

Historia Ecclesiastica



Ročník X.

2019

č. 2

Z obsahu

Peter KÓNYA

NÁBOŽENSKÁ OTÁZKA V POVSTANÍ FRANTIŠKA II. RÁKÓCZIHO
Religious Policy in the Rebellion of Francis II Rákóczi

Martin WEIS

**AUSGEWÄHLTE SPIRITUELLE ASPEKTE DES LEBENS
DES GOTTES DIENERS JOSEF HLOUCH**
Selected Spiritual Aspects of the Life of God's Servant Josef Hlouch

PETHEŐ Attila

**MAGYAR REFORMÁTUS OKTATÁSÜGY HELYZETE A TRIANON
UTÁNI CSEHSZLOVÁKIÁBAN**
*The situation of education of the Hungarian Reformed Church community in
Czechoslovakia after Trianon Treaty*



VYDAVATELSTVO
PREŠOVSKÉJ
UNIVERZITY

HISTORIA ECCLESIASTICA

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

Ročník X.

2019

číslo 2

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.;
doc. PhDr. Jiří Bílý, PhD.; prof. Dr. Buzogány Dezső; Dr. Czenthe Miklós;
doc. David Paul Daniel, A. B., M. A., M. Div., PhD.; prof. Dr. Dienes Dénes;
doc. PhDr. Martin Javor, PhD.; Mons. prof. ThDr. Viliam Judák, PhD.;
PhDr. Eva Kowalská, DrSc.; prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek; Mgr. Lévai Attila, PhD.;
prof. RNDr. René Matlovič, PhD.; prof. PhDr. Pavol Mešťan, DrSc.;
Dr. Pálfi József; prof. Dr. Papp Klára, PhD.; prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.;
Univ. prof. Dr. Dr.h.c. Dr. Karl Schwarz; prof. Dr. Waclaw Wierzbieniec,
doc. Dr. Püski Levente, doc. Dr. Władysław Tabasz

Redakcia:

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

Preklad rezumé:

Ústav jazykových kompetencií CCKV PU a autori

Jazyková úprava:

Mgr. Veronika Drábová

Vydáva:

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

Dátum vydania:

december 2019

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 rozvoja

Časopis je registrovaný v textovej databáze ADT (Arcanum Digitális Tudománytár)

Časopis je registrovaný v databáze ERIH plus (European reference index for the humanities and social sciences)

Časopis je registrovaný v databáze EBSCO

Časopis je registrovaný v databáze SCOPUS

Obsah – Content – Inhalt – Tartalom – Spis treści

Štúdie – Articles – Studien – Tanulmányok – Artykuły	3
<i>Peter ŠTURÁK – Peter LAZOR – Jan MAZUR</i>	
GÖBEKLI TEPE – DER ÄLTESTE TEMPEL DER MENSCHHEIT	3
<i>Göbekli Tepe – the oldest temple of humanity</i>	
<i>Mária KARDIS – Dominika TLUČKOVÁ</i>	
HISTORICKO-RELIGIONISTICKÁ ANALÝZA TYPOLÓGIÍ POHANSKÝCH SYMBOLOV V KRESŤANSKÝCH KATAKOMBÁCH V RÍME	14
<i>Historical-religious analysis of the typologies of pagan symbols in Christian catacombs in Rome</i>	
<i>Štefan PRUŽINSKÝ</i>	
POJMY „CHARIS“, „CHARIZMA“ A „CHARITA“ V BIBLICKEJ, HISTORICKEJ, ESCHATOLOGICKEJ A SOCIÁLNEJ PERSPEKTÍVE	39
<i>The concept of “charis”, “charisma” and “charity” in the biblic, historical, eschatological and social perspective</i>	
<i>Miroslav ŽUPINA</i>	
HISTORICKO-TEOLOGICKÝ VÝVOJ ISYCHAZMU V PRAVOSLÁVNEJ TRADÍCII S AKCENTOM NA OBDOBIE 9. – 11. STOROČIA	50
<i>Historical-theological development of hesychasm in the Orthodox tradition with emphasis on the period from 9th to 11th century</i>	
<i>Peter KÓNYA</i>	
NÁBOŽENSKÁ OTÁZKA V POVSTANÍ FRANTIŠKA II. RÁKÓCZIHO	65
<i>Religious Policy in the Rebellion of Francis II Rákóczi</i>	
<i>LAKATOS Adél</i>	
„Á LA DABERTO“ ADALÉKOK AZ EGYKORI ZOMBORI VÁRMEGYEHÁZA ÉRSEKPORTRÉIT FESTŐ DABERTO FÉLIX (1829-?) ÉLETÉHEZ ÉS MŰKÖDÉSÉHEZ	87
<i>“Á la Daberto” Contributions to the life and work of the painter of the archbishop’s portraits in the former county house in Zombor, Felix Daberto</i>	
<i>LUKÁCS Olga</i>	
„RÉGI UGYAN EGYHÁZI ALKOTMÁNYUNK ÉPÜLETE... HA JAVÍTANI AKARUNK, KEZDJÜK AZ ALSÓ EMELETEN...” ADATOK AZ ERDÉLYI REFORMÁTUS EGYHÁZKERÜLET 1860-AS ÉVEKBEN TÖRTÉNT ÁTSZERVEZÉSI FOLYAMATÁRÓL	107
<i>“The building of our ecclesiastical constitution is old... if we want to repair it, we must start on the lowest floor...” Data on the reorganization process on the territory of the reformed bishopric of Transylvania in 1860</i>	
<i>SEBEN Glória</i>	
NEM KELL OLYAN ISTEN...? – MIÉRT UTASÍTOTTA EL FREUD ISTENT?	121
<i>No need of such a God ...? - Why did Freud reject God?</i>	
<i>PETHEŐ Attila</i>	
MAGYAR REFORMÁTUS OKTATÁSÜGY HELYZETE A TRIANON UTÁNI CSEHSZLOVÁKIÁBAN	133
<i>The situation of education of the Hungarian Reformed Church community in Czechoslovakia after Trianon Treaty</i>	

<i>Luciána HOPTOVÁ</i>	
K ŽIVOTU A DIELU PRAVOSLÁVNEHO KŇAZA ALEXEJA OMEĽJANOVIČA	143
<i>On the life and work of the Orthodox priest Alexei Omeljanovich</i>	
<i>Ján DŽUJKO – Peter KOVAL</i>	
KATOLÍCKA TLAČ NA PERIFÉRII SLOVENSKA V MEDZIVOJNOVOM	
OBDOBÍ VESTNÍK SDRUŽENIA SVÄTÉHO JOZEFA (1934 – 1938).....	154
<i>Catholic Press on the Periphery of Slovakia in the inter-war period - Gazette of Association of St. Joseph (1934 – 1938)</i>	
<i>Martin WEIS</i>	
AUSGEWÄHLTE SPIRITUELLE ASPEKTE DES LEBENS DES GOTTES	
DIENERS JOSEF HLOUCH.....	164
<i>Selected Spiritual Aspects of the Life of God's Servant Josef Hlouch</i>	
<i>Michal VALČO – Katarína VALČOVÁ – Kamil KARDIS – Daniel SLIVKA</i>	
PROROCKÁ KRITIKA SAMUELA ŠTEFANA OSUSKÉHO PROTI	
HITLERIZMU, FAŠIZMU A VOJNE.....	176
<i>A prophetic critique of Samuel Štefan Osuský against Hitlerism, Fasism and War</i>	
<i>FORISEK Péter</i>	
SCHICKSAL DER WISSENSCHAFTLER NACH 1945.	
ANGABEN ZUR EMIGRATION VON ANDREAS ALFÖLDI.....	193
<i>The fate of a scientist after 1945. Data on the emigration of Andreas Alföldi</i>	
<i>Joanna JACHIMOWICZ</i>	
PERSONALIZM W UJĘCIU JANA PAWŁA II	
I JEGO IMPLIKACJE DO PRAKTYKI PEDAGOGICZNEJ.....	208
<i>The idea of personalism presented by John Paul II and its implications for the pedagogical practice</i>	
Archív – Archives – Archiv – Levéltár – Archivum.....	222
<i>Alexander CAP</i>	
ABRAHÁM V EGYPTĚ.....	222
<i>Abraham in Egypt</i>	
<i>Monika BIZOŇOVÁ</i>	
HISTORIA ET DIARIUM CONVICTUS LEUTSCHOVIENSIS: PRAMEŇ K DEJINÁM	
JEZUITSKÉHO KONVIKTU V LEVOČI V 17. – 18. STOROČÍ.....	233
<i>Historia et Diarium Convictus Leutschoviensis: a source to the history of Jesuit convict in Levoča in 17th – 18th century</i>	
<i>Jana DZIAKOVÁ</i>	
VÝPOČET OBETÍ CHOLEROVEJ EPIDÉMIE V ROKU 1831 V MICHALOVCIACH	
A OKOLÍ Z POHLADU CIRKEVNÝCH MATRÍK.....	242
<i>Calculation of victims of cholera epidemic in 1831 in Michalovce and surroundings from view of parish registers</i>	
<i>Veronika DRÁBOVÁ</i>	
ŽIDIA V PEČOVSKÉJ NOVEJ VSI V 2. POLOVICI 19. STOROČIA	
(NA ZÁKLADE SČÍTANIA Z ROKU 1869).....	262
<i>The Jews in Pečovská Nová Ves in the 2nd half of the 19th century (according to census 1869)</i>	
<i>Ján JAKUBEJ</i>	
DEJINY EVANGELICKÉHO A. V. ZBORU V CHYŽNOM (1920 – 1924).....	271
<i>History of the Evangelical Congregation in Chyžné (1920-1924)</i>	
Recenzie, anotácie – Review – Kritik – Könyvszemle –	
Reconzje i omówienia.....	292
Kronika – Chronicle – Chronic – Krónika –Kronika.....	306

GÖBEKLI TEPE – DER ÄLTESTE TEMPEL DER MENSCHHEIT

Peter ŠTURÁK – Peter LAZOR – Jan MAZUR

Göbekli Tepe – the oldest temple of humanity

In the southeastern region of Turkey Anatolia, 15 km from Lanluurfa (older name Urfa), there is an archaeological site on the hill called Göbekli Tepe. Here, a Neolithic sanctuary was built, estimated at 12.000 years old, that is, 7.000 years older than the Stonehenge and the Egyptian pyramids. It's a discovery that rewrites historical books. This complex is older than agriculture 11 thousand years ago. It was built when people were hunters and collectors. It refutes the official version of the story, according to which the cultivation of cereals and the sedentary way of life allowed the creation of cities, crafts, writings, art and religion. It seems to be a belief that has set fire to civilization.

Keywords: Göbekli Tepe, Turkey, archeology, religion, humanity.

Einführung

Die Anfänge der Entdeckung dieses Komplexes gehen auf das Jahr 1994 zurück. Es ist merkwürdig, dass obwohl es sich um eine außergewöhnliche Entdeckung handelt, so wenig darüber bei uns bekannt ist. Manchmal gibt es einen Artikel in historischen Zeitschriften oder im Internet, aber bisher wurde kein Buch in slowakischer oder tschechischer Sprache über diese Entdeckung veröffentlicht. 4. July 2018 wurde Göbekli Tepe in die UNESCO-Welterbeliste aufgenommen.

1994 stößt der deutsche Archäologe Klaus Schmidt auf einer kahlen Hügelkuppe im Südosten der Türkei auf eine monumentale Anlage aus mehr als fünf Meter hohen Steinkreisen. Die Pfeiler sind sehr gut erhalten und mit Reliefs reich verziert. Wer hat sie gebaut, welche Bedeutung haben die Skulpturen und Reliefs und die wichtigste Frage: Wie alt ist diese Kultstätte? Sehr schnell wird klar, dass die Steinkreise sehr viel älter sind, als man bisher für möglich gehalten hätte.

Dieser Beitrag beruht auch auf der verfügbaren deutschen Literatur, deren Hauptquelle Klaus Schmidts Buch „Sie bauten die ersten Tempel“ ist, das als Vater der Entdeckung von Göbekli Tepe gelten kann. Das gegenwärtige Interesse an dieser archäologischen Entdeckung ist für mich die Motivation, in den kommenden Jahren an diesen Ort zu reisen.

Wunschbaum

Klaus Schmidt beschreibt in seinem Buch ausführlich die Entdeckung des ältesten Heiligtums der Menschheit. Es war im Oktober 1994, als er in die Türkei ging. Der Ort, an dem heute umfangreiche archäologische Forschungen durchgeführt wurden, war nicht der kleinste archäologische Hinweis. Überall waren nur Spuren von Schafen und Ziegen zu sehen. In der Ferne sah er jedoch einen Kamm, der, wie es auf den ersten Blick schien, natürlich nicht entstehen konnte. Auf dem Hügel wuchs ein einzelner Baum. Die Einheimischen nannten ihn „einen Wunschbaum“. Hier kamen sie, um ihre Wünsche zu bezeugen, die der Wind dann mitnahm.¹

Bereits 1963 gelangte der Anthropologe Peter Benedict an der Universität von Chicago zu dem Schluss, dass die verstreuten Fragmente um ihn herum die Überreste einer byzantinischen Grabstätte waren. Der Name Tepe oder Tell ist ebenfalls türkisch oder arabisch und wird im Sinne eines heiligen Ortes verwendet, was bedeuten könnte, dass es Gräber gibt. Teilweise freigelegte T-förmige Säulen könnten Grabsteine sein. Es war so natürlich, dass muslimische Grabstätten „Tabuzonen“ für archäologische Forschungen waren.²

Das Team von den Universitäten Istanbul und Chicago konzentrierte sich auf frühneolithische Entdeckungen in Çayönü Tepes, die interessant waren, weil 70 Schädel und eine Reihe menschlicher Knochen entdeckt wurden. In einer Grube stießen die Ausgräber auf eine große Zahl zumeist langer menschlicher Knochen, die zusammen mit den Schädel auf insgesamt über 450 Menschen hindeuten. Was dies bedeutet, ist für Archäologen immer noch ein Rätsel. Es ist daher nicht verwunderlich, dass diese Entdeckung Vorrang vor den Forschungen von Göbekli Tepe etwa sechs Kilometer südwestlich von Ergani hatte.³

Schmidt entschloss sich jedoch, nach Göbekli Tepe zurückzukehren und es gründlich zu untersuchen. Auf den ersten Blick schien es ihm, als könnten die bearbeiteten Steine nicht die Grabsteine einer nicht existierenden byzantinischen Grabstätte sein. Andererseits ähnelten sie denen, die in Nevalı Çori, 48 km nordöstlich von Göbekli Tepe, über dem Euphrat entdeckt wurden.⁴

Als Schmidt die verarbeiteten Fragmente untersuchte, kam er zu dem Schluss, dass es sich um ein Ritualgebäude handelt, das ähnliche kultische Einflüsse wie Çayönü und Nevalı Çori widerspiegelt.⁵

Bislang wurden von Archäologen vier kreisförmige Komplexe freigelegt, wobei der älteste vor fast 12.000 Jahren entstand. In jedem dieser Komplexe befinden sich Säulen in der Form des Buchstabens T. Eine, die größte, befindet sich immer in der Mitte. Archäologen sind davon überzeugt, dass es sich um über-

¹ Vgl.: SCHMIDT, K. *Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger*. München : C.H.Beck OHG., 2007, s. 15.

² Vgl.: COLLINS, A. *Göbekli Tepe. Die Geburt der Götter*. Rottenburg : Kopp Verlag, 2015, s. 30.

³ COLLINS, A. *Göbekli Tepe. Die Geburt der Götter*. Rottenburg : Kopp Verlag, 2015, s. 30 – 31.

⁴ COLLINS, A. *Göbekli Tepe. Die Geburt der Götter*. Rottenburg : Kopp Verlag, 2015, s. 35.

⁵ Vgl: SCHMIDT, K. *Göbekli Tepe, Southeastern Turkey. A Preliminary Report on the 1995-1999 Excavations*. *Paléorient* 26, Nr. 1 (2000), s. 45-54. Erhältlich unter: <https://www.jstor.org/stable/41496558?seq=1#page_scan_tab_contents>. (17.06.2019)

dachte Gebäude handelte. Einzelne Stellen wurden als A, B, C, D identifiziert. Es wird angenommen, dass sich mindestens weitere 15 Komplexe und 200 Säulen unter der Erde befinden. Die Säulen sind reich verziert mit Motiven von Tieren, Insekten, Reptilien und Menschen. Es wird vermutet, dass der gesamte Komplex im Laufe des 8. Jahrtausends aus irgendeinem Grund (eine der Theorien über die bevorstehende Flut) manchmal begraben wurde.

Säulengeschnitzte Tiere könnten eine Schutzfunktion gegenüber den Seelen toter Vorfahren haben. Bisher gibt es keine Beweise dafür, dass dieser Komplex dauerhaft bewohnt ist, und daher besteht kein Zweifel an seiner religiösen Funktion. Archäologen haben die Theorie, dass die Menschen hier nur an bestimmten Tagen des Jahres geblieben sind. Vielleicht wurden diese Tage durch Sonnen- oder Mondzyklen bestimmt. Ein Steinbruch, aus dem Steinblöcke stammen, befindet sich 100 bis 500 Meter vom Standort entfernt. Einzelne Kolonnen wiegen 10 bis 50 Tonnen. Mindestens 500 Personen waren erforderlich, um sie an den angegebenen Ort zu bringen. Ein weiteres Problem ist das Fehlen von Wasser in diesem Bereich. Es wird angenommen, dass einige Menschen an Bauarbeiten beteiligt waren, während andere Wasser und Lebensmittel zur Verfügung stellten. Klaus Schmidt entwickelt die Theorie, dass es die Sorge dieser Menschen ist, die unsere Vorfahren dazu veranlasst hat, die Landwirtschaft zu erfinden. Sie fingen an, wildes Getreide auf Hügeln herum anzubauen. Der Grund war, dass sie sich nicht mehr zum Essen bewegen konnten, weil sie jede menschliche Kraft brauchten, um diese Arbeit zu vervollständigen. Kurz gesagt, es war eine Religion, die die Menschen motivierte, sich niederzulassen und zu bewirtschaften.⁶

Funktion des Komplexes

Es ist logisch, dass es an einem so großen Standort eine Reihe von Theorien gibt, und zwar so alt, dass vielleicht das gesamte Gebäude bedient wird. Andrew Collins kam mit der Theorie der „Katastrophobie“. Es sollte eine Antwort auf globale Katastrophe sein, in der eine Komete schlug unser Land und verursachte großes Unglück.⁷

Aus Angst vor einem ähnlichen Unglück haben die Menschen diesen Komplex von Kultobjekten aufgebaut. Auf diese Weise wurde eine virtuelle Arche erschaffen, um diese anderen Katastrophen zu überwinden, die diese in Stein gemeißelten Lebewesen aus der Vergangenheit in die Zukunft der Zivilisation wie die sumerischen, akadischen, assyrischen oder babylonischen hineinziehen.⁸

⁶ Vgl.: LEGÉNY, P. *Göbekli Tepe, prvý chrám ľudstva*. Erhältlich unter: <<http://meapatria.sk/historia/gobekli-tepe-prvy-chram- ludstva/>>. (19.06.2019)

⁷ 2017 argumentierte eine Gruppe schottischer Wissenschaftler, dass die Symbole auf einer der Säulen das katastrophale Ereignis um 10 950 v. Chr. darstellen. Es war eine Kollision der Erde mit einer ziemlich große Komete, die große globale Veränderungen verursachte und viele Menschen und Tiere getötete. Es gab auch das Aussterben von Mammuts. Vgl.: SOUKUP, M.: *Záhadný chrám v Göbekli Tepe: Je skutečně starší než první lidské civilizace?* Dostupné na: <<https://enigmaplus.cz/zahadny-chram-v-gobekli-tepe-je-skutecne-stars-i-nez-prvni-lidske-civilizace/>>. (20.06.2019)

⁸ Vgl.: COLLINS, A. *Göbekli Tepe. Die Geburt der Götter*. Rottenburg : Kopp Verlag, 2015, s. 16.

In seinem Buch weist Collins darauf hin, dass Schmidt noch weiter geht, wenn er Göbekli Tepe mit der biblischen Tradition des Garten Eden und den menschlichen Engeln, die er als Wächter bezeichnet, verbindet.⁹ Einige Experten schätzen, basierend auf geschnitzten Reliefs, dass der Tempel dazu dienen könnte, die Sterne zu beobachten, und schließen daraus, dass die einzelnen Symbole auf den Steinblöcken die dann sichtbare Konstellation darstellen.¹⁰

Viele der Pfeiler, welche die Anlagen kennzeichnen sind mit aufwendigen Reliefs überzogen, auf denen verschiedene Tiere dargestellt sind. Aufgrund dieser Reliefs stellte der Grabungsleiter Klaus Schmidt die Theorie auf, dass es sich bei dem Monumentalbau um einen Totentempel handeln könnte. Göbekli Tepe also primär für kultische Zwecke genutzt worden sei. Mit dieser These wäre bewiesen, dass die Menschen bereits bevor sie sesshaft wurden sich in organisierten Verbänden zusammenfanden und dadurch in der Lage waren eine solche architektonische Meisterleistung zu vollbringen.¹¹

Nach Schmidts Ansicht war die Stätte ein wichtiger Ort für einen Totenkult, und obwohl bisher keine endgültigen Bestattungen entdeckt wurden, glaubt er, dass sie sich unter den Böden der kreisförmigen Denkmäler befinden werden. In Abwesenheit von Häusern oder Wohngebäuden jeglicher Art in der Umgebung sieht Schmidt Göbekli Tepe als ein Wallfahrtsziel, das Gläubige aus bis zu hundert Meilen Entfernung anzog. Tatsächlich deutet die große Menge an Tierknochen, die vor Ort entdeckt wurde, sicher darauf hin, dass dieses rituelle Festmahl (und sogar Opfer) regelmäßig hier stattfand.¹²

Erst kürzlich wurden in den Nischen der Umfangswände dieser kreisförmigen Gebäude menschliche Knochentorsos entdeckt. Wahrscheinlich haben die Menschen die Leichen ihrer Toten hierher gebracht, die dann von Geiern und wilden Tieren zerfleischt wurden. Dies würde auch erklären, warum so viele Tiere auf den Säulen abgebildet sind. Es scheint, dass die Erbauer von Göbekli Tepe irgendeine Form animistischer Religion bekundeten und glaubten, dass etwas von ihren toten Vorfahren in diesen Tieren lebte.

Kulturen, die den Bauherren Göbekli Tepe folgten, domestizierten Schweine, Rinder oder Ziegen. Sie bauten auch Getreide an. Schließlich befindet sich der erste bestätigte Weizenanbau in Karacadag, nur 32 km Luftlinie von Göbekli Tepe entfernt. Dieser Prozess war laut Schmidt etwa 8.000 v. Chr. Der Vollständigkeit halber sei angemerkt, dass die ersten Versuche zum Anbau von Getreide

⁹ COLLINS, A. *Göbekli Tepe. Die Geburt der Götter*. Rottenburg : Kopp Verlag, 2015, s. 17.

¹⁰ Vgl.: SOUKUP, M. *Záhadný chrám v Göbekli Tepe: Je skutečně starší než první lidské civilizace?* Erhältlich unter: <<https://enigmaplus.cz/zahadny-chram-v-gobekli-tepe-je-skutecne-starsinez-prvni-lidske-civilizace/>>. (20.06.2019)

¹¹ Vgl.: ULLRICH, C. *Göbekli Tepe, der älteste Monumentalbau der Menschheit*. Erhältlich unter: <<https://www.grin.com/document/206697>>. (30.06.2019)

¹² Vgl.: HAUGHTON, B. *Gobekli Tepe – the world’s first temple?* Erhältlich unter: <<https://www.ancient.eu/article/234/gobekli-tepe---the-worlds-first-temple/>>. (30.06.2019)

um 14.000 v. Chr. datiert wurden in Palästina, aber anscheinend war es der Beginn dieses Prozesses.¹³

Garten Eden?

Von verschiedener Seite wird hinsichtlich der Entstehung frühester sesshafter Kulturen geographisch noch weiter ausgeholt und postuliert, daß Gebiet des heutigen persisch-arabischen Golfes als Urheimat der Zivilisation, sozusagen als der verlorene Garten in Eden anzusehen sei. Aussagen zum Thema Garten in Eden im Golfgebiet sind im besten Fall in die Kategorie spekulative Archäologie einzuordnen. Für die Gesellschaften in der Region an den Seen im Golf mag man zwar eine kulturelle, religiöse und vermutlich auch sozial-hierarchische Entwicklung annehmen, daß es aber im Gebiet des Golfs im Vergleich zum übrigen Vorderen Orient zu einer Vorwegnahme neolithischer Lebensweisen gekommen sein soll, ist durch nichts zu stützen - im Gegenteil: Sehr unwahrscheinlich mutet es beispielsweise an, daß der Golf zum Verbreitungsgebiet der Wildgetreide gehörte, deren Kultivation zum zentralen Merkmal des vorderasiatischen Neolithikums wird.¹⁴

Es ist kaum zu glauben, dass die karge Halbwüste, in der sich Göbekli Tepe befindet, einst eine Region mit grünen Wiesen, Wäldern und Feldern aus wilder Gerste und Weizen war. Das Gebiet wäre auch mit riesigen Herden von Gazellen, Gänsen und Enten bevölkert gewesen. In der Tat weisen die Tier- und Pflanzenreste auf eine so reiche und idyllische Szene hin, dass Göbekli Tepe mit der biblischen Geschichte des Gartens Eden in Verbindung gebracht wurde. Für diejenigen, die die Geschichte als wörtliche Wahrheit betrachten, wurde der biblische Ort Eden - an einem Punkt, an dem vier Flüsse entspringen - als im fruchtbaren Halbmond interpretiert.

Der alte fruchtbare Halbmond ist eine landwirtschaftlich geprägte Region in Westasien, die aus dem heutigen Irak, Syrien, dem Libanon, Israel, Kuwait, Jordanien, der Südosttürkei sowie dem West- und Südwestiran besteht. Zu den vier Flüssen des biblischen Edens gehören der Tigris und der Euphrat, und Gläubige, die an die Verbindung zwischen den beiden Orten glauben, wie der Autor David Rohl, weisen darauf hin, dass Göbekli Tepe zwischen beiden liegt. Das Buch Genesis besagt auch, dass Eden von Bergen umgeben ist, ebenso wie Göbekli Tepe.

Andere Forscher glauben, dass die Eden-Erzählung in der Bibel besser als Sinnbild für den Übergang von einem Jäger-Sammler-Lebensstil zur Landwirtschaft interpretiert werden könnte; obwohl biblische Berichte Jahrtausende nach diesem Übergang aufgezeichnet wurden. Interessanterweise ist Klaus Schmidt der Ansicht, dass die Verlagerung von der Jagd zur Landwirtschaft in der Region den Niedergang von Göbekli Tepe zur Folge hatte. Mit der intensiven Arbeit, die

¹³ Vgl.: LEGÉNY, P. *Göbekli Tepe, prvý chrám ľudstva*. Erhältlich unter: <<http://meapatria.sk/historia/gobekli-tepe-prvy-chram-ludstva/>>. (19.06.2019)

¹⁴ SCHMIDT, K. *Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger*. München : C.H.Beck OHG, 2007, s. 66.

für den Erfolg der landwirtschaftlichen Gesellschaften erforderlich war, fehlte die Zeit und vielleicht auch die Notwendigkeit für die Denkmäler von Göbekli Tepe. In der Umgebung wurden Bäume gefällt, die Böden erschöpft und die Landschaft allmählich in die trockene Wildnis verwandelt, die wir heute sehen.¹⁵

Ungeachtet dieser Informationen geht der am häufigsten zu hörende Vorschlag dafür, wo der Garten Eden sich befand, auf die etwas verwirrende Schlussfolgerung zurück, die zuerst der einflussreiche französische Theologe und Reformator Johannes Calvin zog: dass das irdische Paradies in der Nähe von Basra liege, im Südirak. Man glaubte einst, hier hätten Euphrat und Tigris sich vereint und dann wieder geteilt, in alle vier Paradiesflüsse. Der entscheidende Punkt ist, dass die beiden Flüsse hier zwar tatsächlich zusammenfließen und den Schatt al-Arab bilden, in der iranische Karun (Gihon) fließt, was aber ganz schlecht zu der Beschreibung in der Genesis passt.¹⁶

Göbekli Tepe Rätsel

Eine Anomalie beim Göbekli Tepe ist, dass die nächstgelegene Wasserquelle fünf Kilometer entfernt ist. Das Trinkwasser musste also zu der Stätte getragen werden. Dass es keine ständige Versorgung mit Wasser gab, erscheint unlogisch, insbesondere angesichts der Tatsache, dass der Bau der Monumente die Anwesenheit von Hunderten von Arbeitern und ihren Familien erfordert haben muss, die ja alle täglich Nahrung brauchen. Dafür gibt es nur eine Erklärung. Nach Collins die Arbeiter müssen in Siedlungen in der Nähe gelebt haben und den Hügel mit Wasservorräten erstiegen haben, für ihren Aufenthalt dort ausreichen. Schmidts Team legte große Steinbottiche frei, die mit der Bierproduktion in Zusammenhang gebracht werden. Ob das Bier als Nahrungsmittel oder für rituelle Zwecke gebraut wurde, wissen wir noch nicht, doch als berauschendes Getränk dürfte es eine jenseitige Bedeutung gehabt haben.¹⁷

Jungsteinzeitliche Jäger und Sammler verehrten alte Gottheiten durch Tanzen und Schlemmen an der Tempelanlage, die mit T-förmigen Säulen gefüllt ist, die mit Tierformen und anderen alten Kultmustern geschnitzt sind. Auf dem Gelände befand sich auch eine scheinbar primitive Küche mit großen Kalksteinwannen, die bis zu 160 Liter Flüssigkeit faßten. Die Tröge enthielten Spuren von Oxalaten, die bei der Fermentation von Getreide zu Alkohol entstehen.¹⁸

Dass das mühselige Sammeln von Getreide offenbar der Herstellung von Rauschmitteln diene, ist ein weiteres Argument für die These, dass auch in Göbekli Tepe der Alkohol in Strömen floss. Dort kamen Menschen von weit her zu gemeinschaftlichen Zeremonien zusammen. Aus schriftlichen Zeugnissen der frühen Hochkulturen in Mesopotamien und Ägypten (ab 3000 v. Chr.) ist be-

¹⁵ Vgl.: HAUGHTON, B. *Göbekli Tepe – the world’s first temple?* Erhältlich unter: <<https://www.ancient.eu/article/234/gobekli-tepe---the-worlds-first-temple/>>. (30.06.2019)

¹⁶ Vgl.: COLLINS, A. *Göbekli Tepe. Die Geburt der Götter*. Rottenburg : Kopp Verlag, 2015, s. 292.

¹⁷ Vgl.: COLLINS, A.: *Göbekli Tepe. Die Geburt der Götter*. Rottenburg : Kopp Verlag, 2015, s. 48.

¹⁸ Vgl.: GHOSE, T. *Alcohol: Social Lubricant for 10,000 Years*. Erhältlich unter: <<https://www.livescience.com/25855-stone-age-beer-brewery-discovered.html>>. (06.07.2019)

kannt, dass die Produktion von Bier überaus wichtig war. Arbeiter wurden zum Beispiel mit einem täglichen Quantum versorgt.

Auch wenn sich der Prähistoriker Hermann Parzinger der These, extremer Alkoholkonsum habe zu Sesshaftigkeit und produzierendem Wirtschaften geführt, nicht unbedingt anschließen will, resümiert er: *„Es ist sicher nicht übertrieben, zu sagen, dass es für den Menschen stets eine große Rolle spielte, sich zu bestimmten Anlässen zu berauschen.“*¹⁹

Eine andere interessante Sache ist, dass die freistehenden Pfeiler, die man in den Anlagen auf dem Göbekli Tepe gefunden hat, sind alle zwei bis drei Meter hoch und wiegen wohl jeweils zwischen fünf und 15 Tonnen. Noch rätselhafter ist, dass in einem Steinbruch, der rund 400 Meter von dem Siedlungshügel entfernt liegt, ein unvollendeter T-förmiger Monolith gefunden wurde, der rund sieben Meter lang und drei Meter breit ist und dessen Gewicht auf 50 Tonnen geschätzt wird.²⁰

Schmidt fragte: *„Wie konnte man dem Hügel so viele Arbeiter versammeln, dass man solche Pfeiler bewegen konnte? Es scheint offensichtlich, dass die Kapazität für ein solches Unterfangen sich nur durch organisierte Treffen mehrerer Gruppen von Jägern und Sammlern aus dem Gebiet um den Göbekli Tepe aufbringen ließ, durch Treffen, die in einem rituellen Hintergrund verwurzelt waren.“*²¹

Er räumt ein, dass die Errichtung großer megalitischer Architektur nach heutiger Ansicht erst viele Jahrtausende später begann, an Stellen wie Ägypten und Stonehenge in England. Bis dahin hatten die Archäologen sich nicht vorstellen können, dass eine derartige Monumentalarchitektur sogar schon vor der Verbreitung der Landwirtschaft errichtet worden sein könnte. Aus den tierischen Überresten, die aus dem Material geborgen wurden, das den Göbekli Tepe bedeckt, scheint sich erschließen zu lassen, dass die Hauptnahrungsquelle damals aus wilden Tieren wie Gazellen, Rotwild, Wildschweinen, Auerochsen und Wildschafen bestand und durch Mandeln und Pistazien in Fülle ergänzt wurde.²²

Für Archäologe ist große Mysterium, daß die ältere Kultanlage auf dem Bauchigen Berg wurde nicht von Feinden zerstört, vom ewigen südosanatischen Bewind zugeweht oder durch einen Vulkanausbruch verschüttet. Sie wurde nach einer noch unbestimmten Zeit der Nutzung beerdigt. Die Erbauer schütteten sie vorsichtig zu. Die Räume, die Mauern, die Böden, die Reliefs, die Stelen – alles verschwand unter einer meterhohen Sand und Geröllschicht. Die so entstandenen Flächen blieben offenbar tabu, sie wurden nicht überbaut, obwohl angrenzend, den Berg hinauf, ein neuer Kultraum angelegt wurde. Woher die Leute die Schutt- und Schottermassen immerhin mehrere hundert Kubikmeter für die

¹⁹ STARK, F. *Alkohol trieb den Menschen in die Sesshaftigkeit*. Erhältlich unter: <<https://www.welt.de/geschichte/article181535798/Anthropologie-Alkohol-trieb-den-Menschen-in-die-Sesshaftigkeit.html>>. (06.07.2019)

²⁰ Vgl: SCHMIDT, K. *Göbekli Tepe, Southeastern Turkey*. A Preliminary Report on the 1995-1999 Excavations. *Paléorient* 26, Nr. 1 (2000), s. 48. Erhältlich unter: <https://www.jstor.org/stable/41496558?seq=1#page_scan_tab_contents>. (07.07.2019)

²¹ COLLINS, A. *Göbekli Tepe. Die Geburt der Götter*. Rottenburg: Kopp Verlag, 2015, s. 50 – 51.

²² COLLINS, A. *Göbekli Tepe. Die Geburt der Götter*. Rottenburg: Kopp Verlag, 2015, s. 51.

Beerdigung des ersten Tempels nahmen, ist noch völlig unklar. Allein der Zuschüttung verdanken wir es, dass diese Unikate menschlichen Geistes überhaupt erhalten blieben – 12.000 Jahre lang.²³

Tierdarstellung

Unter den entdeckten Tierbildern sind die Kraniche sicher ganz besonders bemerkenswert. Bereits auf Pfeiler 2, der den östlichen Zentralpfeiler der Anlage A bildet, hatten die Archäologen einen großen langbeinigen Vogel entdeckt und als Kranich identifiziert. Er gehört zu einer vertikalen Bildfolge, die – von oben nach unten aufgezählt – die Motive Stier, Fuchs und Kranich zeigt. Die heraldische Anordnung der Tiere – also ihre Positionierung wie auf einem Wappenschild – entdeckt, daß es sich hierbei kaum um eine Liste beliebter Jagdtiere handeln würde. Doch der Kranich von Pfeiler 2 blieb zunächst inmitten zahlreicher Füchse, Wildschweine und Schlangen der einzige Vertreter seiner Art. Erst in der Kampagne 2002 wurden dann auf der östlichen Breitseite von Pfeiler 33 zwei weitere Exemplare freigelegt – diesmal freilich in der Gesellschaft von Schlangen. Was also können wir über die potentielle Bedeutung des Kranich-Motivs in Erfahrung bringen?

Der Kranich ist eine Wasservogel. Er baut sein Nest auf sumpfigem Boden an versteckter Stelle und versteht es äußerst wachsam zu sein, und zwar in Verbindung mit seinen Fähigkeiten, zunächst die Existenz des Geleges und dann die der Jungvögel zu verbergen und schließlich Feinde vom Nest abzulenken. Berühmt ist der Tanz der Kraniche, der nicht nur als Balzverhalten gezeigt, sondern ganzjährig aufgeführt wird und demnach offenbar reine Lebensfreude zum Ausdruck bringt. Kraniche sind sehr intelligent und gewöhnen sich leicht an die Nähe des Menschen. In Vorderasien allerdings ist der Kranich kein Dauergast. Er brütet nördlich in den Sumpfbereichen Eurasiens und fliegt im Herbst als Zugvogel in die warmen Regionen Afrikas. Die wasserreiche Landschaft um Euphrat und Tigris ist nur eine willkommene Wegstation auf dem Zug der Kraniche.

In der griechisch-römischen Antike er galt als heiliges Tier der Demeter, der Fruchtbarkeitgöttin, da sein Erscheinen im Frühjahr den Beginn der Wachstumsperiode und nicht zuletzt dem Bauern die Zeit der Aussaat anzeigte. Die Beliebtheit des Kranichfleisch bei den Alten Ägyptern läßt sich indes rein profan erklären: Kranichfleisch galt ihnen als Delikatesse.

War dies nicht der einzigartige Tanz beim Kranich, den er seit Menschengedenken aufführte? Vieles spricht dafür, daß Schlangen, Füchse und Kraniche ihre Entdeckung als Modelle der Steinzeitbildhauer nicht vorrangig dem Blick des Jägers auf seine Beute verdanken.²⁴

Am häufigsten erscheint auf den Pfeilern am Göbekli Tepe das Schlangensmotiv. Wir sehen Schlangen allein, aber auch in Gruppen mit bzw. als Antipode zu anderen Tieren wie etwa dem Stier oder dem Wildesel.

²³ Vgl.: ZICK, M. *Türkei - Wiege der Zivilisation*. Stuttgart : Theiss, 2008, s. 19.

²⁴ Vgl.: COLLINS, A. *Göbekli Tepe. Die Geburt der Götter*. Rottenburg : Kopp Verlag, 2015, s. 191 – 194.

Nächsthäufigen Motiv ist der Fuchs. Daß es sich bei den abgebildeten Tieren wirklich um Füchse und nicht um Wölfe oder Schakale handelt, ergibt sich aus Körperhaltung und Proportionen. Nicht zuletzt der charakteristische Schwanz macht den Fuchs zum unbestrittenen Favoriten der Artenbestimmung. Im Unterschied zu Schakal oder Wolf ist der Fuchs in der Archäofauna des Göbekli Tepe - also der im Bestand der ausgegraben Tierknochen nachgewiesenen Tiergesellschaft - überaus häufig. Der Fuchs als Bildmotiv erscheint kenswert. Im Alten Orient nämlich ist der Fuchs ikonographisch völlig unbedeutend. Zwar erscheint er schon unter den frühen archaischen Zeichen aus Uruk zu Beginn des 3. Jahrtausends, die am Beginn der sumerischen Schrift stehen. Doch wie bei den meisten archaischen Zeichen, die Tiere abbilden, wird auch in diesem Falle nur der Kopf dargestellt. Eine besondere Bedeutung des Fuchses läßt sich daraus jedenfalls nicht ableiten. Die zahlreichen Relief-Füchse des Göbekli Tepe vermehren nicht einfach nur die Zahl der bisher bekannten Fuchsdarstellungen aus diesem Kulturraum. Sie gehören vielmehr mit Sicherheit in eine andere Geistes - Welt, ragen in einen anderen weltanschaulichen Zusammenhang als die sumerischen und babylonischen Fuchsdarstellungen und geschichten.²⁵

Bei der Grabung 2006 stießen die Archäologen abermals auf ein Unikat: An einem der Kalksteinpfeiler schleicht ein 70 Zentimeter großes Raubtier kopfüber die Stirnseite des Monolithen hinab. Das fast vollplastische und mit seinen gefletschten Zähnen sehr naturalistische Tier wurde mit steinernem Werkzeug so aufwendig und sorgfältig aus dem Felsblock skulptiert, dass ihm eine besondere Bedeutung zukommen muss. Auch der schroffe Gegensatz zwischen dem realistisch runden Tier und dem stilisierten kubischen Pfeiler wird einen Symbolgehalt gehabt haben. Warum läuft das Tier nach unten, und wozu dieser immense kunsthandwerkliche Aufwand?²⁶

Neben den vorgenannten Tieren wie Kranich, Schlange, Fuchs, Wildschwein, Leopard, Bär, Gazelle sind andere gebräuchliche Symbole wie Löwen, Krokodile, verschiedene Vögel, aber auch Insekten und Spinnen.²⁷ Was wirklich alle diese Symbole bedeuten, wird nach der weitere Forschung bekannt sein.

Zusammenfassung

Klaus Schmidt nahm hier 1994 Ausgrabungen vor und schrieb die Geschichte der Menschheit neu. Es ist der älteste Tempel der Welt. Das wahrscheinlich erste, architektonische Meisterwerk der menschlichen Geschichte.

Göbekli Tepe kann auf einen Zeitraum von fast 12.000 Jahren zurückblicken, 7.000 Jahre vor Stonehenge. Erbaut wurde die Tempelanlage von einfachen Jä-

²⁵ COLLINS, A. *Göbekli Tepe. Die Geburt der Götter*. Rottenburg : Kopp Verlag, 2015, s. 194 – 197.

²⁶ Vgl.: ZICK, M. *Türkei - Wiege der Zivilisation*. Stuttgart : Theiss, 2008, s. 15.

²⁷ Vgl.: PETERW, J. – SCHMIDT, K. *Animals in the symbolic world of Pre-Pottery Neolithic Göbekli Tepe, south-eastern Turkey: a preliminary assessment*. Erhältlich unter: <https://www.researchgate.net/publication/237785162_Animals_in_the_Symbolic_World_of_Pre-Pottery_Neolithic_Gobekli_Tepe_South-eastern_Turkey_A_Preliminary_Assessment>. (09.07.2019)

gern und Sammlern und dennoch sind es fein ausgearbeitete Steinblöcke, mit kunstvollen Tierskulpturen.

Die Geschichtsschreibung ging davon aus dass die Menschen sich niedergelassen haben um Ackerbau zu betreiben und dann angefangen haben, Tempel zu errichten. Für die Geschichte der Menschheit bedeutet dies dass der Bau von Göbekli Tepe die Menschen dazu brachte, sich nieder zu lassen.

Schon vieles haben die Archäologen in dieser Forschung gemacht. Doch, bleib noch vieles, was noch an Entdeckung wartet. Alles ist maximal interessant und die Menschen in ganzem Welt erwarten, mit welche neuen Ergebnissen die Forscher kommen. Ich selbst bin sehr neugierig. Diese Arbeit ist nur kleine Zusammenfassung dessen, was schon bekannt ist. Andererseits ist für mich eine grosse Motivation weiter beobachten, mit welchen Erforschungen die Archäologen in nächsten Jahren kommen.

Im Jahr 2018 wurde Göbekli Tepe in die UNESCO-Welterbeliste aufgenommen und die Türkei hat 2019 zum Jahr der Göbekli Tepe erklärt.²⁸

Bibliographie:

- ANADOLU AGENCY: <<https://www.aa.com.tr/en/pg/photo-gallery/2019-declared-the-year-of-gobeklitepe/0#>>. (09.07.2019)
- COLLINS, A. *Göbekli Tepe. Die Geburt der Götter*. Rottenburg : Kopp Verlag, 2015, 511 s. ISBN 978-3-86445-252-9.
- GHOSE, T. *Alcohol: Social Lubricant for 10,000 Years*. Erhältlich unter: <<https://www.livescience.com/25855-stone-age-beer-brewery-discovered.html>>. (06.07.2019)
- HAUGHTON, B. *Gobekli Tepe – the world's first temple?* Erhältlich unter: <<https://www.ancient.eu/article/234/gobekli-tepe---the-worlds-first-temple/>>. (30.06.2019)
- LEGÉNY, P. *Göbekli Tepe, prvý chrám ľudstva*. Erhältlich unter: <<http://meapatria.sk/historia/gobekli-tepe-prvy-chram-ludstva/>>. (19.06.2019)
- PETERW, J. – SCHMIDT, K. *Animals in the symbolic world of Pre-Pottery Neolithic Göbekli Tepe, south-eastern Turkey: a preliminary assessment*. Erhältlich unter: <https://www.researchgate.net/publication/237785162-Animals_in_the_Symbolic_World_of_PrePottery_Neolithic_Gobekli_Tepe_South-eastern_Turkey_A_Preliminary_Assessment>. (09.07.2019)
- SCHMIDT, K. *Göbekli Tepe, Southeastern Turkey*. A Preliminary Report on the 1995-1999 Excavations. *Paléorient* 26, Nr. 1 (2000), s. 45-54. Erhältlich unter: <https://www.jstor.org/stable/41496558?seq=1#page_scan_tab_contents>. (17.06.2019)
- SCHMIDT, K. *Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger*. München : C.H.Beck OHG, 2007, s. 288. ISBN 978-3-406-53500-0.
- SOUKUP, M. *Záhadný chrám v Göbekli Tepe: Je skutečně starší než první lidské civilizace?* Erhältlich unter: <<https://enigmaplus.cz/zahadny-chram-v-gobekli-tepe-je-skutecne-starsi-nez-prvni-lidske-civilizace/>>. (20.06.2019)
- STARK, F. *Alkohol trieb den Menschen in die Sesshaftigkeit*. Erhältlich unter: <<https://www.welt.de/geschichte/article181535798/Anthropologie-Alkohol-trieb-den-Menschen-in-die-Sesshaftigkeit.html>>. (06.07.2019)

²⁸ Vgl.: ANADOLU AGENCY: <<https://www.aa.com.tr/en/pg/photo-gallery/2019-declared-the-year-of-gobeklitepe/0#>>. (09.07.2019)

ULLRICH, C. *Göbekli Tepe, der älteste Monumentalbau der Menschheit*. Erhältlich unter: <<https://www.grin.com/document/206697>>. (30.06.2019)

ZICK, M. *Türkei - Wiege der Zivilisation*. Stuttgart : Theiss, 2008. 176 s. ISBN 978-38062-2154-1.

Göbekli Tepe - najstarší chrám ľudstva

V juhovýchodnom regióne dnešného Turecka – v Anatólii, 15 km od mesta Lanliurfa (starší názov Urfa) sa nachádza archeologické nálezisko s názvom Göbekli Tepe. Na tomto mieste bola postavená neolitická svätyňa, ktorej vek je odhadovaný na 12 000 rokov, teda je o 7000 rokov staršia ako samotný Stonehenge a egyptské pyramídy. Je to objav, ktorý prepísal históriu. Tento komplex je starší ako objav poľnohospodárstva pred 11 000 rokmi. Bol postavený v čase, keď ľudia boli lovcami a zberačmi. Odmietajú tak oficiálnu verziu príbehu, podľa ktorej pestovanie obilnín a usadlý spôsob života umožnili vytvorenie miest, remesiel, prvej spisby, umenia a aj náboženstva.

HISTORICKO-RELIGIONISTICKÁ ANALÝZA TYPOLÓGIÍ POHANSKÝCH SYMBOLOV V KREŠŤANSKÝCH KATAKOMBÁCH V RÍME

Mária KARDIS – Dominika TLUČKOVÁ

Historical-religious analysis of the typologies of pagan symbols in Christian catacombs in Rome

The goal of this study is a religious analysis of the typologies of pagan symbols found in the Christian catacombs in Rome. The catacombs are considered to be collections of symbols referring to the link between a powerful pagan divinity and the Christian system of faith. This is one of the reasons why the description of the catacomb art is quite problematic. Art represents the primary verified material expression of Christianity as a culturally diverse religious minority. This generates a conflict and various parallels of the interpretation of pagan and Christian frescoes of the catacomb art. The insight into the usage of pagan and Christian symbols in the Christian catacombs is a very important matter. The objective arising from the main goal of this study is to introduce and analyze the influence of pagan and mythological scenes on Christian art in the Roman Christian catacombs. The subject analysis refers to the issue of the interpretation of symbols in the Christian catacombs and consequently to the complexity of the typology of catacomb art. It presents five types of typologies of the catacomb art that can be used for at least partial interpretation of the pagan and Christian frescoes and symbols. The complexity of the interpretation lies in the fact that none of these typologies can be universally applied. Individual interpretation theories of the early Christian usage of pagan images, themes or frescoes – neutrality, re-interpretation and syncretism – do not exclude each other neither do they verify each other. This variety is caused by diversity of the accepted research criteria. The methodological approach applied in this study is based on the description of the sources and their subsequent analysis.

Keywords: Rome, catacombs, symbols, Christian art, pagans, Christianity.

Rovnako ako náboženstvo aj umenie je základnou súčasťou ľudskej kultúry a života. Umenie a náboženstvo tvoria kombináciu, ktorá bola zdrojom inšpirácie, učenia, kontemplácie a oslavovania vzťahu medzi božským a ľudským. Jednotlivé náboženstvá a ich kultúry vyjadrujú svoje presvedčenia a vieru divergentne. Symbol tvorí podstatu náboženského myslenia, keďže náboženstvo sa vyjadruje pomocou symbolov. Niektoré pravdy nie je možné vyjadriť inak, ako pomocou symbolov. Symboly nikdy nevymizli z psychickej aktuálnosti, môžu meniť ich vzťah, ale ich funkcia zostáva naďalej rovnaká.

STAV BĀDANIA RÍMSKYCH KREŠŤANSKÝCH KATAKOMB¹

Katakomy sa zrodili v Ríme² a šírili sa po celej oblasti Laziu, Abruzzu, Toskánsku, Umbrii, Kampánii, Apulii, na Sicílii, Sardínií, na Malte. Nájdeme ich tiež aj v Afrike, Grécku, Francúzsku. Počiatky zmienok o katakombách v Ríme sú datované medzi obdobím 2. a 3. storočia, konkrétne počas pápežstva Zephyrinusa (199 – 217 nl.), ktorý zveril starostlivosť o katakomy vtedajšiemu diakonovi Callistovi (Kalixtovi), ktorý sa stal pápežom v roku 217³. Kalixt (X – 222 nl.) zorganizoval prvé kresťanské pohrebiská v najstaršej oblasti veľkého katakombálneho komplexu San Callisto (Kalixtus), na treťom medzníku Via Appia. Rímsky archeológ Giovanni Battista de Rossi⁴ (1822 – 1894) tento región pomenoval ako oblasť I, kde v 19. stor. robil systematické vykopávky.⁵

Stav bádania rímskych katakomb nachádza svoje počiatky už v 17. stor. až po súčasnosť. Ich začiatky, ktoré sa neodmysliteľne spájajú s topografickým, systematickým a opisným spôsobom, patria medzi najstaršie metódy skúmania. Týmto systematickým prieskumom sa podrobne venovali výskumníci Bosio a De Rossi, ktorí sa ich snažili podrobne zdokumentovať.⁶ S vývojom vedy a techniky

¹ Význam a aktuálnosť danej problematiky svedčia uskutočnené konferencie v Ríme z 12. 10. 2019 s názvom: 2. *Giornata delle Catacombe: La vita oltre la morte*. Alebo doktorandská konferencia, ktorá sa konala 5. – 7. februára 2018 v Ríme na tému: *New Research on Christian Archaeology, Late Antiquity, and the Early Middle Ages: Doctoral Student Conference in Rome February 5-7th, 2018*. Rovnako sa na túto tému konalo aj *Kolokvium o katakombách v Ríme*, ktoré sa uskutočnilo 5. januára 2018 v Bostone, kde sa stretli predstavitelia Medzinárodnej katakombovej spoločnosti: *Colloquium on the Catacombs of Rome at the 2018 Joint Annual Meeting of the AIA/SCS*. V roku 2017 predstavilo Pontificio Commissione di Archeologia Sacra správu: *1,600-Year-Old Paintings of Christ Discovered in Roman Catacombs*, z ktorej môžeme vyčítať, že výskumníci neustále pracujú a odkrývajú mnohé zaujímavosti v katakombách, pomocou nových laserových technológií. Taktiež od roku 2005 v Katakombách sv. Marcellina a Petra v Ríme prebieha výskum, ktorý zahŕňa *Pápežskú komisiu posvätnéj archeológie (Svätá stolica)*, CNRS, *Ecole française v Ríme*, *Francúzsky národný inštitút pre preventívny archeologický výskum a Maison des Sciences de Aquitaine (MSHA)*, tí všetci spolupracujú na tomto projekte. Projekt sa zaoberá témou: *THE CATACOMBS OF ROME: THOUSANDS OF VICTIMS OF AN EPIDEMIC?* Projekt stále prebieha a snaží sa prísť na to, či za množstvo pochovaných ľudí (20 000 – 25 000) môže nejaký druh vírusu alebo epidémie (mor, týfus, kiahne). V roku 2017 bola spoločnosť informovaná o obnovení Domitillíných katakomb špeciálnou metódou spracovania 3D obrazu: *Domitilla catacombs unveiled after years of renovation ... Restored Roman Catacombs Reveal Stunning Frescoes ... 3D image processing brings Roman catacombs to life*.

² Viac informácií o jednotlivých katakombách v Ríme [online]. Dostupné na internete: https://www.academia.edu/6043362/THE_ROMAN_CATACOMBS.

³ Známý ako pápež Kalixt I. (217 – 222 nl.).

⁴ Nazývaný aj Kolumbus rímskych katakomb, pochádzal z Malty.

⁵ BISCONTI, F. The Art of the Catacombs. In *The Oxford Handbooks of Early Christian Archaeology* [online]. W. R. Caraher – T. W. Dawis – D. K. Pettegrew. January 2019 [cit. 2019-10-9]. Dostupné na internete: https://www.academia.edu/38138891/The_Art_of_the_Catacombs_in_The_Oxford_Handbooks_of_Early_Christian_Archaeology_edited_by_W.R._Caraher_T.W._Davis_D.K._Pettegrew.

⁶ Niektoré výskumy boli zamerané na tieto kritéria: počet pochovaných ľudí, vek úmrtnosti, pohlavie, stupeň rozšírenosti zubného kazu a zubnej skloviny, množstvo detí..., okrem iného išlo o topografiu, opis katakomb a výskumy epitafov, datovania a obnovy fresiek, výstavby jednotlivých katakomb atď.

sa v katakombách použili techniky, ako sú metódy datovania, demografia, fyzikálna antropológia, biologické analýzy, laserové skenovanie či radiokarbónové techniky datácie. Aplikovaný výskum dodnes využíva aj interdisciplinárne prístupy.⁷

Samotná etymológia termínu katakomba (*catacomb* – *catacumba*) nie je jednoznačná. Podľa archeologickej terminológie slovo „*catacomb*“ znamená podzemný kresťanský cintorín veľkých rozmerov, ktorý je charakteristický prepracovanou sieťou galérií a miestností, v ktorých sa pochovávalo. Názvy týchto hrobových miestností sa nazývajú *cubicula* (štvorcového alebo obdĺžnikového tvaru). Použitie tohto termínu, ktorý odkazuje na tieto staroveké monumenty, bol prvýkrát overený a potvrdený koncom 10. stor. v spojení s miestnym *hypogean* (podzemným) cintorínom v Subiaco.⁸ V skutočnosti toto slovo bolo používané odvodením od významu slova v 9. stor. v Neapole, ktoré odkazovalo na pohrebne miesta, do ktorých boli premiestňované telá prvých biskupov pôsobiacich v danom meste. Termín sa môže odvodzovať aj od rímskeho slova *catacumbas*, ktoré pomenovávalo v 4. stor. tretí medzník územia Via Appia. Pre toto územie je charakteristická prítomnosť rôznych jám a širokých pieskovcových dutín. Možno aj preto je to spájané s gréckym slovom *kata kumbas* – *catacumbas*, čo v preklade znamená „v blízkosti dutín“. V 3. stor. jedným z najdôležitejších a rozsiahlych podzemných cintorínov mesta, ktorý sa nachádzal v tejto oblasti sa nazýval podľa starých zdrojov *cymiterium catacumbas*. Pod týmto názvom sa skrývajú katakomby svätého Sebastiana.⁹

Katakomy alebo *coemeteria* – teda cintoríny koniec koncov v latinskom a gréckom význame poukazovali na miesto dočasného uloženia v očakávaní konečného vzkriesenia. Tieto miesta odpočinku patria medzi najoriginálnejšie a najcharakteristickejšie pamiatky antického kresťanského sveta.¹⁰

UMENIE RÍMSKÝCH KREŠŤANSKÝCH KATAKOMB

Azda každému sa neodmysliteľne s kresťanstvom spája symbolika kotvy a ryby. Aj keď sa zdá, že symbol ryby je najčastejším symbolom kresťanov, nie je to tak. Podľa výskumu v katakombách sv. Priscilly,¹¹ ktoré patria medzi najstaršie katakomby, bolo nájdených 370 nápisov datovaných do 3. stor., ktoré boli objavené a spísané Giovanim Battistom de Rossim. Tieto nápisy sa zaradzujú do skupiny „*neutrálne*“, čo znamená, že nevykazujú ani pohanské a ani kresťanské rysy,

⁷ TIMMERMANS, M. *Roma Subterranea. The Catacombs of Late Antique Rome* : Thesis. Classical Archaeology : Leiden University, Faculty of Archeology, 2012, s. 37.

⁸ Mesto v Ríme, časť Lazio, Latium.

⁹ NICOLAI, F. V. – BISCONTI, F. – MAZZOLENI, D. *The Christian Catacombs of Rome : History, Decoration, Inscriptions*. Regensburg : Schnell& Steiner, 2009, s. 9.

¹⁰ BISCONTI, F. The Art of the Catacombs. In *The Oxford Handbooks of Early Christian Archaeology* [online]. W. R. Caraher – T. W. Dawis – D. K. Pettegrew. January 2019 [cit. 2019-10-9]. Dostupné na internete: https://www.academia.edu/38138891/The_Art_of_the_Catacombs_in_The_Oxford_Handbooks_of_Early_Christian_Archaeology_edited_by_W.R._Caraher_T._W._Davis_D._K._Pettegrew.

¹¹ Nachádzajú sa na ulici Via Salaria v Ríme.

vo väčšine prípadov sa obmedzujú len na meno zosnulého a nič viac. Z týchto 370 nápisov bolo 200 nápisov, ktoré obsahovali aj obrázkový aparát. Konkrétne sa jedná o znázornenie: 1-krát ovečky (jahňaťa), 3-krát holubice, 5-krát ryby, 10-krát paliem, 45-krát kotvy. Kotva teda predstavuje prevládajúci symbol, objavuje sa až v 70% prípadoch, zatiaľ čo ryba tvorí 8% a vyobrazenie paliem tvorí 15% zobrazovaní. Výsledky výskumu nám ukazujú, že vyobrazenie kotvy je častejšie aj napriek tomu, že písomné pamiatky hovoria viac o symbole rýb. Tento výskum taktiež odкрýva aj iné podstatné detaily, na ktoré je potrebné poukázať. Ako bolo vyššie spomenuté, tieto katakomby sa zaradzujú medzi najstaršie, pokiaľ ide o vývoj zobrazovania kresťanských symbolov, tak na najstaršom, prvom poschodí týchto katakomb je kotva dominantným symbolom. Kotva sa objavuje vo väčšine prípadov sama, bez toho, aby bola sprevádzaná inými obrázkami. Obraz ryby/rýb sa nachádza v novšom období vývoja katakomb, teda tento symbol nájdeme v častiach katakomb, ktoré vznikali a boli vyhlbované/predĺžované od najstarších častí katakomb. Obraz rýb môžeme nájsť samostatne, avšak vo väčšine prípadov spolu s kotvou. Vzhľadom na fakt, že nižšie poschodie nasleduje chronologicky po prvom, je možné sledovať vývoj epigrafie a ikonografie v týchto katakombách do 3. stor. Stretávame sa tu s bohatšími obrazmi a freskami. Mohli by sme teda hovoriť o evolúcii epigrafie a ikonografie v týchto katakombách. Ku kotve, rybe sa pripájajú aj holubice, lode, ovce, Dobrý Pastier, olivové ratolesti a pod.¹² Môžeme teda konštatovať, že medzi najstarší kresťanský symbol patrí kotva a že nie vždy písomné pramene musia byť v súlade s ikonografickými svedectvami. Samozrejme, aj keď tento výskum nie je možné aplikovať na všetky katakomby, jeho závery je potrebné zohľadniť. Ak medzi najstaršie vyobrazenia patria kresťanské jednoduché symboly, kedy nastupuje éra pohanských fresiek?

V súčasnosti sa väčšina autorov zhoduje v tvrdení, že práve starokresťanské umenie katakomb sa zrodilo v Ríme medzi 2. a 3. stor. Toto umenie sa prejavuje v obrazových dekoráciách *cubicula* a *hypogean*. Umenie je spočiatku charakteristické zjednodušenou umeleckou typológiou v pompéznom štýle červených a zelených čiar, ktoré prechádzajú cez steny pamiatok, tie zároveň oddeľujú vyobrazenia fresiek. Pôvodne obsahovali neutrálne postavy z pohanského repertoáru, neskôr boli tieto obrazy nahradené kresťanskými scénami, inšpirované biblickými a spásanosnými obrazmi. Umenie katakomb taktiež zahŕňa aj pohrebné sochy, sarkofágy a tzv. drobné umenie.¹³ Katakombové umenie sa končí začiatkom 5. stor., kedy sa v týchto podzemných cintorínoch prestalo pochovávať.¹⁴

¹² CASTELLA, E. The Symbols of Anchor and Fish in the Most Ancient Parts of the Catacomb of Priscilla : Evidence and Questions. In *Studia Patristica Vol. LIX*. [online]. M. Vincent – A. Brent. Oxford 2011 [cit. 9.10.2019]. Dostupné na internete: https://www.academia.edu/5758601/The_Symbols_of_Anchor_and_Fish_-_Roman_Catacombs_-_Priscilla.

¹³ Medzi tzv. drobné umenie rozumieme pozlátané sklo, slonovinové bábiky, bábiky z kostí, mozaikové kamienky, lastúrniky, kovové zvončeky, zdobené sklo a mince – slúžili na lokalizáciu hrobov. Tzv. značky, ktoré slúžili na identifikáciu hrobov prevažne pre negramotných alebo pre lepšie nájdenie hrobu pozostaleho.

¹⁴ BISCONTI, F. The Art of the Catacombs. In *The Oxford Handbooks of Early Christian Archaeology* [online]. W. R. Caraher – T. W. Dawis – D. K. Pettegrew. January 2019 [cit. 2019-10-9]. Dostupné na internete: https://www.academia.edu/38138891/The_Art_of_the_Catacombs_

Počas prvých storočí kresťania pochovávali svojich mŕtvych na pohanských nekropolách, ako to dokazujú hrobky apoštolov sv. Petra a Pavla. Je zrejme, že zatiaľ čo kresťanská literatúra prekvitala, kresťanské umenie ešte nebolo započaté.¹⁵ Je viacero faktorov, prečo tomu bolo tak. Jedným z nich je skutočnosť, že demografické, sociálne, kultúrne a politické kresťanstvo v Ríme postupovalo vlastným tempom a tento proces nebol lineárny, jednotný a usporiadaný.¹⁶ Ak si položíme otázku, prečo dochádzalo k takémuto oneskoreniu vývoja kresťanského umenia, je potrebné prijať, že to bolo v súlade s odlišnými praktikami židovskej kultúry, pokiaľ ide o zobrazovanie posvätných obrazov. Už v knihách Dt 5, 7 – 8¹⁷ a Ex 20, 1 – 6¹⁸ ide o výslovné zakázanie ikonografického vyobrazovania Boha. Tento zákaz viedol k anti-ikonickému a anti-idolárskemu postoju, ktorý popierali aj cirkevní otcovia ako apologeta Tertulián (ok. 155 – 222) – *De idolatria*, Cyprián (cca 200 – 258 nl.) – *Epistulae* a Marcus Minucius Felix (ok. X – 250) – *Octavius*. Zákaz sa vzťahoval prevažne na sochy, ktoré boli príliš podobné modlám, aké boli uctievané v pohanských chrámoch. Prvý dôkaz o kresťanskom umení sa objavuje aj v známej pasáži v *Paedagogus* od Klementa Alexandrijského (150 – 215 nl.) s odkazom na symboly.¹⁹ Klement tu vysvetľuje a radí kresťanom, aby používali prstene s vrytými konkrétnymi obrázkami, ako sú holubica, ryba, loď, kotva atď., pretože tieto symboly považuje za kresťanské.²⁰ Píše, že kresťan-

in_The_Oxford_Handbooks_of_Early_Christian_Archaeology_edited_by_W.R._Caraher_T.W._Davis_D.K._Pettegrew.

- ¹⁵ Ostatky sv. Petra boli nájdené v pohanskej hrobke na pohanskom cintoríne vo Vatikáne. Ostatky sv. Pavla mali byť nájdené na Via Ostiense. BISCONTI, F. The Art of the Catacombs. In *The Oxford Handbooks of Early Christian Archeology* [online]. W. R. Caraher – T. W. Dawis – D. K. Pettegrew. January 2019 [cit. 2019-10-9]. Dostupné na internete: https://www.academia.edu/38138891/The_Art_of_the_Catacombs_in_The_Oxford_Handbooks_of_Early_Christian_Archaeology_edited_by_W.R._Caraher_T.W._Davis_D.K._Pettegrew.
- ¹⁶ COUZIN, R. Syncretism and Segregation in Early Christian Art. In *Studies in Iconography* [online]. 2017 [cit. 2019-10-9]. Dostupné na internete: https://www.academia.edu/32957612/Syncretism_and_Segregation_in_Early_Christian_Art?email_work_card=title.
- ¹⁷ „Nebudeš mať iných bohov okrem mňa! Neurobíš si modlu ani nijakú podobu toho, čo je hore na nebi, ani toho, čo je dolu na zemi alebo vo vode pod zemou!“
- ¹⁸ „Potom Boh hovoril všetky tieto slová: „Ja som Pán, tvoj Boh, ktorý ťa vyviedol z egyptskej krajiny, z domu otroctva. Nebudeš mať iných bohov okrem mňa! Neurobíš si modlu, ani nijakú podobu toho, čo je hore na nebi, dolu na zemi alebo vo vode pod zemou! Nebudeš sa im klaňať, ani ich uctievať! Lebo ja, Pán, tvoj Boh, som žiarlivý Boh, ktorý tresce nepravosti otcov na deťoch do tretieho a štvrtého pokolenia u tých, čo ma nenávidia, milosrdenstvo však preukazuje až do tisícého pokolenia tým, čo ma milujú a zachovávajú moje príkazy.“
- ¹⁹ BISCONTI, F. The Art of the Catacombs. In *The Oxford Handbooks of Early Christian Archeology* [online]. W. R. Caraher – T. W. Dawis – D. K. Pettegrew. January 2019 [cit. 2019-10-9]. Dostupné na internete: https://www.academia.edu/38138891/The_Art_of_the_Catacombs_in_The_Oxford_Handbooks_of_Early_Christian_Archaeology_edited_by_W.R._Caraher_T.W._Davis_D.K._Pettegrew.
- ²⁰ CASTELLA, E. The Symbols of Anchor and Fish in the Most Ancient Parts of the Catacomb of Priscilla : Evidence and Questions. In *Studia Patristica Vol. LIX*. [online]. M. Vincent – A. Brent. Oxford 2011 [cit. 9.10.2019]. Dostupné na internete: https://www.academia.edu/5758601/The_Symbols_of_Anchor_and_Fish_-_Roman_Catacombs_-_Priscilla.

ské „*pečate sú holubica, ryba, loď alebo kotva – nie meč alebo luk, pretože kresťania hľadajú pokoj, a tiež nie pohár na pitie, pretože musia ostať triezvi*“.²¹

PROBLÉM INTERPRETÁCIE

Pri katakombálnom umení v kresťanských rímskych katakombách sa dostávame okrem typológie k problému jeho interpretácie. Jedná sa o odpoveď na otázku, čo si o umení mysleli ranní kresťania a ako ho interpretovali neskorší bádatelia. Podľa Finneya sa tieto dve skutočnosti od seba nedajú oddeliť, pretože dokonca aj najstarší apologéti druhého storočia si mysleli, že interpretujú tradíciu prvého storočia.²² Problém s interpretáciou symbolov spočíva v tom, že nie sú nositeľmi jedného posolstva, ale môžu zahŕňať súčasne viacero významových konotácií i vysvetlení, a tak ich význam ostáva pre nás otvorený. História interpretácie a rôzne kritické štúdie potvrdzujú tento fenomén, ktorý je podmienený historickým a spoločensko-kultúrnym kontextom.²³

Jas Elsner tvrdí, že ľudia odjakživa majú vzťah k umeniu v rôznych podobách, ktoré závisia od rôzneho kontextu a času. Ako príklad uvádza symbol ryby, ktorý každý môže vnímať inak. V rímskom svete a na rímskych mozaikách či freskách symbol rýb nie je ničím výnimočným. Ak si vezmeme Pompeje, tak symbol rýb evokoval more, kde boli Pompeje situované, alebo typické jedlo a obživu obyvateľov. V rovnakom vyobrazení mohli kresťania vnímať rybu ako symbol, ktorý reprezentoval ich skorú kresťanskú religiozitu. V Kalixtových katakombách je freska ryby s košom bochníkov, ktoré odkazujú na eucharistiu a pohrebnú hostinu ako pokrm. Rovnako ryba evokuje Krista a jeho apoštolov ako rybárov ľudí. V 1. stor. sa na epigrafoch stretávame s vyobrazením ryby, čo má spojitosť len s Kristom ako akrostych ICHTHYS (Ježiš, Kristus, Boží Syn, Spasiteľ). Vychádza z toho, že ak chceme pochopiť význam, musíme sa zamerať na všetky možné kontexty, aby bolo možné vyvodiť správne závery, ktoré aj tak môžu byť len pravdepodobné.²⁴

Jedným z nejednoznačných a nevyjasnených problémov je absencia kresťanského umenia pred rokom 200.²⁵ Snahy o vysvetlenie tohto faktu sa líšia, časť autorov túto absenciu vníma ako znak ranej kresťanskej zásady odmietania obrazových prezentácií (toto tvrdenie, však bolo zamietnuté inými teóriami). Ďalšou interpretačnou paradigmou je vyhlásenie, že pred rokom 200 nie je žiadne zreteľ-

²¹ BISCONTI, F. The Art of the Catacombs. In *The Oxford Handbooks of Early Christian Archaeology* [online]. W. R. Caraher – T. W. Dawis – D. K. Pettegrew. January 2019 [cit. 2019-10-9]. Dostupné na internete: https://www.academia.edu/38138891/The_Art_of_the_Catacombs_in_The_Oxford_Handbooks_of_Early_Christian_Archaeology_edited_by_W.R._Caraher_T.W._Davis_D.K._Pettegrew.

²² FINNEY, P. C. *The Invisible God. The Earliest Christian on Art*. New York Oxford : Oxford University Press, 1994, s. 3.

²³ JENSEN, R. M. *Understanding Early Christian Art*. London : Routledge, 2000, s. 8.

²⁴ ELSNER, J. *The Roman Viewer. The Transformation of Art From the Pagan World to Christianity*. Cambridge : University Press, 1995, s. 1 – 3.

²⁵ Možno aj z toho dôvodu začína Bisconti svoju typológiu datovať od 3. storočia.

né kresťanské umenie.²⁶ Z vyššie predstaveného vyplývajú dve skutočnosti: buď kresťania nevytvorili žiadnu materiálnu kultúru a umenie pred týmto dátumom, alebo to, čo vytvorili sa nejakým spôsobom nezachovalo. Ďalšie vysvetlenia sú, že najstarší kresťania, podobne ako ich židovskí predkovia, v zásade oponovali vizuálnemu umeniu zobrazovania alebo to boli silno spirituálni ľudia, ktorí nepotrebovali žiadne materialistické zobrazovania. Možno to boli kresťania, ktorí sa sústredili na *eschatón* a z toho dôvodu nevytvárali nič výrazné v materiálnej oblasti vrátane umenia. Asi základnou inferenciou, ktorá vyplýva z absencie dôkazov umenia z tohoto obdobia, je, že kresťania zjavne do začiatku 3. stor. nevytvorili nič, čo by im bolo materiálne vlastné vrátanie umenia.²⁷ Avšak Finney tvrdí, že tento fakt o absencii umenia v tomto storočí sa môže ukázať ako nepravdivý.²⁸

Podľa Jensaena príchod kresťanského umenia a jeho prvá fáza sa zhoduje s posledným storočím pohanskej vlády cisárov až po cisára Konštantína. Kresťanské umelecké diela do tohto obdobia neboli stratené alebo zničené, len neboli uznané za konkrétne kresťanské. Podľa neho všetko nasvedčuje tomu, že kresťania buď selektívne prispôbili symboly pohanských susedov, alebo symbolom dali veľmi malú rozlišovaciu schopnosť. Vysvetľuje, že ak bolo umelecké dielo z druhej polovice storočia, ktoré bolo klasifikované ako pohanské/sekulárne, mohlo pritom byť vyrobené oddaným kresťanom, ale keďže nemá zjavné kresťanské črty,²⁹ bolo označené za pohanské a nezapočítalo sa do kresťanského umenia.³⁰

Vysvetlenie tohto fenoménu môžeme ďalej hľadať v súvislostiach s politickými, právnymi, ekonomickými, sociálnymi a kultúrnymi podmienkami, ktoré definovali postavenie nových náboženstiev. Do roku 200 tvorili kresťania relatívne malú a bezvýznamnú skupinu, ktorú by sme spoznali len vtedy, keby verejne uznali svoju totožnosť alebo by sa odmietli pokloniť cisárovi a uctievať iných bohov. Na rozdiel od Židov, kresťania nepredstavovali charakteristický a samostatný étos. V materiálnej oblasti zostali kresťania neviditeľní až do začiatku 3. stor. Počas prvých storočí sa kresťania od ostatných obyvateľov rímskeho impéria líšili len systémom viery. Je zrejmé, že do roku 200 začalo niekoľko kresťanov získavať základy kultúrneho a etnického rozlíšenia. Išlo o otázku prispôbenia,

²⁶ Táto teória sa vylučuje s opisom fresiek a typológie podľa Lambertona, ktorý zoradil fresky v konkrétnych katakombách od 1. stor. Musíme si ale uvedomiť, o aké opisy a výskumy konkrétnych katakomb ide, keďže spočiatku Finney nešpecifikuje konkrétne miesta výskytu ranokresťanského umenia. Neskôr však opisuje katakombálne umenie a štýl Kalixtových katakomb, katakomb san Sebastiano, Torlonia a pod.

²⁷ Finney píše, že 170 rokov (30 až 200) nemáme žiadne umenie ani iné materiálne dôkazy, ktoré sa vyznačujú výrazne kresťanskými prvkami.

²⁸ FINNEY, P. C. *The Invisible God. The Earliest Christian on Art*. New York Oxford : Oxford University Press, 1994, s. 99 – 101.

²⁹ Ide o skutočnosť, ak dielo nemá rozpoznateľné biblické postavy, štýl alebo miesto pôvodu, ak neexistujú žiadne informácie o kresťanských umelcoch, ktorí by boli pomohli k identifikácii.

³⁰ JENSEN, R. M. *Understanding Early Christian Art*. London : Routledge, 2000, s. 16.

harmonizácie, úmyselného zosúladenia existujúcich inštitúcií kresťanským obsahom.³¹

Začiatkom 3. stor. si malá skupina rímskych kresťanov objednala a dohliadala na vyrábanie fresiek na stenách a stropoch v katakombálnom komplexe na Via Appia Antica (Kalixtove katakomby). Väčšina farieb a fresiek sa nedochovala, ale na základe tých prežívších ilustrujú biblické motívy inšpirované hebrejskou Bibliou a evanjeliami. Finney prezentuje tézu, že v súlade s týmito skutočnosťami sa stretávame v najstarších častiach katakomb so zrodením kresťanského umenia. Zo svojho tvrdenia vyvodil hneď dve skutočnosti: tieto prvé fresky a umenie prezentujú prvých kresťanov, ktorí používajú kresťanskú ikonografiu na náboženských miestach. Po druhé ide o potvrdenie komunity osôb, pohrebnú skupinu alebo ekklesiu.³² Podľa neho tieto miesta sú z hľadiska ikonografie a štýlu reprezentatívne, potvrdzujú rozvoj kresťanstva v 3. stor. Stretávame sa tu s obrazovým záznamom prvej generácie kresťanských tvorcov. Sú dôkazom viditeľného a hmatateľného prechodu od anonymity ku kresťanskej identite. Signalizujú posun od implicitných k explicitným atribútom v ikonografii.

Čo sa týka teórie difúzionizmu, nemáme dostatok dôkazov na jej podporu, či už ide o rímske, alexandrijské, egejské alebo stredoázijské obyvateľstvo. Dôkazy potvrdzujú iné smerovanie. Kresťanské umenie prišlo na svet podľa vzoru, ten sa dá najlepšie opísať ako náhodný. Začiatkom 3. stor. kresťania, ktorí obývali odlišné časti impéria, začali postupne navonok prejavovať aj v materiálnej identite svoje náboženské presvedčenie a aspirácie. Nie je to tak, že sa tento jav začal na jednom pevnom mieste a potom sa rozšíril na ďalšie. Pretože máme skoré ikonografické fragmenty na rôznych miestach vrátane Ríma.

Ani teória uniformitarianizmu³³ neponúka dostatočné dôkazy. To isté možno povedať o Weitzmannovej stope, ktorá odvodzuje všetky najstaršie kresťanské typy z rodiny hypotetických alexandrijsko-židovských archetypov. Tvorba raného kresťanského umenia sa odohrávala simultánne a na rôznych miestach.³⁴

Prvý dôkaz zreteľného kresťanského umenia alebo jeho umeleckého jazyka, je známy od roku 200. Štýl, technika a materiály, ktoré boli aplikované v kresťanskom umení, sa zásadne nelíšili od tých, ktoré sa používali v iných umeleckých pohanských dielňach ich regiónu. Kresťanská „identita“ diel sa teda odvodzuje jedine od odlišnej tematiky. Podľa Jensena niektoré dôkazy naznačujú, že pred rokom 200 boli diela, ktoré vlastnili alebo vytvorili kresťania, nerozoznateľné

³¹ FINNEY, P. C. *The Invisible God. The Earliest Christian on Art*. New York Oxford : Oxford University Press, 1994, s. 131 – 132.

³² FINNEY, P. C. *The Invisible God. The Earliest Christian on Art*. New York Oxford : Oxford University Press, 1994, s. 146 – 150.

³³ Jednotná ikonografická kmeňová stopa, ktorá ovplyvňuje a sprevádza každé vyjadrenie raných kresťanských obrazových predmetov k jednému modelu, lebo skupine modelov.

³⁴ V Ríme (Callistus, San Sebastiano a možno dve anonymné hypogeá, jedno v blízkosti cirkusu Maxentius, druhé na ulici Via Paisiello pri Salaria Vetus), polostrovné Taliansko (Cimitile) [pod kostolom sv. mučeníkov], Neapol [katakomby sv. Januária] a Egypt [hypogeum v nekropole Wardian / Minet el Bassal]. Pripúšťa sa, že aj na iných miestach vrátane Malej Ázie, Severnej Afriky, Sicílie, Sardínie existujú rovnako skoré fragmenty. FINNEY, P. C. *The Invisible God. The Earliest Christian on Art*. New York Oxford : Oxford University Press, 1994, s. 151 – 152.

od diel vytvorených rímskymi či židovskými občanmi. V treťom storočí sa začínajú objavovať odlišiteľné kresťanské a pohanské fresky, ktoré možno identifikovať podľa ich „obsahu“.³⁵ V danom kontexte sa nasúva dôležitá otázka, od čoho závisel výber týchto zobrazovaných biblických epizód, aký bol kľúč výberu. Odborníci sa zhodujú, že podstatná bola spásonosná symbolika rôznych zobrazení, kde sú vybraní jednotlivci s dramatickým príbehom a jeho pozitívnym koncom. To, čo je podstatou kresťanstva, nádej spásy v osobe Ježiša Krista.³⁶

PRÍSTUPY DELENIA KATAKOMBOVÉHO UMENIA

V odbornej literatúre nachádzame rôzne teórie interpretácií vyobrazovania pohanských prvkov a zobrazení v kresťanských katakombách. Na ich základe vzniklo niekoľko vedeckých typológií. V predloženej štúdií analyzujeme 5 najčastejších prístupov delenia katakombového umenia.

1. Typológia: *Kategorizácia na základe chronológie podľa Fabricia Biscontinho*

Biscontinho typológia je založená na chronologickom prístupe. Hlavným cieľom je deskripcia umenia katakomb, ktoré člení do nasledujúcich období:

Od 2. – 3. stor.

V Kalixtových katakombách v rozpätí obdobia 230 – 250 nachádzame fresky, ktoré sa zaoberajú pohanskými témami vrátane ročných období, filozofov, morských živočíchov. Okrem iného tu nájdeme aj kresťanské scény ako Samaritánka pri studni, krst Krista, hostina, príbeh o Mojžišovi, ktorý udrie na skalú, obeta Izáka a vzkriesenie Lazára. Prítomné sú tiež fresky *fossorov*.³⁷

3. stor.

V tomto období sa datuje vznik najstaršieho a najvýznamnejšieho kubikula v Kalixtových katakombách – kubikulum Orfeus a kubikulum sviatostí. Kubikulum Orfeus je umiestnené priamo nad kryptou pápežov. Jedná sa o obrazovú výzdobu fresiek na bielom pozadí, zvýraznenými tenkými červenými a zelenými čiarami, ktoré vytvárajú geometrické vzory vyplnené kozmickými obrázkami okolo. Predstava Orfea – mýtického hrdinu a jeho hranie na lýre, podľa Biscontinho a Braconiho, v kresťanskom kontexte vrhá obraz na Krista – Logos, ktorý zvukom svojej lýry upokojuje divoké zvieratá.³⁸ V 3. stor. boli katakomby vyzdobené

³⁵ JENSEN, R. M. *Understanding Early Christian Art*. London : Routledge, 2000, s. 15 – 17.

³⁶ BISCONTI, F. The Art of the Catacombs. In *The Oxford Handbooks of Early Christian Archaeology* [online]. W. R. Caraher – T. W. Dawis – D. K. Pettegrew. January 2019 [cit. 2019-10-9]. Dostupné na internete: https://www.academia.edu/38138891/The_Art_of_the_Catacombs_in_The_Oxford_Handbooks_of_Early_Christian_Archaeology_edited_by_W.R._Caraher_T._W._Davis_D._K._Pettegrew.

³⁷ Tzv. fossorov – muži, ktorí mali na starosti vykopávanie katakomb a starostlivosť o hroby.

³⁸ BISCONTI, F. The Art of the Catacombs. In *The Oxford Handbooks of Early Christian Archaeology* [online]. W. R. Caraher – T. W. Dawis – D. K. Pettegrew. January 2019 [cit. 2019-10-9]. Dostupné na internete: https://www.academia.edu/38138891/The_Art_of_the_Catacombs_in_The_Oxford_Handbooks_of_Early_Christian_Archaeology_edited_by_W.R._Caraher_T._W._Davis_D._K._Pettegrew.

freskami s obrazovou typológiou červených a zelených čiar, ktorá pochádza z koenej syntézy štýlu Pompejí a súčasne sa objavuje na domácich budovách Ríma a Ostie. Táto typológia sa postupom času vyvíjala v druhej polovici 3. stor., kde je línia zvýraznená širšími pásmi. Medzi kresťanské témy usporiadané v tomto štýle patria: príbeh o Jonášovi (prorok je hodený do mora, prehltnutý, vyvrhnutý morskou príšerou, odpočinok pod vinnou révou). Po tomto ikonografickom štýle nasleduje prezentácia ostatných vyobrazení významných biblických scén a je štruktúrovaná podľa dramatickej dynamiky, ktorá sa končí spásnosným riešením (Daniel v jame levovej, traja mládenci v peci, Zuzana a starci a pod.). Po týchto starozákonných vyobrazeniach a scénach sa objavujú ilustrácie, ktoré sú skutočne kristologické a odvodené z Nového zákona.

Od prvej polovice 4. stor. sa v katakombách začínajú objavovať scény súvisiace so Spasiteľom – dieťaťom. Zároveň sa objavujú ďalšie udalosti z Nového zákona, týkajúce sa kristologických tém. V druhej polovici 4. stor. – v hrobke Hypogea Via Dino Compagni,³⁹ sa nachádza zbierka fresiek s kresťanskými a pohanskými motívmi. Vznik hrobky sa datuje v štyroch fázach od 320 – 360. Toto hypogeum sa označuje ako jedno z najkrajších podzemných hrobiek kvôli bohatým freskám a ich umeleckej galérii zo 4. stor., ktoré hovoria o kresťanských freskách inšpirovaných Bibliou a pohanských motívoch a ich mýtoch. Popri starozákonných príbehoch Abraháma, Jakuba, Jozefa, Adama a Evy, Eliáša, Samsona, Jóba a Jonáša sa nachádzajú aj novozákonné príbehy ako samaritánka pri studni, rozmnoženie rýb a bochníkov a pod. Okrem toho tam nachádzame tiež pohanské motívy ako zosobnenie Tellusa, lekcii filozofie a hodina medicíny/anatómie a niektoré scény inšpirované príbehmi o Herkulesovi – ako bojuje s vydrou, Admetus a Alcestik, Ceres a pod. Toto spojenie pohanských mýtov a kresťanských vyobrazení môže symbolizovať konvertovanie pohanov na kresťanstvo⁴⁰ alebo navrátenie sa k pohanstvu. Ak si kladieme otázku, či je táto skutočnosť naozaj možná, tak musíme zohľadniť aj ďalší historický fakt, že v čase vlády cisára Juliána v rokoch 361 – 363 pohanstvo opäť ožíva, možno aj preto dostal prezývku „odpadlík“.⁴¹ Do druhej polovice 4. stor. môžeme zaradiť aj špecifickú skupinu kresťanského umenia,

³⁹ Hrobka v súkromnom vlastníctve bohatej rodiny, ktorá pochádzala z vysoko postavenej spoločenskej vrstvy v Ríme. Existujú rôzne dohady, či sa jednalo o kresťanskú alebo pohanskú rodinu. Väčšina teórií je rozdielna – 1. buď ide o pohanskú rodinu pochovanú kresťanmi; 2. ide o pohanskú rodinu, ktorá prijala kresťanstvo; 3. ide o kresťanov, ktorých pochovávali pohania; 4. ide aj o kresťanskú a pohanskú rodinu v tomto hypogeu. Hypogeum je totižto rozdelené na viaceré časti – *cubicula A – O*. Dá sa predpokladať, že tento pohrebný komplex bol postavený najprv kresťanmi a používali ho aj pohania. Hrobka bola objavená v roku 1955 pri stavebných prácach. Nachádza sa na území Via Latina 258, Rima. Viac informácií [online]. Dostupné na internete: <http://romapeda.blogspot.com/2014/02/hypogeum-of-via-dino-compagni.html>. Alebo: https://romanchurches.fandom.com/wiki/Ipogeo_di_Via_Dino_Compagni.

⁴⁰ BISCONTI, F. The Art of the Catacombs. In *The Oxford Handbooks of Early Christian Archaeology* [online]. W. R. Caraher – T. W. Dawis – D. K. Pettegrew. January 2019 [cit. 2019-10-9]. Dostupné na internete: https://www.academia.edu/38138891/The_Art_of_the_Catacombs_in_The_Oxford_Handbooks_of_Early_Christian_Archaeology_edited_by_W.R._Caraher_T.W._Davis_D.K._Pettegrew.

⁴¹ Viac informácií *Encyclopaedia Britannica* [online]. Dostupné na internete: <https://www.britannica.com/biography/Julian-Roman-emperor>.

a to tzv. *damazovské nápisy* v kresťanských katakombách. Aj keď sa umenie katakomb pomaly oslabuje, veriaci navštevujú tieto podzemné pohrebiská naďalej, pretože práve tam uctievali hroby mučeníkov.⁴² Zvláštnu skupinu tvoria damazovské nápisy, ktoré vyhotovil pisár pápeža Damaza I., v rokoch 366/384, Furius Dionysius Philocalus.⁴³ Kvôli predstave uvádzame príklad:

*Tarsicium sanctum Christi sacramenta gerentem
Cum male sana manus premeret vulgare profani
Ipse Animam potius voluit dimittere caesus
Prodere quam Canibus rabidis coelestia membra⁴⁴*

*(Tarzícia svätého nesúceho Krista v sviatosti
keď nútila vražedná ruka, aby ho vydal na zneuctenie
on radšej chcel pod ranami stratiť vlastný život,
než by vydal besným psom sväté údy Božie.)*

1. Koniec 4. a začiatok 5. stor. – znamenajú obdobie posledného pohrebného využívania rímskych katakomb ako pohrebísk.⁴⁵
2. 6. a 7. stor. – nachádzame v katakombách pri príležitosti kultu mučeníkov okrem Damazovských nápisov aj vyobrazenia mučeníkov podľa typológie byzantských ikon. Nachádzame tu hierarchické obrazy uctievaných svätých, napr. v katakombách San Kalixto, Pontian, Commodilla a Calepodus. Z katakomb sa tak stali svätyne a miesta úcty, zatiaľ čo monumentálne umenie prekvitá v nadzemných budovách a chrámoch.⁴⁶

II. Typológia: *Kategorizácia na základe motívov a obrazov podľa R. Cousina*

1. Neutrálne motívy

Nekresťanské motívy sa niekedy nazývajú aj „neutrálne“, teda ide o vyobrazenia bez ohľadu na ich náboženský význam. Neutrálny obraz alebo motív je v každom prípade umiestnený v spoločnom kultúrnom dedičstve Rimanov, keďže výučba kresťanov aj nekresťanov alebo aspoň bohatých obyvateľov mala určitú formu vzdelania a poznali aj mytologické texty. Spoločným rysom týchto

⁴² BISCONTI, F. The Art of the Catacombs. In *The Oxford Handbooks of Early Christian Archaeology* [online]. W. R. Caraher – T. W. Dawis – D. K. Pettegrew. January 2019 [cit. 2019-10-9]. Dostupné na internete: https://www.academia.edu/38138891/The_Art_of_the_Catacombs_in_The_Oxford_Handbooks_of_Early_Christian_Archaeology_edited_by_W.R._Caraher_T.W._Davis_D.K._Pettegrew.

⁴³ MORDEL, Š. *Svet prvých kresťanov*. Kňazský seminár biskupa Jána Vojtáššáka, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie 2011, s. 172.

⁴⁴ BILCZEWSKÝ. *Archeologie kresťanská*. Praha : Tumpach, 1898, s. 120.

⁴⁵ BISCONTI, F. The Art of the Catacombs. In *The Oxford Handbooks of Early Christian Archaeology* [online]. W. R. Caraher – T. W. Dawis – D. K. Pettegrew. January 2019 [cit. 2019-10-9]. Dostupné na internete: https://www.academia.edu/38138891/The_Art_of_the_Catacombs_in_The_Oxford_Handbooks_of_Early_Christian_Archaeology_edited_by_W.R._Caraher_T.W._Davis_D.K._Pettegrew.

⁴⁶ Itinera ad sanctos.

„neutrálnych“ obrazov môže byť aj duchovné posolstvo, teda akoby sa napríklad Herkules považoval za „ekumenickú“ metaforu víťazstva nad smrťou. Častejšie sa pri nich stretávame s profánnymi alebo tzv. ozdobnými motívmi, ako napríklad rôzne morské tvory, amori,⁴⁷ vyobrazenia Orfea, orantov, pastierov, polobohov, a tie aj napriek náboženským koreňom mohli získať len ozdobnú funkciu. Táto neutralita mohla byť použitá na interpretáciu kresťanského použitia širokého spektra týchto obrazov a ich vyobrazení, ktoré boli používané do 4. stor. v katakombách.⁴⁸ Do typológie typu „neutrálne“ zaradzuje Jensen okrem vyobrazenia orantov aj fresky filozofov, chápe ich ako nábožensky neutrálne obrazy, ktoré taktiež mohli slúžiť ako portréty a odkazy na zosnulého.⁴⁹ Taktiež tu môžeme zaradiť výjavy zo života: oberači hrozna, výstavba budov, lov, zber hrozna, zber olív, zber obilia, výroba vína.

2. Interpretácia obrazov

Druhým vysvetlením je teória, ktorá predpokladá, že kresťania, ako aj nekresťania zdieľajú konkrétne obrazy, ale pripisujú im rôzne významy. Príklad Orfea/Hermesa alebo pastiera, ktorý nesie ovečku na pleciach, tak význam interpretácie závisí od náboženského presvedčenia pozorujúceho. Jedná sa o tzv. *interpretatio christiana*. Ide o vlievanie nových významov do týchto vyobrazení. V mnohých takýchto prípadoch ide len o kompozičný či priestorový opis. Niektoré fresky, ktoré sú pripojené k určitým formám znázornenia, môžu mať vplyv na ich význam. Podáme niekoľko príkladov: Známe vyobrazenie *Kriophorosa*, posla s baránkom.⁵⁰ Toto vyobrazenie, ktoré nájdeme v kresťanských rímskych katakombách, používali historici gréckeho a rímskeho umenia na opis mužskej postavy, ktorá má na pleciach ovcu (barana). Tento vizuálny opis je veľmi podobný, ba až štylisticky úplne identický v kresťanskej tradícii s vyobrazením Dobrého Pastiera – Ježiša Krista v Jn 10, 11; Lk 15, 4. Do tejto kategórie by sme mohli zaradiť nasledovné: už spomínaný Orfeus/Hermes/Good Sheperd/Kriosforos/Dionýz/Apollón/Asklépios/Jupiter = v kresťanskej interpretácii vyobrazenie Krista, Dobrý Pastier, ovečka alebo jahňa.⁵¹ Mýtický príbeh o Jásonovi⁵² – v kresťanskej interpretácii ako Jonáš v bruchu veľryby. Ak sa v tomto prípade riadime typológiou podľa Couzina a jeho interpretáciou obrazu, je založená na religiozite diváka. To znamená, že pokiaľ som pohan, vidím na freske príbeh o Jásonovi, no ako

⁴⁷ Tzv. cupidus (nahí anjeli).

⁴⁸ COUZIN, R. Syncretism and Segregation in Early Christian Art. In *Studies in Iconography* [online]. 2017 [cit. 2019-10-9]. Dostupné na internete: https://www.academia.edu/32957612/Syncretism_and_Segregation_in_Early_Christian_Art?email_work_card=title.

⁴⁹ JENSEN, R. M. *Understanding Early Christian Art*. London : Routledge, 2000, s. 17.

⁵⁰ Tento motív zobrazovania bol známy už v 7. stor. pred Kristom.

⁵¹ COUZIN, R. Syncretism and Segregation in Early Christian Art. In *Studies in Iconography* [online]. 2017 [cit. 2019-10-9]. Dostupné na internete: https://www.academia.edu/32957612/Syncretism_and_Segregation_in_Early_Christian_Art?email_work_card=title.

⁵² Viac informácií [online]. Dostupné na internete: <https://www.theoi.com/Gallery/M20.1.html>, <https://wellcomecollection.org/works/sgpjpwts>, <http://www.argonauts-book.com/argonautica-and-bible.html>, <http://www.argonauts-book.com/the-dragon.html>, <https://sites.google.com/site/starovekeabajepovesti/argonauti>.

kresťan vidím Jonáša ako proroka alebo ako predobraz smrti a zmŕtvychvstania Ježiša Krista. Oba v príbehu sú pohltení rybou – hoci v katakombách to vyzerá skôr ako morská príšera,⁵³ drak. V ďalšom vyobrazení leží pod vinnou révou.⁵⁴ V kresťanských katakombách je veľmi častým vyobrazením aj príbeh o Noemovi, ktorý môže byť interpretáciou Utanapištima⁵⁵ a naopak. *Helios/Helios* na ohnivom koči/ako boh vetra/božstvo Sol⁵⁶ – ako Eliáš v ohnivom voze. *Štyri ročné obdobia* – v kresťanskej interpretácii ako cyklus života. Zobrazenie štyroch ročných období ako 4 holubic s dekoratívnym prvkom ruží.⁵⁷ *Meleagrová hostina* – vyobrazenie hostiny, v kresťanských katakombách väčšinou ide o vyobrazenie pohrebnej hostiny alebo námetu Poslednej večere. *Holubica* – pre pohanov tento symbol znamenal jeden z atribútov bohyně Afrodity. Pre kresťanov bol symbolom a vyobrazením čistej duše a Ducha Svätého.⁵⁸

3. Synkretizmus

Táto teória umožňuje mytologickým alebo náboženským postavám zachovať svoje pôvodné osadenie. Predpokladá sa, že časť raných kresťanov vyznávala kresťanskú vieru súčasne s vierou a tradičnými prvkami rímskeho náboženstva. Jedná sa o *pokus spojenia alebo opätovného zjednotenia rozličných, niekedy aj protichodných náboženských princípov alebo kultových praktík, najmä vo filozofii alebo náboženstve*.⁵⁹ Zámerom bolo urovňať a zosúladiť rozdiely medzi jednotlivými náboženstvami, je charakteristickým fenoménom helenizmu. Do tejto kategórie môžeme zahrnúť vyobrazenia Kristus – Apollón⁶⁰/Dionýzos⁶¹/Jupiter⁶², Abrahám – Orfeus. Mnohí odborníci túto etapu definujú ako prechod od pohanstva ku kresťanstvu. Kahlos nazýva tento stav „stredokresťania“ a Cameron Jones „stredopohania“. Podľa Rebillarda zase náboženstvo jednotlivca môže existovať spolu s inými kategóriami členstiev. Tvrdí, že synkretizmus pre raných kresťanov nebol ničím zvláštnym.⁶³

⁵³ Pojem „veľká ryba“ v uvedenom preklade zodpovedá pôvodnému hebrejskému originálu „*dag gadol*“. V gréckom preklade LXX je však označovaná ako *kétos*, čo znamená obluda a v žiadnom prípade nie ryba *ichthys*. V staršom latinskom preklade Biblie, v tzv. *Itale*, je označenie *kétos*, ale vo Vulgáte je už použitý preklad *piscis grandis*, teda veľká ryba.

⁵⁴ Pri tejto freske môže ísť o mýtickú interpretáciu oddychujúceho Endýmiona/Dionýza/Ariadné – alebo Jonáša.

⁵⁵ Ktorý prežil potopu sveta, viac v mýte o Gilgamešovi.

⁵⁶ Napr. zobrazenie na Konštantínovom oblúku

⁵⁷ BRETTMAN, E. S. *Vaults of Memory. Jewish and Christian Imagery in the Catacombs of Rome*. ICT Boston : Thomas Todd Company, 1985, s. 23.

⁵⁸ BRETTMAN, E. S. *Vaults of Memory. Jewish and Christian Imagery in the Catacombs of Rome*. ICT Boston : Thomas Todd Company, 1985, s. 22.

⁵⁹ Syncretism. In *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*. J. Bowker, Oxford University Press, 2000, s. 149.

⁶⁰ Keď uzdravuje = ide o zázraky – spoločný prvok s Kristom.

⁶¹ Symbolika vody a vína = oboch ich považujú za spasiteľov.

⁶² Zobrazenie ako muž s bradou Asklepios, ktorý bol bohom lekárstva, stotožňovaný tiež s Hermesom.

⁶³ COUZIN, R. Syncretism and Segregation in Early Christian Art. In *Studies in Iconography* [online]. 2017 [cit. 2019-10-9]. Dostupné na internete: <https://www.academia.edu/32957612/>

Jas Elsner opisuje synkretizmus pohanských a kresťanských tém v katakombách Via Latina. Tieto fresky pochádzajú cca zo 4. stor. a nachádzajú sa v 13 katakombových komorách. Ikonografia spočíva vo vyobrazeniach zo Starého zákona, ako Adam a Eva, príbeh o Jonášovi a pod. *Výjavy z Herkulesovho života*⁶⁴: Herkules bojujúci s vydrou, Herkules v záhrade Hesperides, Herkules a Cerberus atď.,⁶⁵ Prometheus⁶⁶, ktorý vytára prvého človeka, grécky mýtus o Ulysses a Kirké, Tellus alebo smrť Kleopatry⁶⁷ – vyobrazená po ležiačky uprostred ruží a pšenice, s obtočeným hadom okolo ruky. Bol to pohanský symbol zemskej plodnosti. Scéna bola spájaná s mýtom o bohyni plodnosti Persephonou.⁶⁸ *Medúza*⁶⁹ – vyobrazenie sa používalo ako ochrana od zla či hodina anatómie.⁷⁰ Jedná sa o interpretáciu umenia a mýtu, pohanskej a kresťanskej témy. Podľa Elsnera tieto spočiatku nekompatibilné témy môžu mať rovnaké poslanstvo – Herkules ako poloboh, ktorý zachránil Alcestik z pekla, alebo jeho vyobrazenie v záhrade Hesperidiek. Tvrdí, že okrem iného mohlo v tomto synkretizme ísť o kresťanského pohana alebo aj naopak.⁷¹

Niektoré hypogeá v súkromnom vlastníctve majiteľov jasne ukazujú túto podobnú dekoratívnu prácu a toto pozoruhodné spolužitie tém, ktoré v skutočnosti ukazujú prechod z pohanských na kresťanské fresky.⁷² Zaujímavým príkladom je hypogeum Aurelia⁷³ na Viale Manzoni, pravdepodobne pohanská hrobka severského pôvodu, nájdená v aurelských mestských hradbách. Táto hrobka obsahuje tri miestnosti, ktoré vytvárajú hypogeum s bohatými dekoratívnymi prvkami. Tieto fresky⁷⁴ na jednej strane hovoria symbolickým jazykom a na druhej strane

Syncretism_and_Segregation_in_Early_Christian_Art?email_work_card=title.

⁶⁴ Via Latina Catacombs.

⁶⁵ Viac informácií o interpretácií a vyobrazení Herkulesovho príbehu v katakombách Via Latina pozri ELSNER, J. *The Roman Viewer. The Transformation of Art From the Pagan World to Christianity*. Cambridge : University Press, 1995, s. 271 – 287.

⁶⁶ The tombs of Aurelii.

⁶⁷ Katakomby Via Latina, cubiculum E.

⁶⁸ BRETTMAN, E. S. *Vaults of Memory. Jewish and Christian Imagery in the Catacombs of Rome*. ICT Boston : Thomas Todd Company, 1985, s. 24.

⁶⁹ Sarkofág s vyobrazením Medúzy nájdený na Via Salaria.

⁷⁰ ELSNER, J. *The Roman Viewer. The Transformation of Art From the Pagan World to Christianity*. Cambridge : University Press, 1995, s. 271.

⁷¹ ELSNER, J. *The Roman Viewer. The Transformation of Art From the Pagan World to Christianity*. Cambridge : University Press, 1995, s. 272 – 274.

⁷² Napr. katakomby na Via Latina.

⁷³ The tomb of Aurelii, blízko stanice zastávky metra Manzoni v Ríme, nájdená pri výstavbe automobilky Fiat.

⁷⁴ Na vyobrazeniach sú okrem iného zastúpení traja členovia tejto rodiny Aurelii – Onesimus, Papius a Prima. Ďalšie fresky: vyobrazenia bratov ako pastierov, vyobrazenie hostiny, mýtus Elyseus a Circé, zobrazenie scény náreku – scene of lament (prothesis), filozofické postavy, ktoré predstavujú predkov personifikácie Dobrého Pastiera, stvorenie a vyhnanie Adama a Evy z Edénu – ako dve pohanské scény – Prometheus, ktorý vytvára prvého človeka a Herkules v záhrade Hesperides.

spomínajú život zosnulých, premietnutých do posmrtného života – ako hostia, na pohrebnej alebo nebeskej hostine.⁷⁵

Tieto tri teórie o ranom kresťanskom použití pohanských obrazov, námetov či fresiek – neutralita, reinterpretácia a synkretizmus, sa ani vzájomne nevylučujú, ale ani nepotvrdzujú.⁷⁶

III. Typológia: *Kategorizácia na základe témy a chronológie podľa Clarka D. Lambertona a Wilperta*

Podľa Lambertona katakombové maľby zdôrazňujú podstatný charakter kresťanského umenia prvých štyroch storočí. Vyobrazenia tvoria didaktické témy, ktoré apelujú nielen na pochopenie kresťanských veršov Písma, ale aj na učenie nevedomých ľudí. Umenie katakomb bolo preňho v každom slova zmysle symbolické. Samotné témy predstavovali symbolickú pravdu, ale aj zaobchádzanie s rôznymi témami bolo symbolické. Napr. Noe, ktorý stojí v plavidle – jeho tvar pripomína krabicu, podľa Lambertona symbolizuje príbeh patriarchu a jeho rodiny, zvierat v arche, v ktorej plávajú na hladine vôd. Téma je teda zakreslená symbolicky, a nie realisticky. Podobne je to s témami a symbolikou o krste, božskom vyslobodení a aj zmŕtvychvstaní. Taktiež podľa neho ide o vývoj symbolického myslenia, ktoré sa vyvíjalo počas prvých 4. storočí. Jednotlivé motívy usporiadal podľa chronologického poradia. Tieto štatistiky v tabuľke boli založené na Wilpertovom výskume.⁷⁷ Chronológiu zavedenia fresiek založili na vedeckých poznatkoch, ako kvalita fresiek, vrstva štku, technické prevedenie obrazov, kompozícia štýlu, odevu, vlasov, symetrie, farieb a epigrafie, a taktiež aj spisoach, ktoré sa týkali ich skúmania.

Z ich výskumu vyplýva nasledovné: zo 132 motívov a tém výskumu 20 vyobrazení pochádza z 1. stor., 34 z 2. stor., 22 z 3. stor., 49 zo 4. stor. a 7 vyobrazení patrí do 5. stor. a neskôr. V 1. stor. hlavnou témou sú motívy prevzaté z prírody, bežné v súčasnom pohanskom umení, a používali sa prevažne na čisto dekoratívne účely: delfíny, vinná réva, kvetinové vzory, cupidy, pávy a iné vtáky, živočíšne formy, morské príšery, obrazy krajiny, rybárske scény, a rôzne dekoratívne vzory.⁷⁸ V 1. storočí je spojenie kresťanského umenia s pohanským umením a najznámejšie sú tri biblické témy: Dobrý Pastier, Daniel v jame levovej a Noe. S pohanským umením a zvykom súvisela maľba pohrebnej hostiny a obradov. V katakombách existujú 4 motívy tejto témy. Kresťania vo všeobecnosti dodržiavali zvyky pohrebnej hostiny, pretože to bola povinnosť voči zosnulému.

⁷⁵ BISCONTI, F. The Art of the Catacombs. In *The Oxford Handbooks of Early Christian Archaeology* [online]. W. R. Caraher – T. W. Dawis – D. K. Pettegrew. January 2019 [cit. 2019-10-9]. Dostupné na internete: https://www.academia.edu/38138891/The_Art_of_the_Catacombs_in_The_Oxford_Handbooks_of_Early_Christian_Archaeology_edited_by_W.R._Caraher_T.W._Davis_D.K._Pettegrew.

⁷⁶ COUZIN, R. Syncretism and Segregation in Early Christian Art. In *Studies in Iconography* [online]. 2017 [cit. 2019-10-9]. Dostupné na internete: https://www.academia.edu/32957612/Syncretism_and_Segregation_in_Early_Christian_Art?email_work_card=title.

⁷⁷ Wilpert's corpus.

⁷⁸ V tomto výskume motívov z 1. storočia sa jedná o katakomby Doraitilla, hypogeum Flaviana a v katakombách sv. Priscilly.

V 2. stor. sa rozvinuli základy kresťanskej symboliky v katakombách. Ide o symbolické vyjadrenie schémy spasenia, ktoré mali upokojiť kresťana v myšlienkach o smrti a zanechať v ňom nádej. Jedná sa o fresky: Ježiš a jeho narodenie, svedectvá zo Starého a Nového zákona, Kristovo soteriologické dielo; fresky, ktorých základom bolo zdôraznenie hlavných prvkov kresťanskej eschatológie – smrť – vzkriesenie – večný život.

V 3. stor. sa opakuje to, čo vzniklo v 2. stor. Nový prvok, ktorý bol použitý, spočíva v rozmanitých dekoratívnych vzoroch. Medzi symbolickými témami prevláda Božia všemohúcnosť a motív hriechu – Adam a Eva. Vyskytujú sa tu fresky apoštolov vrátane sv. Petra, témy uzdravenia nevidiaceho a malomocného, príbeh Jóba, Dávida, eucharistická symbolika – zázrak premenenia vína na svadbe v Káne Galilejskej, zázrak rozmnoženia chlebov či scény z bežného života.

V 4. stor. sa témy z 3. stor. opakujú vo väčšom pomere so zvýraznenými prvkami. Vyvinul sa kult mučeníkov, svätých a apoštolov. Typická symbolika motívov tohto storočia – Kristus v kruhu apoštolov, vyobrazenie svätých a mučeníkov, evanjelistov, anjelov, kríž, nimbus, agapé, uzdravenie od démona, Eliáš. Osobitný dôraz sa kladie na doktrínu a osobu Krista. Objavuje sa množstvo tém z reálneho života, pravdepodobne odkazujúce na zamestnanie zosnulého. Nájde sa aj freska vojaka, scény mlyna, pekára, obchodníka s obilím, bylinkárku, rybolov a rôzne geometrické výzdoba.

Vyobrazenia z 5. – 9. stor. pokračujú v predchádzajúcich freskách už s byzantskými prvkami umenia a mozaiky. V katakombách sv. Valentína je séria fresiek zo 7. stor., kde sa nachádza scéna ukrižovania⁷⁹ a narodenia Ježiša Krista.⁸⁰

Tematické rozdelenie:

Kristologické témy:

Vtelenie: Izaiášovo proroctvo, klaňanie troch kráľov, Zvestovanie.

Božská prirodzenosť Krista: uzdravenie chromého, uzdravenie ženy trpiacej na krvotok, vzkriesenie Lazára.

Soteriologické témy:

Kristus ako symbol/predobraz: obetovanie Izáka, Baránok Boží.

Kristus ako milostivý Spasiteľ: Dobrý Pastier, Orfeus, (Zuzana).

Eschatologické témy:

Záchrana od hriechu a smrti: Daniel v jame levovej, Noe, traja mládenci v peci, Zuzana, (Kristove zázraky), loď v búrke na mori.

Posledný súd: Kristus ako sudca.

Vzkriesenie: štyri ročné obdobia, vzkriesenie Lazára, (Jonáš).

Nebeské šťastie/radosť: zobrazenie raja, ovce na zelených pastvinách, vyobrazenie zomrelých svätých, oranti, Samaritánka pri studni (živá voda, ktorá poskytuje večný život).

⁷⁹ Jediná scéna ukrižovania zo všetkých katakomb.

⁸⁰ LAMBERTON, D. C. The Development of Christian Symbolism as Illustrated in Roman Catacomb Painting. In *American Journal of Archeology* [online]. 1911, roč. 15, č. 4, (Oct – Dec.), s. 507 – 522 [cit. 2019-10-9]. Dostupné na internete: <https://www.jstor.org/stable/497187>.

Sviatostné témy:

Krst: obrad krstu, Mojžiš zasiahol skalú, z ktorej vystriekla voda, uzdravenie ochrnutého pri jazere Bethesda, Noe.

Eucharistia: lámanie chleba, eucharistické hostiny, rozmnoženie bochníkov, rýb, eucharistické motívy – koše bochníkov, ryby, víno atď.⁸¹

NUMBER	SUBJECTS	I	II	III	IV	LATER	TOTAL
23	Baptism	—	α 1 1/2 1 2/2 2 4	1/2 1 ψ 1 2 ψ + 1 3	2/2 2	1	635
24	The Seasons	—	2	1	5	—	10
25	Susannah	—	1	1	4	—	8
26	Breaking of Bread	—	1	—	—	—	6
27	Sacrifice of Isaac	—	α 1 2/2 1 2	ψ 1 2/2 2 ω 2 5	1/2 4 ψ 3 2/2 5 ω 1 13 + 1 14	—	1
28	Raising of Lazarus	—	α 1 1/2 1 2/2 2 ω 2 6	1/2 3 ψ 1 2/2 2 ω 1 7	α 3 1/2 11 ψ 8 2/2 16 38 + 3 41	—	21
29	Orants	—	5	57	92	3	54
30	Deceased as Saints	—	3	2	13	—	157
31	Behold the Lamb of God	—	1/2 1	—	—	—	18
32	Woman of Samaria	—	1/2 1 2/2 1 2	1/2 1 ψ 1 2	—	—	1
33	Woman with Issue of Blood	—	1/2 1	2	2	—	4
34	Prophets and Prophecy	—	1/2 1	+ 1	1	—	5
35	Virgin and Child	—	α 1 1/2 1 2	1/2 1 2/2 3 4 + 1 5	1/2 3 ψ 2 2/2 7 12 + 4 16	2	3
36	Christ as Judge	—	2	4	9	—	25
37	Genius	—	2	—	3	—	15
38	Jonah	—	1/2 1 2/2 3 ω 4 8	1/2 2 ψ 4 2/2 7 ω 4 17	α 2 1/2 12 ψ 7 2/2 6 27 + 6 33	—	5
							58

⁸¹ LAMBERTON, D. C. The Development of Christian Symbolism as Illustrated in Roman Catacomb Painting. In *American Journal of Archeology* [online]. 1911, roč. 15, č. 4, (Oct – Dec.), s. 507 – 522 [cit. 2019-10-9]. Dostupné na internete: <https://www.jstor.org/stable/497187>.

HISTORICKO-RELIGIONISTICKÁ ANALÝZA TYPOLÓGIÍ POHANSKÝCH SYMBOLOV
V KŘEŠŤANSKÝCH KATAKOMBÁCH V ŘÍME

TABLE OF PAINTINGS IN THE CATACOMBS¹

NUMBER	SUBJECTS	I	II	III	IV	LATER	TOTAL
1	Grape Vine Designs . . .	1	1	—	4	—	6
2	Cupids	2	1	3	11	—	17
3	Birds (general)	1	9	22	67	1	100
4	Peacocks	1	6	7	8	—	22
5	Decorative Patterns (varied)	5	9	29	71	1	115
6	Dolphins	1	2	3	2	—	8
7	Daniel among Lions . . .	1	2	1/2 1 ψ 1 2/2 5 ω 6 13	α 2 1/2 4 ψ 6 2/2 8 20 + 3 23	—	39
8	Fishing Scenes	1	2	—	—	—	3
9	Animal Groups	1	1	10	4	1	17
10	Noah	1	α 1	1/2 2 ψ 2 2/2 3 ω 2 9	α 1 1/2 4 ψ 8 2/2 7 20 + 4 24	—	35
11	Asters	1	—	—	—	—	1
12	Landscape, and <i>Genre</i> Pictures	2	—	2	1	—	5
13	Ideal Heads	1	4	1	4	—	10
14	Funeral Banquet	1	—	2	1	—	4
15	Cups, Vases, etc.	1	6	8	17	—	32
16	Good Shepherd	3	11	29	53+13	1	110
17	Ideal Human Figures . . .	1	—	—	7	—	8
18	Cupid as Shepherd	1	—	—	—	—	1
19	Sea Monster	1	2	2	1	—	6
20	Sheep and Milkpail	1	1	5	2	—	9
21	Moses striking Rock . . .	—	5	1/2 3 2/2 6 ω 3 12	1/2 15 ψ 13 2/2 18 46 + 5 51	—	68
22	Babylonian Children	—	α 1	3	11+4	—	19

¹ The abbreviations α, ψ, ω, 1/2 and 2/2 indicate the beginning, middle, end, first half and second half respectively of the century listed in Roman numerals at the head of the column.

NUMBER	SUBJECTS	I	II	III	IV	LATER	TOTAL
							1233
65	Adam and Eve	—	—	ψ 1 $\frac{2}{2}$ 2 ω 1 4	α 1 $\frac{1}{2}$ 5 ψ 1 $\frac{2}{2}$ 7 <u>14</u>	—	18
66	Veiling of Consecrated Virgin	—	—	1	—	—	1
67	Christ (without particular attributes)	—	—	1	15	2	18
68	Daniel (not with lions)	—	—	1	—	—	1
69	Apostles	—	—	1	4	—	5
70	Martyr with Crown	—	—	1	—	2	3
71	St. Peter	—	—	1	2	—	3
72	Shepherd milking Sheep	—	—	2	—	—	2
73	Cup Bearer	—	—	1	—	—	1
74	Refrigerium	—	—	1	3	—	4
75	Inscriptions of Note	—	—	4	19	8	31
76	Masks	—	—	1	—	—	1
77	Daughter of Jairus	—	—	—	α 1	—	1
78	Nebuchadnezzar's Image	—	—	—	1 + 1	—	2
79	Nebuchadnezzar	—	—	—	1 + 1	—	2
80	Saints in Presence of Christ	—	—	—	1	3	4
81	Saints crowned by Christ	—	—	—	1	2	3
82	Christ in midst of Apostles	—	—	—	14	—	14
83	Oceanus	—	—	—	1	—	1
84	Caduceus	—	—	—	1	—	1
85	Horses	—	—	—	2	—	2
86	Charioteer and Chariot	—	—	—	1	—	1
87	Victories	—	—	—	1	—	1
88	Kanephora	—	—	—	2	—	2
89	Runner	—	—	—	1	—	1
90	Muses	—	—	—	1	—	1
91	Soldier	—	—	—	1	—	1
92	Weapons	—	—	—	1	—	1
93	The Manger (Presepio)	—	—	—	2	—	2
94	Eucharistic Symbols Bread and Wine (isolated)	—	—	—	2	—	2
95	Shepherds of Bethlehem	—	—	—	1	—	1
96	Balaam	—	—	—	3	—	3
97	Helios	—	—	—	1	—	1
98	Tricliniarch	—	—	—	1	—	1
99	Serpent	—	—	—	3	—	3
100	The Evangelists	—	—	—	1	—	1
101	Keys	—	—	—	1	—	1

HISTORICKO-RELIGIONISTICKÁ ANALÝZA TYPOLÓGIÍ POHANSKÝCH SYMBOLOV
V KŘEŠŤANSKÝCH KATAKOMBÁCH V ŘÍMĚ

NUMBER	SUBJECTS	I	II	III	IV	LATER	TOTAL
							1026
39	Fish—separate	—	3	1	—	—	4
40	Unidentified Themes . . .	—	1	1	4	—	6
41	Orpheus	—	1	2	2	—	5
42	Tripods (eucharistic) . .	—	2	—	—	—	2
43	Baskets of Bread (isolated)	—	1	1	1	—	3
44	Introduction into Paradise	—	1	4	6	—	12
			? $\frac{1}{2}$				
45	Eucharistic Meal	—	$\frac{2}{2} \frac{2}{2}$	—	$\frac{1}{2} \frac{4}{4}$	—	11
			$\omega \frac{2}{4}$		$\psi \frac{3}{7}$		
46	Paralytic Healed	—	$\alpha \frac{1}{2}$	$\psi \frac{3}{2}$	$\alpha \frac{1}{2}$		20
			$\frac{2}{2} \frac{1}{2}$	$\frac{2}{2} \frac{2}{2}$	$\frac{1}{2} \frac{2}{2}$		
				$\omega \frac{1}{6}$	$\psi \frac{2}{6}$		
					$\frac{2}{2} \frac{6}{11}$		
					$+\frac{1}{12}$		
47	Multiplication of Loaves .	—	$\frac{2}{2} \frac{1}{1}$	$\frac{1}{2} \frac{2}{2}$	$\frac{1}{2} \frac{5}{5}$	—	32
				$\psi \frac{2}{2}$	$\psi \frac{6}{9}$		
				$\frac{2}{2} \frac{1}{4}$	$\frac{2}{2} \frac{9}{20}$		
				$\omega \frac{4}{9}$	$+\frac{2}{22}$		
48	Crown of Leaves	—	1	3	3	—	7
49	Sheep (not Good Shepherd)	—	2	8	17	1	28
50	Annunciation	—	1	1	—	—	2
51	Roses	—	1	4	6	—	11
52	Fossors	—	1	6	3	—	10
53	Gestures of Prayer, Adoration, etc. (not orant) .	—	1	1	2	—	4
54	Ship (other than Jonah) .	—	1	—	1	—	2
55	Christ as Teacher, Giver of New Law.	—	—	1	8	—	9
56	Amor and Psyche	—	—	1	1	—	2
57	David (with sling)	—	—	1	—	—	1
58	Tobias	—	—	1	2	—	3
59	Job	—	—	2	6 + 3	—	11
60	Healing of Blind Man . . .	—	—	5	1 + 1	—	7
61	Healing of Leper	—	—	2	1	—	3
62	Unclassified Miracle Scenes	—	—	1	1	—	2
63	Wine Miracle at Cana . . .	—	—	$\frac{1}{2} \frac{1}{2}$	$\psi \frac{1}{2}$	—	3
				$\omega \frac{1}{2}$			
64	Scenes from Real Life . . .	—	—	1	6	—	7

NUMBER	SUBJECTS	I	II	III	IV	LATER	TOTAL
							1374
102	Agape	—	—	—	4 + 2	—	6
103	Concealed Cross	—	—	—	1	—	1
104	Moses (other than at rock)	—	—	—	6	—	6
105	Wise and Foolish Virgins	—	—	—	2	—	2
106	Triptych	—	—	—	1	—	1
107	The Cross	—	—	—	3	5	8
108	* and Variations	—	—	—	9	—	9
109	SS. Peter and Paul	—	—	—	7	—	7
110	Wolves	—	—	—	2	—	2
111	Opus Alexandrinum	—	—	—	1	—	1
112	Mss. Rolls and Cases for Same	—	—	—	6	—	6
113	Angels	—	—	—	1	1	2
114	Nimbus	—	1 (?)	—	8	10	18
115	Multitude satisfied with Bread	—	—	—	1	—	1
116	Martyrs	—	—	—	2	—	2
117	The Moon	—	—	—	1	—	1
118	Man with Roll	—	—	—	1	—	1
119	Moses and Aaron perse- cuted by the Jews	—	—	—	1	—	1
120	Bethlehem	—	—	—	1	—	1
121	Translation of Elijah	—	—	—	1	—	1
122	Peter's Denial	—	—	—	1	—	1
123	Rain of Manna	—	—	—	1	—	1
124	Healing of Demoniac	—	—	—	2	—	2
125	Mountain with Four Streams	—	—	—	1	—	1
126	Jewelled Cross	—	—	—	—	ω V 1 VI or } 1 VII } IX 1 3	3
127	Books	—	—	—	—	ω V 1	1
128	St. John the Baptist	—	—	—	—	VI or } 1 VII }	1
129	Visitation of Mary	—	—	—	—	VII 1	1
130	Bath of the Christ Child	—	—	—	—	VII 1	1
131	Christ Child in Cradle	—	—	—	—	VII 1	1
132	Crucifixion and Group at the Cross	—	—	—	—	VII 1	1
							1465

IV. Typológia: *Kategorizácia katakombového umenia podľa Jensena*⁸²

1. Pohanské aj kresťanské vyobrazenia:

Ide o sériu fresiek, ktoré obsahujú biblické témy a tie sú svojím spôsobom symbolicky kresťanské. Tieto fresky podľa Jensena nemusia byť ani výlučne odvodené od konkrétnych biblických príbehov. Vo všeobecnosti do tejto skupiny patrí najviac objavujúcich sa fresiek ako: Dobrý pastier, rybári, filozofi, oranti, scény jedla a úrody ako hrozno, pšenica. Väčšina týchto motívov má priame grécko-rímske umelecké prototypy, takže presná klasifikácia ako kresťanská je niekedy problematická až kontroverzná.

2. Symbol a dekorácia:

Táto kategória je pre Jensena menej obrazná a viac dekoratívna, niekedy dokonca symbolická. Obsah môže byť kresťanský, najmä ak sa nachádza v kompozičnej blízkosti biblických vyobrazení alebo predmetov. Aj napriek tomu môžu mať pohanské korene alebo paralely. Patria tu symboly: holubice, pávy, ťahajúci sa vinič, hrozno, ryby, morské tvory, čln, jahňatá, ovečky, olivy a palmy. Tieto symboly môžu mať doktrinálny odkaz na zmŕtvychvstanie, sviatosti a pod. Taktiež môžu odkazovať na vieru zosnulého, teda na krásu čakajúcu v raji. Niektoré symboly sú použité aj na rýdzo kresťanské účely, ako napríklad holubica⁸³ s olivovou ratolestou v zobáku, kalich s rybami alebo bochníkmi a kotva lemovaná dvoma rybami.

Dekoratívne prvky v tejto kategórii nemajú osobitný kresťanský či pohanský význam a patria tu ozdobné kvety, ovocie v nádobách, girlandy, vtáky, malí anjeli,⁸⁴ ktorí sa našli aj v pohanských hrobkách, čo nasvedčuje tomu, že sa jedná o bežné pohanské dekorácie. Okrem iného tu ešte patria: cupidus/amor, morské príšery, delfín, fénix, prepelice, zajac, jeleň, svastika, diadém, nimba.

3. Kresťanské vyobrazenia:

Patria tu čisto kresťanské fresky a vyobrazenia zo Starého a Nového zákona a apokryfných rozprávání. Tieto fresky sú viac-menej vzdialené od pohanského grécko-rímskeho chápania, pretože ich zdrojom je Biblia, ktorá je jasne rozpoznateľná. Do tejto kategórie Jensen zaradil vyobrazenia: príbeh o Jonášovi, Abrahámo-va obeta Izáka, Noe, Mojžiš, Daniel v jame s levmi, Ježišov krst, Ježišove zázraky a iné. Jensen však dodáva, že niektoré témy boli populárnejšie ako iné, čo naznačuje, že dané vyobrazenia fungovali skôr ako zložené symboly s posolstvom.⁸⁵

⁸² Okrem tejto typológie Jensen spomína aj kategorizáciu vzniku fresiek podľa obdobia rozdeleného pred a po vláde cisára Konštantína. Označuje ich ako pred-konštantínovské a po-konštantínovské obdobie. Do obdobia pred Konštantínom patria obľúbené témy SZ a NZ ako Mojžiš (prechod cez Červené more), Abrahám, Jonáš, Noe, vzkriesenie Lazára. Do obdobia po Konštantínovi sa počet kresťanských fresiek z tretej typológie Jensena zvyšuje. Pribúdajú aj nové biblické témy ako narodenie Ježiša, Ježiš ako darca zákona, učiteľ a kráľ neba, vyobrazenie apoštolov Petra a Pavla, mučeníkov a kríž s víťazným vencom. Naopak, vymizli vyobrazenia Dobrého Pastiera, orantov, Jonáša a Noeho. JENSEN, R. M. *Understanding Early Christian Art*. London : Routledge, 2000, s. 19 – 20, 64 – 65.

⁸³ Na gréckych náhrobných reliéfoch sa nachádzajú holubice, ktoré pijú z rôznych nádobiek a symbolizujú prameň pamäti na zosnulého.

⁸⁴ *Putti* alebo *genii*.

⁸⁵ JENSEN, R. M. *Understanding Early Christian Art*. London : Routledge, 2000, s. 17 – 19.

V. Typológia: **Kategorizácia katakombového umenia podľa Rutgersa**

Rutgers vo svojej štúdií rozlišuje medzi technikou, štýlom a ikonografickým prístupom. V tomto procese motívy boli prevzaté z klasickej mytológie, ktoré boli nahradené vybranými témami z Hebrejskej Biblie ako aj nosnými témami z Nového zákona. Ikonografický prístup rozlišuje tri rozdielne fázy vývoja raného kresťanského umenia v rímskych katakombách:

1. Raný vývoj (genéza kresťanského umenia v 2. a 3. stor.)
2. Vyobrazenia Starého zákona (3. stor.)
3. Vyobrazenia Nového zákona (4. a 5. stor.)⁸⁶

ZÁVER

Cieľom predkladanej štúdie bola historicko-religionistická analýza typológií pohanských symbolov v kresťanských katakombách v Ríme. Pravdou je, že predkladané typológie nevyčerpávajú zložitú históriu typológie, ako aj jej interpretácie. Pri našom skúmaní ale môžeme zdôrazniť a poukázať na komplex súvislostí, ktoré siahajú od 2. do 5. stor. Na základe predstaveného je možné konštatovať, že neexistuje typológia katakombového umenia, ktorá by mala univerzálny charakter. Existuje príliš veľa literárnych premenných a historických neznámych, aby bolo možné vyvodit' jednoznačné závery. Na povrch sa dostáva konflikt medzi materiálnymi a literárnymi prameňmi, a teda bez širšieho historicko-spoločensko-náboženského kontextu nie je možné urobiť závery, ktoré by mali reprezentatívny charakter. Rozličné predstavené prístupy v skúmaní typológie katakombového umenia jasne naznačujú zložitost' danej problematiky, ktorá má súvis so samotným zrodom kresťanstva, ktoré bolo do konca 2. stor. materiálne neviditeľnou komunitou. Dôsledkom politických a sociálnych pomerov samotné zviditeľnenie Boha v osobe Ježiša Krista, vytvorením materiálnej kultúry a umenia, nastúpilo pomerne neskoro. Znaký a symboly, ktoré si prví kresťania vybrali, boli sprostredkované, nie priame. Vzhľadom na predpoklad Božej absolútnej neviditeľnosti je ťažké predstaviť si, v akej vizuálnej forme by sa malo bezprostredné odhalenie božstva uskutočniť v ranom kresťanstve. Prijímajúc tvrdenie Finneya konštatujeme, že kľúčom k interpretácii špecifik katakombového umenia je komparácia dvoch hlavných skupín prameňov, ktorými sú apologetická literatúra a katakombové fresky (umenie). Práve tieto dva pramene mali rovnakú snahu v prvých storočiach zrodu kresťanstva, išlo im o spoločenské uznanie a zviditeľnenie a spolu so snahou prvotnej Cirkvi predstaviť a ukázať neviditeľného Boha.⁸⁷

⁸⁶ RUTGERS, L. V. *Subterranean Rome. In Search of the Roots of Christianity in the Catacombs of the Eternal City*. Leuven, Bondgenotenlaan : Peeters, 2000, s. 84.

⁸⁷ FINNEY, P. C. *The Invisible God. The Earliest Christian on Art*. New York Oxford : Oxford University Press, 1994, s. 290 – 293.

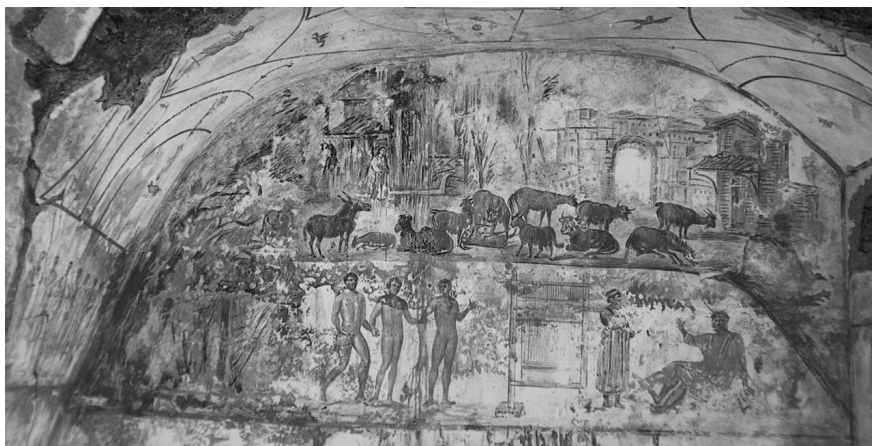
OBRAZOVÁ PRÍLOHA:



Katakomby Via Latina, Kleopatra 1



Herkules a vydra 1



Hypogeum of the Aurelii 1



hodina anatómie / medicíny 1

POJMY „CHARIS“, „CHARIZMA“ A „CHARITA“ V BIBLICKEJ, HISTORICKEJ, ESCHATOLOGICKEJ A SOCIÁLNEJ PERSPEKTÍVE

Štefan PRUŽINSKÝ

The concept of “charis”, “charisma” and “charity” in the biblic, historical, eschatological and social perspective

The present scientific study examines the biblical and theological concept of “charis” (grace), from which other related concepts of “charisma” and “charity” are derived. This concepts are extremely important phenomena in a spiritual, theological and social context. The basic starting point for the examination of the above-mentioned terms is the text from the General Letter of the Holy Apostle James, which is dedicated to the process of influence of God’s grace on people of different spiritual and social orientation. The most important works from the patristic literature and relevant biblical studies in the field of biblical exegesis and theology were used in the research of the above mentioned biblical terms. The most important finding is that the words of the researched biblical text have an eschatological dimension, because they talk about the God’s reward for humility and God’s condemnation of pride, while concealing a strong message for the present because God’s judgment depends on our attitude to our neighbors today. It is not possible to postpone social behavior towards people for the future or eternity.

Keywords: Grace, charisma, charity, Apostle James, eschatology, social behavior.

Úvod

Pojem „charis“ (gr. χάρις) má vo Svätom Písme aj v kresťanskej teologickej literatúre mimoriadne významné miesto. Tento pojem sa stal základom pre vznik pojmov charita a charizma, bez ktorých si dnes už nevieme predstaviť mnohé oblasti nielen teologického a cirkevného, ale aj sociálneho a spoločenského života v súčasnosti. Tieto pojmy hovoria o potrebe sociálnej pomoci¹ ľuďom v núdzi, ako aj o individuálnych daroch ľudskej osobnosti. Základom týchto fenoménov je však „χάρις“, ktorá pochádza od Boha a ktorá je neoddeliteľnou súčasťou pôsobenia a zasahovania Boha do ľudských dejín. V tomto kontexte aj pojmy charizma a charita získavajú hlbší zmysel Božieho daru a Bohom inšpirovanej sociálnej pomoci človeku², ktorý je Božím obrazom. V pravoslávnej teológii sa

¹ KUZYSIN, B. Patristické reflexie pomoci a pomáhania. In *Pravoslávny biblický zborník*. 2017, č. 1. Gorlice : Diecezjalny osrodek Kultury Prawoslawnej ELPIS w Gorlicach, 2017, s. 107 – 112.

² HANOBIK, F. et. al. *Organizácia sociálnej starostlivosti...* 1. vyd. Varšava : Wydawnictwo Katedry Filozofii Akademii Ekonomiczno Humanistycznej w Warszawie, 2019, 158 s.

táto Božia „χάρις“ prekladá ako „blahodať“ (csl. Бл҃гдѣть; angl. grace³), v ostatných kresťanských tradíciách na Slovensku ako „milosť“, čo však predstavuje problém pri jej odlíšení od iného pojmu, ktorý sa vo Svätom Písme označuje „έλεος“ (csl. милослѣть; angl. mercy⁴). V starogréckom jazyku mal pojem „χάρις“ veľa významov, medzi ktoré patrí najmä krása, príťažlivosť, priazeň, dobroprajnosť, dobrodenie, úsluha, radosť, blaženosť, úcta, vďačnosť, odmena a v cirkevnom zmysle blahodať⁵. Jedným z najdôležitejších biblických textov, ktorý nám môže pomôcť pochopiť obsah a zmysel pojmu „χάρις“ a zároveň spôsob a proces pôsobenia Božej blahodate na ľudí, sa nachádza vo všeobecnom liste svätého apoštola Jakuba. Tento text hovorí o tom, že Boh „dáva väčšiu blahodať“; preto (Písmo) hovorí: „Boh pyšným odporuje, ale pokorným dáva blahodať“ (gr. μείζονα δὲ δίδωσι χάριν“ διὸ λέγει“ ὁ Θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιπάσσειται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν; csl. БОлшую же даетъ бл҃гдѣть: тѣмже глаголетъ: гДЬ гНрдымъ проти1витсз, смире1ннымъ же даетъ бл҃гдѣть).

Pojem „väčšia blahodať“ v kontexte ikonómie spásy

Vyššie uvedený text nasleduje po perikope z listu apoštola Jakuba⁶, ktorej hlavná myšlienka spočíva v tom, že priateľstvo s týmto svetom v zmysle hriechu, ktorý vo svete prevláda, znamená nepriateľstvo s Bohom. Nepriateľstvo s Bohom, čiže nevernosť a zrada Boha zo strany tých, čo si zamilovali hriech, je nielen veľká a ťažká, ale aj veľmi ľahkovážna a nerozumná. Nerozumnosť a ľahkovážnosť spočíva v zabudnutí na to, že Boh tým, ktorí sa kvôli Nemu zriekajú pozemských pôžitkov, „dáva väčšiu blahodať“, čiže svoje nebeské dary, božskú pomoc a samého seba. Toto všetko sú pre človeka oveľa väčšie blahá než tie, na ktoré sa môže nádejať človek milujúci hriech.

Skutočnosť, že ľudia verní Bohu dostávajú „väčšiu blahodať“ (gr. μείζονα χάριν; csl. БОлшую бл҃гдѣть), netreba chápať v tom zmysle, že tí, čo nie sú verní Bohu, dostávajú menšiu duchovnú blahodať od Boha, ale predsa ju dostávajú. Slová tohto verša treba chápať tak, že Boží priatelia dostávajú celkom inú, duchovnú a božskú blahodať, ktorá je neporovnateľne väčším blahom pre človeka, než sú pozemské a telesné blahá, ktoré si užívajú Boží nepriatelia. Myšlienka tohto verša by sa dala vyjadriť aj takto: „Svätý Duch dáva niečo väčšie, než sú blahá sveta, dáva blahodať“⁷.

Blažený Augustín väčšou blahodaťou nazýva blahodať, ktorú Boh dal svätým a pokorným ľuďom prostredníctvom Christa v porovnaní s tou blahodaťou, ktorú mal Adam: „Adam mal veľkú blahodať, ale inú, nepodobnú. Adam prebýval

³ ALAND, B. et al. eds. *Novum Testamentum Graece with dictionary*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2014, s. 199.

⁴ ALAND, B. et al. eds. *Novum Testamentum Graece with dictionary*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2014, s. 59.

⁵ ДВОРЕЦКИЙ, И. Х. *Древнегреческо-русский словарь. Том II*. Москва : Национальное издательство иностранных и национальных словарей, 1958, s. 1766.

⁶ Pozri Jk 4, 1 – 5.

⁷ ЯРОШЕВСКИЙ, Г. I. *Соборное Послание св. Апостола Иакова*. Киевъ1901, s. 244.

v dobre, ktoré dostal od dobroty svojho Stvoriteľa. Adam si sám nepripravil svojimi zásluhami blaho, v ktorom by nezažil žiadne zlo, keby zotrval v dobre. No tí svätí, na ktorých sa vzťahuje blahodať vykúpenia, v tomto živote prebývajú v zle, z ktorého vzývajú k Bohu: Zbav nás od zlého (Mt 6, 13). Adam, keď ešte žil v dobre, nepotreboval Christovu smrť, no ostatných... oslobodila krv Baránka. Adam nepotreboval Jeho pomoc, o ktorú ostatní prosia slovami: ‚Vo svojich údoch vidím iný zákon, ktorý bojuje proti zákonu môjho rozumu a drží ma v zajatí zákona hriechu, ktorý je v mojich údoch. Ja biedny človek! Kto ma vytrhne z tohto tela smrti? Blahodať Božia skrze Isusa Christa, nášho Hospodina‘ (Rim 7, 23 – 25). Veď ich telo si želá to, čo odporuje duchu (porovnaj Gal 5, 17), a duch to, čo odporuje telu. Preto prosia, keď sa namáhajú a sú vystavení skúške v boji, aby im bola daná sila bojovať a zvíťaziť prostredníctvom Christovej blahodate. Adam nebol (do pádu) skúšaný a privádzaný do zmätku podobným bojom proti sebe samému. Svätí (kresťania) preto potrebujú silnejšiu blahodať – blahodať, ktorá sa zjavila vďaka vteleniu (Christa)... Vďaka prvej blahodati by prvý človek mohol byť spravodlivý, ak by bol chcel, no druhá blahodať dokáže viac, pretože vďaka nej vzniká aj samotné želanie, a to také veľké želanie a taký silný plameň lásky, že človek víťazí nad vôľou tela, ktoré si želá to, čo odporuje vôli ducha... Druhá blahodať je natoľko väčšia, že človek vďaka nej nielen získava stratenú slobodu, nielen nemôže bez nej jednoducho prijať dobro a prebývať v ňom, ak si to želá, ale vytvára oveľa viac, a to aj samotné želanie dobra... Ak teraz niekto nemá túto pomoc, prejavuje sa v tom trest (dôsledok) za hriech. Ak je niekomu daná, dáva sa podľa blahodate... tomu, komu ju Boh chce podarovať, a dáva sa prostredníctvom Isusa Christa... Prostredníctvom tejto blahodate je nám v prijatí dobra a neustálo prebývaní v ňom dané nielen môcť to, čo si želáme, ale aj želať si to, čo môžeme. Toto prvý človek nemal, presnejšie prvé mal, no druhé nemal... Mohol zotrvať v dobre, keby bol chcel, lenže nechcel, a to že nechcel, bol dôsledok jeho slobodného rozhodnutia... Dobrá zásluha bola zničená hriechom a to, čo malo byť odmenou za zásluhy, sa teraz dáva darom blahodate tým, čo sa zbavujú hriechu,⁸ prostredníctvom pokánia a života s Christom.

Svätý Kyril Alexandrijský podobne ako bl. Augustín hovorí, že väčšia blahodať je tá, ktorú priniesol a dáva Isus Christos: „Pretože kvôli závidosti diabla vstúpila do sveta smrť a vnútri človeka sa usídlil hriech, Christos sa usídlil do vnútra človeka prostredníctvom svojho Ducha, aby nielen odstránil smrť spôsobenú závidosťou diabla, ale aj dal človeku väčšiu blahodať. A ako ju dal? Tak, že zvíťazil a premohol diabla, ktorý snoval úklady proti človeku, daroval človeku večný život namiesto smrti, ktorú spôsobil diabol: ‚Ja som prišiel, aby mali život, a to v hojnej miere‘“ (Jn 10, 10).⁹ Svätý Mitrofan Smyrnský k tomu dodáva, že diabol sa usiluje zajať a zotročiť duše ľudí hriechom a telesnými pôžitkami nielen kvôli svojej závidosti, ale aj kvôli nepozornosti ľudí, ktorí sa dobrovoľne priatelia so zlom, ktoré

⁸ АВГУСТИН, блаженный. *Об упрёке и благодати* [online] [cit. 2019-12-05]. Dostupné na internete: <http://golden-ship.ru/knigi/3/avgustin_oUiB.htm#_Toc234833627>.

⁹ ΚΥΡΙΛΛΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, αγ. Παρά τω Θεοφυλάκτῳ. *Ἐν Ἑρμηνείᾳ εἰς τὰς ἐπτά Καθολικὰς Ἐπιστολάς τῶν Ἀγίων Ἀποστόλων Ἰακώβου, Πέτρου, Ἰωάννου καί Ἰούδα*. Νικοδημοῦ Ἀγιορείτου. Θεσσαλονίκη : Ἐκδόσεις Ὁρθόδοξος κυψέλη, 1986, s. 128.

vládne vo svete. Boh však podľa neho dáva väčšiu blahodať tým, ktorí, naopak, „dávajú pozor a vzdorujú útokom a zvodným podnetom diablovej závesti... Svätý brat Boží (apoštol Jakub) akoby hovoril: Bratia moji, kresťania, nebojte sa závesti diabla a jeho zákerných úkladov, pretože vašim spolupracovníkom a pomocníkom vo vojne s neviditeľným nepriateľom je Boh a vládca nad duchmi... Diablovei vzdoruje a proti nemu bojuje spolu s vami Hospodin..., dáva vám blahodať a silu, aby ste zvíťazili nad jeho metódami a intrigami“.¹⁰

Pojem „blahodať“ v biblickej a patristickej teológii

Pod pojmom **blahodať** je potrebné rozumieť Božiu nestvorenú energiu, ktorú nazývame aj Božím svetlom alebo silou.¹¹ Pojmom blahodať sa niekedy označujú aj rôzne dary, ktoré Boh prostredníctvom pôsobenia svojej nestvorenej energie dáva človeku. Je to napríklad bohatstvo viery a dedičstvo „kráľovstva, ktoré prisľúbil tým, čo Ho milujú“¹², ďalej „Božia priazeň (náklonnosť) a láska“¹³. Blahodaťou sa nazýva aj „pomoc, ktorú Boh dáva zdarma a z priazne, aby sa mohla uskutočniť túžba človeka celým srdcom sa podriaďiť a zasvätiť Bohu“¹⁴.

Boh dáva milujúcemu a zároveň milovanému človeku svoju blahodať celkom nezištne. „Boh nemá žiadny zisk zo zväzku s nami. Získavame iba my. Boh dáva, ale nedostáva nič..., aj keď my mu dávame svoju lásku. Naša láska je totiž s tou Božou neporovnateľná.“¹⁵ Bohu nie je možné dať niečo, čo nemal, ani niečo vziať, pretože má vždy všetko, všetko mu patrí. Dokonca aj vtedy, keď Boh dáva, nestráca, pretože aj to, čo dal, je naďalej Jeho. Ak sa vo Svätom Písme píše, že Boh sa negatívne pozerá na nevernosť ním stvorených ľudí, nie je to preto, žeby kvôli nim niečo strácal, ale preto, lebo my strácame. Boh, keď vidí, že človek poblúdil, nehnevá sa a nežiarli v našom ľudskom ponímaní, ale, naopak, ešte viac dáva, samozrejme, za predpokladu, že človek učiní pokánie, otvorí sa a s pokorou dar prijíma. V nezištosti Boha je veľký a pozitívny vzor pre sociálne správanie kresťana¹⁶ voči ostatným ľuďom.

¹⁰ ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ, οσ. *Ερμηνεία εις τὰς ἐπτα Καθολικὰς Ἐπιστολάς Τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων Ἰακώβου, Πέτρου, Ἰωάννου καὶ Ἰούδα*. Θεσσαλονίκη : Εκδόσεις Ορθόδοξος κυψέλη, 1986, s. 128.

¹¹ ŽUPINA, M. *Svätootcovská skúsenosť ako ukazovateľ pravoslávnej teológie*. Gorlice : Diecezjalny ośrodek Kultury Prawosławnej ELPIS w Gorlicach, 2012. 125 s.

¹² Jk 2, 5.

¹³ ΑΓΟΥΡΙΔΗ, Σ. Χ. *Υπόμνημα εις τήν επιστολήν τοῦ Ἁγίου Ἰακώβου*. Αθῆναι 1956, s. 72.

¹⁴ ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Π. Ν. *Ἐπιπόνημα εις τὰς Ἐπιστολάς τῆς Καινῆς Διαθήκης*. τ. 3. Ἀθῆναι : Ἀδελφότης θεολόγων Ὁ Σωτήρ, 1996, s. 273.

¹⁵ ΑΓΟΥΡΙΔΗ, Σ. Χ. *Υπόμνημα εις τήν επιστολήν τοῦ Ἁγίου Ἰακώβου*. Αθῆναι 1956, s. 72 – 73.

¹⁶ HANGONI, T. Social theology and its role in social work. In *Sociálna a duchovná revue [print] : vedecký recenzovaný časopis*. 2018, roč. 9, č. 2, s. 12 – 16.

Boh dáva človeku dary svojej blahodate preto, lebo chce,¹⁷ lebo nás miluje a v dôsledku toho túži po spoločenstve s nami. „O čo väčšia je naša potreba, o to väčšia je aj blahodať, ktorú Boh dáva.“¹⁸

Biblický kontext skúmaného textu

Pretože podmienkou toho, aby Boh daroval človeku dar svojej blahodate, je pokora, apoštol Jakub k prvému citátu z Písma, uvedenému v predchádzajúcom verši, pripája ďalší citát, ktorým pokračuje v rozvíjaní myšlienky predchádzajúceho verša. Nový citát uvádza prostredníctvom slov „**preto hovorí**“ (gr. διὸ λέγει; csl. темже глаголетъ), ktoré sa aj na iných miestach vyskytujú ako úvod k citátu zo Svätého Písma.¹⁹ Tento nový citát znie: „Boh pyšným odporuje, ale pokorným dáva blahodať.“ Podstatu uvedeného citátu tvorí myšlienka, že ľudia, ktorí by mali podľa Božej vôle a želania celkom patriť Bohu, sa svojou činnosťou a životom rozdeľujú na dve skupiny. Jedni sa prostredníctvom pokory stávajú Božími priateľmi a druhí kvôli pýche Božími nepriateľmi.²⁰ Dôsledkom tohto rozdelenia je skutočnosť, že Boh sa k týmto dvom skupinám ľudí správa celkom inak.

Vyššie uvedený výrok je tu citovaný takmer doslovne z knihy Príslovií²¹, podľa prekladu Septuaginty s jedinou zmenou, že namiesto slova Hospodin je tu slovo Boh. V rovnakom znení ho cituje aj apoštol Peter.²² Existujú však aj rukopisy, v ktorých je na tomto mieste listu apoštola Jakuba použité slovo „Hospodin“²³ presne tak, ako v starozákonnej Knihe príslovií. Boží nepriatelia sú tu nazvaní pyšnými, pretože „nechcú poznať Boha a Jeho blahá, konajú úplne samostatne v honbe za svetskými blahami, pričom sa spoliehajú iba na vlastné ja“²⁴. Ide o ľudí, o ktorých apoštol Jakub už skôr napísal, že „sa rúhajú dobrému menu (Boha), ktoré bolo prizvané“²⁵ na kresťanov. Boží priatelia sú tu nazvaní pokornými, pretože „celú svoju nádej upierajú na Boha, hľadajú nebeské blahá, spoliehajú sa na Božiu milosť, uvedomujú si svoju ničotnosť a márnosť pozemských bláh, kvôli čomu majú tú najpokornejšiu mienku o samých sebe“²⁶. Nehľadajú len to, čo vytvorí vlastnými rukami, ale túžia najmä po Božích, nebeských a večných daroch. Nedávajú Bohu len časť samého seba, ale úplne všetko, všetku svoju vieru, nádej a lásku. Inými slovami celý svoj život kladú do Božích rúk a s pokorou ponechávajú

¹⁷ Pozri Iz 33, 22.

¹⁸ ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Π. Ν. *Ἑπόμνημα εἰς τὰς Ἐπιστολάς τῆς Καινῆς Διαθήκης*. τ. 3. Ἀθήναι : Ἀδελφότης θεολόγων Ὁ Σωτήρ, 1996, s. 273.

¹⁹ Pozri Ef 4, 8; 5, 14; Hebr 3, 7.

²⁰ САР, А. Воюющий Бог в Старом Зако́не – „posvätná“ vojna v Izraeli. In *Sociálna a duchovná revue : vedecký recenzovaný časopis o aktuálnych sociálnych a duchovných otázkach*. 2017, roč. 8, č. 1, s. 7 – 15.

²¹ Pr 3, 34.

²² 1Pt 5, 5.

²³ ALAND, B. et al. eds. *NOVUM TESTAMENTUM GREACUM, editio Critica maior, IV. Catholic letters. Part I. Text. Installment 1. James*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2014, s. 69.

²⁴ ЯРОШЕВСКИЙ, Г., Иером. Соборное Послание св. Апостола Иакова. Киевъ 1901, s. 245.

²⁵ Jk 2, 7.

²⁶ ЯРОШЕВСКИЙ, Г., Иером. Соборное Послание св. Апостола Иакова. Киевъ 1901, s. 245.

vajú Boha, aby ich viedol. Zanechávajú svoje vlastné predstavy a želania o budúcnosti s dôverou, že Boh vie najlepšie, čo je pre nás dobré. Takýto stav sa nazýva tiež podriadenosťou Bohu, ktorú pokorní ľudia dobrovoľne a slobodne prijímajú.

Vášeň pýchy v biblickej a patristickej teológii

Skutočnosť, že Boh „**pyšným odporuje**“ (gr. ὑπερφάνοις ἀντιτίσσεται; csl. гНрдымъ противитсз) znamená, že Boh nemá nič spoločné s ľudskou pýchou, ktorá sa mu hnuší (protiví, je mu odporná).²⁷ Boh odmieta spojenie s človekom plným pýchy, v dôsledku čoho sa pyšný človek dostáva do žalostného stavu vzbúrenca, odpadlíka a Božieho nepriateľa. Človek je v takomto stave zradcom, ktorý opustil a pošliapal veľký dar a dôstojnosť Božieho syna a dieťaťa. Skôr či neskôr ho očakáva hanba a potupa, ktorú si spôsobil sám. Pyšný človek nie je schopný Božiu blahodať prijímať, pretože samého seba vo svojich očiach povyšuje nad Boha, v dôsledku čoho nemá s Bohom žiadne spojenie. Pýcha je „základnou príčinou vzdialenia sa človeka od Boha, základnou príčinou (duchovnej) nevery, čiže základnou príčinou duchovného cudzoložstva. Pýcha je tiež základnou príčinou pôžitkárskeho rozpoloženia človeka, čiže hriechu“²⁸. Pojmom pýcha sa označuje „do krajnosti sa povyšujúca zloba“²⁹. Pýchou zvedení ľudia sa nechali strhnúť priateľstvom so svetom pôžitkov,³⁰ v dôsledku čoho pohrdajú Božím zákonom a príkázaniami. Boh nemôže obdať blahodaťou niekoho, kto si myslí, že blahodať nepotrebuje a všetko vie najlepšie.

Svätý Kyril Alexandrijský pod pyšným, ktorému Boh odporuje, vidí v prvom rade diabla, pretože „ako by mohol nebyť pyšný diabol, ktorý sa chváli a hovorí: ‚Až nad Božie hviezdy vyvýšim svoj trón..., prirovnám sa k Najvyššiemu‘“ (Iz 14, 13 – 14)³¹.

Blažený Teofilakt pod pyšnými rozumie v tomto verši aj ľudí naplnených pýchou, ktorá sa prejavuje napríklad v hlásaní nepravdivého učenia. Apoštol Jakub v tomto verši podľa neho akoby hovoril: „Ja som vás nabádal, aby ste používali svoju múdrosť správne, a tak, aby ste si nezaslúžili odsúdenie, aby ste kvôli pýche pravdu nezneužívali, nefalšovali a nemenili pravdivé učenie... Ak Boh odporuje pyšným..., znamená to, že pyšní ľudia bez pochybností patria medzi Jeho nepriateľov.“³² K tomuto učeniu blažený Teofilakt dodáva zaujímavú myšlienku, že ešte

²⁷ ΑΓΟΥΡΙΔΗ, Σ. Χ. *Υπόμνημα εις τήν επιστολήν του Αγίου Ιακώβου*. Αθηναι1956, s. 73.

²⁸ ΑΕΡΑΚΗ, Δ. Γ., Αρχιμ. *Η Έπιστολή του Ιακώβου*. Αθήνα : Εκδόσεις Ορθόδοξος κυψέλη, 1986, s. 99.

²⁹ ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Π. Ν. *Υπόμνημα εις τās Έπιστολάς τής Καινης Διαθήκης*. τ. 3. Αθήναι : Αδελφότης θεολόγων Ο Σωτήρ, 1996, s. 273.

³⁰ ŽUPINA, M. *Biblicko-patristický pohľad na človeka v protologickom, historickom a eschatologickom kontexte*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2017, s. 81.

³¹ ΚΥΡΙΑΛΛΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, αγ. Παρά τω Θεοφυλάκτω. In. *Ερμηνεία εις τās επτα Καθολικάς Έπιστολάς Τών Αγίων Άποστόλων Ιακώβου, Πέτρου, Ιωάννου και Ιούδα*. Νικοδημου Αγιορειτου, οσ. Θεσσαλονίκη : Εκδόσεις Ορθόδοξος κυψέλη, 1986, s. 128. Ρορονπαη 1Μjž 3, 1 – 5; Zach 3, 1; Iz 10, 14.

³² ФЕОФИЛАКТ БОЛГАРСКИЙ, бл. *Толкования на Деяния и послания святых апостолов*. Москва : Сибирская Благовонница, 2009, s. 332.

horšia než pýcha je domýšľavosť, pretože pyšný človek je namyslený kvôli tomu, čo má, ale domýšľavý človek je namyslený ešte aj kvôli tomu, čo nemá, alebo čo vôbec neexistuje. Sv. Nikodým Agiorita k tomu dodáva, že domýšľavosť sa rodí „z lásky k samému sebe“³³, ak sa táto, samozrejme, prejavuje nesprávnym a nezdravým spôsobom alebo v neprimeranej miere.

Pretože učenie o pýche ako mimoriadne nebezpečnom hriechu a korení mnohých ďalších hriechov sa hojne vyskytuje v patristickej literatúre, uvedieme na tomto mieste aspoň niektoré najdôležitejšie myšlienky svätých otcov o pýche, a to najmä v súvislosti so slovami apoštola Jakuba v nami skúmanom verši. Svätý Vasiľ Veľký hovorí, že pyšného človeka je možné spoznať podľa toho, že „sa domáha toho, aby ho uprednostňovali. A uzdraví sa vtedy, ak bude veriť súdu toho, kto povedal: ‚Boh pyšným odporuje, ale pokorným dáva blahodať‘“ (Jk 4, 6). Okrem toho je potrebné vedieť, že hoci sa niekto aj zľakne súdu, ktorý bol vynesený za pýchu, nebude sa môcť vyliečiť z tejto vášne, ak nezanechá všetky myšlienky o uprednostňovaní (jeho osoby).³⁴ Svätý Kliment Alexandrijský vidí pýchu v tých ľuďoch, ktorí manželstvo považujú za nezákonný zväzok ľudí: „Existujú heretici, ktorí manželstvo priamo nazývajú nezákonným skutkom, a učia, že je to diabolská ustanovizeň. Hoci sú to nadutí chvastúni, tvrdia o sebe, že napodobňujú Christa, ktorý zostával mimo manželstva a nemal na zemi žiadny majetok. Chvália sa, že Evanjelium pochopili lepšie ako všetci ostatní kresťania. Písmo im však odpovedá: Boh pyšným odporuje, ale pokorným dáva blahodať. V skutočnosti vôbec nechápu, prečo Christos zostal neženatý.“³⁵

Blažený Augustín sa z obavy pred pýchou modlil k Bohu slovami: „Daj mi neustálu zdržanlivosť, ktorá by sa otvorene prejavovala a bola slobodná od každej mravnej nečistoty a nedostatku. Bojím sa o ňu, obávam sa pýchy..., mám strach z narastania nádeje na samého seba. Čím viac je v nej (v nádeji na seba) toho, čo sa jej môže zapáčiť v sebe samej, tým viac sa bojím toho, že keď bude vyhovovať samej sebe, prestane sa páčiť Tomu, kto pyšným odporuje, ale pokorným dáva blahodať.“³⁶ Valerián Simiezký varuje pred dôsledkami pýchy, ktorá spôsobuje odsúdenie človeka vo večnosti: „Ten, kto má rád pokoru, je povolávaný k blahodati, no pre toho, kto pácha hriech pýchy, je určený trest. Preto nech každý samostatne vykorení v sebe vred vysokej mienky o sebe, ak v ňom vyrástol, aby sa

³³ ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ, οσ. *Ερμηνεία εις τας επτα Καθολικας 'Επιστολας Των 'Αγιων 'Αποστόλων 'Ιακώβου, Πέτρου, 'Ιωάννου και 'Ιούδα*. Θεσσαλονίκη : Εκδόσεις Ορθόδοξος κυψέλη, 1986, s. 128.

³⁴ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, святитель. Вопросы о гордости, самолюбии, славолубии и честолюбию. In *Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах* [online] [cit. 2019-12-05]. Dostupné na internete: <https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/pravila-kratko-izlozhennye-v-voprosah-i-otvetah/1?=&#s2>.

³⁵ КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, пресвитер. Опровержение второго рода еретиков, практикующих воздержание по злобе на Творца. In *Строматы (перевод Н. Корсунского)* [online] [cit. 2019-12-05]. Dostupné na internete: <https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/>.

³⁶ АВГУСТИН, блаженный. О святом девстве. In *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Кафолические послания*. Д. БРЭЙ. Тверь : Герменевтика, 2008, s. 59.

Božia spravodlivosť neobrátia proti nemu.³⁷ Božia spravodlivosť³⁸ sa, samozrejme, nemstí človeku za jeho pýchu, ani sa neodpláca zlým za zlé, ale len niekedy dopúšťa na človeka dôsledky jeho vlastného konania a rozhodnutia.

Prepodobný Běda Ctihodný vo svojom výklade na tento verš hovorí, že „Boh trestá tých, čo nedodržiavajú prísahy, nenásytných milovníkov pôžitkov a ďalších hriešnikov, ktorí opovrhujú Jeho prikázaniami, no napísané je, že osobitne odporuje pyšným, pretože najťažší trest si zasluhuje ten, kto nepochybuje o vlastných cnostiach, kto kvôli presvedčeniu, že si v diele svojho spasenia vystačí aj sám, zavrhuje pomoc Božej blahodate³⁹. V duši pyšného človeka, ktorý rád vytvára spory a má vysokú mienku o sebe, „žije všetko to, čo Boh nemá rád... Pýcha sa povyšuje nad podriadených a vždy sa búri proti skromnosti a pokore, ktoré sú veľkým duchovným blahom⁴⁰“.

Cnosť pokory v biblickej a patristickej teológii

Blahodať Boh dáva „pokorným“ (gr. ταπεινοῖς; csl. смиреннымъ) preto, lebo Božia blahodať je „pokorou priťahovaná. Pokora spája s Bohom... Zo zjednotenia s Bohom prichádza plod blahodate, ovocie (darov) Svätého Ducha⁴¹. Pokora je základ pre všetky cnosti, pretože priťahuje blahodať, bez ktorej nikto nemôže žiť cnostný život. Pokorní ľudia odmietli túžbu po hriechu, ktorý vládne v tomto svete, a túžia po tom, aby boli zasvätení Bohu. Boh im dáva blahodať, pretože oni ju vďačne a ochotne prijímajú, pretože si hlboko vážia Božiu priazeň a priateľstvo. Boh ochotne dáva svoju blahodať každému, kto odmietol a sprotivil si pýchu. Kvôli tomu Boh „poslal svojho jednorodného Syna na svet, aby sa stal človekom, trpel, bol ukrižovaný, zomrel a vstal z mŕtvych. Ikonómiou vtelenia a prostredníctvom krstu dal Boh väčšiu blahodať a silu každému kresťanovi, aby vzdoroval pyšnému diablu a víťazil nad telesnými pôžitkami, ktorými on útočí na človeka, a aby zachovával sväté a oživujúce Božie prikázania. Ten, kresťan, ktorý vzdoruje a bojuje proti diablu, ktorý víťazí nad vášňami a žiadostami tela, prichádza prostredníctvom tohto víťazstva do stavu pokory. V tomto stave pri-

³⁷ ВАЛЕРИАН СИМИЕЗСКИЙ, Гомилии 14. In *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Кафолические послания*. Д. БРЭЙ. Тверь : Герменевтика, 2008, s. 60.

³⁸ HUSÁR, J. Učenie Knihy žalmov o Bohu. In *Biblia a współczesność* [elektronický zdroj] : teologiczne, kanoniczne, socjalne i społeczne przesłanie Biblii dla współczesności : II. rocznik : Kasztel w Szymbarku k. Gorlic, 13. 11. 2017. Gorlice : Diecezjalny ośrodek kultury prawosławnej ELPIS w Gorlicach, 2017, s. 91 – 110.

³⁹ БЕДА ДОСТОПОЧТЕННЫЙ, св.: *Толкования на семь канонических посланий. Толкование на послание божественного Иакова* [online] [cit. 2019-12-05]. Dostupné na internete: http://azbyka.ru/otechnik/Beda_Dostopochtennyj/tolkovanie-na-poslanie-svjatogo-aposto-la-iakova/.

⁴⁰ НИКОЛАЙ, митрополит, (Мрђа). *Тумачење саборних посланица (Јаковљево, Прве и Друге Петрове) Светога Писма Новогa Завета*. Србиње : Дабар и Богословија Светог Петра Дабробосанског, 2004, s. 66.

⁴¹ АЕРАКН, Д. Г., Архц. 'Η 'Επιστολή τοῦ 'Ιακώβου. 'Αθήνα : Εκδόσεις Ορθόδοξος κувέλη, 1986, s. 99.

pisuje všetko svoje víťazstvo Bohu, od ktorého dostáva ešte väčšiu blahodať a silu získať ďalšie ešte vyššie a väčšie cnosti⁴².

Blážený Teofilakt slová tohto verša považuje za výzvu k pokore, ktorá je cestou k získaniu Božej blahodate: „Sväté Písmo... nám neprikazuje niečo, čo je nemožné, ale silno si želá, aby sa v nás prostredníctvom jeho slov usídlila blahodať. Preto, ak máte pokoru pred Písmom, pokorte sa pred Bohom a získate blahodať cez povýšenie od Boha... Skromnosť alebo pokora je priamym protikladom pýchy a je veľkým dobrom. A pretože skromnosť, pokora a pýcha sa v nás nachádzajú z našej vôle, každý, kto sa povyšuje kvôli pýche, je už odsúdený... a toho, kto sám seba ponížil zo skromnosti, Boh povyšuje vo vhodnom čase, pretože už samotné cvičenie v pokore pozdvihuje človeka, ktorý ho získal, do duchovnej výšky.“⁴³ Veľmi podobne o tejto téme hovorí sv. Gregor Teológ: „Za pýchou nasleduje poníženie, ale za ponížením oslávenie.“⁴⁴ Cezarij Arlský považuje pokoru za cestu k spojeniu s Bohom, ktorý je tiež pokorný: „Buď pokorný, aby sa v tebe usídlil Boh, ktorý v tebe chce prebývať.“⁴⁵

Prepodobný Béda Ctihodný považuje pokoru za cestu k duchovnému uzdraveniu: „Pokorným Boh dáva blahodať, pretože ten, kto sa považuje za chorého kvôli hriechu a modlí sa za svoje uzdravenie, podľa miery svojho želanja dostáva uzdravujúce dary (blahodate).“⁴⁶

Pokora sa prejavuje zanechaním svojej vôle a požiadaviek pre dobro blížneho. Z pokory ako základu sa rodia aj ďalšie dobré skutky, vlastnosti a cnosti, ktoré vymenúva vladyka Nikolaj, metropolita dabrobosanský: „Neodsudzovanie, ktoré ukazuje na lásku. Trpezlivosť, ktorá nemyslí na nič zlé proti blížnemu. Srdce milujúce Boha, ktoré sa nemstí zlým za zlé. Mlčanlivosť, ktorá si nevšíma nič, čo sa nás netýka. Skromnosť, ktorá má srdce bez zloby. Ovládanie zmyslov, ktoré prináša pokoj. Krotkosť, ktorá vydrží všetko a milosrdnosť, ktorá sa prejavuje odpúšťaním. Všetko toto rodí v človeku videnie Boha, pokoj v cnostiach a nezne-pokojený um.“⁴⁷

⁴² ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ, *ос. Ерμηνεία εις τὰς επτα Καθολικὰς Ἐπιστολάς τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων Ἰακώβου, Πέτρου, Ἰωάννου καὶ Ἰούδα*. Θεσσαλονίκη : Εκδόσεις Ορθόδοξος κувήλη, 1986, s. 127 – 128.

⁴³ ФЕОФИЛАКТ БОЛГАРСКИЙ, *бл. Толкования на Деяния и послания святых апостолов*. Москва : Сибирская Благовонница, 2009, s. 332.

⁴⁴ ГРИГОРИЙ НАЗИАНЗИН, *св. Против императора Юлиана. Слово 4*. In *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Кафолические послания*. Д. БРЭЙ. Тверь : Герменевтика, 2008, s. 60.

⁴⁵ ЦЕЗАРИЙ АРЛЬСКИЙ: Проповеди 210. In *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Кафолические послания*. Д. БРЭЙ. Тверь : Герменевтика, 2008, s. 60; *Роговнaj Ef 3*, 16 – 17.

⁴⁶ БЕДА ДОСТОПОЧТЕННЫЙ, *св. Толкования на семь канонических посланий. Толкование на послание божественного Иакова* [online] [cit. 2019-12-05]. Dostupné na internete: http://azbyka.ru/otechnik/Beda_Dostopochtennyj/tolkovanie-na-poslanie-svjatogo-aposto-la-iaкова/.

⁴⁷ НИКОЛАЙ, митрополит, (Мрђа). *Тумачење саборних посланица (Јаковљеве, Прве и Друге Петрове) Светога Писма Новогa Завета*. Србиње : Дабар и Богословија Светог Петра Дабробосанског, 2004, s. 66.

Záver

Na základe vyššie uvedených právd o tom, čo priťahuje Božiu blahodať a čo je, naopak, prekážkou k jej pôsobeniu, sa stáva pochopiteľným, prečo ľudstvo upadlo do toľkých nečistých a hriešnych vášní. Je to preto, lebo „nemilujeme Boha najviac zo všetkého. Aj telesné cudzoložstvo vládne (vo svete) preto, že mu predchádzalo duchovné cudzoložstvo. Preto iba ak sa naspäť priblížime k Bohu, Boh nás pokryje svojou blahodaťou“⁴⁸, v dôsledku čoho dokážeme žiť iným a cnostným spôsobom života.

Slová tohto verša majú aj eschatologický rozmer, pretože hovoria o odmene za pokoru a odsúdení za pýchu zo strany Boha. Apoštol Jakub však neodsúva tieto skutočnosti iba na budúcnosť. V jeho slovách je aj „odkaz na prítomnosť – Boh sa už tu stavia proti pyšným a už teraz dáva milosť pokorným“⁴⁹. Slová apoštola Jakuba sú teda akoby prepojením večnosti s prítomnosťou, eschatologickej doby s naším terajším životom. Toto prepojenie je v plnosti v súlade s duchom pravoslávnej cirkevnej tradície a učenia, v duchu ktorého nič nie je možné odsúvať iba na budúcnosť alebo večnosť. Kto nepoznal Boha tu a teraz a kto Mu neposlúžil prostredníctvom sociálnej služby bližným⁵⁰ tu a teraz, neuvidí Ho ani vo večnosti. Bez pokánia a pokory nepríde Božia blahodať a bez Božej blahodate je nemožný akýkoľvek pokrok v duchovnom napredovaní jednotlivého človeka aj ľudstva ako celku.

Zoznam bibliografických odkazov:

- ΑΕΡΑΚΗ, Δ. Γ., Αρχιμ. *Ἡ Ἐπιστολή τοῦ Ἰακώβου*. 1. vydanie. Ἀθήνα : Εκδόσεις Ορθόδοξος κυψέλη, 1986.
- ΑΓΟΥΡΙΔΗ, Σ. Χ. *Υπόμνημα εις τήν ἐπιστολήν τοῦ Ἁγίου Ἰακώβου*. 1. vydanie. Αθήνα 1956.
- ALAND, B. et al. eds. *Novum Testamentum Graecum, editio Critica maior, IV. Catholic letters. Part I. Text*. 2. rev. vydanie. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2014. ISBN 978-3-438-05606-1.
- ALAND, B. et al. eds. *Novum Testamentum Graece with dictionary*. 28. rev. vydanie. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2018. ISBN 978-3-438-05160-8.
- АВГУСТИН, блаженный: Об упреке и благодати (online). [cit. 2019-12-05]. Dostupné na internete: <http://golden-ship.ru/knigi/3/avgustin_oUib.htm#_Toc234833627>
- БЕДА ДОСТОПОЧТЕННЫЙ, св.: Толкования на семь канонических посланий. Толкование на послание божественного Иакова (online). [cit. 2019-12-05]. Dostupné na internete: <http://azbyka.ru/otechnik/Beda_Dostopochtennyj/tolkovanie-na-poslanie-svjatogo-aposto-la-iaкова/>
- БИБЛИЯ. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке. 1993. 2. vydanie. Москва : Российское библейское общество. ISBN 5-85524-009-6.
- BIBLIA. *Slovenský ekumenický preklad s deuterokanonickými knihami*. 2015. 3. vydanie. Banská Bystrica : Slovenská biblická spoločnosť. ISBN 978-80-85486-98-8.

⁴⁸ ΑΕΡΑΚΗ, Δ. Γ., Αρχιμ. *Ἡ Ἐπιστολή τοῦ Ἰακώβου*. Ἀθήνα : Εκδόσεις Ορθόδοξος κυψέλη, 1986, s. 99.

⁴⁹ HOPPE, R. 2001. *List Jakubův*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, s. 81.

⁵⁰ ŠÍP, M. 2018. *Sociálně-spirituálně atribúty v paliatívnej starostlivosti*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity. - 182 s. - ISBN 978-80-555-2181-7.

- БРЭЙ, Д. 2008. *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Кафолические послания*. Тверь : Герменевтика. ISBN 978-5-901494-12-7.
- САР, А. 2017. *Bojujúci“ Boh v Starom Zákone - „posvätná“ vojna v Izraeli*. In: *Sociálna a duchovná revue : vedecký recenzovaný časopis o aktuálnych sociálnych a duchovných otázkach*. - ISSN 1338-290X. - Roč. 8, č. 1 (2017), s. 7-15.
- ДВОРЕЦКИЙ, И. Х. 1958. *Древнегреческо-русский словарь*. Том II. Москва : Национальное издательство иностранных и национальных словарей.
- ФЕОФИЛАКТ БОЛГАРСКИЙ, бл. 2009. *Толкования на Деяния и послания святых апостолов*, Москва : Сибирская Благовонница. ISBN 978-5-91362-178-8.
- HANGONI, T. 2018. *Social theology and its role in social work*. In: *Sociálna a duchovná revue [print] : vedecký recenzovaný časopis*. - ISSN 1338-290X. - Roč. 9, č. 2, s. 12-16.
- HANOBÍK, F. et. al. 2019. *Organizácia sociálnej starostlivosti... - 1. vyd.* - Varšava : Wydawnictwo Katedry Filozofii Akademii Ekonomiczno i Humanistycznej w Warszawie. - 158 s. - ISBN 978-83-61087-57-1.
- HOPPE, R. 2001. *List Jakubův*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství. ISBN 80-7192-498-9.
- HUSÁR, J. 2017. *Učenie Knihy žalmov o Bohu*. In: *Biblia a współczesność [elektronický zdroj] : teologiczne, kanoniczne, socjalne i społeczne przesłanie Biblii dla współczesności : II. rocznik* : Kasztel w Szymbarku k. Gorlic, 13.11.2017. - Gorlice : Diecezjalny ośrodek kultury prawosławnej ELPIS w Gorlicach. - ISBN 978-83-63055-54-7. - online, S. 91-110.
- ЯРОШЕВСКИЙ, Г., Иером., 1901. *Соборное Послание св. Апостола Иакова*.
- КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, пресвитер. *Опровержение второго рода еретиков, практикующих воздержание по злобе на Творца*. In: *Строматы* (перевод Н. Корсунского) (online). [cit. 2019-12-05]. Dostupné na internete: <https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/>
- KUZYŠIN, B. 2017. *Patrystické reflexie pomoci a pomáhanía*. In: *Pravoslávny biblický zborník 1/2017 [elektronický zdroj]*. - Gorlice : Diecezjalny ośrodek Kultury Prawosławnej ELPIS w Gorlicach. - ISBN 978-83-63055-82-0. - online, S. 107-112.
- ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ, οσ., 1986. *Ερμηνεία εις τὰς ἐπτα Καθολικὰς Ἐπιστολάς τῶν Ἀγίων Ἀποστόλων Ἰακώβου, Πέτρου, Ἰωάννου καὶ Ἰούδα*, 3. vydanie. Θεσσαλονίκη : Εκδόσεις Ὁρθόδοξος κυψέλη.
- НИКОЛАЙ, митрополит (Мрђа). 2004. *Тумачење саборних посланица (Јаковљево, Прве и Друге Петрове) Светога Писма Новог Завета*. 1. vydanie. Србиње : Дабар и Богословија Светог Петра Дабробосанског. ISBN 99938-730-1-2.
- НОВЫЙ ЗАВЕТ Господа нашего Иисуса Христа на церковно-славянскомъ и чешскомъ языкахъ. NOVÝ ZÁKON Pána našeho Ježíše Krista na církevně-slovanském i českém jazyce. 1994. 2. vydanie. Thessaloniki : Εκδόσεις Ὁρθόδοξος κυψέλη.
- ΣΑΚΚΟΥ, Σ. Ν. 1975. *Ερμηνεία εις τὴν Ἐπιστολὴν τοῦ Ἰακώβου*. Θεσσαλονίκη.
- ŠIP, M. 2018. *Sociálno-spirituálne atribúty v paliatívnej starostlivosti*. - 1. vyd. - Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity. - 182 s. - ISBN 978-80-555-2181-7.
- ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Π. Ν. 1996. *Ὑπόμνημα εις τὰς Ἐπιστολάς τῆς Καινῆς Διαθήκης*. τ. 3. 4. vydanie. Ἀθήναι.
- ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, святитель. *Вопросы о гордости, самолюбии, славолубии и честолюбии*. In: *Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах* (online). [cit. 2019-12-05]. Dostupné na internete: <https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/pravila-kratko-izlozhennye-v-voprosah-i-otvetah/1?=предпочтения#s2>
- ŽUPINA, M. 2012. *Svätootcovská skúsenosť ako ukazovateľ pravoslávnej teológie*. Gorlice : Diecezjalny ośrodek Kultury Prawosławnej ELPIS w Gorlicach. ISBN 978-83-63055-13-4.
- ŽUPINA, M. 2017. *Biblicko-patrystický pohľad na človeka v protologickom, historickom a eschatologickom kontexte*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity. ISBN 978-80-555-1970-8.

HISTORICKO-TEOLOGICKÝ VÝVOJ ISYCHAZMU V PRAVOSLÁVNEJ TRADÍCI S AKCENTOM NA OBDOBIE 9. – 11. STOROČIA

Miroslav ŽUPINA*

Historical-theological development of hesychasm in the Orthodox tradition with emphasis on the period from 9th to 11th century

The present study examines the historical-theological development of hesychasm in the Orthodox tradition focusing on the 9th – 11th centuries. On the one hand, it is true that this was a period that preceded the main theological struggle on the issue of hesychasm (14th century), but on the other hand, previous centuries had laid the foundation of this method of a spiritual life of man. We begin our view of the question under consideration by biblical revelations of God to man, which are the symbols of hesychasm. We state a certain sequence of God's revelations (see Theophania) – firstly the preparatory Old Testament ones, to which we can also include the Theoptia of the Prophet Moses, and later the New Testament revelations thanks to God's Incarnation, in which mainly the Holy Apostles participated. The Church followed this biblical tradition and, from the outset, mainly through the "Desert Fathers" and other Church Fathers, gave a powerful testimony that hesychasm has gained a firm and prominent position in the Orthodox Tradition. The period from 9th to 11th century, which we define, offers several bright examples of the practice of hesychasm, whether it is the monastic community being formed at that time at the Holy Mount Athos, the personality of Saint Symeon the New Theologian – a representative of a mystical theology, but also saints living in our territory. Obviously, all the saints mentioned in the study are examples of having achieved the goal of hesychasm, which is their spiritual perfection and unification with God, thus fulfilling the goal of human life and the purpose of human existence.

Keywords: *Hesychasm, Hesychastic Tradition, Theophania, Mysticism, Revelation, Holy Scripture, Prophet Moses, Saint Gregory Palamas, Saint Symeon the New Theologian.*

Úvod

V samotnom úvode nášho príspevku chceme vysvetliť, že pri koncipovaní tohto článku sme vychádzali z tradičného biblického a patristického chápania isychezmu a isychastickej tradície v tom najširšom možnom zmysle ako cesty k dosiahnutiu cieľa kresťanského života – spásy človeka. Na jednej strane je pravda, že isychezmus je v pravoslávnej tradícii predovšetkým veľmi úzko spojený s teologickým učením svätého Gregora Palamu a isychastickými snemami (Konštantínopol 1341 – 1351),¹ na druhej strane súhlasíme s názorom metro-

¹ * Príspevok je výstupom grantovej úlohy VEGA č. 1/2017 *Teologický a duchovný odkaz svätého Symeona Nového Teológa* v rámci Vedeckej grantovej agentúry Pravoslávnej cirkvi na Slovensku. Pozri MEYENDORFF, J. *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*. New York : St. Vladimir's Seminary Press, 1974, s. 75 – 129.

politu Hierothea Vlachosa, že „isychastické hnutie sa neobjavilo v 14. storočí, ale existovalo od prvých storočí života Cirkvi.“² Z tohto dôvodu aj svätý Gregor Palama nebol zakladateľom isychazmu v pravom zmysle tohto slova. Bol tým, kto túto tradičnú metódu duchovného života človeka dokázal najviac ozrejmiť a vyjadriť ako cestu zdokonaľovania sa človeka prostredníctvom asketického zápasu, na konci ktorého je reálna možnosť participácie človeka na Božom živote,³ čím si právom zaslúžil pomenovanie „teológ isychazmu“.⁴ Ako sa budeme môcť presvedčiť, prostredníctvom metódy isychazmu môže človek viesť skutočný, pravdivý kresťanský život, t. j. byť očistený, osvietený Božou blahodajúcou⁵ a dosiahnuť aj zrenie Boha (teoptiu), ktoré je možné stotožniť so zbožštením človeka.

Biblické zjavenia sa Boha človeku ako symbol isychazmu

Isychazmus ako taký je v podstate tradične biblický, pretože jeho hlavná idea vychádza zo Svätého Písma. Už Starý zákon ponúka hneď niekoľko príkladov, kedy došlo k zjaveniu alebo mystickému spojeniu sa Boha s človekom. Avšak iným spôsobom sa zjavil Boh Abrahámovi, iným Izákovi, tiež iným Jakubovi, odlišnými spôsobmi aj mnohým starozákonným spravodlivým, ako sú Noe, Daniel, Dávid, Šalamún, Izaiáš a tiež ďalším prorokom. Okrem toho aj rôzne zjavenia sa Boha tomu istému človeku nie sú vždy rovnaké, ale majú rôzne formy. Človek je takýmto spôsobom, ako často zdôrazňujú cirkevní otcovia, „pedagogicky“ vedený od nižšieho štádia poznania Boha a spoločenstva s Ním k vyššiemu, plnšiemu, dokonalejšiemu.

Najcharakteristickejším príkladom Božej teofánie v Starom zákone je zjavenie sa Boha prorokovi Mojžišovi, ktoré je súčasne tradičným symbolom isychazmu. Keď sa mu Boh odkrýva pri svojom prvom zjavení – vo forme ohnivého plameňa uprostred horiaceho kra – hovorí mu: „*Ja som Boh tvojho otca, Boh Abrahámov, Boh Izákov a Boh Jakubov.*“⁶ Neskôr, pred vyslobodením izraelského národa z egyptského zajatia, žiada Mojžiš Boha, aby mu odhalil svoje meno, pričom mu Boh adresuje tieto slová: „*Som, ktorý som (som Existujúci)... tak oznám Izraelťanom: Existujúci ma poslal k vám.*“⁷ Ďalšia teofánia sa uskutočnila na hore Sinaj – tu sa Boh zjavil vo forme temného oblaku, ktorý bol spojený s dymom. Je zaujímavé, že po prvej skúsenosti, kedy Mojžiš videl Boha vo forme ohnivého plameňa alebo

² ΒΛΑΧΟΣ, Ι., αρχμ. *Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία. Πατερική θεραπευτική αγωγή*. Λεβαδεία : Ιερά Μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου (Πελαγίας), 1995, s. 306.

³ Pozri ŠIPOVÁ, M. – ŠIP, M. Integrita človeka v kontexte Božieho obrazu a podoby. In *Pravoslávny teologický zborník*. Zv. XLI (26). Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2015, s. 193.

⁴ MEYENDORFF, J. *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*. New York : St. Vladimir's Seminary Press, 1974, s. 75.

⁵ Pozri KOCHAN, P. Náčrt biblicko-patristického pohľadu na učenie o Božej blahodati. In *Pravoslávny teologický zborník*. Zv. XXXVI (21). Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2010, s. 50.

⁶ 2Mjž 3, 6.

⁷ 2Mjž 3, 14.

svetla, v tomto prípade je forma zjavenia opakom svetla, t. j. temnotou. Svätý Gregor Nysský v kontexte tejto biblickej udalosti vysvetľuje, že ide o „pokročilejšie štádium duchovnej cesty, keď si človek uvedomí, že vedomosti, ktoré vychádzajú zo zmyslového vnímania a ľudskej logiky nestačia pre pochopenie Boha. Božia podstata je obklopená nepochopiteľnosťou, ktorú vystihuje práve temnota“.⁸ Nakoniec je Mojžišovi – na jeho žiadosť vidieť Božiu slávu – určené byť „v skalnej trhline“ a byť prikrytý Božou „rukou“, kým neprejde Boh. Až po odtiahnutí Božej „ruky“ smie Mojžiš uzrieť Boží „chrbát“.⁹ Je zrejmé, že pojmy ako *skalná trhlina*, *Božia ruka* alebo *Boží chrbát* majú byť chápané obrazne, alegoricky. Prorok Mojžiš sa v pozícii očitého svedka Božieho zjavenia objavuje aj v Novom zákone spoločne s prorokom Eliášom pri Christovom preobrazení.¹⁰ Jednotlivé teofánie vedú Mojžiša podľa svätého Gregora Nysského k neustále vyššiemu poznaniu Boha – teognóze¹¹ – najprv vidí Mojžiš Boha „v ohnivom plameni“ a následne „v temnom oblaku“. Dá sa povedať, že čím sa viac k Bohu približuje, tým viac si uvedomuje nepochopiteľnosť Božej podstaty.

Počas zjavení sa Boha v Starom zákone veľmi často zaznievali Božie slová: „*Ja som Boh...*“¹² V Novom Zákone, kedy už došlo k vteleniu sa Božieho Slova (Loga), boli tieto starozákonné slová doplnené ubezpečením Christa: „*Ja som s vami.*“¹³ Nimi Christos potvrdil vzájomnú jednotu medzi Bohom a človekom, čím pozdvihol človeka na úroveň Boha, samozrejme, bez možnosti zjednotenia sa podľa podstaty.¹⁴ Teofánie alebo videnia Boha apoštolmi alebo neskôr rôznymi svätými sú dokonalejšie tak od Mojžišových, ako aj celkovo všetkých starozákonných. „Až s Christom prišlo pravé poznanie a videnie Boha.“¹⁵ Existuje tu teda určitá postupnosť videnia Boha – najprv starozákonné prípravné videnia, ku ktorým môžeme zaradiť aj teoptie proroka Mojžiša, neskôr novozákonné vďaka Božiemu vteleniu a príchodu Mesiáša, na ktorých participovali apoštolí a mnohí svätí. Pri všetkých videniach Boha a teda mystických skúsenostiach človek prekračuje hranice dočasnosti, obmedzenosti a participáciou na Božom živote môže okúsiť

⁸ GREGOR Z NYSSY. *Život Mojžiša alebo O ceste k dokonalosti v cnosti*. Bratislava : Dobrá kniha, 2012, s. 21.

⁹ Pozri 2Mjž 33, 22 – 23.

¹⁰ Pozri Mt 17, 3; Mk 9, 4; Lk 9, 30; PRUŽIŇSKÝ, Š. *Preobrazenie Isusa Christa*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013, s. 12 – 16.

¹¹ Pozri ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΝΥΣΣΗΣ. Εἰς τὸν βίον Μωϋσέως 2. In MIGNE, J.-P. *Patrologia Graeca*. Vol. 44. Paris 1863, s. 401.

¹² Napríklad 1Mjž 26, 24; 2Mjž 6, 7; 2Mjž 20, 2; 3Mjž 19, 2; 5Mjž 5, 9 a iné.

¹³ Mt 28, 20.

¹⁴ Pravoslávna teológia vychádza zo základného odlišenia medzi Božou podstatou na jednej strane a Božou energiou (energiami) na druhej strane. Božia podstata je pre človeka neprístupná, nedeliteľná, a teda nie je možné mať na nej účasť, zatiaľ čo Božie energie sú prístupné a predovšetkým sú participovateľné, čo znamená, že človek môže mať účasť na Božích energiách. Pre človeka je tak nereálne participovať na Božom živote podľa podstaty, avšak môže mať účasť na Božom živote prostredníctvom Božích energií (teda Božej blahodäte).

¹⁵ PRUŽIŇSKÝ, Š. *Prvý list svätého apoštola Jána Teológa*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2000, s. 214.

eschatologické obnovenie,¹⁶ čím sa stáva členom spoločenstva teozisu – zbožštenia.¹⁷

Pojem *isychazmus*¹⁸ a isychastická tradícia

Isychazmus predstavuje autentickú kresťanskú cestu duchovného života človeka usilujúceho sa o dosiahnutie svojej dokonalosti a spásy. Tento termín ešte v Novom zákone nemal svoj charakteristický význam, ale jeho obrazy alebo východiská už môžeme pozorovať. Podľa mnohých cirkevných otcov napríklad svätý Ján Krstiteľ svojim prísne asketickým a zdržanlivým spôsobom života osamote na púšti bol vôbec prvým praktizujúcim „isychastom“ a stál pri zrode isychastickej tradície. Svätý Gregor Palama v kázni na sviatok *Uvedenia Presvätej Bohorodičky do chrámu* poukazuje na to, že Božia Matka, ktorá žila pri jeruzalemskom chráme a od troch rokov sa neustále modlila, svojim spôsobom stála pri zrode isychastickej tradície.¹⁹ Isychazmus sa však postupne vyprofiloval až neskôr v prostredí asketickej tradície. Na jej základoch bol isychazmus vybudovaný ako metóda, prostredníctvom ktorej človek cez vnútorný pokoj (umu, mysle), oslobodenie sa od myšlienok a praktizujúc neustálu modlitbu srdca dosahuje stav mystického spojenia sa s Bohom. Ide o zidenie či zostúpenie umu (mysle) človeka do jeho srdca,²⁰ alebo povedané inými slovami, sústredenie umu v srdci. Vo svojej podstate je tak isychazmus skutočným obrazom kresťanského života,²¹ ale aj „osobnou cestou poznania Boha a zjednotenia sa s Ním“.²²

Pojem *isychazmus*, ako ho objasňuje J. Meyendorff, má štyri odlišné, ale veľmi blízke významy. Prvý význam tohto slova je najstarší a charakterizuje pustovnícku formu kresťanského mníšstva – tzv. eremitov v Egypte, Palestíne, Sýrii a Malej Ázii (3. – 4. storočie). Druhý význam vyjadruje psychosomatickú metó-

¹⁶ Pozri ŽUPINA, M. *Biblicko-patristický pohľad na človeka v protologickom, historickom a eschatologickom kontexte*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2003, s. 107.

¹⁷ Pozri ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΠΑΛΑΜΑΣ. Λόγος αποδεικτικός περί της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος 2, 78. In *Συγγράμματα*. 1. diel. Θεσσαλονίκη: Πατερικά Εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς», 1962, s. 149.

¹⁸ Pojem *isychazmus* (*hesychazmus*) je odvodený od gréckeho slova *ησυχία*, ktoré znamená *pokoj, stíšenie*. Isychia je stav, kedy má človek pokojné srdce a jeho um nie je znepokojovaný žiadnou myšlienkou. Ide o oslobodenie srdca od myšlienok, vášní a od celkového pôsobenia okolitého sveta. Cieľom isychie je intenzívne spoločenstvo s Bohom (zbožštenie človeka), pričom prostriedkom na jeho vytvorenie je neustála modlitba srdca.

¹⁹ Pozri ΒΛΑΧΟΣ, Ι., αρχμ. *Ο άγιος Γρηγόριος ως αγιορείτης*. Λεβαδεία: Ιερά Μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου (Πελαγίας), 1992, s. 72 – 73.

²⁰ Pozri ŠAK, Š. *Modlitba na ceste askézy v živote kresťanského spoločenstva*. In *Pravoslávny teologický zborník*. Zv. XLI (26). Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2015, s. 238.

²¹ Pozri ΒΛΑΧΟΣ, Ι., αρχμ. *Ορθόδοξη Ψυχοθεραπεία. Πατερική θεραπευτική αγωγή*. Λεβαδεία: Ιερά Μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου (Πελαγίας), 1995, s. 307.

²² NIKULIN, A. *Základné východiská antropológie hesychazmu*. In *Наукові записки Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архимандрита Василя (Проніна)*. Č. 4. Мукачево: Карпати, 2015, s. 379.

du duchovného zdokonaľovania sa človeka prostredníctvom Isusovej modlitby.²³ Tretí význam slova isychazmus sa používa ako synonymum termínu „palamizmus“ – teologické učenie svätého Gregora Palamu v polemike s Varlaámom z Kalábie, Akíndynom a ďalšími oponentmi. Štvrtý význam súvisí s jeho posunom do ideovej roviny, kde sa týmto pojmom vystihoval sociálny, kultúrny a politický program, ktorý prebiehal v 14. storočí a svojím vplyvom zasiahol najprv južné slovanské krajiny a neskôr aj Rusko. Vo svojej podstate podľa J. Meyendorffa všetky štyri významy termínu *isychazmus* majú hlbokú vnútornú spätosť.²⁴

Isychastická metóda duchovného života má po svojej bohatej biblickej tradícii – o čom sme sa mohli vyššie presvedčiť – svoje ďalšie pokračovanie v mníšskom pustovníckom prostredí na teritóriu Egypta²⁵ a Blízkeho Východu, predovšetkým Palestíny a Sýrie (4. – 5. storočie). Prvé a veľmi významné miesto tu zastáva svätý Anton Veľký (251 – 356), ktorý počujúc slová svätého Evanjelia²⁶ neváhal, rozdal svoj majetok chudobným a odišiel do samoty, kde viedol pustovnícky život plný duchovného zápasu a modlitby. Právom je považovaný za zakladateľa mníšstva.²⁷ Významným teológom bol v tomto období Evagrius Pontský (345 – 399), ktorý bol priateľom a učeníkom veľkých kappadockých otcov – svätých Vasilija Veľkého a Gregora Nysského. Dá sa o ňom povedať, že bol prvým intelektuálom, ktorý prijal život pustovníka v egyptskej púšti. Modlitbu považoval za podstatný pozitívny element duchovného života a nevyhnutné završenie asketického úsilia. Bol aj prvým kodifikátorom mníšskeho učenia o modlitbe. Uvádzame niekoľko jeho myšlienok tak, ako ich uvádza I. Hausherr: „*Modlitba je rozhovor mysle s Bohom alebo povznesenie umu k Bohu... Nemodli sa za to, aby sa splnila tvoja vôľa, lebo tá sa nemusí zhodovať s Božou vôľou... Ak tvoj um počas modlitby blúdi, znamená, že sa ešte nemodlíš správne... Keď sa vo svojej modlitbe dostávaš ponad všetky ostatné cnosti, vtedy si ju skutočne našiel.*“²⁸ Učenie o modlitbe rozvinul svätý Makários Veľký (Egyptský), ktorý na rozdiel od Evagriovho chápania modlitby ako „modlitby umu“ sústreďuje pozornosť na srdce človeka. Podľa neho práve

²³ Slová Isusovej modlitby znejú nasledovne: „*Κύριε Ιησού Χριστέ, Υιέ του Θεού, ελέησον με τον αμαρτωλόν. (Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешнаго. Pane Isuse Christe, Synu Boží, zmiluj sa nadou mnou hriešnym).*“

²⁴ Pozri MEYENDORFF, J. *Byzantine Hesychasm. Historical, Theological and Social Problems*. London : Variorum Reprints, 1974, s. 3 – 4; CAP, A. Význam termínu hesychazmus. In *Pravoslávny teologický zborník. Zv. XXI (6)*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 1998, s. 219 – 222; NOBLE, I. – NOBLE, T. – BAUEROVÁ, K. – PARUSHEV, P. *Mnohohlas pravoslavné teologie ve 20. století na Západě*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016, s. 62.

²⁵ Medzi najvýznamnejších egyptských „otcov púšte“ patria svätí Antónios (Anton) Veľký, ktorý je považovaný za „otca mníšstva“, Makários Veľký (Egyptský), Pachomios, Arsenios, Sisoj, Pomen, Siluan a iní.

²⁶ „*Ak chceš byť dokonalý, choď, predaj voj majetok, rozďaj ho chudobným a budeš mať poklad v nebi; poď a nasleduj ma*“ (Mt 19, 21).

²⁷ Pozri SV. ATANÁŠ. *Život sv. Antonína Poustevníka*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 1996. 96 s.; ANONYM. *Svätý Anton Veľký*. Košice : Pravoslávna cirkevná obec Košice, 2010.

²⁸ HAUSHERR, I. *Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique (pseudo Nil). Traduction française et commentaire d'après les autres écrits d'Evagre*. Vol. XV. Toulouse : Revue d'Ascétique et de Mystique, 1934, s. 34 – 93, 113 – 168.

srdce je centrom psychosomatického života ľudí a tiež bojiskom, kde sa u každého človeka odohráva zápas medzi Bohom a satanom, životom a smrťou. Jeho modlitba tak dostala pomenovanie „modlitba srdca“.

Od 6. storočia sa dôležitým centrom šírenia isychazmu stala hora Sinaj. Isteže aj mystika tohto posvätného miesta spojená s biblickým Mojžišovým videním zohrala významnú rolu pri vzniku a formovaní duchovnej „školy“, ktorá zrodila takých cirkevných učiteľov, ako boli svätí Ján Sinajský (Klimakos) či Anastáz Sinajský. Oblasť Sinaja bola vždy spojená s mníštvom a známym monastierom svätej Kataríny,²⁹ v ktorom najpravdepodobnejšie vzniklo aj Jánovo dielo *Rebrík* (*Rebrík do raja* alebo *Rajský rebrík*).³⁰ Nakoľko tu žijúci mnísi pochádzali z rôznych oblastí – Sýrie, Palestíny Egypta a aj vzdialenejších krajín, aj samotný spôsob mníšskeho života bol značne špecifický a odlišoval sa od ostatných mníšskych komunít a tradícií. Dielo *Rebrík* je tak vo svojej podstate prienikom pohľadu do učenia, hodnôt a praxe osobitého spôsobu askézy, kde sa prelínali vplyvy egyptských púštnych otcov, palestínskeho mníšstva a iných tradícií.³¹ Podkladom pre napísanie diela bol známy biblický príbeh o Jakubovom sne – zjavenie rebríka, ktorého jeden koniec sa nachádzal na zemi a druhý sa dotýkal neba, pričom anjeli po ňom vystupovali i zostupovali.³² Svätý Ján Sinajský opisuje a charakterizuje duchovný výstup človeka k Bohu, kedy je potrebné absolvovať a zdolať tridsať „stupňov“ (etáp) k duchovnej dokonalosti a mystickej jednote s Bohom.

Ďalším významným predstaviteľom asketickej teológie a zároveň jedným z najautentickejších učiteľov isychastickej duchovnej tradície je svätý Izák Sýrsky (7. – 8. storočie). Metropolita I. Alfejev o ňom hovorí, že jeho slová sú adresované tým kresťanom, ktorí nepocitujú obavy či strach zo stretnutia sa s Božou láskou *tvárou v tvár*. „Ten, kto žije na povrchu kresťanského života a nesnaží sa ponoriť do jeho hĺbky, v ktorej sa odohráva tajuplné stretnutie človeka s Bohom, ten nemôže prijať Izákovu myšlienku o nevyhnutnosti vzdialenia sa od márnivosti sveta za účelom dosiahnutia lásky k Bohu a blížnemu.“³³ Svätý Izák Sýrsky vyzýva všetkých kresťanov, aby sa stali teológmi vo vyššom zmysle tohto slova, teda aby sa usilovali o to, aby im Boh odkryl a zjavil svoje tajomstvá.

Isychastická tradícia v 9. – 11. storočí na Balkáne a vo východnej Európe

Osobitá a jedna z najvýznamnejších kapitol isychastickej tradície pravoslávnej cirkvi je nesporne spojená s mníštvom a asketickým spôsobom života na Svätej Hore Athos. Roku 963 tu za veľkej pomoci panovníka Nikofora Fokasa svätý Atanáž Athoský (920 – 1003) založil monastier Veľká Lávra, ktorý sa stal

²⁹ Monastier svätej Kataríny dal v 6. storočí postaviť byzantský cisár Justinián I.

³⁰ Pozri ΙΩΑΝΝΗΣ ΣΙΝΑΪΤΗΣ. *Κλίμαξ*. In *Patrologia Graeca*. Vol. 88. J.-P. Migne. Paris 1860, s. 631 – 1164.

³¹ Pozri KLIMAKOS, I. *Nebeský žebřík*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2015, s. 12 – 13.

³² Pozri 1Mjž 28, 12.

³³ Pozri ALFEJEV, I. *Izák Sýrský a jeho duchovní odkaz*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2010, s. 300.

centrom koinoviálneho mníšstva. Avšak mníšsky život na Athose prekvalifikoval ešte predtým,³⁴ pretože v roku 843 sa tunajší mníši zúčastnili snemu, ktorý sa konal v Konštantínopole. V 11. storočí sa na Athose už nachádzali aj slovanské monastiere – bulharský Zograf a ruský Xilurgu. V prísnej askéze, modlitbe a pokore tu žili Peter Athoský, ktorý obýval jaskyňu na južnom svahu hory, Pavol Xeropotamský, Euthymios Thessalonitský, už spomínaný Atanáz Athoský, Ján Iverský, Euthymios Dochiarský a ďalší.³⁵ V kontexte isychazmu sa o mníchoch a ich duchovných zápasoch, pokušeníach, pokleskoch i víťazstvách, modlitbách, pôstoch, tvrdej práci, odriekaní, pokore, zdržanlivosti, poslušnosti a dosahovaní ďalších kresťanských cností, predovšetkým láske k Bohu a bližným, dá jednoznačne povedať, že až do dnešných dní predstavujú „duchovné laboratórium“, v ktorom prebieha od pádu našich prarodičov v raji zápas medzi dobrom a zlom, Bohom a diablom, a kde dňom i nocou sa rozliehajú úprimné a čisté „anjelské“ modlitby za ľudí, krajiny i celý svet.³⁶

Z hory Athos sa isychastická tradícia postupne dostávala aj do slovanských krajín. Prvým známym ruským mníchom žijúcim na Athose bol svätý Antonij Pečerský (983 – 1073),³⁷ ktorý je nazývaný aj „otec ruského mníšstva“.³⁸ V jeho životopise nájdeme zmienku, že keď „obchádzal monastiere a iné príbytky na Svätej Hore, videl životy askétov, ktorí síce boli v ľudskom tele, ale v duchovnom zápase napodobňovali životy anjelov.“³⁹ Antonij navštívil Athos dvakrát, prvýkrát v roku 1012, kedy prijal mníšstvo a vrátil sa v roku 1013, a druhýkrát v roku 1017, pričom tu zotrval celých desať rokov. Zo Svätej Hory Athos priniesol na Kyjevskú Rus tak pravidlá mníšskeho života, ako aj skúsenosti a prax duchovného života a asketického zápasu v duchu isychazmu.

Pri skúmaní isychastickej tradície v období 9. – 11. storočia nemôžeme obísť osobnosť svätého Symeona Nového Teológa (949 – 1022). Často je Symeon považovaný za predchodcu isychazmu, avšak platí to iba za podmienky, ak ho chápeme v kontexte učenia a myslenia najvýznamnejšej osobnosti isychazmu, teda svätého Gregora Palamu (okolo 1296 – 1359). Podľa názoru niektorých teológov Symeonova mystická teológia je originálnym a autentickým svedectvom, že v každej dobe a na každom mieste je možné žiť duchom isychazmu a svojím asketickým zápasom dosahovať vyššie mystické poznanie Boha. Duchovné skú-

³⁴ Neoficiálne historické svedectvá hovoria o tom, že prvé pustovne tu vznikli už v 6. – 7. storočí.

³⁵ АНОНИМ. *Жития святых просиявших на Святой Горе Афон. Полтава* : Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2003, s. 753.

³⁶ „S Athosom sa spájajú aj proroctvá týkajúce sa posledných dní. Podľa tradície sa bude práve na vrchu Svätej Hory v chráme Premenenia Pána slúžiť posledná svätá liturgia na zemi, na ktorej sa zúčastní dvanásť athoských starcov.“ NIKULIN, A. Vplyv Svätej Hory Atos na dejiny Pravoslávnej cirkvi v Rusku. In *Nipsis*. 2010, roč. V., č. 10, s. 31.

³⁷ Svätý Antonij Pečerský spoločne so svojim duchovným žiakom Feodosijom Pečerským stáli aj na počiatku založenia známej Kyjevsko-pečerskej lavry (1051).

³⁸ ШУМИЛО, С. Перший давньоруський монастир на Афоні та його звязки з Київською Руссю : 1000 років. In *Афонское наследие. Научный алманах*. Выпуск 5 – 6. Киев – Чернигов : Международный институт афонского наследия, 2017, s. 54.

³⁹ АНОНИМ. *Жития святых просиявших на Святой Горе Афон. Полтава* : Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2003, s. 465.

senosti, zvlášť ak ide o „videnia“ nestvoreného svetla (t. j. Boha) – ktoré autobiograficky opisuje vo svojich dielach – sú jasným a zreteľným „dôkazovým materiálom“, na ktorom stojí tak mystické učenie svätého Symeona Nového Teológa, ako aj celá empirická teológia pravoslávnej cirkvi.⁴⁰ Biblická i patristická tradícia rozlišuje tri stupne mystického poznania. Prvý stupeň vychádza z viery človeka a má prípravný charakter. Človek poznáva Sväté Písmo, hľadá zmysel a význam biblických slov, poučení, podobenstiev a v Božom slove nachádza pravú cestu pre svoj život,⁴¹ avšak nemusí nevyhnutne pociťovať Božiu blahodať. Dva nasledujúce stupne sú dostupné iba tým, ktorí sa vydali cestou pokánia, pokory a kenózy, t. j. cestou skutočného duchovného zápasu.⁴² Najprv sú svedkami videnia, ktoré má čisto zrkovú, optickú formu napríklad videnia svetla, a až následne dosahujú vyššiu úroveň mystického poznania – nazeranie,⁴³ ktoré pojíma aj sluchovú, auditívnu formu, keď dochádza k dialógu medzi človekom a svetlom (Bohom). Človek získava blahodať, energiu, stáva sa „očitým svedkom“ Božej slávy a participuje na Božom živote. Tu sa už prejavuje tak vôľový, ako aj emocionálny aspekt prežívania takejto skúsenosti.⁴⁴ Aby Symeon potvrdil možnosť „videnia“ Boha a vytvorenia reálneho spoločenstva medzi Bohom a človekom, odvoláva sa na autoritu Svätého Písma: „*Počúvaj, čo konkrétne hovorí Christos: Kto videl mňa, videl aj Otca (Jn 14, 9). Nepovedal to na adresu toho, kto videl Christovo telo, ale toho, kto nazeral na Jeho Božstvo... A že skutočne je možné vidieť Boha, nakoľko je to človeku dostupné, počúvaj samotného Christa, ktorý hovorí: Blažení čistí srdcom, lebo oni uvidia Boha (Mt 5, 8).*“⁴⁵ O svätom Symeonovi Novom Teológovi je možné povedať, že v jeho skúsenostiach a učení sa ukrýva asketická gnozeológia, ktorá je integrovaná do empirickej antropológie. Názor, že človek dokáže „vidieť“ Boha a môže okúsiť zbožštenie ešte počas pozemského života, predstavuje veľmi vážnu pozíciu v celom jeho učení. Svedčí o tom aj jeho nasledujúca osobná skúsenosť: „*Nachádzal som sa v stave pokoja, ktorý ma napĺňal, a, samozrejme,*

⁴⁰ Empirická teológia je autentická a pravdivá iba v tom prípade, ak sa um (mysel) človeka nachádza v duchovnom stave osvietenia. Celá podstata empirickej teológie spočíva v skutočnosti, že Boh „schádza“ k človeku a odkrýva sa mu úmerne jeho možnostiam, vynaloženému asketickému úsiliu a úprimnej, čistej túžbe po pravdivom stretnutí. Výsledkom alebo plodom je skúsenosť z takéhoto stretnutia nestvoreného (Boha) so stvoreným (človekom), ktoré je možné iba vďaka Božej blahodati. Pozri ŽUPINA, M. *Svätootcovská skúsenosť ako ukazovateľ mystickej teológie*. Gorlice : Diecezjalny Ošrodek Kultury Prawosławnej „ELPIS“ w Gorlicach, 2012, s. 15.

⁴¹ Pozri HUSÁR, J. Úloha Svätého Písma v súčasnej societe. In *Duchowość jako socjalny czynnik rozwoju społeczeństwa w Polsce i na Słowacji* [online]. Gorlice : Diecezjalny Ošrodek Kultury Prawosławnej w Gorlicach, 2010, s. 223 – 234 [cit. 2018-06-18]. Dostupné na internete: <www.okp-elpis.pl/book/open,314,4,DUCHOWOŚĆ_JAKO_SOCJALNY_CZYNNIK_ROZWOJU_SPOŁECZEŃSTWA_W_POLSCE_I_NA_SŁOWACJI.html>.

⁴² Pozri SACHAROV, S., archim. *Vidět Boha, jaký je*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2017, s. 40 – 49, 125 – 142.

⁴³ Gr. θεωρία; rus. созерцание = nazeranie (Boha), osvietenie umu, ako aj zrenie nestvorenej Božej slávy alebo Božieho svetla (θεοπτία)

⁴⁴ Pozri КРИВОШЕИН, В., архиеп. *Преподобный Симеон Новый Богослов*. Нижний Новгород : Издательство Братства во имя святого князя Александра Невского, 1996, s. 219 – 224.

⁴⁵ ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. Λόγοι Θεολογικοί και Ηθικοί ΙΙ. In *Sources Chrétiennes*. Vol. 129. J. Darrouzès. Paris : Les Éditions du Cerf, 1967, s. 86 – 88.

*duchovne vytváral vo mne neopísateľné potešenie zo zjednotenia a bezhraničný pôžitok z takéhoto intenzívneho a veľmi blízkeho akoby manželského vzťahu, ktorý – keď som okúsil – stal som sa absolútne pokojným a zapáleným, horlivým zároveň, a majúcim účasť na svetle, sám som sa stal svetlom.*⁴⁶ Symeon na rozdiel od väčšiny cirkevných otcov a spisovateľov neváhal o vlastných osobných mystických skúsenostiach hovoriť celkom otvorene.⁴⁷ Napriek tomu, že sa to mnohým v jeho dobe nepáčilo, jeho skúsenosti nikdy neboli v rozpore s pravoslávnu tradíciou. Metropolita I. Alfejev správne konštatuje, že učenie o „videní“ Boha a zbožštení človeka predstavuje kulmináciu celého teologického systému svätého Symeona Nového Teológa, jeho antropológie, asketiky i mystiky.⁴⁸

Isychastická tradícia v 9. – 11. storočí na území dnešného Česka

Biblicky a tradične patristicky chápaná koncepcia isychazmu má aj na území dnešnej Českej republiky a Slovenka veľmi hlboké korene. V nasledujúcich riadkoch sa pokúsime stručne načrtnúť najvýznamnejších predstaviteľov isychastickej tradície a tiež poukázať na tie skutočnosti, ktoré zreteľným spôsobom svedčia, že isychazmus je neodmysliteľnou a integrálnou súčasťou všeobecnej pravoslávnej tradície.

Z historicky i teologicky nespochybniteľných dôvodov začneme u prvých priekopníkov isychastickej tradície na území bývalej Veľkej Moravy, ktorými boli solúnski bratia, svätí Konštantín a Metod, patróni Slovanov. Ak podrobnejšie preskúmame ich životy, zistíme, že obidvaja bratia inklinovali k tichému životu v ústraní,⁴⁹ pričom určitú dobu strávili na hore Olymp, kde už v období 8. – 9. storočia bolo mnoho monastierov. V diele *Život Metoda* sa hovorí: „Keď v hodnosti kniežata prežil mnohé roky a bol svedkom mnohých búrlivých nepokojov v tomto živote, zamenil zálubu v pozemskú temnotu za nebeské myšlienky, pretože nechcel znepokojovať drahocennú dušu vecami, ktoré netrvajú večne. Akonáhle sa naskytol vhodný čas, zriekol sa panovania a odišiel na Olymp, kde žijú svätí otcovia. Dal sa ostriať, obliekol sa do čierneho rúcha a v pokore sa podrobaval, zodpovedne zachovával mníšske sľuby a usilovne sa venoval štúdiu kníh.”⁵⁰ Podobným spôsobom sú opísané aj životné udalosti svätého Cyrila: „Za krátky čas sa úplne zriekol svetského života, usadil sa na jednom tichom mieste a venoval sa iba sám sebe... Potom odišiel na Olymp k svojmu bratovi Metodovi, kde začal

⁴⁶ ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ. Ὑμνοι 46, 29 – 36. In *Sources Chrétiennes*. Vol. 196. J. Koder – P. Neyrand – J. Paramelle. Paris : Les Éditions du Cerf, 1973, s. 116.

⁴⁷ Pozri MEYENDORFF, J. *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*. New York : St. Vladimir's Seminary Press, 1974, s. 48.

⁴⁸ Поззи АЛФЕЕВ, И., митрополит. *Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание*. Москва : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013, s. 366 – 367.

⁴⁹ Pozri VOPATRNÝ, G. *Hesychazmus jako tradiční křesťanská spiritualita. Pohled na člověka a duchovní život z pravoslavné perspektivy*. Brno : L. Marek, 2003, s. 123.

⁵⁰ ЛАВРОВ, П. А. Житие Мефодия. In *Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности*. Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1930, s. 71.

žiť a neustále sa modliť k Bohu a venovať sa knihám.⁵¹ O duchovnom zdokonaľovaní svätého Cyrila a jeho ceste od očistenia k Božiemu osvieteniu svedčí aj tá skutočnosť, že pred smrťou bol svedkom Božieho zjavenia, prostredníctvom ktorého sa dozvedel o blížiacom sa ukončení svojho pozemského života. Navyše po uložení jeho telesných pozostatkov v Bazilike svätého Klimenta v Ríme sa začali diať zázraky.⁵² Z uvedeného vyplýva, že svätí bratia Cyril a Metod boli predstaviteľmi tradičnej formy duchovného života pravoslávnej cirkvi a jej tradície, a dá sa tiež predpokladať, že k svätosti ich priviedol isychastický spôsob života, ktorého neoddeliteľnou súčasťou bola a je prax vnútornej modlitby.⁵³ Je zrejmé, že takejto duchovnej tradícii učili a viedli aj svojich učeníkov, svätých Klimenta, Nauma, Angelára, Gorazda, Sávu a ďalších.

Ďalším svetlým príkladom praktizovania isychazmu bola svätá Ľudmila Česká (približne 860 – 16. 9. 921), o ktorej vieme, že bola manželkou prvého českého kniežata Bořivoja I. a spoločne s ním prijala svätý krst na Velehrade z rúk samotného svätého Metoda.⁵⁴ V kresťanských pamiatkach sa o nej hovorí, že „bola zbožná, pokojná a naplnená rôznymi plodmi láskavosti“.⁵⁵ Aj svätá Ľudmila za pomoci Svätého Ducha dokázala spoznať, že sa nezadržateľne blíži koniec jej pozemského života. Z tohto dôvodu si dala zavolať kňaza a požiadala ho, aby slúžil svätú liturgiu. Ona s veľkou pokorou učinila pokánie, vyspovedala sa, prijala svätú Eucharistiu a nakoniec zaspievala žalmy. Bola zavraždená a jej telo pochovali na Tetíne. Z jej hrobu sa hneď začala šíriť ľúbezná vôňa, ktorá prevyšovala vôňu všetkých okolitých kvetov. Po istom čase sa Ľudmilin vnuk – knieža Václav – rozhodol, že nechá pozostatky svojej starej mamy previesť z Tetína do Prahy. Vyslal poslov, aby priviezli kosti alebo aspoň prach z tela svätej Ľudmily. Keď otvorili jej hrob, „kňaz Pavel sa aj s hlinou prepadol na telo nebohej. Ihneď vstal, odpratal hlinu a našiel Ľudmilino sväté telo – nespráchnivené a neporušené, uchránené akémukolvek rozkladu. S akou radosťou vzdávali všetci vďaka Bohu, keď boli presväté ostatky vyzdvihnuté z hrobu, zahalené do drahocenného plátna a postavené na miesto pred prestol“.⁵⁶ Dňa 21. septembra roku 925 boli sväté ostatky ctihodnej mučeničky Ľudmily prenesené do Prahy do Baziliky svätého Juraja na Pražskom hrade, kde sú dodnes. „Vtedy knieža, keď sa poradil s kňazmi, odhalil spoločne s nimi telo celému ľudu, aby všetci uverili, že ju Christos zachoval neporušenú. A všetci, keď to videli, neúnavne oslavovali Christove zázraky a nikto nemohol odporovať pravde, pretože všetkým bola zrejماً neporušenosť jej

⁵¹ ЛАВРОВ, П. А. Жизнь Константина (Философа). In *Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности*. Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1930, s. 10 – 11.

⁵² Pozri VAŠICA, J. *Literární památky epochy velkomoravské*. Praha : Lidová demokracie, 1966, s. 255, 257, 268.

⁵³ Pozri VOPATRŇÝ, G. *Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita. Pohled na člověka a duchovní život z pravoslavné perspektivy*. Brno : L. Marek, 2003, s. 123.

⁵⁴ Pozri ALEŠ, P. *Pravoslávna cirkev u nás. Prehľad dejinnej cesty*. Prešov : Metropolitná rada Pravoslávnej cirkvi na Slovensku, 1998, s. 15.

⁵⁵ CHALOUPECKÝ, V. *Na úsvitu křesťanství*. Praha : Evropský literární klub, 1942, s. 109.

⁵⁶ DVOŘÁČEK, M. *Svatá mučednice a kněžna Ludmila*. In *Dobrý pastýř. Brněnský pravoslavný věstník*. 2004, č. 4, s. 10.

*tela, pevnosť vlasov a jej tvár bola jasná, akoby bola živá. Okrem toho aj jej rúcho žiarilo krásou a neporušenosťou, akoby bolo toho dňa utkané.*⁵⁷ Z vyššie uvedené-
ného je teda zrejmé, že Ľudmila dosiahla stupeň zbožštenia, o čom svedčil aj fe-
nomén nestvoreného svetla nad jej hrobom, neporušenosť jej tela, a tiež zázraky
(prvý v roku 1100), ktoré sa uskutočnili prostredníctvom jej svätých ostatkov.

Nositelom tradičnej pravoslávnej duchovnosti v duchu isychazmu bol aj svätý
Prokop, igumen Sázavský (okolo 985 – 1053), ktorý sa narodil v Chotouni blízko
mesta Český Brod. Ešte v dome svojich rodičov začal študovať slovanské písmo
a v štúdiu pokračoval na Velehrade. Pôvodne bol ženatým kňazom, neskôr sa stal
mníchom a určitú dobu žil v jaskyni nad riekou Sázavou ako pustovník. Život
svätého Prokopa vydáva takéto svedectvo: „... *zatúžil po odlahlosti pustiny a vy-
zbrojený nebeskými zbraňami sa usadil pod klenbou jednej opustenej jaskyne,
ktorú obývalo tisíc diablov. Na svoju ochranu sa proti atakom nerestí, útokom
duchovných nepravostí a šípom pokušení ohradil hrádzami cností, začal mužne
bojovať modlitbami, bdením a pôstom.*“⁵⁸ Na Sázave bol roku 1032 založený slo-
vanský monastier a za jeho predstaveného mal byť ustanovený Prokop. Už v tej
dobe dosiahol takú úroveň duchovnej dokonalosti, že skrze jeho modlitby dochá-
dzalo k zázračným uzdraveniam. Nakoniec po dlhom odmietaní prijal službu
predstaveného monastiera, čo sa zapáčilo aj Bohu, ktorý mu zoslal blahodať Svä-
tého Ducha v podobe rôznych darov. Jedným z nich bol dar prorocstva: z vnuk-
nutia Svätého Ducha bol schopný vidieť budúcnosť, čo sa prejavilo napríklad aj
tým, že dva dni dopredu vedel o konci svojho pozemského života.⁵⁹ Svätý Prokop
zomrel 25. marca roku 1053 a jeho hrob sa stal putovným miestom pre mnohých
Čechov.⁶⁰ Zachovala sa správa, že keď v roku 1204 „*bol otvorený jeho hrob, šířila
sa z neho lúbezná vôňa, čím všetci prítomní boli uvedení do úžasu*“⁶¹ V roku 1588
boli ostatky svätého Prokopa prevezené zo Sázavy do Prahy, kde boli uložené
v Chráme Všetkých svätých na Pražskom hrade.

V kontexte nami skúmanej otázky by bolo vhodné spomenúť a podrobnej-
šie sa venovať aj svätému kniežatovi Rastislavovi (9. storočie), ctihodnému Ivanovi
Českému (9. storočie),⁶² svätému Václavovi (10. storočie), ale aj ďalším svätým,
ktorí žili v duchu pravoslávnej isychastickej tradície a svojimi životmi vydávali
svedectvo o správnej duchovnej ceste.

⁵⁷ CHALOUPECKÝ, V. *Na úsvitu křesťanství*. Praha : Evropský literární klub, 1942, s. 116.

⁵⁸ KRÁLÍK, O. *Nejstarší legendy přemyslovských Čech*. Praha : Vyšehrad, 1969, s. 202 – 203.

⁵⁹ Pozri DVORÁČEK, M. Ctihodný Prokop, igumen sázavský. In *Dobrý pastýř. Brněnský pravo-
slavný věstník*. 2005, č. 10, s. 10 – 11.

⁶⁰ Pozri Anonym. První čeští pravoslavní světcí poustevníci. In *Pravoslavný kalendář 1983*. Bra-
tislava : Pravoslavná církev v Československu, 1982, s. 106.

⁶¹ KOLÁR, J. *Středověké legendy o českých světcích*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 1998, s.
191.

⁶² Ctihodný Ivan Český, nazývaný tiež „pustovník pod skalou“, prežil štyridsaťdva rokov v prísnej
askéze, modlitbe a pôste. Na mieste, kde odpočívajú jeho telesné ostatky, Boh uskutočnil mno-
hé zázraky.

Isychastická tradícia v 9. – 11. storočí na území dnešného Slovenska

Pokiaľ ide o územie dnešného Slovenska, medzi prvých nositeľov isychastickej tradície nesporne patrí ctihodný Mojsej Uhrín (Mojžiš Uhorský, okolo 983 – 1043), ktorý sa narodil pravdepodobne na teritóriu východného Slovenska.⁶³ Zo svojimi bratmi Efrémom a Jurajom opustil rodný kraj a pôsobil v Kyjevskej Rusi na dvore kniežaťa svätého Borisa. Keďže v tom čase v kniežacej rodine pretrvávali spory o následníctvo, Borisa napadol jeho súrodenec Svjatopolk (Vladimirovič). V boji spoločne s Borisom padol aj Mojsejov brat Juraj (24. 6. 1015). Samotný Mojsej pri ďalšej bitke v roku 1018 v službách kniežaťa Jaroslava padol do zajatia a bol odvedený do Poľska. Kvôli svojej zdatnosti a telesnej kráse bol tu nesmierne kruto mučený za to, že nepristúpil na spáchanie hriechu s jednou mladou krásnou a bohatou vdovou, ktorá po ňom zahorela hriešnou túžbou telesnej žiadostivosti. Avšak Mojsej bol pevne rozhodnutý, že svoj život zasväti Bohu v čistote, ktorú si zachoval neporušenú. V tom čase počas mučenia Božou prozreteľnosťou prišiel k Mojsejovi istý jeromonach zo Svätej Hory Athos, pred ktorým zložil mníšske sľuby chudoby, čistoty a poslušnosti a takto svoj život zasvätil Bohu – obliekol sa do svätého anjelského mníšskeho stavu.⁶⁴ Jeromonach ho pritom poučal o čistote, povzbudzoval ho, aby neustupoval diablovi a nedal sa zastrašiť tou nečistou ženou. Keď sa po ďalšom mučení prepodobný Mojsej trochu pozbieral a zosilnel, využil vzburu a nepokoje (r. 1030) a odišiel do jaskyne k ctihodnému Antonijovi Pečerskému, o ktorom sme už vyššie hovorili, kde prežil ešte ďalších desať rokov. Bol poznačený mučeníckymi ranami, zdokonaľujúc sa v pôste, modlitbe a vo všetkých mníšskych cnostiach. Ctihodný Mojsej posledných desať rokov svojho života prežil v jaskyni napodobňujúc isychastický spôsob duchovného zdokonaľovania sa. Boh ho za jeho duchovné úsilie odmenil tým, že bol osvietený Božou blahodaťou a nestvoreným svetlom.⁶⁵ Pozemskú púť ukončil dňa 26. júna 1043 ešte za života svätého Antonija Pečerského. Jeho zázračné neporušené ostatky (mošči) doposiaľ ležia v blízkych jaskyniach svätého Antonija v Kyjevsko-pečerskej lavre.⁶⁶

Neskorší historický vývoj a možnosť obnovy isychastickej tradície

V neskoršom období na Balkáne dôležitú úlohu pri šírení isychastickej tradície zohral monastier Paroria na severovýchode Bulharska, odkiaľ sa idey tohto duchovného smeru šírili ďalej k ostatným Slovanom. Pokiaľ ide o významné

⁶³ Presné miesto narodenia svätého Mojseja nie je známe. Existujú názory, že sa narodil na území dnešnej Ukrajiny (Zakarpatská oblasť), ale aj na Slovensku. Uvádžame internetový odkaz, ktorý za miesto narodenia považuje Slovensko: Dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=qZPj3K3vh_8>.

⁶⁴ Розгі ПРОНИН, В., архим. *История Православной Церкви на Закарпатье*. Мукачево : Свято-Николаевский Мукачевский монастырь, 2005, s. 75.

⁶⁵ ANONYM. *Преподобный Моисей Угрин, Печерский* [online] [cit. 2019-10-11]. Dostupné na internete: <<http://www.davidova-pustyn.ru/biblioteka/zhitiya-svyatyh/prepodobnyj-moisej-ugrin-pecherskij/>>.

⁶⁶ Розгі ПРОНИН, В., архим. *История Православной Церкви на Закарпатье*. Мукачево : Свято-Николаевский Мукачевский монастырь, 2005, s. 76.

osobnosti, ktoré stáli na pozadí tohto pomerne veľkého hnutia a boli jeho duchovnými podporovateľmi, veľmi aktívnu rolu zohral učeník svätého Gregora Sinajského Teodosios Tarnovský (okolo roku 1300 – 1363), ktorý bol aj zakladateľom Kilifarevského monastiera neďaleko mesta Tarnovo v Bulharsku. Od neho bola isychastická duchovná tradícia prijatá tarnovským patriarchom Evfimijom a kyjevským metropolitom Kyprianom.⁶⁷ Teda už v 14. storočí pre mnohé bulharské, ale aj srbské⁶⁸ a ruské monastiere⁶⁹ bol isychazmus ako tradičná metóda pravoslávneho duchovného života dobre známy, čo napomáhalo jeho ďalšiemu šíreniu nielen na Balkáne, ale aj na území východnej Európy.⁷⁰

Ďalší vývoj na našom území už nebol tak priaznivý, pretože s rastom mocenských záujmov rímskeho pápežstva a nemeckých cirkevných i politických ambícií bola od konca 11. storočia pravoslávna cirkev z územia Veľkej Moravy systematicky vytlačovaná a s tým kráčala ruka v ruke aj postupné oslabovanie duchovnej úrovne národa. Ako je známe, pápežská kúria zakázala používať pri bohoslužbách slovanský jazyk a Svätopluk spoločne s Wichingom dal žiakov svätých Konštantína a Metoda uväzniť a neskôr aj vyhnať, pričom mnohí z nich odišli do Bulharska. V 14. – 15. storočí síce v Čechách zasvietilo svetielko v podobe husitského národného hnutia (Ján Hus, Jeroným Pražský), ktoré rokovalo s Konštantínopolským patriarchátom o zjednotení, avšak po páde Konštantínopola (1453) a bitke na Bielej hore (1620) nastala pre český národ násilná a krutá systematická katolizácia. Takéto obdobie trvalo až do polovice 19. storočia.

Na Slovensku bol historicko-cirkevný vývoj v mnohom podobný. Ešte v 14. storočí bolo pravoslávnych monastierov viac ako latinských, neskôr vzniklo mukačevské pravoslávne biskupstvo, ktoré zahŕňalo Rusínov i Slovákov na území Podkarpatskej Rusi. Existovalo cirkevné spojenie s Kyjevom, Moldavskom i Srbskom. Tvrdá katolizácia zasiahla aj územie Slovenska, zvlášť keď v 17. storočí sa podarilo s pomocou členov jezuitského rádu presadiť tzv. Užhorodskú úniu. Pravoslávny ľud sa statočne bránil všetkým novotám, udržiaval si svoju tradíciu, zvyky, juliánsky kalendár, cirkevnoslovanský jazyk, liturgické spevy či ikony, avšak postupne sa duchovný život ocital pod silným tlakom latinského a uniatského vplyvu. Možnosť návratu do lona pravoslávnej cirkvi sa tak naskytila až koncom 19. a najmä začiatkom 20. storočia,⁷¹ kedy sa začína formovať hnutie za návrat do pravoslávnej cirkvi, ktoré začalo v USA v radoch emigrantov z Podkarpatskej Rusi. Medzi nimi vynikal bývalý profesor cirkevného práva gréckokatolíckeho seminára v Prešove otec Alexej Georgijevič Tóth (1853 – 1909), ktorý bol inici-

⁶⁷ Pozri NOBLE, I. – BAUEROVÁ, K. – NOBLE, T. – PARUSHEV, P. *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na Západ*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2012, s. 55.

⁶⁸ Veľkú rolu pri šírení isychazmu zohral srbský monastier Chilandar na Svätej Hore Athos.

⁶⁹ Svätý Sergej Radonežský roku 1345 založil monastier, kde sa praktizovala Isusova modlitba, prekladala literatúra, šírilo vzdelanie a duchovné povedomie ruského národa. Nachádza sa v Sergijevom Posade (Zagorsku) a nesie názov Trojicko-sergijevská lávra.

⁷⁰ Významnými šíriteľmi a predstaviteľmi isychastickej tradície boli svätí Sergej Radonežský (1314 – 1392), Nil Sorský (1433 – 1508), Maxim Grék (1470 – 1556), neskôr tiež Paisij Veličkovský (1722 – 1794) a ďalší.

⁷¹ Pozri ALEŠ, P. *Pravoslávna cirkev u nás. Prehľad dejinnej cesty*. Prešov : Metropolitná rada Pravoslávnej cirkvi na Slovensku, 1998, s. 19 – 31.

átorom návratu do pravoslávia mnohých tisícov bývalých uniatských veriacich. V roku 1994 bol kanonizovaný ako „otec amerického pravoslávia“⁷² a jeho neporušené ostatky sa nachádzajú v monastieri svätého Tichona Zadonského v Južnom Kanaáne (Pennsylvánia).⁷³ Toto silné hnutie sa návratom mnohých emigrantov do rodnej zeme pevne udomácnilo aj na území dnešného východného Slovenska, západnej Ukrajiny a južného Poľska. Za všetkých spomenieme aspoň otca Gregora Varcholu (Becherov – Slovensko), Alexeja Kabaľuka (Iza, Veľké Lúčky – Ukrajina) a Maxima Sandoviča (Ždyňa, Gorlice – Poľsko). V Čechách sa o obnovu pravoslávia zaslúžil najmä svätý novomučeník Gorazd, biskup český a moravsko-slezský, ktorého meno je spojené aj s atentátom na nacistického generála polície R. Heydricha (1942). Na cirkevné dianie a podporu hnutia za návrat do pravoslávnej cirkvi pozitívne vplýval monastier svätého Jóna Počajevského v Ladomírovej (okres Svidník), ktorý v roku 1923 založili emigrujúci mnísi z Počajevo, ⁷⁴ avšak v roku 1944 bol počas bojov II. svetovej vojny zničený.

Záver

Isychazmus tvorí integrálnu súčasť tradície pravoslávnej cirkvi už v jej počiatkoch a v podstate každá perióda cirkevnej histórie, každé storočie pozná „svojich“ svätých, ktorí touto metódou duchovného života a zdokonaľovania sa naplnili svoj cieľ života. Vydali tak silné svedectvo životaschopnosti isychastickej tradície, ktorá navzdory svojim „racionálnym“ oponentom, či už z radov niektorých teológov, filozofov, alebo aj cirkevných predstaviteľov, dokázala a aj dnes dokazuje pravdivosť a reálnosť Božích prisľúbení Svätého Písma.

Aj na teritóriu dnešnej Českej republiky a Slovenska (bývalého Československa) žili v 9. – 11. storočí svätci, ktorí sa stali skutočnými nositeľmi Božej blahodate. Ich životy, konkrétne skutky, duchovné skúsenosti a svedectvá tých, ktorí ich poznali, svedčia o tom, že dosiahli pravý cieľ isychazmu – synergickým úsilím človeka o duchovné zdokonaľovanie a pôsobením Božej blahodate sa zjednotili s Bohom a dosiahli zbožštenie. V súčasnosti je na Slovensku i v Čechách badať zvýšený záujem tak o teologické, etické, duchovné, ako aj prienikové teologicko-sociálne otázky⁷⁵ či špecifický, napríklad hagioterapeutický⁷⁶, prístup

⁷² Pozri NADZAM, M. Milovaný otec, vodca, učiteľ sa stáva svätým: otec Alexej Tóth je oslávený. In *Pravoslávny kalendár 1997*. Prešov : Metropolitná rada Pravoslávnej cirkvi na Slovensku, 1996, s. 112.

⁷³ Pozri ДАНИЛЕЦЪ, Ю. и кол. *Сповідники та подвижники Православної Церкви на Закарпатті в XX ст.* Мукачєво : Мукачєвська Православна єпархія, 2011, s. 207.

⁷⁴ Pozri HARBULOVÁ, L. *Ladomirovské reminiscencie. Z dejín ruskej pravoslávnej misie v Ladomirovej 1923 – 1944*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2000, s. 9 – 14.

⁷⁵ Pozri HANGONI, T. Prienik sociálnej teológie do sociálnej práce. In *Nová sociálna edukácia človeka VI*. Prešov : Prešovská univerzita, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2017, s. 90 – 93; HANGONI, T. Social theology and its role in social work. In *Sociálna a duchovná revue*. 2018, roč. IX., č. 2, s. 12 – 16.

⁷⁶ Pozri KUZÝŠIN, B. Hagioterapia – eklekticky : na rozhraní teológie a terapie. In *Pravoslávny teologický zborník. Zv. XLV (30)*. J. Husár. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2019, s. 60 – 64; ŠIP, M. Hagioterapia – naratívna metóda ako sú-

k aktuálnym sociálnym problémom. To isté je možné konštatovať aj o zvyšujúcom sa záujme o mníšsky život, ktorý sa síce zatiaľ v našom prostredí nie veľmi darí obnovovať, ale každým rokom rastie počet tých, ktorí cestujú do monastierov v zahraničí, hlavne do Grécka a Srbska, ale aj Ruska, na Ukrajinu, do Poľska či Bulharska. Niektorí zostávajú za našimi hranicami, ale nájdu sa aj takí, ktorí by sa radi vrátili. To všetko nám dáva nádej, že v budúcnosti sa budeme môcť zaradiť medzi tie miestne pravoslávne cirkvi, ktoré disponujú nielen dôstojnou úrovňou teologického vzdelávania, ale aj rozvinutým a duchovne silným mníšskym životom, pozitívne vplyvujúcim tak na veriacich, ako aj na samotnú našu spoločnosť.⁷⁷

Aby nielen vyššie uvedené posledné slová, ale aj celkový teologický a duchovný odkaz našej štúdie nevyzneli nijako „optimisticky“ len pre mníšsky spôsob života a zasa „pesimisticky“ pre manželské spolužitie muža a ženy, na úplný záver uvádzame veľmi pekné slová M. Dvořáčka, ktorý hovorí: „Na prvý pohľad je zřejmé, že isychia v mníšstve nesie v porovnaní s podmienkami života ľudí vo svete prirodzene iný stupeň záťaže a rôznu mieru uplatnenia. Nehľadiac na rozdielnu formu askézy je však isychia odporúčaná aj veriacim, ktorí žijú v manželstve.“⁷⁸

časť edukácie v sociálnej práci. In *Biblia a współczesność. Teologiczne, kanoniczne, socjalne i społeczne przesłanie Biblii dla współczesności (I. rocznik)* [online]. Gorlice : Diecezjalny Ośrodek Kultury Prawosławnej „ELPIS“ w Gorlicach, 2016, s. 215 – 225 [cit. 2019-11-08]. Dostupné na internete: <http://www.okp-elpis.pl/book/open,2457,2,Biblia_a_współczesność.html>.

⁷⁷ Počas písania tejto štúdie bol dňa 10. novembra 2019 v obci Beňatina (okres Sobrance) posvätený základný kameň chrámu nového pravoslávneho monastiera, ktorý má byť zasvätený svätému Vasilijovi Ostrožskému (1610 – 1671).

⁷⁸ DVOŘÁČEK, M. Východiska pro hesychastický charakter pravoslávneho mnišství (I. část). In *Acta Patristica*. 2011, roč. 2, č. 3. s. 128 – 129.

NÁBOŽENSKÁ OTÁZKA V POVSTANÍ FRANTIŠKA II. RÁKÓCZIHO¹

Peter KÓNYA

Religious Policy in the Rebellion of Francis II Rákóczi

Religious Policy of Francis II. Rákóczi was based on the interests of the country, the states and other supporters of the uprising. Rákóczi sincerely sought a fair solution to the religious question, on the one hand for the benefit of the Protestant population majority and, on the other hand, without iniquities in relation to the then minority Catholics. This was largely achieved by the adoption of legal articles on the freedom of religion of the three so-called recognized religions, Catholic, Evangelic Church of Augsburg Confession and the Reformed Church, at the first Kurutz Assembly in Sečany in October 1705. He also sought the equitable and fair division of churches between the three churches, returning a large part of the churches confiscated in the previous period by the protestants. Complaints about injustices in religious circumstances were dealt with by the commissions of the assembly, meeting also in the following years. This policy of Francis II. Rákóczi made it possible to restore the structures of both protestant churches, especially the Evangelical Church of Augsburg Confession, which was in serious crisis as a result of the advancing recatholicization. The synod, held in April 1707 in Ružomberok, was of key importance for the church. Although all changes in the confessional and ecclesiastical conditions from the time of the uprising annulled the legal articles from 1715, uprising of Francis II. Rákóczi brought the first attempt to resolve the religious question fairly in the history of the Hungarian Empire and largely allowed the survival of both protestant churches in the next more than six decades of recatholicization.

Keywords: Francis II. Rákóczi, religious politics, anti-Habsburg uprising, religion, legal articles, Kurutz congress.

Náboženská otázka bola jedným zo základných fenoménov vývinu Uhorska v 17. storočí. Sloboda vyznania, rekatolizácia a odpor proti nej traumatizovali i mobilizovali stavy a všetky vrstvy uhorskej spoločnosti po viac ako celé storočie. Riešeniu náboženskej otázky a s ňou súvisiacich problémov sa nemohlo vyhnúť žiadne z celého radu protihabsburských povstaní, nepochybne hlavných politických a spoločenských udalostí v krajine v epoche raného novoveku. Aj keď povstanie Františka II. Rákócziho nemalo už črty náboženskej vojny, tak ako predchádzajúci odboj, vedený Imrichom Thökölym, a na jeho čele stál najbohatší katolícky magnát, náboženská otázka v jeho cieľoch zaujímala významné miesto. Protestantiskí zemanovia, mešťania, vojaci a masa poddaných, predstavujúci dôležitú spoločenskú bázu hnutia, očakávali od Rákócziho jej spravodlivé riešenie. Práve náboženská otázka a obnovená rekatolizácia z posledného decénia 17. sto-

¹ Táto štúdia vznikla v rámci projektu KEGA 025PU – 4/2018 Habsburská monarchia 1526 – 1918.

ročia bola jedným z hlavných dôvodov vypuknutia posledného protihabsburského povstania.

Leopold sa po porážke povstania Imricha Thökölyho v druhej polovici 80. rokov 17. storočia viac-menej vrátil k svojej absolutistickej politike z predchádzajúceho desaťročia. Tú popri obmedzovaní práv stavov a ich samosprávnych orgánov, zvyšovaní daní, zavedení porcií pre vojsko a rušivých zásahoch do hospodárskych pomerov, charakterizovalo predovšetkým obnovenie rekatolizácie. Kým sedmohradským reformovaným, evanjelikom i unitárom garantoval slobodu vyznania a vôbec status quo v náboženských otázkach Leopoldov Diplom², v Uhorskom kráľovstve došlo už čoskoro k obnoveniu rekatolizácie, aj keď už nie takými násilnými metódami ako v 70. rokoch. Kým v polovici 80. rokov na mnohých miestach najmä v Hornom Uhorsku sa podarilo kráľovským mestám a šľachte na kratšie či dlhšie obdobie udržať si chrámy a školy, získané počas Thökölyho povstania³, v priebehu roku 1686 pristúpil panovník a jeho úrady k likvidácii posledných zvyškov slobody vyznania, prekračujúcich rámec šoproňských článkov.

V novembri 1686 vymenoval Leopold komisiu pod vedením hornouhorského hlavného kapitána grófa Štefana Csákyho (Comisio Csakyana) s úlohou usporiadať náboženské pomery v Hornom Uhorsku v zmysle platných zákonov, teda zákonných článkov z r. 1681.⁴ Po Novom roku skonfiškovala komisia evanjelikom kostoly, školy a fary v slobodných kráľovských mestách: v Levoči, Prešove, Košiciach, Bardejove, Sabinove a Kežmarku. Spolu s nimi prišli evanjelici aj o jedinú vysokú školu, Kolégium hornouhorských stavov v Prešove. Okrem odňatia chrámov a ďalšieho cirkevného majetku určila Csákyho komisia v každom slobodnom

² Dokument Diploma Leopldinum vydal panovník v decembri 1691 a určil ním nové usporiadanie pomerov v Sedmohradskom kniežatstve. Sedmohradsko si zachovalo správnu autonómiu, náboženskú slobodu s prijatím katolicizmu medzi uznané náboženstvá, slobodu obchodu a všetky stavovské privilégia. Počas nepľnoletosti Michala Apafiho ml. mal v krajine vládnuť gubernátor, ktorý bol volený rovnako ako úradníci krajinských úradov a vysokí dôstojníci sedmohradského vojska. V krajine mal byť iba malý kontingent habsburskej armády, ktorej generál nemal zasahovať do vnútorných záležitostí. Panovníkovi malo kniežatstvo odvádzať ročnú daň v sume 50-tisíc zlatých v mieri a 400-tisíc zlatých počas vojny. Leopoldov Diplom umožnil Sedmohradsku zachovať si samostatnosť, náboženskú slobodu a rad osobitostí, ušetril ho prílišného fiškálneho tlaku, okliešťovania práv stavov a rekatolizácie, na druhej strane ho však v nasledujúcom období do veľkej miery izoloval od Uhorského kráľovstva a zabránil tak skutočnému zjednoteniu krajiny.

³ V slobodných kráľovských mestách vďaka výhodným podmienkam kapitulácie, za ktorých sa na konci povstania vzdali panovníkovým vojskám.

⁴ Osobitné zákonné články, prijaté snemom v r. 1681, ktoré riešili náboženskú otázku. Zrušili rozsudky prešporských súdov aj reverzy kňazov a dovoľovali im návrat do vlasti. Formálne síce obnovovali zákony o slobode vyznania z r. 1608 a 1647, fakticky však zakotvovali vrchnostenské právo pri užívaní chrámov a náboženskú slobodu priznávali iba stavom. Protestantské kostoly mohla budovať vo svojich príbytkoch šľachta, meštania slobodných kráľovských a kráľovských banských miest a tiež nimi mali disponovať aj vojaci vo vybraných pohraničných pevnostiach. Pre územie Zadunajska a väčšiny Dolného Uhorska určoval zákon tzv. artikulárne miesta, kde si mohli protestanti postaviť chrámy, pre dvadsať najmä hornouhorských stolíc (obsadených kurucmi) ponechával však kostoly v rukách ich majiteľov. *Corpus Iuris Hungarici. 1657-1740. évi törvényezikkek.* Budapest 1900, s. 285 – 287.

kráľovskom meste pre protestantov pozemok na predmestí, na ktorom si smeli v duchu šopronských zákonných článkov postaviť z dreva kostoly, fary a školy.

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

Zaberanie protestantských kostolov, škôl, fár a ďalšieho majetku pokračovalo aj v nasledujúcich rokoch, a to napriek garanciam slobody vyznania zákonmi z r. 1681 a 1687.⁵ Paradoxne oveľa väčšiemu riziku boli vtedy vystavené evanjelické a reformované zbory v Hornom Uhorsku, v ktorých šopronské články ponechávali väčšinu kostolov v rukách protestantov. Kým v západných stoliciach úrady rešpektovali slobodu vyznania na tzv. artikulárnych miestach, kde si evanjelici a reformovaní mohli ponechať alebo postaviť⁶ kostol, na východe, kde zákon presne nevymedzoval tieto miesta, tak boli mnohé protestantské chrámy opäť skonfiškované stolicami, vojskom či katolíckymi biskupmi. Týkalo sa to v prvom rade chrámov na majetkoch katolíckych zemepánov, ktorých úrady a cirkevná vrchnosť primäli k rekatolizácii ich poddaných. Rovnako však protestantské kostoly vo svojich obciach odovzdávali katolíckej cirkvi aj zemepáni, ktorí iba nedávno konvertovali a takto sa chceli rýchlejšie presadiť v stolickej či štátnej správe. Konfiškácie protestantských chrámov prebiehali opäť za dramatických okolností a sprevádzalo ich vyhánanie kazateľov s rodinami. Tí, spolu s profesormi a študentmi gymnázií zo slobodných kráľovských miest⁷, museli opäť opustiť vlast a odchádzali do exilu.⁸

Počet evanjelických a reformovaných chrámov v hornouhorských stolicích v priebehu niekoľkých rokov výrazne poklesol a na konci storočia sa už väčšina z nich zmocnila katolícka cirkev. Po slobodných kráľovských mestách prišli protestanti o svoje kostoly v zemepanských mestách, a to napriek tomu, že takmer vo všetkých výrazne dominovali.⁹ Tento proces zasiahol aj také, takmer úplne protestantské stolice, ako boli Abovská, Zemplínska či Šarišská. Súpis farností z r. 1700 zaznamenal v Abovskej stolici iba 44 reformovaných chrámov popri 31 katolíckych a v Zemplínskej stolici dokonca 49 reformovaných, 48 evanjelických a 34 rímskokatolíckych kostolov. Podobná situácia bola aj v Šariši, kde spomínaný súpis vykazuje iba sedem evanjelických, päť reformovaných a 24 rímskokatolíck-

⁵ Zákonné články z r. 1687 potvrdzovali šopronské náboženské články.

⁶ Nový chrám a školu si však smeli postaviť len z dreva a mimo námestia či hlavnej ulice.

⁷ Po povstaní boli opäť zatvorené aj dve protestantské vysoké školy v Hornom Uhorsku: Kolégium hornouhorských stavov v Prešove a Reformované kolégium v Blatnom Potoku. Ich budovy prevzali znovu jezuiti.

⁸ Neskorší rektor evanjelického kolégia v Prešove Ján Rezik odišiel do Torune, kde sa stal profesorom akademického gymnázia.

⁹ Takými boli na Zemplíne Sátoraljaújhely, Blatný Potok, tokajské mestečká, ale aj Vranov či Michalovce, v Užskej stolici Užhorod a Kapušany. *Adatok az Egri Egyházmegyé történetéhez*. J. Leskó (ed.). Eger 1907, s. 289 – 305.

kých chrámov.¹⁰ Podstatnú časť kostolov sa podarilo reformovaným udržať iba v najvýchodnejších stoliciach, v Berežskej a Užskej, kde aj na sklonku storočia boli stále iba po dva rímskokatolícke chrámy.¹¹

Keďže odnímanie chrámov a rôzne formy diskriminácie protestantov prebiehali napriek platným zákonom, potvrdeným aj snemom z r. 1687, protestantské stavy sa obávali rizika ich úplného nerešpektovania a obnovenia rekatolizácie zo 70. rokov. Obrátili sa preto na panovníka so žiadosťou o výklad zákonných článkov z r. 1681 a 1687. Ako odpoveď vydal Leopold 2. apríla 1691 dokument, ktorý sa stal známym pod názvom *Explanatio Leopoldina* a do veľkej miery spresňoval, no najmä korigoval všeobecné ustanovenia zákonných článkov spreď jedného desaťročia.

Explanatio Leopoldina, vydaná ako Rezolúcia z 2. apríla 1691, obsahovala viaceré nové prvky v habsburskej náboženskej politike v Uhorsku, ktoré rozhodne nemali pozitívny vplyv na ďalšiu existenciu protestantských cirkví. Táto norma po prvýkrát vniesla do uhorskej právnej praxe rozdiel medzi verejnou a súkromnou náboženskou praxou. Verejnú náboženskú prax pritom povoľovala iba na tzv. artikulárnych miestach, vymedzených v 26. zákonom článku snemu z r. 1681. Iba tam sa smeli veriaci protestanti verejne zhromažďovať k službám Božím, krsť, sobášiť a pochovávať. Všade inde bola povolená len súkromná náboženská prax, vzťahujúca sa iba na čítanie náboženských kníh v rodinnom kruhu a slúženie bohoslužieb v súkromných kaplnkách šľachty. Za cirkevnými úkonmi, ako bol krst, sobáš a pohreb, museli evanjelici a reformovaní žijúci mimo artikulárnych miest odchádzať do týchto v zákone vymenovaných obcí. Poplatky za tieto úkony museli však odovzdať príslušnému katolíckemu farárovi v mieste svojho bydliska. Takisto mu museli odovzdávať cirkevné desiatky.

Šopronské články ani *Explanatio* sa pritom nezaoberali v tom čase už veľmi vážnym problémom, a to náboženskými pomermi na územiach oslobodených spod osmanskej moci. Vedúci predstavitelia katolíckej cirkvi však neskryvali nespokojnosť s dominanciou reformovaného obyvateľstva a veľkým počtom reformovaných kazateľov v týchto stoliciach. Kardinál Leopold Kollonich v *Einrichtungswerku*¹² sa pozastavoval nad množstvom reformovaných kňazov na niekdajších osmanských územiach a odporúčal výrazne obmedziť ich pôsobenie. Päťkostolský biskup Matej Ignác Radanay v liste reformovanému zboru vo svojom sídle Päťkostolí napísal, že vo svojej diecéze nebude trpieť heretikov, židov, zbojníkov, kalvínov a bezbožníkov.¹³

Tento problém a z neho vyplývajúce konflikty ukončil napokon sám Leopold, keď 9. apríla 1701 vydal nové nariadenie o protestantoch v Uhorsku. Podľa neho mohla na územiach patriacich donedávna Osmanskej ríši pôsobiť iba rímskoka-

¹⁰ Tieto údaje poukazujú aj na to, že už vtedy mala rekatolizácia väčšie úspechy v prostredí evanjelikov (zemepánov ako patrónov farností) než reformovaných.

¹¹ V zemepanských mestách Užhorod, Kapušany, Mukačevo a Berehovo.

¹² *Einrichtungswerk des Königreichs Ungarn*, nikdy nerealizovaný projekt nového usporiadania Uhorska z r. 1688.

¹³ Ostatne Kollonich vo svojom projekte usporiadania pomerov v kráľovstve odmietal dať slobodu vyznania protestantom, ktorí mali osídliť oslobodené územia.

tolická cirkev. Druhý bod nariadenia sa týkal verejnej náboženskej praxe v bývalých pohraničných pevnostiach, ktoré sa po víťaznej protitureckej vojne ocitli na prelome storočí vo vnútrozemí.¹⁴ Napriek tomu, že slobodu vyznania protestantov v nich zaručovali šopronské zákonné články, panovník ju so zánikom ich niekdajšej vojenskej funkcie zakázal. V treťom bode tohto dokumentu sa venoval Leopold konverziám katolíkov na protestantizmus, ktoré kvalifikoval ako porušenie prísahy a prísne zakázal.¹⁵

Výrazným negatívnym zásahom do autonómie obidvoch protestantských cirkví aj náboženskej praxe vôbec bolo zavedenie cenzúry. V roku 1688 zriadil Leopold úrad krajinského cenzora na čele s jezuitom Martinom Szentiványim, oprávneného nielen ničiť „závadné“ knihy, ale aj konfiškovať tlačiarne, v ktorých ich vytlačili.¹⁶

Aj keď v zákonných článkoch z r. 1681 a 1687, ani v Leopoldovej *Explanatio* neboli nikde určené limity spoločenského uplatnenia protestantských príslušníkov stavov, panovníkove úrady sa už v druhej polovici 80. rokov vrátili k viacerým rekatolizačným opatreniam zo 70. rokov, namiereným proti evanjelickým a reformovaným mešťanom a zemanom. Protestantskí mešťania boli vylúčení nielen z voľby richtára, ale takisto z mestských senátov i mestských úradov. Nové katolícke magistráty im opäť kládli prekážky pri hospodárskom uplatnení v remeselníckych či obchodníckych cechoch. Rovnako v stoliciach boli protestantskí zemanovia postupne vytlačení z vedúcich pozícií a významnejších stoličných úradov.

Na sklonku 80. rokov prebiehala v celej krajine opäť rekatolizácia, aj keď vtesnaná do zákonných rámcov snemových článkov a panovníkových rezolúcií. V rozpore s nimi katolícka hierarchia, katolícke vedenia stolíc a magistráty kráľovských miest často za asistencie vojska na všetkých úrovniach diskriminovali a perzekvovali protestantských mešťanov, zemanov a poddaných.

Napriek neustálej diskriminácii protestantov obidvoch vyznaní však stále existoval zákonný rámec pre pôsobenie evanjelickej aj reformovanej cirkvi, uznávaný panovníkom, štátnymi úradmi, stolicami aj vojskom. Nie všade však boli uvedené do platnosti šopronské a prešporské náboženské články a netýkalo sa to iba Chorvátska, kde zákony vôbec nepovoľovali existenciu protestantov. Verejnú náboženskú prax protestantov kráľovské úrady upierali aj v kráľovstve. Najvýpuklejším príkladom tohto nezákonného postupu bolo slobodné kráľovské mesto Prešov, kde od začiatku roku 1687 až do obsadenia mesta kurucmi v decembri 1704 nemali evanjelickí mešťania priznanú slobodu vyznania. Celých osemnásť rokov tak existovali bez chrámu a školy, čo bolo v rozpore so zákonmi krajiny. Komisia grófa Štefana Csákyho síce určila evanjelikom na západnom predmestí miesto na stavbu kostola a školy, to však ich predstavitelia odmietli. Potom ako

¹⁴ Išlo o pevnosti ako Komárno, Nové Zámky, Filakovo, Levice, Satmár a i.

¹⁵ KÓNYA, P. *Pod zástavou kurucov. Protihabsburské povstania v Uhorsku v r. 1670 – 1711*. Prešov 2014, s. 311 – 312.

¹⁶ KÓNYA, P. *Dejiny ECAV na Slovensku v rokoch 1610 – 1791*. In *Evanjelici v dejinách slovenskej kultúry* 3. J. Alberty. Liptovský Mikuláš 2002, s. 40.

väčšinu z nich popravil smutne známy krvavý súd, nedostali už evanjelici v meste žiadne miesto na výstavbu drevených cirkevných budov.¹⁷

Prešovskí evanjelici takisto upozorňovali na svoje postavenie na sneme r. 1687, ich sťažnosti však snem nevyriešil, a tak na obranu svojich práv vyslali už v r. 1687 do Viedne Jána Serediho, ktorý sa pokúšal dosiahnuť pridelenie miesta na stavbu chrámu a školy pre prešovských evanjelikov všetkých troch národností aj reformovaných. V Seredi rokoval s delegátmi snemu v r. 1687, palatínom, krajinským sudcom Štefanom Csákym¹⁸ i samotným Leopoldom, jeho námaha však nemala úspech a v r. 1694 sa bez akéhokoľvek výsledku vrátil do Prešova. Protestanti ostali bez cirkevného zboru, kostolov a školy, a to napriek tomu, že ešte na začiatku 18. storočia tvorili viac ako dve tretiny obyvateľov. Katolícky magistrát, vojsko a panovníkovi úradníci počas celého obdobia evanjelických mešťanov rôzne diskriminovali. Zakazovali im zhromažďovať sa v meste, trestali účasť na bohoslužbách a dali spáliť predmestskú stodolu, v ktorej sa evanjelici schádzali. Evanjelickí kňazi sa nesmeli v meste zdržiavať a museli sa odsťahovať na vidiek, kam za nimi tajne odchádzali mešťania.¹⁹

Rekatolizácia z posledných rokov 17. storočia paralyzovala reformovanú i evanjelickú a. v. cirkev, ktorej štruktúry pôsobili vo veľmi obmedzených podmienkach. V rozpore so šopronskými článkami nemohla cirkev voliť nových superintendentov, a preto ku koncu storočia bol jediným žijúcim evanjelickým superintendentom bardejovský nemecký kňaz Jakub Zabler. Aj jeho dala mestská rada viackrát uväzniť a nakoniec vyhnáť z mesta, až sa utiahol do obce Kuková, kde naďalej pôsobil a v tajnosti ordinoval nových kňazov.²⁰ Cirkev, ktorá stratila možnosť vyššieho vzdelávania v krajine, bola na prelome storočí viac otvorená novým teologickým prúdom, ktoré k nám v podobe pietizmu prinášali mladí kňazi alebo študenti z nemeckých univerzít, najmä z Halle. Po príchode do vlasti sa dostali do ostrého konfliktu s domácimi kňazmi, stúpenkami luterskej ortodoxie a cirkev tak začala byť ohrozovaná aj zvnútra vieroučnými spormi.²¹

Keď v júni 1703 vypuklo povstanie Františka II. Rákócziho, spájali s ním evanjelici aj reformovaní veľké nádeje a očakávania. Už na konci leta 1703 vítali kurucké vojská reformovaní zemanovia v hornouhorských stoliciach a evanjelickí mešťania v prvých obsadených slobodných kráľovských mestách a po počiatočnom váhaní sa pridali k povstaniu. V mestách, kde neboli cisárske vojenské posádky, protestantskí obyvatelia ľahko presvedčili katolícke magistráty o vydaní mesta. Tak bez akéhokoľvek odporu otvorili kurucom svoje brány Sabinov, Bardejov, Levoča a následne i dolnouhorské banské mestá.²² Už v prvých rokoch

¹⁷ Evanjelický a. v. zborový archív Prešov: *Annales fata et vicissitudines Ecclesiae Evangelicae Epperiensiensis ab Anno 1671-mo usque ad Annum 1721-um.*

¹⁸ Bývalým hlavným kapitánom, ktorý im v r. 1687 odňal chrámy a kolégium.

¹⁹ KÓNYA, P. *Prešov, Bardejov a Sabinov počas protireformácie a protihabsburských povstaní (1670 – 1711).* Prešov 2000, s. 133.

²⁰ KÓNYA, P. *Prešov, Bardejov a Sabinov počas protireformácie a protihabsburských povstaní (1670 – 1711,* s. 137.

²¹ KÓNYA, P. *Dejiny ECAV na Slovensku v rokoch 1610 – 1791,* s. 49.

²² KÓPECZI, B. – R. VÁRKONYI, Á. *II. Rákóczi Ferenc.* Budapešť 2004, s. 634 – 635.

povstania zaujali evanjelici, sčasti z radov luteránskych mešťanov, sčasti spomedzi zemanov, popredné funkcie v povstaleckom štáte. Tak nebolo náhodou, že v prvom vrcholnom orgáne povstania, v Dvornej rade (Consilium Aulicum), tiež väčšinu tvorili evanjelici: Žigmund Jánoky, Juraj Gerhard, Alexander Platthy, Ján Radvánszky, Alexander Bulyovszky, Pavol Prileszky, Andrej Radics, Pavol Kajali a barón Ján Gottfried Hellenbach.²³

Aj keď František II. Rákóczi medzi ciele povstania zaradil aj spravodlivé riešenie náboženskej otázky, konfesiónálne pomery a najmä problém rozdelenia cirkevného majetku sa v prvých rokoch odboja zmenili iba minimálne. Do miest a dedín sa vrátili evanjelickí a reformovaní kňazi, svoje kostoly však naspäť nedostali. Na niektorých miestach (napr. v Košiciach, Ružomberku či v iných mestách) evanjelickí mešťania svojvoľne obsadili svoje bývalé chrámy, výnimočne samotné knieža prikázalo navrátenie niektorých budov evanjelickej cirkvi. Takým bolo aj Kolégium hornouhorských stavov v Prešove, ktoré už nasledujúci mesiac po obsadení mesta kurucmi, v januári 1705, na rozkaz Rákócziho odňal František Berthóty jezuitom a odovzdal evanjelikom. Po úspešnej celokrajinskej zbierke sa opäť stalo vysokou školou uhorských evanjelikov.²⁴ Počas rokov 1704 a 1705 získali evanjelici späť svoje pozície v samospráve slobodných kráľovských a kráľovských banských miest, v ktorých spravidla získali úrad richtára a väčšinu v mestskej rade (z hornouhorských miest vo všetkých okrem Košíc).²⁵ Členovia tejto evanjelickej meštianskej elity sa v nasledujúcich mesiacoch stali Rákócziho vernými stúpenkami a v ďalších politických udalostiach vždy stáli na jeho strane (Michal Róth a Ján Klesch v Prešove, Jakub Kray v Kežmarku, Ján Ocherland a Adam Péchy v Bardejove či Ján Klement v Banskej Bystrici). Podobne aj evanjelickí a reformovaní zemanovia zaujali popredné pozície vo viacerých stoliciach.

Napriek tomu evanjelickí mešťania i zemanovia očakávali predovšetkým navrátenie kostolov, škôl a fár a neskrývali nespokojnosť s natahovaním a odkladaním riešenia tohto problému. Evanjelici sa tak zatiaľ iba dostali späť do centier miest, kde na náboženské ciele vyčlenili domy, hostince a iné vyhovujúce objekty. Svojvoľné obsadzovanie kostolov Rákóczi odmietal a viackrát prísne zakázal. Povolil však slobodné vyznávanie náboženstva a zakladanie, resp. stavbu škôl. V auguste vydalo knieža nové nariadenie vo veciach náboženstva, v ktorom upravovalo platenie štóly a iných cirkevných poplatkov, používanie cintorínov a ďalšie na cirkevný majetok sa vzťahujúce záležitosti, pričom opäť prísne zakázal obsadzovanie kostolov.²⁶ Popri iných dôvodoch sa takto chcel vyhnúť novým nepravostiam

²³ KŐPECSI, B. – R. VÁRKONYI, Á. *II. Rákóczi Ferenc*, s. 188.

²⁴ EOL Budapest, V. 12: A Kollégium megsegítésére szervezett gyűjtés könyve 1706 – 1710. (Lectori Bonis literis faventi Cultum, Officia, Amorem).

²⁵ KÓNYA, P. *Prešov, Bardejov a Sabinov počas protireformácie a protihabsburských povstaní*. Prešov 2000. 226 s.; KÓNYA, P. Ciele hornouhorských slobodných kráľovských miest v povstaní Františka II. Rákócziho. In *František II. Rákóczi v Košiciach II. Rákóczi Ferenc Kassán 1906 – 2006*. M. Bartoš – H. Németh, I. Košice 2019, s. 30 – 48.

²⁶ ŠA Prešov, Pobočka (Fiókleveltár) Prešov, Mag. Sabinov, 104/1590-1808: Rákócziho nariadenie pre stolice a kráľovské mestá z 13. VIII. 1704.

a násilnostiam, ktoré sa vo veľkom počte diali počas predchádzajúceho, Thökölyho povstania.

Vodca povstania, vedomý si veľkej podpory reformovaného a evanjelického obyvateľstva, sa už na začiatku roku 1704 pokúšal upokojiť nespokojných protestantov a prisľúbil im nápravu konfesijných krívd z predchádzajúceho obdobia cestou krajinského snemu, ktorý mal zvolať v krátkom čase.²⁷ Hornouhorské stolice jeho sľuby upokojili a dokonca vrátili aj chrámy, ktoré predtým svojvoľne odňali katolíckej cirkvi. Iná situácia nastala však v západnej časti krajiny, kde protestanti očakávali viac ako sľuby. Delegáti jedenástich dolnouhorských stolíc (Prešporská, Nitrianska, Komárňanská, Tekovská, Hontianska, Trenčianska, Turčianska, Oravská, Liptovská, Zvolenská a Novohradská) sa po prvý raz zišli v marci 1704 v Gyöngyösi, kde vystúpili s viacerými požiadavkami, predovšetkým navrátenia majetku evanjelickej cirkvi. Rákóczi vtedy opätovne vyhlásil, že riešenie náboženských sťažností bude v kompetencii nadchádzajúceho snemu. Ani to ich však neutišilo a v jeseni sa ďalej domáhali splnenia všetkých svojich požiadaviek, obsiahnutých v memorande, ktoré na zasadnutí zostavili.²⁸

Žiadali predovšetkým navrátenie všetkých evanjelických chrámov a jednostranné vyriešenie oprávnených sťažností evanjelikov. Mocenské rozhodnutie kniežata v tejto otázke v prospech evanjelikov by však vážne poškodilo záujmy odboja, predovšetkým by ohrozilo jeho pozíciu v katolíckych krajinách, najmä v spojeneckom Francúzsku. Bolo to ostatne v záujme Leopolda, aby mocnosti hodnotili nové povstanie v Uhorsku ako náboženskú vojnu protestantov. Okrem toho takýto krok by mohol viesť takisto k odstúpeniu Rákócziho prívržencov z radov katolíckej aristokracie a cirkevnej hierarchie. Tak v jeseni 1704 v Gyöngyösi ohrozovali evanjelickí delegáti dolnouhorských stolíc povstanie zvonku i zvnútra.²⁹ V pozadí týchto aktivít stál turčiansky zeman a uznávaný právnik Pavol Okolicsányi, ktorý sa v kruhoch stoličnej šľachty tešil veľkej autorite. Okolicsányi sa s Rákóczim poznal už dávno, na prelome storočí bol jeho právnym poradcom a v r. 1701 sa aj on zapojil do príprav odboja. Po ich vyzradení ušiel do Poľska a po návrate do vlasti ostal verným panovníkovi. Na jeho strane ostal aj po vypuknutí povstania a zastupoval jeho záujmy na mierových rokovaniach. Tak Okolicsányi, aj keď spolupracoval s Rákóczim, stále slúžil Leopoldovi. Nespokojných stoličných delegátov sa napokon podarilo utíšiť novému kniežaciemu dvormajstrovi (Aulae Prefectus) Jurajovi Ottlykovi, evanjelickému zemanovi z Trenčianskej stolice, veteránovi predchádzajúceho povstania, ktorý mal medzi šľachtou veľkú autoritu.³⁰

Otázku navrátenia chrámov, spolu s ďalšími problémami, riešil nakoniec prvý kurucký snem, zasadajúci od 1. septembra do 2. októbra 1705 v Sečanoch v Novohradskej stolici. Snem sa náboženskými záležitosťami zaoberal vo svo-

²⁷ KÖPECCI, B. – R. VÁRKONYI, Á. *II. Rákóczi Ferenc*, s. 218.

²⁸ *II. Rákóczi Ferenc Emlékiratai a magyarországi háborúról, 1703-tól annak végéig*. Budapest 1978, s. 342 – 343.

²⁹ *II. Rákóczi Ferenc Emlékiratai a magyarországi háborúról, 1703-tól annak végéig*, s. 342 – 343.

³⁰ *II. Rákóczi Ferenc Emlékiratai a magyarországi háborúról, 1703-tól annak végéig*, s. 342 – 343.

jom13. – 17. zákonom článku. Rozhodujúci význam pre evanjelickú cirkev malo, že spolu s katolíckym a reformovaným náboženstvom bolo aj evanjelické náboženstvo augsburského vyznania zaradené medzi tri rovnoprávne prijaté náboženstvá. Verejná náboženská prax bola dovolená na celom území krajiny, bez akéhokoľvek obmedzenia a prekážok, pre všetky stavy i nepriviligované obyvateľstvo, v zmysle zákonov z r. 1608 a 1647. Mimoriadne pálčivú otázku rozdelenia chrámov a ďalšieho cirkevného majetku sa snem usiloval vyriešiť spravodlivo, tak, aby mala v každej obci právo na užívanie kostola väčšina, avšak bez jeho upierania pre menšinu. Rozdelenie kostolov, skonfiškovaných od snemu v r. 1647 v stoliciach a slobodných kráľovských a banských mestách, sa malo v zmysle zákonných článkov snemu uskutočniť cestou pokojnej dohody.³¹

Evanjelickí delegáti prišli do Sečian s veľkými očakávaniami, ich predstavy o navrátení chrámov a škôl sa však nie vždy naplnili. Pre košických evanjelikov bolo iste veľkým sklamaním, že iba nedávno obsadený Chrám sv. Alžbety museli odovzdať katolíkom, podobne ako Levočania, ktorí sa v zmysle rozhodnutia museli deliť o farský kostol s katolíckou cirkvou. Vo väčšine kráľovských miest však farské chrámy dostali do užívania evanjelici, ako v Prešove, Bardejove, Sabinove, Kežmarku, Banskej Bystrici, Zvolene, Banskej Štiavnici, Kremnici a hornouhorských banských mestách. V stoliciach sa dokonca viackrát aj proti vôli kniežaťa podarilo evanjelickým delegátom presadiť navrátenie kostolov protestantom.³² Keďže pri rokovaniach o rozdelení cirkevného majetku dochádzalo k búrlivým diskusiám a sporom, vymenoval Rákóczi na zavádzanie náboženských zákonov do praxe šiestich protestantských delegátov. Reformovaných reprezentovali zemplínsky podžupan Štefan Soós, Ján Szathmáry a Pavol Gyürky. Evanjelickými členmi tejto komisie boli Ján Radvánszky, Alexander Platthy és Peter Szirmay.³³

Pri náboženských rokovaniach snemu, a teda aj pri prijatí zákonov o náboženskej slobode a rozdelení chrámov zohrali významnú úlohu evanjelici a reformovaní pôsobiaci v najvyšších funkciách povstaleckého štátu. Takými boli generál barón Štefan Petróczi, dvorný maršal Adam Vay, diplomat Pavol Ráday, dvorný kancelár Žigmund Jánoki, štátny pokladník Ján Radvánszky, tajomník snemu Daniel Bulyovszky či dvormajster Juraj Ottlyk. S nimi sa radili vyslanci evanjelických a reformovaných stavov a svojou autoritou sa zasadili za spravodlivé riešenie otázky kostolov a ďalších náboženských problémov.³⁴

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

³¹ Articuli Inclutorum Regni Hungariae Statuu met Ordinem pro Libertate Confoederatorum in Generali Eorundem Conventu ad Oppidum Szécsény praeterito mense Septemb. Anno 1705 Indicto Conclusi. In *A Rákóczi-szabadságharc*. Á. R. Várkonyi – D. Kis, Domokos. Budapest 2004, s. 127 – 133.

³² Csécsi János naplója a Szécsényi országgyűlésről. In *Rákóczi tükör. Naplók, jelentések, kéziratok a Rákóczi-szabadságharcról II*. B. Köpeczi – Á. R. Várkonyi. Budapest 1973, s. 171 – 172.

³³ Csécsi János naplója a Szécsényi országgyűlésről, s. 172.

³⁴ Csécsi János naplója a Szécsényi országgyűlésről, s. 144 – 175.

k rozdeleniu kostolov a škôl medzi dve, príp. tri cirkvi. V každej komisii bol po pri katolíkovi zastúpený aj jeden reformovaný a jeden evanjelik. Týmito protestantskými členmi komisií boli: evanjelici Ján Breznay (pre stolicu Abovskú, Boršodskú a Zemplínsku), Juraj Szentmiklósy (pre stolicu Gemerskú a Turniansku), František Bohuš (pre Trenčiansku a Turčiansku stolicu), Gašpar Okolicsányi (pre stolice Zvolenskú, Hontiansku, Novohradskú a Hevešskú), Gašpar Balog (pre Tekovskú, Komárňanskú a Ostrihomskú stolicu), Krištof Okolicsányi (pre Oravskú a Liptovskú stolicu), Imrich Görgey (pre stolicu Spišskú a Šarišskú), Mikuláš Gosztonyi (pre Prešporskú a Nitriansku stolicu), Ján Roth (pre stolice Užskú, Berežskú, Ugočskú, Satmársku a Sabolčskú) a reformovaní Mikuláš Máriássy, Štefan Kántor, Andrej Péli, František Gyürky, Žigmund Becskeházy, Štefan Szígyártó, Peter Janka, Ján Siposs a Andrej Kazinczy pre tie isté stolice.³⁵

Tieto komisie odišli do príslušných stolíc už na začiatku októbra, bezprostredne po ukončení snemu. Ich činnosť neskončila odovzdaním jednotlivých kostolov, škôl a fár evanjelikom či reformovaným, ale ostali pôsobiť i naďalej a zaoberali sa rôznymi náboženskými sťažnosťami na teritóriu im zverených stolíc a kráľovských miest. Zmiešané náboženské komisie v čase od jesene 1705 do jari nasledujúceho roku v niekoľko sto obciach, mestečkách a mestách prideliili chrámy evanjelickej cirkvi, resp. vymedzili cirkvi miesto na stavbu nového kostola.³⁶ Komisári postupovali prísne v zmysle princípov prijatých v Sečanoch a proti ich rozhodnutiam protestovali spravidla miestni dekáni, farári či katolícki zemepáni. Keďže komisie ich sťažnosti väčšinou neuznávali, sťažovali sa ďalej, u Bercsenyiho alebo u samého Rákócziho, ktorý vo väčšine prípadov potvrdil stanovisko komisií.

Po sečianskom sneme získala vtedy reformovaná a evanjelická a. v. cirkev niekoľko stoviek svojich bývalých chrámov. Avšak ani protestantské obyvateľstvo nebolo všade spokojné s činnosťou a rozhodnutiami zmiešaných komisií. V slobodných kráľovských a kráľovských banských mestách boli zväčša kostoly rozdelené spravodlivo, takže evanjelická väčšina dostala farský chrám na námestí a katolíckej menšine všade ostal aspoň jeden kostol. Iba v Košiciach, Levoči (na polovicu) a Krupine boli farské kostoly ponechané katolíkom. V stoliciach však neraz došlo k prípadom, keď evanjelická väčšina v dôsledku rozhodnutia komisie alebo odporu katolíckeho zemepána ostala bez kostola. Takými boli v Berežskej stolici Kászony, v Šarišskej stolici Pečovská Nová Ves, Kamenica a Veľký Šariš (kde si sám Rákóczi ponechal vrchnostenské právo a nechal kostol katolíckej menšine), v Trenčianskej stolici Považská Bystrica, Kamenná Poruba, Mitešice, Petrova Lehota, Beckov a Beluša, vo Zvolenskej stolici Slovenská Lupča, v Hontianskej Svätý Antol a Balašské Ďarmoty, v Tekovskej Zay-Uhrovec, v Nitrianskej Senica, Nitrianska Nová Ves a Dvorníky a v Prešporskej stolici mesto Modra. Reformovaní nedostali späť svoje chrámy v Zemplínskej stolici v Blat-

³⁵ ZSILINSZKY, M. *A magyar országgyűlésnek vallásügyi tárgyalásai a reformációtól kezdve, IV.* Budapest 1897, s. 166.

³⁶ ZSILINSZKY, M. *A magyar országgyűlésnek vallásügyi tárgyalásai a reformációtól kezdve, IV.* s. 166 – 200.

nom Potoku a Olaszliszke, v Ugočskej stolici v Sevľuši, v Nitrianskej a Prešporskej stolici v Diakovciach a Borsi.³⁷

Niektorými z týchto sťažností sa spolu s ďalšími sťažnosťami zaoberali náboženské komisie. Keďže tieto prípady sa ponajviac stávali opäť na území dolnouhorských stolíc, stavy šestnástich stolíc už na začiatku roku 1706 zhrnuli svoje sťažnosti v spise Gravamina Status evangelici augustanae confessionis. Podobný protestný spis predniesli na rokovaníach v Pápe takisto spoločne evanjelici obidvoch konfesíí.³⁸

Keďže v priebehu činnosti zmiešaných náboženských komisií i po nej sa naďalej hromadili sťažnosti na rozdelenie cirkevného majetku (aj polí a lúk patriacich ku chrámom a farám, vybavenia kostolov, zvonov, kalichov a i.), čo sústavné ohrozovalo jednotu povstaleckého tábora, zasadnutie Senátu v Rožňave vo februári 1707 rozhodlo o opätovnom vyslaní komisií do stolíc. V týchto pôsobili spravidla tí istí komisári ako pred rokom po sečianskom sneme. Komisie sa v mestách a stolicích zaoberali najmä rozdelením hnutelného majetku a dôchodkov medzi cirkvi, ako aj platmi farárov. Na niektorých miestach bolo však treba nanovo rozhodnúť o navrátení kostolov alebo určení miesta na stavbu chrámu evanjelikom, čo dovtedy katolícki zemepáni alebo cirkevní hodnostári neumožnili. Takéto problémy museli komisie vyriešiť napr. v Piešťanoch, Senici a Vrbovom v Nitrianskej stolici, v meste Svätý Jur v Prešporskej, v Slovenskej Lupči vo Zvolenskej stolici, v slobodnom kráľovskom meste Krupina a na iných miestach.³⁹

Napriek tomu, že počas náboženského prenasledovania v poslednej tretine storočia sa podarilo prekonať luthersko-kalvínsky konflikt, aj počas povstania Františka II. Rákócziho dochádzalo k prípadom, keď opäť dominujúca evanjelická a. v. cirkev upierala reformovaným právo na navrátenie či vybudovanie chrámu. Došlo k tomu napr. v Prešove, kde nový väčšinovo evanjelický magistrát nedovolil reformovanej menšine stavbu dreveného kostolíka.⁴⁰ Naopak, v Lučenci museli s reformovanou väčšinou zápasíť o právo na stavbu kostola miestni evanjelici.⁴¹ Tieto problémy aspoň sčasti vyriešil potom ónodský snem. Keďže zákony sečianskeho snemu sa nezaoberali Zadunajskom, evanjelici v tejto časti krajiny vynaložili v priebehu roku 1706 veľké úsilie v záujme usporiadania svojich náboženských záležitostí.⁴²

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

³⁷ FABINY, T. II. *Rákóczi Ferenc valláspolitikája*. Budapest 1973. Rkp., s. 67 – 90.

³⁸ FABINY, T. II. *Rákóczi Ferenc valláspolitikája*, s. 92 – 93.

³⁹ ZSILINSZKY, M. *A magyar országgyűléssek vallásügyi tárgyalásai a reformatiótól kezdve, IV.*, s. 232 – 243.

⁴⁰ Csécsi János naplója a Szécsényi országgyűlésről, s. 171 – 172.

⁴¹ MNL OL Budapest, G-19: List prešovskej mestskej rady Františkovi II. Rákóczimu z 8. IV. 1706.

⁴² FABINY, T. II. *Rákóczi Ferenc valláspolitikája*, s. 90 – 91.

stredia reformovanej, príp. katolíckej cirkvi. Konkrétne sa sťažnosti reformovaných a katolíckych veriacich týkali stolíc Nitrianskej (Nové Zámky, Diakovce), Tekovskej (Tekovské Lužany, Ondrejovce), Komárňanskej (Čičov), Ostrihomskej, Spišskej (Chrast nad Hornádom), Šarišskej (Prešov), Turnianskej (Silická Jablonica, Bôrka, Jablonov nad Turnou, Dvorníky), Abovskej (Košice, Garadna, Moldava nad Bodvou, Veľká Ida, Nižná Myšľa, Fóny, Bécze, Fancsal, Haniska), Zemplínskej (Vranov, Klin nad Bodrogom, Véke, Boľany, Kráľovský Chlmec, Tolčva, Bodrogkeresztúr, Olaszliszka), Užskej, Satmárskej (Felsőbánya, Nagybánya), Ugočskej (Sevluš), Sabolčskej (Kisvárd) a Hevešskej (Gyöngyös).⁴³

Snem už neprijal nové osobitné náboženské zákony, snažil sa však o dodržiavanie sečianskych zákonných článkov a vyriešenie oprávnených sťažností v konfesionálnych záležitostiach. Tieto ciele zhrnul samotný vodca odboja vo svojom dlhom prejave a vymenoval ústrednú komisiu na prešetrovanie náboženských sťažností.⁴⁴ Evanjelické stavy v komisii zastupoval senátor Juraj Gerhard. Väčšina sťažností sa už natoľko netýkala evanjelickej cirkvi ako skôr reformovaných a katolíckej cirkvi, ktorá sa neraz sťažovala na evanjelikov. Popri iných problémoch rozhodol snem aj v luthersko-kalvínskom spore a stavbu prešovského reformovaného kostola podmienil vybudovaním evanjelického chrámu v Lučenci.⁴⁵

Z troch cirkví, uznaných prvým kuruckým snemom, bola v čase povstania v najhoršom stave evanjelická a. v. cirkev. Rekatolizácia z predchádzajúceho storočia, najmä udalosti tzv. tragického desaťročia, prenasledovanie kňazov, diskriminácia veriacich a likvidácia školstva, priniesli cirkvi obrovské škody. Tá potom, aj kvôli oslabeniu svetského stavu, nemohla už ani v atmosfére obmedzenej náboženskej slobody danej šopronskými článkami nahradiť tieto straty. Posledné všeobecne platné cirkevné zákony, upravujúce vnútorné záležitosti, organizačnú výstavbu, poriadok služieb Božích a vonkajšie veci, pochádzali ešte od evanjelických synod zo začiatku 17. storočia, vznikli teda v úplne odlišnej domácej i zahraničnopolitickej situácii. Ani tie však neboli rovnako dodržiavané na celom území a v cirkvi neexistoval orgán, ktorý by mohol kontrolovať ich rešpektovanie. Cirkev nebola schopná reagovať na aktuálne vnútropolitické, hospodárske, spoločenské alebo zahraničnopolitické zmeny. Jednotlivé senioráty zavádzali odlišné zvyky, piesne, agendy a rozličné novoty, ktoré neraz vyvolávali nevoľu veriacich. Okrem toho, z nemeckých krajín, najmä z Pruska, sa k nám šíрили myšlienky pietizmu, ktoré nachádzali v uhorskej cirkvi stúpcov, ako aj zarytých odporcov. Už i tak oslabenú cirkev začali ohrozovať aj vnútorné vieroučné spory.⁴⁶

⁴³ ZSILINSZKY, M. *A magyar országgyűlésnek vallásügyi tárgyalásai a reformatiótól kezdve, IV.*, s. 249 – 256.

⁴⁴ Bártfai követek naplója az Ónodi országgyűlésről. In *Történelmi naplók 1663-1719*. K. Thaly. Budapest 1875, s. 173 – 174.

⁴⁵ ZSILINSZKY, M. *A magyar országgyűlésnek vallásügyi tárgyalásai a reformatiótól kezdve, IV.*, s. 249 – 256.

⁴⁶ FABINY, T. Rákóczi és az evangélikusok. In *Rákóczi-tanulmányok*. B. Köpeczi – L. Hopp – Á. R. Várkonyi. Budapest 1980, s. 374 – 375; ZSILINSZKY, M. *Egy forradalmi zsinat története*. Budapest 1889, s. 1 – 8.

Popri tom nové starosti priniesla evanjelickej cirkvi aj faktická náboženská sloboda, nastolená počas posledného protihabsburského povstania. Akoby zo dňa na deň prišla cirkev k niekoľkým stovkám nových kostolov, desiatkam škôl, fár, poliam, lúkam, lesom a ďalšiemu majetku. Avšak nedisponovala dostatočným počtom dobre pripravených kňazov, a tak sa na nové fary často dostali duchovní povolani z exilu z cudziny alebo mladí kazatelia študujúci na nemeckých univerzitách. Domáci kňazi a veriaci sa však obávali, že títo do uhorských zborov prinesú učenie pietizmu. V náboženskom živote sa už skôr vo veľkom počte rozšírili uvedené zmeny a novoty a v novej situácii sa ešte viac prejavili nerovnosti a rozdiely medzi jednotlivými dištriktmi, seniorátmi a zborni. Kedysi vysoko rozvinuté školstvo a katechizácia boli vo veľmi zlom stave. Stredné školy boli zakázané šopronskými článkami a iba niektoré z nich pôsobili v obmedzenom režime, vyššie evanjelické školstvo však v celej krajine neexistovalo vôbec. Vo vnútornom živote cirkvi vystúpili na povrch závažné problémy, ktoré mohla vyriešiť iba synoda.⁴⁷

Keďže v celej cirkvi bol v tom čase iba jeden žijúci superintendent, bardejovský nemecký kňaz Jakub Zabler, jedným z najzávažnejších problémov a najdôležitejších úloh bola voľba nových superintendentov. Z toho dôvodu zvolal ešte v r. 1704 barón Ján Gottfried Hellenbach prvú partikulárnu synodu do Cerova v Hontianskej stolici. Na nej delegáti zo Zvolenskej, Hontianskej, Novohradskej stolice a vyslanci kráľovských banských miest zvolili za nového superintendenta (banského) banskoštiavnického farára Štefana Pilárika. Ešte v tom istom roku ďalšia partikulárna synoda zvolila Andreja Bodóa za superintendenta (gemerského) pre stolice Gemerskú, Malohontskú, Turniansku, Boršodskú a Hevešskú. O dva roky, v r. 1706, zvolila za svojho biskupa (bytčianskeho) šľachta severozápadných stolíc Daniela Krmana. Všetkých troch nových superintendentov vysvätil najstarší úradujúci superintendent Jakub Zabler.⁴⁸

Je zaujímavé, že tak zvolanie synody, ako aj vyriešenie problémov v cirkvi oveľa rozhodnejšie než kňazi žiadali svetskí evanjelici. Aj táto skutočnosť veľa vypovedá o vtedajšej situácii cirkvi. Najviac sa týmito otázkami zaoberali evanjelici zastávajúci popredné funkcie v povstaleckom štáte a armáde. Práve oni rokovali vo februári 1706, počas zasadnutia Senátu v Miškovci, o chybách a nedostatkoch v cirkvi a najväčšie problémy zhrnuli do trinásťbodového memoranda.⁴⁹ V tomto spise (*Memorialis*) žiadali vykonávanie riadnych cirkevných vizitácií superintendentov s dôrazom na kontrolu škôl, odstránenie svojvoľne zavedených novôt v náboženskej praxi a sporov vyplývajúcich z národnostných rozdielov, prísne vystúpili proti zanechávaniu farností a škôl farármi a učiteľmi, takisto proti svetským zamestnaniam, rozšíreným medzi kňazmi, a prepychovému oblečeniu farárskych manželiek, zdôrazňovali dôležitosť volieb farárov, odporúčali ich priebeh a pod. Popri tom v mene evanjelických senátorov a funkcionárov

⁴⁷ FABINY, T. Rákóczi és az evangélikusok, s. 1 – 8.

⁴⁸ DZURIAK, K. Ružomerská synoda evanjelickej cirkvi v kontexte povstania Františka II. Rákócziho. In *Memorialis. Historický spis slovenských stolíc*. M. Kovačka – E. Augustínová. Martin 2008, s. 199 – 200.

⁴⁹ ZSILINSZKY, M. *Egy forradalmi zsinat története*, s. 10.

ubezpečovali superintendentov o svojej podpore a pomoci pri prekonaní ťažkostí a riešení načrtnutých problémov. Okrem tohto trinásťbodového memoranda predložili zástupcovia svetského stavu ďalší spis, v ktorom sa zaoberali takými problémami, ako bolo používanie neslušných výrazov kňazmi, odstránenie obrazov z chrámov, sobášenie príliš mladých snúbencov, chrámová hudba a každodenné modlenie sa.⁵⁰

Za duchovných stav odpovedal svetskému stavu na tieto podnety banský superintendent Štefan Pilárik, ktorý odmietal zasahovanie svetských osôb do cirkevných záležitostí a obhajoval kňazov, odvolávajúc sa na skoršie cirkevné zákony a rozhodnutia jednotlivých seniorátov, avšak schvaľoval myšlienku urýchleného zvolania synody.⁵¹

Reakcia kňazov tak ešte viac presvedčila svetský stav o nevyhnutnosti zvolania synody v čo možno najkratšom čase. Museli však zodpovedať ďalšiu otázku, a to, kto je oprávnený na zvolanie synody. Prvé synody na začiatku predchádzajúceho storočia zvolal palatín, o sto rokov neskôr nebol však už žiaden evanjelický magnát medzi najvyššími hodnosťami kráľovstva. Najvýznamnejšími funkcionármi spomedzi evanjelických šľachticov boli v tom čase nesporne členovia Senátu. Títo vo februári 1707, z príležitosti zasadnutia Senátu v Rožňave, pozvali do mesta na osobitné rokovania najvyšších duchovných a svetských predstaviteľov cirkvi. Tam rozhodli o zvolaní synody do Ružomberka na začiatok apríla 1707, na ktorú mali byť pozvaní superintendenti, seniory a delegáti seniorátov a stolíc.⁵² Za predsedu synody zvolili člena Senátu, generála baróna Štefana Petrócziho. Pozvánky rozposlali z Rožňavy v maďarskom (svetskému stavu) a latinskom jazyku (duchovným delegátom), ako „senátori, radcovia a ďalší príslušníci magnátskeho a šľachtického stavu augsburskej konfesie“. Potom poslali vlastné obežníky superintendenti, z ktorých najobsažnejší napísal severozápadný alebo bytčiansky superintendent Daniel Krman. Jeho podstatnú časť venoval pietizmu, ktorý ostro napadol, a jeho domácich stúpenecov nazval „líškami, pustošiacimi vinicu Pánovu“. Z jeho spisu je zrejmé, že popri iných závažných problémoch cirkvi bude jednu z hlavných otázok rokovania synody predstavovať práve pietizmus.⁵³

Synoda zasadala v dňoch 3. – 7. apríla 1707 v Ružomberku v Liptovskej stolici, za účasti 82 delegátov. Okrem štyroch biskupov sa do Ružomberku zišli seniory a významní kňazi a spolu s generálom barónom Petróczim sa na synode zúčastnili viacerí ďalší vysokí činitelia povstania. Spomedzi senátorov bol na rokovaníach v Ružomberku krajinský pokladník Ján Radvánszky a kniežací kancelár Žigmund Jánoky, okrem nich potom početní stoliční a mestskí delegáti, ako Mikuláš Szirmay, Pavol Prileszky alebo už niekoľko týždňov po synode na ónodskom sneme popravený Krištof Okolicsányi. Popri už skôr určenom svetskom predsedovi bol prvý deň rokovania za cirkevného predsedu synody zvolený hornouhorský supe-

⁵⁰ ZSILINSZKY, M. *Egy forradalmi zsinat története*, s. 11.

⁵¹ ZSILINSZKY, M. *Egy forradalmi zsinat története*, s. 12 – 13.

⁵² ZSILINSZKY, M. *Egy forradalmi zsinat története*, s. 14.

⁵³ ZSILINSZKY, M. *Egy forradalmi zsinat története*, s. 15.

rintendent Jakub Zabler.⁵⁴ Hlavným cieľom synody bola prestavba správy evanjelickej cirkvi, zreformovanie poriadku služieb Božích, odstránenie negatívnych javov a novôt, znovuvybudovanie školstva, ako aj úprava sviatkov, obradov, kňazského odevu a iných záležitostí.

Okrem uvedených problémov sa jednou z hlavných tém stal pietizmus, ktorému venovala synoda veľkú pozornosť. Najväčším domácim protivníkom pietizmu bol superintendent Daniel Krman, ktorý ako prvý na synode ostro vystúpil proti nemu a v nasledujúcich dňoch ho viackrát napadol. Stúpencom pietizmu na synode reprezentovali iba banskobystrický učiteľ Ján Burius a pezinský kňaz Adam Mitúch, a tak búrlivé diskusie ponajviac tlmil predseda synody a iní svet-skí delegáti.⁵⁵

Pietizmus sa počas povstania u nás ešte viac rozšíril. Hlásali ho najmä kňazi vracajúci sa z exilu v nemeckých krajinách a študenti alebo mladí kňazi prichádzajúci z nemeckých univerzít. Takým bol jeden z prvých uhorských pietistov, Ján Burius, rektor v Banskej Bystrici, superintendent Štefan Pilárik ml. alebo banskobystrický slovenský kňaz Ján Simonides. Medzi maďarskými evanjelikmi propagovala myšlienky pietizmu Kata Sidónia Petróczi, ktorá do maďarčiny preložila hlavné dielo Johanna Arndta *Das wahre Christentum*. Nevôľa najvyšších domácich cirkevných predstaviteľov, s ktorou vystúpili proti pietizmu, však nebola náhodná. Toto hnutie, ktoré sa v Nemecku vyvinulo na moderný teologický smer vnútri evanjelickej cirkvi, v Uhorsku mohlo skutočne vážne ohrozovať zoslabnutú, po mnohoročnom prenasledovaní ľahko zraniteľnú cirkev. Zdôrazňovanie náboženského horlenia, mysticizmu, prehnanej zbožnosti a „obrátienia“ oproti základným dogmám a princípom evanjelickej cirkvi, to všetko mohlo viesť k nebezpečnému synkretizmu. Tak v cirkvi, v ktorej už mnoho rokov chýbalo systematické školstvo a katechizácia, erudované kňazstvo a dostatočná podpora svetských stavov, mohli mať ľahko úspech uniatské snahy vtedajšieho katolicizmu, ktoré mohli napokon opäť vážne oslabiť, alebo dokonca i zlikvidovať samotnú evanjelickú cirkev augsburského vyznania.⁵⁶

Synoda prijala dvadsaťpäť záverov, ktoré sa týkali najdôležitejších stránok cirkvi a náboženského života. Prvé štyri stanovovali nové územnosprávne členenie cirkvi. V cirkevno-správnom členení boli vytvorené štyri dištrikty (superintendencie), na čele ktorých stál Jakub Zabler a ďalší traja superintendenti zvolení v predchádzajúcich troch rokoch (Štefan Pilárik, Andrej Bodó, Daniel Krman). Prvý alebo Východný (Potiský) dištrikt sa rozprestieral na území stolíc Spišskej, Šarišskej, Zemplínskej, Abovskej, Užskej, Berežskej, Ugočskej, Satmárskej a Biharskej vrátane šiestich slobodných kráľovských miest na tomto teritóriu. Druhý alebo banský cirkevný dištrikt tvorili dolnouhorské slobodné kráľovské mestá, Tekovská, Hontianska, Novohradská, Turčianska, Zvolenská, Peštianska, Pilišská a Šoltská stolica. Do Severovýchodného či Preddunajského dištriktu patrili

⁵⁴ ZSILINSZKY, M. *Egy forradalmi zsinat története*, s. 27 – 28.

⁵⁵ DZURIAK, K. Ružomerská synoda evanjelickej cirkvi v kontexte povstania Františka II. Rákócziho, s. 233.

⁵⁶ DZURIAK, K. Ružomerská synoda evanjelickej cirkvi v kontexte povstania Františka II. Rákócziho, s. 231.

slobodné kráľovské mesto Prešporok, malokarpatské mestá (Modra, Svätý Jur, Pezinok) a stolice Nitrianska, Trenčianska, Oravska, Liptovska, Ostrihomská a Komárňanská. Posledný, Gemersko-južný dištrikt sa rozprestieral na území Gemerskej, Malohontskej, Turnianskej, Boršodskej, Hevešskej a Solnockej stolice. 5. a 6. záver synody určovali povinnosti superintendentov, 7. sa zaoberal kultom a cirkevnými obradmi, pričom zdôrazňoval potrebu zostavenia spoločnej trojjazyčnej agendy, 8. hovoril o používaní zvonov, 9. o popoludňajších službách Božích a nasledujúci o prisluhovaní Večere Pánovej. 11. záverečný článok synody stanovoval cirkevné sviatky a nasledujúci každodenné modlitby, ďalšie tri sa zaoberali náležitosťami krstov, sobášov a pohrebov, 16. hovoril o odeve kňazov. 18. a 19. zákon synody sa zaoberal zabezpečením farárskych vdov a chorých kňazov. Nasledujúci záverečný článok určil pravidlá spoločného používania chrámov dvoma národnosťami, 21. hovoril o kľakaní pri službách Božích, 22. sa zaoberal fíliami a 23. disciplínou kňazov. Dva osobitné články (17. a 24.) boli venované cirkevnému školstvu. Najväčšiu starostlivosť nariadila synoda Kolégium hornouhorských stavov v Prešove, ako najvyššej vzdelávacej inštitúcii cirkvi. O zabezpečenie jeho činnosti sa mala starať celá cirkev. Posledný záver sa zaoberal otázkou vytvorenia najvyššieho súdneho orgánu v uhorskej evanjelickej cirkvi. Ustanovil dve konzistória, jedno pre preddunajské a druhé pre predtiské a zátiské stolice, v ktorých boli rovnomerne zastúpení duchovní a svetskí predstavitelia. Na ich čele stáli barón Ján Gottfried Hellnenbach a Mikuláš Szirmay.⁵⁷

Ani protesty viacerých delegátov neodradili Krmana a jeho stúpencov od snahy o prísne odsúdenie pietizmu. Nakoniec po dlhých diskusiách synoda rozhodla, že každý z delegátov mal byť povinný zložiť prisahu na symbolické knihy (Liber Concordiae). Superintendent šiel ešte ďalej a k dvadsiatim piatim zákonom synody svojvoľne pridal osobitný článok, podľa ktorého synoda potvrdila Augustanu a jej Apológiu, Šmalkaldské články, Lutherov Malý a Veľký katechizmus a osobitne Formulu svornosti (Formula Concordiae) a zatratila „všetky kacírstva a sekty“, zvlášť „pietizmus spolu so všetkými jeho odnožami“. Tento osobitný článok však pôvodné rukopisné zákony synody neobsahovali a po prvý raz sa objavil až v ich tlačenej verzii, ktorú vydal Krman na prelome roku 1707 a 1708 v Žiline.⁵⁸

V záujme prešovského kolégia, ale rovnako aj s politickými cieľmi rozhodla synoda o vyslaní posolstva pod vedením superintendenta Daniela Krmana ku švédskemu kráľovi XII., ktorý sa vtedy zdržiaval v Poľsku, od neho mal prosiť materiálnu pomoc pre kolégium. Popri tom chceli akiste kráľa, ako najväčšieho ochrancu evanjelikov v strednej Európe, žiadať aj o politickú podporu povstaniu. Krmanovo posolstvo pritom nebolo prvou diplomatickou cestou uhorských evanjelikov k švédskemu kráľovi. Už v lete 1705 vyslali inšpektori Kolégia hornouhorských stavov v Prešove mestského cirkevného dozorca Michala Melzela a seniorátneho dozorca Mikuláša Szirmaya do Poľska, kde sa vtedy kráľ zdržiaval. Títo vyslanci rokovali so švédskym kancelárom a so súhlasom Karola XII.

⁵⁷ EOL Budapest, I. a 9. 20: Originale Synodi Rosenbergensis Evangelicae in Memoria serenissime Posteritatis conservatur.

⁵⁸ ZSILINSZKY, M. *Egy forradalmi zsinat története*, s. 79; DZURIAK, K. Ružomberská synoda evanjelickej cirkvi v kontexte povstania Františka II. Rákócziho, s. 235 – 236.

získali nielen sľub materiálnej podpory pre prešovské kolégium, ale aj osem štípendijných miest pre absolventov tejto školy na ich ďalšie štúdium na švédskej univerzite v Greifswalde.⁵⁹ Cesta superintendenta Krmana do Poľska sa uskutočnila až na jar nasledujúceho roku a spoločníkom superintendenta bol trenčiansky mešťan Samuel Pohorský. Svoju cestu a jej výsledky opísal Krman vo svojom známom diele *Itinerarium*.⁶⁰

Záver synody boli uvádzané do praxe iba ťažko a nie všade bez problémov. Katolícka hierarchia, stojaca na strane panovníka, synodu rozhodne odsúdila, jej rozhodnutia odmietla a katolícke stavy ju vyhlásili za neplatnú. Niektorí dokonca začali požadovať vyhodenie evanjelikov z krajiny. Predovšetkým preto sa niektorí významní predstavitelia evanjelickej cirkvi zdráhali uvádzať zákony synody do života, ako aj uznať jej zákonnosť a odmietali novoty zavedené v Ružomberku do náboženskej praxe, a to predovšetkým v západných stoliciach, blízko dedičných habsburských krajín. Rozhodnutia synody najenergickejšie presadzoval superintendent Daniel Krman. Už v nasledujúcich týždňoch vydal obsiahly pamätný spis, v ktorom podrobne vysvetlil záverečné články a pripojil k nim aj vlastný návrh novej jednotnej cirkevnej agendy.⁶¹ Avšak zákony Ružomerskej synody už vo väčšej časti krajiny neboli dlho v platnosti. V nasledujúcom roku po tragickej trenčianskej porážke boli obsadené severozápadné stolice a centrom kuruckého štátu sa v záverečnej fáze povstania stalo Horné Uhorsko. Ďalšia výstavba evanjelickej cirkvi sa potom obmedzovala zväčša iba na toto územie.

V Prešove, sa 13. mája 1709 zišiel hornouhorský evanjelický konvent, ktorý svojimi závermi ďaleko presahoval rozhodnutia synody v Ružomberku. Popri viacerých ďalších otázkach rokoval najmä o ďalšom rozvoji Kolégia hornouhorských stavov v Prešove. Delegáti konventu schválili obsiahly plán ďalšej výstavby tohto ústavu, ktorý by podstatne zmenil systém jeho fungovania a viedol by k jeho transformácii na skutočnú univerzitu. Popri tom prisúdil kolégiu aj viaceré iné celokrajinské úlohy. Takými bolo vytvorenie ústrednej evanjelickej knižnice a ústredného evanjelického archívu v priestoroch kolégia a zriadenie ústredných evanjelických zápisníc, kam mali byť zaznamenané najvýznamnejšie udalosti doby (kurucké snemy, Ružomerská synoda a v neposlednom rade aj dejiny ústavu). Tak konvent plánoval pretvoriť kolégium v Prešove nielen na univerzitu, ale aj na najvýznamnejšiu vzdelávaciu a kultúrnu inštitúciu evanjelikov v celej krajine.⁶² Vojenské porážky, morová epidémia a nakoniec porážka povstania neumožnili už realizáciu rozhodnutí ani jeho, ani Ružomerskej synody.

Väčšina uhorských reformovaných a evanjelikov vydržala na strane odboja až do posledných dní a viacerí z nich vykonávali aj popredné funkcie v správe a vojsku povstaleckej krajiny. Najvyšším úradníkom kniežacieho dvora bol dvorný maršal Adam Vay a jeden z najvyšších úradov v hospodárskej správe zastával

⁵⁹ HÖRK, J. *Az Eperjesi Ev. Ker. Collegium története*. Kassa 1896, s. 72.

⁶⁰ KRMAN, D. ml. *Itinerarium. Cestovný denník*. J. Minárik, J.– G. Viktory. Bratislava 1969.

⁶¹ ZSILINSZKY, M. *Egy forradalmi zsinat története*, s. 90 – 92.

⁶² ŠA Prešov, EKP 101: *Projectum circa Requisita per Statum Augustam Evangelicum in Genere et Signante ad Collegium Epperiensiense procuranda: Epperiensiini Die 13. May 1709 Signatum*.

Rákócziho dvormajster a predseda Dvornej hospodárskej rady (Consilium Oeconomicum Aulicum) Juraj Ottlyk. Podobne vysoký ekonomický úrad predstavoval krajinský pokladník senátor Ján Radvánszky. Žigmund Jánoky naďalej pôsobil ako kniežací kancelár a neskôr podkancelár. Andrej Szirmay ako prezident krajinskej súdnej tabule a Pavol Kajali ako vrchný vojenský sudca stáli na čele najvyšších súdnych orgánov. Barón Ján Gottfried Hellenbach ako „vrchný bankský gróf“ naďalej viedol dolnouhorskú banskú komoru. Ďalšími evanjelickými členmi Senátu boli ešte Štefan Török a Juraj Gerhard, ktorý podobne ako Daniel Bulyovszky a Alexander Platthy pôsobili v Hospodárskej rade (Consilium Oeconomicum). Spomedzi evanjelikov vo vysokých vojenských funkciách generálsku hodnosť získal barón Štefan Petróczi, hodnosť brigadiera⁶³ dostali legendárny veliteľ hajdúskeho luku Urban Czelder (Celder), hornouhorský (košický) druhý vicekapitán Ján Juraj Roth, vrchný inšpektor delostrelectva Ján Sréter, Andrej Radics, Ladislav Fodor a Ján Szentiványi. Reformovanými boli generáli gróf Vavrinc Pekry, Štefan Buday, legendárny brigadier poddanského pôvodu Tomáš Esze, zadunajský vicekapitán brigadier František Galambos, ako i František Babocsay, Ján Csajághy, Pavol Gyürky, Ladislav Szemere, Peter Szentpétery, Adam Vay a Ladislav Vay.⁶⁴ Spomedzi členov senátu boli protestantmi dvaja baróni, Štefan Petróczy a Vavrinc Zay, a medzi jeho zemianskymi členmi evanjelici Juraj Gerhard, Žigmund Jánoky, Pavol Kajali, Štefan Török István a reformovaní František Galambos, Pavol Gyüky, Štefan Soós a Adam Vay. Samozrejme, okrem nich ešte mnohí iní evanjelickí zemanovia, mešťania alebo kňazi pôsobili na strane povstania v rozličných hodnostiach, úradoch alebo funkciách.

Napriek úprimnej snahe väčšiny účastníkov povstania Františka II. Rákócziho z radov stavov i nepriviligovaných obyvateľov o spravodlivé riešenie náboženskej otázky, ktorá mala nesmierny význam pre celú krajinu, takmer všetky jeho výdobytky skončili spolu s ukončením odboja. Satmársky mier odkázal v náboženskej oblasti na príslušné krajinské zákony. Definitívnu, symbolickú bodku za výdobytkami povstania Františka II. Rákócziho pre evanjelickú cirkev potom položil snem konaný v r. 1712 – 1715. Ten slobodu vyznania protestantov opäť potvrdil iba v rámci šopronských článkov. Okrem toho neobišiel ani kuruckú synodu v Ružomberku a vo svojom 31. zákonnom článku zrušil „ružomerskú schôdzku, konanú pod titulom synody, spolu s jej rokovaniami a rozhodnutiami“ a nasledujúci článok zrušil aj všetky rokovania a opatrenia uskutočnené počas povstania a s nimi tak aj sečianske zákony o náboženskej slobode.⁶⁵

Kým význam povstania Františka II. Rákócziho pre reformované a evanjelické obyvateľstvo Uhorska a, samozrejme, takisto pre obidve protestantské cirkvi je jednoznačný, oveľa problematickejší bol vzťah povstania a jeho vodcu ku katolíckej cirkvi a J cirkvi k nemu.

⁶³ Táto hodnosť, prevzatá z francúzskeho vojska, zodpovedá súčasnej hodnosti brigádneho generála, počas povstania však medzi generálske hodnosti nepatrila.

⁶⁴ HECKENAST, G. *Ki kicsoda a Rákóczi-szabadságharcban? Történelmi adattár*. Budapest 2004.

⁶⁵ PULYAI, J. *Szatmári békesség*. Ed. I. Bánkúti. Budapest 2007.

Vzťah kniežaťa a katolíckej cirkvi bol od začiatku povstania problematický. Samotný František II. Rákóczi bol veriacim katolíkom, vychovaným jezuitmi, jeho najbližší radcovia a spolubojovníci boli však z veľkej časti protestanti. Oni, rovnako ako aj veľká časť stavov a všetkých obyvateľov krajiny, čakali od neho obnovenie náboženskej slobody. To bolo však nemysliteľné bez obmedzenia, resp. úpravy postavenia vtedy vládnucej katolíckej cirkvi. Vráťane navrátenia nedávno alebo skôr skonfiškovaných kostolov, škôl a ďalšieho cirkevného majetku protestantom, ako i právnej emancipácie reformovaných a evanjelikov. Samozrejme, minimálne tieto kroky predpokladali stratu dominantného postavenia katolíckej cirkvi.

Ďalším veľkým problémom bola skutočnosť, že katolícke kňazstvo a osobitne cirkevná hierarchia nemali záujem porušiť svoju tradičnú vernosť panovníkovi a iba malá časť podporovala Rákócziho. Nie je náhodou, že k povstaniu sa pridala iba jediný sídelný biskup, ktorým bol jágerský biskup Štefan Telekessy.⁶⁶ Príznačné je aj to, že jeho diecéza zaberala práve teritórium Horného Uhorska, tradičného centra protihabsburského odboja. Ďalšími kuruckými biskupmi boli iba titulárni biskupi, kanonici alebo iní strední preláti, ako napr. nitriansky administrátor (almysijský biskup) Ladislav Pyber. Titulárnym biskupom bol aj Rákócziho vacovský biskupský administrátor Andrej Pethes (ansariský biskup), člen senátu Štefan Illyés (samandrijský biskup)⁶⁷ alebo administrátor majetkov Kaločského arcibiskupstva Ján Viza.⁶⁸ Avšak aj mnohí lojálni kňazi neboli stotožnení s Rákócziho náboženskou politikou, osobitne slobodou vyznania a často sa sťažovali na konfesiónálne pomery. Už spomínaný nitriansky biskup (administrátor) Ladislav Pyber predniesol ónodskému snemu v r. 1707 sťažnosti katolíkov, zhrnuté v desiatich bodoch.⁶⁹

Azda najproblematickejším bol vzťah kniežaťa k Spoločnosti Ježišovej. Sám bol chovancom jezuitov v kolégiu v Jindřichovom Hradci a na univerzite vo Viedni. Väčšina protestantských stavov pritom práve v jezuitoch videla najväčšiu prekážku pri reštitúcii náboženskej slobody protestantov a predĺženú ruku Ríma v Uhorsku. Preto protestanti na najvyšších miestach povstaleckého Uhorska rozhodne žiadali zákaz činnosti Spoločnosti Ježišovej v krajine. Otázkou jezuitov sa zaoberal aj sečiansky snem v r. 1705 a podľa jeho rozhodnutia smeli v Uhorsku ostať len vtedy, ak by sa osamostatnili od rakúskej provincie. V opačnom prípade museli do štyroch mesiacov krajinu opustiť.⁷⁰ Keďže uhorskí jezuiti neboli ochotní túto požiadavku splniť, nakoniec boli nútení do začiatku roku 1707 Uhorsko

⁶⁶ HECKENAST, G. *Ki kicsoda a Rákóczi-szabadságharcban? Történelmi adattár.* Budapest 2004.

⁶⁷ HECKENAST, G. *Ki kicsoda a Rákóczi-szabadságharcban? Történelmi adattár,* s. 200.

⁶⁸ HECKENAST, G. *Ki kicsoda a Rákóczi-szabadságharcban? Történelmi adattár,* s. 461 – 462.

⁶⁹ ZSILINSZKY, M. *A magyar országgyűlésnek vallásügyi tárgyalásai a reformációtól kezdve, IV.,* s. 269 – 275.

⁷⁰ *Articuli Incluctorum Regni Hungariae Statuu met Ordinem pro Libertate Confoederatorum in Generali Eorundem Conventu ad Oppidum Szécsény praeterito mense Septemb. Anno 1705 Indicto Conclusi.* In *A Rákóczi-szabadságharc.* Á. R. Várkonyi – D. Kis Domokos, Budapest 2004, s. 127 – 133.

opustiť. Ich gymnáziá prevzali vtedy ďalšie cirkevné rády alebo svetské kňazstvo.⁷¹

Na rozdiel od predchádzajúceho povstania, vedeného Imrichom Thökölym, ostatné cirkevné rády, aj keď vyvíjali v predchádzajúcom období rekatolizačné aktivity, smeli v krajine naďalej pôsobiť. Došlo však k istému preskupeniu vlastníckych vzťahov po navrátení veľkej časti chrámov protestantom. Podobne počas povstania, ani po obnovení slobody vyznania a mocenských pomerov vo vedení stolíc a slobodných kráľovských miest, nedošlo k prenasledovaniu katolíkov evanjelickou či reformovanou väčšinou. V kráľovských mestách vedľa seba pôsobili evanjelické a katolícke školy a v niektorých slobodných kráľovských mestách (napr. v Košiciach alebo Banskej Bystrici) si mešťania dokonca zvolili aj katolíckeho richtára.

Rozpačito, napriek všetkej Rákócziho snahe, sa vyvíjal aj vzťah povstania a pápežskej kúrie. Pápež sa od začiatku povstania iba veľmi málo vyjadroval o udalostiach v Uhorsku. Dôvodom bola akiste prebiehajúca vojna o španielske dedičstvo, počas ktorej habsburské armády obsadili pápežské majetky. To zrejme v kniežati, silne veriacom katolíkovi, vzbudilo nádej na isté vyrovnanie s Rímom a prehnané očakávania schválenia jeho hnutia zo strany pápeža. S tým cieľom vyslal Rákóczi v máji 1707 do Ríma posolstvo pod vedením Dominika Brennera, aby presvedčil Klementa XI. o oprávnenosti povstania a spravodlivosti svojej náboženskej politiky. Dokonca ho žiadal aj o vydanie originálu Zlatej Buly Ondreja II. z r. 1222, ktorou chcel dokumentovať právo krajiny rozhodovať o svojom smerovaní.⁷² Brenner strávil v Ríme takmer rok, bez toho, aby bol niečo dosiahol. Naopak, ešte v r. 1707 odkázal pápež prostredníctvom Ľudovíta XIV. Rákócziemu, že pozdvihol svoje zbrane nielen proti panovníkovi, ale aj proti svätej apoštolskej cirkvi. Zároveň vydal v septembri breve, určené uhorskému kňazstvu, ktoré zaslal do Viedne panovníkovi a ostrihomskému arcibiskupovi. Napadol v ňom povstalcov, ktorí sa dotkli svätých práv cirkvi, odsúdil ónodskú detronizáciu a napomínal kňazov, aby ostali verní Jozefovi I.⁷³ Pápež kniežatú zazlieval, že bez jeho súhlasu zbavil moci spišského prepošta Jána Sigrayho a na jeho miesto vymenoval Dominika Brennera.

Otvorene vystúpil napokon pápež Klement XII. proti Rákócziemu a jeho stúpencom 17. augusta 1709, keď vydal ďalšie breve, ktorým zakázal katolíckemu kňazstvu podporovať knieža.⁷⁴ Na jeho základe už v decembri toho istého roku žiadal ostrihomský arcibiskup Kristián August v osobitnom edikte nielen odvolanie Rákócziemu verných prelátov, ale aj ich potrestanie. Medzi desiatimi vysokými cirkevnými činiteľmi v Uhorsku arcibiskup požadoval odstránenie z úradu a potrestanie konfiškáciou spišského prepošta Dominika Brennera aj jágerského

⁷¹ Napr. v Prešove minoriti.

⁷² FABINY, T. Rákóczi diplomáciájának egyházpolitikai vonatkozásai. In *Európa és a Rákóczi szabadságharc*. Budapest 1980, s. 303 – 304.

⁷³ KŐPECZI, B. – R. VÁRKONYI, Á. II. Rákóczi Ferenc, s. 424.

⁷⁴ KŐPECZI, B. – R. VÁRKONYI, Á. II. Rákóczi Ferenc, s. 426.

biskupa Štefana Telekessyho, ktorý podpísal deklaráciu o detronizácii Habsburgovcov.⁷⁵

Napriek problematickému vzťahu cirkvi k povstaniu a jeho vodcovi sa k Rákóczimu pridala veľká časť katolíckeho obyvateľstva. Popri mase katolíckych poddaných, vojakov a mešťanov bojovali na strane povstania stovky katolíckych zemanov, príslušníkov stredného a nižšieho kléru a časť katolíckej aristokracie. V povstaleckom tábore boli viacerí kanonici, prepošti, veľkoprepošti, administrátori a správcovia biskupských majetkov, z ktorých niektorí zastávali významné funkcie v povstaleckom štáte. Tak členmi najvyššieho úradu hospodárskej správy, *Consilia Oeconomica*, boli košický kanonik Mikuláš Krucsay a nitriansky kanonik Gabriel Spácay.⁷⁶ V najvyššom poradnom orgáne kniežata, v Senáte zasa zasadali: jágerský sídelný biskup Štefan Telekessy, samandrijský titulárny biskup Štefan Illyés a ansariský titulárny biskup a vacovský biskupský administrátor Andrej Pethes. Potom ako Illés ostal po páde Trnavy v meste, nahradil ho nitriansky biskupský administrátor almisyjský biskup Ladislav Pyber.

Nie všetci preláti v povstaleckom tábore však patrili k presvedčeným prívržencom odboja. Niektorí, ako ostatne i nemalá časť šľachty, pomysľali aj na návrat k panovníkovi a po zmene mocenských pomerov v neprospech kurucov prešli k Leopoldovi. Už spomínaný Štefan Illyés po odchode kurucov z Trnavy ostal v meste, aby si udržal postavenie v cirkvi, podobne ako nitriansky biskupský administrátor Ladislav Pyber po tragickej bitke pri Trenčíne, ešte pred pádom Nitry, prešiel po dohode s generálom Ocskayom⁷⁷ na stranu panovníka. Ani sami povstalci však nie vždy dôverovali vyšším cirkevným prelátom. Príkladom môže byť aj titulárny biskup Ján Viza, ktorého kvôli podozreniu z nepriateľskej činnosti väznili v roku 1707 v Haliči, Mukačeve a Jágri.⁷⁸

Pomerne stabilnou zložkou povstaleckého tábora bola kurucká katolícka aristokracia, ktorej príslušníci zastávali najvyššie veliteľské funkcie a popredné úrady v správe krajiny. Do povstania sa zapojilo viac ako dvadsať príslušníkov aristokracie z Uhorského kráľovstva. Spomedzi uhorských grófov sa povstania na strane Rákócziho zúčastnili: miestodržiteľ a maršal Uhorska Mikuláš Bercsenyi, generáli Šimon Forgách, Daniel Esterházy, Štefan Csáky, Ladislav Csáky, Michal Csáky, Anton Esterházy a František Barkóczy.⁷⁹ Popri týchto grófoch sa do odboja zapojili aj niektorí baróni, ako Alexander Károlyi, Štefan Petrőczy, Štefan Sennyey, František Klobusiczky, Pavol Andrassy či Vavrinec Zay.⁸⁰ Okrem dvoch z nich, barónov Štefana Petrőczyho a Vavrince Zaya, boli všetci katolíci. Podstatne výraznejšie podporovala Františka II. Rákócziho aristokracia v Sedmohradskom kniežatstve, kde bol zákonným panovníkom, zvoleným

⁷⁵ KÖPECZI, B. – R. VÁRKONYI, Á. *II. Rákóczi Ferenc*, s. 426.

⁷⁶ KÓNYA, P. *Najvyššie orgány hospodárskej správy Františka II. Rákócziho*. Prešov 2015.

⁷⁷ Brigadier Ladislav Ocskay opustil tábor povstania zakrátko po porážke pri Trenčíne.

⁷⁸ HECKENAST, G. *Ki kicsoda a Rákóczi-szabadságharcban? Történelmi adattár*, s. 462.

⁷⁹ Z nich traja, Bercsenyi, Barkóczy a Esterházy Antal dostali grófsky titul iba za zásluhy.

⁸⁰ Klobusiczky bol *Homo novus*, zeman, iba nedávno povýšený na baróna.

sedmohradským snemom.⁸¹ Aj keď kurucká aristokracia predstavovala iba malú časť vtedajšej uhorskej aristokracie a neboli medzi nimi žiadni z najvyšších hodnostárov kráľovstva, vzhľadom na svoje vzdelanie, autoritu, majetkovú úroveň a skúsenosti mala dôležitú úlohu v celom povstaní. Napriek úzkym rodinným a priateľským väzbám s prohabsburskou aristokraciou, kuruckí grófi a baróni zostali na strane povstania do jeho konca a viacerí aj po Satmárskom mieri sprevádzali knieža do exilu. Jediným aristokratom, uväzneným kvôli podozreniu zo spolupráce s nepriateľskou stranou a podpore opozície bol generál gróf Šimon Forgách.⁸² Aj on však zostal v kuruckom tábore a zvyšok života prežil s Rákócziom v Turecku.

Náboženská politika Františka II. Rákócziho sa odvíjala od záujmov krajiny, stavov a ostatných stúpcov povstania. Rákóczi sa úprimne snažil o spravodlivé riešenie náboženskej otázky, na jednej strane v prospech protestantskej väčšiny obyvateľstva, na strane druhej bez nepravostí vo vzťahu k vtedy menšinovým katolíkom. To sa mu v značnej miere podarilo, schválením zákonných článkov o slobode vyznania troch tzv. prijatých náboženstiev, katolíckeho, evanjelického a. v. a reformovaného, na prvom kuruckom sneme v Sečanoch v októbri 1705. Rovnako sa usiloval aj o spravodlivé rozdelenie kostolov medzi tri cirkvi, s navrátením veľkej časti chrámov, skonfiškovaných v predchádzajúcom období protestantom. Sťažnosti na nepravosti v náboženských pomeroch riešili komisie snemu, zasadajúce aj v nasledujúcich rokoch. Táto politika Františka II. Rákócziho umožnila obnovu štruktúr obidvoch protestantských cirkví, najmä evanjelickej a. v. cirkvi, ktorá sa v dôsledku napredujúcej rekatolizácie dostala do vážnej krízy. Kľúčový význam mala pre cirkev synoda, konaná v apríli 1707 v Ružomberku. Napriek skutočnosti, že František II. Rákóczi bol katolíkom, vychovaným jezuitmi a katolíkmi, rovnako všetci poprední aristokrati na najvyšších miestach kuruckej armády a štátu, bol vzťah povstania a jeho vodcu ku katolíckej cirkvi problematický. Okrem jedného sídelného biskupa Rákócziho nepodporil nikto z najvyššej cirkevnej hierarchie a takisto viacerí z ním menovaných biskupských administrátorov prešli na stranu panovníka. Pápež po počiatočnom mlčaní povstanie odsúdil a podporil panovníkovi verného ostrihomskeho arcibiskupa. Aj keď všetky zmeny v konfesionálnych a cirkevných pomeroch z čias povstania anulovali zákonné články z r. 1715, povstanie Františka II. Rákócziho prinieslo prvý pokus o spravodlivé riešenie náboženskej otázky v dejinách Uhorska a do veľkej miery umožnili prežitie obidvoch protestantských cirkví v nasledujúcich viac ako šiestich desaťročiach rekatolizácie.

⁸¹ KÓNÝA, P. *Pod zástavou kurucov. Protihabsburské povstania v Uhorsku v 17. – 18. storočí*. Prešov 2015, s. 445.

⁸² Popri priateľských kontaktoch s habsburskými generálmi sa posledným podnetom pre Forgácha stal jeho spis *Memorialis*, v ktorom na začiatku roku 1707 podrobil kritike Rákócziho politiku, v duchu záujmov stoličnej šľachty.

„Á LA DABERTO” ADALÉKOK AZ EGYKORI ZOMBORI VÁRMEGYEHÁZA ÉRSEKPORTRÉIT FESTŐ DABERTO FÉLIX (1829-?) ÉLETÉHEZ ÉS MŰKÖDÉSÉHEZ

LAKATOS Adél

“Á la Daberto” Contributions to the life and work of the painter of the archbishop’s portraits in the former county house in Zombor, Felix Daberto

In 2017, an exhibition of archbishop’s portraits, commissioned by archbishop Juraj Császka from his court painter Félix Daberto, took place in the Municipal Museum in Zombor. The aim of the study is to bring the life and work of this painter closer and to explain the circumstances of the origin of the portraits. The study can also serve as an introduction to the issue of patronage of church leaders in the field of art and portraiture in the 19th century. Daberto was born in South Tyrol and began his career as an ordinary room painter. Later, as a restorer of frescoes, he participated in the renovation of the interior of the Church of Saint Martin in Pressburg, but a breakthrough in his career occurred after meeting with Archbishop Császka. He considered it important to preserve the architectural and material heritage of Spiš and invited well-known artists, restorers, including Daberto, to participate in this vision. Successful cooperation also continued in Kalocsa, where Daberto became a true court painter of the Archbishop. The study maps this part of the life of the painter who, in addition to church paintings, also dealt with altar paintings, portraits of secular and ecclesiastical people, participated in the decoration or reconstruction of many secular buildings in the south of the Hungary Empire. After the death of Archbishop Császka in 1904, the old and sick Daberto also retires and all the information about his life is lost, and the place and time of his death are unknown.

Keywords: Félix Daberto, Zombor, painter, art history, Juraj Császka.

I. Bevezető

2017-ben a zombori Városi Múzeumban járva alkalmunk volt megtekinteni az állandó kiállításon azt az érseki portrészorozatot, melyet Császka György érsek megbízásából, udvari festője, Daberto Félix¹ festett. A múzeum munkatársa, Čedomir Janičić a látogatás után azzal a kéréssel fordult a Kalocsai Főegyházmegyei Levéltárhoz, hogy keressünk adatokat a zombori portrészorozat provenienciájára vonatkozóan. A kutatás során egyre több és több adat került elő Császka érsek festőjével kapcsolatban, melyet jelen cikkünkben összegezve szeretnénk közre adni. Daberto Félix élete és tevékenysége értékes adalékokkal szolgálhat a zom-

¹ Daberto Félix neve a Pieve di Livinallongoban 1866. április 8-án kiállított „Carta d’Iscrizione”-ben (Személyazonosítási irat) Felice Daberto di Antonio. Mivel a magyar nyelvű forrásokban Daberto Félixként szerepel a leggyakrabban (néha Félixet Bódogként is fordították), ezért mi is ezt a névváltozatot fogjuk használni.

bori érseki portrészorozat születéséhez és azontúl a 19. századi, kevéssé feldolgozott hazai főpapi mecénatúra történetére és gyakorlatára vonatkozóan.

II. Daberto Félix származása és családja

Daberto Félix 1829 körül született a dél-tiroli, buchenstein-völgyi Pieve di Livinallongo falucskában.² Az augsburgi Városi Levéltárban őrzött lakónyilvántartásban születési éveként 1829 szerepel. A Daberto számára 1866. április 8.-án kiállított „Carta d’Iscrizione”-ben 36 évesnek írták, mely adat szerint 1830-ban születhetett. Születési anyakönyvi bejegyzés hiányában egyelőre a születési év nem tisztázható. A „Carta d’Iscrizione”-ban egyébként külsejével kapcsolatban is olvasható néhány információ. Eszerint magas volt, szőke hajú és barna szemű. Feljegyezték ide nyelvtudását is. Az olaszon kívül németül beszélt. Daberto tehát Dél-Tirolban nőtt fel, mely a Habsburg-birodalom gazdaságilag elmaradott, szegény vidékei közé tartozott, ahonnan a jobb megélhetés reményében sokan vándoroltak a gazdagabb osztrák tartományokba, német területre. Feltehetően Daberto Félix is munkalehetőséget keresve hagyta el szülőföldjét és érkezett Augsburgba.

Daberto Félix 1864. február 10.-én kötött házasságot Augsburgban Michael Fackler aranyműves lányával, Annával.³ Az augsburgi Városi Levéltárban őrzött lakónyilvántartás szerint Daberto szobafestő volt, felesége pedig varrónő.⁴ Első gyermekük, Barbara 1864-ben született az ausztriai Vorarlberg tartományban fekvő Hohenemsben. Az augsburgi Városi Levéltárban őrzött, a városba bevándorlókról vezetett nyilvántartás szerint a Daberto-család 1864 szeptemberében költözött oda.⁵ További öt gyermekük keresztelési bejegyzése az augsburgi Szent Móric plébánia anyakönyveiben található. Eszerint 1865-ben született Franciska Anna Johanna, 1867-ben Anna Elisabeth, 1868-ban Ludwig, 1870-ben Anna Elisabeth és 1872-ben Maria Elisabeth nevű gyermeke. Gyermekei közül három

² A Buchenstein-völgyben található 30 kis település, mint amilyen Pieve di Livinallongo, egy közigazgatási egységet alkotott 1918-ig. Ennek elnevezése Buchenstein község volt. Ma Livinallongo del Col di Lana, Olaszország. Köszönet Tóth Tamásnak, a MKPK titkárnak, hogy segített eligazodni az olasz egyházi igazgatás útvesztőiben. Daberto Félix születésére vonatkozóan csak az évet adták meg, a hónapot és a napot nem. Lakónyilvántartás. Stadstarchiv von Augsburg. A szintén az augsburgi Városi Levéltárban őrzött, 1866. április 8.-án kiállított „Carta d’Iscrizione”-ben 36 évesnek írták. Az augsburgi Városi Levéltárból származó adatokért köszönet Thomas Schreinernek, a Stadtsarchiv von Augsburg levéltárosának. Felix Dabertora és Anna Facklerre vonatkozóan számos adat található az augsburgi Városi Levéltár különféle nyilvántartásaiban. Az augsburgi egyházi anyakönyvek egy része az 1944-es légi támadás idején megsemmisült.

³ Lakónyilvántartás. Stadstarchiv von Augsburg. Eszerint Anna Fackler Augsburgban született 1838. március 30.-án. Felix Daberto és Anna Fackler házasságkötéséről szóló jelentés náluk, az augsburgi Stadtsarchivban található. Az augsburgi egyházi anyakönyvek egy része az 1944-es légi támadás idején megsemmisült. Az augsburgi Archiv des Bistums-ban nincs meg az anyakönyv az érintett évből.

⁴ Lakónyilvántartás. Stadstarchiv von Augsburg.

⁵ Az Augsburgba érkező bevándorlókról vezetett nyilvántartás (Fremdenbogen). Stadstarchiv von Augsburg.

érte meg a felnőtt kort: Barbara, Franciska Anna Johanna és Maria Elisabeth.⁶ Daberto felesége 1876. május 29-én halt meg Augsburgban. A gyermekek további sorsára vonatkozóan az augsburgi Városi Levéltárban találhatóak további adatok. Kutatásunk azonban rájuk nem terjedt ki.

Dabertoval kapcsolatban a városba bevándorlókról vezetett nyilvántartásban feljegyezték néhány utazását szülőföldjére, Ausztriába és azt is, hogy 1872-től már nem élt Augsburgban.⁷

III. Első megbízásai

A „szentek fuvarosaként” is emlegetett Divald Kornél (1872-1931), a felvidéki egyházi kincsek felmérője és megmentője, „Felvidéki séták” című, 1926-ban megjelent könyvében azt olvashatjuk, hogy „Élt az 1890-es években Szepesváralján egy Daberto nevű kalapos ezermester...”⁸ Attól eltekintve, hogy az említett időszakban Daberto már a kalocsai főegyházmegye területén tevékenykedett, Divald Dabertoval kapcsolatos „ezermester” megjegyzése találó és arra utal, hogy emlékezete így maradt fenn a Szepességben: ezermester, aki autodidakta módon több mesterséggel is megpróbálózott. Daberto esetében valóban erről lehetett szó. Az Augsburgba érkező fiatal szobafestő valószínűleg munkát kaphatott felesége apjának, Michael Fackler aranyműves műhelyében. Itt feltehetően olyan feladatokat végzett, melyeknél festőként is elsajátított ismereteit tudta kamatoztatni, mint pl. a minták előrajzolása.

Daberto később, valószínűleg szintén újabb megbízások reményében indult tovább Bécsbe, ahol kapcsolatba került a Jobst testvérekkel, Franz (1840-1890) és Karl Jobsttal (1835-1907) akik díszítőfestési munkálatokat végeztek a bécsi Szent István dóm 1860-1864 között folyó felújítása során.⁹ Később díszítőfestő céget is alapítottak a Habsburg-birodalom fővárosában. Közvetítésükkel Daberto is bekapcsolódhatott az ott folyó munkálatokba.¹⁰

A bécsi Szent István dóm felújítása során ismerte meg a Jobst testvérek műhelyét Lippert József építész, aki maga is közreműködött az épület „stílszerű restaurálásában”.¹¹ Lippert ekkor már Simor János győri püspök, később esztergomi érsek nélkülözhetetlen munkatársa, felújító terveinek megvalósítója lett. Minden valószínűség szerint Lippert révén kaphattak munkát a Jobst testvérek a pozsonyi Szent Márton székesegyház felújításánál.¹² Daberto Félix Pozsonyba is velük

⁶ Köszönet az adatokért a Kalocsai Főegyházmegyei Levéltár munkatársának, Csongrádi Gabriellának, valamint Eva Spenglernek, az augsburgi Archiv des Bistums levéltárosának.

⁷ Az Augsburgba érkező bevándorlókról vezetett nyilvántartás (Fremdenbogen). Stadstarchiv von Augsburg.

⁸ DIVALD, K. *Felvidéki séták*. Budapest, 1926. 43. o.

⁹ BLÜMELHUBER, F. Sz. István királynak esztergomvári kápolnája. 650-651. o. In *Új Magyar Sion*, 641-654. o. Ld. továbbiakban: Blümelhuber.

¹⁰ *Religio*. 1878. 1. félév, 38. szám, 302. o.

¹¹ Magyar Életrajzi Lexikon, Lippert szócikk

¹² BLÜMELHUBER, F. Sz. István királynak esztergomvári kápolnája, 650-651. o.

tartott. A Religio egyik tudósítása szerint a templom ablakfestményeinek kivitelezésében működött közre.¹³

IV. Mérföldkő Daberto életében: az esztergomi megbízatás

Lippert József 1873-ban bízta meg a Jobst testvéreket a tervei szerint, az esztergomi várban kialakított Szent István kápolna díszítőfestésének és figurális falképeinek az elkészítésével. Daberto Félix velük érkezett Esztergomba és vett részt a munkálatokban.

A Szent István kápolnát az esztergomi vár azon részén alakították ki, ahol a hagyomány szerint Szent István király született. A mellette álló, de 1822-ben elbontott Szent István protomártír templomát pedig a keresztelésének helyszínéként tartották számon.¹⁴ Az eltűnt kultuszhely pótlására Simor János az egykori királyi palota egy helyiségét kápolnává alakíttatta át. Daberto Félix Hinner Cyrillel együtt készítette az ornamentális részeket. A Szent István életéből vett jeleneteket ill. magyar szenteket ábrázoló freskókat Franz és Karl Jobst festette.¹⁵ A Szent István kápolna ma már nem létezik. Mivel útjában állt a várban folytatott kutatásoknak, az 1930-as években elbontották. A falfestményeket 1938-ben vászonra húzták, raktárba helyezték, valamint oltárát is eltávolították.¹⁶

Esztergomi megbízatás idején került kapcsolatba Daberto Császka György akkor még esztergomi kanonokokkal, aki 1874-ben szepesi püspöki kinevezést nyert. Császka püspök, később kalocsai érsek Daberto legfőbb mecénása lett, akinek támogatását egész életén keresztül élvezhette. Császka püspöki kinevezése után a Szepességbe hívta Dabertot, ahol folyamatosan munkát biztosított a számára.

V. Császka György püspöki „festése”: Daberto Félix szepességi tevékenysége

Császka György püspök egyik legfontosabb feladatának tartotta a Szepesség középkori épített és tárgyi örökségének megújítását és megmentését. Terveinek megvalósításában fontos szerepet szánt Daberto Félixnek, akit ekkor már a sajtó híradásai olasz freskófestőként emlegettek. *„A szepesi székesegyház restaurálása a befejezéséhez közeleg. A történelmi nevezetességű templom ujjáépítését Császka György nyomban szepesi püspökké szentelése után tervbe vette s elismert művészeket választott ki a nagy feladat kivitelére. Tetemes áldozatok árán nyerte meg Daberto Felix olasz freskofestőt, meghívta továbbá Huszy műépítést, míg Hanula bibliai festőt maga képezte ki e célra. E művészek segédekkel már évek óta*

¹³ *Religio*. 1878. 1. félév, 38. szám, 302. o.

¹⁴ MAROSI, E. – BARDOLY, I. – MARKÓJA, C. Lepold Antal levelezése az esztergomi vár fel-tárásról. 1934-1938. 8. o. 12-es lábjegyzet. In *Enigma. Művészetelméleti folyóirat*. XXV. évf. 2018. 96. sz. Ld. továbbiakban: Lepold Antal levelezése.

¹⁵ BLÜMELHUBER, F. Sz. István királynak esztergomvári kápolnája, 650-651. o. *Religio*. 1878. 1. félév, 38. szám, 302. o. GYÓRFFY, L. *Az esztergomi bazilika története és leírása. A régi vár és főszékesegyházak története, Esztergom egyéb nevezetességeinek leírásával*. Esztergom, 1886. 40. o.

¹⁶ Lepold Antal levelezése. 8. o. 12-es lábjegyzet.

a püspök rezidenciájában élnek s teljes erejükkel végzik a rájuk bízott feladatot.”¹⁷ Szintén olasz freskófestőként említette őt Szontagh Miklós „Tátrakalauz” című munkájában.¹⁸

Daberto Félix első szepesi megbízatása a poprádi Szent Egyed templom falképeinek restaurálása volt.¹⁹ Az MTA Archeológiai Bizottsága közlönyében, az Archeológiai Értesítőben 1876. január 31-én adott hírt a poprádi falképekről, melyeket még 1875-ben Rómer Flóris mért fel. Megtalálásukról 1875-ben a Debrecenben kiadott „Szabolcs” című hetilap is hírt adott.²⁰ Az Archeológiai Bizottság jelentésében olvasható, hogy megkapták Rómernek a feltárt falképekről készült rajzait, valamint hogy a restaurálásukra ígéretet tett Császka György püspök.²¹

Daberto az 1870-es évek második felében - az 1880-as években több szepesi templomban végzett helyreállító munkálatokat ill. készített új falképeket, oltárképeket. A szepesmindszenti (ma Bijacovce, Szlovákia) Mindenszentek templomában feltárt Szent László freskótöredékeinek²², a németlipcsei (ma Partizánska Lupča, Szlovákia) Hétfájdalmú Szűz Anya temploma falképeinek 19. századi helyreállítása²³ egyaránt a nevéhez köthető. 1881. augusztus 19-én kötött szerződést Johann Grusz plébánossal három oltár és a szószék négy díszítményének (relief vagy olajkép, Daberto választása szerint) készítésére a mateóci (ma Matejovce, Szlovákia) Szent István király templom számára. Ebből az egyik feladat a főoltár megújítását jelentette, melynek során a régi szárnyasoltárt szétszedték és a szárnyképek új neogótikus oltárarchitektúrába foglalva kerültek vissza rendeltetési helyükre. A két másik oltár teljesen újonnan készült, szintén neogótikus stílusban, Dominik Demetz dél-tiroli, gróden-völgyi műhelyében.²⁴ 1886-1888 között került sor az iglói Szűz Mária Mennybevétele plébániatemplom első nagyobb szabású helyreállítására. A szentély kifestésével Dabertot bízták meg.²⁵ Az oláhdubovai (ma Valaskadubova, Szlovákia) 1866-1873 között épült Szent Mihály arkangyal templom egyik mellékoltárát Daberto festette Szeplőtelen Fogantatott Mária kép díszíti.

¹⁷ *Fővárosi Lapok*, 1890. június 5. 153. sz. 1130. o.

¹⁸ SZONTAGH, M. *Tátrakalauz. Útmutató a Magas Tátrába s a Tátravidéki fürdőkhöz*. Budapest, 1896. 79. o. Ld. továbbiakban: Szontagh.

¹⁹ VELICS, L. Az egyházi művészetek tanulmányozásáról. Ötödik, befejező közlemény. 807. o. In *Katolikus Szemle*. 8. kötet. 1894. 5. füzet, november-december. 799-812. o. Ld. továbbiakban: Velics. DOLENECZ, J. Császka György kalocsai érsek. 734. o. In *Vasárnapi Újság*. XXXVIII. évf. 1891. 45. szám. 733-735. o. Ld. továbbiakban: Dolencz. Szontagh 79. o. *Fővárosi Lapok*, 1891, 1496. o.

²⁰ Püspökök a pokolban. Szabolcs. Vegyes tartalmú hetilap. IV. évf. 1875. 44. szám, 1875. november 1.

²¹ Archeológiai Értesítő. MTA Archeológiai Bizottságának közlönye. X. kötet, 1876. január 31. 1. sz. 4. o.

²² Velics 807. o.

²³ MYSKOVŠKY, V. *Liptómege középkori építészeti műemlékei. Archeologiai Közlemények*. (1877.) XI. köt. / II. füzet. 55. Velics 807. o.

²⁴ HERUCOVÁ, M. *Spišské oltáre 19. storočia*. Lubiša, 2015. 115-116. o., 246. o. 539-as lábjegyzetben olvasható a német nyelvű szerződés szövege. Ld. továbbiakban: Marta Herucová. Velics 807. o.

²⁵ Velics 807. o.

A Századok egy cikke a lőcsei Szent Jakab templom falképeinek restaurálását is Daberto Félixnek tulajdonította: „*a megrongált festményeket Daberto Félix fresco-festész megtisztítja s azután stylszerűen készítenő falszőnyeggel vagy szétnyitható fatáblákkal védi meg a romlástól.*”²⁶ Valójában a lőcsei falképek megújítását id. Stornó Ferenc végezte.

Daberto szepességi működése idején a legnagyobb feladatot a püspökség központját jelentő Szepeshelyen kapta, ahol Császka megbízta a Szent Márton székesegyház oltárainak felújításával és freskóinak elkészítésével. A munkálatokban a püspök másik pártfogoltja, Hanula József is részt vett, akit a püspök saját költségén taníttatott Budapesten, majd később Münchenben. A székesegyház felújítási munkálatai még 1871 körül, Császka György elődje, Samassa József püspök idején kezdődtek a Szapolyai kápolna felújításával. Samassa egri érseki kinevezése után a templom külső és belső renoválása, „regótizálása”, már Császka elképzelései alapján történt. A munkálatoknál a püspök kikérte id. Stornó Ferenc, Lippert József esztergomi prímási építész és a bécsi Szent István dóm restaurálását vezető Fridrich von Schmidt véleményét is. A templom külső restaurálási munkáit Huszy György építész vezette.²⁷ A szentély falképei és az üvegablakok Lippert pozsonyi dóm számára készített kartonjai alapján készültek, ahogy az Császka püspök Dabertoval kötött szerződésében olvasható.²⁸ A szentély falképeit Daberto és Hanula 1888 tavaszától 1889 tavaszáig festette. Utána került sor a hajó freskóinak elkészítésére. Az elkészült művet a Vasárnapi Újság egy cikke szerint Lotz Károly is megvizsgálta, akinek Budapesten Hanula a tanítványa volt. Daberto és Hanula falképeiből napjainkra csak a szentély boltozatán látható freskó maradt fenn. A belső felújítások nemcsak a szentély és a hajó kifestésére terjedtek ki, hanem az egész templombelső és a berendezés megújítására is. Ennek során átépítették, regótizálták a 18. század elején épült északi sekrestyét. A székesegyház, valamint az északi előterem új, szőnyegmintázatos kerámiaburkolatot kapott. A belső berendezés restaurálása során 1888 áprilisában szétbontották a főoltárt. Az új, gótizáló főoltárarchitektúrát Luprich budapesti asztalos készítette. A főoltár és a többi mellékoltár képeinek ill. szárnyképeinek a restaurálását Daberto végezte. Mivel nemcsak a főoltár, de a mellékoltárok építményeihez is hozzányúltak, a megtisztított és átfestett szárnyképeket át is kellett méretezni (egész egyszerűen a megfelelő méretűre fűrészelték ezeket), hogy átalakított oltárarchitektúráikba beilleszthetők legyenek.²⁹ Divald Kornél szerint a székesegyház középkori szárnyasoltárai megsínylették Daberto restaurálását.³⁰ A szepeshelyi székesegyház felújítási munkálatainak utolsó vonásai Császka György kalocsai érseki kinevezése után utódjára maradtak.

²⁶ Századok. 1887. XXI. évfolyam. 82-83. o.

²⁷ Katolikus Szemle, 1894. 806. o.

²⁸ JANOVSKÁ, M. – OLEJNÍK, V. A szepeshelyi Szent Márton székesegyház. 89-91. o. In *Magyar Sion*. Új folyam XII./LIV. 2018. 1. sz. 77-95. o. Ld. továbbiakban: Janovská-Olejník.

²⁹ Dolencz 739-740. o. HANULA, J. *Művészeti lexikon*, 1935. I. kötet. 442. o. HRADSKÝ, J. *Szepes vámegeye a mohácsi vész előtt*. Szepesváralja, 1888. 108. o. Janovská-Olejník 89-91. o.

³⁰ DIVALD, K. *Félévíg uton*. X. A Tatra alján. 283. o. *Magyar Szemle*, 1904. 16. évfolyam, 1904. augusztus 14. 33. szám. 282-283. o. Ld. továbbiakban: Divald, 1904.

1889-1890 között dolgozott Daberto a szepesváraljai templomban. A püspöki központ, Szepeshely mellett fekvő település plébánosának, Hradszky Józsefnek ugyanis ebben az évben jutott tudomására, hogy egy magánszemély olyan szárnyasoltár töredéknek volt a birtokában, mely feltehetően egykor a szepesváraljai templomhoz tartozott. Megmentésére, valamint temploma helyreállítására Hradszky, gyűjtést szervezett helyi és Amerikába kivándorolt hívei között. Császká a helyreállítást Dabertora és az új oltárépítmény elkészítését Dominik Demetzre bízta.³¹

Daberto Félix szepesi működése 1891-ig, Császká kalocsai érseki kinevezéséig tartott. Császká „püspöki festészt” új állomáshelyére is magával vitte. Daberto szepesi távozása után nem sokkal már „dabertizált” falképekről és átalakításokról adott hírt a sajtó és lesújtóan írtak a szepesi felújításokról is. Az iglói templom felújítását Myskovszky Ernő „Műemlékeink pusztítása” címmel az Építészeti Szemlében megjelent cikkében így jellemezte: „Az iglói plébánia-templom belsejét izléstelen festéssel és stílszerűtlen új góth oltárral csúfították el...”³² A poprádi falképek restaurálásával kapcsolatban jegyezte meg Divald: „Az éjszaki falon díszes kísérettel a három szent királyok utazása látható, sajnos dabertizálva. A három király magyar ruhát visel s magyar emberhez illően lóháton utazik s olyan lovat, mint a minő itt a pejko, Munkácsy életében nem festett. A háttérben a magas Tátrát ábrázolta a XV. századbeli mester. Kétszeresen kár, hogy a szepesi egyházmegye egyik volt püspökének udvari festője: Daberto sok szebbnél-szebb régi festménnyel egyetemben egészen átfestette.”³³ A poprádi falképek említett jelenetének megújításához a korszakban számos képzőművészeti alkotás számára (pl. a Szent László ábrázolások megújításához) mintaadóvá vált veleméri falképek szolgáltak előképül- olvasható Römer Flóris 1889-ben id. Stornó Ferenchez intézett levelében.³⁴ A restaurálásukat végző id. Stornó Ferenc nagyon kedvelte ezeket a jeleneteket, s mivel több szepesi felújítás mögött felfedezhető személye, talán nem tévedünk nagyot, ha azt állítjuk, hogy Poprádon az ő javaslatára kerültek Daberto látókörébe az említett ábrázolások.³⁵

A szepeshelyi székesegyház megújításáról Lyka Károly így írt egy Szepeségről szóló cikkében: „Más helyeken agyonmodernizálták a régi templomokat. A szepeshelyi templom boltozatain a festés és aranyozás modern munka, színes üveglakalai ujak. A románkori oszlopokat ujjakkal cserélték ki. A szoborcsoportok vastagon átfestvék. A falfestmények is alapos „dabertizáláson” estek át.”³⁶

Valójában a Császká György püspök megbízásából tevékenykedő Daberto Félix szepességi „stílszerű restaurálásai” megfeleltek a korszak műemlékvédelmi gyakorlatának és illeszkedtek Európa más országaiban végzett, ún. purista szemléletű felújítások sorába. A helyreállítások megrendelői, tervezői és kivitelezői

³¹ Marta Herucová, 117-118. o., 248. o. 549-es lábjegyzet.

³² MYSKOVSZKY, E. Műemlékeink pusztítása. 159. o. In *Építészeti Szemle*, 6. évf., 7. sz. 159-160. o.

³³ Divald, 1904. 283. o.

³⁴ CSÉCS, T.-KISS, M. Id. Stornó Ferenc kapcsolata Römer Flórisal. 158. o. In *Arrabona*. 149-163. o.

³⁵ KERNY, T. –MÓSER, Z. *Képet öltött ige. Johannes Aquila freskói*. Budapest, 2010. 21. o.

³⁶ LYKA, K. A Szepeség. 624. o. In *Új Idők. Szépirodalmi, művészeti és társadalmi hetilap*. Szerk.: Herczeg Ferenc. XI. évf. 1905. június 25. 26. szám. 623-624. o.

a munkálatok során az általuk csodált román és gót stílus tisztaságát, építészeti elemeiknek mindenfeletti uralmát igyekeztek megvalósítani a modern technika vívmányainak felhasználásával. Szükség esetén az eredeti román és gót formákat is tökéletesítették, kiigazították. A Szepességben csak „dabertizálás”-ként emlegetett műemlék-helyreállítási gyakorlatban az akkor még gyerekcipőben járó, magyarországi műemlékvédelem összes problémája és kezdeti nehézségei is tetten érhetőek. Az első hazai műemlékvédelmi törvény csak 1881-ben született meg, és nem tudta közös nevezőre hozni a magántulajdon érdekeit a műemlékek közérdekű védelmével. A törvény alapján felállított Műemlékek Országos Bizottsága minimális költségvetéssel rendelkezett. Így a felújítási munkálatok jelentős részét a tulajdonosok, ill. az egyházi tulajdon esetében az illetékes főpap vagy a kegyuraság finanszírozta. Ez pedig a megrendelő elképzeléseinek erőteljes érvényesülését jelentette általában.³⁷ A Császkai György alkalmazásában álló Daberto Félixkel kapcsolatos kritikák részben tehát ezekből, a fentebb említett okokból fakadtak, részben pedig festői kvalitásainak hiányosságaiából. Ez utóbbi miatt a kalocsai egyházmegyében is akadtak nehézségei, mind a mellett, hogy ottani nagy számú megbízatai Császkai érsek Daberto irányában végig megmutatkozó bizalmáról tanúskodnak.

VI. Daberto Félix megbízatai a kalocsa-bácsi főegyházmegyében

Daberto Félix pályafutása Császkai György kalocsai érseki udvarában folytatódott tovább. Az érseki palotában külön lakrészt biztosítottak a számára, melyet az „udvari festő szobája” megnevezéssel jelöltek.³⁸ Császkai érsek az év jelentős részét budapesti rezidenciáján töltötte³⁹, innen intézte írásban kéréseit, megbízatait Dabertonak. Ezekből a levelekből, utasításokból az derül ki, hogy udvari festője rendszeresen az egyházmegye területén ill. Kalocsán tevékenykedett. Daberto feladatai részben templomi díszítőfestői feladatokat, részben pedig eredeti portrék utáni másolatok készítését jelentették.

Császkai György érseksége idején igyekezett egyházmegyéje egyre növekvő számú híveinek lelkipásztori ellátásáról gondoskodni. Több új plébániát is szervezett ill. korábbi filiákat önállósított, mely lépések rendszerint templomok építésével, a korábbi épületek bővítésével jártak együtt. Több templombelső díszítőfestésének elkészítését is Daberto Félixre bízta. „...*ime ismét jó hírek, a műpártoló Császkai érsek a templomok díszítéséről gondoskodik: a zombori deputációnak a félben maradt templom fölépítését ígéri, Ujvidéknek nagy pénzüsszeget ajánlékoz templom-építésre, Kis-Kőrösön templomot festet. Hadd bővelkedjék a kalocsai egyházmegye is szép templomokban, mint a szepesi.*”⁴⁰

³⁷ *Magyar Művészet könyve 1890-1919.* 171-172. o.

³⁸ Császkai hagyatéki leltára

³⁹ KFL.I.1.a. Cultus Sanctorum. 120. sz./1941-es aktában Révay Tibor S.J., Császkai György érsek egykori tikárának 1938. február 15-én kelt levele Mosonyi Dénes prelátnakhoz a kalocsai érseki rezidencián őrzött ereklyékkel ill. a Császkai által hozatott, de eltűnt Szent István ereklyével kapcsolatban. Levelében említette, hogy Császkai évente átlag 10 hónapot budai lakásán töltött.

⁴⁰ Kalocsa. Császkai érsek jótékonyága. In *Religio.* 1894. 2. félv. 12. szám. 95. o.

Daberto Félix kalocsai egyházmegye területén teljesített megbízatásait a Kalocsai Főegyházmegyei Levéltár plébániai iratainak segítségével ill. a korabeli sajtóhíradások alapján lehet feltérképezni. Templomi falképei ill. ornamentális díszfestése napjainkra egyedül a zombori Szent István templomban maradt fenn. Ennek oka festői kvalitásainak hiányosságaiban keresendő. A munkáit „megöröklő” plébánosok, lelkészek, néha hangot is adva nem tetszésüknek egy-egy érseki hatósághoz intézett levelükben, Császka érsek halála után Daberto alkotásainak eltüntetése mellett döntöttek. Az „á la Daberto” az egyházmegye területén a papság körében szállóigévé vált. 1905-ben pl., amikor a bácsi Szent Antal kápolna falait a Rétay és Benedek cég festője, az eszéki kapucinus templomot is „stílszerűen” restauráló Mödler, Szent Antal életéből vett jelenetekkel díszítette, a munka befejezéséről készült esperesi jelentés „*A mi a festést illeti egyszerű és tiszta, de műfestésnek nem mondható.*” mondata mellé az érseki hatóságtól valaki kék ceruzával csak annyit írt: „*á la Daberto*”.⁴¹

Festőművészként tehát úgy tűnik, valóban megvoltak a maga korlátai. Feltehetően képzetlenségéből is adódott, hogy a figurális festés, a bonyolultabb, sokalakos kompozíciók elkészítése és a megfelelő arányok eltalálása nem tartozott az erősségei közé. Ez jól látható az általa festett és fennmaradt portrékon is. Az ornamentális díszítőfestéshez azonban jó érzéke lehetett. Megbízatásai között viszont ez utóbbiak szerepeltek kisebb számban. A következőkben a teljesség igénye nélkül, néhány fontosabb templomfestési feladatát összegezzük.

VI.1. A nemesnádudvari Sarlós Boldogasszony templom kifestése

Császka György érsek 1892-ben, nemesnádudvari bérmálása idején tett ígéretet Till Lajos plébánosnak, hogy támogatni fogja a templom kifestését. A levél felzetén olvasható felirat szerint az érsek ígérete beváltását „*Jövőre*”, azaz 1893-ra halasztotta.⁴²

1893. május 11-én kelt levelében Daberto megírta, hogy elkészült a tervekkel.⁴³ Császka nemcsak a festési munkák, hanem az állványzat felállítási költségeit is magára vállalta. Till Lajostól azt kérte, hogy az egyházközség gondoskodjon a művész ellátásáról. Tájékoztatta a plébánost, hogy utasította Dabertot a munkák megkezdésére.⁴⁴

A templom díszítőfestésének elkészítése azonban nem haladt zökkenőmentesen. Till Lajos hamarosan konfliktusba keveredett Dabertóval. A templombelső szépségéért aggódó plébános valószínűleg hangot adhatott elégedetlenségének, melyre a művész indulatosan reagált. „*A megajánlott szép összeggel a vállalkozó Daberto úr Excellentiad e kegyes szándékának képes is lett volna megfelelni, fáj-*

⁴¹ KFL.I.1.b. Bács. 4738. sz. Fuchs József esperes-plébános 1905. szeptember 28-án kelt jelentése.

⁴² KFL.I.1.b. Nemesnádudvar. 1894.sz. Till Lajos plébános 1892. június 25-én kelt, Császka György érsekhez írt levele.

⁴³ KFL.I.1.b. Nemesnádudvar. 1360. sz.. Daberto Félix Császka György érsekhez írt, 1893. május 11-én kelt levele.

⁴⁴ KFL.I.1.b. Nemesnádudvar. 1360. sz. Császka György érsek 1893. május 5-én kelt fogalmazvány-piszkozata Till Lajos plébánosnak.

dalom! Ezt tenni nem akarja, a csekély díjazáshoz képest - mondja - egy paraszt templomnak eléggé jó, többet nem tehet. Indulatoskodik folyton ha munkáját bírálják, magam is egy párszor kérő hangon tettem észrevételeimet, meg is lakoltam ezért.” - számolt be főpásztorának az eseményekről Till Lajos.⁴⁵ Császkának műszaki felügyelőjét, Kolecsányi Endrét kellett a helyszínre küldeni, hogy lecsendesítse Dabertot és kibékítse a plébánossal.

1893 szeptemberére Daberto elkészült a munkálatokkal. Az említett iratokban nincs utalás arra, hogy mit is ábrázoltak Nemesnádudvari műve napjainkra nem maradt fenn. Jelenleg Kuczka Mihály 1936-ban készült mennyezeti falképeit láthatjuk a templomban.

VI.2. Daberto megbízatása a kiskőrösi Szent József templomban

Érdújhelyi Menyhért kiskőrösi lelkész 1894-ben kérte Császka érsek támogatását a kiskőrösi templom díszítőfestésének elkészítéséhez, a téglapadló helyébe cementlapok lerakásához, szélfogó ajtók felszereléséhez. Mivel a katolikus egyházközség kicsi és szegény volt, önerőből a felújítások költségeinek csak töredékét tudta összegyűjteni.

*„Nagyméltóságod élőszoval alázatos kérelmemre már kegyeskedett is megígérni, hogy egyik udvari festőjét fogja megbízni a kiskőrösi r.k. templom kifestésével. A festőművész úr már meg is szemlélte templomunkat, arról kedvezőleg nyilatkozott s megígérte, hogy a festésre vonatkozó tervezetet Nagyméltóságod magas színe elé fogja terjeszteni.”*⁴⁶ A munkálatokhoz szükséges állványok felállítását és Daberto ellátását a kiskőrösi egyházközség vállalta magára.⁴⁷

Érdújhelyi Menyhért idézett leveléből ill. a korszak plébániai irataiból nem derül ki, milyen is lehetett a Daberto által kifestett templom. Az épületet 1931-ben egy kereszthajóval bővítették. Jelenleg is látható díszítőfestését és mennyezeti szekcióit 1942-ban Karol Malczyk lengyel festőművész készítette.⁴⁸

VI.3. Zombori megbízatások: a Szent István (karmelita) templom és a Miasszonyunkról nevezett Kalocsai Iskolanővérek zárdakápolnájának kifestése

Császka György érsek 1894-ben bérmakörútja során Zomborba látogatott és fogadta a zombori ún. második templom építésének folytatását kérelmező híveit. A munkálatok 1860-ban indultak és Haynald Lajos érseksége idején teljesen elakadtak. Vitatott volt az új templom helyszínének kiválasztása és gondot okozott az is, hogy annak idején az építkezést komolyabban megalapozott anyagi háttér

⁴⁵ KFL.I.1.b. Nemesnádudvar. 2335. sz. Till Lajos plébános 1893. július 21-én kelt, Császka György érsekhez írt levele.

⁴⁶ KFL.I.1.b. Kiskőrös. 2313. sz. akta. 1894. június 29. Érdújhelyi Menyhért lelkész levele Császka György érsekhez.

⁴⁷ KFL.I.1.b. Kiskőrös. 2313. sz. akta. 1894. június 29. Érdújhelyi Menyhért lelkész levele Császka György érsekhez. 1894. július 4. Császka György válaszpíszkozata. Kalocsa. Császka érsek jótékonyága. IN: Religio. 1894. 2. félév. 12. szám. 95. o.

⁴⁸ *Mária Enciklopédia.* Kiskőrös. 102-104. o., 380. o.

és pénzügyi ütemezés nélkül kezdtek el.⁴⁹ Császka érsek még 1894-ben kirendelte a helyszínre Kolecsányi Endre műszaki felügyelőjét, aki megvizsgálta a már elkészült részeket. Ezeket jó minőségűnek találta, és úgy vélte, hogy az épület egy 5 éves ciklus alatt befejezhető. A templomot Szent István király tiszteletére kívánták felszentelni.⁵⁰

1895-ben Zomborba érkezett Daberto Félix, hogy felügyelje a munkálatokat, valamint előkészítse és kivitelezze a templom mennyezetének és falainak díszítőfestését. Az 1895-ben végzett munkájáról áttételesen a Miasszonyunkról Nevezett Kalocsai Iskolanővérek főnöknőjének, Franz Mária Teréziának 1895. július 19-én Császka Györgyhöz intézett leveléből is értesülhetünk. Ebben a főnöknő kérte az érseket, hogy engedélyezze festőművésze, Daberto számára, aki a zombori új templomot festi éppen, a nővérek zárdakápolnájának a kifestését is. A főnöknő szerint a kápolna ekkor már erősen elhanyagolt képet mutatott, festése megkopott. Császka érsek felzetten olvasható, 1895. júl. 27.-én kelt válaszpiszkozata szerint „*Daberto festőmnek megírtam, hogy a zombori iskolanővérek kápolnáját is- ha ez őt az ottani templom kifestésében nem fogja hátráltatni- ugyan ezen alkalommal kifesse.*”⁵¹ 1895. szeptember 26-án kelt levelében Franz Mária Terézia megköszönte az elkészült festést.⁵²

Daberto egy datálatlan levelében közölte főpásztorával, hogy befejezte a zombori Szent István templom díszítőfestő munkáit. Magát 68 évesnek mondta ekkor. Császkától életjáradékot kért, mivel erejét megfogyatkozottnak érezte a hasonló nagyságrendű, megerőltető templomfestési munkálatokhoz. Ha 1829-es születési dátumához hozzáadjuk a 68 évet, akkor eszerint 1897-ben fejezte be zombori megbízatását.⁵³ A Daberto által kivitelezett ornamentális díszítőfestés jelenleg is látható a zombori Szent István templomban.

VI.4. Daberto Félix Bácsban

Garay Károly bácsi plébános 1899-ben Császka érsek anyagi támogatását kérte a Kálvária kápolna külső tatarozásához és a stációképek megújításához, mivel a Kálvária-alapítvány pénztára nem tudta teljesen fedezni a költségeket. Garay hivatkozott arra is, hogy 1892-ben is kiségitette őket az érsek, amikor a kápolnát fel kellett újítani. „*Nem különben szükségét immár a 14 statio-képnek ujakkal felváltása, miután a régekről a festék teljesen lekopott, sőt maguk a pléhlemezek,*

⁴⁹ KFL.I.1.b. Zombor. 824. sz. Haynald Lajos érsek 1878-ban kelt levele Fejér Gyula apát-plébánoshoz, melyben tájékoztatást kért a zombori második templom építésének helyzetével kapcsolatban. Fejér Gyula összeállított egy anyagot az egyházközségi jegyzőkönyvekből készült, témára vonatkozó másolatokkal Haynald számára.

⁵⁰ KFL.I.1.b. Zombor. 3072. sz. Kolecsányi Endre műszaki felügyelő 1894-ben kelt jelentése Császka György érseknek.

⁵¹ KFL.I.1.b. Zombor. 3175. sz. Franz Mária Teréziának 1895. július 19-én Császka Györgyhöz intézett levele.

⁵² KFL.I.1.b. Zombor. 3970. sz. Franz Mária Terézia 1895. szeptember 26-án kelt köszönőlevele Császka Györgyhöz.

⁵³ KFL.I.1.c. Personalia. Császka György. Daberto Félix Császka Györgyhöz írt, datálatlan levele. (1897?)

melyekre festve voltak, annyira megrozsdásodtak, hogy Daberto Félix festő, kivel azokat átfestetni óhajtottuk, s kihez költségelőirányzat készítés céljából 2 darabot mutatványul felküldöttünk, azokat átfestésre alkalmasoknak nem találta.”- írta a plébános indoklásul, hogy miért is van szükség teljesen új stációképek festetésére.⁵⁴

A stációképek 1900 nyarára készültek el. Az egyházközség köszönőlevele 1900. július 15-én kelt.⁵⁵

VI.5. A csengődi Magyarok Nagyasszonya templom főoltárképe

Császka György támogatásával épült fel 1900-1901 között és kapott méltó berendezést a csengődi Magyarok Nagyasszonya templom.

A főoltár-architektúrát a temesvári Nagy Nepomuk János oltárépítő-vállalkozó készítette. Demsa József lelkész 1901. április 25-én írt levelében érdeklődött Császka Györgynél a Szoldatits Ferenc festőművésztől rendelt Magyarok Nagyasszonya főoltárkép méreteiről, mert Nagy Nepomuk Jánosnak az oltár kivitelezéséhez szüksége volt az adatokra. A lelkésznek valószínűleg Császka György megígérte, hogy megfesteti a templom oltárképét. A festő személyével kapcsolatos utalást azonban valószínűleg félreérthette a plébános. Császka nem költséges megoldást kívánt, hanem érseki festőjét kívánta megbízni a feladattal. Kolecsányi Endre érseki műszaki felügyelőnek címzett felzeti piszkozatában, 1901. április 28-án azt írta az érsek, hogy felkérte Daberto Felixet az oltárkép megfestésére. Egyben utasította Kolecsányit, hogy kérdezze meg a kép méreteit Dabertótól.⁵⁶ Kolecsányi válasza 1901. április 29-én kelt Kalocsán. Eszerint *„Daberto Excellenciád festője jelenleg munka nélkül van, ő hajlandó volna ezen képet jól megfesteni, ha Excellenciád tehát őt ezen munkával megbízná, kérem Excellenciád kegyes utasítását.”*⁵⁷ Tehát a felkérés ekkor még nem jutott el Dabertóhoz. Császka 1901. május 5-én Kolecsányi útján üzent Dabertonak *„... megbízom Daberto Felix festőmet, hogy a csengődi templom oltárképét megfesse. A kép méreteinek megbeszélésére menjen ki Csengődre és értekezzék az ottani lelkésszel.”*⁵⁸ Az érsek kérte, hogy a helyszíni szemle után Daberto Kolecsányi útján tegyen jelentést neki. Kolecsányi válasza 1907. május 4-én kelt és mellékelte hozzá egy pauszpapírra készült rajzot az oltárkép formájáról, jelölve rajta a méreteket. 1901 júliusában az elkészült oltárképet Temesvárra szállították, hogy Nagy Nepomuki János be tudja illeszteni az oltárépítménybe. A csengődi oltárkép készíttetésének aktájához két számlát is mellékeltek: Schenk János kalocsai asztalos számláját a kép keretének

⁵⁴ KFL.I.1.b. Bács. 4134. sz. Garay Károly plébános 1899. augusztus 22-én kelt levele Császka Györgyhez.

⁵⁵ KFL.I.1.b. Bács. 4134. sz. Az egyházközség 1900. július 15-én kelt köszönőlevele.

⁵⁶ KFL.I.1.b. Csengőd. 1823. sz. A csengődi oltárkép készíttetésének aktája.

⁵⁷ KFL.I.1.b. Csengőd. 1823. sz. Kolecsányi Endre műszaki felügyelő válasza 1901. április 29-én Császka Györgynek.

⁵⁸ KFL.I.1.b. Csengőd. 1823. sz. Császka György 1901. május 5-én kelt válaszfogalmazványa Kolecsányi Endre műszaki felügyelőnek.

kivitelezéséről és aranyozásáról Daberto Félix nevére kiállítva, valamint Daberto számláját az oltárkép elkészítéséről.⁵⁹

A Daberto által festett oltárkép lecserélésére Szabó Árpád plébános 1923. március 15-én kért engedélyt: „*A csengődi templom oltárképe, amelyet néhai Daberto érseki templomfestő festett meg, s amely művészi tulajdonságoknak teljesen hiányában van, azon elhatározásra bírta hitközségünk egyik buzgó tagját, Horváth Nándor szőlőbirtokost, hogy a képet egy művészi oltárképpel cserélje fel, ...*” A templom új főoltárképét Mayer Alajos budapesti festőművész készítette.⁶⁰

VI.6. Daberto díszítőfestői munkálatai a bajszentistváni templomban

1902-ben jelentette Győrffy Sándor plébános Császka Györgynek, hogy a bajszentistváni templom belseje és berendezése rossz állapotban van. A plébános kérte, hogy egyben kapjon díszítőfestést is a templom, mint amilyet a dusnoki és a miskai épület is kapott. 1902. június 19-én rendelte el az érsek a belső felújítás megkezdését.⁶¹

Császka felszólította a plébánost, hogy festőjétől, Daberto Félixől kérjen ajánlatot. Az érsek a következőképp rendelkezett Dabertonak a templomfestésre vonatkozóan: „*...a templom kifestése lehetőleg egyszerű, szolid kivitelű és műz-léses legyen.*”⁶²

A munkálatokkal megbízott Daberto már az állványok felállítását is a helyszínen felügyelte, ennek költségeit az egyházközség vállalta magára. Az ornamentális motívumokból álló díszítőfestés 1902. szeptember 23-ra készült el. Még 1959-ben is látható volt a falakon, amikor a templom 150 éves évfordulója alkalmából Grósz József érsek ellátogatott ide. Az ekkor készült archív felvételek alapján rekonstruálható, hogyan is nézett ki Daberto alkotása. Valószínűleg a teljes templombelső 1979-1980 között folyó belső felújítása során semmisülhetett meg.⁶³

VI.7. Daberto Félix újvidéki és kalocsai tervezett, de meg nem valósult megbízatai

Császka György érseki székfoglalásának alkalmából jelentős összeget ajánlott fel a régóta tervezett, újvidéki Mária Neve templom felépítésére. Az épület 1891-1895 között készült el. Az érsek még ebben az évben fel is szentelte.⁶⁴

⁵⁹ KFL.I.1.b. Csengőd. 1823. sz. A Daberto Félix által benyújtott számlák., Schenk János kalocsai asztalos 1902. február 3.-án kelt számlája a kép keretéről és annak aranyozásáról Daberto Félix nevére kiállítva. Daberto Félix két 1902. március 27-én kelt számlája a csengődi oltárképről ill. a Tanítók Háza számára festett Császka portréről.

⁶⁰ KFL.I.1.b. Csengőd. 1430. sz. Szabó Árpád plébános 1923. március 15-én kelt levele az érseki hatósághoz.

⁶¹ KFL.I.1.b. 5645. sz. A bajszentistváni templom belső kifestésének aktája. Medgyesi Jzsef: A bajszentistváni templom története. Kézirat. Kalocsai Főszékesegyházi Könyvtár. Ms. 536.

⁶² KFL.I.1.b. 5645. sz. Császka György 1902-ben Kolecsányi Endre műszaki felügyelőhöz íródott levele.

⁶³ KFL.I.1.b. Bajszentistván. 587/79. sz. Medgyesi József plébános 1979. szeptember 18-án kelt levele az érseki hatósághoz.

⁶⁴ *Religio*. 1894. 2. félév. 12. szám. 95. o. Pesti Napló, 46. évf. 1895. október 22. 290. sz. 3. o.

Császkának szándékában állt a templombelsőt díszítőfestéssel is ellátni. Ez derül ki abból a válaszfogalmazványából, melyet a Hanula József által Császkának írt születésnapjára köszöntőleveléhez csatoltak. Hanula 1896. októberében írt válaszában köszönte, hogy az érsek új jelét adta számára jótékonyágának, mely szerint az újvidéki templom festését rá kívánja bízni. Az előkészületek megtételére Hanula ígérte, hogy meglátogatja Budapesten, miután a háromszláci (ma Liptovské Sliache, Szlovákia) templom (ahol Hanula ekkoriban telepedett le) festésére már nem lesz alkalmas az idő.⁶⁵

A templom díszítőfestésének ügye azonban elakadhatott. 1897. június 28-án Kopper György apát-plébános emlékeztette az érseket még 1896-ban tett ígéretére: *„Mult évi szept. hó 15-én mikor Excellentiád Újvidéki hiveit magas látogatásával szerencséltette és a bérmlás szentségét kiszolgálta, a tisztelgő róm. kath. egyházközség képviselő testületét azon örvendetes ígérettel lepte meg, hogy az újvidéki új templomot saját költségén fogja kifestetni és a még hiányzó belső felszerelésekről is gondoskodik.”*⁶⁶ 1898-ban Hanula József Császka Györgyhöz írt levele megint csak arról tanúskodott, hogy a újvidéki munkálatok nem indultak meg. Hanula beszámolt arról, hogy kölcsönt kért az Iglóhoz közeli Haraszt községben vásárolt birtokán lévő háza felújításához és egy műterem kialakításához. A birtokot a szepesi káptalantól kapott kölcsönből vásárolta, melyet az újvidéki templomban Dabertonak és neki ígért festési munkák kezdetétől, az ottani fizetéséből kívánt visszafizetni. Császka aktafelzetre lejegyzett válaszában tájékoztatta Hanulát, hogy az újvidéki templomfestést egyelőre elhalasztották anyagi okok miatt.⁶⁷ A tervezett munka később sem valósulhatott meg.

Császka György huszonöt éves püspöki jubileuma és évtizedes kalocsai érseki kormányzása méltó megünneplésére tervbe vette a kalocsai főszékesegyház nagyszabású felújítását. Daberto számára fontos megbízatás jutott volna a tervezett munkálatok során: *„A főpásztor pedig, ki most kilencedik éve lépett a nagyemlékű Haynald bíboros érseknek örökébe, fejedelmi tényekkel fogja megörökíteni püspökké szentelésének 25 éves évfordulati napját és érseki áldásdús kormányzását. Első ténye lesz az, hogy 100.000 frttal kifesteti és feldíszíteti székesegyházát. Daberto festőművész már készíti az erre vonatkozó tervrajzokat.”*⁶⁸

A kalocsai székesegyházban a nagyszabású renoválási-restaurálási munkára azonban csak érsekutódja, Városy Gyula idején, 1907-1911 között került sor.

VII. Festmények, portrék készítője

Daberto Félix templomfestői megbízatásai mellett több felkérést is kapott ol-tárképek és festmények készítésére, ill. másolására. Fentebb már említettük az

⁶⁵ KFL.I.1.a. Diversa. 4097. sz. Hanula József festőművész és Császka György érsek levélváltását tartalmazó akta.

⁶⁶ KFL.I.1.b. Újvidék. 2835. sz. Kopper György apát-plébános 1897. június 28-án kelt levele Császka Györgyhöz.

⁶⁷ KFL.I.1.a. Diversa. 2328. sz. Hanula József festőművész és Császka György érsek levélváltását tartalmazó akta.

⁶⁸ *Bácskai Hírlap*, III. évf. 26. sz. 1899. február 13. 1. o.

által festett oláhdubovai (ma Valaskadubova, Szlovákia), ma is a templomban található Szeplőtelen Fogantatott Mária képet, ill. a csengődi Magyarok Nagyaszonya oltárképet. Fennmaradt portréi kivétel nélkül egyházi személyeket, főleg kalocsai érsekeket ábrázolnak. Császka Györgyhöz számtalan kérés érkezett a főpásztor vagy érsekelődei képének készíttetésével, ill. adományozásával kapcsolatban. A feladattal az érsek általában Dabertot bízta meg.

Az általa festett, kalocsai érsekeket ábrázoló festmények közül néhány maradt fenn csupán. Az egyházmegye intézményeinek államosításakor nagy részük megsemmisült. A csengődi oltárkép aktájában található Daberto Félix 1902. március 27-én kelt számlája, mely a Tanítók Háza számára festett Császka portré utáni munkadíjról lett kiállítva.⁶⁹ Azt viszont nem lehet tudni, mi lett a festmény sorsa az intézmény államosítása után. Szintén ismeretlen, mi lett azokkal a Császka-portrékkal, melyek festésére az érsek Kolecsányi Endre műszaki felügyelőjén keresztül kérte fel Dabertot 1902-ben. Ezek az ókanizsai plébános, Márton Mátyás, a szabadkai legényegylet ill. a Kalocsai Kaszinó kérésére készültek. Kolecsányi Endre 1903-ban Császkához írt levelében arról számolt be, hogy Daberto befejezte Nádasdy Ferenc és Haynald Lajos érsek portréjának másolását, melyeknek adományozását Borbély Sándor, a váci siketnéma intézet igazgatója kérte az intézmény fennállásának 100 évfordulója alkalmából.⁷⁰ Ezeknek a festményeknek a sorsa is ismeretlen. Fennmaradt viszont Daberto, 1897-ben, feltehetően a miskai iskola számára készített, szignózott Császka-képe. Az intézmény építési költségeit 1893-ban az érsek jelentős összeggel támogatta. Bőkezű mecénásuknak a miskai hívek hálájukat úgy is ki akarták fejezni, hogy arcképét elhelyezték az általa támogatott iskolában. A portré előképéül Hanula József 1888-ban festett Császka-festménye szolgálhatott. A Daberto készítette festményt jelenleg a miskai Szent Mihály templomban őrzik.⁷¹ X. Pius pápa „Daberto F. 1904.” jelzéssel ellátott portréja napjainkban is a kalocsai érseki palotában található.

1902-ben Császka érsek Fischer-Colbrie Ágost, a Pazmaneum rektora kérését továbbította udvari festője felé: *„Megigérvén a bécsi Pazmaneum rectorának, hogy Kunszt József kalocsai érsek arcképét Daberto Félix festőmmel az intézet számára megfestetem, felhívom Tek. Uraságotat, hogy az arcképet a pazmaneumi rectornak szertartóhoz intézett s / a. idezárt levélben jelzett méretek szerint megfestesse s ennek megtörténtéről nekem jelentést tegyen.”*⁷² Az akta szerint a kép elkészült, a keret elkészítésének költségét is magára vállalta az érsek. Később a bécsi intézményben megállapították, hogy Daberto festménye nem művészi, ezért fotó alapján újat festettek helyette,⁷³

⁶⁹ KFL.I.1.b. Csengőd. 1823. sz. Daberto Félix 1902. március 27-én kelt számlája.

⁷⁰ KFL.I.1.a. Diversa. 1382. Az érseki portrék készítésével kapcsolatos iratok aktája.

⁷¹ *Religio*. 1893. 2. félév, 42. sz. 344. o.

⁷² KFL.I.1.a. Diversa. 1382. sz. Császka György 1902. június 2-én kelt válaszfogalmazványa Kolecsányi Endre műszaki felügyelőnek.

⁷³ BEKE, M. *Fejezetek az új- és legújabbkori elitképzéshez. A katolikus egyház szerepe a modern magyar értelmiségi elit nevelésében a bécsi Pázmáneumban*. Akadémiai doktori értekezés. Budapest, 2010. 117. o.

VII.1. Daberto Félix „Nagymihályi Bánfy Erzsébet gróf Rákóczi Lászlóné a ravatalon” című akvarellmásolata

A Magyar Nemzeti Múzeum Történelmi Képcsarnokában őrzik Daberto „Nagymihályi Bánfy Erzsébet gróf Rákóczi Lászlóné a ravatalon” című akvarellmásolatát, mely témaválasztását tekintve egyedi megmaradt műveinek sorában.⁷⁴ Lehetséges, hogy több olyan másolatot is készített Császká megbízásából, melyek világi témákat ill. személyeket ábrázoltak, de egyelőre erre vonatkozóan nem kerültek elő adatok.

A Kalocsai Főegyházmezei Levéltárban, Császká György személyes aktái között fennmaradt Szalai Imre miniszteri tanácsos, a Magyar Nemzeti Múzeum későbbi igazgatójának 1888. júl. 14-én kelt levele, mely érdekes adalékkal szolgál a ravatalkép másolatának születéséhez. Ebben Szalai arról tudósította a püspököt, hogy Nagy Lázár festőművésszel (1861-1923) lemásolta a hivatali szobájában látott Bánffy Erzsébet ravatalképet, amely nagyon tetszett Császkának. Szalai megtartotta magának a Nagy-féle másolatot. Azt pedig, melyről a kópia készült, elküldte Császkának Szepeshelyre. Szalai azt is megírta, hogy a ravatalkép eredetije egy olajfestmény, mely akkoriban tudomása szerint gróf Keglevich István tulajdona volt és a nagytapolcsányi kastélyban őrizték.⁷⁵

Daberto vízfestmény-másolata a ravatalképről tehát 1888 után készülhetett.⁷⁶ Arról egyelőre nincs adatunk, mi lett a sorsa Császká György Szalai Imrétől kapott másolatának. Az sem ismeretes egyelőre, hogyan juthatott a Daberto készítette akvarell a Magyar Nemzeti Múzeum tulajdonába. Feltételezhető, hogy erre Császká érsek halála után, a hagyatékához tartozó ingóságok 1905. június 5-7 közötti árverésekor kerülhetett sor.⁷⁷ A Daberto-féle másolat szerepelt az Iparművészeti Múzeum 1938-as kiállításán.⁷⁸

A Daberto-féle ravatalkép eredetije 1663-ban készült. Az 1940-ben megjelent „Magyar művelődéstörténet” című munka 3. kötetében, ahol a Daberto-féle másolatot közölték, ez a megjegyzés olvasható vele kapcsolatban: „*Nagymihályi Bánfy Erzsébet gróf Rákóczy Lászlóné a ravatalon. (Olajfestmény 1663-ból a kistapolcsányi várkastélyban.) ... Eredetijét József kir. herceg ezidőszerint idegen ké-*

⁷⁴ Köszönet Dr. Buzási Enikő művészettörténésznek, hogy megosztotta velem a Daberto-féle ravatalképpel kapcsolatos gondolatait.

⁷⁵ KFL.I.1.c. Personalia. Császká György. Szalai Imre 1888. július 14-én kelt Császká György püspökhöz írt levele.

⁷⁶ A Daberto Félix készítette másolatot több helyen is közölték. Nagymihályi Bánfy Erzsébet gróf Rákóczi Lászlóné a ravatalon. Countess László Rákóczi, by a Hungarian Painter, from 1663. Formerly at Kistapolcsány House. Copy by F. Daberto. IN: A. Pigler : Portraying the Dead. Painting—Graphic Art. IN: Acta Historiae Artium. Tomus IV. Fasciculi 1-2. MTA, Budapest, 1956. Monok István: A női könyvtulajdonos, a női olvasó a 16-17. században. 87. o. Színesben közli a Daberto-féle másolatot. A kép felirata itt: A kistapolcsányi kastélyban őrzött festménye után Felix Daberto vízfestménye, 1880 körül. MNM TKCS. IN: A zsoltártól a rózsaszín regényig. Fejezetek a magyar női művelődés történetéből. Szerk.: Papp Júlia. Bp, Petőfi Irodalmi Múzeum, 2014.

⁷⁷ *Hazánk.* 12. évf. 125. sz. 1905. május 27. 6. o.

⁷⁸ Szentiványi Gyula cédula- és aprónyomtatvány gyűjteménye. Daberto Félix. Magyar Tudományos Akadémia Művészettörténeti Intézete, Lexikongyűjtemény.

zen levő kistapolcsányi kastélyának kápolnájában őrzik.”⁷⁹ A ravatalkép jelenleg is ott található.

VII.2. A zombori érseki portrészorozat születése

A zombori vármegyei főispáni fogadótermét díszítették egykor a Bács-Bodrog vármegye főispáni tisztét is betöltő Széchényi Pál, Csáky Imre, Csáky Miklós, Patachich Gábor, Klobusitzky Ferenc és Batthyány József kalocsai érsekek portréi. Ezek a képek a szintén ezt a címet viselő, világiakról készült darabokkal együtt a főispánokat megörökítő portrészorozat részét képezték.

A főispáni „ösgaléria” összeállításának gondolata Sándor Béla főispántól származott, aki lelkesen támogatta a vármegye történelmi emlékeinek felkutatását és összegyűjtését. Elindítója volt 1882-ben Schamusz Endre (1841-1904) alispánnal, Czirfusz Ferenc (1827-1901) publicistával és Iványi István (1845-1917) történésszel együtt annak a mozgalomnak, melynek célja a megmaradt örökség számbavételét felkaroló és tudományosan is feldolgozó történelmi társulat megalakítása volt. Ennek eredményeként jöhetett létre 1883-ban a Bács-Bodrog Vármegyei Történelmi Társulat.⁸⁰ A Sándor Béla által megálmodott főispáni portrészorozat elkészíttetésében egyfajta felfokozott reprezentációs igény nyilvánult meg. Ez jellemezte a vármegye jelentősebb városait, így Szabadkát, Zentát, Óbecsét és Újvidéket, és a megye határain túl Békés és Temes vármegyét is. 1867 után, a nemzeti újjászületés, nemzetépítés korában döntő, identitásformáló fontossággal bírt az előbb említett területek és városok számára a történelmi emlékezetet felélesztő, ébren tartó forrásoknak és emlékeknek összegyűjtése, melyek a magyarság „ott létének”, jogainak bizonyításához-biztosításához megfelelő legitimációs eszköztárat jelentettek.⁸¹ Ennek volt része a főispáni portrészorozat is. A történelmi emlékek összegyűjtésének igényét tovább erősítette a Magyarország ezer éves fennállását középpontba helyező, 1896-ra tervezett ünnepségek lázas szervezőmunkája is.

Sándor Béla főispán 1894 februárjában levélben kereste meg Császkza György kalocsai érseket (1891-1904). Ekkora már sikerült a főispáni tiszttet betöltő, világi elődei portréit részben az illető családoktól, részben az akkor még élő, korábbi főispánoktól beszereznie. A sorból már csak a hivatalos betöltő egyháziak arcképei hiányoztak. „A kormányzatomra bízott vármegye, mely a török hódoltság alatt legtovább állott, történelmi emlékekben amugy is szegény volt, de azon kevés is a mely birtokában maradt, 1849 évben a szerb felkelők által elpusztított. Ennek folytán már rég óta törekedem, hogy a vármegye múltjára vonatkozó emlékeket lehetőleg összegyűjtsem és elsősorban a vármegye volt főispánjainak arcképeit megszerezsem. ... Ezen gyűjtemény azonban felette csonka volna, hogyha hiányoz-

⁷⁹ BÁRÁNYNÉ OBERSCHALL, M. Magyar iparművészet a hódoltság korában. 3. kötet. 604. o. In Domanovszky Sándor: Magyar művelődéstörténet. 1-5. kötet. 1940.

⁸⁰ MÁK, F. A megyében a hazát szeretni. A Bács-Bodrog megyei Történelmi Társulat története és működése. 88. o. In *Századok*, 2017, 151. év. 1. sz. 75-118 o.

⁸¹ VARGA, B. Vármegyék és történettudományi reprezentáció a dualizmus kori Magyarországon. 180. o. In *Történelmi Szemle*, 2014. 56. évf., 2. sz. 179-202. o.

nának belőle azon jeles férfiak arcképei, kik a vármegyének a török járom alóli felszabadulása után, majdnem egy századon keresztül a vármegye egy egyházi valamint világi kormányzatát kezeikben tartották: az akkori kalocsai érsekeké és egyszersmind Bács vármegyei főispánoké.⁸² Császká György válaszában ígéretet tett arra, hogy a felsorolt érsekelődjeit „a kalocsai rezidenciámban levő eredetiek után a kívánt nagyságban le fogom festetni...”⁸³ Sándor Béla ugyanis, hogy az egész portrészorozat egységes látványt nyújtson, az elkészítendő képek számára, a már rendelkezésére álló festmények alapján, levelében megadta a kívánt méretet is.

Császká érsek 1894 július 27-én jelezte a főispánnak, hogy festője, Daberto Félix elkészítette az említett érsekeket ábrázoló olajfestményeket, s azokat a levél megírásának napján, gondosan csomagolva postára is adták.⁸⁴ A főispáni portrészorozat elkészültéről és elhelyezéséről a vármegyeháza főispáni fogadótermében a Bács-Bodrog Vármegyei Történelmi Társulat Évkönyve is hírt adott, megemlítve az egyes képeknél az ajándékozó személyét, így az érsek-főispán portrék esetében Császká György érseket.⁸⁵ A 18 darabból álló portrészorozat 1918-ig díszítette a főispáni fogadótermet.⁸⁶ Ebből 16 festmény került a Zombori Városi Múzeumba. Közülük néhányon látható Daberto Félix szignója és a készítés éve: „Másolta: Daberto F. 1894”.

A zombori érsekportrék, Széchényi Pál (1645-1710) képének kivételével, Hanisch Mátyás barokk festő (1754 körül-1806) Kalocsán őrzött munkái alapján készültek. Ennek az érseki képsorozatnak a megrendelője 1800-ban Katona István kanonok, történetíró (1732-1811) volt, aki a kalocsai főszékesegyház szomszédságában, 1795-1796 között felépült lakóházát díszítette Hanisch Mátyás festményeivel.⁸⁷ Katona történetírói szemléletének megfelelően a sorozat a kalocsai érsekség alapítójának, Szent István királynak a képével kezdődik. Majd Szent László királynak, az érsekség második, bácsi központjának felállítójával folytatódik. Az érsekek sorát az első főpásztor, Asztrik képe nyitja meg, utána Csáky Imre (1672-1732), Patachich Gábor (1699-1745), Csáky Miklós (1698-1757), Klobusiczky Ferenc (1707-1760) és Batthyány József (1727-1799) kettős portréja, majd Patachich Ádám (1716-784) képe következik, végén pedig a festmények készítésekor az érseki székben ülő Kollonich László (1736-1817) arcképe látható. A sorozat legutolsó darabja a megrendelőt, Katona Istvánt ábrázolja. Ez egyébként a sorozat egyetlen szignózott darabja. Hátoldalán a „*Mathias Hanisch pinxit Colocae Ao 1800.*”

⁸² KFL.I.1.c. Personalia. Császká György. 331. sz. Sándor Béla főispán 1894. február 9-én Császká György érsekhez írott levele.

⁸³ KFL.I.1.c. Personalia. Császká György. 331. sz. Császká György érsek által 1894. február 25-én diktált válaszpiszkozat Sándor Béla főispán 1894. február 9-én írt levelének hátoldalán.

⁸⁴ KFL.I.1.c. Personalia. Császká György. 2530. sz. Császká György érsek által 1894. július 27-én diktált válaszpiszkozat, melyet még aznap postáztak is Sándor Béla főispán részére.

⁸⁵ DUDÁS, G. *Főispáni arcképsorozat. Bács-Bodrog Vármegye Történelmi Társulatának Évkönyve.* 1894. 93. o. Tárca.

⁸⁶ Köszönet Cedomir Jancicnak, a Zombori Városi Múzeum munkatársának az adatért.

⁸⁷ KFL.I.1.a. Residentia. Műtárgyak. 352/61-es felzetű aktacsomóban Gyetvai Péter oeconomus generalis „Pro memoria című 1959. december 2-án kelt írása.

latin nyelvű felirat olvasható. A Széchenyi Pál érsekről készült portré előképe egyelőre ismeretlen. Az is lehetséges, hogy 1894-ben, amikor Daberto Félix a másolatokat készítette, még a Hanisch-féle sorozat részét képezte egy Széchenyit ábrázoló darab is. Mindenesetre ennek írásos nyoma eddig még nem került elő, és jelenleg a Kalocsán őrzött képzőművészeti anyagban sem található Széchenyi érsekről készült festmény.

VIII. Az életút végén

Már a zombori Szent István templomnál végzett munkák kapcsán panaszkodott Daberto egyre romló egészségi állapotára, amely érthető is, ha figyelembe vesszük, hogy a levele írásakor 68 évesnek mondta magát. A díszítőfestések és falképek kivitelezése valóban embert próbáló munka volt. Daberto levelében kérte az érseket egy, a későbbiekben folyósítandó életjáradék biztosítására.⁸⁸ Erre ekkor még feltételezhetően nem került sor. Folyamatos megbízatásainak és kalocsai elszállásolásának köszönhetően nem lehettek megélhetési gondjai.

Császka György 1904. augusztus 11-én bekövetkezett halálával az egyre idősödő művész nagylelkű támogatóját veszítette el. 1904. szeptemberében öreg korára hivatkozva életjáradék folyósítását kérelmezte az uradalmi pénztárból. A kalocsai káptalan 1904. szeptember 30-án tartott ülésén visszamenőlegesen, szeptember 1-től 1000 korona életjáradékot ítél meg neki, havonta folyósítandó részletekben.⁸⁹ Daberto 1908-ban munkaképtelenségére és a megdrágult viszonyokra hivatkozva ennek 400 koronás emelését kérelmezte, melyet Városov Gyula érsek engedélyezett.⁹⁰

Lényegében ez az utolsó adat, melyet Daberto Félix életével kapcsolatban ismerünk. További sorsról, életkörülményeiről, majd halálának idejéről és helyéről egyelőre nincs adatunk.

„Á la Daberto“ Príspevky k životu a dielu maliara arcibiskupských portrétov v niekdajšom zomborskom župnom dome, Félix Daberta

V roku 2017 sa uskutočnila v Mestskom múzeu v Zombore výstava arcibiskupských portrétov, ktoré objednal arcibiskup Juraj Császka od svojho dvorného maliara Félix Daberta. Cieľom štúdie je priblížiť život a dielo tohto maliara, a ozrejmiť okolnosti vzniku portrétov. Štúdia môže zároveň poslúžiť ako úvod do problematiky mecénstva cirkevných predstaviteľov v oblasti umenia a portrétovania v 19. storočí. Daberto sa narodil v južnom Tirolsku a svoju kariéru začína ako obyčajný maliar izieb. Neskôr sa už ako reštaurátor fresiek podieľal na renovácii interiéru kostola sv. Martina v Prešporoku, ale prelom v jeho kariére nastal po stretnutí s arcibiskupom Császkom. Ten pokladal za dôležité zachovať

⁸⁸ KFL.I.1.c. Personalia. Császka György. Daberto Félix Császka Györgyhöz írt, dátátlan levele.

⁸⁹ KFL.I.1.a. Uradalmi. 1676. sz. Kivonat a kalocsai főkáptalan 1904. évi szeptember 30 tartott ülésén felvett jegyzőkönyvből.

⁹⁰ KFL.I.1.a. Uradalmi. 1676. sz. Városov Gyula érsek válaszfogalmazványa Daberto Félix kérelmével kapcsolatban.

architektonické a hmotné dedičstvo Spiša a pozval známych umelcov, reštaurátorov, medzi nimi aj Daberta, aby sa na tejto vízii podieľal. Úspešná spolupráca pokračovala aj v Kaloči, kde sa Daberto stal skutočným dvorným maliarom arcibiskupa. Štúdiá mapuje práve túto časť života maliara, ktorý sa okrem kostolných malieb venoval aj maľbám oltárov, portrétom svetských a cirkevných osôb, podieľal sa na výzdobe alebo rekonštrukcii mnohých svetských stavieb na juhu Uhorska. Po smrti arcibiskupa Császku v roku 1904 odchádza aj starý a chorľavý Daberto na odpočinok a zároveň sa strácajú všetky informácie o jeho živote. Nevie sa ani miesto a čas jeho úmrtia.

**„RÉGI UGYAN EGYHÁZI ALKOTMÁNYUNK ÉPÜLETE...
HA JAVÍTANI AKARUNK, KEZDJÜK AZ ALSÓ
EMELETEN...” ADATOK AZ ERDÉLYI REFORMÁTUS
EGYHÁZKERÜLET 1860-AS ÉVEKBEN TÖRTÉNT
ÁTSZERVEZÉSI FOLYAMATÁRÓL.**

LUKÁCS Olga¹

“The building of our ecclesiastical constitution is old... if we want to repair it, we must start on the lowest floor...” Data on the reorganization process on the territory of the reformed bishopric of Transylvania in 1860

The study deals with organizational changes in the Reformed Church in Transylvania in the 1860s. In the introduction the paper presents bases or the basic bodies governing the Reformed Church, the Major Consistory/Consistorium and the Main Council (National Synod), which date back to the 17th century. The Major Consistory, with its tasks, was established definitely in 1709. There was a considerable tension between the two authorities, especially as regards the election of a bishop. The seat of the Consistory also changed several times. Since the end of the 18th century, reflections on the need for change or the reorganization of the church administration of the Reformed Church started to emerge as a result of changed political and social conditions. However, an in-depth reorganization took place only in the second half of the 19th century in several phases, as this process caused sharp differences of opinion in the Church itself, but also in relation to the Vienna court. The first phase of the changes concerned the Main Consistory, its size, competences and the ecclesiastical constitution. In the second phase, the issues at senior level were resolved. The most difficult was the reorganization of the institutions at the level of the bishopric. All the details of the reorganization of the administration were not completed until 1871. However, there was very soon a discrepancy between the authorities at the various levels of the administration and the correction of the deficiencies continued for many years afterwards.

Keywords: Transylvania, reformed bishopric, reorganization, ecclesiastical administration, ecclesiastical constitution.

A Főkonzisztórium jelentősége

1690 után a Gubernium református tagjai² a *Supremum Reformatum Consistorium Ecclesiastico-Politicum* által vezették az erdélyi református egyházat, és maguk határozták meg annak hatáskörét.³ Dósa Elek, az 1860-as évek jogtudósa

¹ Egyetemi docens a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Kárában. lukacso@yahoo.de

² Bánffy György gubernátor, Bethlen Miklós kancellár, Bethlen Gergely, Bethlen Elek, Nalácz István, Székely László és Keresztes Sámuel tanácsurak.

³ SIPOS, G. *Az Erdélyi Református Főkonzisztórium kialakulása 1668-1713-(1736)*. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület; Erdélyi Református Egyházkerület 2000. 34. p. ISBN 973-8231-00-0.

megállapítja, hogy a korábban Egyházi Főtanácsnak nevezett világi és egyházi testületet tulajdonképpen „*nationalis synodus*nak” nevezték. Ugyanezt a testületet az 1688-ban tartott gyűlésen *Generalis Congregatio Politico-Eclesiasticá*nak, míg az 1709-es, nagyszzebeni gyűlésen *Supremum Consistorium*nak nevezték el.⁴

Az új intézmény tevékenysége kétféle formában történt. Kezdetben a fejlődési kor hagyományainak továbbéléseként működött, később teljes főtanács üléseket (*plenum consistorium*) tartottak országgyűlések alkalmával, amikor a guberniumi tanácsosok mellett a református országrendek is részt vettek a tanácskozásokon. A Főkonzisztórium tagjai lettek a Gubernium református tagjai. A testület alkalmilag kiegészült a kollégiumi gondnokokkal. A Gubernium tagjai mint főkurátorok és a kollégiumok „*inspector curatorai*” alkották az állandó Egyházfőtanácsot. A Főkonzisztórium adminisztratív feladatait a testület tagjai felváltva végezték.

A kuruc szabadságharc idején, 1703–1709 között az újonnan kialakult erdélyi egyházkormányzat kettészakadt.⁵ A Főkonzisztórium református főurai a folytonosan labanc kézben levő Szebenbe húzódtak, Veszprémi István püspök viszont a kuruc uralom alá került Gyulafehérváron maradt. Ez a helyzet megbénította az Egyházfőtanács tevékenységét.⁶

1709-ben Nagyszzebenben összegyűlt református világi és egyházi képviselők elhatározták a Konzisztórium végleges megszervezését. Az újjászervezett Főkonzisztórium rendezte a kolozsvári, a gyulafehérvári és nagyenyedi kollégium, valamint a szászvárosi iskola anyagi ügyeit, megindította az elvesztett kamarai jövedelmek visszaszerzését célzó akciót.⁷ Mellette viszont a továbbiakban is megmaradt az évenként összegyűlő közzsínat is.

A szatmári béke után sor került a Gubernium újjászervezésére. Ez közelebről érintette a református egyház világi vezetőtestületét, mert a hagyomány szerint a legmagasabb tisztséget viselők vállalták a református főgondnokságot is.⁸

A Gubernium megszervezése nyomán az Erdélyi Református Főkonzisztórium is végleges szervezeti formát nyert az 1713. június 25-én kezdődött nagyenyedi zsinaton.

1709-ben a Főtanácsba három főgondnokot jelöltek, 1713-ban kérték, hogy legyen az egyháznak 4 világi és 1 egyházi, összesen 5 főgondnoka.⁹ Az Állandó

⁴ DÓSA, E. *Az erdélyhoni evangelico-reformátusok egyházi jogtana*. Pest : Osterlamm Károly, 1863. 23. p.

⁵ SIPOS, G. *Az Erdélyi Főkonzisztórium*, 54–55. pp.

⁶ A főurak Bethlen Miklós, Bánffy György és Keresztesi Sámuel voltak, hozzájuk nőttek fel az ifjabbak, Teleki László, Wesselényi István és Bethlen László. Bethlen Miklós kancellár 1704-ben fogságba került, Keresztesi Sámuel 1706-ban. Bánffy gubernátor 1708-ban elhunyt. Az Egyházfőtanács munkáját Bánffy György veje, Wesselényi István vitte tovább.

⁷ SIPOS, G. *Az Erdélyi Főkonzisztórium*, 61–62. pp.

⁸ Uo. 73.

⁹ Az első négy világi főgondnok: Wesselényi István, rangelső guberniumi tanácsos, a rendek elnöke, majd 1715-től az itélőtábla elnöke is; Teleki Mihály kővári kapitány; Teleki László, guberniumi tanácsos; Bethlen László, 1715-től guberniumi tanácsos és a mindenkor püspök. A jegyzői tisztségre Alvinczi Sámuel, Cserei Mihály, Inczédi József és Pongrácz György kapott megbízást, természetesen ezt csak másodállásban végezték.

Főkonzisztórium ezek mellett álljon 21 egyházi és 21 világi tagból és 4 világi jegyzőből.¹⁰ Az 50 tagot a zsinaton választották meg, és a püspökkel együtt 51 taglétszámú testület működött tovább mint Főkonzisztórium, de jog- és hatáskört most sem állapítottak meg, és arról sem született határozat, hogy a megüresedett helyeket miképpen töltik be. Ez azt eredményezte, hogy a Főkonzisztórium a nevezetesebb családok tagjaival egészült ki.¹¹

A Főkonzisztórium állandó székhelye a Gubernium mellett volt, kezdetben Kolozsvárott, majd Szebenben, 1710–1711 között Medgyesen, majd újra Szebenben 1790-ig.

A Főkonzisztórium és a zsinat közt gyakoriak voltak a feszültségek, különösen a püspökválasztással kapcsolatosan, ahol a két testület összemérte erejét.¹²

A Főkonzisztórium idővel beleszólt a „*partialis*” zsinat hatáskörébe tartozó házassági perekbe, és a főrangúak házassági ügyeiben maga kívánt intézkedni. A lelkipásztorok munkáját, viselkedését is figyelemmel kísérte. A Főkonzisztórium egy-egy patrónus jelentése alapján felkérte a zsinatot a helyzet megvizsgálására. Sürgette a katekizációt, az *Énekeskönyv* kiadását. Mint állandó szerv, sokkal tevékenyebb volt, mint a zsinat, nagyobbak voltak a lehetőségei, és hathatósabbak az eszközei. Az 51 tagú Főkonzisztóriumnak 27 világi és 24 egyházi tagja volt.

A Főkonzisztórium kezdeményezésére az 1726-os zsinat elfogadta a *successio* elvét, amely szerint az elhunyt püspököt a főjegyző követi méltóságában, a megüresedett *generalis notarius* tisztségre pedig a zsinat az Egyházfőtanács által kijelölt három személyből választ egyet.¹³

A közzsinat és a Főkonzisztórium viszonyát legjobban az a körülmény szemlélteti, hogy eleinte a főkonzisztórium biatosok, később maga a zsinat, illetőleg elnöke, a püspök is jelentést kellett tегyen a zsinat lefolyásáról, és a határozatait „felterjeszteni” a Főkonzisztóriumhoz. Főkonzisztórium pedig a maga rendjén megjegyzéseivel kísérve „jóváhagyja” vagy megváltoztatja a határozatokat. Ez azt jelentette, hogy a Főkonzisztórium az egyház legfőbb hatósága lett, amelynek a zsinat teljesen alá van rendelve. A zsinatnak fokozatosan csak az egyházi bírászkodás és a papszentelés joga maradt.

Az Erdélyi Református Főkonzisztórium, minden negatívuma ellenére, a 18. század első felében az erdélyi vallási és politikai helyzetben állhatatos harcot folytatott egyháza érdekében, és gondoskodott arról, hogy az egyházi sérelmeket helyileg megoldja, vagy ha ez nem sikerült, akkor a bécsi összeköttetésekkel próbálkozott.¹⁴

¹⁰ Az első jegyzők, a fent említett Alvinczi Sámuel, Cserei Mihály, Inczédi József és Pongrácz György, az ülésekről rövid emlékeztetőket készítettek, és ezeket megőrizték a határozattal együtt. A kimenő iratok fogalmazványait is megtartották.

¹¹ POKOLY, J. *A protestantizmus hatása a magyar állami életre*. Budapest : Hornyánszky Viktor, 1910. 275. p.

¹² POKOLY, J. *Az erdélyi református egyház története*. Budapest : Erdélyi Ev. Ref. Egyházkerület Állandó Igazgatótanácsa, 1904. III. 211. p.

¹³ *Az Erdélyi Református Egyházkerület Központi Gyűjtőlevéltárának ismertető leltára*. SIPOS Gábor előszavával. Kolozsvár, 2002. 14–15. pp.

¹⁴ JAKÓ, Zs. *Írás, könyv, értelmiség*. Bukarest : Kriterion, 1977. 108–110. pp.

A Főkonzisztóriumnak egyházkormányzati feladatai mellett, a bécsi udvarral való kapcsolattartást is fel kellett vállalnia, mert a bécsi udvar felvilágosult abszolutizmusa fokozottabban igényelte az egyház közreműködését az állami célok elérésében, és ezzel párhuzamosan az egyházi tevékenység ellenőrzése is intenzívebbé vált.

1790-ben a Guberniummal együtt a Református Egyházfőtanács is Kolozsvárra költözött.

A Főkonzisztórium átszervezés

Az első próbálkozások

A 18. század végén az alkotmányosság és törvénykezés fejlődésével igény mutatkozott a Főkonzisztórium megújítására is. Az 1792-ben tartott zsinati gyűlésen hangzott el először, hogy az egyház kormányzata nem maradhat továbbra is néhány kormányhivatalnok befolyása alatt. Ez a vélemény a Főkonzisztóriumban visszhangra talált; e törekvést láttatja, hogy a 18. század utolsó évtizedeiben a Főkonzisztórium meghívta a közelben lakó tekintélyesebb espereseket is.¹⁵ Az újjászervezés részben azt a célt szolgálta volna, hogy a lelkeszi képviselőt nagyobb legyen, másrészt pedig, hogy korlátozza a Guberniumtól való függést. Ezekkel a törekvésekkel párhuzamosan elkerülhetetlenné vált a hivatali ügykezelés korszerűsítése.¹⁶

1809-ben bizottságot hoztak létre, amely elvégezte a Főkonzisztórium újjászervezésének előmunkálatait.¹⁷ De a kezdeményezésnek nem lett eredménye. Belső viszályok miatt ugyanúgy eredménytelen maradt az 1819-es kezdeményezés is.¹⁸

A Főkonzisztórium újjászervezésének kérdését 1827-ben újratárgyalták. Ezt elsősorban a gyakorlat tette szükségessé, főleg a főgondnok körüli probléma. Fennállt ugyanis annak a veszélye, hogy amennyiben nem lenne a Guberniumban református főúr, kérdésessé válna a Főkonzisztórium elnöki státusa. A cél az volt, hogy legyenek státusgondnokok.¹⁹ Az új szabályzat szerint Katona Zsigmond mellé még három főgondnokot választottak.²⁰ Határozat született arról is, hogy az Egyházfőtanács évente kétszer tartson gyűlést. Fontos ügyekben, mint például: vallási sérelmi ügyek, egyházi és iskolai gondnokok választása, tanári állások betöltése, népoktatás kérdése, csak ez a szerv hozhat döntést.

¹⁵ POKOLY, J. *Az erdélyi református*, III. 164. p.

¹⁶ SIPOS, G. *Az Erdélyi Református Egyházkerület*, 16. p.

¹⁷ Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár, Főkonzisztórium Levéltár. A továbbiakban: Erd-RefLvt. FkLvt. 1792–202, 1809–156.

¹⁸ A bizottság már a tervezet el is készítette, amikor a tárgyalások előtt főkonzisztórium-i versengés tört ki br. Bánffy László, nyugalmazott kormányzékai tanácsos és Kenderesi Mihály, aktív kormányzékai tanácsos között. Bánffy nyugdíjasként is szeretne volna magának megtartani az elnökséget.

¹⁹ POKOLY, J. *Az erdélyi református*, III. 180. p.

²⁰ Gróf Rhédey Ádám, gróf Bethlen Imre és gróf Kemény Miklós személyében.

Az újszerűnek tűnő szervezettségnek az volt a gyengéje, hogy a nagy létszám miatt a Főkonzisztórium belső adminisztrációja ingatag volt, míg erőssége abban mutatkozott meg, hogy sikeresebben működött az egyház védelmében.²¹

A népes gyűlésen politikai ellenzékké alakult át, amelynek mintegy ellensúlyozására három református tanácsos került be a Főkormánysházba.²² A kormány ugyanis ráeszmélt, hogy a Főkonzisztórium ilyenszerű átalakítása súlyos következményekkel járhat.²³

Ebben az időszakban az erejének tudatára ébredt Főkonzisztórium elkezdte a bécsi kormány elleni harcot. Az első összetűzés 1833-ban történt, amikor Kátóna Zsigmond, rangidős főgondnok lemondott, és helyét a kormány az általa 1829-ben kinevezett Sebess Antal tanácsossal töltötte be. A Főkonzisztórium ezt a kinevezést visszautasította, és a szabályosan megválasztott Rhédey Ádámot ültette az elnöki székbe.²⁴

A kormány és a Főkonzisztórium közti viszály csak egy epizódja volt az egész országot átható forrongásnak.

1833-ban a Főkonzisztórium elhatározta szervezetének képviseleti alapon való átalakítását. Ez nem alkotmányosan történt, ugyanis nem kérték ki az egyházi hatóságok véleményét.²⁵

Az 1834–35-ös erdélyi országgyűlések után az 1833-as zsinati szervezet nem nyerte el az uralkodói jóváhagyást. Az 1836. május 1-jei királyi leirat eltörölte a kezdeményezést, és az 1833 előtti állapotokra való visszatérést rendelte el. Ugyancsak ebben a királyi leiratban szerepelt az is, hogy a Rhédey Ádám elnöklété lejártával a Főkonzisztórium elnökséget azok töltsék be, akik a legmagasabb állami hivatalt viselik.²⁶

Sérelmes volt a kormánynak ilyen jellegű beleszólása az egyházi életbe.

Pokoly szerint az 1791. 26. tc. alapján a császárt megillette a beleszólás joga az egyházi életbe, de ez csak a magyarországi négy kerületre volt érvényes, Erdélyre nem. Erdélyben az *Approbatae Constitutiones* I. 1. 3. cikkelye volt az irányadó, mely a liturgiában és az egyházi szervezet kérdésében a végleges döntés jogával az egyházi-világi képviselőket hatalmazta fel.

Az 1848–1849-es forradalom nem hozott újat az erdélyi református egyház szervezetében. A „magyarhoni öt református egyházkerület képviselői” nemzeti zsinat megszervezéséről határoztak, de a szabadságharc leverése után a terv megvalósítása még váratott magára.

²¹ POKOLY, J. *Az erdélyi református*, III. 181. p.

²² SIPOS, G. *Az Erdélyi Egyházkerület*, 16–17. pp.; POKOLY, J. *Az erdélyi református*, III. 181. p.

²³ 1828-ban báró Naláczi József és Inczédi Lászlót, 1829-ben Sebess Antalt.

²⁴ SIPOS, G. *Az Erdélyi Főkonzisztórium*, 17. p.; POKOLY, J. *Az erdélyi református*, III. 182–183. pp.

²⁵ Itt elsősorban a patrónusi jogról van szó. A Főkonzisztórium 1827. évi, patrónusokra vonatkozó határozata szerint „Csak azok tekinthetők patrónusoknak és csak azok bírhatnak határozó szavazattal a consistoriumi üléseken, kik jótéteményekkel magukat patrónusoknak bizonyítják.” Az új határozat a patrónusok számát csupán az egyházmegyénkénti népesség arányában választott 7, 5, 4 képviselőre és a nagyobb egyházközségek 1-1 képviselőjére redukálta. A széki zsinaton 10 egyházmegye tiltakozott az új szervezet ellen.

²⁶ POKOLY, J. *Az erdélyi református*, III. 186. p.

Az átszervezés első fázisa: az egyházközségek szintjén

Az ostromállapot kezdetén, 1850. március 24-én az állandó Főkonzisztórium összehívta tizenkét tagját, és munkába kezdett. Antal János püspök a császári és királyi polgári és katonai kormányzó engedélyével június 9-re már generális zsinatot kezdeményezett. Báró Wohlgemuth pedig megengedte, hogy 1850. július 18-án a Főkonzisztórium a császári és királyi biztos jelenlétében megtarthassa ülését.²⁷ Tény, hogy az önkényuralom idején, az 1850. 29723. M. C. G. rendelete alapján gyűléseket csak abban az esetben lehetett tartani, ha előzetesen bejelentették a császári és királyi polgári és katonai kormányzónak.²⁸

Az egyházban ismét felmerült az egész egyházi alkotmány átdolgozásának kérdése, különösen pedig a Főkonzisztórium szervezetének átalakítása. Az ötvenes évek közepétől tartott zsinatokon az volt az általános közvélemény, hogy az átalakításnak gyökeresnek és a képviseleti elven alapulónak kell lennie. De a tervvel egyidőben az is egyértelművé vált, hogy az átszervezést nem lehet a Főkonzisztóriummal kezdeni. Arra a megállapodásra jutottak, hogy az egyházalkotmány átalakítását alulról, az egyházközségek szintjén kezdik, képviseleti elvek alapján, és úgy haladnak a felsőbb szervek irányába.²⁹

Nagyon találóan fogalmazott az 1864-es zsinaton Bodola Sámuel püspök, amikor kifejtette, hogy: „régii ugyan egyházi alkotmányunk épülete... ha javítani akarunk, kezdjük az alsó emeleten, mikor ez a próbát kiállotta, vigyük feljebb. Ne kívánjuk a fedelet addig feltenni, míg az új emeletek a próbát ki nem állották.”³⁰

Az 1859-es marosvásárhelyi zsinaton a nagyenyedi egyházmegye előjárósága előterjesztett egy javaslatot, amelyben a következővel indokolják a változás szükségességét: „a presbyteriumok magok egészítvén ki magokat és az egyszer kivett egyének halálokig presbytereknek maradván, sok visszaélésen és versengésekre szolgáltatván azokat.”³¹ Ez azt jelentette, hogy a presbiterek élethosszig voltak egyházi tisztviselők, és új tagot önkényesen ők maguk választottak.

A következő évi zsinat, annak érdekében, hogy a presbitériumok ne maguk egészítsék ki tagjaik létszámát, hanem az egyház választói joggal bíró tagjai, 9-30 személyben határozta meg a presbiterek számát. A tisztség nem lehetett élethosszig tartó: a tagságot háromévenként fel kellett újítani, a presbitérium egyharmad részének évenkénti kilépésével. A zsinat elhatározta azt is, hogy elsőfokú rokonok nem lehetnek egyidőben tagjai ugyanannak a presbitériumnak.

Az 1861-es sepsiszentgyörgyi zsinat elfogadta a presbitérium újjászervezésére vonatkozó kánont, s néhány intézkedést már 1861-től életbe léptettek.³²

Az egyházi törvény alapján az egyházközségeknek két vezetőtestületük lett: az „ekléziagyűlés” (vagy egyházkebli közgyűlés), azaz az egyházközségi közgyű-

²⁷ POKOLY, J. *Az erdélyi református*, III. 206. p.

²⁸ Magyarországi Országos Levéltár, (MOL), F. 259 – Militär- und Civilgouvernement, 1852, 348, 37/6., 37/25.

²⁹ ErdRefLvt. FkLvt., A/3. Zsinat, 1858.

³⁰ BARTÓK, G. *Bodola Sámuel. Nagy Papok életrajza*. Budapest : Franklin-Társulat, 1878. 277. p. (lábjegyzet)

³¹ ErdRefLvt. FkLvt., A/3. Zsinat, 1859/30.

³² ErdRefLvt. FkLvt., A/3. Zsinat, 1860/108. 2.

lés, és az „egyházkebli tanács”, azaz a presbitérium vagy „*domesticum consistorium*”.

A közgyűlés a presbitérium felett állt.³³ A gyűléseket évenként egyszer vagy kétszer kellett megtartani. A közgyűlés hatáskörébe tartozott az egyházi birtokok feletti rendelkezés, a lelkész, a tanár, a gondnok és a presbitérium választása. Azokban az egyházközségekben, ahol 200 vagy kevesebb volt a „rendes kepefizező” tag, minden tagot meg kellett hívni a gyűlésre, és szavazati joggal is rendelkeztek.³⁴ A nagyobb gyülekezetekben képviselőket jelöltek a közgyűlésre.³⁵

A presbitérium „az egyház közvetlen kormányzótestülete a *helvetica confessio* 18-ik fejezete 4. pontja és a 99. canon szerint, választva az egyház tekintélyesebb, szilárd jellemű, vallásos jámborságban kitűnő... kepefizező egyházi tagjaiból.”³⁶

Erre a testületre vonatkozólag megismétlődnek a már 1860-ban hozott döntések. A presbitériumot a közgyűlés választja három évre.³⁷ A rájuk vonatkozó 8. cikkely kijelöli a presbiterek hatáskörét: elsősorban az egyház erkölcsi és anyagi javának előmozdítását hivatottak szolgálni.³⁸

Az átalakítás második fázisa: az egyházmegyék szintjén

Mivel a fenti intézkedések csak az egyházközségekre vonatkoztak, az 1861-es sepsiszentgyörgyi zsinat elérkezettnek látta az időt arra, hogy a presbitériumok újjászervezése mellett az egyház minden vezető testületét a képviseleti elv alapján átalakítsa. Az Egyházi Főtanács helyeslően nyilatkozott a tervről, de a közbejött *provisorium* korszakát nem látta alkalmasnak az átszervezésre.

Egyházmegyei szinten csak 1864-ben folytatódott az átszervezés.³⁹

Az 1864-es kolozsvári zsinaton az Egyházfőtanács közzétette az az évi 472. sz. átiratában kijelölt bizottság véleményét a képviseleti alapon történő egyházszervezetek átalakításáról. Abban az állt, hogy az átszervezés csak fokozatosan történhet meg. Az egyházközségi szint után kerülhet sor az egyházmegyékre, és csak annak átszervezése után a legfelsőbb testületekre és a Főkonzisztóriumra. Az átszervezés előtt szerették volna e tárgyban az egyházmegyék véleményét is kikérni. Ezt követően a zsinat elrendelte, hogy a következő év áprilisáig az egy-

³³ ErdRefLvt. FkLvt., A/3. Zsinat, 1861/43. 1.

³⁴ DÓSA, E. *Az erdélyi evangélico-reformatusok*, 75. p.

³⁵ A képviselet a következőkből áll: „Minden presbyter már hivatalánál fogva tagja az eklézsia vagy képviseleti gyűléseknek, valamint az énekvezetők és orgonisták.” „A képviselők 3 évre választatnak.” ErdRefLvt. FkLvt., A/3. Zsinat, 1861/43. 3.

³⁶ ErdRefLvt. FkLvt., A/3. Zsinat, 1861/43. 1.

³⁷ Tiszttségüket a mai presbiterek is a gyülekezettől nyerik. Bár Kiss Áron mondja, hogy a Biblia tisztújítást nem ismer, a rájuk ruházott jogokat és kötelességeket csak meghatározott ideig, és nem élethosszigan viselik és teljesítik.

³⁸ A presbitérium feladata: „a.) a vallásos élet és erkölcsi tisztaságra felügyelés b.) az egyház gazdaságára, javainak kezeléseire felvigyázás c.) a belső személyek fizetése beszolgáltatására való gondoskodás d.) A számadások megvizsgálása és azoknak közgyűlés elébe terjesztése e.) A közgyűlés határozatainak végrehajtása.” stb. ErdRefLvt. FkLvt., A/3. Zsinat, 1861/43. 2–3.

³⁹ ZSILINSZKY, M. *A magyar honi protestáns egyház története*. Budapest : Athenaeum, 1907. 761. p.; POKOLY, J. *Az erdélyi református*, III. 212. p.; SIPOS, G. *Az Erdélyi Egyházkerület*, 17. p.

házmegyék terjesszék fel a püspökhöz véleményüket, hogy azt a paritás elvén kinevezett hattagú bizottság összegezhesse,⁴⁰ és a következő zsinaton előterjeszthesse.⁴¹

A zsinati tárgyalások alatt már elhangzott néhány indítvány az egyházmegyék újjászervezéséről. Így például az, hogy az espereseket csak hat évre válasszák,⁴² az erkölcsi kérdések miatt fogalmazzák újra az egyházi fegyelem szabályzatát,⁴³ az egyházmegyék szervezzék meg a papi értekezleteket, ahol teológiai kérdésekkel foglalkozzanak, de ugyanakkor a népnevelés fejlesztési lehetőségéről is tárgyaljanak, hozzanak létre könyvtárakat, rendeljenek meg szakmai folyóiratokat.⁴⁴

Többszöri zsinati tárgyalás után az 1868-as szilágysomlyói zsinaton közzétették *Az erdélyi református anyaszentegyház megyéinek szervezetéről szóló szabályzatot*. E szabályzat alapján az egyházmegyék köz- és törvénykezési ügyeivel három testület foglalkozott: 1.) az egyházmegyei közgyűlés, 2.) az egyházmegyei tanács és 3.) egyházmegyei törvényszék.⁴⁵

Megállapították minden testület összetételét, valamint hatáskörét. Ezek szerint az egyházmegyei közgyűlés tagjai: az esperes, az egyházmegye fő- és algonodnoka, a megyében szolgáló papok, fő- és középiskolai tanárok. A világiak közül a paritás elve alapján annyi tagot neveznek ki, ahány lelkész, illetve tanár képviselője van a megyének.⁴⁶ Hatáskörébe tartozik az Egyházfőtanácstól jövő rendeletek végrehajtása, a jótékony pénzalapok számadásának ellenőrzése, a közigazgatási kérelmek elbírálása.⁴⁷

Az egyházmegyei tanács arra hivatott, hogy az egyik közgyűléstől a másikig terjedő időszakban foglalkozzon az egyházmegye közügyeivel, felügyeljen minden iskolai, gazdasági építkezési és törvénykezési feladatra. Tevékenységéről az egyházmegyei közgyűlésnek számol be. Tagjai: az esperes mellett az egyházmegye fő- és algonodnoka, az egyházmegyei jegyző és *director*.⁴⁸

Kétféle egyházmegyei törvényszéket különböztettek meg: köztörvényszéket és házassági törvényszéket. Mindkét törvényszék elnöke az esperes.⁴⁹

Az új egyházi alkotmány e két autonóm szervezete mutatja, hogy a részletekben végzett munka nélkülözi az egyöntetűség jellemvonásait. A gyülekezetek a legdemokratikusabb alapon szerveződtek, az egyházmegyék szervezete azonban csak kisebb mértékben tükrözte a gyülekezeti jogok alapjait. Ezzel a régi kánon szerinti elzárkózás lényeges elemei csúsztak be, és így az egyházmegyék nem kerülhetettek szerves kapcsolatba a gyülekezetekkel.

⁴⁰ A kinevezett bizottság tagjai: báró Bánffy Dániel, báró Kemény Domokos, Incze Mihály, Péterfi József, marosi esperes, Basa Mihály, enyedi esperes és Almási Sámuel, dési esperes.

⁴¹ ErdRefLvt. FkLvt., A/3., 1964/20.

⁴² ErdRefLvt. FkLvt., A/3., 1964/60.

⁴³ ErdRefLvt. FkLvt., A/3., 1964/61.

⁴⁴ ErdRefLvt. FkLvt. A/3. 1964/107.

⁴⁵ ErdRefLvt. FkLvt. A/3. 1968/28.

⁴⁶ ErdRefLvt. FkLvt. A/3. 1968/28. 10.

⁴⁷ ErdRefLvt. FkLvt. A/3. 1968/28. 12.

⁴⁸ Uo.12–13.

⁴⁹ Uo.13–14.

A református egyház jog szerint az egyház életének súlypontja az egyházmegyékre esett. Az 1868-as átszervezésük a lelkészi és világi elem paritásos aránya szerint történt. Mi volt az oka, hogy az egyházmegyei szervezetben bizonyos hierarchikus vonások is maradtak? Ennek magyarázatát abban találjuk, hogy a korábbi legfelsőbb egyházi vezetésben a zsinat és a Főkonzisztórium síkján tisztázatlan viták jelentkeztek, melyeknek árnyai rávetültek az egyházmegyei szervezetekre is. Ennek a hierarchikus vonásnak volt a következménye a központosításra való törekvés.

Az Igazgatótanács és az Egyházkerületi Közgyűlés megszervezése

Az egyházkerület testületeinek átszervezése volt a legnehezebb feladat.

A Bodola Sámuel püspök által „emelet”-nek nevezettek után következett a „csúcs”, a „tető” megszervezése.

Bodola Sámuel püspöknek már 1850-ben volt elképzelése az egyházkerület újjászervezéséről. Javaslatára szerint a kerületi közgyűlés alkotótagjai lettek volna: a három generális kurátor és a püspök, az egyházmegyék és iskolák fő- és aligazgatói, valamint a generális notárius és a 17 egyházmegye esperesei. Az így megalkotott kerületi gyűlésnek 134 tagja választás útján állíthatta volna össze a 15-21 világi és lelkészi tagból álló „permanens konzisztóriumot”, melynek elnökét is a közgyűlés választaná a világiak vagy egyháziak közül.⁵⁰

Az 1850-es évek eseményei még felvetni sem engedték az átszervezést.

Nem értünk egyet Kovács Alberttel, aki azt állítja, hogy Erdély csak a Magyarországgal történő 1867-es unió után kezdte el szervezni az egyházi felsőbb szerveit. A szerző szerint „...sietett a magyarországi kerületek függetlenebb állásába helyezni [...] hogy közte (mármint Erdély) és a többi kerület közt semmi különbség ne legyen.”⁵¹ Amint erre a fentiekben is utaltunk, az Erdélyi Református Egyházban már 1861-ben elkezdődött a szisztematikus átszervezés.

Az egyház bifurkált igazgatásának megszüntetése a Főkonzisztórium és a generális zsinat egyesítésével, hosszas harcok és alkudozások eredményeként, 1871-ben következett be. 1872-től a kerületi közgyűlés és az állandó igazgatótanács szervezésével az Erdélyi Református Egyház szerkezete létrejött.⁵²

Az egyházkerület szervezetének átalakítási tervzete már az 1869-es zsinatra elkészült.⁵³

A zsinati tagok azonban az abban foglaltak nagy részével nem értettek egyet. Csak néhány példa: a tervezet az egyházkerületi közgyűlés elnökének a püspököt jelölte meg. Ez nagy ellenszegülésre adott okot, és helyébe elnökként az egyházkerületi főigazgatókat javasolták, vagy annak akadályoztatása esetén a hivatali

⁵⁰ BODOLA, S. *Igénytelen nézetek az erdélyi helvét hitvallásuk ideiglenes egyházi alkottatásáról, ekklái rendezéséről* – 1850. július hava. (A kézirat az ErdRefLvt-ban)

⁵¹ KOVÁCS, A. *Egyháztan különös tekintettel a magyar protestáns egyház jogi viszonyaira*. II. Budapest : Franklin-Társulat Magyar Irod. Intézet és Könyvnyomda, 1878. 415. p.

⁵² SIPOS, G. *Az Erdélyi Egyházkerület*, 18. p.; ZSILINSZKY, M. *A magyarhoni protestáns*, 761. p.; BARTÓK, Gy. *Nagy papok életrajza*. Budapest, 1877, 276–282. pp.

⁵³ ErdRefLvt. FkLvt., A/3, Zsinat, 1869/71.

időre nézve utána következő egyházkerületi világi főgondnokot. Az 1869-es tervezet szerint a tanodák rendes tanárai a közgyűlés tagjai lettek volna. Ehelyett elrendelték, hogy a négy főtanodából 2-2 képviselő legyen jelen a közgyűlésen, a három középtanodából pedig 1-1, a teológiai szemináriumból szintén egy képviselőt írtak elő. Az egyházmegyei képviselők számának megállapításában is akadt némi eltérés. A tervezetben az állt, hogy egyházmegyénként 2-2 képviselőt hívjanak meg a világi rendből, a zsinat pedig ragaszkodott ahhoz, hogy az egyházmegyei egyháztagjaik számától függően minden 5000 lélek után küldjenek a kerületi közgyűlésbe egy választott képviselőt.⁵⁴

A határozat megszerkesztésének folyamatát hosszas útkeresés, mérlegelés jellemezte. Ha összevetjük a tervezetet az elfogadott határozattal, kitűnik, hogy demokratikus módon próbálták megfogalmazni a szabályokat. Az 1871. április 16–19-én összeült, utolsó Református Főkonzisztórium ülés „megállapította anyaszentegyházunk kormányzó testületi szervezetét,” és kérte a zsinat elé történő terjesztését.⁵⁵ A végleges szabályzatot az 1871. június 18–28 között Nagyenyeden tartott utolsó közssinat fogadta el.⁵⁶

Az Egyházkerületi Közgyűlés megszervezése

Az 1871-ben tartott enyedi zsinaton a következő előterjesztés történt: „Olvastatik az első szakasz, melyben az eddig fennállott egyházfőtanácsnak és közssinatnak egy képviselő alapján szervezett egyházkerületi közgyűlésben lett egyesítésében kimondva és érvényre emelve.”⁵⁷ E legfelsőbb egyházi testület hatásköréhez tartozik mindaz, amit eddig az Egyházi Főtanács és közssinat együtt vagy külön intézett.

Az egyházkerületi közgyűlés tagjai: az egyházkerületi főgondnokok (*status curatorok*), a püspökkel együtt összesen haton lehettek, a közjegyző (*generalis notarius*) és közügyigazgató (*generalis director*), a középtanodákból legtöbb négy képviselő, az egyházmegyei esperesek és jegyzők, a tanodák rendes tanárai, az egyházmegyei választott képviselői. Minden 5000 lélek után egy képviselőt állapítottak meg.⁵⁸ Ez azt eredményezte, hogy a 17 egyházmegyének és a két püspöki vizsgálat alatt lévő egyházközségnek összesen 68 képviselője volt.⁵⁹ A közgyűlés tagjaihoz tartoztak még az állandó igazgatótanácsnak az egyházkerületi közgyűlésen választott hivatalnokai, minden egyházmegye néptanítói karának egy

⁵⁴ ErdRefLvt. FkLvt., A/3, Zsinat, 1871/32.1.

⁵⁵ ErdRefLvt. FkLvt., 1871/253.

⁵⁶ ErdRefLvt. FkLvt., A/3, Zsinat, 1871. 32.

⁵⁷ ErdRefLvt. FkLvt., A/3, Zsinat, 1871/32. 18.

⁵⁸ Ennek alapján az egyházmegyei képviselők száma megyénként a következő: vajdahunyadzarándi 1, gyulafehérvári 1, nagyenyedi 4, kolozsvári 2, kolozs–kalotai 5, szilágy–szolnoki 10, dési 2, széki 4, nagysajói 1, görgényi 4, marosi 8, kükküllői 4, nagyszabeni 1, udvarhelyi 7, erdővidéki 2, sepsi 4, orbai 3, kézdi 3, marosvásárhelyi püspöki vizsgálat alatti egyház 1, fogarasi püspöki vizsgálat alatti egyház 1.

⁵⁹ Az 1872-es közgyűlés ezt a számot csökkenteni szeretne volna, úgy, hogy az egyházmegyei minden 10000 lélek után küldjenek egy képviselőt. A következő évben a közgyűlés az indítványt elvetette. ErdRefLvt Közgy. 1873/77.

jelöltje és olyan egyének, akik az egyházért valami rendkívülit tettek. Az első képviselőben megválasztott közgyűlésnek összesen 283 tagja volt.

Legfőbb hibája az volt ennek a közgyűlésnek, hogy a képviselők közül sokan senkit sem képviseltek, és az egyes egyházközségek, tekintet nélkül népességük arányára, 1-1 szavazatot kaptak. Az egyes egyházmegyék választókörökre osztódtak, minden egyes választókörbe annyi egyházközség tartozott, hogy népességük együtt 5000 legyen. A választókörhöz tartozó egyházközségek kevéssé ismerték egymást.⁶⁰

Az egyházkerületi közgyűlés helyül Kolozsvárt jelölték meg, azzal a kikötéssel, hogy a helyszínt változtatni is lehet.⁶¹ A gyűlést a világi főgondnokok közül a legidősebb hívta össze, minden év augusztus harmadik vasárnapjára. Az öszszehívó jegyző a gyűlés elnöke volt.⁶² De esetenként rendkívüli közgyűléseket is össze lehetett hívni.⁶³

Ahhoz, hogy a gyűlés határozatképes legyen, 30 tagnak kellett jelen lennie. A gyűlések nyilvánosak voltak, de a hallgatóságnak a tanácskozásban nem volt beleszólási joga.

Előírták, azt is, hogy 15 tag kívánságára, egyes ügyek megvitatására a közgyűlés zárt üléssé alakulhat át, de ilyen esetben jogérvényes határozat nem hozható.⁶⁴

A közgyűlés előírt hatásköre:⁶⁵ mind egyházi, mind iskolai vonatkozásban törvényhozó testület. A törvényhozás kiterjedt az egyház egész hitéletére, alkotmányára és kormányzatára, valamint az egyház vallás erkölcsi életére. Ezek alapján feladata a hitcikknek megállapítása, módosítása és változtatása, az istentiszteletek liturgiájának előírása, az egyház alkotmányos szervezetének (*constitutio ecclesiastica*) megállapítása, változtatása, kérések és panaszok végérvényes orvoslása, az ifjú lelkészek ünnepélyes felavatása, a legfelsőbb törvénykező testület megválasztása, az egyházi és iskolai vagyonra való felvigyázás, az állandó igazgatótanács ügykezelésének ellenőrzése és szükség esetén utasításokkal való ellátása. Felelt az egyház és állam közti kapcsolatokért, a gyűlések jegyzőkönyvét az egyházmegyéknek és tanodáknak megküldte.

A közgyűlésnek egyik jelentős hatásköre az, hogy megvizsgálja az igazgatótanács által összeállított és előterjesztett költségvetést, és ellenőrizzé az egyházi és tanodai alapítványok munkáját.

Az Állandó Igazgatótanács megszervezése

Az egyházközségek egyházmegyékké és ezek egyházkerületté szervezése mellett, lennie kell egy testületnek mind egyházmegyei, mind kerületi szinten,

⁶⁰ Ha valamelyik egyházközség 4000 lelket számlált, hozzácsatoltak még három-négy kisebb gyülekezetet, melyekben a patrónuson kívül a presbitérium tagjai néha még olvasni sem tudtak. Az ilyen képviselőknek kellett választaniuk olyan képviselőt, aki lényegében nem volt az egyházközség megbízottja.

⁶¹ Az 1873-as közgyűlést már Marosvásárhelyen tartották.

⁶² ErdRefLvt. FkLvt., Zsinat A/3, 1871. 32. IV. fejezet.

⁶³ ErdRefLvt. FkLvt., Zsinat A/3, 1871. 32. III. fejezet.

⁶⁴ ErdRefLvt. FkLvt., Zsinat A/3, 1871. 32. IV. b. fejezet.

⁶⁵ ErdRefLvt. FkLvt., Zsinat A/3, 1871. 32. V. fejezet.

amely egyik gyűléstől a másikig intézi a folyó ügyeket, a meghozott határozatok értelmében eljár, és azoknak érvényt szerez. Ilyen kormányzati és igazgatási hatóság egyházkerületi vonatkozásban az Igazgatótanács, melyet szintén a Főkonzisztóriumtól szerveztek át.⁶⁶

Az 1871-es határozat értelmében e testület elnöke a legidősebb egyházkerületi főgondnok. Jegyzője az egyházkerületi közgyűlés által választott titkár. Tagjai a püspök mellett: az egyházkerületi főgondnokok, az állandó igazgatótanács hivatalnokai. Itt említendő a közgyűlés által 6 évre választott 6 tanácsos, az ügyvéd, a pénztárnok és a számvevő. Tehát az erdélyi egyházkerület igazgatótanácsa a maga hatalmát a gyülekezetek presbiteriális szervezetétől nyeri. Ahhoz, hogy az igazgatótanács jogerős döntést hozzon, 5 tagnak kell jelen lennie. A tanácsosok fizetést kapnak. Az állandó igazgatótanács székhelye Kolozsvár.⁶⁷

Az Állandó Igazgatótanács hatáskörébe tartozik:⁶⁸ az egyházkerületi közgyűlés által hozott határozatok végrehajtása, a két közgyűlés közötti egyházkormányzás, örökdik az egyház és iskolák vagyona és jogügyei felett, a közgyűlésnek törvényjavaslatokat tesz, közege az állam és egyház közti kapcsolatnak. Tevékenységéről a közgyűlésnek tartozik beszámolni.

Szintén a nagyenyedi közgyűlés határozta meg az egyházkerületi igazságszolgáltatásnak mint legfelsőbb egyházi ítélkezésnek a szervét.⁶⁹ E szervnek két fokozatát állapították meg: az alsót és a fellebbezési fórumot.

Az egyházkerületnek e felső kormányzói testületei 1872-ben kezdték meg működésüket.⁷⁰

Így tehát a főtanács és közzsinat helyett az egyházkerületi közgyűlés, míg a permanens *consistorium* helyébe kormányzói és igazgatási szervként az Állandó Igazgatótanács lépett.⁷¹

Az Állandó Igazgatótanács elnöki tisztségét Kemény Ferenc főgondnok viselte 1872-ig. Ezt követően 1873-1876 között felváltva Mikó Imre és Kemény Gábor.

Összegzésként megállapíthatjuk, hogy a részletek szervezési munkálatai 1871-ben befejeződtek. Hamarosan jelentkezett azonban az összhang hiánya az egyes szervek között. Ezek korrigálását a felvetődő feladatoktól tették függővé, és így évtizedekre elodázták.⁷²

⁶⁶ BARTÓK, Gy. *A református Egyházak presbiteriális szervezete*. Kolozsvár : Gámán János örökös könyvnyomda, 1904. 166. p.

⁶⁷ ErdRefLvt. FkLvt., Zsinat A/3, 1871. 32. VI. fejezet.

⁶⁸ ErdRefLvt. FkLvt., Zsinat A/3, 1871. 32. VII. fejezet.

⁶⁹ ErdRefLvt. FkLvt., Zsinat A/3, 1871. 32. VIII. fejezet.

⁷⁰ ErdRefLvt. FkLvt., Zsinat A/3, 1871. 32. IX. fejezet.

⁷¹ Az Erdélyi Református Egyházkerület alkotmányát Kolosváry Sándor tette közzé: *Az Erdélyi ev. Ref. Egyházkerület egyház-joga*. Kolozsvár, 1875.

⁷² A tisztviselők munkakörét 1896-ban rögzítették. A titkár volt az iroda főnöke, a személyi kérdésekkel, a fontosabb közigazgatási és fegyelmi ügyekkel is ő foglalkozott, a segédtitkár a missziói és az államsegélyi iratokat kezelte, a számvevő a központi pénztárt ellenőrizte, a pénztáros a központi pénztárt kezelte, az iktató-kiadó gondoskodott a napi iratforgalom lebonyolításáról.

Bibliográfia

Levéltári források:

- Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár, Főkonzisztórium Levéltár. A továbbiakban: ErdRe-
lvt. FkLvt. 1792–202, 1809–156.
- ErdRefLvt. FkLvt., A/3. Zsinat, 1858.
- ErdRefLvt. FkLvt., A/3. Zsinat, 1859/30.
- ErdRefLvt. FkLvt., A/3. Zsinat, 1860/108. 2.
- ErdRefLvt. FkLvt., A/3. Zsinat, 1861/43.
- ErdRefLvt. FkLvt., A/3., 1964/20.
- ErdRefLvt. FkLvt., A/3., 1964/60.
- ErdRefLvt. FkLvt., A/3., 1964/61.
- ErdRefLvt. FkLvt. A/3. 1964/107.
- ErdRefLvt. FkLvt. A/3. 1968/28.
- ErdRefLvt. FkLvt., A/3, Zsinat, 1869/71.
- ErdRefLvt. FkLvt., A/3, Zsinat, 1871/32.1.
- ErdRefLvt. FkLvt., 1871/253.
- ErdRefLvt Közgy. 1873/77.
- Magyarországi Országos Levéltár, (MOL), F. 259 – Militár- und Civilgouvernement, 1852, 348,
37/6., 37/25.

Szakirodalom

- Az Erdélyi Református Egyházkerület Központi Gyűjtőlevéltárának ismertető leltára.* SIPOS Gábor
előszavával. Kolozsvár, 2002.
- BARTÓK, György. *Bodola Sámuel. Nagy Papok életrajza.* Budapest : Franklin-Társulat, 1878.
- BARTÓK, György. *A református Egyházak presbyteriális szervezete.* Kolozsvár : Gámán János
örököse könyvnyomda, 1904.
- BODOLA, Sámuel. *Igénytelen nézetek az erdélyi helvét hitvallásuk ideiglenes egyházi alkottatá-
sáról, ekklái rendezéséről* – 1850. július hava. (A kézirat az ErdRefLvt-ban)
- DÓSA, Elek. *Az erdélyhoni evangelico-reformátusok egyházi jogtana.* Pest : Osterlamm Károly, 1863.
- JAKÓ, Zsigmond. *Írás, könyv, értelmiség.* Bukarest : Kriterion, 1977.
- KOVÁCS, Albert. *Egyházjogtan különös tekintettel a magyar protestáns egyház jogi viszonyaira.* II.
Budapest : Franklin-Társulat Magyar Irod. Intézet és Könyvnyomda, 1878.
- KOLOSVÁRY, Sándor. *Az Erdélyi ev. Ref. Egyházkerület egyház-joga.* Kolozsvár, 1875.
- POKOLY, József. *A protestantizmus hatása a magyar állami életre.* Budapest : Hornyánszky Viktor,
1910.
- SIPOS, Gábor. *Az Erdélyi Református Főkonzisztórium kialakulása 1668-1713-(1736).* Kolozsvár :
Erdélyi Múzeum-Egyesület; Erdélyi Református Egyházkerület 2000. ISBN 973-8231-00-0.
- ZSILINSZKY, Mihály. *A magyarhoni protestáns egyház története.* Budapest : Athenaeum, 1907.

„Stará je budova našej cirkevnej ústavy... ak chceme opravovať, treba začať na najnižšom poschodí...” Údaje k reorganizačnému procesu na území Sedmohradského reformovaného biskupstva v rokoch 1860

Štúdia sa venuje organizačným zmenám v reformovanej cirkvi na území Sedmohradska v 60-tych rokoch 19. storočia. V úvode príspevku sú predstavené východiská resp. základné orgány riadiace reformovaných cirkiev, teda Hlavné konzistórium a Hlavná rada (národná synoda), ktoré majú svoje počiatky v 17. storočí. Definitívne bolo Hlavné konzistórium aj so svojimi úlohami ustanovené roku 1709. Medzi oboma orgánmi vládlo značné napätie, hlavne v otázke voľby biskupa. Aj sídlo konzistória sa niekoľkokrát menilo. Od konca 18. storočia sa v dôsledku zmenených politických a spoločenských pomerov začali objavovať úvahy o potrebe zmeny resp. reorganizácie cirkevnej správy reformovanej cirkvi. K hĺbkovej reorganizácii sa však pristúpilo až v druhej polovici 19. storočia, a to niekoľkých fázach, keďže tento proces vyvolával ostré názorové rozdiely v samotnej cirkvi, ale aj vo vzťahu k viedenskému dvoru. Prvá etapa zmien sa týkala samotného Hlavného konzistória, jeho veľkosti, kompetencií a cirkevnej ústavy. V druhej fáze sa riešili otázky na úrovni seniorátov. Najťažšia bola reorganizácia inštitúcií na úrovni biskupstva. Všetky detaily reorganizácie správy boli dokončené až v roku 1871. Veľmi skoro sa však ukázal nesúlad medzi orgánmi na jednotlivých úrovniach správy a korekcia nedostatkov sa uskutočňovala ešte dlhé roky potom.

NEM KELL OLYAN ISTEN...? – MIÉRT UTASÍTOTTA EL FREUD ISTENT?

SEBEN Glória

No need of such a God ...? - Why did Freud reject God?

The study is a psychological analysis of faith, and its central theme is the question of how the inner image of God in every believer, but also an unbeliever, is identical to God described in Holy Scriptures. People often do not even realize to what extent their image of God is the motive force, motivation in their activities, decisions, thinking and other. The research aims at getting as close as possible to the point where the believer can be separated from the unbeliever, or to separate the correct understanding of God from the wrong one. This separation is not important for the condemnation of the individual, but just to remove the barriers occurring in the way of establishing a proper relationship with God. The research is based primarily on the ideas of Sigmund Freud and his psychoanalytic school, which shows that the personal image of God plays a vital role in God's acceptance or rejection. Freud himself rejected the existence of God and faith itself. The question is whether he did it from the perspective of a scientist, or he was influenced by his personal concept of God, his subconscious experience? Is a rather incorrect personal image of God the cause of God's rejection or atheism? The effort of the paper is to offer different alternatives of responses or views on the problem.

Keywords: *Sigmund Freud, psychoanalytic school, God, conception of God, atheism.*

Témaválasztás indoklása

Elhívásomban a legfőbb feladatomban Istent közvetíteni. De mi a helyzet, hogy ha egy szerető Istenről tanítok, tudattalanul mégis egy állandóan haragvó, kegyetlenül büntető, minden hibát rögzítő vagy a halálomat kívánó, a folytonos szolgálatba és mártíromságba hajszoló démon-istenség uralkodik? Rendkívül fontos, hogy keresztényként, elhívott szolgálóként tisztában legyünk saját istenképünk alakulásával, hogy az a szolgálatban építsen és ne romboljon másokat. Doktori kutatásom témáját az a felismerés ihlette, hogy a hétköznapi életben, hívő és nem hívő emberekkel találkozva megtapasztaltam, hogy az emberekben élő, lelkiállapotukat és cselekedeteiket meghatározó istenkép nem feltétlenül azonos az a nagybetűs Istennel, akit a Szentírás és a teológiai hagyomány tanúságtétele alapján igyekszem bemutatni. Sőt, talán én magam sem vagyok teljes mértékben tudatában, hogy cselekedeteim mozgatórugója, végső motivációm irányítója, azaz a belső istenképem mennyiben felel meg annak, amit szavakkal közvetítek. Kutatásomban igyekszem közelebb férkőzni ahhoz a ponthoz, ahol akár hívő és nem hívő, akár egészséges vagy torz istenképben hívő között különbséget tudunk tenni. Mindezt nem azért, hogy az egyik kategóriába tartozókat elítélhes-

sük, hanem inkább, hogy elháríthassuk azokat a pszichés akadályokat, amelyek az Istennel való kapcsolat útjában állhatnak.

Ebben a tanulmányban elsősorban Sigmund Freud, a pszichoanalitikus iskola megalapítójának példáján keresztül szeretném megmutatni a személyes istenkép jelentőségét a hitgizságok elfogadásának illetve elutasításának területén. Köztudomású, hogy Freud elutasította Isten létét, és a zsidó valamint a keresztény vallást is (sőt, általában minden vallást), illúzióknak bélyegezve azt¹. De vajon mondhatjuk-e, hogy ő maga az objektív tudós nézőpontjából tette ezt, vagy pedig feltételezhetjük, hogy legalább annyira befolyásolták őt személyes, szubjektív, akár tudattalan élmények és érzelmek, mint amennyire azokat, akik hisznek egy személyes istenben?

Vajon Freud – és talán más ateisták is – színtisztán racionális alapon utasítják el a vallást, vagy az ateizmus illetve agnoszticizmus bizonyos esetekben tekinthető egyfajta sajátos pszichés válasznak az egyén részéről a számára elfogadhatatlan istenkép elvetéséhez? Erre a kérdésre nem tudok jelen tanulmányban kielégítő választ adni, csupán szeretném olvasóimat elgondolkodtatni, hogy talán az ateizmussal való párbeszédben és vitában a személyes istenkép kérdésének is lehetne teret adni, nem csupán a fogalmi disputának. Talán Isten létének teoretikus elutasítása mögött nem minden esetben áll színtiszta teória. Sőt, inkább a teória mögött áll a nagyon is valóságos érzelmi elutasítás. Ahogyan a pogány Laborc éneklé az István a király című rockoperában: „Nem kell *olyan* isten...”

Vallás és lélektan kapcsolata: távolodás és újraközeledés

A pszichológia tudományának hajnalán jelentős érdeklődést tapasztalunk a vallás iránt. Wilhelm Wundt, William James és nem utolsósorban a pszichoanalízis atyja, Sigmund Freud lélektani szempontok szerint vizsgálták a vallásos jelenségeket, azonban ezek nem az individuálpeszichológia², hanem – akkori kifejezésmóddal élve – a néplélektan és tömegelektan³ tárgykörébe tartoztak.

Maga Freud, és nyomában az egész klinikai lélektan és pszichoterápia elhátrálódott a vallástól, és megindult az emberi lélek kutatásának és gyógyításának egy sajátos útján, amely mellőzte a spirituális kérdéseket. Ezzel párhuzamosan a teológia is megpróbálta a maga útját megtalálni egy olyan világban, ahol a pszichológia bizonyos területekről (például a mindennapi lelki és életvezetési tanácsadás) egyre inkább kiszorította a teológiai válaszokat. A két tudomány, illetve alkalmazott területeik között azonban a '70-es évektől kezdve egyfajta újraközeledés tapasztalható.⁴ Ma már a pszichoterapeuták közül is egyre többen felismerik, hogy a terápiás folyamatban mekkora erőt jelenthet a spiritualitás, illetve hogy a kliensnek ezen a területen is lehetnek elakadásai, így egyre több

¹ FREUD, S. *Egy illúzió jövője*. 1927. Budapest : Párbeszéd Kiadó, 1991.

² A pszichológia nagy területe, amely az egyén pszichés struktúrájával, annak működésével (személyiséglelektan), fejlődésével (fejlődéslelektan), viselkedésdinamikájával és megismerési folyamataival foglalkozik.

³ Wundt néplélektannak, Freud és a korai pszichoanalitikusok tömegelektannak nevezték azt, amelyet ma már inkább szociálpeszichológia (társadalomlelektan vagy társas lelektan) néven emlegetünk.

⁴ SZÉKELY I. *Pszichoterápia és vallás-újraközeledés*. Budapest : Animula Kiadó, 2006, 19-25.o.

nem vallásos terapeuta is dolgozik például az istenképekkel is. Ugyanakkor a há-
tárok is világosabbak, például, hogy a pszichológiának nem feladata, hogy választ
adjon Isten létének vagy milyenségének kérdésére. A teológia fölfedezte magának
a pszichológiát mint segédtudományt a lelkipásztori munkában, a pedagógiában
és felnőttképzésben, sőt a Biblia értelmezésében is. A korábbi távolságtartás,
illetve teljes függetlenség helyett ma már egy élénkülő párbeszédnek lehetünk
tanúi.

Az istenkép kutatásának kialakulása

A vallásosság individualizációs folyamata a kutatókat is ráébresztette, hogy
a vallás nem pusztán szociálpszichológiai jelenség. Bár a vallás alapvetően közös-
ségi élmény, mégis van mindig egy személyes jellege és színezete. A kutatók ezért
újabbán a vallásosság, spiritualitás egyéni jellegzetességei felé fordulnak. Ennek
fényében érdemes tekintenünk az istenképek vizsgálatára is.

A Freud utáni pszichoanalitikus irodalom a fejlődéslélektan és a gyermeki
fejlődés zavarai irányába mozdult el. Szinte minden analitikus elméletalkotó-
nak sajátos szókézlete van a fejlődési szakaszok leírására, sokan új fogalmakkal
gazdagították a szaknyelvet. Ezek közül elsősorban Winnicott-ot emelném ki,
akinek munkássága az istenkép-kutatást is inspirálta. Winnicott az apa mellett
az anyának mint elsődleges gondozónak döntő jelentőséget tulajdonít az iden-
titás kialakulásában. Szakít a korábbi patológia-központú megközelítésekkel, és
bevezeti az „elég jó anya” fogalmát. Megfigyelései szerint ugyanis a legtöbb anya
ösztönösen, előképzettség vagy tanácsadás nélkül, spontán képes megfelelő bá-
násmódban részesíteni a csecsemőt. Az anya legfontosabb funkciói közé tartozik
a holding (tartás) és a mirroring (tükrözés). A testi szükségletek kielégítése mel-
lett az érzelmi állapotok helyes felismerésével és visszajelzésével segíti az anya
a kicsi bontakozó szelfjét.⁵

Winnicott egyik legnagyobb hatású felismerése az átmeneti tér fogalma. Ez
egy olyan szimbolikus tér, amely a baba és környezete közötti interszubjektív
átmenetben létezik, és lehetővé teszi, hogy a külvilág tárgyairól és önmagáról
reprezentációkat hozzon létre, és azokkal szabadon játsszon. Az átmeneti tér-
ben jönnek létre a baba számára fontos tárgyak (pl. anya, apa) reprezentációi, de
a bontakozó szelfreprezentáció⁶ is itt alakul. Az átmeneti tér egyik legfontosabb
jellemzője az illúzió. Freuddal ellentétben Winnicottnál az illúzió pozitív fogal-
lom, lehetővé teszi, hogy a gyermek fantáziájában létrejött dolgokkal valóságos
érzelmi kapcsolatba lépjen. Minden gyermeknek van tapasztalata az átmeneti
tárgyakról, ezek olyan élettelen dolgok, amelyek szimbolikusan hordozzák az
érzelmileg fontos mások (különösen az anya) tulajdonságait. Lehet plüssmaci,
lepedőcsücsök, vagy bármi, amihez a gyermek ebben az időszakban feltétel nél-

⁵ SZÉKELY I. *Pszichoterápia és vallás-újrakezeledés*. Budapest : Animula Kiadó, 2006, 28.o.

⁶ A reprezentáció fogalma írja le az adott tárgy belső képét, amellyel pszichés műveletek vé-
gezhetők. A csecsemő az első életév során önmagáról (szelfreprezentáció) és másokról (tárgy-
reprezentációk) is képet alkot, amelyek segítenek számára akkor is érzékelni ezeket, amikor
nincsenek jelen.

kül ragaszkodik, azt nem szabad tőle elvenni, de még kimosni sem. Rendkívüli szerepet játszanak a baba önmegnyugtatózásában. Az anya elég jó bánásmódja következtében egy szilárd szelf alakul ki, amely megkülönbözteti magát másoktól, képes az önmegnyugtatózásra, és arra az alapvető bizalomra, amely a kapcsolatok alapja lehet. Az apa szerepe ebben a háromszögben a háttér, az elég jó környezet kialakítása, és a másodlagos gondozó szerepköre.⁷

Mi történik, ha a bánásmód nem megfelelő? Az egyik szélsőség a túlgondoskodó (overprotektív) bánásmód, amely nem ad teret a gyermek korának megfelelő önálló megküzdés kialakítására, hanem késleltetés nélkül és mértéken felül is kielégíti a gyermek szükségleteit. Ebben az esetben a baba nem tanulja meg az öngondoskodás, önreguláció alapvető technikáit, és kiszolgáltatottsága meghosszabbodhat. Mivel az anya túlgondoskodása saját perfekcionizmusából fakad, gyakran nem is a gyermek, hanem a saját szükségleteire reagálva cselekszik. A másik szélsőség az elhanyagolás, amikor nem elégülnek ki a gyermek alapszükségletei megfelelő mértékben és minőségben, illetve hosszú és rapszodikus késleltetésre kényszerül. Ennek a rossz bánásmódnak nagyon hamar meglátszanak a fizikai jelei is, de hosszú távon a bizalmatlanság, kielégületlenség, késleltetési képtelenség pszichés jellemzői is rögzülhetnek. Meg kell még említenem a bántalmazást, mint a szülői bánásmód szélsőségesen rossz hatású esetét. A bántalmazás, legyen bár fizikai, érzelmi vagy szexuális, nagyon mély és hosszú távú sérüléseket, ún. traumát okoz a gyermeki lélekben, amelynek következményeit tovább viszi felnőttkorba és minden későbbi kapcsolatába. A traumatizáció hatásai nem mindig nyilvánvalók, és csak hosszú távon, korrekatív emocionális kapcsolatok révén gyógyulhatnak.⁸

Ana-María Rizzuto, argentin származású amerikai pszichoanalitikus Winnicott elméletét és más tárgykapcsolat-elméleteket alapul véve írta le az istenrepresentációkról szóló kutatását, amelyet klinikai megfigyeléseire és valláspedagógiai tapasztalataira alapozott. Rizzuto szerint az istenrepresentáció az átmeneti tér legfontosabb tárgyrepresentációja, amely a szelfrepresentációval párhuzamosan fejlődik, és hatással van rá a szülőkről alkotott mentális representáció is. Megfigyelései szerint betegek között sokan voltak, akik „küzdenek egy követelőző, kegyetlen istennel, akitől megszabadulnak, ha nem győződnek meg létezéséről és hatalmáról”⁹. Tehát az Istenről alkotott torz, bántalmazó képzet része lett a patológiának, és felerősítette azt. Rizzuto azt tapasztalta, hogy az istenrepresentációval történő terápiás munka során elmozdulás történik a páciensek szelfrepresentációjában is. Magát ateistának/agnosztikusnak valló betegeinél több esetben talált szélsőségesen negatív, a páciens számára elfogadhatatlan istenképet, amellyel szemben a személy a hitelenséggel védekezett. Személyes tapasztalata az volt, hogy „Ha létezne Isten, akkor milyen lenne?” kérdésre minden vizs-

⁷ RIZZUTO, A.M. *The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study*. Chicago and London : The University of Chicago Press, 1979, 72-73.o. és SZÉKELY I. *Pszichoterápia és vallás-újraéledés*. Budapest : Animula Kiadó, 2006, 29-41.o.

⁸ RÉVÉSZ, G. *Szülői bánásmód-gyermekbántalmazás*. Új Mandátum Kiadó, 2004.

⁹ RIZZUTO, A.M. *The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study*, 149.o.

gált személy tudott és akart válaszolni. Isten-reprezentációja tehát annak is van, aki teoretikusan elutasítja Isten létét.

A gyermek fantáziájában tehát már jelen van egy átmeneti térben képződő istenreprezentáció, amikor találkozik a külső világ által kínált istenképekkel és istenfogalmakkal. Az elsődleges kultúra itt is a családi környezet: a családban jelenlévő (vagy hiányzó) rítusok, szokások, történetek, játékok formálják az istenreprezentációt. Erre épül rá az óvodai, iskolai hitoktatás, később, vagy ezzel párhuzamosan a gyülekezeti élmények. Serdülőkorban a gyermek világa kitágul, ekkor a tágabb környezet, a kulturális közeg és a művészetek szerepe megnőhet. Ekkor válhat a fiatal először igazán fogékonyra a teológia tudományosabb, filozófikusabb megközelítése felé.

Mindazonáltal a személyes istenreprezentáció soha nem teljesen azonos ezzel a külső, teológiai istenképpel. Rizzuto hangsúlyozza, hogy itt a bennünk – szó szerint – élő Istenről van szó, akivel kapcsolatba lépünk, és nem csupán egy elvont fogalomról, amiről igazságokat közölhetünk.

Sigmund Freud és Isten

Rizzuto '79-es alapművében ismerteti, majd meg is haladja a mélylélektan alapító atyjának valláspszichológiai tételeit. A pszichiátertől azonban nem hagyta nyugodni Freud istenképének kérdése, ezért egy provokatív kérdésfeltevésű könyvben (címe magyarra fordítva: Miért utasította el Freud Istent?) nagyszabású értelmezési javaslatot tett közzé, amelyben alaposan és részletesen körbejárja Sigmund Freud hozzáférhető életrajzi adatait, családja történetét, különös tekintettel apjához és anyjához fűződő viszonyára. Természetesen hangsúlyozza, hogy az értelmezés – mint minden pszichodinamikus munka – spekulatív gondolatokra is támaszkodik, ezért nem tarthat és nem is tart számot az abszolút igazság címre. Mindazonáltal pszichológusként és teológusként is izgalmas volt követni a gondolatmenetet, amelynek során bepillantottam egy rendkívüli elmének, a 20. századi nyugati gondolkodás egyik legnagyobb hatású alakjának érzelmi életébe személyes levelein, családtagok visszaemlékezésein, hátrahagyott antik tárgyak fényképein és saját ön-analízisében elmesélt álmain keresztül.



Freud és Amalie

Freud és anyja¹⁰

A gyermek első tárgykapcsolata és minden más tárgykapcsolatnak az ősmintája az édesanyához fűződő viszony, aki általában azonos a gyermek elsődleges gondozójával. Ő táplálja, az első hónapokban többnyire a saját melléből, ő teszi tisztába, fürdeti, ringatja. A baba sírására az anya az, aki reagál, aki jelenlétével, közelségével képes megnyugtatni.

Sigmund szüleinek elsőszülött gyermeke, de édesapja előző házasságából már két felnőtt fia volt, akik a kislány első éveiben szintén velük éltek. Az édesanya, Amalie húsz évvel volt fiatalabb az apánál, a mostohafianak volt kortársa. Az életrajzírók csak találgatnak, miért adták a bécsi szülők feleségül lányukat a sokkal idősebb freiberger kereskedőhöz. Egyik lehetséges ok az lehetett, hogy Amalie beteges volt, gyakran és hosszú időt töltött fürdőhelyeken tuberkulózis gyanújával. Bár a szülők, és később a gyermek Freud is folyamatosan szorongtak, hogy Amalie meghalhat, végül Sigmund csak nyolc évvel élte őt túl.

Sigmund Freud édesanyját gyönyörű, életvidám asszonynak írja le, de kapcsolatuk nem volt felhőtlen. Rendkívül feltűnő, hogy Freud milyen ritkán említi az anyját az írásaiban, és a feminista kritika alaposan körüljárta a női lélekről vallott felfogását, amelyet legalábbis ambivalensnek kell neveznünk. Amalie-t a betegsége és a haláltól való félelem egyfajta nárcisztikus életstílusban tartott. A családtagok visszaemlékezései szerint az anya, nagymama, dédnagymama rendkívül akaratos volt, érzelmileg mások jelenlétére hagyatkozott (például Dolfi

¹⁰ Freud anyjához fűződő kapcsolatát RIZZUTO, A. M. *Why did Freud reject God? A Psychodynamic Interpretation*. New Haven and London: Yale University Press, 1998, 186-232.o. alapján foglalom össze.

nevű lányára vagy magára Sigmundra). Nem tudnak olyan esetet felidézni, amikor Amalie lett volna mások érzelmi támasza, sőt, nem tudott gyermekeinek segíteni a saját gyászukban, mivel a halál és a veszteség számára tabutéma volt. Amalie-nek leginkább a saját fájdalma létezett, másoké viszonylagos volt. Elvárta kedvenc fiától, akit „az én arany Sigim”-nek nevezett a rendszeres látogatásokat és jelenléte. Anna Freud úgy emlékszik vissza, hogy apja szinte megkönnyebült, felszabadult a nagymama halálakor, mert az asszony érzelmi zsarnokságával egyfajta fogságban tartotta. Freud maga nem is ment el az anyja temetésére, hanem Annát, kedvenc lányát delegálta maga helyett.

Újszülött korától kezdve Sigmund elsődleges gondozója a dajkája, a cseh, katolikus Monika Zajik (vagy más életrajzírók szerint Resi Wittek). Ön-analízise során Freud gyakran említi az „öreg hölgyet”, akit bölcs és gondoskodó asszonyként ír le. A dadával ő maga is gyakran elment a katolikus templomba, először ő beszél neki a „Mindenható Isten”-ről. A katolikus templom szertartásai pozitívan hatottak a kis Sigmundra, sőt, egy alkalommal ő maga is utánozta a prédikáló plébánost, még hozzá odahaza. A dajka cseh nyelven kommunikált védencével, és ő volt az első erotikus élmények forrása is (itt most ne szexuális zaklatásra gondoljunk, hanem olyan apróságokra, mint például a saját használt fürdővizében fürdette meg a kis Sigmundot). 1859 elején azonban váratlanul eltűnt a dajka a kisfiú életéből. Börtönbe ment, ugyanis Jakob felnőtt fia, Philipp leleplezte, hogy Sigmund segítségével folyamatosan pénzt lopott a családtól¹¹.

A dajka eltűnése volt Sigmund első tárgyvesztése, amely ráadásul provokálta a másik anyafigura, Amalie elvesztésétől való félelmet is. Sigmund 8 hónapos koráig számíthatott anyja táplálására, akkor ugyanis teherbe esett Julius öccsével, aki kisbaba korában meghalt. A kistestvér halála megerősítette Sigmundban azt az elképzelést, mely szerint anyja nem képes őt életben tartani. Azon kevés alkalmakkor, amikor anyját említi, szinte kizárólag a halállal és/vagy a könyörtelen anyatermészettel állítja őt párhuzamba. Tanulóévei kezdetén anyja maga tanította őt otthon, és a legmélyebben rögzült bibliai igazság, melyet elsajátított általa: „porból lettél, és porrá leszel.” Sigmund korai éveinek nagy sokkja, hogy „tartozunk a természetnek egy halállal”¹², és a halálnak ez a sajátos illata állandóan édesanyját lengte körbe.

Sigmund ugyanakkor nem számíthatott anyja érzelmi támogatására a gyászban és a halálfélelemben. Amalie a saját veszteségeivel volt elfoglalva, valamint újból és újból bekövetkező terhességeivel, a Bécsbe költözéssel, és azzal a társadalmi és anyagi mélyrepüléssel, amely férje üzletének csődjével együtt járt.

Ha Winnicott fogalmaival közelítjük meg a kérdést, akkor Amalie Freud nem volt „elég jó” anya. Nárcisztikus személyiség szerkezete miatt nem tudott érzelmileg megfelelően hangolódni gyermekeire, és parentifikálta őket, különösen Sigmundot és Dolfit. A természetes rendet felborítva ugyanis az érzelmi támaszkodás a gyerekeket kényszerítette szülői szerepbe. Sigmund Freud istenképének

¹¹ RIZZUTO, A. M. *Why did Freud reject God? A Psychodynamic Interpretation*, 134-138.o.

¹² Az idézet Freud saját álom-analíziséből származik. Shakespeare IV. Henrikjének egyik mondatát alakította át, az „Isten” szót „természet”-re cserélve. „Du bist der Natur einen Tod schuldig.”

„anyai” oldala inkább az elhagyással, elhanyagolással, illetve egyenesen a halállal asszociálódott.

Freud és apja¹³

Jakob Freud Galíciai zsidó családból származó gyapjúkereskedő volt Freiberg-ben. Első házasságából származó felnőtt fiaival, Philipp-pel és Emanuellel együtt élt, és közösen irányították az üzletet. Házasságából Amalie Nathansohn-nal, bécsi rabbik leszármazottjával született első, egyben legkedvesebb fia, Shlomo Sigmund, akinek első, héber neve Jakob nem sokkal korábban elhunyt édesapjától öröklődött az újszülöttre.

1859-ben a családot egy olyan esemény rázta meg, amelyet Sigmund később visszaemlékezésében „katasztrófának” nevezett. Féltestvérei (akik anyjával voltak egykorúak) Angliába emigráltak, nem teljesen tisztázott okokból. Az apa nem volt képes fiai közvetlen segítségével megfelelően irányítani az üzletet, és tönkrement. Ezek után költöztek Leopoldstadtba, Bécs zsidónegyedébe, ahol a korábbinál jóval szerényebb anyagi körülmények között éltek. A szegénység ellenére a gyermekek sorban születtek: A kis Julius halála után Anna (még Freiberg-ben), Rosa, Mitzi, Dolfi, Paula és Alexander. Amalienak 1859-66 között hét év leforgása alatt öt terhessége volt.

Az anyagi csőd, és a családról való gondoskodással kapcsolatos inkompetenciája ellenére a felvilágosultan vallásos Jakobnak töretlen optimizmusa, gondtalansága mély benyomást tett elsőszülött fiára, mégpedig negatív értelemben. Visszaemlékezései szerint apja állandóan irreális és nagyszabású terveit szövögette, egészen haláláig. Életvidámsága jó családi légkört teremtett, ugyanakkor nem engedte, hogy gyermekei kritikát fogalmazzanak meg vele szemben. Közben nem volt képes polgári jólétet biztosítani a családnak, sorban nemzette a gyermekeket, maga egy álomvilágban élt, és a családról való gondoskodás, valamint lányai kiházásításának anyagi terhét igen hamar legidősebb fiára delegálta.

A fiatal, kezdő orvosnak el kellett halasztania négy évvel saját házasságkötését menyasszonyával Martha Bernays-szal, hogy a parentifikációs szerepnek megfelelhessen, mint családfő. Apja azonban már korábban, Sigmund serdülőkorában kiesett a korábban idealizált szerepből. Egy utcai atrocitás során egy keresztény fiatalember leverte Jakob kalapját a sárba, fia szeme láttára. Jakob nem védte meg magát a zsidóellenes kirohanással szemben, sőt, behódoló magatartást tanúsított. A kamasz Sigmundnak ekkoriban hősies példaképei voltak a világtörténelemből: Hannibál és Nagy Sándor (kisöccsét ő maga nevezte el a makedón hadvezér-királyról), sehogy sem tudott azonosulni a szubmisszív, gyenge és gyáva apával.

Kapcsolata édesapjával ugyanakkor nem volt konfliktusos, nyíltan soha nem szállt szembe vele – ezt apja nem is tűrte volna – hallgatólagosan viszont megbuktatta őt az azonosulás szintjén. Elvállalta a család által ráruházott szerepet, mely szerint ő – az özösvetségi Józsefhez hasonlóan – a család megmentője, testvérei eltartója. Ezzel tulajdonképpen le is győzte az apát, aki minderre nem volt

¹³ Freud és apja kapcsolatát Rizzuto(1998) 23-104.o. alapján foglalom össze.

képes. Az elsőszülött fiú beváltotta a hozzáfűzött reményeket. Míg apja élt, Sigmund engedelmesen dolgozott a munkatársak árnyékában. Csak egy hosszú moratórium után lépett ki a nyilvánosság elé mehökkentő elméletével a hisztéria és más neurózisok kóroktanáról. Ezzel szembement a kor erkölcsi elvárásaival, amely a szexualitást az alantas, állatias ösztönök világába száműzte, és az elfojtásnak vetette alá.

Apja halála után – amely nagyon megrázta Sigmundot, minden fórumon nagy veszteségként könyvelte el ezt a gyászt – Freud önanalízisbe kezdett, amelynek során saját álmait elemezte, és gyermekkori emlékeit próbálta értelmezni. Elméletének alapjait, ahogyan ma is ismerjük, középpontjában az Ödipusz-komplexummal ekkor, saját apjához fűződő kapcsolatának újragondoláskor fekteti le.

Freud 35. születésnapjára egy különleges ajándékot kapott apjától. A Philipson Biblia egyik gazdagon illusztrált kiadását, amelyet Jakob családi Bibliának vásárolt, és néhány családi eseményt (például a saját apja halálát, és néhány héttel később fia, Shlomo Sigmund születését) fel is jegyzett benne. A kiadvány illusztrációi a Héber Biblia történeteire számos kortörténetileg izgalmas adalékot szolgáltatottak, a felvilágosodás kritikai bibliaértelmezésének megfelelően. Egyiptomi, babiloni és kánaáni régészeti leletek, istenszobrok képei, a pogány vallásokkal kapcsolatos háttéranyagok szerepeltek a képanyagban. A gyermek Sigmund édesapjával gyakran és szívesen lapozgatta ezt a Bibliát. Amikor fiának adta a könyvet, Jakob egy személyes hangvételű, kézzel írt, héber nyelvű dedikációt is bejegyzett a belső borítóra. Ebben sürgeti fiát, hogy „térjen meg az Úrhoz”. Sigmund ugyanis felnőttkorára minden tekintetben hitehagyott zsidóvá vált. Születési családjában még szokás volt bizonyos zsidó ünnepek (például a Pészach) megtartása, tanulmányozták a Bibliát, megtanulták az alapvető történeteket, de a gimnáziumba kerülve, és azon túl a fiatalember egyre jobban eltávolodik a vallástól. Serdülőként még küzd a személyes Istenbe vetett hittel, ennek dokumentumai legközelebbi barátaihoz írt levelei, de egyre kevesebbszer találkozunk a jószágos Istenre tett akár szófordulatszerű utalásaival.

Freud személyes vallási útjának további állomásai¹⁴

Az utolsó nagy kihívás a vallás részéről az egyetemista Sigmundot éri, ugyanis az általa csodált filozófiaprofesszor, Brentano hatásosan érvel Isten létezésé mellett, és hallgatóit is erre bátorítja. Bár Sigmundot meggyőzi a professzor érvelése a józanész szintjén, érzelmileg mégis képtelen elfogadni egy gondviselő Isten létét. Később, elkötelezett természettudósként már ateistának vallja magát. A pszichoanalízis nevében pedig a vallásról mint tömeglélektani jelenségről saját elméletet állít fel. Totem és tabu című írásában párhuzamot állít fel az archaikus népeknél megfigyelhető vallásos jelenségek, azaz a totemállat elfogyasztása és a legkülönbözőbb tabuszabályok (különös tekintettel a vérfertőzési tilalmakra) és a civilizált vallásos jelenségek között. Elfogadja Darwin elméletét az evolú-

¹⁴ RIZZUTO, A. M. *Why did Freud reject God? A Psychodynamic Interpretation*, 134-185.o. valamint Freud vallással foglalkozó két műve: *Totem és tabu*; *Mózes és az egyistenhit alapján foglalom össze a szerző vallásos fejlődését és vallásról alkotott elméleteit.*

ciós fejlődésről, és azt a gondolatot, amely szerint az egyedfejlődés megismétli a törzsfjlődést. Merész spekulációiban az egyéni neurózisokban megfigyelt törvényszerűségeket viszi át a vallás eredetéről alkotott megfogalmazásba.

Az őshorda-elméletben Darwin alapján azt feltételezi, hogy az emberré válás hajnalán erősen patriarchális apahordákban éltünk. Az erős és féltékeny apa, az elsődleges hím uralta a hordát, és ő birtokolta a nőket, a horda fiatal férfait, saját fiait pedig megölte vagy elűzte. A fiúk azonban összefogtak, és meggyilkolták az ősapát, akinek a húsát egy szertartásos lakoma keretében el is fogyasztották. A győzelem nyomán azonban ambivalens érzések támadtak a fiúkban, és képzeletükben felmagasztalták az immáron halott apát, azonosítva őt a totemállattal, amely a testvérklán védelmezőjévé vált. Annak érdekében, hogy egyikük se léphessen egyszerűen az apa helyébe, magukra vették az apa korábbi szexuális tilalmát a klánbéli nőkre vonatkozóan (innen származik az incesztustabu), ez egyben az exogámia kényszerét is jelentette. Freud úgy véli, ezzel megmagyarázta az Ödipusz-komplexum jelenségét az egyéni fejlődésben, a vérfertőzéstől való univerzális irtózást, sőt, a vallás eredetére is fényt derített.

A totemlakomán ugyan egy állat helyettesíti az „apát”, de a népek mítoszaiban a totem valóban úgy jelenik meg, mint az etnikum ősapja. A totemizmust a matriarchális anya-istennők vallása váltja fel a fejlődés során, de csak azért, hogy a következő fokon átadja helyét a feltámadt, teljes mértékben antropomorf apa-istenségnek, aki immáron egyedül van, mindenható, és mindent ő hozott létre, tehát minden neki van alávetve. Freud szerint a vallások fejlődésében tkp. „az elfojtott visszatérésének” lehetünk tanúi. A modern, nyugati vallásokban, köztük a kereszténységben is szimbolikusan megmaradt a totemlakoma: az oltáriszentség áldozatában, ahol nem kisebb személyt, mint a Fiút kell feláldozni, hogy megbékítsék az apa jogos haragját.

Freud szerint az a tétel, hogy „Isten teremtette az embert a maga képmására” megfordítható: szerinte az ember alkotja meg a saját istenét a saját képmására, illetve pontosabban egy felmagasztalt apát vetít ki önmaga fölé. Olyan apát, aki állandó jelenlétével és gondviselésével vigasztalja a rémült, kiszolgáltatott gyermekeket. Csakhogy egy ilyen láthatatlan gondviselőt feltételezni – szerinte - illúzió. A tudomány emlőjén nevelkedett érett embernek nincs szüksége a vallás nárcisztikus illúziójára, sem pedig az egyéni neurózis kapaszkodójára. Az érett, egészséges ember szeret és dolgozik, nem vár ezért cserébe túlvilági jutalmat egy transzcendens erkölcsi ítélőszéktől. Az érett ember képes szembenézni halandóságával, a természet erőinek való kiszolgáltatottságával, nem keres vigasztalást és menekvést a végzete előtt.

Freud vallásról alkotott nézeteinek csúcán áll az 1939-ben, vészterhes körülmények között megszülető Mózes és az egyistenhit című tanulmánykötete. Az első két részt még Ausztriában, de már a náci invázió fenyegetettségében, a harmadik részt már az angol emigrációban írja. Elmékedéseiben a zsidó vallás eredetéről spekulál, érintve a zsidó nép - más népek szemében is irritáló - kiválasztottságtudatát is. Ebben a gondolatmenetben a meggyilkolt ősapa szerepét maga Mózes veszi át, aki egyiptomi udvari emberként, és a monoteista Aton-kul-

tusz feltétlen híveként az egyistenhívő fáraó halála után kiválasztja a hébereket, hogy kivezetve őket Egyiptomból az új vallás örököséivé tegye. Az új vallásban az egyetlen isten olyan, mint maga Mózes: hirtelen haragú, lobbanékony, féltékeny és ellentmondást nem tűrő. A pusztai vándorlás során a héberék azonban fellázadnak új vezetőjük ellen, és meggyilkolják. A kádesi pusztában már egy másik "Mózes", a midjánita befolyása alá kerülnek, és szövetségkötés révén átveszik a midjáni vulkánisten, Jahve kultuszát. Az Egyiptomtól megörökölt, erkölcsi igazságosságot hirdető isten és Jahve alakja összeolvad, és későbbi fejlődés során, talán az egyiptomi eredetű léviták, Mózes párthívei révén fennmaradt hagyományban Ő válik az ősatyák istenévé is.

Rizzuto elemzi Freud különös vonzódását Mózes alakjához. Családjá a bibliai József szerepét osztotta rá, de Sigmund szívesebben azonosult a rejtélyes vallásalapítóval, aki kettős identitású (héber és egyiptomi, ahogyan Freud is osztrák és zsidó), akit születése legendás körülményei nagy dolgokra determinálnak. Mózes kiválasztja magának a hébereket, és megtanítja őket az ősi egyiptomi bölcsességekre, a Maat (igazságosság) eszményeire, tulajdonképpen ő válik az istenükké. És ő lesz az az isten, aki ellen fordulnak, és akit meggyilkolnak, de aki a felmagasztalt apaként végül visszatér a nép gyötrődő lelkiismeretében. Freud is missziójának tekintette az új embereszmény megvalósítását, aki a tudomány és a józanész vezérlése alatt áll, aki szakít a régi istenekkel (amin ő a hagyományos vallást értette). Élete vége felé mégis az erőszak tombolásának és a káosz eluralkodásának lett tanúja, miként elmékedésében maga Mózes is.¹⁵

Rizzuto körbejárva Freud sajátos útját a vallással megállapítja, hogy Freud a saját spirituális útját általános elvként normatívvá akarta tenni minden ember számára, eszményítve a vallásos „illúzióról” való lemondást. Mivel ő maga - csalódva érzelmileg elhanyagoló anyjában, gyászolva elhagyó dajkáját és helyettesítve a gondviselő szerepében inkompetens apját - lemondott egy mindenható és jóságos transzcendens lény létezésébe vetett hitről, ezt a hitehagyást az érzelmi érettség kritériumává kívánta tenni.

Csak hogy a pszichiáter figyelmeztet: a hit vagy hitetlenség nem érzelmi érettség kérdése. Érzelmileg érett felnőtt emberként lehet hinni és nem hinni is: a kérdés az, hogy a bennünk élő istenképpel kapcsolatban milyen stratégiát választunk. Freud lemondott a felmagasztalt apa-istenbe vetett hitről, de különös módon apja halála után megszállott gyűjtőszenvédély lett rajta úrrá. Szinte kényszeres módon gyűjteni kezdte az ókori szobrocskákat, különösen az egyiptomi eredetű munkákat. Ezeket az alkotásokat a dolgozószobájában tartotta, igen nagy becsben, beszélt hozzájuk, és csak úgy emlegette őket, mint az ő kis isteneit. Apja halála után ezek a kis átmeneti tárgyak, amelyek háromdimenziós másai voltak a Phillipson Biblia illusztrációinak, mintegy helyettesítették számára azt az apát, aki érzelmileg már nem volt számára elérhető. De miért volt erre szüksége a professzornak? A pszichiáternő szerint apja halála után Freud újra egyedül maradt anyjával, akinek személye a halál-természet-anyaisten reprezentációjával kapcsolódott össze.

¹⁵ RIZZUTO, A. M. *Why did Freud reject God? A Psychodynamic Interpretation*, 183-185.o.

Anyja halála után Freud szinte megkönnyebbült, utolsó éveiben azonban meg kellett küzdenie saját halálának gondolatával, és különösen azzal a szenvedéssel, amelyet az előrehaladott rák okozott neki. Magára maradva, elhagyott gyerekként küzdött egy életen át, és valóban istentelenül halt meg? Nem tudjuk a választ, de az biztos, hogy műveinek indexében a leggyakrabban idézett könyvként a Bibliát találjuk, ahol a Szentírás megelőzi Freud kedvenc íróit, Goethét és Shakespeare-t is.

Felhasznált irodalom

- FREUD, S. Mózes és az egyistenhit. Budapest : Bibliotheca, 1946.
- FREUD, S. *Totem és tabu*. Göncöl kiadó, 1990.
- FRIELINGSDORE, K. *Istenképek-ahogy betegé tesznek, és ahogy gyógyítanak*. Szent István Társulat, 2007.
- RÉVÉSZ, G. *Szülői bánásmód-gyermekbántalmazás*. Új Mandátum Kiadó, 2004.
- RIZZUTO, A.M. *The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study*. Chicago and London : The University of Chicago Press, 1979 (1981).
- RIZZUTO, A. M. *Why did Freud reject God? A Psychodynamic Interpretation*. New Haven and London : Yale University Press, 1998.
- ROBU, M. Egy istenarc van eltemetve bennem...Istenképek pszichológiai feltérképezése. In *Embertárs* 2007/4, 307-319.o.
- SZÉKELY, I. Történeti áttekintés. In Székely Ilona (szerk.). *Pszichoterápia és vallás-újrakezeledés*. Budapest : Animula Kiadó, 2006.
- SZÉKELY, I. A vallás pszichodinamikus megközelítésének elméleti alapjai. In Székely Ilona (szerk.). *Pszichoterápia és vallás-újrakezeledés*. Budapest : Animula Kiadó, 2006.

Netreba takého boha...? – Prečo Freud odmietal Boha?

Štúdia je psychologickou analýzou viery a jej ústrednou témou je otázka, nakoľko je vnútorný obraz boha u každého veriaceho, ale aj neveriaceho človeka totožný s Bohom opísaným vo Sv. Písme. Ľudia si často ani neuvedomujú, do akej miery je ich obraz boha hybnou silou, motiváciou pri ich činoch, rozhodovaniach, myslení a pod. Cieľom môjho výskumu je dostať sa čo najbližšie k bodu, kde je možné od seba oddeliť veriaceho od neveriaceho, alebo správne chápanie boha od nesprávneho. Toto vydelenie nie je dôležité pre odsúdenie jednotlivca, ale práve na odstránenie bariér stojacich v ceste k nadviazaniu správneho vzťahu s Bohom. Môj výskum vychádza najmä z názorov Sigmunda Freuda a jeho psychoanalytickej školy, ktorá ukazuje, že osobný obraz boha zohráva podstatnú úlohu pri samotnej akceptácii alebo odmietaní boha. Sám Freud odmietal existenciu Boha a samotnú vieru. Otázkou je, či to robil z pohľadu vedca, alebo či bol ovplyvnený svojou osobnou koncepciou boha, svojimi podvedomými zážitkami? Nie je príčinou odmietania boha, alebo ateizmu skôr nesprávny osobný obraz boha? Ambíciou príspevku je ponúknuť rôzne alternatívy odpovedí resp. nazerať na nastolený problém.

MAGYAR REFORMÁTUS OKTATÁSÜGY HELYZETE A TRIANON UTÁNI CSEHSZLOVÁKIÁBAN

PETHEŐ Attila

The situation of education of the Hungarian Reformed Church community in Czechoslovakia after Trianon Treaty

The purpose of my study is to highlight the educational situation of the Hungarian community of the Reformed Church in Czechoslovakia after Trianon. In this matter I attach great importance to the treatment of grievances against teachers. The Czechoslovak government aimed to deprive the Hungarian community living in Czechoslovakia of its intellectuals. Most of the officials, state employees and intellectuals were subject to similar treatment as teachers of the Reformed Church. This change would have greatly transformed the intellectual approach, and the already weakened group of citizens would have narrowed even more. I find it worthwhile to highlight in this study those individual struggles without which there would be no Hungarians in Slovakia today. I want to emphasize the important role of intellectuals of the Reformed Church, who were in touch with everyday people, in keeping our schools.

Keywords: Hungarian Reformed Church, education, Czechoslovakia, Trianon Treaty.

A csehszlovákiai magyarság helyzete

A Trianonban Csehszlovákiához csatolt Felvidék korábban sosem élt önálló állami életet, gazdaságilag és szellemileg is Budapesthez kötődött. A tisztviselők, állami alkalmazottak, értelmiségiek zöme nem kapta meg a csehszlovák állampolgárságot. A kiutasítottak, illetve elmenekülők száma 102 ezer főre tehető 1920 végéig. A szlovákiai magyar középosztályt hatalmas csapás érte ezzel. Ezt az elveszett értelmiségi és tisztviselői kart munkásokból és parasztokból tudták csak pótolni. Ez a változás nagyban átalakította az értelmiségi szemléletet, szűkült a polgárság köre és megváltozott a vélemény a világról és a társadalmi szükségletekről is egyaránt. A többségben levő katolikus püspökeinek többségének Magyarországra kellett távoznia. A három református egyházmegye magyar többsége is sok helyütt vezető nélkül maradt. A békekonferencia főhatalmai az új államok rendszerének szerves részeként tekintettek a kisebbségvédelemre, de a kisebbségi jogok nemzetközi garanciája nem szorított a minden téren megvalósítandó állampolgári egyenlőségre.¹

A felekezeti megosztás kérdése Csehszlovákia szlovákiai részében egyértelmű volt, hiszen a teljes lakosság jórészt teljes egészében valamely egyház tagjának vallotta magát. Szlovákiában a római és görög katolikusok összesített aránya

¹ GALÁNTAI, J. *Háború és békekötés*. Budapest: IKVA, 1992. 133.s.

77,4%-ot tett ki, míg a meghatározó felekezetek között a református egyház tagjai részaránya 4,8% volt. Az 1921-es népszámlálás szerint a szlovákiai magyarság körében a római katolikusok aránya 70,3% (450 ezer fő), míg a reformátusok adatait ez az adatgyűjtés evangélikus gyűjtőkategória alá veszi, így csupán annyit tudunk, hogy a szlovákiai magyarok 24,2% tartozott ebbe a kategóriába. Az 1930-as census alapján viszont arra következtethetünk, hogy a magyar evangélikusok zöme református, illetve a református egyház túlsúlyban magyar. Az 1930-as adatok szerint a reformátusok egyházhoz tartozók száma meghaladta a 126 ezer főt, azaz a szlovákiai magyar reformátusok arány 21,4% a nemzetrészek körében. Sajnálatos módon a köztársaság egész területén csupán 1950-ben végezték a következő népszámlálást, azokban az időkben, amikor a kommunista hatalomátvétel után az egyházak mozgásteret csökkent.²

Ami az iskolaügyet illeti, a csehszlovák államhatalom fontos feladatának tartotta a magyar nyelvű oktatás visszafejlesztését, a felsőfokú oktatás terén pedig a teljes leépítést. A tankötelezettség Csehszlovákiában 6-tól 12 éves korig tartott, így az elemi iskolák hat évesek voltak. A népiskolák fenntartója lehetett az állam, a községek, a felekezetek, intézmények, társaságok és magánszemélyek is. A pedagógusok egy része Magyarországra távozott, másik része munka nélkül maradt. Az állam közoktatásügyi politikáját jól jellemezte, hogy a tanügyi igazgatásban, a minisztériumtól a járási tanfelügyelőségekig, nem kapott helyet magyar nemzetiségű pedagógus. Egyetlen magyar tannyelvű állami gimnázium élén sem állt magyar igazgató. A magyar elemi iskolákban, gimnáziumokban, szakiskolákban, tanítóképzőkben működő tanárok egy része nem volt magyar. A magyar tanerők, a tudatos politika következményeképpen szlovák-és kárpátukrán iskolákhoz kaptak beosztást. A magyarságnak 31%-kal volt kevesebb iskolája, amennyi a hivatalos népszámlálási adatok szerint megillette volna.³

Trianon után a csehszlovákiai magyar reformátusság elesett hagyományos oktatási központjaitól, de az egyház szervezetéből is kiszakadtak. 492 református gyülekezet és 3237 rendszeresített lelkészi állás került évszázados történelmi beágyazódottságából az új államalakulatként létrehozott Csehszlovákiához. A 223.168 református lélek, 449 magyar, 12 vegyes és 31 szlovák nyelvű gyülekezetben élte életét. A békediktátum három református egyházkerületet érintett: a dunántúlit nyugaton, a tiszáninnenit középen és a tiszántúlit keleten.⁴

Az egyház és az állam kapcsolata

A csehszlovák állam már 1919 szeptemberében hivatalosan felvette a kapcsolatot a református egyházzal. Stunda István (Štefan Štunda) minisztériumi titkár,

² GYURGYÍK, L. A (cseh)szlovákiai magyarság felekezeti megoszlásának alakulása 1921-2011 között. In *Hit és közösség szolgálatában*. Szerk. Tömösközi Ferenc. Komárom : SJE RTK, 2018. 30 s. ISBN 978-80-8122-273-3.

³ ARATÓ, E. Tanulmányok a szlovákiai magyarok történetéből 1918-1975. Budapest : Magvető, 1977, s. 52.

⁴ LÉVAI, A.–SOMOGYI, A. A Szlovákiai Református Keresztyén Egyház története 1918–1938. – 1. Komárom : Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, 2015, s. 17.

később kormánytanácsos, szeptember 8-án, Kassán felkereste Révész Kálmán püspököt a szlovenszkói tejhatalmú miniszter megbízásából. Elmondta, hogy a csehszlovák állam elismeri a református egyház autonómiáját, elismeri az egyház hivatalban lévő vezetőit, elismeri az egyház magyar nyelvű mivoltát és kész továbbra is folyósítani a Magyarországtól kapott állami segélyeket, de feltétlenül elvárja, hogy a megszállt területek reformátussága önálló egyházzá szervezkedjen, vagyis hozzák létre a szlovenszkói református egyházat és a lelkészek tegeynek hűségüket a csehszlovák államnak.⁵

Érdeemes egy pillanatra elidőznünk az új hatalom végrehajtójaként fellépő Stunda István személyénél, aki korábban tehetségének és jó előmenetelének köszönhetően, a sárospataki gimnázium elvégzése után Révész Kálmán püspök titkára lett. A Sárospataki Református Lapok egyik számában még Bázeltől ír kritikus sorokat és magáról, mint magyar protestantizmus hívéről szól: „Csupán a zürichi gyűlésen történetekre szorítkozom s ezzel kapcsolatosan arra, ami ránk, magyar protestánsokra tartozik legelső sorban.... Mégis minden tőlem telhető felhoztam és igazoltam a magyar protestantizmust.”⁶

1920-ban megalakították Komáromban a Dunáninnyi, míg Kassán a Tiszáninnyi, majd 1923-ban a Kárpátaljai Egyházkerületet. Belőlük állt a Csehszlovákiai Református Egyetemes Egyház. A két világháború közötti három csehszlovákiai magyar református egyházkerület közül a Tiszáninnyi volt a legnagyobb, majd a Dunáninnyi Egyházkerület és a Kárpátaljai Egyházkerület következett. A Tiszáninnyi Egyházkerület élén a bécsi döntésig Pálóczi Czinke István (1921-1929), Péter Mihály (1929-1932), Idrányi Barna (1932-1933) püspök állt, majd a korszak végéig Magda Sándor követte őket. A Dunáninnyi Egyházkerületet Balogh Elemér vezette 1938 eleji haláláig, majd őt Sörös Béla követte a püspöki székben. A Kárpátaljai Egyházkerületet 1923-as megalakulásától Bertók Béla püspök vezette.⁷

A vezetők már 1920-ban memorandumot intéztek az államfőhöz, melyben a teológiai főiskola mielőbbi felállításának szükségességét fogalmazták meg, és az elcsatolás utáni visszasságokat írták meg.⁸ A Memorandumnak több változata is volt. Az első, már hiteles példányok 1920. szeptember 8-i dátummal vannak keltezve. Az aláírók a tiszáninnyi kerület elnökei: Pálóczi Czinke István püspök - akinek Rimaszombatban tartott istentiszteletein mindig ott voltak a cseh

⁵ LÉVAI, A.–SOMOGYI, A. A Szlovákiai Református Keresztyén Egyház története 1918–1938. – 1. Komárom : Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, 2015, s. 22.

⁶ Stunda: A magyar protestantizmus feladatai. In *Sárospataki Református Lapok*, 1918., roc. XIV., c. 20 – 21., s. 106.

⁷ FILEP, T. G. Péter Mihály és a szlovenszkói és ruszinszkói református egyház három nagy kérdése. In *Hit és közösség szolgálatában*. Szerk. Tömösközi Ferenc. Komárom : SJE RTK, 2018, s. 73. ISBN 978-80-8122-273-3.

⁸ LÉVAI, A. Versengés egy iskoláért - avagy hogyan lett Komáromé a református tanítóképzőintézet a két világháború között = Rivalry for a school - or, how had Komárom possessed the Reformed Teacher Training Institute between the world wars. DOI 10.24193/subbtref.62.1.08 In *Studia Universitatis Babeş-Bolyai*. Vol. 62, no. 1 (2017), ISSN 1582-5418, s. 37.

detektívek és ezekről jelentések hetente futottak be⁹ - és Lukács Géza főgondnok. Március 31-én meg is érkezett a pozsonyi minisztérium válasza a Memorandumra, melyben leírják, hogy a lelkészképzés kérdésében a minisztérium fenntartja korábbi álláspontját, hogy Csehszlovákiában csak az lehet lelkész, aki az ország területén végezte el a nyolc gimnáziumi osztályt és érettségizett.¹⁰ Még 1923-ban is sérelmek érik a tanítókat a honosítási kérelmek miatt. A tanítók közül a nagysallói, farnadi, nagyodi tanítók és a lévai óvónő vannak állásukból felfüggesztve. Hontfüzesgyarmaton Akúcs Árpád tanítót választották meg, aki Sárospatakon végzett, de működését az iskolai referátus betiltotta, majd később ideiglenesen engedélyezte. Ágón, a Pápán végzett Szűcs Árpád helyettes tanítását betiltották. Losoncon, a Pápán végzett Baka Irma alkalmazása ellen nem emeltek kifogást. Érsekkétyen Sárközi Editet választották tanítónőnek, de az államsegélyt nem folyósítják.¹¹ A honosság hiánya miatt Győry Elemér hetényi lelkészt és Antal Árpád berkepatonyi tanítót tiltották el a tanítástól. Réthy Gyula rétei tanítót az iskolai referátus el akarta bocsátani az egyházzal, mert honosság iránti kérelmét a miniszter nem fogadta el, megvonták tőle az államsegélyt is. Szalay Júlia nemesócsai tanítót is honosság hiány miatt ebrudalták ki, de ő közben férjhez ment és elköltözött.¹² Az állam részéről folyamatos jogfosztásokról érkeznek a hírek ezekben az időkben. A szlovák nyelv tanításának elrendelése az egyházi hatóság mellőzésével az iskolaszékek és tanítók kötelességévé tették, pedig a református iskolák, egyház semmiféle államsegélyt nem kaptak, sőt egyes tanítók részére az államsegélyt nem folyósították. Általános panasz volt a tankönyvekre is, mely állami kiadványok sem pedagógiai, sem történelmi szempontból nem voltak megfelelőek, mert sértették magyarságukat. A tanfelügyelő azonban Bars Megyében elrendelte, hogy csak az állami tankönyvek használhatók. Még 1924-ből is találunk feljegyzést az egyházmegyei bíróságok jegyzőkönyveiben, arra vonatkozólag, mikor a tanfelügyelet arra hivatkozva kért büntetést Nemcsik Béla ímelyi tanítóra, hogy a nem engedélyezett tankönyvekből tanított.¹³ A tanítók az egyházi hatóság fegyelmije és az államsegély megvonása között álltak. A tankönyveket az egyházmegyei közgyűlés be nem tilthatta, de azok átvizsgálását megkezdte. Az állami és egyházi kiadványokat vegyesen használták. Az iskolákban 1921-től elrendelték a csehszlovák állami címer, zászló és Masaryk képének

⁹ LÉVAI, A. Egy püspöki életút mozzanatai. In *Zborník medzinárodnej vedeckej konferencie Univerzity J. Selyeho - 2015: „Inovácia a kreativita vo vzdelávaní a vede” - Sekcie teologických a humanitných vied*. Komárno : Univerzita J. Selyeho, 2015, s. 73. CD-ROM, ISBN 978-80-8122-145-3.

¹⁰ LÉVAI, A.–SOMOGYI, A. A Szlovákiai Református Keresztyén Egyház története 1918–1938. – 1. Komárom : Selye János Egyetem Református Teológiai Kar, 2015, s. 40.

¹¹ Összeállította: Akucs, Lajos. In *A Barsi Református Egyházmegye 1921-, 1922-, 1923 és 1924. évi közgyűlési és bírósági jegyzőkönyvei*. Léva : Kiadja a Barsi Református Egyházmegye, 1925, s. 109.

¹² Szerk. Vargha Sándor . In *Jegyzőkönyv a Komáromi Református Egyházmegye Révkomáromban 1923. évi szept. 20-ik napján tartott rendes évi közgyűléséről*. Komárom : Kiadja a Komáromi Református Egyházmegye, 1923, s. 25.

¹³ Szerk. Soós Károly. In *Jegyzőkönyv a Komáromi Református Egyházmegye Révkomáromban 1924. évi augusztus hó 28. napján tartott rendes évi közgyűléséről*. Párkány : Kiadja a Komáromi Református Egyházmegye, 1924, s. 78.

egyházi pénzen való beszerzését. Az iskolákat teljesen ki akarták kapcsolni az egyház jogköréből. A szlovák nyelv oktatását a magyar nyelv óraszámával azonos óraszámban tették kötelezővé.¹⁴ Tóth Kálmán komáromi esperes jelentésében azt jelezte, hogy a szlovák nyelvű vidékeken a magyar tanítási nyelvet kiküszöbölték és már az 1919/20-as tanévben tisztán a szlovákkal cserélték fel. Még Nyitrán sem hagytak meg egyetlen magyar nyelvű iskolát sem, pedig korábban mind magyar volt. A bejáró hitoktatóktól is fogadalmat kívántak, másképp nem engedték meg, hogy az iskolában tanítsanak. Sedivy László nyitrai lelkész hitoktatói díjazásban, utazási kedvezményben nem részesül, így a hitoktatást a nagy kiterjedésű missziói körben folyó tanévben már ellátni nem képes.¹⁵

A református iskolák részére a Školsky Referát, illetve a tanfelügyelőség részéről egy Vestník című szlovák és német nyelven szerkesztett iskolai lap megrendelését tették kötelezővé. Ahol nem rendelték meg az iskolaszékek, vagy az egyházak, vagy a már megküldött lapot visszaküldték, ott a tanfelügyelő a tanítótól az államsegélyt elvonták. A nagyódi lelkész ellen a fegyelmi vizsgálat elrendelését is kérte a tanfelügyelő, mert nem az iskolaszék, hanem saját maga intézkedett nevezett lap visszaküldéséről. Nagy port kavart az érsekkétyi tanítónő Kósik Ilona ügye, aki ellen a tanfelügyelő szintén vizsgálatot rendelt el, mert március hónapban Érsekkétyen léte alkalmával a tanítónő iskolájában kifüggesztve találta a magyar címert, a magyar Himnuszt és a fizetését beszüntette. A Školsky Referát utasítására fegyelmi vizsgálatot rendeltek el, de azt nem tartották meg. A párkányi főszolgabíró október 3-án a tanítónőt Érsekkétyről karhatalommal eltávolította, mindenével Párkányba vitte s onnét a Dunán át Magyarországra szállította. A tanítónő húsz éve tanított az iskolában.¹⁶ Tóth István lévő tanítót, mert 1921. október 6-án a templomban a himnuszt énekelte és orgonával kísérte, a kormány az állásából felfüggesztette, fizetését leállította és fegyelmi eljárást indított ellene.¹⁷ Szintén Tóth István panasolta, hogy 1922. január 31-én iskolájában megjelent a helyi, majd a pozsonyi tanfelügyelő, s mivel nem volt kifüggesztve az elnök képe és a diákok feleletei nem elégitették ki, az iskolai referátus kényszerítette, hogy önmaga kérje nyugdíjaztatását. Előfordult, hogy az iskolaügyi hatóságok azzal fordultak az iskolát fenntartó gyülekezethez, hogy az a modern egészségügyi és pedagógiai elveknek megfelelően szerelje fel, vagy építse át az iskola épületét. Ha ilyen szempontok szerint harmadszor sem találták megfelelőnek az intézményt tanítás céljára, akkor elvették az iskolafenntartói jogot és beszüntették a tanító államsegélyét.¹⁸ Több helyütt fellelhető a jegyzőkönyvekben, mikor a fenntartó

¹⁴ Összeállította: Akucs Lajos, In *A Barsi Református Egyházmegye 1921-, 1922-, 1923 és 1924. évi közgyűlési és bírósági jegyzőkönyvei*. Léva: Kiadja a Barsi Református Egyházmegye, 1925, s. 24.

¹⁵ Szerk. Vargha Sándor, In *Jegyzőkönyv a Komáromi Református Egyházmegye 1920. október-án, 1921. január 26-án és 1921. november 29-én tartott gyűléseiről*. Komárom: Kiadja a Komáromi Református Egyházmegye, 1923, s. 8.

¹⁶ Összeállította: Akucs Lajos. In *A Barsi Református Egyházmegye 1921-, 1922-, 1923 és 1924. évi közgyűlési és bírósági jegyzőkönyvei*. Léva: Kiadja a Barsi Református Egyházmegye, 1925, s. 9.

¹⁷ Pápai Református Gyűjtemények Levéltára. Fond: I.2., 1923/1., 4. doboz, 8., osobny spis Istvána Tótha

¹⁸ CSOMÁR, Z. *A csehszlovák államkeretbe kényszerített magyar református keresztyén egyház húszéves története*. Ungvár, 1940, s. 124.

gyülekezetet korholják a padló gyakori olajozása, vagy a takarítás hiánya miatt. Viszont pozitívként találjuk, amikor a nehéz években Perbetén három tantermes modern iskolát építettek, míg Bátorkeszin új tantermet a leégett helyett.¹⁹

Református felsőoktatás kezdetei

Az 1920-as memorandumot követte még 1921-ben kettő, melyben ismételten hitet tesznek a saját lelkészképzés mellett. A Szlovákiai Református Egyház 1922. május 17-18-i pozsonyi Egyetemes Konventjének pedig az önálló református-és tanítóképzés volt az egyik központi témája. A tanítóképző székhelyül Komáromot, míg a teológia székhelyül Rimaszombatot javasolták. A kormány azonban egy az evangélikusokkal közösen felállítandó lelkészképző mellett tört lándzsát, de az 1923-as lévai zsinat ezt ismételten elvetette. Itt az iskolaügyi bizottság megválasztása után az elnökség tizedik programpontként javasolta: „Az Egyetemes Konvent felterjesztései közül a közös theologiai fakultás és lelkészképzés ügye, a lelkészválasztásügyi bizottsághoz”²⁰ Ennek a bizottságnak az elnöke volt Balogh Elemér püspök, előadója Idrányi Barna. A Zsinat hetedik ülésén olvasta fel Kovács Alajos az iskolaügyi bizottság előadója, a köztársasági elnökhöz, a tanítók utánpótlása tárgyában benyújtandó felirat szövegét. Itt kifejtik, hogy az egyetemes református egyháznak az óhaja, hogy saját iskoláinak a tanítóit maga nevelhesse. A Barsi Református Egyházmegye 1923.évi november 27-én tartott rendkívüli közgyűlésén Patay Károly esperesi jelentésében javaslatot tett tanítóképző intézet felállítása ügyében. Az a Patay, akit árulónak, a csehekkel lepaktálónak gondolták a Duna jobb partján.²¹ Ennek érdekében megkeresi a losonci egyházat, hogy adjon helyt ennek. Az egyházmegye pénztárából 100 ezer koronát ajánl fel, melynek előteremtésére felszólítja a gyülekezeteket. Évi fenntartásra minden lélek után megszavaznak 1 kg búzát. Az egyházi tisztviselők példaként előljárva családtagjaik után 3kg búzát adnak.²² A köztársasági elnöktől egy tanítóképző felállítására kérnek állami támogatást. Mindaddig, amíg ez meg nem történik, engedélyt kérnek, hogy Magyarországon végzett tanítók is betölthessék az állást.²³ Komáromban 1923. szeptemberében az egyházmegyei ülés jegyzőkönyvének 8.pontjában Vargha Sándor indítványozza, hogy alakuljon egy bizottság, melynek feladata, hogy tanulmányozza egy lelkészképző intézet valamelyik nagyobb

¹⁹ Szerk. Soós Károly, In *Jegyzőkönyv a Komáromi Református Egyházmegye Révkomáromban 1924. évi augusztus hó 28. napján tartott rendes évi közgyűléséről*. Párkány : Kiadja a Komáromi Református Egyházmegye, 1924, s. 75.

²⁰ Szerk. Péter Mihály. In *A Szlovenszkói és Kárpátaljai Egyetemes Református Egyház, Léva városában az 1923.évi június hó 17-ik napján megnyílt Törvényhozó Zsinatának Jegyzőkönyve*, s. 30.

²¹ SOMOGYI, A. Patay Károly, egy méltatlanul elfeledett felvidéki egyházkormányzó. In *Zborník medzinárodnej vedeckej konferencie Univerzity J. Selyeho - 2015: „Inovácia a kreativita vo vzdelávani a vede“ - Sekcie teologických a humanitných vied*. Komárno : Univerzita J. Selyeho, 2015, s. 205. ISBN 978-80-8122-145-3.

²² Összeállította: Akucs Lajos. In *A Barsi Református Egyházmegye 1921-, 1922-, 1923 és 1924.évi közgyűlési és bírósági jegyzőkönyvei*. Léva : Kiadja a Barsi Református Egyházmegye, 1925, s. 157.

²³ Szerk.: Péter Mihály. In *A Szlovenszkói és Kárpátaljai Egyetemes Református Egyház, Léva városában az 1923.évi június hó 17-ik napján megnyílt Törvényhozó Zsinatának Jegyzőkönyve*, s. 53.

gyülekezetben való felállításának lehetőségét.²⁴ Folyamatosan nagy gondot okozott a hiányzó tanítók pótlása. Nagysallóban például 1923-24-ben Kömley László tanító 150 gyermeket tanított szép eredménnyel. Egyéb dolgokkal is szembe kellett nézniük a református iskoláknak. A tanítók nem tudtak nyugdíjba menni, mert nem volt utánpótlás. A helyeket nem lehetett betölteni, mert nem volt magyar tanítóképzés. Gondot okozott a honosítás, az eskü letételének kérdése, illetve a tanfelügyelők titkos minősítései, melynek következménye az államsegély megvonása volt sok esetben. Egyházi törvénykönyv 23-26-39-45-47. §-sa foglalkozik egyébként a tanítók esküjének kérdésével.²⁵ Kétséges volt, hogy az egyházi hatóságok minősítéseit figyelembe veszi-e az állam. Az állam a kielégítettré minősített tanítóktól megvonta az államsegélyt, a nem kielégítőre minősítetteket pedig felfüggesztette. 1924-től az új iskolai törvény (1922.évi 226.sz.törvény) az eddigi I-VI.osztályú iskolát I-VII, s a jövőben I-VIII.osztályúvá tette. Új tantárgyként szerepel a honismeret és a polgári nevelés, ezek nem a hittan kiküszöbölésére, hanem annak erősítésére szolgálhattak ott, ahol a tanítók így kívánták. Nehézségek adódtak a magyar nyelv és a hittan tanításánál, mert a szlovák nyelv és a reáltárgyak tanításával ezeket fokozatosan kiszorították. A szlovák nyelv 6 félórát vett el a magyar és hittan órától. A vallásoktatásra szánt idő az osztatlan 6 osztályú iskolákban heti 20 percnyi hitoktatást jelentett. Az iskolák szellemi irányítása már csaknem teljesen kicsúszott az egyházi hatóságok jogköre alól. Az egyházak joga tulajdonképpen csupán az iskolák meszelésében, takarításában, fűtőanyag beszerzésében merült ki. Az állam nem titkolt célja az iskolák államosítása volt a főiskoláktól kezdve az elemi iskoláig. Rendezniük kellett az iskoláknak az igazgatói intézményt, mert eddig ezt a szerepet az iskolaszéki elnökök látták el. Nehézséget jelentett falun a június havi tanítás, hiszen ilyenkor a szülők a földön, a gyermek pedig otthon a házat őrzi és a baromfit eteti.²⁶ Legkirívóbb sérelem a református egyházi autonómiát akkor érintette, mikor elértek odaig, hogy az iskolai tanítási és ügyvezetési rendbe az egyház már nem szólhatott bele. A novemberi rendes egyházmegyei közgyűlés jegyzőkönyve szerint a népiskolaügy terén csorbultak a jogok. A gyakorlatban nem sok értelmét látták annak, miért kell tisztán magyar nyelvű községekben és iskolákban a címtáblán és a pecséten mást, mint magyar nyelvű feliratot alkalmazni. Nem látták be gyakorlati hasznát annak sem, hogy az államnyelvet már a II. elemi iskolásoknak tanítsák, elvonva heti 3 órát egyéb tantárgyaktól. Megtörtént, hogy a tanfelügyelő a tananyagbeosztást azért nem hagyta jóvá, mert a zsoltárokat római számjegyekkel jegyezte bele a tanító. Az iskoláikban saját tanítót választhatnak, de a megválasz-

²⁴ Szerk.Vargha Sándor. In *Jegyzőkönyv a Komáromi Református Egyházmegye Révkomáromban 1923. évi szept. 20-ik napján tartott rendes évi közgyűléséről*. Kiadja: Komáromi Református Egyházmegye, s. 46.

²⁵ Szerk.Gyalóky László. In *Jegyzőkönyv a Komáromi Református Egyházmegye Révkomáromban 1922. évi augusztus hó 24-ik napján tartott rendes évi közgyűléséről*. Galánta : Kiadja a Komáromi Református Egyházmegye, 1922, s. 36.

²⁶ Összeállította: Akucs Lajos. In *A Barsi Református Egyházmegye 1921-, 1922-, 1923 és 1924. évi közgyűlési és bírósági jegyzőkönyvei*. Léva : Kiadja a Barsi Református Egyházmegye, 1925, s. 196.

tott tanítók megválaszthatóságát utólagosan felülbírálhatta az 1907.XXVII. magyar tc.21.§-ra hivatkozva (a miniszter törvény alapján, vagy állami szempontból kifogást emelhet a választott tanító ellen és kívánhatja, hogy az iskolafenntartó 60 napon belül mást válasszon)²⁷

1922. május 17-én már határozatot hoztak a teológia ügyében. Ez kimondta, hogy az egyház elsőrendű érdeke a teológia és tanítóképző felállítása. Majd 1923-ban megszületett a visszavonhatatlan döntés: saját református teológia kell. Közben lelkészképző intézet felállítására 1923. november 21-én Komáromban jött össze a Komáromi Egyházmegye által alakított 12 tagú bizottság, mely után december 6-án Vargha Sándor főjegyző vitára bocsátotta és a bizottság elfogadta az intézet tervét. A Konventnek felterjesztették és felajánlották, hogy amennyiben az intézet Komáromban lesz, az egyházmegye felajánlja a megfelelő helységet, amit egy emeletes ház megvételével biztosít (gyűjtés útján). Továbbá az egyházmegye könyvtárát is felajánlották. A javaslatot azonban a konvent nem fogadta el, egy bizottságot állított fel.²⁸

1924. január 8-án Bertók Béla püspök terjesztette a Református Egyház Egyetemes Konventjének kassai ülése elé a kidolgozott oktatási terveket, amit azok azonban nem fogadtak el, de megbízták Sörös Béla losonci lelképásztort a teológiai képzés tanrendjének kidolgozásával.²⁹ A teológia nyitásával, azaz a független református magyar lelkészképzéssel kapcsolatosan sokan osztoztak a kormány álláspontján, akik Pozsonyban az evangélikusokkal közös lelkészképző akadémiát kívántak alapítani. A kormányzat érve az volt, hogy egy ilyen intézmény erősítené a protestáns unió elvét, illetve a többnyelvű előadások hallgatása a hallgatók nyelvismeretét is gyarapítaná. Nem elhanyagolható szempontként az ügy támogatói azt vetették fel, hogy ezzel az alapítás anyagi terhe sem nyomná a református egyház vállát. Válaszul egyértelműen foglalkozott az 1924. augusztus 26-i kassai Konvent egy saját erőből felállítandó lelkészképző főiskola megnyitásának lehetőségével. A lelkészképző felállításának ügyét skót lelkészek is ösztönözték. Sörös a szervezeti szabályzatban a skót lelkészképzést tartotta szem előtt. A felületei jogokat, a belső és külső fejlesztést a főiskolai igazgató tanács gyakorolta, melynek tagjai a három egyházi kerület püspöke és főgondnoka, a három évre választott két konventi tag, és az Egyetemes Egyházból választott két lelkész. A losonci Teológiai Szeminárium fenntartója az Egyetemes Konvent lett, igazgatójává Sörös Bélát választották, aki az iskolaszék elnöki állását nem tölthette be, mert 2 hónapi vizsgálati fogságban állott, miután egy losonci tanfelügyelő megvádolta.³⁰

²⁷ Szerk.Vargha Sándor. In *Jegyzőkönyv a Komáromi Református Egyházmegye 1920.október-án, 1921.január 26-án és 1921. november 29-én tartott gyűléseiről*. Komárom : Kiadja a Komáromi Református Egyházmegye, 1923, s. 47.

²⁸ Szerk.Soós Károly. In *Jegyzőkönyv a Komáromi Református Egyházmegye Révkomáromban 1924. évi augusztus hó 28. napján tartott rendes évi közgyűléséről*. Párkány : Kiadja a Komáromi Református Egyházmegye, 1924, s. 63.

²⁹ POPÉLY, G. *Ellenszélben. A felvidéki magyar kisebbség első éve a Csehszlovák Köztársaságban*. Pozsony : Kalligram, 1995, s. 198.

³⁰ Pápai Református Gyűjtemények Levéltára. Fond: I.2., 1922., 3. doboz, 2., osobny spis Bélu Sörösá

Felmerült az is, ha a helyét nem töltik be, a losonci iskolát bezárják.³¹ Igazgatósa alatt Sörös kiválóan vezette az intézményt, teológiai szemlélete a skót egyház és teológia hatása alatt fejlődött.³² Az anyagi ügyek intézésével Bertók Béla püspököt bízták meg. A teológiai és tanítóképző intézetet nem a Barsi Egyházmegye hozhatta létre végül (pedig ebben az esetben már szerintük elkészült volna). De a felajánlott 100 ezer koronát átadták az Egyetemes Egyháznak, s a lelkészek és tanítók által gyűjtött összeg, ami meghaladja az ígért összeget megmarad az Egyházmegyének.³³ A Konvent a fenntartási költségeket lélekszámszerinti kivételből, adományokból, egyházi segélyekből, külföldi református egyházak támogatásából, tandíjből és államsegélyből kívánta fedezni. A külföldi egyházak közül a skót református egyház, a holland református egyház, a magyar református egyház és állam, valamint Amerika nyújtott segítséget. Rajtuk kívül hatalmas szerepe volt a losonci földbirtokos Szilassy Bélának.³⁴ A hallgatóktól tandíjat sosem kértek. Állami segély természetesen sosem érkezett.³⁵ A tanrend a magyarországi tanterven alapult, de kiegészítették angol és szlovák nyelvi képzéssel is. Az előadókat háromhavi ciklusokra hívták be, akik ez idő alatt leadták a magyarországi teológiák két félévének való óraszámot, amiből a hallgatók azonnal kolokváltak. A hallgatók lelkiségével kapcsolatos kérdések csupán abból fakadhattak, hogy a korszakban a rimaszombati és a losonci gimnázium elvétele után nem volt református alma mater. Az ünnepélyes megnyitóra 1925. november 22-én került sor 22 hallgatóval. Az oktatás négy tanszéken kezdődött: ószövetségi, újszövetségi, filozófiai-dogmatikai és gyakorlati teológiai. Az oktatás négy éves volt. Ez az intézmény lett a két világháború közti magyarság tulajdonképpen egyetlen felsőoktatási jellegű tanintézménye, amit azonban a kormány 1926 őszén bezárított, de végleges megszűnését elkerülte a Presbiteri Világszövetség nyomásának köszönhetően. Dr. Kállay József Szlovenszko teljhatalmú minisztere 1926. szeptember 21-én keltezett nyilatkozatában zöld utat adott az intézménynek, hiszen tudomására jutott, hogy ez nem a Konvent által indítandó Teológiai Főiskola, hanem egy teológiai szeminárium, amely a skót presbiteri egyház lelkészképzésének mintájára, a presbiteri világszövetség erkölcsi és anyagi támogatásával működik. Fennállásának tizenhárom éve alatt egy új lelkészgenerációt bocsájtott szolgálatba, akik megállták helyüket a kisebbségi létben. Olyan tanárok keze alatt pallérozódhattak, mint a komáromi lelképásztor Galambos Zoltán, aki küldetéstudata példaértékű. Ő a csehszlovák állampolgárság mellett döntött, a teológián dogmatikát és vallásfilozófiát tanított, majd mivel teológiai vitákban

³¹ Összeállította: Akucs Lajos. In *A Barsi Református Egyházmegye 1921-, 1922-, 1923 és 1924. évi közgyűlési és bírósági jegyzőkönyvei*. Léva: Kiadja a Barsi Református Egyházmegye, 1925, s. 171.

³² CSONTHÓ, A. Sörös Béla élete és munkássága. In *Hit és közösség szolgálatában*. Szerk. Tömösközi Ferenc. Komárom: SJE RTK, 2018, s. 63.

³³ Összeállította: Akucs Lajos. In *A Barsi Református Egyházmegye 1921-, 1922-, 1923 és 1924. évi közgyűlési és bírósági jegyzőkönyvei*. Léva: Kiadja a Barsi Református Egyházmegye, 1925, s. 152.

³⁴ SOMOGYI, A. Sörös Béla emlékezete. In *A reformáció öröksége: Egyháztörténeti tanulmányok: Egyháztörténeti tanulmányok*. Kolombán Vilmos József. Kolozsvár: Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, 2018, s. 250. ISBN 978-606-93498-8-5.

³⁵ CSOMÁR, Z. *A csehszlovák államkeretbe kényszerített magyar református keresztyén egyház húszéves története*. Ungvár, 1940. 145.s.

különbözött a nézete másokétól, otthagya a losonci teológiát.³⁶ A losonci szeminaryium 1939. január 1-én fejezte be működését. Akkori hallgatói Pápán, Budapesten, Sárospatakon és Debrecenben folytatták, s fejezték be tanulmányaikat.

Situácia vzdelávania maďarskej komunity reformovanej cirkvi v Československu po Trianone

Účelom tejto štúdie je poukázať na situáciu vzdelávania maďarskej komunity reformovanej cirkvi v Československu po Trianone. V rámci tejto tematiky autor pokladá za významnú elaboráciu krívd týkajúcich sa učiteľov. Československá moc po prvej svetovej vojne sa snažila pripraviť Maďarov žijúcich v Československu o svojich intelektuálov. K väčšine úradníkov, štátnych zamestnancov a intelektuálov sa pristupovalo rovnako, ako v prípade učiteľov reformovanej cirkvi. Táto zmena by výrazne zmenila názorový prístup intelektuálov a spôsobilo by ďalšie zmenšenie aj tak narušenej spoločenskej vrstvy maďarského občianstva. Autor štúdie považuje tiež za užitočné vyzdvihnúť ľudské postoje, bez ktorých by dnes Maďari na Slovensku nežili v takom počte. Autor tak zdôraznil úlohu intelektuálov reformovanej cirkvi, ktorí boli v kontakte každodennými ľuďmi pri udržiavaní škôl.

³⁶ TÖMÖSKÖZI, F. Galambos Zoltán élete és szolgálata. In *Hit és közösség szolgálatában*. Szerk. Tömösközi Ferenc. Komárom : SJE RTK, 2018, s. 73.

K ŽIVOTU A DIELU PRAVOSLÁVNEHO KŇAZA ALEXEJA OMELJANOVIČA¹

Luciána HOPTOVÁ

On the life and work of the Orthodox priest Alexei Omeljanovich

In the interwar period, the Czechoslovak Republic was one of the few states that decided to accept emigrants from former Russian empire. It was mainly the Russians and Ukrainians who came to Czechoslovakia. Belarusian population represented the third largest community among the emigrants from former Russian empire. In the Czechoslovak Republic, Belarusian emigration has found its new home. In particular, the Belarusians, especially in Prague, were able to express their ideas freely, to celebrate national holidays, to express their ideas and opinions in their native language without any restrictions, but also to study in Czechoslovak schools and universities. Hundreds of Belarusians have found their new home here. Among them was Alexei Omeljanovich, who spent most of his life in Eastern Slovakia, where he served the faithful as an Orthodox priest.

Key words: *Czechoslovak Republic, Belarusian emigration, Alexei Omeljanovich, Orthodox priest, Eastern Slovakia.*

Československá republika v medzivojnovom období predstavovala jeden z tých štátov, ktorý sa rozhodol nezištne prijať emigrantov z bývalého cárskeho Ruska a poskytnúť im morálnu i materiálnu podporu a pomoc. Zásľuhu na tejto skutočnosti mal predovšetkým projekt *Ruská pomocná akcia*, ktorý začala československá vláda realizovať od júna 1921.²

Do Československa prichádzali predovšetkým Rusi a Ukrajinci. Treťou najpočetnejšou komunitou boli Bielorusi. Tí opúšťali svoju domovinu v dôsledku nepokojnej situácie v Bielorusku v dvoch vlnách. Prvá vlna odchodu bieloruského obyvateľstva nastala na prelomoch rokov 1918 – 1919, kedy v priebehu niekoľkých mesiacov boli sformované tri republiky – Bieloruská národná republika (marec 1918), Bieloruská sovietska socialistická republika (január 1919) a Litovsko-Bieloruská sovietska socialistická republika (február 1919). Druhá vlna súvisela s rusko-poľskou vojnou, ktorá vypukla vo februári 1919 a skončila sa

¹ Vznik štúdie bol podporený Grantovou agentúrou pre doktorandov a mladých vedecko-pedagogických pracovníkov Prešovskej univerzity v Prešove (GaPU 4/2019) a je výstupom z projektu VEGA č. 1/0546/19 – *Vklad ruskej emigrantskej inteligencie do rozvoja vedy a kultúry na Slovensku v rokoch 1920 – 1945*.

² Bližšie o Ruskej pomockej akcii pozri *Русская акция помощи в Чехословакии: история, значение, наследие*. Лукаш Бабка – Игорь Золотарев (сост.). Прага : Национальная библиотека Чешской Республики – Славянская библиотека; гражданское объединение Русская традиция, 2012. 359 s.

v marci 1921. Podpísaním *Rižskej mierovej zmluvy* zo dňa 18. marca 1921 sa územie Bieloruska rozdelilo na dve časti: vo východnej časti bola obnovená sovietska republika, západná časť Bieloruska sa stala súčasťou Poľska. Obyvateľstvo, ktoré nesúhlasilo s nastoleným režimom, či už vo východnej, alebo západnej časti Bieloruska, začalo migrovať.

Práve v Československu našla bieloruská emigrácia svoj nový domov. Bieloruskí emigranti, z ktorých prevažnú väčšinu tvorili študenti, nielenže mohli v Československu slobodne študovať, vyjadrovať svoje myšlienky, verejne oslavovať svoje národné sviatky, ale disponovali taktiež právom slobodne zakladať si spolky a vydávať časopisy. Svoj nový domov tu tak našli stovky Bielorusov.³ K nim patrilo aj Alexej Omeljanovič, ktorý väčšinu svojho života prežil na východnom Slovensku, kde slúžil veriacim ako pravoslávny kňaz.

Alexej Omeljanovič sa narodil 12. februára 1898 v obci Antonovčšina v Minskej gubernii. Jeho otec sa volal Timofej Omeljanovič a matka Sofia.⁴ Základné vzdelanie získal Alexej v domovine, kde vyštudoval sedem tried gymnázia.⁵ V dôsledku zlej vnútropolitckej situácie prišiel Alexej na územie Československej republiky. Hranice prekročil 23. septembra 1923 a do Prahy prišiel 27. septembra 1923. Ako uviedol A. Omeljanovič v žiadosti o povolenie k pobytu v Československej republike zo dňa 21. novembra 1923, na územie Československa prišiel v dôsledku toho, že v domovine bol prenasledovaný poľskou vládou. Prenasledovaniu a následnému stíhaniu bol vystavený za činnosť v redakcii novín *Наша Будучына*⁶, ktorých činnosť bola začiatkom roka 1923 zastavená. Okrem toho, A. Omeljanovič v žiadosti uviedol, že v domovine pôsobil aj ako učiteľ na novogrudskom gymnáziu. Dňa 29. novembra 1923 povolili úrady A. Omeljanovičovi pobyt na území Československa a vydali mu preukaz na pobyt pod číslom 15621, s platnosťou do 29. októbra 1924.⁷

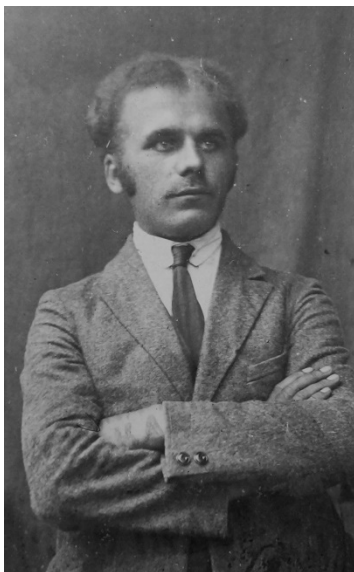
³ Blížšie o bieloruskej emigrácii v Československej republike pozri napr. HLAVÁČEK, P. – KOTAU, P. *Bielorusko mimo Bielorusko. Běloruští intelektuálové v meziválečném Československu*. Praha : Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, 2016. 146 s.; HOPTOVÁ, L. *Bieloruská emigrácia na území Československa (1918 – 1945)*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2017. 144 s.; KOLENOVSKÁ, D. – PLAVEC, M. *Běloruská emigrace v meziválečném Československu. Studie a dokumenty. Sociopolitický aspekt*. Praha : Karolinum, 2017. 288 s.

⁴ Národní archiv, Praha (ďalej NA Praha), fond Policejní ředitelství Praha II – evidence obyvatelstva, sig. Omeljanovič.

⁵ NA Praha, fond Ministerstvo zahraničních věcí – Ruská pomocná akce, kar. 306, sig. Spolky cizí v ČSR, Běloruská hromada, 1922 – 1924.

⁶ *Наша Будучына* boli noviny, ktoré vychádzali od 8. decembra 1922 do 14. januára 1923 vo Vilne v bieloruskom jazyku. Vyšlo deväť čísel novín, z toho dve čísla boli skonfiškované. In *Польша – Беларусь, 1921 – 1953 : сборник документов и материалов*. А. Н. Вабишевич и др. (сост.). Минск : Беларуская навука, 2018, s. 74.

⁷ NA Praha, fond Ministerstvo zahraničních věcí – Ruská pomocná akce, kar. 237, sig. Om – Or.



Obrázok č. 1 – Fotografia Alexeja Omeljanoviča priložená k žiadosti o povolenie k pobytu v Československej republike z roku 1923.⁸

Vplyv na rozhodnutie československých úradov o udelení súhlasu na pobyt malo aj odporúčanie Mikuláša Veršinina⁹, predsedu bieloruského spolku *Bieloruská hromada v Prahe*. Práve v tomto spolku našiel A. Omeljanovič po príchode do Prahy prístrešie.¹⁰

Bieloruská hromada v Prahe predstavovala spolok, ktorý združoval desiatky bieloruských študentov, ktorí sa na územie Československa dostali legálnym i nelegálnym spôsobom z oboch častí Bieloruska. Cieľom spolku bolo poskytnutie všestranej podpory jej členom, kultúrno-osvetová práca medzi nimi a vzájomné zblížovanie sa s československým národom.¹¹ Pri napĺňaní tohto cieľa M. Veršin in viackrát požiadal Ministerstvo zahraničných vecí Československej republiky o finančnú podporu pre svojich členov, predovšetkým o udelenie štipendií na štúdium. Z dokumentov, ktoré sa zachovali a sú uložené v Národnom archíve v Prahe, sa dozvedáme, že M. Veršin in žiadal o podporu aj pre A. Omeljanoviča, ktorý sa po príchode do Prahy zapísal na štúdium na Ukrajinskom pedagogickom inštitúte M. Drahomanova (legitimácia na štúdium na maturitnom kurze bola vydaná dňa 29. decembra 1923).¹² Prvý dokument, v ktorom sa spomína

⁸ NA Praha, fond Ministerstvo zahraničných vecí – Ruská pomocná akce, kar. 237, sig. Om – Or.

⁹ Mikuláš Veršin in (1878 – 1934) pôsobil v Prahe od roku 1907.

¹⁰ A. Omeljanovič v žiadosti o povolenie k pobytu v Československej republike uviedol, že je dočasne ubytovaný na adrese Wenzigova č. 4, Praha, teda na adrese sídla spolku Bieloruská hromada v Prahe.

¹¹ NA Praha, fond Ministerstvo zahraničných vecí – Ruská pomocná akce, kar. 306, sig. Spolky cizí v ČSR, Běloruská hromada, 1922 – 1924.

¹² V dokumente je uvedené meno Alexej Ameljanovič.

A. Omeljanovič, bol vydaný Bieloruskou hromadou v Prahe dňa 2. januára 1924 a adresovaný bol Ministerstvu zahraničných vecí Československej republiky. V dokumente bolo uvedené, že M. Veršinín ako predseda spolku žiadal ministerstvo v mene študentov – bieloruských politických emigrantov, ktorí sa učia na maturitných kurzoch na Ukrajinskom pedagogickom inštitúte M. Draho-manova v Prahe, aby im láskavo bola poskytnutá štátna podpora. V žiadosti sa okrem iného uvádzalo: „*Bieloruská hromada v Prahe dovoľuje si predložiť zoznam mien 9-tich bieloruských študentov politických emigrantov s úctivou prosbou, aby vysoké zahraničné ministerstvo Č.S.R. menovaným študujúcim štátnu podporu udeliť ráčilo... študujúci títo uprchli pred poľskou perzekúciou a vošli do Prahy začiatkom mes. októbra 1923*“¹³, *väčšinou pešo...*¹⁴ Tejto žiadosti o poskytnutie finančnej podpory nebolo vyhovené z dôvodu nedostatku finančných prostriedkov ministerstva.¹⁵

Možno aj v dôsledku neudelenia štipendia na štúdium opustil A. Omeljanovič v apríli 1924 hlavné mesto Československej republiky a prišiel na územie východného Slovenska. A. Omeljanovič sa usadil vo Vyšnom Svidníku, kde viedol cirkevné kurzy. V auguste 1924 odišiel do Užhorodu. V priebehu mesiaca september 1924 sa A. Omeljanovič prihlásil na pobyt v obci Velike Lučky, blízko mesta Mukačevo. Na území Podkarpatskej Rusi pôsobil A. Omeljanovič do konca septembra 1924 a následne sa vrátil do Vyšného Svidníka. Počas pôsobenia vo Vyšnom Svidníku chodil A. Omeljanovič vypomáhať pravoslávny kňazom do Ladomirovej, centra pravoslavia na východnom Slovensku.¹⁶ V spolupráci s Ladomirovou pokračoval aj v neskorších rokoch, keď už na východnom Slovensku pôsobil ako pravoslávny kňaz.¹⁷

A. Omeljanovič bol za pravoslávneho kňaza vysvätený 8. marca 1925 v Prahe¹⁸ archiepiskopom Sawatijom¹⁹. Po vysvätení bol otec Alexej poslaný späť na východné Slovensko. Ako pravoslávny kňaz mal počas svojej aktívnej služby na starosti veriacich v obciach Medvedie, Krivé pri Uliči, Stakčín, Becherov, Ša-

¹³ Väčšina bieloruských študentov dorazila do Prahy začiatkom októbra 1923. A. Omeljanovič a Míkolaj Pilecký prišli do Prahy 27. septembra 1923.

¹⁴ NA Praha, fond Ministerstvo zahraničných vecí – Ruská pomocná akce, kar. 306, sig. Spolky cizí v ČSR, Běloruská hromada, 1922 – 1924.

¹⁵ Rovnako skončila aj žiadosť M. Veršinina z 15. apríla 1924, v ktorej bol v zozname študentov žiadajúcich štipendium uvedený aj A. Omeljanovič.

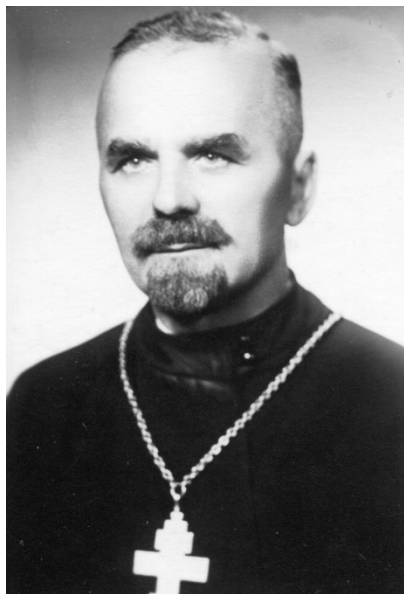
¹⁶ HARBULOVÁ, L. *Ladomirové reminiscencie : z dejín ruskej pravoslávnej misie v Ladomirovej 1923 – 1944*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity, 2000, s. 75.

¹⁷ O pravoslávnej cirkvi na území Slovenska bližšie pozri napr. HORKAJ, Š. – PRUŽINSKÝ, Š. *Pravoslávna cirkev na Slovensku v 19. a 20. storočí. Ľudia – udalosti – dokumenty*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 1998. 426 s.; IVAN, R. *Obnova pravoslavia na území Slovenska v 20. storočí*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2007. 150 s.

¹⁸ NA Praha, fond Ministerstvo zahraničných vecí – Ruská pomocná akce, kar. 237, sig. Om – Or.

¹⁹ Bližšie o archiepiskopovi Sawatijovi pozri MAREK, P. – BUREHA, V. – DANILEC, J. *Archiepiskop Sawatij (1880 – 1959) : nástin života a díla zakladateľské postavy pravoslávnej cirkve v Československé republice*. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2009. 249 s.

rišské Čierne a Vyšný Orlík. Aktívnu službu vykonával otec Alexej až do roku 1968, teda kým neodišiel do dôchodku.²⁰



Obrázok č. 2 – Alexej Omeljanovič – pravoslávny kňaz.²¹

Informácií z pôsobenia otca Alexeja na jeho prvých farnostiach sa zachovalo veľmi málo. Zo zachovaných dokumentov sa však dozvedáme, že otec Alexej pôsobil v roku 1925 v obci Medvedie (v súčasnosti sa obec nachádza v okrese Svidník), odkiaľ odišiel do obce Krivé pri Uličí (dnes nesie obec názov Uličské Krivé a nachádza sa v okrese Snina). Ako pravoslávny kňaz pôsobil v tejto obci od marca 1926. Počas pôsobenia vo farnosti v Krivom pri Uličí požiadal dňa 12. augusta 1926 československé úrady o vydanie nového preukazu k pobytu na území Československej republiky. Preukaz, ktorý mu bol vydaný 29. novembra 1923, mu bol podľa jeho vlastných slov odcudzený počas pobytu v Užhorode pri rieke Uh v roku 1924.²²

Žiadosť o vydanie nového preukazu pre otca Alexeja bola oficiálne predložená Ministerstvu zahraničných vecí Československej republiky prostredníctvom Kancelárie Archiepiskopa Pražského a celého Československa dňa 28. augusta 1926. Na ministerstvo prišla žiadosť dňa 3. septembra 1926. Archiepiskop Sawa-

²⁰ DŽUGAN, M. Výročia v roku 2014. In *Pravoslávny kalendár/Православный календар. Ročenka s kalendárom a duchovným čítaním*. Prešov : Metropolitná rada Pravoslávnej cirkvi na Slovensku, 2013, s. 127.

²¹ Farský archív v obci Becherov.

²² O vydanie duplikátu odcudzeného preukazu žiadal A. Omeljanovič československé úrady v rokoch 1924 a 1925.

tij sa v žiadosti o otcovi Alexejovi vyjadril takto: „*Kňaz Alexej Omeljanovič je už jeden a pol roka v našich službách na Slovensku, a jeho činnosť nikdy nezasahovala do politických záležitostí tohto štátu. Žiadateľ je dobrým organizátorom vo veciach cirkevných a preto jeho služieb na Slovensku nemôžeme postrádať a žiadame preto aby žiadosti jeho bolo vyhovené, a vybavenie bolo pokiaľ to je možné urýchlené.*“²³

Potvrdenie o zamestnaní mu taktiež vydala aj obec Krivé pri Uliči, ktoré podpísal starosta obce Petro Sidov a členovia pravoslávneho komitétu. V dokumente bolo uvedené, že otec Alexej má stále zamestnanie v obci a že vykonáva všetko, čo je potrebné pre pravoslávne náboženstvo. Ďalej sa v potvrdení uvádzalo, že pán farár je „človekom morálne i politicky čistým“ a pre obec „je ako občan Československej republiky veľmi potrebný“.²⁴

Okrem pôsobenia v Krivom pri Uliči mal otec Alexej na starosti aj farnosť a veriacich v Stakčine (obec sa nachádza v okrese Snina). Vo farnosti v Stakčine nahradil v roku 1926 dovtedajšieho otca Andreja Laholu, prvého správcu tejto farnosti.²⁵ Počas pôsobenia otca Alexeja vo farnosti došlo k výstavbe dreveného pravoslávneho chrámu. Chrám bol postavený v roku 1927 aj za finančnej pomoci rodákov zo Stakčina, ktorí odišli za prácou do Ameriky.²⁶ Na sviatok Zvestovania presvätej Bohorodičky bol najprv posvätený zvon a následne došlo aj k posväteniu chrámu. Ako uviedol otec Alexej v článku *Изъ Стакчина* v novinách *Православная Карпатская Русь* z apríla 1928: „*Všetci sa krstili a mnohí z nich plakali od radosti, že majú zvon a chrám. Niektorí hovorili, že teraz môžu už umrieť, lebo zazvoniť je čím i pomodliť sa je kde.*“²⁷

Aj vďaka výstavbe pravoslávneho chrámu a činnosti otca Alexeja sa počet veriacich v Stakčine zvyšoval a v apríli 1928 bolo v obci už 1 186 pravoslávnych veriacich. K tomu istému dátumu mal otec Alexej na starosti aj 25 pravoslávnych rodín v Krivom pri Uliči.²⁸

Zaujímavosťou je, že počas pôsobenia v Stakčine požiadal otec Alexej dňa 14. augusta 1928 Ministerstvo zahraničných vecí Československej republiky o vydanie cestovného pasu pre cestu do Kanady. A. Omeljanovič žiadal o vydanie dočasného pasu s platnosťou na päť rokov pre cestu do Kanady, nakoľko, podľa jeho slov, bol ustanovený správou kanadskej pravoslávnej cirkvi za kňaza v kraji Soskačavan.²⁹ Miestne kanadské úrady mu však odmietli vydať povolenie na vjazd

²³ NA Praha, fond Ministerstvo zahraničních věcí – Ruská pomocná akce, kar. 237, sig. Om – Or.

²⁴ NA Praha, fond Ministerstvo zahraničních věcí – Ruská pomocná akce, kar. 237, sig. Om – Or.

²⁵ Otec Andrej Lahola pôsobil vo farnosti v Stakčine v rokoch 1925 – 1926. In *Stakčín – prírodné, kultúrno-historické zaujímavosti a turistické možnosti*. M. Buraľ. Stakčín : Obec Stakčín, Elinor – Snina, 2009, s. 36.

²⁶ ЕПАРХИАЛЬНЫЙ СОВЕТ. Освящение фундамента православного храма в Стакчине. In *Свет Православия*. 1948, č. 4 – 5, s. 28.

²⁷ ОМЕЛЯНОВИЧЪ, А. Изъ Стакчина. In *Православная Карпатская Русь*. 1928, č. 2, s. 3.

²⁸ На Пряшевщинѣ уже болѣе 1.000 православныхъ фамилий. In *Православная Карпатская Русь*. 1928, č. 2, s. 3.

²⁹ Pravdepodobne išlo o dnešnú kanadskú provinciu Saskatchewan.

do Kanady, kým si nezabezpečí cestovný pas, ktorý by vyhovoval podmienkam vstupu do Kanady.³⁰

Ministerstvo zahraničných vecí Československej republiky však žiadosť otca Alexeja zamietlo. V jeho rozhodnutí bolo uvedené, že dočasné cestovné pasy ruským emigrantom môžu byť vydané len na kratšiu dobu a nevyhovujú teda podmienkam stanoveným pre ruských vysťahovalcov kanadskými úradmi.³¹ Otec Alexej tak do Kanady nevycestoval, ale ostal pôsobiť naďalej na východnom Slovensku.

V októbri 1928 bol otec Alexej ustanovený za správcu farnosti v Bechero-ve (obec sa nachádza v okrese Bardejov), v ktorej pôsobil až do roku 1950.³² A. Omeljanovič nahradil vo farnosti otca Grigorija Varholu, ktorý zomrel v júni 1928. Ako sa uvádza v článku v periodiku Свет Православия, ktorý bol uverejnený v októbri 1948 pri príležitosti 25. výročia existencie pravoslávneho chrámu v obci Becherov a 20. výročia pastoračnej činnosti otca Alexeja: „*Cirkevné úrady nemohli urobiť lepšie rozhodnutie, poslať v túto historickú obec, otca Alexeja... Jeho príchod možno označiť za jeden z najpríkladnejších príchodov v eparchii...*“³³

Otec Alexej si po príchode do Becherova veľmi rýchlo získal dôveru obyvateľov obce. Príkladne sa staral o svojich veriacich, ako aj o chod farnosti. Založil farskú knihu, v ktorej evidoval finančné príspevky, ako aj opísal vývoj farnosti z predošlých rokov. Okrem toho sa vzorne staral o pravoslávny chrám a zveľaďoval ho. Svoje umelecké nadanie³⁴ pretavil do ikon, ktoré sám napísal na steny v miestnom chráme. V roku 1935 ozdobil aj drevený ikonostas, vyhotovený v roku 1935.³⁵

Otec Alexej bol tiež známy svojou láskou k mládeži, ktorej pomáhal nielen po duchovnej a morálnej stránke, ale aj po finančnej, najmä pri ich štúdiu na stredných či vysokých školách.³⁶ Organizoval tiež výjazdy na iné farnosti, napr. do Ladomirovej, Lutinej a iných blízkych farností na východnom Slovensku.

Okrem toho bol otec Alexej známy aj ako ľudový liečiteľ. Dlhé roky sa zaoberal štúdiom medicíny a na základe svojich znalostí pomáhal nielen obyvateľom

³⁰ NA Praha, fond Ministerstvo zahraničných vecí – Ruská pomocná akce, kar. 237, sig. Om – Or.

³¹ NA Praha, fond Ministerstvo zahraničných vecí – Ruská pomocná akce, kar. 237, sig. Om – Or.

³² ŽUPINA, M. Z histórie pravoslávnej cirkevnej obce Becherov. In *Odkaz sv. Cyrila a Metoda*. 2003, roč. XLIX, č. 11, s. 13.

³³ Православный храм в селе Бехеров. К его 25-летнему юбилею и 20-летию пастырской деятельности настоятеля прихода прот. Алексея Омеляновича. In *Свет Православия*. 1948, č. 9 – 10, s. 12.

³⁴ Otec Alexej bol veľmi umelecký nadaný. Už v žiadosti o pobyt z roku 1923 bolo uvedené, že si na živobytie zarába maľovaním obrazov. In NA Praha, fond Ministerstvo zahraničných vecí – Ruská pomocná akce, kar. 237, sig. Om – Or.

³⁵ Православный храм в селе Бехеров. К его 25-летнему юбилею и 20-летию пастырской деятельности настоятеля прихода прот. Алексея Омеляновича. In *Свет Православия*. 1948, č. 9 – 10, s. 12.

³⁶ Православный храм в селе Бехеров. К его 25-летнему юбилею и 20-летию пастырской деятельности настоятеля прихода прот. Алексея Омеляновича. In *Свет Православия*. 1948, č. 9 – 10, s. 12.

Becherova, ale aj ľuďom zo širokého okolia. Po rady k nemu chodili veriaci i neveriaci z celého východného Slovenska, a to aj v čase, keď už pôsobil vo farnostiach v Šarišskom Čiernom a vo Vyšnom Orlíku, či keď už bol na zaslúženom dôchodku v Becherove. Ako znalca medicínskej problematiky uznávali otca Alexeja aj mnohí lekári.³⁷

Okrem príkladnej starostlivosti o pravoslávnych veriacich a farnosti, na ktorých pôsobil, bol otec Alexej aktívny aj v oblasti publikačnej činnosti. Z jeho tvorby sa do dnešných čias zachovalo viacero bohoslužobných diel väčšieho či menšieho rozsahu. K jeho významným prácam možno zaradiť *Дополнительный Требникъ нужныхъ Требъ*.³⁸ Ako už z názvu vyplýva, ručné písaná publikácia obsahuje rôzne modlitby praktizované pri vykonávaní sviatostí a rozličných cirkevných posvätení či požehnaní. V publikácii sa nachádzajú napr. modlitebné postupy praktizované pri požehnaní a posvätení zvonu, kňazského odevu, kríža, sviečok, ikon, ale aj rôznych pokrmov a ďalšie. Taktiež obsahom práce sú i modlitby na rôzne chorob či zbierka spevov pre rozličné udalosti.

Otec Alexej bol tiež autorom publikácií vzdelávacieho charakteru. K nim možno zaradiť dogmatické bohoslovie, ktoré boli pravdepodobne určené na štúdium, ako napr. *Конспект православно-догматического богословия*³⁹ či *Опыт Православного догматического богословия. С историческим изложением догматов*⁴⁰ a ďalšie.

Na študijné účely bola určená aj učebnica, ktorá bola vydaná pod názvom *Ветхий и Новый завет для школьников*.⁴¹ Ako už vyplýva zo samotného názvu práce, A. Omeljanovič sa v nej snažil priblížiť vývoj biblických dejín mladej generácii. Učebnica bola napísaná ešte v roku 1948 v Becherove, ale vydaná bola až v roku 1949 v Prahe ako vydanie Osvetového oddelenia Eparchiálnej rady Prešovskej eparchie.⁴² Vydanie učebnice posvätil 10. marca 1949 aj Jejevferij, metropolita pražský a český, i celého Československa, exarcha Moskovského patriarchátu v Československu.⁴³ Samotný text učebnice je doplnený množstvom ilustrácií,

³⁷ DŽUGAN, M. Výročia v roku 2014. In *Pravoslávny kalendár/Православный календар. Ро-ченка s kalendárijom a duchovným čítaním*. Prešov : Metropolitná rada Pravoslávnej cirkvi na Slovensku, 2013, s. 127.

³⁸ ОМЕЛЬЯНОВИЧЪ, А. *Дополнительный Требникъ нужныхъ Требъ*. Бехеривъ : Православна церковна община Бехеривъ, 1931. 260 s.

³⁹ ОМЕЛЬЯНОВИЧЪ, А. *Конспект православно-догматического богословия*. Том 1- и 2-ой. Вышний Орлик : 1958. 144 s.

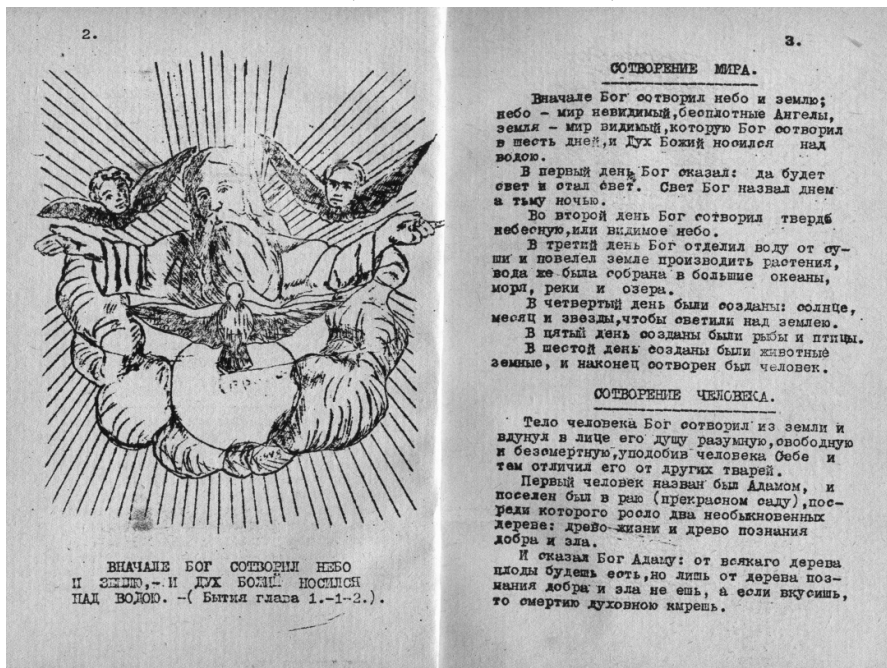
⁴⁰ ОМЕЛЬЯНОВИЧЪ, А. *Опыт Православного догматического богословия. С историческим изложением догматов*. Том 4- ый. Вышний Орлик : 1957. 89 s.

⁴¹ ОМЕЛЬЯНОВИЧЪ, А. *Ветхий и Новый завет для школьников*. Прага : Издание Просветительного отдела Епархиального совета Пряшевской епархии , 1949. 116 s.

⁴² O vudaní učebnice vyšiel aj krátky článok v časopise *Свет Православия* v novembrovom čísle z roku 1949. In *Книжная полка*. In *Свет Православия*. 1949, č. 9, s. 16.

⁴³ ОМЕЛЬЯНОВИЧЪ, А. *Ветхий и Новый завет для школьников*. Прага : Издание Просветительного отдела Епархиального совета Пряшевской епархии, 1949, s. 1.

ktoré zhotovil otec Alexej. Učebnica Ветхий и Новый завет для школьников končí slovami: „*Modli sa, pracuj a uč sa!.. Budeš šťastný. Koniec i Sláva Bohu!*“⁴⁴



Obrázok č. 3 – Ukážka z učebnice Ветхий и Новый завет для школьников.⁴⁵

Za veľmi zaujímavý počin otca Alexeja v publikačnej činnosti možno označiť aj vydanie fotoalbumu v roku 1933. Cieľom vydania fotoalbumu, v ktorom spojil svoje fotografické i publikačné zručnosti, bolo priblížiť pravoslávny veriacim miesta cirkevnej i kultúrnej hodnoty, ale aj zvyky a tradície Mukačevsko-prešovskej eparchie v Československej republike.

O idei vydať fotoalbum informoval otec Alexej pravoslávnu obec prostredníctvom článku v novinách Православная Карпатская Русь v júli 1933. V článku s názvom Объявление А. Omeljanovič uviedol, že plánuje vydať fotoalbum, ktorý by obsahoval fotografie publikované na 800 stranách. Fotoalbum mal obsahovať fotografie chrámov, starých ikon, ikonostasov, krížov, pamätníkov, vojenských cintorínov, procesijných sprievodov, bohoslužieb, kňazov, ale aj zvykov a tradícií z oblasti Karpát či iných kultúrnych a historických pamätihodností. Otec Alexej plánoval vydať fotoalbum v priebehu jedného mesiaca, teda začiatkom augusta

⁴⁴ ОМЕЛЯНОВИЧЬ, А. Ветхий и Новый завет для школьников. Прага : Издание Просветительного отдела Епархиального совета Пряшевской епархии, 1949, s. 116.

⁴⁵ ОМЕЛЯНОВИЧЬ, А. Ветхий и Новый завет для школьников. Прага : Издание Просветительного отдела Епархиального совета Пряшевской епархии, 1949, s. 2 – 3.

1933. Cena fotoalbumu mala byť veľmi nízka a objednať si fotoalbum bolo možné priamo u otca Alexeja na adrese farnosti v Becherove.⁴⁶

Vydať fotoalbum v auguste 1933 sa však nepodarilo. Fotoalbum bol nakoniec vydaný neskôr a v inom počte strán. V novinách Православная Карпатская Русь z 1. októbra 1933 sa dozvedáme, že došlo k vydaniu fotoalbumu s 269 fotografiami. Fotoalbum teda obsahoval 25 fotografií kňazov s farníkmi a kurátormi; 105 fotografií chrámov, ikon a ikonostasov; 41 fotografií monastierov; 14 fotografií pamätihodností; 20 fotografií procesií procesijných sprievodov a 64 fotografií zvykov, tradícií, svadobných i pohrebných obradov, ako aj iných obradov. Pri každej fotografii sa nachádzal tiež popis toho, čo je na fotografii zobrazené. Záujemcovia si mohli objednať ľubovoľný počet fotografií z fotoalbumu. Cena jednej fotografie bola stanovená na 90 halierov, teda celý fotoalbum stál 242 korún a 10 halierov.⁴⁷

Aktívne publikoval otec Alexej aj v novinách a časopisoch. Boli to najmä periodiká Православная Карпатская Русь (od roku 1935 niesli noviny názov Православная Русь), Свет Православия a *Odkaz sv. Cyrila a Metoda*. Do novin Православная Карпатская Русь⁴⁸, ktoré vychádzali v rokoch 1928 – 1944 v Ladomirovej, prispieval otec Alexej predovšetkým v prvých rokoch ich vydávania. Išlo najmä o informačné články z pôsobenia na fare v Stakčíne a Becherove. Taktiež obsahom rôznych čísel boli aj jeho krátke články, v ktorých ďakoval predovšetkým rodákovi žijúcim v Amerike za finančné dary pre farnosť v Stakčíne i Becherove či za morálnu podporu pri rozvoji pravoslavia na východnom Slovensku. Ako príklad možno uviesť článok Благодарность, publikovaný v decembri roku 1928, v ktorom otec Alexej poďakoval J. Hudákovi (rodák z obce Komloša), D. Varcholovi a G. Semončakovi (rodáci z Becherova), žijúcim v Minneapolis, za finančné dary na chod farnosti v Becherove.⁴⁹

V časopise Свет Православия, ktorý vychádzal v rokoch 1948 – 1952, sa už stretávame s rôznorodými príspevkami od otca Alexeja. Ich obsahom sú naďalej krátke informácie o aktivitách vo farnosti v Becherove a neskôr aj vo Vyšnom Orlíku, ale tiež sú v ňom publikované aj články zamerané na rozvoj pravoslavia. Ako príklad je možné uviesť články: Жизнь человека – по учению Слова Вожия⁵⁰, Кладбище – дом покоя человека...⁵¹, Молитва и пост – лечебница души⁵²,

⁴⁶ ОМЕЛЬЯНОВИЧЬ, А. Объявление. In Православная Карпатская Русь. 1933, č. 13 – 14, s. 8.

⁴⁷ ОМЕЛЬЯНОВИЧЬ, А. Объявление. In Православная Карпатская Русь. 1933, č. 19, s. 4.

⁴⁸ Bližšie pozri napr. HUMENSKÝ, M. Časopis Pravoslavnaja Karpatskaja Rus 1928 – 1944. In *Pravoslávie a súčasnosť. Zborník príspevkov zo VI. vedeckej konferencie študentov, absolventov a mladých vedeckých pracovníkov s medzinárodnou účasťou Prešov, 8. apríl 2014* [online]. Miroslav Humenský (ed.). Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, s. 84 – 88. [cit. 2019.06.07] Dostupné na internete: <http://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Humensky1>.

⁴⁹ ОМЕЛЬЯНОВИЧЬ, А. Благодарность. In Православная Карпатская Русь. 1928, č. 13, s. 4.

⁵⁰ ОМЕЛЬЯНОВИЧЬ, А. Жизнь человека – по учению Слова Вожия. In Свет Православия. 1949, č. 3, s. 5 – 6.

⁵¹ ОМЕЛЬЯНОВИЧЬ, А. Кладбище – дом покоя человека... In Свет Православия. 1949, č. 9, s. 1 – 2.

⁵² ОМЕЛЬЯНОВИЧЬ, А. Молитва и пост – лечебница души. In Свет Православия. 1950, č. 2, s. 10.

Святая Голгофа⁵³ a iné. Okrem toho, že otec Alexej publikoval v tomto periodiku, pomáhal mu aj finančne. Túto skutočnosť potvrdzuje napr. aprílové vydanie časopisu z roku 1949, v ktorom bolo uvedené, že A. Omeljanovič daroval na jeho chod sumu 1 000 korún.⁵⁴

Veľmi aktívne prispieval otec Alexej aj do časopisu *Odkaz sv. Cyrila a Metoda*. Články publikoval nielen počas svojej aktívnej služby, ale aj v čase zaslúženého dôchodku. Obsahom príspevkov boli rôzne témy, ktoré sa týkali cirkevných dejín, slávení rôznych cirkevných sviatkov, ale aj zamyslenia sa otca Alexeja nad zmyslom života. V priebehu rôznych rokov boli publikované články ako *Kráľ Šalamún*⁵⁵, *Strom života*⁵⁶, *Ikonostas*⁵⁷, *Narodenie Pána nášho Isusa Christa*⁵⁸, *Sv. apoštol Timotej*⁵⁹, *Duša človeka*⁶⁰, *O posvätnosti chrámu*⁶¹ a mnoho ďalších.

Záverom možno uviesť, že Alexej Omeljanovič zasvätil celý svoj život službe pravoslávnej cirkvi a pravoslávny veriaci. Bol to dobrý dušpastier – lekár duší i tiel. Posledné roky života prežil v obci Becherov, ktorá mu počas jeho aktívnej služby na východnom Slovensku najviac prirástla k srdcu. A práve v tejto obci aj naposledy vydýchol. Otec Alexej skončil 27. januára 1974 vo veku nedožitých 76 rokov. Pochovaný bol 29. januára 1974 pri pravoslávnom chráme v Becherove.⁶²

⁵³ ОМЕЛЬЯНОВИЧЪ, А. Святая Голгофа. In Свет Православия. 1951, č. 4, s. 2 – 3.

⁵⁴ РЕДАКЦИЯ. Акция помощи журнала. In Свет Православия. 1949, č. 4, s. 16.

⁵⁵ ОМЕЛЈАНОВИЧ, А. Kráľ Šalamún. In *Odkaz sv. Cyrila a Metoda*. 1966, roč. XII., č. 1, s. 14 – 15.

⁵⁶ ОМЕЛЈАНОВИЧ, А. Strom života. In *Odkaz sv. Cyrila a Metoda*. 1966, roč. XII., č. 9, s. 193 – 195.

⁵⁷ ОМЕЛЈАНОВИЧ, А. Ikonostas. In *Odkaz sv. Cyrila a Metoda*. 1966, roč. XII., č. 9, s. 209 – 210.

⁵⁸ ОМЕЛЈАНОВИЧ, А. Narodenie Pána nášho Isusa Christa. In *Odkaz sv. Cyrila a Metoda*. 1966, roč. XII., č. 12, s. 267 – 269.

⁵⁹ ОМЕЛЈАНОВИЧ, А. Sv. apoštol Timotej. In *Odkaz sv. Cyrila a Metoda*. 1969, roč. XV., č. 1, s. 5.

⁶⁰ ОМЕЛЈАНОВИЧ, А. Duša človeka. In *Odkaz sv. Cyrila a Metoda*. 1972, roč. XVIII., č. 3, s. 63 – 64.

⁶¹ ОМЕЛЈАНОВИЧ, А. O posvätnosti chrámu. In *Odkaz sv. Cyrila a Metoda*. 1974, roč. XX., č. 4, s. 83 – 85. (Článok bol publikovaný po smrti A. Omeljanoviča).

⁶² R. F. Posmrtná spomienka. In *Odkaz sv. Cyrila a Metoda*. 1974, roč. XX, č. 3, s. 68.

KATOLÍCKA TLAČ NA PERIFÉRII SLOVENSKA V MEDZIVOJNOVOM OBDOBÍ VESTNÍK SDRUŽENIA SVÄTÉHO JOZEFA (1934 – 1938)¹

Ján DŽUJKO – Peter KOVAL

Catholic Press on the Periphery of Slovakia in the inter-war period - Gazette of Association of St. Joseph (1934 – 1938)

In the inter-war period Slovakia was a strongly religious country despite the fact that the number of non-religious inhabitants was gradually rising. Several church periodicals were published here thanks to the support of church hierarchy and various fund-raising campaigns. The most significant was a group of catholic periodicals. In 1918 – 1939 approximately sixty of them were published being not only addressed to believers but also to miscellaneous church associations and monastic orders². They were represented even in the east of Slovakia. One of them was Gazette of Association of St. Joseph that was subtitled For the Support of Slovak Priest Youth of Redemptorists. Being issued every other month in the town of Stropkov it was published by Redemptorist Provincialate in Prague. Bishop Ordinariate in the town of Košice and monastic superiors granted permission to publish. It was printed on 60-100 pages in the Printing Office of St. Elisabeth in the town of Košice. The editor in chief was Rudolf Granát. The members of the association were given issues for free. The magazine dealt mostly with religious situation and was apolitical. It also included various reports about life, informative articles with religious themes, poems, biographies of the beatific, saint and missionaries. The gazette tried to educate its members in religious way within catholic practices.

Keywords: *Catholic press, East Slovakia, Inter-war period, Gazette of Association of St. Joseph.*

Slovensko bolo v medzivojnovom období silne religióznou krajinou, a to napriek tomu, že sa počet obyvateľov bez vyznania postupne zvyšoval, aj keď nepatrne. Katolícka cirkev ako najpočetnejšia na Slovensku mala v spoločnosti dôležité postavenie. Napriek protikatolíckym tendenciám niektorých politických strán a ich predstaviteľov jej bol ponechaný dostatočný priestor na náboženské aktivity a obranu svojich záujmov.³ Pozitívne sa to prejavilo aj na poli časopiseckej produkcie.

¹ Príspevok vznikol v rámci projektu APVV-15-0036 Východné Slovensko v 19. a 20. storočí vo vzťahu centra a periférie.

² VÁTRAL, J. Slovenské novinárstvo v Československej republike (od októbra 1918 do Mníchova 1938). In *Slovensko. Kultúra – II. časť*. Zost. K. Rosenbaum. Bratislava : Obzor, 1980, s. 594.

³ PETRANSKÝ, I. A. *Dejiny cirkvi a náboženských spoločností na Slovensku v 20. storočí*. Trnava : Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, 2017, s. 34.

Viacere cirkevné periodiká tak vychádzali vďaka podpore cirkevnej hierarchie a rozličných zbierok, na ktoré prispievali veriaci. Najpočetnejšia bola skupina katolíckych periodík. V rokoch 1918 – 1939 ich vychádzalo približne 60 a boli adresované nielen veriacim, ale aj rozličným cirkevným združeniam a rehoľiam.⁴ Svoje zastúpenie mali aj na východnom Slovensku. Postupne tu vychádzali tieto časopisy: v rokoch 1930 – 1939 Svätá rodina (1908 – 1945) v Spišskej Kapitule, neskôr v Spišskom Štiavniku, v roku 1932 Hlasy z domova a z misií (1915 – 1945) v Spišskom Štiavniku, Diecezánsky obežník biskupstva spišského (1923 – 1944) v Spišskom Podhradí, v rokoch 1931 – 1938 Zvesti stanislavovské (1927 – 1944), od 1932 Stanislavovské zvesti v Košiciach, Zprávy katolíckej školskej rady na Slovensku (1929 – 1936) v Rožňave, Košické kat. cirkevné zprávy (1930 – 1938) v Košiciach, Vestník sdrúženia svätého Jozefa (1934 – 1945) v Stropkove, Jednota (1934) v Bardejove, Školské zprávy rím. a gr. kat. biskupských úradov na Slovensku a Podkarpatskej Rusi (1937 – 1941) v Bardejove, Úsvit (1938) v Košiciach, Vestník tretieho rádu svätého Dominika na Slovensku (1938) v Košiciach.⁵

Všestranne sa rozvíjal aj rehoľný život a rehole sa reorganizovali v súlade s novými štátoprávnymi podmienkami. Tie si vytvorili vlastné provincie alebo sa začlenili do spoločných československých provincií.⁶ Takou bola aj Kongregácia Najsvätejšieho Vykupiteľa, resp. redemptoristi. Ludové misie na Slovensku sa konali už v 19. storočí. V roku 1921 prišli z Čiech na Slovensko a svoj prvý kláštor založili v Stropkove.⁷

Práve tu začal vychádzať Vestník sdrúženia svätého Jozefa s podtitulom *Na podporu slovenského kňazského dorastu redemptoristov*. Vychádzal každý druhý mesiac v Stropkove. Vydával ho Provinciat Redemptoristov v Prahe s povolením Biskupského Ordinariátu v Košiciach a rehoľných predstavených. Tlačil sa ročne na 60 – 100 stranách v Tlačiarňi sv. Alžbety, úč. spoločnosti v Košiciach. Hlavným a zodpovedným redaktorom periodika bol Rudolf Granát. Administráciou periodika bol poverený Karol Stašík.

Členovia združenia dostávali periodikum zdarma. Museli však prispieť združeniu príspevkom aspoň 1 Kčs mesačne. Vo výške 6 Kčs bolo predplatné pre tých, ktorí neboli členmi a Vestník len odoberali. Ak združeniu prispievali sumou nižšou ako 6 Kčs, členmi síce boli, ale na časopis nemali nárok. Jednotlivé čísla periodika stáli 1 Kčs. Medzi členmi združenia a predplatiteľmi periodika bol rozdiel. Členovia získali rozličné výhody, napr. v podobe sv. omší, ktoré boli za nich odslúžené. Tie sa slúžili za nich každú stredu mesiaca a v pondelok po prvej strede v mesiaci. Za zosnulých členov sa slúžili sv. omše v prvú a tretiu sobotu v mesiaci. Samozrejme, že členovia združenia sa mohli slobodne rozhodnúť o tom, či chcú

⁴ VÁTRAL, J. Slovenské novinárstvo v Československej republike (od októbra 1918 do Mníchova 1938). In *Slovensko. Kultúra – II časť*. Zost. K. Rosenbaum. Bratislava : Obzor, 1980, s. 594.

⁵ KIPSOVÁ, M. *Bibliografia slovenských a inorečových novín a časopisov z rokov 1919 – 1938*. Martin : Matica slovenská, 1968.

⁶ PETRANSKÝ, I. A. *Dejiny cirkvi a náboženských spoločností na Slovensku v 20. storočí*. Trnava : Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, 2017, s. 38 – 39.

⁷ BABJAK, J. *Rehole a kongregácie na Slovensku*. Trnava : Dobrá kniha, 1998, s. 193.

alebo nechcú patriť do združenia.⁸ Dobrovoľné boli aj príspevky členov i samotné odoberanie periodika. Kto prispievať nechcel, toho vyčiarikli zo zoznamu abonentov, pretože redakciu stálo vydávanie časopisu nemalé prostriedky a neplatiť združeniu škodil. Zároveň bolo potrebné, aby zvyšné výtlačky periodika boli poslané späť na adresu redakcie.⁹ Stávalo sa však, že sa náklad periodika minul a niektorí členovia sa k časopisu nedostali. Vestník tak odporúčal čitateľom, aby si periodikum navzájom požičiavali a zároveň, aby si jednotlivé čísla, resp. ročníky časopisu odložili a sprostredkovali ho tak aj pre svojich potomkov, kvôli ich hodnotnému kresťanskému obsahu.¹⁰

Časopis vznikol ako tlačový orgán Sdruženia svätého Jozefa, ktorého cieľom bolo vychovať pre slovenský národ dobrých misionárov a jeho pomocou nájsť dostatok dobrodincov, ktorí by pomohli naplniť tento cieľ.¹¹ Redakcia sa snažila na stránkach periodika priniesť svojim čitateľom predovšetkým kvalitný obsah v podobe rozličných príspevkov, ktoré boli potrebné pre rozvoj ich duchovného života.¹² Zaoberal sa tak predovšetkým náboženskou problematikou a bol apolitický. Redakcia odmietala názory niektorých členov, že periodikum politizuje. Takéto dezinformácie sa šírili predovšetkým z toho dôvodu, že niektorí z nich ho ani nečítali.¹³ Časopis, naopak, obsahoval predovšetkým rozličné príspevky zo života svätých, poučné články s náboženskou tematikou, ale aj rozličné básne, životopisy blahoslavených, svätých a životopisy misionárov.

V periodiku sa sformovala jediná pravidelná rubrika Drobné zvesti. Tá zväčša obsahovala správy redakcie vestníka alebo združenia adresované čitateľom a členom. V rámci nej boli uverejnené aj články pod názvom „Apoštolské práce“. V nich sa nachádzali informácie o tom, kde redemptoristi konali misie, aký bol počet prítomných veriach, počet realizovaných kázní i sv. spovedí, ako aj ich ďalšia činnosť, ktorú vykonávali.

Časopis prinášal na svojich stránkach v rokoch 1936 – 1937 na pokračovanie dielo sv. Alfonza Márie de Liguori Ohnivé šípy a vrúcne vzdychy, ktoré podľa českého prekladu poslovenčil Karol Stašík. Prostredníctvom Vestníka sdruženia svätého Jozefa vyšli vo viac ako 5 000 exemplároch. Čitateľom redakcia odporučila, aby si jednotlivé časti zviazali a odložili, čítali ich a uvažovali nad ich obsahom. Záujemcovia, ktorí chceli mať toto dielo celé a niektoré časti im chýbali alebo ho

⁸ Redakcia Vestníka. Úvodom. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1934, roč. I, č. 1, s. 1 – 3; Z redakcie. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1935, roč. II, č. 2, s. 30; Z redakcie. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1935, roč. II, č. 3, s. 46; Z redakcie PP. TT. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1936, roč. III, č. 2, s. 27; Tešte sa. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1936, roč. III, č. 5, s. 52.

⁹ Z redakcie a administrácie. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1936, roč. III, č. 2, s. 31 – 32.

¹⁰ Z redakcie. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1935, roč. II, č. 6, s. 100.

¹¹ Redakcia a administrácia: Prívetom k III. Ročníku Vestníka. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1936, roč. III, č. 2, s. 1 – 2.

¹² Redakcia: Úvodom do V. ročníka. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1938, roč. V, č. 1, s. 1 – 2.

¹³ Z redakcie. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1935, roč. II, č. 3, s. 46.

nemali, mohli od redakcie na vlastnú žiadosť dostať celý tretí ročník vestníka. Podmienkou ale bolo, aby mali zaplatený príspevok 6 Kčs za rok 1936.¹⁴

Svojim čitateľom vestník odporúčal aj náboženskú literatúru. Publikáciu *Matka ustavičnej pomoci* si bolo možné zakúpiť v kláštore redemptoristov v Stráži alebo objednať poštou.¹⁵ Avizoval aj plán redemptoristov v Stropkove vydať zbierku asketických spisov sv. Alfonza, a to *Vianočnú novénu*, *Novénu k Duchu Svätému*, *Oktávu Božieho Tela* a *Novénu k Božskému Srdcu Ježišovmu*. *Vianočnú novénu* odporúčal birmovným otcom a matkám ako vhodný darček pre ich birmovancov. V blízkej dobe mali vyjsť aj ďalšie diela *Príprava na smrť* a *Božský priateľ* od Jozefa Schrejversa. Čitateľ, ktorý získal 10 záujemcov, dostal ktorúkoľvek publikáciu v neviazanej forme zdarma, kto získal 15 odberateľov, dostal ho v poloplátne, a kto 20, ten v celoplátne ako odmenu.¹⁶ Čitateľom vestník ponúkal aj možnosť zakúpiť si obrazy Panny Márie ustavičnej pomoci a sv. Alfonza.¹⁷

Časopis propagoval aj katolícku tlač. Členom združenia odporučil katolícky týždenník *Neděle*. Ten svojím obsahom povzbudzoval kresťanov k viere a k plnohodnotnému kresťanskému prežívaniu ich života. Príkladom mala byť Tišnovská farnosť v Brnenskej diecéze na Morave. Potom, čo v nej stúplo odoberanie periodika na 220 exemplárov, päťnásobne sa zvýšil počet sv. prijímaní. V takomto duchovnom rozkvele mala tlač nepochybne veľký podiel. Bolo potrebné ju preto podporovať s horlivosťou a nadšením, pretože to bola služba cirkvi i národu. Vestník spropagoval aj vianočnú súťaž *Neděle*. Tá sa týkala vianočných zvykov. Bolo vhodné, aby sa s nimi oboznámila aj katolícka verejnosť, pretože pramenili z prežívania náboženstva katolíckeho ľudu a boli prejavom ľudovej náboženskej tvorivosti.¹⁸ Pozornosť čitateľov upriamili aj na ďalší týždenník *Katolícka žena*. Po formálnej i obsahovej stránke išlo o kvalitné periodikum, určené ženám. V ňom našla slobodná žena a katolícka matka i celá jej rodina všetko osožné čo potrebovala pre svoj život.¹⁹

Z obsahovej stránky sa periodikum venovalo Kongregácii Najsvätejšieho Vykupiteľa, problematike školstva a vývoju počtov študentov, ktorí sa vzdelávali a formovali v kláštorných školách. Značnú pozornosť v príspevkoch s nábožen-

¹⁴ S pomocou Božou Vestník začína IV. ročník. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1937, roč. IV, č. 1, s. 7; Z redakcie a administrácie. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1937, roč. IV, č. 2, s. 30.

¹⁵ Odporúčame. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1936, roč. II, č. 3, s. 55; Krásnu knižku... In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1937, roč. IV, č. 2.

¹⁶ STAŠÍK, Karol: Novinka! *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1935, roč. II, č. 1; STAŠÍK, Karol: Novinka! *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1935, roč. II, č. 2; Božský priateľ. Kresťan katolík... In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1936, roč. III, č. 3; Náš kňazský dorast. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1937, roč. IV, č. 1, s. 68; Drahí sdruženci. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1937, roč. IV, č. 3, s. 47.

¹⁷ Odporúčame... In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1936, roč. III, č. 6, s. 55.

¹⁸ Kto je dnes najväčším a najlepším pomocníkom v duchovnej správe? In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1937, roč. IV, č. 4; Redakcia Vestníka sv. Jozefa, Stropkov: Významná akcia katolíckeho týždenníka „Neděle“. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1937, roč. IV, č. 4.

¹⁹ Vydavateľstvo týždenníkov: časopis, ktorý nesmie chýbať v žiadnej katolíckej domácnosti. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1937, roč. IV, č. 4.

skou problematikou adresovala sv. Jozefovi, sv. Alfonzovi a Matke ustavičnej Pomoci.

Podľa toho ako sa podarilo rozvinúť Sdruženie svätého Jozefa v Čechách a na Morave, rozhodla sa Kongregácia Najsvätejšieho Vykupiteľa založiť toto združenie aj na Slovensku. Jeho úlohou bolo apoštolovať a pomáhať redemptoristom v ich apoštolskej činnosti. Členovia boli rozdelení do troch skupín: *dobroprajníci* – mesačne obetovali 1 Kčs, *priatelja* – mesačne obetovali 3 Kčs a *dobrodilci* – mesačne obetovali 5 Kčs. Úlohou všetkých bolo podporovať záujmy a snahy cirkvi, hájiť ju pred útokmi nepriateľov, čeliť škodlivým prúdom nevery a nemravnosti. Jednou z povinností bolo aj šírenie katolíckej tlače. Boli to veľmi vznešené úlohy, ktoré si vyžadovali aj príkladný kresťanský život.²⁰

V čase vydania prvého čísla časopisu malo Sdruženie svätého Jozefa 300 členov, po roku sa ich počet postupne zvýšil na vyše 3 000. Mnohí z členov zápasili s vtedajšou doznievajúcou hospodárskou krízou a napriek svojej chudobe dokázali podporiť činnosť misionárov.²¹ Redakcia periodika aj v ďalšom ročníku prosila čitateľov, resp. členov združenia o pomoc prostredníctvom modlitby, ale hoci aj malých finančných darov potrebných pre budúcich misionárov – redemptoristov.²² Význam Sdruženia sv. Jozefa spočíval predovšetkým v tom, že slovenský kňazský dorast Kongregácie Najsvätejšieho Vykupiteľa bol chudobný a len vďaka milodarom jeho členov bolo možné rozširovať jeho rady. Vďaka takejto obeti bolo možné vychovať misionárov aj z radov Slovákov.²³ Časopis prinášal aj informácie o vzniku nových skupín združenia a nárastu počtu členov už existujúcich skupín. V roku 1935 bolo tomu tak v niekoľkých obciach Spišskej a Košickej diecézy, ale aj v Užhorode. Celkový počet členov bol v uvedenom roku 3 030.²⁴ Čitateľom priniesol informácie aj o tom, ako majú horlilelia prihlásiť nových členov, prípadne odhlásiť tých, ktorí už nie sú ochotní prispievať.²⁵

Čitateľom prinieslo periodikum aj informácie o tom, ako bola Kongregácia Najsvätejšieho Vykupiteľa založená sv. Alfonzom z Liguori rozšírená po celom svete.²⁶ Najviac kláštorov mala v Európe, pričom ďalšie sa nachádzali v Amerike, Afrike, Austrálii, Číne a dokonca aj na Filipínach. Celá kongregácia bola rozdelená na 21 provincií a niektoré z nich mali ešte viceprovincie. Všetkých kláštorov koncom roka 1936 bolo 393 a mala 6 738 členov. Najvyšším predstaveným bol Patrik Murray a provinciálnym predstaveným bol Ján Hudeček. Pražská provincia pre Československú republiku mala na Morave a v Čechách 10 kláš-

²⁰ Redakcia Vestníka. Úvodom. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1934, roč. I, č. 1, s. 1 – 3; KALOUS, Frant. P. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1936, roč. III, č. 4, s. 40 – 41.

²¹ Redakcia: Na prahu druhého ročníka „Vestníka“. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1935, roč. II, č. 1, s. 1.

²² Redakcia a administrácia: Prívetom k III. ročníku Vestníka. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1936, roč. III, č. 1, s. 1 – 2.

²³ KINTLER, Fr. J. Žíznim! In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1935, roč. II, č. 2, s. 20 – 22.

²⁴ Nové skupiny. Dvaja veľkí vychovávateľa. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1935, roč. II, č. 6, s. 100.

²⁵ Z redakcie a administrácie. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1937, roč. IV, 1937, č. 2, s. 30.

²⁶ DAŇHA, Lad. Vznik kongregácie redemptoristov. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1934, roč. I, č. 1, s. 7 – 9.

torov, na Slovensku 5 kláštorov a popri tom 7 nemeckých kláštorov v Čechách a na Morave. Pôsobilo v nich 167 kňazov, 63 klerikov študentov, 113 bratov laikov a 17 novicov. Na Slovensku mali redemptoristi svoje kláštory v Stropkove, v Stráži pri Poprade, v Kostolnej pri Trenčíne, v Bratislave a v Michalovciach. Veľkú zásluhu na tomto stave mali predovšetkým členovia združenia. Podporovali hmotne i duchovne študentov a zaujímali sa aj o apoštolskú činnosť misionárov. Redakcia vyzývala členov k tomu, aby naďalej ostali verní združeniu a prispievali na potreby kongregácie, predovšetkým pre jej študujúci dorast.²⁷ O budúcnosť svoje kongregácie, napriek niektorým likvidačným akciám niektorých krajín voči ich kláštorom, sa jej členovia neobávali. Spoliehali sa na sv. Alfonza, ktorý predpovedal jej existenciu až do skončenia sveta.²⁸

Časopis oboznámil čitateľov aj s existenciou ženskej Rehole Najsvätejšieho Vykupiteľa – redemptoristiek. Ich kolískou bolo talianske mesto Scala, kde bol ich prvý kláštor. Podiel na ich vzniku mal aj sv. Alfonz. Za rok vzniku rehole sa považoval rok 1731. Stali sa rozjímavým rádom, ktorého úlohou bolo modliť sa za misie. Postupne sa rad redemptoristiek rozšíril do Rakúska, Nemecka, Holandska, Belgicka, Francúzska, Španielska, Írska, Anglicka, Kanady a Brazílie. V roku 1930 bolo na celom svete 26 kláštorov a v nich 460 sestier, 203 služobných sestier zaoberajúcich sa domácimi prácami, 51 novíciek a 53 kandidátok.²⁹

Vestník sdrúženia svätého Jozefa prinášal informácie o študentoch, najmä z radov Slovákov, a ich postupnej ceste ku kňazstvu. V súkromnom gymnáziu v Libějoviciach pri Netoliciach sa v juvenáte vzdelávalo 90 študentov. Z juvenátu prešli do noviciátu 4 študenti a z noviciátu odišlo 6 študentov do študentátu v Obořišti. Všetkých študentov klerikov bolo 45. K nim tiež patrili 4 novokňazi, ktorých čakal ešte rok štúdia. Po skončení štúdií odišlo v roku 1935 do jednotlivých kláštorov 5 mladých kňazov misionárov, čo bolo podľa redakcie pre 6 kláštorov v Čechách, 3 na Morave a 5 na Slovensku veľmi málo. Čitateľov, členov Sdrúženia svätého Jozefa preto prosila o duchovnú i hmotnú podporu pre kňazský dorast redemptoristov. Odmenou mali byť sv. omše, ktoré boli za nich mesačne, neskôr týždenne slúžene.³⁰ V roku 1936 to bol približne rovnaký počet. Na gymnáziu v Libějoviciach študovalo 94 juvenistov a v noviciáte sa pripravovalo na dočasné sľuby ďalších 6 budúcich redemptoristov. V Obořišti bolo spolu 34 klerikov a 5 ďalších študovalo v Štajersku v Mautern, pričom dvaja z nich boli bratia Slováci. Bez podpory členov združenia by to však nebolo možné.³¹ Časopis informoval aj o 8 bohoslovoch, ktorí zložili večné sľuby v Obořišti a ďalších dvoch, ktorí tak urobili v Mauterne, vo viedenskej provincii, pričom

²⁷ P. Fr. L. Svätý Alfonz M. z Liguori a Kongregácia redemptoristov (k 150. výročiu blaženej smrti sv. Alfonza, 1. VIII. 1937.) In *Vestník sdrúženia svätého Jozefa*. 1937, roč. IV, č. 4, s. 50 – 61; Redakcia: Úvodom do V. ročníka. In *Vestník sdrúženia svätého Jozefa*. 1938, roč. V, č. 1, s. 1 – 2.

²⁸ Budúcnosť Kongregácie Redemptoristov. In *Vestník sdrúženia svätého Jozefa*. 1935, roč. II, č. 4, s. 64.

²⁹ KOČIŠ, J. Redemptoristky. In *Vestník sdrúženia svätého Jozefa*. 1935, roč. II, č. 4, s. 54 – 56.

³⁰ Redakcia.: Nový školský rok 1935 – 1936. In *Vestník sdrúženia svätého Jozefa*. 1935, roč. II, č. 5, s. 65.

³¹ Náš kňazský dorast. In *Vestník sdrúženia svätého Jozefa*. 1937, roč. IV, č. 1, s. 68.

jeden z nich bol Slováč. V roku 1936 to bolo 12 bohoslovcov, ktorí sa prisahou zaviazali, že v kongregácii zotrvať až do smrti.³² Avizoval aj zloženie svätých sľubov bohoslovcov Jána Kintlera, Jána Kočiša, Jozefa Ráčka, Františka Polášeka a Jána Tronečka.³³

Svojich budúcich študentov sa snažili redemptoristi osloviť a viesť k tomu, aby si podali prihlášky do noviciátu či juvenátu. Podmienkou boli dobré študijné výsledky, modlitba, pravidelná návšteva kostola a pod. Bližšie podmienky mal záujemcom po písomnom prihlásení sprostredkovať Provincionalát redemptoristov v Prahe a Riaditeľstvo Československého Juvenátu Redemptoristov.³⁴ Hlásiť sa mohli aj na Direktoriát čs. juvenátu redemptoristov v Libějoviciach pri Netoliciach a vybrať si, či prijímaciu skúšku vykonajú v Stropkove, Stráži pri Poprade, Kostolnej pri Trenčíne, v Bratislave alebo v Michalovciach, kde boli kláštory Kongregácie Najsvätejšieho Vykupiteľa.³⁵ Časopis však upozornil, že mladí ľudia, ktorí boli ochotní podstúpiť 15-ročnú prípravu na ceste ku kňazstvu, boli ako križiaci, ktorých povolal Boh. Podiel na ich úspechu mali aj chudobní roľníci, remeselníci a robotníci, ktorí napriek svojmu zlému sociálnemu postaveniu dokázali prispieť finančne na týchto študentov.³⁶

Napokon informovalo periodikum aj o kňazských vysviackach úspešných študentov. V Zelenči pri Trnave vo svojom rodisku mal primičnú sv. omšu Ján Kintler. Stal sa prvým Slovákom, ktorého si Kongregácia Najsvätejšieho Vykupiteľa vychovala od študenta až za kňaza misionára. Primičnú kázeň mal rektor kláštora z Kostolnej Jozef Lavička. Sv. omše sa zúčastnilo približne 3 000 veriacich, ktorí zorganizovali aj bohatú zbierku, určenú pre potreby rehoľného kňazského dorastu.³⁷ Svoje účinkovanie začal Ján Kintler, rodák zo Zelenča pri Trnave, práve v Stropkove.³⁸

Časopis sa postavil aj na obranu katolíckych škôl v Československej republike. Čitateľov upozornil, že práve na pôde školy sa zvädzal boj o dušu dieťaťa. Koho bola škola, toho bolo aj budúce pokolenie. Popri štátom deklarovanej povinnej školskej dochádzke však okrem štátu mali na žiaka právo aj rodičia a cirkev. Rodičia mali pred Bohom veľkú zodpovednosť za výchovu svojich detí, ktoré učili a vychovávali doma. Avšak aj v škole, ak ho zverovali pedagógom, museli mať istotu, že ich kresťanská výchova nebude zdeformovaná. Cirkev zas mala nepopierateľné právo vyučovať deti v katolíckom duchu. Okrem náboženstva však mala vyučovať aj iné predmety súvisiace s náboženstvom. Mala mať tiež právo na dohľad nad ich obsahom, aby sa do nich nevkradli bludy, ktoré protirečili kresťanským

³² Večné sľuby. In *Vestník sdruzenia svätého Jozefa*. 1935, roč. II, č. 5, s. 93; Večné sľuby. In *Vestník sdruzenia svätého Jozefa*. 1937, roč. IV, č. 1, s. 68.

³³ Sväté sľuby. In *Vestník sdruzenia svätého Jozefa*. 1935, roč. II, č. 1, s. 16.

³⁴ In *Vestník sdruzenia svätého Jozefa*. 1935, roč. II, č. 4

³⁵ Chlapci, študenti... In *Vestník sdruzenia svätého Jozefa*. 1936, roč. III, č. 2, s. 31.

³⁶ GRANÁT, Rud. Naše ústavy a naši chovanci. Redakcia Vestníka. In *Vestník sdruzenia svätého Jozefa*. 1934, roč. I, č. 1, s. 14; MICHALOVIČ, P. L. Ako sv. Jozef pomáha. In *Vestník sdruzenia svätého Jozefa*. 1938, roč. V, č. 5, s. 65 – 66.

³⁷ P. J. L. Primície Redemptoristu – Slováka. In *Vestník sdruzenia svätého Jozefa*. 1935, roč. II, č. 5, s. 75.

³⁸ Vďaka Bohu. In *Vestník sdruzenia svätého Jozefa*. 1936, roč. III, č. 5, s. 52.

zásadám. Katolíckemu dieťaťu tak prospievalo, ak navštevovalo katolícku školu, kde vyučoval katolícky učiteľ. Z takýchto škôl vychádzali ako absolventi nielen dobrí kresťania, ale aj občania štátu a z týchto mladých ľudí mala tak prospech nielen cirkev, ale i štát. V súvislosti s existenciou katolíckych škôl bolo dôležité, aby veriaci ochotne znášali povinnosti s tým súvisiace a rovnako aby tieto školy aj bránili. Túto obeť prinášali pre svoje deti, aby im pomohli dosiahnuť večnú blaženosť, a aj preto, že na nekatolíckych školách dochádzalo k zbytočnému šíreniu myšlienok, ktoré odporovali kresťanským pravdám. Popierala sa nesmrteľnosť ľudskej duše, znižoval sa význam svätých a pod. Bolo teda zbytočné, ak by katolíci prinášali finančné prostriedky určené pre kostoly, zvony, sochy či zástavy, no napriek tomu by stratili svoje školy. Žiadna obeť nesmela byť tak veľká, aby ju s týmto cieľom nepriniesli, nepodstúpili. Napokon mali katolícke školy aj svoju tradíciu. Predovšetkým v minulosti sa práve na nich najdlhšie udržal vyučovací jazyk slovenský.³⁹ Napokon bolo veľmi zriedkavé, aby sa na Slovensku otvárali katolícke školy, avšak častejšie sa stávalo to, že katolíci sa dobrovoľne zriekli cirkevnej školy v prospech štátnej. Toto správanie sa veriacich rodičov bolo v rozpore s potrebami cirkvi i proti odporúčaniam samotného pápeža. Takýto nesprávny krok si však často jeho aktéri uvedomili, až keď už bolo neskoro.⁴⁰

Príspevky zaoberajúce sa sv. Jozefom mali na stránkach periodika dominantný priestor. Čitateľom bol priblížený ako vzor pre kňazský dorast, ochranca pánien, opora rodín a zástita sv. cirkvi.⁴¹ Jeho význam spočíval aj v tom, že si ho Boh Otec vyvolil ako neznámeho chudobného tesára za zástupcu na zemi pri Ježišovi Kristovi a ustanovil ho hlavou Sv. rodiny, otcom pre svojho syna a v jeho ochrane mu zveril i Pannu Máriu.⁴² Veľký význam mal aj ako vychovávateľ, peštún Syna Božieho. Mal byť príkladom pre všetkých otcov v starostlivosti o svoje rodiny. Bolo alarmujúce, ak deti nevideli svojho otca celý deň, pretože po práci hľadal oddych v krčmách a na zábavách, a nie doma pri manželke a deťoch.⁴³ Sv. Jozef bol čitateľom predstavený aj ako ten, kto učil a viedol k úcte, poslušnosti k autorite, čo bolo potrebné najmä v kresťanských rodinách. Bol vnímaný ako protiklad konzumného života a materializmu, ktorý bol pracovitý a žil v chudobe. Túžba po majetku a pohodlnom živote totiž hnala ľudí do tábora socialistov a komunistov. Bola vnímaná ako strašná choroba, ktorá devastovala dušu človeka. Negatívne bol vnímaný aj nedostatok katolíckej hrdosti, resp. to, že mnohí sa hanbili za svoju vieru, za to že boli katolíckmi. Obávali sa reakcie spoločnosti, priateľov či spolupracovníkov. V tomto prípade bol sv. Jozef vzorom náboženskej

³⁹ R. Gr. CSSR. Bráňme si katolícke školy. In *Vestník sdruzenia svätého Jozefa*. 1937, roč. IV, č. 5, s. 73 – 76.

⁴⁰ Katolíckych (cirkevných) škôl... In *Vestník sdruzenia svätého Jozefa*. 1938, roč. V, č. 5, s. 80.

⁴¹ MIKLÍK, Konst. Svätý Jozef a kňazský dorast. In *Vestník sdruzenia svätého Jozefa*. 1934, roč. I, č. 1, s. 4 – 6; HYNEK, J. Sv. Jozef – Ochranca. In *Vestník sdruzenia svätého Jozefa*. 1935, roč. II, č. 1, s. 6 – 10.

⁴² BREZINA, A. Jozef najmocnejší – oroduj za nás! In *Vestník sdruzenia svätého Jozefa*. 1935, roč. II, č. 2, s. 17 – 20.

⁴³ BREZINA, A. Dvaja veľkí vychovávateľa. In *Vestník sdruzenia svätého Jozefa*. 1935, roč. II, č. 5, s. 66 – 67.

poslušnosti, ochoty plniť svoje náboženské povinnosti a poznania náboženských prikázaní. Príčinou bojazlivosti katolíkov bola často ich nevedomosť o podstate ich vlastnej viery.⁴⁴ Sv. Jozef bol vnímaný predovšetkým ako patrón remeselníkov a robotníkov. Bol rozdiel medzi ním a robotníkmi žijúcimi v 20. storočí. S nechuťou a preklínaním, s nenávisťou pristupovali k svojej práci, často sa z práce nevracali k svojim rodinám, ale navštevovali krčmy a pohostinstvá. Sv. Jozef sa svojou usilovnou prácou snažil postarať o svoju rodinu a pri tom myslel na Boha a plnil si svoje náboženské povinnosti.⁴⁵ Napokon bol sv. Jozef priblížený aj ako ten, kto trpel a znášal utrpenie, avšak neodvrátil sa od Boha.⁴⁶ Vestník združenía sv. Jozefa priniesol aj niekoľko článkov o zázračnej pomoci sv. Jozefa.⁴⁷

Časopis vyzval čitateľov tiež k úcte obrazu Matky ustavičnej pomoci. Poukázal na jej šírenie po celom svete. V roku 1933 bolo z rímskeho kláštora rozposlaných 1 145 farebných fotografií, 35 000 farebných obrázkov a 155 000 malých obrázkov s podobizňou Panny Márie. Jej úcta zo strany veriacich sa rozšírila najmä v Spojených štátoch amerických. Pobožnosti navštevovalo niekoľkotisíc katolíkov v Saint Louis, Chicagu, New Orleanse. V Detroite jej dokonca postavili oltár, na ktorý vynaložili značné finančné prostriedky.⁴⁸ V St. Martinsville jej mali postaviť nový kostol s farou a ten mal byť zároveň prvým černošským kostolom, ktorý jej mal byť zasvätený.⁴⁹ V Anname v meste Thai-Ha-Ap hneď po svojom príchode posvätili redemptoristi kaplnku s obrazom Matky ustavičnej pomoci. Po krátkom čase sa z kaplnky stalo pútnické miesto, ktoré navštevovalo približne 150 000 pútnikov ročne.⁵⁰ Úcta k nej sa šírila najmä v Amerike. Na stránkach časopisu publikovala redakcia aj poďakovania Matke ustavičnej pomoci zo strany veriacich za rozličnú pomoc či uzdravenia.⁵¹

⁴⁴ BREZINA, A. Úcta s. Jozefa liekom najväčších duchovných chorôb našej doby. In *Vestník združenía svätého Jozefa*. 1936, roč. III, č. 3, s. 29 – 31; BREZINA, A. Úcta s. Jozefa liekom najväčších duchovných chorôb našej doby. In *Vestník združenía svätého Jozefa*. 1936, roč. III, č. 4, s. 37 – 39; BREZINA, A. Úcta s. Jozefa liekom najväčších duchovných chorôb našej doby. In *Vestník združenía svätého Jozefa*. 1936, roč. III, č. 5, s. 45 – 48.

⁴⁵ BREZINA, A. Sv. Jozef – vzor robotníkov. In *Vestník združenía svätého Jozefa*. 1937, roč. IV, č. 2, s. 17 – 20.

⁴⁶ BREZINA, A. Utrpenie a sv. Jozef. In *Vestník združenía svätého Jozefa*. 1938, roč. V, č. 6, s. 81 – 82.

⁴⁷ Ako sv. Jozef pomáha. In *Vestník združenía svätého Jozefa*. 1938, roč. V, č. 3, s. 46; Ako sv. Jozef pomáha. In *Vestník združenía svätého Jozefa*. 1938, roč. V, č. 4, s. 63 – 64; Ako sv. Jozef pomáha. In *Vestník združenía svätého Jozefa*. 1938, roč. V, č. 5, s. 72 – 73.

⁴⁸ Matka Ustavičnej pomoci. In *Vestník združenía svätého Jozefa*. 1935, roč. II, č. 1, s. 16.

⁴⁹ Nový kostol P. Marie, Matky Ustavičnej Pomoci. In *Vestník združenía svätého Jozefa*. 1938, roč. V, č. 6, s. 81 – 82.

⁵⁰ Matka Ustavičnej Pomoci. In *Vestník združenía svätého Jozefa*. 1935, roč. II, č. 4, s. 64.

⁵¹ P. Maria, Matka Ustavičnej Pomoci, vrátila oslepnutému zrak. In *Vestník združenía svätého Jozefa*. 1935, roč. II, č. 2, s. 29; Matka Ust. Pomoci zachránila... In *Vestník združenía svätého Jozefa*. 1935, roč. II, č. 4, s. 63; Matka ustavičnej pomoci v Austrálii. In *Vestník združenía svätého Jozefa*. 1936, roč. III, č. 2, s. 34; BREZINA, A. Úcta s. Jozefa liekom najväčších duchovných chorôb našej doby. In *Vestník združenía svätého Jozefa*. 1936, roč. III, č. 6, s. 59; PANUŠKA, P. Na prímluvu matky ustavičnej pomoci. In *Vestník združenía svätého Jozefa*. 1937, roč. IV, č. 3, s. 34 – 36; Poďakovanie. In *Vestník združenía svätého Jozefa*. 1937, roč. IV, č. 3, s. 46; Poďakovanie. In *Vestník združenía svätého Jozefa*. 1937, roč. IV, č. 4, s. 50 – 61; P. maria matka ustavičnej pomoci vyslyšala. In *Vestník združenía svätého Jozefa*. 1938, roč. V, č. 1, s. 16.

Značný priestor adresovala redakcia periodika aj sv. Alfonzovi, zakladateľovi Kongregácie Najsvätejšieho Vykupiteľa – redemptoristov. Priniesla niekoľkokrát aj jeho životopis. Narodil sa v Marianele pri Neapole v Taliansku a stal sa advokátom. Toto povolanie však zanechal a založil novú kongregáciu. Príkladne sa staral o vzdelanie a výchovu budúcich členov. Do ich pozornosti postavil pokoru, poslušnosť a pokánie. Vďaka svojmu prístupu bol veľmi obľúbený, a to napriek tomu, že mnohých študentov osobne vylúčil.⁵² Časopis ho vykreslil aj ako svätca, ktorý mal v úcte Božské Srdce Ježišovo a jeho obhajcom pred rozličnými bludármi a hriešnikmi.⁵³ Podrobný príspevok o ňom priniesol vestník pri príležitosti 150. výročia jeho smrti. Opísal jeho detstvo, študentské roky, jeho pôsobenie ako právnika, kňaza, biskupa, spisovateľa i zakladateľa kongregácie.⁵⁴ Bol vnímaný aj ako ten, kto mal v úcte sv. Jozefa a jemu adresoval aj publikáciu s názvom Pobožnosť k sv. Jozefovi, sedem stried alebo sedem dní pred jeho sviatkom.⁵⁵

Vestník sdruženia svätého Jozefa začal vychádzať v Stropkove ako tlačový orgán Sdruženia svätého Jozefa. Jeho úlohou bolo prinášať kvalitný kresťanský obsah pre jeho členov a udržiavať s nimi potrebný kontakt medzi veriacimi a Kongregáciou Najsvätejšieho Vykupiteľa. Ich úlohou bolo totiž modlitbou a finančnými prostriedkami podporovať dorast formujúci sa v kláštorných školách, z ktorých mali vyrásť budúci misionári redemptoristi. Napriek tomu, že periodikum vychádzalo len 6-krát ročne, jeho obsah bol bohatý. Na stránkach periodika sa mohli čitatelia prostredníctvom viacerých príspevkov dozvedieť mnohé informácie zo života blahoslavených a svätých, prečítať si desiatky článkov s náboženskou problematikou či rozličné básne. Mohli sa tiež dozvedieť rozličné informácie o Kongregácii Najsvätejšieho Vykupiteľa, ako aj o činnosti jednotlivých misionárov nielen na Slovensku. Napriek zmene štátových pomerov v marci 1939 pokračovalo periodikum naďalej vo svojom vychádzaní aj v nasledujúcom období, kedy sa jeho redakcia presťahovala zo Stropkova do Bratislavy.

⁵² GRANÁT, R. Sv. Alfonz Liguori a jeho nábožná matka. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1935, roč. II, č. 4, s. 49 – 51; BREZINA, A. Dvaja veľkí vychovávateľa. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1935, roč. II, č. 6, s. 81 – 84.

⁵³ KRAJČÍK, Fr. Augustín. S. Alfonz a úcta B. srdca Ježišovho. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1936, roč. III, č. 2, s. 32 – 33.

⁵⁴ P. Fr. L.. Svätý Alfonz M. z Liguori a Kongregácia redemptoristov (k 150. výročiu blaženej smrti sv. Alfonza, 1. VIII. 1937.) In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1937, roč. IV, č. 4, s. 50 – 61.

⁵⁵ P. K. St. Úcta sv. Alfonza k sv. Jozefovi. In *Vestník sdruženia svätého Jozefa*. 1938, roč. V, č. 1, s. 3 – 5.

AUSGEWÄHLTE SPIRITUELLE ASPEKTE DES LEBENS DES GOTTES DIENERS JOSEF HLOUCH

Martin WEIS

Selected Spiritual Aspects of the Life of God's Servant Josef Hlouch

Modern history is inseparably linked to the life and work of prominent personalities. One of them is the figure of the ninth Bishop of the Czech Republic, Josef Hlouch, who died in 1972 with the reputation of holiness as a bloodless martyr of faith and love. He died of heart failure as a result of a very brutal interrogation led by the representatives of the then Communist state regime. This year, the edict of Bishop of České Budějovice, Mons. Vlastimil Kročil, was published on the green Thursday. Vlastimil Kročil started the public phase of the diocesan part of the beatification process of the God's servant, Josef Hlouch. However, by some historians is Josef Hlouch sometimes referred to as an insignificant person of only regional importance. This is mainly due to the fact that the spiritual aspect of his life has been beyond the interest of scholars. This side of Hlouch is reflected in his professional and popularizing literary and homiletic work, which still awaits its publication. Therefore, in this study we intend to approach these two aspects of the spirituality of Josef Hlouch, namely his deep respect for the Sacred Heart of Jesus and the inward Marian reverence. These two distinctive features of Joseph Hlouch's spirituality are documented in the course of his earthly pilgrimage on selected events of his life and spiritual texts he produced.

Keywords: *Diocese of České Budějovice, Bishop Josef Hlouch, beatification process, spirituality, respect for the Sacred Heart of Jesus, Marian reverence.*

Die modernen Geschichte sind mit dem Leben und Werk von bedeutendsten Persönlichkeiten untrennbar verbunden. Eine von ihnen ist auch die Person vom Bischof Josef Hlouch. In diesem Jahr wurde am Gründonnerstag bei Missa chris-matis das Edikt des Bischofs zu Budweis Mons. Vlastimil Kročil über die Ein-leitung der öffentlichen Phase des Diözesanteiles der Seligsprechung des Gottes Dieners Josef Hlouch veröffentlicht. Der neunte Bischof zu Buweis Josef Hlouch wird manchmal von einigen Historikern für eine nicht besonders bedeutende Person von nur regionaler Bedeutung gehalten. Das ist besonders dadurch gege-ben, dass die spirituelle Seite seines Lebens, die sich im fachlichen und populari-sierenden literarischen und homiletischen Werk von Josef Hlouch spiegelt, außer dem Interessen der Forscher blieb, und dass sein Werk auf seine Veröffentlichung durch Presse noch wartet.

Zu der Problematik der bisher publizierten Werke, die der Person von Josef Hlouch gewidmet wurden, muss man anführen, dass sich mit diesen Werken nur der Autor dieser Studie gezielt und langfristig befasst. Der Autor fasste die Gestalt von Josef Hlouch in seinen bisher publizierten Monographien und Stu-

dien als einen Bestandteil der Kirchengeschichte der Budweiser Diözese. Der Typ seiner Monographie und Studie basieren vor allem auf dem Ergebnis der Forschung im Staatlichen Regionalen Archiv in Wittingau (Státní oblastní archiv v Třeboni), in den Bezirksarchiven der Südböhmen und auf den persönlichen Zeugnissen der Zeitzeugen.¹ Weiter ist die Monographie „Josef Hlouch, devátý biskup českobudějovický: v obrazech a dokumentech“ („Josef Hlouch, der neunte Bischof zu Budweis: in Bildern und Dokumenten“) zu erwähnen, auf deren Realisierung er sich auch beteiligte, und die als eines der Ergebnisse „des Jahres von Bischof Hlouch 25. 3. 2012 – 9. 6. 2013“ („Rok biskupa Hloucha 25. 3. 2012 – 9. 6. 2013“) herausgegeben wurde. Sie schließt an die erfolgreiche Ausstellung, veranstaltet 11. – 29. Juni 2012 im Staatlichen Bezirksarchiv in Budweis (Státní okresní archiv v Českých Budějovicích) an und sie bietet, wie schon ihr Titel andeutet, eine Auswahl aus Archivadokumenten, Fotos und anderen Realien, begleitet mit einem fachlichen Text, die das Leben und das Wirken des neunten Budweiser Bischofs Josef Hlouch dokumentieren.² Der Problematik der Gestalt von Bischof Hlouch in den ausgewählten Dokumenten der Staatssicherheit widmete sich in ihrer Studie Petra Gabrielová aus dem Archiv der Sicherheitskörper in Prag.³ 2013 veranstaltete die Heiminstitution des Autors, die Theologische Fakultät der Südböhmischen Universität in Budweis das Symposium, die der Gestalt und dem Wirken des Bischofs Josef Hlouch gewidmet wurde. Das Ergebnis dieses Symposiums waren wissenschaftliche Studien, die in der Zeitschrift *Studia theologica*⁴ publiziert wurden. Man kann auch die publizierte Dissertationsarbeit von Expert für Liturgik Zdeněk Demel übersehen. Er beschreibt in seiner Arbeit die Eingriffe der staatlichen kommunistischen Macht in den Bereich des liturgischen Le-

¹ Vgl. WEIS, M. *Minutěnky vzpomínek na pastýře lidu svého*. Praha : Nakladatelství Panevropa : 1999; WEIS, M. – SVOBODA, R. a kol. *Kříž pod rudou hvězdou*. České Budějovice : Nakladatelství JIH, in der Edition Středoevropské dějiny sv. 1, 2009; WEIS, M. *Svědectví dokumentů: Katolická církev v archivních materiálech jihočeských archivů let 1949 – 1976* České Budějovice : Nakladatelství JIH in der Edition Středoevropské dějiny sv. 2, 2009. Von den früheren fremdsprachlichen Studien führe ich an: WEIS, M. *Okres na jihu. Sonda do práce okresních církevních tajemníků ve světle archivních dokumentů jihočeského regionu*. In *Studia theologica*. 2011, Jg. XIII:3, Nr. 45, s. 87 – 102; WEIS, M. Realisierung der Abschlüsse des II. Vatikanischen Konzils durch Josef Hlouch, Bischof von Budweis. In *Notitiae historiae ecclesiasticae*, Nr. 1/2012, s. 26 – 36; WEIS, M. Josef Hlouch – Zeugnis des Märtyrers im Spiegel der Archivadokumente. In *Theologos, Theological revue*, Jg. 14, Nr. 1/2012, s. 55 – 66.

² Vgl. Kollektiv autorů: *Josef Hlouch, devátý biskup českobudějovický: v obrazech a dokumentech*. České Budějovice : ČR Státní oblastní archiv v Třeboni, 2012.

³ Vgl. GABRIELOVÁ, P. Biskup Josef Hlouch ve vybraných dokumentech Státní bezpečnosti. In *Sborník archivu bezpečnostních složek 10/2012*. Praha : Archiv bezpečnostních složek, 2012, s. 171 – 190.

⁴ SVOBODA, R. *Josef Hlouch a Katolická akce*. In *Studia theologica. podzim 2013*, Jg. XV, Nr. 3, s. 184 – 196; OPATRŇÝ, M. *Pastorální odkaz biskupa Josefa Hloucha*. In *Studia theologica. podzim 2013*, Jg. XV, Nr. 3, s. 217 – 230; ŠEBEK, J. *Církevní a politické souvislosti života Josefa Hloucha*. In *Studia theologica. podzim 2013*, Jg. XV, Nr. 3, s. 168 – 183; MUCHOVÁ, L. *Josef Hlouch, Poranění a lék: impulsy pro současnou náboženskou výchovu*. In *Studia theologica. podzim 2013*, Jg. XV, Nr. 3, s. 150 – 167; WEIS, M. Biskup Josef Hlouch – známý i neznámý. In *Studia theologica. podzim 2013*, Jg. XV, Nr. 3, s. 150 – 167.

bens in der südböhmischen Region.⁵ Ende 2013 erblickte das Licht der Welt die Biographie, die das Leben von Bischof Josef Hlouch in einer popularisierenden Weise näher bringt. Inspirativ kann sie besonders dadurch sein, dass sie mögliche Richtungen der weiteren Forschung zeigt. Sie analysiert leider das theologische Werk von Josef Hlouch nicht und die Person von Josef Hlouch wird von ihr zu isoliert gefasst.⁶ Der Autor dieser Studie publizierte Ende 2016 die Monographie „Josef Hlouch: pastýř a homiletik“ (Josef Hlouch: Hirte und Homiletiker), die eine kritische Edition der Dokumente ist. Die Monographie befasst sich in dem ersten Teil mit der Problematik des Lebens des Budweiser Bischofs Josef Hlouch in der Form einer fachlichen Studie, danach bringt sie einen Querschnitt seines theologischen Werkes, die Manuskripte inbegriffen. Es folgt die Zusammenfassung der bisherigen Publikationsarbeiten über Bischof Josef Hlouch und dann widmet sich die Studie der Frage der Hirtenbriefe und Homilien als Archi-
vquellen. Der zweite Teil der Monographie bringt dem Leser eine kommentierte Auswahl aus den Hirtenbriefen, Ansprachen und Mitteilungen von Josef Hlouch aus den Jahren 1947 – 1972 näher. Der dritte Teil erschließt eine große Reihe der von dem Bischof Josef Hlouch 1969 – 1972 vorgetragenen Homilien⁷, in der Form des kommentierten Umschreibens.

Der Vollständigkeit halber legen wir an dieser Stelle auch die grundlegenden Informationen über das wissenschaftliche und popularisierende theologische Werk von Bischof Hlouch vor, das schon in der oben angeführten Monographie aus der Ausstellung teilweise erwähnt oder in Passagen zitiert wurde. In der ersten Reihe handelt es sich um die Manuskript der Dissertationsarbeit „Idea Zmrtvýchvstání v Písmě svatém“ (Die Idee der Auferstehung in der Heiligen Schrift), die an der Theologischen Fakultät Cyril-Method in Olmütz (Olomouc) 1934 verteidigt wurde und die im Landesarchiv in Troppau (Opava), Zweigstelle in Olmütz (Olomouc), aufbewahrt wurde. Weiter handelt es sich um zwei grundlegende und umfangreiche fachliche Monographien, die sich der Problematik der Abgänge und Rückkehren in die Reihen der Kirche unter den Titeln „Problém odpadu od Církvě“ (Problem des Abfalls von der Kirche) und „Konverze a konvertité“ (Konversion und Konvertiten) widmen. Von den kleineren theologischen Werken, die in den Bereich der Homiletik und Theologie der Spiritualität zielen, sind die Titeln „Osoby z umučení Páně v profilu dnešní doby : Sedm postních řečí se zřetelem ke sjezdu katolíků“ (Die Personen von der Passion des Herrn im Profil der heutigen Zeit: Sieben Fastenhomilien angesichts der Synode der Katholiken) oder „Matka Boží v řádu spásy a života : Myšlenky k obnově v duchu Panny Marie“ (Mutter Gottes in dem Orden des Heils und des Lebens: Gedanken zur Erneuerung im Geiste der Jungfrau Maria) oder „Ježíš, Bůh svátostný, Posvětitel života“ (Jesus, sakramentaler Gott, Heiligmacher des Lebens). 1947 erscheint das umfangreiche Werk „Nedělní odpolední pobožnosti a křesťanská cvičení:

⁵ Vgl. DEMEL, Z. *Pod dohledem církevních tajemníků. Omezování činnosti katolické církve v Československu v letech 1945 – 1989 na příkladu jihočeského regionu*. Brno : CDK, 2008.

⁶ KOLOUCH, F. *Milion duší: Osudy biskupa Josefa Hloucha*. Brno : Kartuziánské nakladatelství, 2013

⁷ WEIS, M. *Josef Hlouch: pastýř a homiletik*. Praha : Vyšehrad, 2016.

Ideologie a praxe“ (Sonntagsnachmittagsandachten und christliche Übungen: Ideologie und Praxis), das nicht nur eine Anleitung für Ausüben der Andachten ist, sondern auch eine sehr ernste Überlegung von Josef Hlouch über das damalige Verständnis der Freizeit und ihrer Erfüllung mit den sog. Freizeitaktivitäten. Von den gedruckten Büchern kann man auch noch das beliebte Buch der religiösen Überlegungen „Minutěnka“ (Minutenmeditationen) anführen. In der ersten Phase seines Schaffens, die sich mit seiner akademischen Wirkung deckt, muss man sein Werk erwähnen: „Katolická akce v praxi: zpráva o II. kursu moravského kněžstva o katolické akci na sv. Hostýně 24.-27. srpna 1936“ (Katholische Aktion in der Praxis: Bericht über den II. Kurs der mährischen Priester über die katholische Aktion auf Hl. Hostein 24.-27. August 1936). Eine große Reihe der Dokumente, besonders der Texte, die während der Internation von Bischof Josef Hlouch entstanden, wartet noch auf ihre Veröffentlichung in den nächsten Jahren. Es handelt sich besonders um nachdenkliche Texte, die der heiligen Messe, der eucharistischen Verehrung, der marianischen Spiritualität, den einzelnen Feiertagen in dem liturgischen Jahr gewidmet wurden. Weiter sind es geistliche Übungen und Exerzitien, die er vor allem für Ordensschwestern vorbereitete. Auf der ersten Stelle muss man das sehr umfangreiche Werk vom Gebiet der Spiritualtheologie, den Zyklus der Kontemplationen mit dem Titel „*O mši svaté*“ (Über die heilige Messe) erwähnen, das während der Zeit seiner strengen Internation in Kaaden (Kadaň) entstand, wohin Bischof Hlouch am 29. 3. 1952 transportiert wurde und wo er bis Anfang September 1952 interniert wurde, als er in einen anderen Ort der Internation - Rosenthal bei Reichenberg (Růžodol u Liberce) versetzt wurde. In den bedrückenden Momenten des Anfangs der Internation war gerade der sakramentale Heiland der einzige felsenfeste Punkt der Sicherheit für den gefolterten Bischof, wie er selbst bei seiner Rückkehr in die Diözese 1968 in der Eintrittshomilie erinnert: „*Vor sechzehn Jahren, als mir diese Stadt in jener kalten, traurigen und regnerischen Märznacht verschwunden war, habe ich am Herzen das hochwürdige Sakrament aus meiner Kapelle getragen und ich habe mit ihm die Städte und Dörfer und euch alle gesegnet. Die Trauer der Trennung hat jedoch die Hoffnung auf den so guten Gott durchgestoßen, dass ich zu euch zurückkehre, in meinen bischöflichen Dom, dass ich hier Te Deum singen werde und dass ich wieder alles segne...*“⁸ In dem Zeitraum der Internation entstand auch sein anderes umfangreiches Werk, und zwar der Zyklus der Überlegungen zu den Messekollekten. Dieses Werk war unter den gläubigen Menschen sehr beliebt und die Überlegungen kursierten als Samisdat in manchen Exemplaren des Maschinenschreibens. Es entstand im Zeitraum der Phase der sog. lockereren Internation, als Bischof Hlouch in Schebetau (Šebetov) untergebracht wurde, wahrscheinlich 1955. In Schebetau (Šebetov) schrieb Bischof Josef Hlouch auch die erste Biographie von dem einfachen siebzehnjährigen Mädchen Anna Zelíková, die im Ruf der Heiligkeit 1941 starb.⁹ Aus dem Zeitraum vor der

⁸ Transkription der Magnettongerätaufnahme der Predigt von Bischof Hlouch vom 9. Juni 1968.

⁹ Vgl. HLOUCH, J. *Anna Marie Zelíková: Dobrovolná oběť lásky a smíru: Životopisné črty a myšlenky*, Šebetov, 1957. Manuskript, zugänglich auf den Webseiten <http://www.anickazeli->

Rückkehr des Bischofs Josef Hlouch in die Budweiser Diözese im Juni 1968 muss man auch das Werk erwähnen, das als Aufzeichnung der Exerzitien bei den Ordensschwestern in Ketzelsdorf (Kocléřov) Anfang 1968.¹⁰

Bevor wir uns den spirituellen Zügen des Lebens von Josef Hlouch widmen werden, erinnern wir kurz seinen irdischen Weg. Der neunte Budweiser Bischof Josef Hlouch wurde am 26. März 1902 in Lipník (Lipník) bei Třebíč (Třebíč) in einer mit insgesamt dreizehn Kindern gesegneten Familie geboren. Nach dem Besuch des Gymnasiums und Aufenthalt im Knabenseminar in Kroměříž (Kroměříž) trat er 1922 in das Priesterseminar in Olmütz (Olomouc). Zum Priester wurde am 5. Juli 1926 vom Erzbischof Leopold Prečan geweiht. Als Neupriester wurde er nach Sponau (Spálov) geschickt und in demselben Jahr im September nach Kladek (Kladky) bei Proßnitz (Prostějov) und im Dezember als Administrator nach Jessenetz (Jesenec). September 1927 wurde er Kooperator und ein Jahr später Expositor in Olmütz – Hodolein (Olomouc – Hodolany). 1934 promovierte er als Doktor der Theologie und bald nach seiner Promotion habilitierte er sich im Fach der Pastoraltheologie als Dozent. Während der nazistischen Okkupation zeichnete sich Josef Hlouch besonders als unerschrockener Prediger und Exerzitator aus und schon am 1. Oktober 1945 wurde er zum ordentlichen Professor ernannt. Im Sommer 1947 wurde er vom Papst Pius XII. Bischof von Budweis ernannt. Sein Amt betrat Bischof Josef Hlouch am Sonntag 7. September 1947 und unglaublich bald nach seinem Antritt in die Diözese gewann er Herzen aller Menschen, Katholiken und auch der Ungläubigen. Kurz nach den Ereignissen im Februar 1948 wurde dem Bischof Josef Hlouch von dem kommunistischen Regime nicht gegönnt, die Funktion des Hirten der Diözese frei auszuüben. Zuerst wurde er im Gebäude der bischöflichen Residenz interniert, von der Umgebung isoliert, und dann wurde er von der Diözese beseitigt. In der Zeit der politischen Lockerung, als Prager Frühling benannt, trat Bischof Josef Hlouch am 9. Juni 1968 wieder in sein Amt des Diözesanbischofs zu Budweis. Der Zeitraum der relativen Freiheit dauerte leider nicht lange und in der Zeit der sog. Normalisierung hielt das kranke Herz von Bischof Hlouch den immer größeren Druck der Vertreter des kommunistischen Regimes nicht aus. Der Bischof Josef Hlouch starb am Samstag 10. Juni 1972 in den Morgenstunden.¹¹

Und jetzt überwechseln wir so zu sagen in media res und schauen wir an das Leben von Josef Hlouch durch zwei charakteristische Züge seiner Spiritualität, und zwar durch die tiefe Verehrung zum Allerheiligsten Herzen Jesu und die innere marianische Verehrung. Wo sollten wir die Wurzeln seiner Spiritualität suchen? Sicher schon in seiner Kindheit. Nicht einmal erinnerte Josef Hlouch an seinen Vater, der ihn gemeinsam mit seiner Mutter auf marianische Wallfahrts-

kova.cz/anna_marie_zelikova.pdf, konsultiert am 1. 4. 2018. Anička Zeliková widmete Bischof Hlouch auch einige kurze Überlegungen in seinem Buch der Meditationen „*Minutěnka*“.

¹⁰ Es handelt sich um einen Zyklus mit 24 sehr umfangreichen Überlegungen zum Thema des Gebets des Herrn – Vaterunser, der im März 1968 entstand.

¹¹ Dem Querschnitt des Lebens von Bischof Hlouch widmeten wir schon ausführlich den Raum z.B. in der Studie WEIS, M. Zásahy státní moci proti českobudějovickému biskup Hlouchovi. In *Revue církevního práva* 56, Jg. XIX., Nr.3/2013, s. 33 – 46.

orte führte. Man kann feststellen, dass gerade hier die Wurzeln der tiefen und innig gelebten marianischen Achtung von Josef Hlouch zu finden sind, mit der er sich als Priester und später auch als Diözesanbischof zu Budweis kennzeichnete. In der Zeitschrift *Rozsávač* (Sämann) wurde 1947 anlässlich des Antritts von Josef Hlouch in den Dienst des Bischofs zu Budweis geschrieben, dass der stille und fromme Josef von dem Vater das Aussehen erbt, von der Mutter den Charakter und die Frömmigkeit von den beiden. Wie herzergreifend wirkt auf den Leser z.B. das Bild der Weihnachtsgeborgenheit des Heiligen Abends, wie es Josef Hlouch selbst in einem von den Briefen aus der Internation schilderte, als er, allein in der Gefangenschaft, weit von ihren Angehörigen sich an die fröhliche Augenblicke seiner Kindheit erinnert: *„Von morgen früh Fasten. Alles gewaschen, einfach vorbereitet. In der Stube ein Weihnachtsbaum, auf ihm eingepacktes Honig- und Ingwergebäck und etwas dazu Gekauftes. Es wurde dunkel. Die Mutter hat das ganze Haus mit Weihwasser gesegnet, im Ofen flackerte das Feuer, in der Küche Dämmerlicht. Der Vater nimmt das Rosenkranz vom Weihwasserbecken an der Tür, die Mutter ruft: Kinder, beten... und der Vater beginnt mit seiner ernsten Stimme, die seit Jahrzehnten die Pfarrleute in der Kirche hörten: Im Namen des Vaters... Ich glaube an Gott... den du vom Heiligen Geist empfangen hast... geboren hast... Sei begrüßt, o Königin, Unter deinen Schutz und Schirm... Dann unser einfaches Abendessen, aber die Mutter hat das Beste gegeben – dann der Weihnachtsbaum. Ich pflegte aus der Heiligen Schrift über die Geburt des Herrn zu lesen. Die Lampe wurde erloscht, die Kerzen auf dem Weihnachtsbaum entzündet und wir haben lange gesungen... Es gab bei uns keine Geschenke, nur ab und zu. Wo könnten Sie, unsere gütige Mutter, für uns alle Geschenke finden, wenn wir alle am Tisch zwölf waren, manchmal auch noch ein Bettler dazu. Aber wir selbst waren Geschenke füreinander, froh, dass wir beisammen sind, ein Geschenk war für uns der Vater mit der Mutter. Ein Geschenk für uns alle war Gott selbst, dessen Nähe wir in unseren Seelen erlebt haben. Und zwischen den Gesängen die Erinnerungen an unsere Lieben und Bekannten in der Welt, was während des Jahres passiert ist, wer gestorben ist, wer leidet und wer vielleicht in einem Jahr unter uns nicht mehr sein wird. Den Armen im Dorf hat die Mutter schon vorher etwas geschickt. Und von dem Wenigen haben alle bekommen, auch die Tiere, von dem Hund bis zum Pferd Fuks im Stall und den Hühnern im Hühnerstall und ich glaube, wenn dort irgendwo eine Maus aufgetaucht hätte, hätte sie diesmal auch etwas bekommen.“*

Im Licht dieses und anderer Zeugnisse können wir berechtigt behaupten, dass die Marienverehrung und die Verehrung des Allerheiligsten Herzens Jesu bei Josef Hlouch Arm in Arm mit der gelebten Nächstenliebe ging. Wie er später als Priester und Bischof in manchen seinen Predigten erinnerte, Maria ruft uns mit ihrem Lebensvorbild auf den Weg der Nächstenliebe: *„Vom Heiligen Geist empfangen hast, aber gleich in dem zweiten Gesätz beten wir: „den du, o Jungfrau, zu Elisabet getragen hast.“ Sie ist bei der Hochzeit, wo Not ist, sie ist am Kreuzweg, wo sie Jesus so braucht, sie steht unter dem Kreuz, sie ist mit den Aposteln im Esszimmer, damit sie mit ihrem Gebet noch größere Gaben des Heiligen Geistes erbitten könnte. Mit Gott zu dem Nächsten auch Wochen den Weg zu ge-*

hen, dorthin zu gehen, wo du Freude wirken kannst – das ist der Weg, auf den uns alle Maria ruft. Das Erfüllen des Gesetzes ist doch Liebe, desto höher, je mehr sie dem Menschen zu Erlangen des Zieles hilft. Es ist herrlich und Gott belohnt auch jedes Glas Wasser, das wir dem Nächsten reichen, aber desto mehr Liebe dem anderen schenken, je mehr wir ihm helfen, dass er ein guter Mensch ist, dass er seine Seele rettet. Das sind die Wege des Apostolats, der in den Spuren des guten Hirten schreitet und der jedem davon gibt, mit dem das Innere voll ist, der von Gott gibt. Es ist nichts Schöneres, als das Leben mit Liebe zu erfüllen, den anderen nichts als Liebe zu geben, wohin wir auch immer treten, überall sollen wir Gutes tun. „Hätte ich aber die Liebe nicht, wäre ich nichts.“ Ohne Liebe trocknet alles aus, das Leben geht schief, man lebt schwierig. Jeder Nächste ist doch ein Herz, das sich sehnt, dass du für es etwas Gutes tust, es sehnt sich nach wenigstens einer Spur Liebe.“

Josef Hlouch bemühte sich immer das Gebot der Liebe zu erfüllen. Es gibt hier leider nicht genug Raum, dass wir alle seine Äußerungen der Nächstenliebe erinnern könnten. Vielleicht nur ein Zeugnis aus dem Tagesbuch, das er als kleiner Student in dem sog. Knabenseminar am erzbischöflichen Gymnasium in Kremsier (Kroměříž) schrieb. Er erlebte dort die schweren Jahre des ersten Weltkrieges, überall herrschte ein großer Hunger und er vermochte immer mit einer herzgreifenden Liebe sein bescheidenes Stück Brot, das sie von Zuhause von den Eltern bekam, mit anderen zu teilen. Sehr beeindruckend wirken die Zeilen, die die Anfänge der Josefs Hlouch tiefen Verehrung des Allerheiligsten Herzens Jesu erklären. Josef Hlouch hatte im Traum eine Vision, wie er nach dem damaligen Brauch schreibt, des Gottes Herzens und gerade P. Cinek riet ihm geduldig und er führte ihn sehr taktvoll und liebenswürdig zur Vertiefung der Liebe zum Herzen Jesu. Josef Hlouch gründet dann unter den Studenten des kleinen Seminars „die Bruderschaft“, die sich als Ziel setzte, versöhnliche Opfer für alle Sünden zu tun, die das Allerheiligste Herz Jesu verletzten.¹² Diesen tiefen Zug der Spiritualität begleitete Josef Hlouch durch das ganze Leben. Und man kann sagen, dass sich an ihm wirklich alle Verheißungen erfüllten, die den Verehrern des göttlichen Herzens Jesu gegeben wurden. Es ist sicher nicht nur ein Zufall, dass er die letzte heilige Messe, die er feierte, die Messe zur Verehrung des Allerheiligsten Herzens Jesu in der Budweiser Kirche, die gerade dem göttlichen Herzen Jesu geweiht wurde, also, wie sie die „Budweiser“ nennen – in der Kirche „Zum Herzchen“ feierte. Und am nächsten Tag morgen früh starb er...

Die tiefe Verehrung Mariä brachte Josef Hlouch bei, mit der Mariä Demut die Wege anzunehmen, auf die Gott die Menschen einlädt. Nach dem Studium in dem erzbischöflichen Gymnasium und dem Aufenthalt im Knabenseminar in Kremsier (Kroměříž) trat Josef Hlouch 1922 in das Priesterseminar in Olmütz (Olomouc). Die schon zitierte Zeitschrift Rozsévač (Sämänn) in ihrer Abhandlung über Josef Hlouch schrieb 1947 folgende Worte des Ansehens: *„Im Jahre 1922 trat er – als der einzige von den ersten Kollegen – in das Priesterseminar*

¹² Vgl. Manuskript des Tagebuches von Josef Hlouch, Eintragung zum Jahr 1921, das Tagebuch ist zur Zeit in Bistum Budweis, im Archiv der für die Zwecke des Seligsprechungsprozesses gesammelten Materialien aufbewahrt.

in Olmütz, wo er außer der genannten Eigenschaften auch durch seine Agilität und rednerische Gaben auffallend war. Schon im Seminar zeigte er sich als ein begeisterter Prediger. Typisch für den Theologen Hlouch war es, dass er an nichts und niemandem hing, außer Herr Gott durch die eucharistische und marianische Frömmigkeit.“ Zum Priester wurde Josef Hlouch am 5. Juli 1926 von Erzbischof Prečan geweiht. Man kann sicher fragen, wie Josef Hlouch als junger Priester war? Eine gewisse Antwort kann seine Erinnerung an das Wirken in Hodolein (Hodolany) sein, wo er auch eine Ausplünderung der Kirche und des Tabernakels und der Entehrung der Eucharistie erlebte. So schrieb er selbst darüber in seinen Erinnerungen: *„Hodolein war für mich ein schweres Ackerbeet. Ich war jung, zwei Jahre in der Seelsorge, als ich dorthin kam. Aber mit dem religiösen Leben konnte man nicht bewegen. Hodolein hatte einen schlechten Ruf. Einmal hat mich sehr verletzt, als in der Zeitung geschrieben wurde, dass die meisten Kassenknacker aus Hodolein stammen. Und mit tiefer Bewegung überlege ich, dass Gott auch die Entehrung seines eigenen Sohnes verzeiht, wenn es zum Umkehr des Volkes zu dem christlichen Leben führen sollte. Die Kirche hat uns schnell nicht gereicht und wir haben ihren Zubau geplant. Die Kirche war oft voll. Auch bei den Abendbeten (3x wöchentlich) zählte ich 300 Anwesende.“* Während seines Wirkens in Olmütz – Hodolein führte er zurück zu der katholischen Kirche 461 Konvertiten. Das gibt uns die Antwort auf die Frage, wie er als Diözesanpriester war. Schon damals zeichnete er sich auch als Mann des tiefen Gebets aus, mit dem Herzen voll von der Nächstenliebe. Man kann sicher feststellen, dass sich auch hier, so zu sagen greifbar, an der Person von Josef Hlouch die den Verehrern des Allerheiligsten Herzens Jesu gegebene Verheißung erfüllte.

Aus der nächsten Etappe des Lebens von Josef Hlouch müssen wir das Treffen von zwei von Gott begnadeten Seelen erinnern, und zwar das Treffen von Josef Hlouch und Anička Zelíková. Anička Zelíková blühte wirklich – wir erlauben uns Herrn Bischof Hlouch aus einer seiner Predigten zitieren – als eine Blüte der ungewöhnlichen geistlichen Schönheit, die zwar nicht lange geblüht hat, aber umso schöner und lieblicher Duft gab sie aus. Mit Anička Zelíková traf sich der junge Priester und Pädagoge Josef Hlouch an der theologischen Fakultät im Frühling 1938. Es war gerade im Zeitraum, als sich Anička Zelíková im April 1938 entschied, sich als ein Versöhnungsoffer für die zu tötenden ungeborenen Kinder anzubieten. Und dann begleitete Josef Hlouch Anička Zelíková auf ihrem nicht langen, voll von Opfern und Liebe zu ihrem himmlischen Verlobten Lebensweg (+ 11. 9. 1941). Josef Hlouch widmete Anička Zelíková seine Abhandlung, die er in der Zeit seiner Trennung von der Diözese in Schebetau (Šebetov) schrieb. Und ihrem unvergänglichen Andenken widmete er auch eine kurze Station in dem Buch der Überlegungen für jeden Tag – Minutěnka (Minutenmeditationen). Ich kann jedoch belegen, dass er an Anička auch in manchen Predigten erinnerte, die er schon als Budweiser Bischof hielt. Und welche Worte von Josef Hlouch an Anička sollte ich erwähnen? Vielleicht diese, die immer aktuell sind und sich zu jeder Seele passen, die den Herrn liebt und die sich danach sehnt, sich aus dem Schlamm der Durchschnittlichkeit zu befreien: *„Wir müssen uns*

wie Ballonführer benehmen. Wenn sie möglichst hoch steigen wollen, müssen sie die Last, eine nach der anderen, auszuwerfen, und dann steigen sie wirklich. Wir müssen in unserer Seele aufmerksam überprüfen, was wir aus ihr noch beseitigen können, damit wir für die Höhen frei werden...“.

Im Sommer 1947 wurde Josef Hlouch vom Papst Pius XII. als Budweiser Bischof ernannt. Sein Amt betrat Josef Hlouch am Sonntag 7. September 1947 und unglaublich bald nach seinem Antritt in die Diözese gewann er die Herzen von allen Menschen. Als Bischof erwählte er sein Motto: „**Durch Maria zu Jesus**“. Die marianische Verehrung führt aber auch unter das Kreuz ihres Sohnes Jesus Christus. Zuerst wurde Josef Hlouch im Gebäude der Bischofsresidenz interniert, von der Umgebung isoliert und später aus der Diözese beseitigt. Die meisten Jahre seines bischöflichen Amtes erlebte Josef Hlouch als Hirte, der für sein Volk betete und sein Leiden opferte. Und besonders in den Jahren des Leidens wurde er wirklich eine Riesengestalt, die ihre Sendung nie verriet – das Zeugnis über den christlichen Glauben zu geben. Erinnern wir eine Passage aus einem sehr berührenden Brief, in dem er seinen Angehörigen aus der Internation schreibt, wenn es ihm nicht erlaubt wurde, sich mit ihnen Angesicht zu Angesicht zu treffen: *„Christus sagte: Selig sind, die Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen. Ich bitte euch, seid versichert, dass ich ruhig bin. Herr Gott ist unendlich gütig. Er hat mich für die schwersten Kreuze vorbereitet. Eines aber bedrückt mich, und zwar, dass ihr wegen mir nicht quält, sondern dass ihr wisst, dass ich in den Händen Gottes bin und dass ich in allem nur den Gottes Willen erfüllen will. Immer sagt euch: Mit unserem Bischof Josef ist Herr Gott. Eure Gebete und die heiligen Messen, für mich gelesen, die Gaben eurer Liebe und der Liebe von allen, das bringt seine Wirkungen. Ich bitte euch, verzeiht mir alle Sorgen und Qualen, die ihr für mich erleiden musstet. Mein jetziges Leben sind nur Gebete, Kontemplation und Opfer. Und doch habe ich das Vertrauen in unermessliches Erbarmen Gottes, in die Macht eurer Gebete und der Gebete unserer Eltern und der ganzen Diözese der Tausenden edlen Seelen der Freunde. Herr Gott ist gütig, er verlässt uns nicht. Bevor ich die Möglichkeit haben werde, euch alle zu sehen, wieder auf die Kanzel und zum Altar zu gehen, ist es nötig zu beten und sich vor seinem heiligen Willen zu beugen. Ich vertraue euch dem Schutz Gottes. Grüßt mir meine Freunde, Wohltäter und Bekannte, und vor allem die, die für mich beten. Der himmlische Vater vergilt es ihnen. Ich habe mit meiner ganzen Seele sie alle in Gedächtnis.“*¹³

Am 9. Juni 1968 trat Bischof Josef Hlouch wieder in sein Amt und begann eifrig zu arbeiten. Bischof Hlouch besuchte unermüdlich auch die meist entfernten Pfarreien seiner Diözese, um dort zu predigen, firmen und vor allem die Menschen zur größeren Aktivität im religiösen Leben zu ermuntern, und zwar im Geist der Nächstenliebe. Bischof Hlouch schrieb in seinem einleitenden Hirtenbrief vom Jahr 1947 außer anderem auch, dass die schönsten Herzen sind die, die sich von der Liebe erschöpft haben. Und wir müssen betonen, dass es gerade in diesem Zeitraum zum Erfüllen dieser Worte kam. Josef Hlouch kam doch in die

¹³ Budweiser Bistum, Archiv der für die Zwecke des Seligsprechungsprozesses gesammelten Materialien, Original des Dokumentes.

Diözese mit sehr geschädigter Gesundheit, Ende 1971 erlitt er einen sehr starken Herzschlag, aber trotzdem arbeitete er bis zu dem letzten Rest ihrer Kraft. Er starb durch einen nichtblutigen Märtyrertod durch Herzversagen am 10. Juni 1972 infolge eines sehr schweren und brutal geführten Gesprächs mit dem damaligen kirchlichen Kreissekretär. Ein paar Tage später erklangen am Grab von Josef Hlouch diese Worte, die ein herrliches Zeugnis der gelebten Nächstenliebe im Geist des Weges Mariä zu Elisabet sind: *„Sein Leben war ein großes Opfer für uns, seine Diözesaner. Obwohl er selbst schwer krank war, war er immer bereit, sich für uns zu jeder Zeit zu opfern, ihn selbst uns ganz schenken, alles Beste, was seine edle Seele hatte. Er war uns ein guter Hirte, Lehrer, Berater, Helfer, Tröster, Träger von Freude und Glaube an ein gutes, besseres Leben.“*

Zum Abschluss können wir sicher feststellen, und zwar aufgrund der Forschung von schriftlichen Quellen und manchen persönlichen Zeugnissen, dass der neunte Budweiser Bischof, Gottes Diener Josef Hlouch, zu den zweifellos bedeutenden Persönlichkeiten des geistlichen und religiösen Lebens der süd-böhmischen Region gehörte und dass er während seines Lebens mit seiner tiefen Verehrung des Allerheiligsten Herzens Jesu, mit der innigen marianischen Verehrung berühmt wurde und dass er in einer heroischen Stufe besonders einen unerschütterten Glauben, ein geduldiges Tragen der Lebenskreuze, die Verzeihung den Verfolgern und die Nächstenliebe bewiesen hat. Sein Andenken ist in dem Volk und Klerus der Budweiser Diözese immer lebendig und wir werden hoffen, dass nach einem erfolgreichen Seligsprechungsprozess für den Gottes Diener Josef die „Ehre des Altars“ gewonnen wird.¹⁴ Und was man aus seinem lebendigen Testament für die heutige Zeit zu entnehmen ist? Am besten würden vielleicht die Worte seiner Meditation über Magnifikat passend: *„Die Voraussetzung ist, Gott zu haben und Gott zu bringen. Was möchtest du bringen, wenn du nicht Gott bringst? Maria hat nur begrüßt und durch ihren Gruß wurde das Kind unter dem Herzen von Elisabet gesegnet. (...) Wieviel Worte gibt es auf der Welt jeden Tag. Wieviel fliegen sie in die Herzen der Menschen. Wie oft sind es tötende Worte, eine Verschwörung gegen die Wahrheit, die Worte, die die Nationen gegeneinander hetzen, die Feindschaft, Kriege und alles Schlechte schaffen. Je mehr dein ganzes Wesen Gott erfüllen wird, desto mehr Freude, Heil und Segen deine Worte bringen. Meine himmlische Mutter, nimm mich an der Hand, damit ich mit dir auf deinen Wegen gehen kann. Amen.“*¹⁵

¹⁴ Ebenso wie sein Kollege, der griechisch-katholische Bischof Vasil Hopko (ebenfalls 1947 zum Bischof ernannt), der 2003 selig gesprochen wurde. Vgl. CORANIČ, J. A concise history of the Greek catholic church in Slovakia following the fall of the communist regime historical and social excursus in the years 1989 – 2002. In *Communications : scientific letters of the University of Žilina*, Vol. 19, no. 1 (2017), s. 103.

¹⁵ Budweiser Bistum, Archiv der für die Zwecke des Seligsprechungsprozesses gesammelten Materialien, die Transkription der Magnettongerätaufnahme der geistlichen Übungen zum Thema Magnificat.

BIBLIOGRAFIE

- Budweiser Bistum, Archiv der für die Zwecke des Seligsprechungsprozesses gesammelten Materialien, Original des Dokumentes.
- Budweiser Bistum, Archiv der für die Zwecke des Seligsprechungsprozesses gesammelten Materialien, die Transkription der Magnettongerätaufnahme der geistlichen Übungen zum Thema Magnificat.
- CORANIČ, J. A concise history of the Greek catholic church in Slovakia following the fall of the communist regime historical and social excursus in the years 1989 – 2002. In *Communications : scientific letters of the University of Žilina*, Vol. 19, no. 1 (2017), s. 103.
- DEMEL, Z. *Pod dohledem církevních tajemníků. Omezování činnosti katolické církve v Československu v letech 1945 – 1989 na příkladu jihočeského regionu*. Brno : CDK, 2008.
- GABRIELOVÁ, P. *Biskup Josef Hlouch ve vybraných dokumentech Státní bezpečnosti*, Sborník archivu bezpečnostních složek 10/2012. Archiv bezpečnostních složek : Praha, s. 171 – 190.
- HLOUCH, J. *Anna Marie Zelíková: Dobrovolná oběť lásky a smíru: Životopisné črty a myšlenky*, Šebetov, 1957. (Manuskript, zugänglich auf den Webseiten http://www.anickazelikova.cz/anna_marie_zelikova.pdf).
- Kolektiv autorů: *Josef Hlouch, devátý biskup českobudějovický: v obrazech a dokumentech*, České Budějovice : ČR Státní oblastní archiv v Třeboni, 2012.
- KOLOUCH, F. *Milion duší: Osudy biskupa Josefa Hloucha*. Brno : Kartuziánské nakladatelství, 2013. Manuskript des Tagebuches von Josef Hlouch, Eintragung zum Jahr 1921, das Tagebuch ist zur Zeit in Bistum Budweis, im Archiv der für die Zwecke des Seligsprechungsprozesses gesammelten Materialien aufbewahrt.
- MUCHOVÁ, L. *Josef Hlouch, Poranění a lék: impulsy pro současnou náboženskou výchovu*. In *Studia theologica. podzim 2013*, Jg. XV, Nr. 3, s. 150 – 167.
- OPATRŇ, M. *Pastorální odkaz biskupa Josefa Hloucha*. In *Studia theologica. podzim 2013*, Jg. XV, Nr. 3, s. 217 – 230.
- SVOBODA, R. *Josef Hlouch a Katolická akce*. In *Studia theologica. podzim 2013*, Jg. XV, Nr. 3, s. 184 – 196.
- ŠEBEK, J. *Církevní a politické souvislosti života Josefa Hloucha*. In *Studia theologica. podzim 2013*, Jg. XV, Nr. 3, s. 168 – 183.
- WEIS, M. *Minutěnky vzpomínek na pastýře lidu svého*. Praha : Nakladatelství Panevropa, 1999.
- WEIS, M. – SVOBODA, R. a kol.: *Kříž pod rudou hvězdou*. Nakladatelství JIH : České Budějovice, in der Edition Středoevropské dějiny sv. 1, 2009.
- WEIS, M. *Svědectví dokumentů: Katolická církev v archivních materiálech jihočeských archivů let 1949 – 1976*. Nakladatelství JIH : České Budějovice, in der Edition Středoevropské dějiny sv. 2, 2009.
- WEIS, M. *Okres na jihu. Sonda do práce okresních církevních tajemníků ve světle archivních dokumentů jihočeského regionu*. In *Studia theologica. 2011*, Jg. XIII:3, Nr. 45, s. 87 – 102.
- WEIS, M. Realisierung der Abschlüsse des II. Vatikanischen Konzils durch Josef Hlouch, Bischof von Budweis. In *Notitiae historiae ecclesiasticae*, Nr. 1/2012, s. 26 – 36.
- WEIS, M. Josef Hlouch – Zeugnis des Märtyrers im Spiegel der Archivadokumente. In *Theologos, Theological revue*, Jg. 14, Nr. 1/2012, s. 55 – 66.
- WEIS, M. Biskup Josef Hlouch – známý i neznámý. In *Studia theologica*, podzim 2013, Jg. XV, Nr. 3, s. 150 – 167.
- WEIS, M. *Josef Hlouch: pastýř a homiletik*. Praha: Vyšehrad 2016.
- WEIS, M. Zásahy státní moci proti českobudějovickému biskup Hlouchovi. In *Revue církevního práva* 56, Jg. XIX., Nr.3/2013, s. 33 – 46.

Vybrané spirituální aspekty života Božího služebníka Josefa Hloucha

Moderní dějiny jsou neoddělitelně spjaty s životem a dílem významných osobností. Jednou z nich je i postava devátého českobudějovického biskupa Josefa Hloucha, který zemřel v roce 1972 v pověsti svatosti jako nekrvavý mučedník víry a bliženecké lásky na srdeční selhání v důsledku velice brutálního pohovoru s představiteli tehdejší komunistické státní správy. V letošním roce na zelený čtvrtek byl zveřejněn edikt českobudějovického biskupa Mons. Vlastimila Kročila o zahájení veřejné fáze diecézní části beatifikačního procesu Božího služebníka Josefa Hloucha. Josef Hlouch bývá ale někdy označován některými historiky za ne příliš významnou osobnost pouhého regionálního významu. Je to dáno zejména tím, že mimo zájem badatelů zůstala spirituální stránka jeho života, která se odráží v odborném i popularizačním literárním a homiletickém díle Josefa Hloucha, které čeká na své zveřejnění tiskem. Proto v této studii hodláme přiblížit dva vybrané aspekty spirituality Josefa Hloucha a to jeho hlubokou úctu k Nejsvětějšímu Srdci Ježíšovu a niternou mariánskou úctu. Tyto dva výrazné rysy spirituality Josefa Hloucha dokumentujeme v běhu jeho pozemské pouti na vybraných událostech z jeho života a duchovních textech, jejichž je autorem.

PROROCKÁ KRITIKA SAMUELA ŠTEFANA OSUSKÉHO PROTI HITLERIZMU, FAŠIZMU A VOJNE¹

Michal VALČO – Katarína VALČOVÁ – Kamil KARDIS – Daniel SLIVKA

A prophetic critique of Samuel Štefan Osuský against Hitlerism, Fasism and War

Samuel Štefan Osuský (1888-1975) was a renowned Slovak philosopher and theologian who lived and worked during the difficult times of two world wars and two totalitarian regimes that affected Czechoslovakia in the 20th century. The article presents his thoughts and prophetic insights regarding on topics such as the relationship of religion and war and the dangers of Fascism, Nazism/Hitlerism, and Communism/Bolshevism as pseudo-religious ideologies. He also foresaw the dangers of the naturalistic tendencies within the modern sciences (including the behavioral sciences and humanities) and encouraged Christian intellectuals to return to a meaningful engagement in and with the society to recover the notion that there are important religious sources for human flourishing. His legacy, therefore, remains relevant today as we struggle with a crisis of democracy in the West.

Keywords: *S. Š. Osuský, Fasism, Bolshevism, Communism, Nazism/Hitlerism, War, Totalitarianism.*



¹ Tento príspevok mohol vzniknúť vďaka podpore Poľského inštitútu pokročilých štúdií PI-ASt Poľskej akadémie vied vo Varšave v Poľsku, kde prvý autor článku zastáva pozíciu hosťujúceho vedeckého pracovníka – „Senior Research Fellow“ (október 2019 – júl 2020) s témou výskumu: „Miesto a úloha náboženstva a medzináboženského dialógu v svetskej spoločnosti: Porovnávací štúdia situácie v Poľsku a na Slovensku“. Čiastkové výsledky výskumu na túto tému boli publikované aj v časopise *Bogoslovni Vestnik*. 2019, roč. 79, č. 4 (Teologická fakulta Ljubljanskej univerzity 2019).

Krátky biografický úvod k osobnosti S. Š. Osuského

Samuel Štefan Osuský (1888 – 1975) bol biskupom Evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku a profesorom teológie na Slovenskej evanjelickej teologickej fakulte v Bratislave. Osuský, ako jeden z najuniverzálnejších intelektuálov evanjelickej cirkvi v tom čase, bol známy svojou odbornosťou vo filozofii (vrátane filozofie náboženstva), psychológii, náboženskej histórii a sociológii. Vyrastal v skromných podmienkach ako syn koželuha. Získal však dobré vzdelanie, najskôr na Strednej škole v Trnave (Trnavské gymnázium) a potom na Evanjelickom lýceu a Teologickej akadémii v Bratislave. Osuský pokračoval v teologických štúdiách v zahraničí, najskôr v Erlangene, potom v Jene a Lipsku a neskôr vo filozofických štúdiách na Filozofickej fakulte Karlovej univerzity v Prahe. V roku 1922 získal doktorát na filozofii v Prahe. Druhý doktorát získal na Právnickej fakulte (na Právnickej akadémii v Prešove v roku 1941). Celý profesijný život Osuského súvisel so Slovenskou evanjelicou teologickou fakultou v Bratislave, kde v roku 1919 začal pôsobiť ako odborný asistent a kde sa neskôr stal riadnym profesorom filozofie. Bohužiaľ, to nebola jeho staroba, čo ho prinútilo opustiť jeho milovanú akademickú prácu tesne po komunistickom prevrate v Československu. Komunistický totalitný aparát ho prinútil abdikovať a prijať predčasný dôchodok v roku 1950, vo veku 62 rokov.

Vo filozofii boli hlavnými oblasťami záujmu Osuského slovenská a slovanská filozofia. Pokiaľ ide o jeho nábožensko-teologický výhľad, Osuského možno charakterizovať ako racionálneho teistu, ktorý sa snaží stavať na základoch svojho evanjelického dedičstva. Namiesto zjavenia, liturgie alebo cirkevnej tradície však vo svojej teologicko-filozofickej argumentácii mal tendenciu uprednostňovať metafyzické uvažovanie. Ani pre rozvíjajúce sa hnutie personalizmu ani náboženského existencializmu nemal veľa pochopenia. Aj keď Osuského nikdy nebolo možné identifikovať s jedným hnutím myslenia alebo filozofickej školy, často citoval „Emanuela Rádlu, T. G. Masaryka, Henriho Bergsona, Nikolaja Losského,“ ako aj ďalších vtedy známych mysliteľov, väčšinou z idealistického tábora.² Osuský si spolu s Emanuelom Rádlom, Tomášom Garrigue Masarykom (z Českej republiky), Jánom Lajčiakom a Jánom Kvačalom (zo Slovenska) dobre uvedomoval bankrot humanistických ideálov a pozitivistického vedeckého optimizmu liberálnych intelektuálov pred obdobím svetových vojen. Svoju filozofickú a teologickú kritiku zamerl najmä na dve veľké ľudské ideológie 20. storočia – fašizmus (vrátane nemeckej, rasovej verzie, nacizmu) a komunizmus (predovšetkým v historickej podobe stalinistického bolševizmu).

Nie je ľahké presvedčivo odpovedať na otázku, či bol Osuský skôr filozofom alebo teológom. Ako „racionálny teista“ sa pokúsil čerpať z obidvoch zdrojov múdrosti a využiť ich vo svojom zápase hľadania pravdy, aby našiel uspokojivé poznanie v otázkach týkajúcich sa významu a zmyslu/poslania, ako napríklad: Čo je zmysel života? Aké je poslanie ľudstva alebo daného národa? Koľko toho môžeme poznať? Aký je vzťah viery (náboženstva) a vedy (vedeckého bádania)? Osuský bol presvedčený, že teológ zamknutý v dogmatických tvrdeniach a/ale-

² GAŽÍK, P. *Samuel Štefan Osuský: Moderný filozof náboženstva*. Žilina: EDIS, 2012, s. 4.

bo zameraný iba na cirkevnú tradíciu nebude schopný preniknúť do mnohých rozmanitých intelektuálnych výziev svojej doby. Preto sa rozhodol byť teologizujúcim filozofom so zámernou citlivosťou na antropológiu, dejiny ideí a dejiny kultúry (predovšetkým slovanskej kultúry). Napriek tomu sa Osuský nikdy neodchýlil príliš ďaleko od teológie alebo existenčne relevantnej náboženskej filozofie.³ Pokiaľ ide o skúmanie situácie ľudí v takzvaných „hraničných situáciách“, teda v situáciách hraničnej úzkosti, beznádeje, ale tiež nádeje a dôvery – v týchto prípadoch sa zdá, že náboženské motívy získavajú navrch. Osuský si túto skutočnosť dobre uvedomuje. Platí to najmä v súvislosti s dvoma svetovými vojnami, ktoré dramatickým spôsobom ovplyvnili životy ľudí, ako aj chod celých spoločností a štátov, čoho bol Osuský očitým svedkom. Hľadajúc zmysel za nevýslovným utrpením, Osuský pátral po relevantnom spôsobe, ako poukázať na potrebu náboženských hodnôt, viery a Boha – ktorú filozofia nikdy nemôže poskytnúť.

Osuského zápas proti vojne

„Náboženstvo a vojna“ je podľa Osuského základnou otázkou, kde sa stretávajú ďalšie dôležité otázky, prípadne kde tieto otázky získavajú neúprosnú naliehavosť. Či už ide o utrpenie nevinných alebo o vzťah Božieho kráľovstva k pozemskému kráľovstvu (kráľovstvám), zdá sa, že všetci poukazujú na poslednú otázku, ktorá bola položená počas „veľkej vojny“ (prvej svetovej vojny): „Ako môže dobrý a spravodlivý Boh dovoliť také krveprelievanie?“⁴ Osuský vyslovuje túto otázku a tým, ako ju formuluje, ju robí ešte naliehavejšou: „Ako mohla dnes tak nadmier oslavovaná kultúra a humanita takú hrôzu uvaliť na biedne plecia človeka? Ako môžu najkresťanskejšie a zároveň aj najosvietenejšie národy takým krvožiznivým hnevom vzplanúť naproti sebe, že zabudnú na všetko, čo je kresťanské, čestné, svedomité? Ako je to, že lepší skôr padajú v ohni, než horší?“⁵ Aj keď Osuský pripúšťa, že uprostred tohto vojnového šialenstva je každý, kto by sa pokúšal o jeho interpretáciu, do značnej miery bezmocný, cíti bremeno vzniknutú situáciu riešiť. Pýta sa Boha a prosí Ho o pomoc s touto úlohou. Robí tak napriek tomu, že si je vedomý, že do ohňa literárneho pokladu národa pridá len „pár triesočiek“.⁶

Osuský sa najprv venuje otázke „Čo je vojna?“. Načrtáva niekoľko možných odpovedí filozofov, politikov, teológov a, samozrejme, detí z jeho tried výučby náboženstva. Zmieňuje sa o Augustínovi a jeho „teórii spravodlivej vojny“ a diskutuje o rôznych aspektoch vojny v súvislosti s obrannými cieľmi sekulárneho štátu. Osuský síce neodmieta vojnu ako poslednú možnosť na obranu svojej krajiny, ale smutne poznamenáva (pritom cituje Martensena), že „vojna je najmocnejší

³ LETZ, J. „S. Š. Osuský“. In *Slovenská kresťanská filozofia 20. storočia a jej perspektívy*. Trnava : FF Trnavskej univerzity, 2010, s. 248 – 249.

⁴ OSUSKÝ, S. Š. *Vojna a náboženstvo*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1916, s. 3.

⁵ OSUSKÝ, S. Š. *Vojna a náboženstvo*, s. 3.

⁶ OSUSKÝ, S. Š. *Vojna a náboženstvo*, s. 4.

dôkaz pokazenosti ľudskej prírody [prirozenosti], najväčšia pliaga zeme. Zbraň je síce od Boha daná, ale že je v hriešnych rukách, je zneužitá“.⁷

Následne sa Osuský venuje téme náboženstva a ponúka stručnú odpoveď na otázku, čo je náboženstvo: „Náboženstvo je súhrn všetkých Božích a ľudských prejavov v pomere k Bohu. V náboženstve nachodíme dva smery. Jeden smer s hora na dol, od Boha k stvoreniu; druhý smer s dola na hor, od človeka k Bohu.“⁸ Tieto dva pohyby nie sú si rovné. Prvý má, podľa Osuského, prednosť pred druhým, pokiaľ ide o čas aj potenciú. Boh je vždy iniciátorom pohybu a umožňuje návrat človeka do nedotknutého stavu, z ktorého ľudia upadli pre hriech. V antropologickom rozmere je teda náboženstvo „stav duše, v ktorom sa nachodí pod dojmami Božích prejavov a z ktorého vyplývajú, sama prejavuje svoj pomer k Bohu. Náboženstvo so strany človeka je súhrn výrazov vnútornej nábožnosti, je život, ktorý sa vyraža slovne vo vyznaní = dogmatách, skutočne v kultuse a v mrave“.⁹ Osuský je presvedčený, že vojna a náboženstvo sú dva nesúmerateľné javy, z ktorých každý sa týka inej oblasti konania a zodpovednosti. Prvý z nich sa týka svetskej ríše, prírodných práv a politickej spravodlivosti; druhý sa týka duchovného blahobytu a večnej spásy. Napriek tomu existuje dôležitý priesečník, ktorý, ak ostane nepochopený, sa môže stať príčinou veľkého zmätku a nešťastného konania. Boží vzťah k jeho stvoreniu zahŕňa aj vzťah k vojne (ako niečo, za čo sú zodpovední ľudia, stvorení na Boží obraz). Z dôvodu vzťahu človeka k Bohu a Božiemu stvoreniu je tiež potrebné stanoviť, aký by mal byť postoj človeka k vojne. Osuský skúma dostupné novozmluvné výklady a interpretácie vojny vrátane príkladov toho, ako texty Novej zmluvy zaobchádzajú s vojakmi tej doby. Ďalej ponúka zhrnutie myšlienok Jána Husa, Martina Luthera a evanjelických *Symbolických kníh* (Vyznaní) na túto tému. Nasleduje náčrt argumentácie nemeckých teológov (žijúcich krátko pred Osuským alebo počas jeho pôsobenia), z ktorých väčšina schvaľuje vojnu (týka sa to najmä prvej svetovej vojny) a porovnáva ju s legitímnym bojom cisára Konštantína Veľkého, ktorý v mene Boha premáhal svojich nepriateľov (napr. Viktor Schultze, profesor z Greifswaldu).¹⁰

Ďalšia časť Osuského knihy *O vojne a náboženstve* sa venuje tomu, čo si o vojne myslia slovenskí evanjelici a. v. Všimol si, že väčšina evanjelických farárov má tendenciu byť opatrnými pri vyhlasovaní rozsudkov nad vzniknutou situáciou, nehovoriac o podnecovaní ľudí, aby prijali zdanlivo všadeprítomné vojnové šialenstvo. Ich výroky sú pastoračné, čo vedie k zmierneniu utrpenia zranených vojakov a modlia sa za mier. Úloha cirkvi je videná predovšetkým pri príprave cesty k mierovému stavu. Niektorí teológovia uvažujú o možných dôvodoch vojny a tvrdia, že Boh trestá zlo ľudského srdca a necháva ľudské národy viesť vojnu proti sebe. Napriek tomu to nie je Boží pôvodný plán, možno ani aktívny čin, ale skôr pasívne božské dielo spravodlivosti, ktorá umožňuje, aby sa tieto veci odo-

⁷ OSUSKÝ, S. Š. *Vojna a náboženstvo*, s. 6.

⁸ OSUSKÝ, S. Š. *Vojna a náboženstvo*, s. 7.

⁹ OSUSKÝ, S. Š. *Vojna a náboženstvo*, s. 8.

¹⁰ OSUSKÝ, S. Š. *Vojna a náboženstvo*, s. 19. Osuský dáva ako príklad 13 nemeckých profesorov, ktorí v tom čase učili na nemeckých univerzitách.

hrali ako trest vyvolaný samými ľuďmi. Osuský pritom vyzdvihuje predovšetkým postoj Martina Razusa k vojne, ktorý svojim čitateľom pripomína Božiu pasivitu, pokiaľ ide o pokračujúce snahy v oblasti ľudskej vojny a najvyššiu nezákonnosť, ba až bohorúhačstvo, keď sa ľudia dovolávajú Božieho mena v snahe vybojovať víťazstvo.¹¹ Ponúka tiež svoje kritické postrehy v súvislosti s časopisom *Stráž na Sione*, ktorého články mali sklon eufemizovať strašné dôsledky vojny a miesto toho vyzdvihovať jej potenciálne benefity.¹² Tento časopis chcel vojnu predstavovať ako niečo, čo „chce Boh“, s čím Osuský rozhodne nemohol súhlasiť.¹³ Ako konkrétne príklady „benefitov“ sa uvádzajú nové telefónne linky, pošty, telegraf, ako aj nové železnice.

V poslednej časti svojej knihy ponúka Osuský svoju vlastnú reflexiu na tému „Boh a vojna“, pričom je dôležité si všimnúť, že daná téma *nie je* formulovaná ako „Náboženstvo a vojna“.¹⁴ Svoje zdôvodnenie rozdeľuje na dve komplementárne časti: a) vzťah Boha k vojne a b) vzťah človeka (kresťanského veriaceho) k vojne. Keď uvažujeme o Bohu z teologického hľadiska, musíme brať do úvahy Jeho vlastnosti a charakterové črty, tvrdí Osuský. Identifikuje tri „triedy“ alebo typy božských atribútov: (1) fyzická trieda – predstavujúca božskú všemohúcnosť, vševědúcnosť a večnosť; (2) logická trieda – predstavujúca spravodlivosť, svätosť a múdrosť; a (3) etická trieda – zahŕňajúca dobro, dobročinnosť a vernosť.¹⁵ Podľa toho, ktorý z týchto typov božských atribútov sa človek rozhodne vyzdvihnúť ako základný alebo rozhodujúci, skončí buď v tábore, ktorý Osuský nazýva „pohansko-mohammedánsky“, „tábor Starého zákona – židovský“ alebo „Nový zákon“ – kresťanský tábor. Človek je teda schopný nájsť biblické dôkazy o svojom prístupe a zdôvodniť svoje názory na základe nevyváženého, a teda neprimeraného teologického chápania Boha. Osuský nedôvodí v prospech naivného chápania Boha, založeného iba na Jeho atribútoch dobra a/alebo dobročinnosti. Je skôr presvedčený o tom, že kresťania by mali prevziať tieto „etické“ atribúty Boha ako základ akéhokoľvek ľudskeho teologického diskurzu o Bohu a jeho vzťahu k jeho stvoreniu. Avšak božská moc a spravodlivosť („fyzické“ a „logické“ atribúty) musia vyvážiť primárny dôraz na dobro, kvalifikovať ho a umiestňovať ho do správneho kontextu. „Boh nám neni ani pohanským svévolným tyranom, ktorý otrockú bázeň požaduje, ani v spravodlivosti bezohľadným Hospodinom, ale aj popri všemohúcnosti a spravodlivosti dobrotivým a láskavým Otcom naším, ktorého síce máme sa detinsky báť, ale ktorého môžeme dôverne milovať...“¹⁶ Ak tomu rozumieme správne, musíme dospieť k záveru, že Boh neposiela vojnu ani si vojnu neželá. Pretože žijeme v relatívne slobodnom a krehkom svete, ktorý je ovplyvnený najmä nedokonalými rozhodnutiami ľudských činiteľov, sily zla nie-

¹¹ OSUSKÝ, S. Š. *Vojna a náboženstvo*, s. 24 – 28.

¹² Osuský tu odkazuje na časopis *Stráž na Sione*. 1914, roč. XXII, č. 1; a tiež na neskoršie číslo, vydané nasledujúci rok *Stráž na Sione*. 1915, roč. XXIII, č. 3 – 4.

¹³ OSUSKÝ, S. Š. *Vojna a náboženstvo*, s. 29.

¹⁴ OSUSKÝ, S. Š. *Vojna a náboženstvo*, s. 31 – 32.

¹⁵ OSUSKÝ, S. Š. *Vojna a náboženstvo*, s. 31.

¹⁶ OSUSKÝ, S. Š. *Vojna a náboženstvo*, s. 36.

kedy vedú ku konfliktom a vojnám. Boh to umožňuje v rámci jeho prozreteľnej starostlivosti o stvorenie.

Osuský poznamenáva, že nám nie je dané, aby sme mohli analyzovať povahu a rozhodnutia božskej prozreteľnosti. Skutočne nevieme, prečo dobrý, spravodlivý a všemocný Boh nezabráni vojnám alebo ich nezastaví, keď začnú. Táto otázka nás podľa Osuského vedie až do raja, k pádu Adama a Evy. Predpokladá pritom, že hodnota a cnosť ľudskej slobody má niečo spoločné s Božím zdanlivým „nedostatkom konania“, pokiaľ ide o zastavenie utrpenia. Božia všemohúcnosť je určovaná Jeho spravodlivosťou (vrátane múdrosti) a dobrotou. Aj keď sme si niekedy želali, aby konal, Jeho plán je niekedy nad rámec nášho porozumenia. Našou úlohou nie je súdiť Boha za to, čo vnímame ako neopodstatnenú „nepriťomnosť“ alebo nedostatok konania, ale skôr dôverovať Jeho plánu na základe Jeho zaslúbení a jednaní s padlým ľudstvom v slávnej histórii spásy. Ako však poznamenáva Osuský, isté mučivé napätie tu zostáva a človeku nie je dané, aby bol v istých životných situáciách úplne vyrovnaný s osudom. Odvoláva sa však na List Rimanom 11,33 – 34. Nerozumieme úplne tomu, prečo niektorí „nevinní“ ľudia trpia pod ťarchou zjavne nezmyselného utrpenia a zla; nerozumieme ani tomu, ako sú niektorí „utvrdení“ (keď sú ich srdcia „zatvrdnuté“), aby zostali vo svojej vzbure.¹⁷ Jediné možné zadostučinenie, ak to tak môžeme nazvať, príde na konci eschatonu. Boh bude konať a napokon obráti zlo na dobro, teda vytvorí niečo zmysluplné a dobré z niečoho, čo sa v dejinách javilo ako nezmyselné a zlé a všetky Jeho činy budú dokonalým spojením dobra, spravodlivosti a múdrosti. Jeho súčasná pasivita nejak súvisí s našou biedou a úlohou poučiť sa z našich chýb a morálne/duchovne dozrieť.¹⁸

Pokiaľ ide o kresťanský vzťah k vojne, Osuský mení tón svojho uvažovania z teologického/dogmatického na etický. Ľudia sú občanmi Zeme, konkrétnych krajín definovaných národnými princípmi a vedených nedokonalými vodcami. To znamená, že sú časy, keď krajiny musia chrániť svoju zvrchovanosť vojnou. Celá otázka je zložitá a komplikovaná, ako pripúšťa Osuský. Na navigáciu v týchto nebezpečných vodách na začiatku navrhuje, aby kresťania vždy dokázali rozlišovať dve roviny zodpovednosti – (1) voči Bohu (*coram Deo*) a (2) voči ľuďom (*coram hominibus*) a stvoreniu. Ak človek musí bojovať v „spravodlivej“ (t. j. defenzívnej) vojne, robí to výlučne ako svoju občiansku zodpovednosť, nikdy nie ako svoje náboženské povolanie (teda v mene Boha). Vojna nie je nástrojom na záchranu spásy ani na nájdenie milosti v Božích očiach.¹⁹

Je to však akt kresťanskej viery, keď sa kresťan, povolaný legitímnou vládou slúžiť ako vojak, obetuje vo vojnovom úsilí svojej krajiny. Rovnako je to akt viery, keď sa rozhodneme byť poslušní pozemskej vláde (legitímnym vládcem) a bojovať, alebo dokonca zabíjať ako súčasť obranného vojenského úsilia. Ako však Osuský rýchlo zdôrazňuje, „ale spôsob bojovania má mu diktovať jeho kresťan-

¹⁷ OSUSKÝ, S. Š. *Vojna a náboženstvo*, s. 38.

¹⁸ Osuský v tejto súvislosti hovorí o „pedagogickom aspekte vojny“. OSUSKÝ, S. Š. *Vojna a náboženstvo*, s. 38.

¹⁹ OSUSKÝ, S. Š. *Vojna a náboženstvo*, s. 39.

ské presvedčenie. Čo má aj v protivníkovi politického nepriateľa, nábožensky má vždycky vidieť v ňom svojho blížneho, má sa usilovať urobiť ho bojaneschopným tým najľavnejším spôsobom, napr. zajatím, aby cieľ bol docielený a protivník predsa života nepozbavený“.²⁰ Na druhej strane tí, ktorí sa vzbúria proti akémukoľvek zapojeniu kresťanov do vojny, sú fanatici, ktorí stratili rozumný úsudok. Podľa Osuského si títo ľudia želajú odstrániť následky ľudskej skazenosti a úplne ignorovať svoje korene. „Kto proti vojne brojí a nie proti príčine, ten neráta so skutočnosťou, s ľuďmi, akí sú, ale bezvýsledne blúzni o tom, akí by mali byť.“²¹ Úlohou kresťanských občanov by malo byť vždy usilovať sa o kultiváciu ľudských cností, prekonávanie hriechnych túžob a dôsledkov hriechnych činov, zmiernenie ľudského utrpenia a pomoc v procese zmierenia medzi bojujúcimi stranami. Mier svetu, podľa Osuského, neprinesú ani vojny, ani ľudské ideológie (napr. socializmus).²²

Táto posledná myšlienka sa ukázala ako prorocká. Postupom času sa po „veľkej vojne“ (WWI) ukázalo, že Osuského predpovede o bezprostrednom nebezpečenstve aplikovaného marxizmu (najmä vo forme stalinistického bolševizmu) a rôznych prvkov fašizmu boli pravdivé. Totalitárne (a pseudo-náboženské) ideológie, ktoré boli vyvinuté ľudskou činnosťou, neprinesú vek mieru a prosperity. Jediný svetonázor, o ktorom Osuský dúfa, že má tento potenciál – prinajmenšom na európskom kontinente a iba vtedy, ak sa kompetentne uplatní v oblasti ľudských, občianskych zodpovedností, je „internacionalizované kresťanstvo“.²³

V nasledujúcich statiach ponúkame zhrnutie a krátku interpretatívnu analýzu boja Osuského proti tomu, čo sa ukázalo ako najzákernejšie nebezpečenstvo pre ľudskú dôstojnosť, aké svet doteraz videl – fašizmus, hitlerizmus a bolševizmus. Osuského odkaz tu vnímame ako dôležitý aj pre našu dobu.

Osuského zápas proti fašizmu a hitlerizmu

Medzi mnohými Osuského výroky proti fašizmu, najmä vo forme nemeckého „hitlerizmu“ alebo nacizmu, je jeden, ktorý je výnimočne hlboký a relevantný. Osuský ho povedal na stretnutí slovenských evanjelických farárov 11. novembra 1937. Jeho prednáška „Filozofia bolševizmu, fašizmu a hitlerizmu“ bola prednesená slovenským evanjelickým farárom, z ktorých niektorí otvorene podporovali alebo sa v poslednej dobe prikláňali k nacistickej ideológii. Osuský pritom nebol sám, kto bojoval proti tyranskej ideológii fašizmu (v jeho rozmanitých formách) a komunizmu (predovšetkým v podobe sovietskeho stalinistického bolševizmu). 11. novembra 1937 tak stáli vedľa neho traja ďalší muži. Každý z nich svojím spôsobom podporoval slobodu, demokraciu a skutočné kresťanstvo – a každé jedno z ich svedectiev možno považovať za komplementárne a vzájomne sa podporujúce. Boli nimi profesor pastorálnej teológie, Ján Jamnický (1878 – 1967),

²⁰ OSUSKÝ, S. Š. *Vojna a náboženstvo*, s. 44.

²¹ OSUSKÝ, S. Š. *Vojna a náboženstvo*, s. 44.

²² OSUSKÝ, S. Š. *Vojna a náboženstvo*, s. 47.

²³ OSUSKÝ, S. Š. *Vojna a náboženstvo*, s. 50.

profesor systematickej teológie, Ján Beblavý (1898 – 1968) a farár Juraj Struhárik (1893 – 1969).

Všetci štyria prednášajúci sa zhodli na tom, že teológia liberálneho protestantizmu viedla v Nemecku k odchýlke od Kristovho evanjelia, ako aj od pôvodných evanjeliových dôrazov nemeckého reformátora Martina Luthera. Táto liberálna protestantská teológia vyústila do modlárskeho uctievania viditeľnej cirkvi a nekritickej chvály modernej ľudskej kultúry ako prejavu Božej vôle a tvorivej sily. Božia sláva sa, podľa tohto typu myslenia, najlepšie prejavila prostredníctvom ľudskej tvorivej geniality a rasovo čistého spoločenstva vyvolených. Tento stav si preto treba vážiť a chrániť ho. Boží ľud tak prestal byť rozmanitým spoločenstvom odsúdených a milostivých hriešnikov, ktorí sa naučili prijímať Božiu milosť a zrkadliť Jeho milosrdenstvo a ktorí boli povolani, aby v mene Ježiša Krista hlásali pokánie a odpustenie hriechov. Povaha kresťanskej cirkvi už nebola definovaná primárne „vlamovaním“ sa (teda postupným prenikaním) Božieho kráľovstva do svetskej reality nášho hmatateľného sveta. Boží ľud bol teraz vnímaný ako rasovo čisté spoločenstvo vyvolených, povolané naplniť zem a stelesniť božské poverenie vládnúť a panovať nad tými, ktorí sú podradní; alebo, v tom horšom prípade, odstrániť to, čo sa považuje za „zhubné“, čo sa nedá vyliečiť. Jamnický, Beblavý, Struhárik a Osuský spoločne vyzývali zhromaždených evanjelických farárov obrátiť sa späť k Lutherovej teológii, pričom zdôraznili jeho teológiu kríža ako reakciu na deviantnú teológiu, vyplývajúcu z rasovej ideológie, ktorá transformuje kresťanskú vieru na náboženské modlárstvo arijského kresťanstva.²⁴

Vo svojej prednáške o filozofii bolševizmu, fašizmu a hitlerizmu sa Osuský rozhodol analyzovať zdroje, ktoré sú základom fašizmu, vrátane rasovo-biologickej koncepcie fašizmu Adolfa Hitlera. Osuský túto verziu fašizmu nazval „hitlerizmom“, ktorý sa všeobecne stal známy ako nacizmus. Osuský nemal dostatok času na poskytnutie komplexnej analýzy tohto fenoménu. Vzhľadom na historickú situovanosť jeho poslucháčov a bezprostredné potreby cirkvi a sveta sa však rozhodol preskúmať evanjelické „flirtovanie“ s myšlienkami fašizmu, ako ho pozoroval v nedávnych dejinách a v súčasnosti.

Osuský identifikuje štyri prvky, ktorých synergia napomohla vzniku fašizmu ako silného ideologického hnutia. (1) Prvým je renesančné hnutie, ktoré uprednostňuje národ pred cirkvou. (2) Druhým je Machiavelliho dielo *Vladár (Il Principe)* (1532, Taliansko). Toto je podľa Osuského „prvý učiteľ Mussoliniho a jeho fašizmu. Na to je potrebné vložiť iba slovo ‚Duce‘ namiesto slova ‚vladár‘.“²⁵ (3) Treťou je hegelianska idealistická filozofia a nakoniec (4) Giovanni Gentile (1875 – 1944), ktorého Osuský nazýva „oficiálnym filozofom fašizmu“²⁶ a ktorý, podľa

²⁴ HINLICKY, P. R. *Between Humanist Philosophy and Apocalyptic Theology : The Twentieth Century Sojourn of Samuel Stefan Osusky*. London – New York : T&T Clark, 2016, s. 80 – 81.

²⁵ OSUSKÝ, S. Š. „The Philosophy of Bolshevism, Fascism, and Hitlerism“. In *Before Auschwitz: What Christian theology must learn from the rise of Nazism*. Paul R. Hinlicky. Eugene, OR : Wipf and Stock Publishers, 2013, s. 203.

²⁶ OSUSKÝ, S. Š. „The Philosophy of Bolshevism, Fascism, and Hitlerism“, s. 204.

Osuského, staval na Heglovej filozofii, pričom k nej pridal špecificky voluntaristickú a aktualistickú príchut.

Aj Gentileho filozofia je idealistická, ale naproti Heglovej špekulatívnej, intelektualistickej, je voluntaristická a aktualistická tak, ako je filozofia bolševizmu. Základom Gentileho metafyziky je akt poznávania. V smysle činnosti, a to tvorčej činnosti ducha. ... Myslenie nepochopuje skutočnosť, aká je, ale tvorí skutočnosť. Filozofia teda je a má byť tvorcom skutočnosti.²⁷

Osuský správne upozorňuje na skutočnosť, že u Gentilea sa filozofická myseľ stáva tvorcom reality.²⁸ Akt poznávania ako *konanie*, ako akt tvorivej mysle v ontologickom zmysle, je konštitutívnym základom metafyziky Giovaniho Gentile. Ľudské ja dáva prostredníctvom svojho zámerného myslenia (premýšľania) o skutočnosti realite jej platnosť; ono samé v skutočnosti vytvára (svojím spôsobom) realitu. Pravda nie je založená na korešpondencii alebo totožnosti poznávaných vecí s ľudským rozumom; nie je založené ani na totožnosti zmyslového vnímania a rozumu, ale skôr na úzkej korešpondencii rozumu a vôle. Poznávať znamená myslieť zámerné. Znamená to premýšľať a túžiť, chcieť to, o čom ja premýšľa – a to znamená konať. To, čo Osuský vidí za ideológiou fašizmu, ale aj za ideológiou komunizmu, ktorá sa prekvapivo príliš nelíši od fašizmu, je moderný filozofický koncept suverénneho ja.²⁹

Tento ambivalentný vzťah medzi dvoma zdanlivo protichodnými ideológiami sa podľa Osuského dá pozorovať aj v prípade Mussoliniho. „Jeho fašizmus treba chápať ako reakciu na komunistickú akciu. Čo aj bol socialistom, a v jeho svetonázore ostaly isté prvky socialistické, jednako je vedome protidemokratický, protiracionalistický, protipozitivistický, lebo podľa neho tieto smery sú základom demokracie a on je nepriateľom demokracie. Jeho smer Zdenek Smetáček nazval *kolektivistickým spiritualizmom*.³⁰ Svet nie je, ten musí byť tvorený ľudským duchom, vôľou.“³¹ Hinlicky správne poznamenáva, že karteziánsky projekt modernej éry, ktorý postavil do protikladov mysliaci subjekt človeka a okolitý materiálny svet, splodil západnú politickú ekonomiku, ktorá napriek svojim technologickým pokrokom nedokázala vyriešiť kľúčový ľudský problém: hriešnu chamtivosť ľudského srdca (*concupiscentia*). Technologický pokrok a ekonomický blahobyt v kontexte takejto chamtivosti prinesú záhubu v podobe nihilizmu, ako sme mohli tak očividne vidieť v táboroch smrti „Tretej ríše“. „Gentile, ktorý bol Mussoliniho spisovateľským modelom, je Osuským odhalený a interpretovaný tak, aby v modernom učení

²⁷ OSUSKÝ, S. Š. Filozofia bolševizmu, fašizmu a hitlerizmu. In Štyri prednášky, povedané na vedeckej konferencii ev. a. v. kňazstva liptovského, oravského, turčianskeho a zvolenského dňa 22. novembra 1937 v Ružomberku. Ján Jamnický – Ján Beblavý – Juraj Struhárik – Samuel Štefan Osuský. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1937, s. 122.

²⁸ Na korene Gentileho fašizmu v novoidealizme poukazujú tiež TAVILA, I. – KRÁLIK, R. – WEBB, C. – JIANG, X. – AGUILAR, J. M. The rise of fascism and the reformation of Hegel's dialectic into Italian neo-idealist philosophy. In *XLinguae*. 2019, roč. 12, č. 1, s. 139.

²⁹ OSUSKÝ, S. Š. „The Philosophy of Bolshevism, Fascism, and Hitlerism“, s. 20 – 206.

³⁰ SMETÁČEK, Z. Ideology of Italian Fascism. In *Česká Mysl*. 1933, č. 28, s. 208 – 215.

³¹ OSUSKÝ, S. Š. Filozofia bolševizmu, fašizmu a hitlerizmu, s. 124.

o suverénnom (svojbytnom) JA boli odhalené korene fašizmu.³² Na podporu učenia o suverénnom ja potrebovali fašisti absolutizovať imanentnú dimenziu tohto sveta, zbaviť ho akýchkoľvek pozostatkov transcencie a presahujúceho významu. Ale „rovina imanencie“, t. j. „svet zbavený prozreteľnosti, učiteľov a dôvodov, ktoré svoja za skutočnosťami“,³³ v ktorom nič nie je a nemôže byť transcendentné, je prinajmenšom filozofickou realitou našej doby: zostup moderného suverénneho ja do temnej noci postmoderného nihilizmu.³⁴ Osuský predvídal tento vývoj, ba priam videl, ako sa odvíja pred jeho vlastnými očami, najskôr v Taliansku a nacistickom Nemecku, a obával sa, že táto vízia reality sa koncom 30. rokov 20. storočia začne uskutočňovať aj v Československu.

Okrem idealizácie suverénneho ja kritizoval Osuský aj idealizáciu štátu a aristokratov, ktorí mali údajne prirodzené právo vládnuť a „usmerňovať“ štát. Osuský cituje fašistického spisovateľa Julia Evola (1898 – 1974), ktorý v tejto súvislosti píše: „V nás aristokratoch žiari svetlo vznešeného mythu, v bytostiach, ktorých pohľad je strašný, ktoré bytosti dýchajú slobodne v svete oslobodenom od Prozreteľnosti, účelov a príčin, hľadiac do tieňov, kde už niet Boha a kde oni sami sú jeho tvorcami.“³⁵ Svet „oslobodený od prozreteľnosti, účelov a rozumu“ je pochmúrny a temný svet, ktorého realita by sa nemala oslavovať, ale skôr sa jej treba obávať. Ako však Osuský jasne poznamenáva, noví aristokrati „slobodne dýchajú“ na tomto svete a zodpovedajú sa iba za svoje vlastné vymyslené sny a ambiciózne ciele. Čo iné to môže byť, ako „jednoznačný prípad gigantizmu, moderného titanizmu“, tvrdí Osuský. Avšak šľachtici nekonajú vo svojom mene, ale v mene zbožstveného štátu, čo je absolútnym príkladom moderného kolektívneho titanizmu. „Povedali sme, že fašizmus zbožstvuje štát a v ňom vteleného ducha národa. Z celého uvedeného vidíme, že vlastne ten veľikášsky duch národa mu je miesto Boha a politika mu je náboženstvo.“³⁶

Podľa Osuského existuje ešte ďalší koreň fašizmu: idealizácia vojny, ktorá stojí na metafyzickom predpoklade, že vojna je najhlbšou povahou všetkých vecí. Tento pohľad nás vedie k presvedčeniu, že konflikt je primárnym (v skutočnosti dokonca normatívnym) vyjadrením života a jeho vitality. Presnejšie povedané, život si vyžaduje fyzickú aj duševnú vitalitu. Niekedy si život dokonca vyžaduje akty hrdinstva a obeť. Konflikty na individuálnej úrovni však nie sú žiaduce vzhľadom na potreby totalizovaného, zbožstveného štátu. Mussolini a iní fašisti namiesto medzinárodnej solidarity a triedneho boja, obhajovaného komunistami, požadujú triednu solidaritu a národné vojny.³⁷ Život je plný zákernej dynamiky, stále v pohybe, presiaknutý konfliktom a vojnou. Táto dynamika je najzákladnejším historickým zákonom a nedá sa mu vyhnúť (v žiadnom prípade nie z dlhodobého hľadiska).

³² HINLICKY, P. R. *Between Humanist Philosophy and Apocalyptic Theology...*, s. 81.

³³ ADKINS, B. – HINLICKY, P. R. *Rethinking philosophy and theology with Deleuze : A new cartography*. A&C Black, 2013, s. 203.

³⁴ HINLICKY, P. R. *Between Humanist Philosophy and Apocalyptic Theology...*, s. 82.

³⁵ OSUSKÝ, S. Š. *Filozofia boľševizmu, fašizmu a hitlerizmu*, s.128. Osuský tu cituje SCHNEIDERA, H. *The Making of the Fascist State*. Chicago : University of Chicago Press, 1929, s. 346.

³⁶ OSUSKÝ, S. Š. *Filozofia boľševizmu, fašizmu a hitlerizmu*, s. 128.

³⁷ OSUSKÝ, S. Š. „The Philosophy of Bolshevism, Fascism, and Hitlerism“, s. 208.

Z tohto dôvodu potom platí, že: „Kto nebojuje, čaká ho smrť. Boj preto, lebo v živote sú protiklady – zase styčný bod s komunizmom. Rovnováhy, ako rovnosti, tak ani pokoja nikdy nebude. Lenže, kým komunisti prenášajú darvinovský boj medzi triedy, Mussolini medzi národy. Je otvoreným imperialistom, lebo vraj imperializmus je večným a nezmení zákony život. Čo je živé, musí sa rozpínať.“³⁸ Je zrejmé, že každý fašistický vodca chce dosiahnuť tento cieľ so svojím národom. Napokon teda ak človek bude nasledovať túto logiku k nevyhnutnému záveru, svet je a zostane vo vojnovom stave všetkých proti všetkým.

Proti takejto fašistickej idealizácii a absolutizácii štátu, proti suverenite jeho politickej moci a proti tomuto druhu nietzscheovského voluntaristického nihilizmu sa Osuský odvoláva na hrozné etické dôsledky takéhoto prístupu k realite. Návrat k tradícii kresťanského platonizmu a otvorené verejné uznanie transcendentného Boha, ktorý je jediným uspokojivým základom morálky, je podľa Osuského jedinou baštou proti démonickému duchu fašizmu (ale aj proti hitlerizmu a bolševizmu, ako to čítame v ďalších častiach Osuského textu na túto tému). Tu by sa dalo namietat, že Osuský reagoval prehnane expresívne. Koniec koncov, v roku 1937 bolo Československo demokratické. Malo západných spojencov, malo demokratickú tradíciu (hoci iba dve desaťročia, od roku 1918) a malo viac ako tisíc rokov budovaný základ kresťanskej tradície (aj keď tu skôr treba hovoriť o národoch, žijúcich v jeho geografickom priestore). Situácia Československa v 30. rokoch sa však v mnohých ohľadoch líši od situácie v Mussoliniho Taliansku. Osuský to uznáva. Žasne nad tým, ako mohla rímskokatolícka cirkev v tom čase nájsť modus vivendi s Mussoliniho režimom. Čo je však dôležitejšie, vydáva prorocké varovanie pred tým, čo považoval za ozveny Mussoliniho rétoriky v sloganoch Hlinkovej ľudovej strany. Osuský nemôže potlačiť svoje obavy, že katolícka väčšina na Slovensku (východná časť Československa) môže byť v pokušení nahradiť Krista novým, politickým mesiášom, tak ako sa to stalo v Taliansku. Ešte viac ho však prekvapilo, keď videl, že slovenské protestantské menšiny, obzvlášť niektorí jeho spolubratia medzi evanjelikmi, majú tendenciu uprednostňovať túto zhubnú ideológiu. Osuský za tým vidí iba dva dôvody: buď evanjelici nepoznajú pravú podstatu fašizmu a nevedomujú si nebezpečenstvá spojené s jeho politickými a sociálnymi realizáciami; alebo, čo je rovnako zlé, nepoznajú svoju vlastnú, náboženskú a ľudskú identitu.

Osuský vo svojej kritike hitlerizmu (t. j. nemeckého nacizmu) identifikuje túto vznikajúcu nemeckú ideológiu ako neo-darwinistickú syntézu nových objavov v genetike, aplikovaných na ľudské rasy a ľudské spoločnosti. Keďže gény sú určujúcim základom ľudských vlastností, namiesto výchovy by sa na genetiku malo pozerat ako na rozhodujúci faktor pri určovaní toho, ktoré skupiny ľudí, napr. ktoré rasy, sú vznešenejšie, dôstojnejšie, pokročilejšie a na druhej strane, ktoré rasy sú horšie, zaostalé, alebo dokonca toxické pre zvyšok ľudského druhu. Prirodzený boj životaschopnejších génov alebo celých genómov jednotlivých organizmov o životný priestor a zdroje (obmedzené!) je a musí ostať základnou hybnou silou dejín – aj ľudských spoločností. Nacisti týmto spôsobom vlastne biologizovali koncepciu

³⁸ OSUSKÝ, S. Š. Filozofia bolševizmu, fašizmu a hitlerizmu, s. 127.

moderného, zvrchovaného Ja od Fichteho, Spenglera a Nietzscheho³⁹ a situovali ju do odvekého zápasu ľudstva o zdroje, priestor a nadvládu. Keďže je to práve rasa, ktorá tvorí kultúru, technológie aj vedecké poznanie, tak všetko musí byť posudzované rasovo.⁴⁰ Slabí nesmú žiť na úkor silných.⁴¹

Hitlerizmus sa v mnohých ohľadoch prekrýva s talianskym fašizmom, čím si získava svoje jedinečné miesto v rodine rôznych fašistických hnutí. Rovnako ako Mussoliniho fašizmus bol aj hitlerizmus extrémne nacionalistický, autoritársky, exkluzivistický, propagandistický a expanzionistický. Hitler chcel, aby jeho národ reprezentoval a predstavoval vyššie nemecké árijské rasy, rešpektovaných, silnejších, nezávislých, väčších a úspešnejších. Zatiaľ čo Mussoliniho fašizmus demonizoval bolševikov (na triedne politickom princípe), Hitlerov nacizmus demonizoval Židov ako rasu (rasový princíp sa používal úmyselne). Je zvláštne, že Hitler hovoril o budovaní demokracie, skutočnej „germánskej demokracie“, ktorá „záleží v tom, že národ ako celok svobodne si volí vodcu, ktorý sa zaviazal prevziať na seba vsetku zodpovednosť za všetko, čo sa deje. V tejto demokracii nehlasuje väčšina, ale ustanovuje jednotlivca“,⁴² A tento aristokratický, osvietený jedinec sa stáva novým „Fuehrerom“, Vodcom, politickým Mesiášom, ktorý stanovuje nový cieľ ľudského života: nie je to blaho štátu, ale skôr rasy – ktorá je oprávnená a predurčená na podrobenie si ostatných a nadvládu.⁴³ Keďže národ je čisto biologickou skutočnosťou, „krvným organizmom, jednotlivec je len orgánom celku bez práv, len s povinnosťami“.⁴⁴

Židokresťanský humanizmus je svojím protiprirodzeným dôrazom na pomoc slabým vlastne nehumánny. Tento typ humanizmu po takmer dve tisícročia prekrúcal hodnoty v západnej civilizácii a stal sa jedným z hlavných nepriateľov vyšších rás. Židovská rasa je podľa nacistickej ideológie nielen podradnou kultúrou, ale priam ničiteľkou kultúry. Osuský poukazuje na skutočnosť, že nacistická antropológia, podceňujúca slovanské národy, nemá za sebou empirické dáta. Nemožno dokázať, že Slovania sú menejcenní, rovnako ako nemožno zdôrazňovať princíp rasovej čistoty, keďže rasy v Európe sú do veľkej miery pomešané. Príjama k tomu triezve varovanie: ak nacistická propaganda hovorí o Slovanoch ako o ľuďoch, ktorým nemožno priznať slobodu, lebo by vznikol „rasový chaos“, ako

³⁹ HINLICKÝ, P. R. *Between Humanist Philosophy and Apocalyptic Theology...*, s. 83. Osuský považuje Nietzscheho za hlavného zodpovedného za povstanie tejto zhubnej ideológie. OSUSKÝ, S. Š. „The Philosophy of Bolshevism, Fascism, and Hitlerism“, s. 213.

⁴⁰ Zaujímavá je skutočnosť, že Osuský sa neobmedzuje len na krátke zhrnutie Hitlerových myšlienok, ale cituje (relatívne obsérne) dôležité pasáže z jeho knihy *Mein Kampf*. Týmto s spôsobom sa usiluje nájsť pre svoju kritickú analýzu. Napríklad: „Silnejší zaženú slabých, lebo životný pud vždy rozdrťí smiešne putá takzv. Humanity jednotlivcov a na jej miesto uvedie humanitu prírody, ktorá ničí a hubí slabosť, aby poskytla voľné pole skutočnej sile.“ OSUSKÝ, S. Š. *Filozofia bolševizmu, fašizmu a hitlerizmu*, s. 134; cituje: HITLER, A. *Mein Kampf*. Trans. Dr. Frantisek Bauer. Prague : Orbis, 1936, s. 49.

⁴¹ OSUSKÝ, S. Š. *Filozofia bolševizmu, fašizmu a hitlerizmu*, s. 133.

⁴² OSUSKÝ, S. Š. *Filozofia bolševizmu, fašizmu a hitlerizmu*, s. 133; tu cituje HITLEROV *Mein Kampf*, 1936, s. 73.

⁴³ OSUSKÝ, S. Š. *Filozofia bolševizmu, fašizmu a hitlerizmu*, s. 134.

⁴⁴ OSUSKÝ, S. Š. *Filozofia bolševizmu, fašizmu a hitlerizmu*, s. 135.

potom táto propaganda zobrazuje Židov.⁴⁵ „Ajhľa, kam dospieva hitlerizmus!“⁴⁶ varuje s výraznou dávkou naliehavosti Osuský.

Varovanie pred hrozbou komunizmu

Existujú zaujímavé paralely a prelínania medzi extrémne pravicovými ideológiami fašizmu a hitlerizmu (ako rasového typu fašizmu) a ideológiami na ľavom spektre, teda komunizmu, najmä však v jeho aplikovanej verzii stalinistického bolševizmu. Osuský bol jedným z mála intelektuálov svojej doby v Československu (a v Európe), ktorý si s plnou triezvosťou uvedomil existenciu zla, číhajúceho za spoločensky lákavou fasádou bolševizmu. Z dôvodu nedostatku priestoru sa v tejto štúdií nemôžeme venovať Osuského analýze bolševizmu. Obmedzíme sa len na jeho stručné zhrnutie a vyhodnotenie tejto ideológie na základe Osuského novembrovej prednášky v roku 1937.

Po predstavení filozofických a antropologických predpokladov ruského komunizmu, ktorý Osuský v skratke nazýva „bolševizmus“, prichádza na rad opis historických a spoločenských vzťahov a procesov podľa toho, ako tejto ideológii rozumie Osuský. Celá história sa dá, a v skutočnosti aj musí, vnímať cez prizmu zápasu ekonomických tried, ktorý má progresívny charakter rovnako ako darvinovský vývoj v oblasti biológie. Tento vývojový proces však nepostupuje bez napätia a dočasných prekážok. Keď však v priemyselných spoločnostiach Západu dozrie situácia, a to v dôsledku rastúceho odcudzenia pracujúcej triedy od ovocia svojej práce (alebo v prípade, keď sa ruská feudálna spoločnosť zasiahnutá vojnou blíži ku kolapsu), dosiahne proletárna revolúcia ďalšiu fázu vývoja. „Cieľ je zničenie tried, beztriedna spoločnosť prostredníctvom diktatúry proletariátu. Jednotlivec je len atómom celku-kolektíva proletariátu. Známa je teória kolektivismu, skomunizovanie, čo v bolševizme znamená etatizmus, zoštatnenie všetkého.“⁴⁷

Hlavná kritika Osuského sa však nezameriava na bolševické ekonomické myšlienky; zameriava sa skôr na náboženstvo a etiku. Je veľmi znepokojený ich novou definíciou morálky – „Mravné je, čo slúži proletariátu. Dobré je, čo je osožné proletariátu. Zlé je, čo je neosožné proletariátu. ... Absolútne mravnej normy niet, ako niet absolútnej pravdy.“⁴⁸ Kresťanská morálka pravdepodobne pomohla vykorisťovaným ľuďom na nejaký čas tým, že zmiernila ich utrpenie, ale komplikovala a spomaľovala nevyhnutný sociálny pokrok tým, že oddialila prichádzajúcu revolúciu. V Rusku sa buduje nové kráľovstvo, kráľovstvo proletariátu. Podľa Osuského je obzvlášť problematický princíp, podľa ktorého: „Čo tomuto cieľu slúži, všetko je dobré, dovolené. Ajhľa, cieľ posväcuje prostriedky!“⁴⁹ Kolek-

⁴⁵ Osuský sumarizuje myšlienky iného známeho nemeckého nacistického ideológa Alfreda Rosenberga, ktorý vo svojej knihe *Mýtus krvi 20. storočia* tvrdí, že „priznať dnes Čechom, Poľiakom slobodu, znamená vydať sa rasovému chaosu“. OSUSKÝ, S. Š. *Filozofia bolševizmu, fašizmu a hitlerizmu*, s. 139.

⁴⁶ OSUSKÝ, S. Š. *Filozofia bolševizmu, fašizmu a hitlerizmu*, s. 140.

⁴⁷ OSUSKÝ, S. Š. *Filozofia bolševizmu, fašizmu a hitlerizmu*, s. 116.

⁴⁸ OSUSKÝ, S. Š. *Filozofia bolševizmu, fašizmu a hitlerizmu*, s. 116.

⁴⁹ OSUSKÝ, S. Š. *Filozofia bolševizmu, fašizmu a hitlerizmu*, s. 117.

tív takto prehltnie jednotlivca. Ľudská dôstojnosť je druhoradá, ba až nepodstatná. V skutočnosti sa dôstojnosť a hodnota pripisuje iba kolektívu, proletariátu. Ľudské práva jednotlivca sú nezáväzné; je potrebné ich podporovať, iba ak to vyhovuje rozvoju kolektívu k skutočne beztriednej spoločnosti rovných. Okrem toho, ako Osuský pozorne poznamenáva, je bolševizmus charakteristický svojím voluntarizmom. Avšak taký voluntaristický aktivizmus, ktorý je dobrovoľne slepý voči normatívnym morálnym zásadám a hodnotám, musí nevyhnutne (skôr či neskôr) vyústiť do humanitárnej katastrofy. Osuský to predpovedal v čase, keď si Európa ešte neuvedomovala existenciu ruských táborov smrti, gulagov. Prorocky videl, že slepá fanatická viera v raj, ktorú sľubuje diktatúra proletariátu, nevyhnutne prinesie trpké ovocie pre nespočetné množstvo obetí.

Záver

Osuského hodnotíme ako prezieravého kritika a proroka svojej doby, ktorý aj napriek svojej akademickej (najmä filozofickej) erudícii neopúšťa svoje teologické korene. Je schopný „čítať“ znamenia časov, vnímať a hodnotiť ich na pozadí svojho teistického svetonázoru, pričom má odvahu hovoriť verejne myšlienky, ktoré idú proti dobovým trendom a ktorých artikulácia ho napokon stála jeho kariéru. Vzhľadom na to, že jeho myšlienky na témy náboženstvo a vojna, fašizmus, hitlerizmus, komunizmus – ostávajú aktuálne aj v našich časoch, v závere chceme ponúknuť kritickú reflexiu, inšpirovanú Osuského myšlienkami.

Osuský na konci svojej prednášky „Filozofia bolševizmu, fašizmu a hitlerizmu“ (1937) ponúka nasledovnú sumarizáciu: „Demokracia je v defenzíve. ... zakiaľ je bolševizmus ateistický a materialistický, nemôžeme ho prijať s náboženského stanoviska; zakiaľ je hitlerizmus naturalistický, nemôžeme ho prijať s kresťanského stanoviska;⁵⁰ ... teror, popretie slobody individua nemôžeme prijať ani ako kresťania, ani ako evanjelici.“ Čuduje sa pritom „ako môže z evanjelikov niekto súhlasiť s fašizmom ... ako môže niekto z evanjelických Slovákov sympatizovať, hlásať a písať sympaticky o filozofii hitlerizmu“.⁵¹

Spolu s Hinlickým⁵² si môžeme všimnúť nielen hodnotu jednotlivých Osuského myšlienok, ale aj jeho celkový prístup k výzvam bolševizmu, fašizmu a nacizmu, v ktorom identifikuje tri inšpiratívne prvky: (1) Využitie zručnosti kritického myslenia, ktorú si Osuský vycibril štúdiom filozofie – to môžeme považovať za užitočný NÁSTROJ v jeho zápase za pravdu; (2) schopnosť čerpať z vlastného teologického dedičstva, na pozadí ktorého dokázal odhaliť pseudonáboženský, modloslužobný charakter týchto ideológií – toto môžeme vnímať ako DOMOVSKÝ ZÁKLAD, PODHUBIE, PAMÄŤ ŽIVEJ TRADÍCIE, ktorá nám pomáha orientovať sa v spletitosti protichodných názorov a súperiacich vízií života; (3)

⁵⁰ Osuský ďalej pridáva, že „zakiaľ je fašizmus katolícky, nemôžeme ho prijať s evanjelického stanoviska“ (In OSUSKÝ, S. Š. *Filozofia bolševizmu, fašizmu a hitlerizmu*, s. 141), čím ukazuje hranice svojich schopností sebakriticky nahliadnúť na vlastné obmedzenia a predpojatosť.

⁵¹ OSUSKÝ, S. Š. *Filozofia bolševizmu, fašizmu a hitlerizmu*, s. 141.

⁵² HINLICKÝ, P. R. *Between Humanist Philosophy and Apocalyptic Theology: The Twentieth Century Sojourn of Samuel Stefan Osuský*. London – New York: T&T Clark, 2016.

odhodlanosť konať eticky, keď Osuský formuloval svoje prorocké varovania pred zlom, ktoré prenikalo európsku aj slovenskú spoločnosť – tu môžeme hovoriť o naliehavej MRAVNEJ ZODPOVEDNOSTI, ktorú inherentne máme ako (a) morálne konštituované osoby (osobná rovina) stvorené na Boží obraz (z perspektívy kresťanskej teologickej antropológie), ako (b) občania štátu a členovia ďalších spoločensky organizovaných komunít, (c) ako členovia ľudského rodu v kontexte holistickej ekológie stvorenia, ktorá v sebe integruje nielen spoločensko-politickú mravnú zodpovednosť, ale tiež zodpovednosť voči iným živým tvorom a celým ekosystémom.

Platí pritom zásada, podľa ktorej chybné antropologické východiská vedú k neadekvátnym a niekedy až zúfalým riešeniam.⁵³ Chaos chamtivých sŕdc plodí nespravodlivosť, neistotu, hnev a hrôzu z nepredvídateľnosti a nestability uprostred ľudského spoločenstva, ktoré trpí entropickou tendenciou zvrhnúť sa na vojnu všetkých proti všetkým. Výsledná túžba po stabilite je potom ochotná obetovať svedomie aj slobodu jednotlivca, spolu s jeho dôstojnosťou a ľudskými právami, s cieľom dosiahnuť aspoň minimálne equilibrium spoločenskej predvídateľnosti. Adkins a Hinlicky (2013) vyslovujú v súvislosti so zvrchovanou politickou mocou nasledovné varovanie:

Zvrchovanosť na Zemi sa javí ako moc redukovať ľudský život na holý život, život, ktorý nemožno vykúpiť, život, ktorý je úplne vyhostený práve oným uplatňovaním suverenity v mene Prozreteľnosti, zákona *a poriadku*. Agamben, pod vplyvom Foucaulta, dal tomuto režimu „biopolitický“ názov, ktorý má svoju podstatu odhalenú v hrôzach koncentračných táborov nacistov alebo v sovietskych gulagoch – ale nemenej tiež v dnešných utečencoch,⁵⁴ ktorí sú odmietaní, pretože sú iba „ľudia“; predstavujú iba „holý“ život, nie sú občania nášho mesta, ktorí sú v zmluvnom vzťahu s politickou mocou. Takýto kalkul, ako ukazuje Agamben, týkajúci sa života nehodného žitia, bol v biopolitickom koreni nacizmu, ktorého genocídne zaobchádzanie so Židmi a ostatnými nebolo pre nich vôbec vykupiteľskou obetou, ale dokonale (aj keď šokujúco) právne a ekonomicky vypočítanou likvidáciou nadmerného počtu hladných úst v nacistickej eugenickej vojne o *Lebensraum*.⁵⁵

⁵³ VALČO, M. Sekularizácia ako výzva pre tradičné náboženstvá Európy podľa Charlesa Taylora. In *Historia Ecclesiastica*. 2018, roč. IX, č. 1, s. 175.

⁵⁴ Analýzu zhubného vplyvu médií na spoločenské vnímanie utečencov analyzujú napr. MARFIL-CARMONA, R. – ORTIZ-COBO, M. Social and philosophical representation of the immigrant in the media. In *XLinguae*. 2019, roč. 12, č. 1, s. 192 – 206; TYURIKOV, A. G. – KOSARENKO, N. N. – GVOZDEVA, T. B. – VORONINA, M. V. – GRISHNOVA, E. Ye. – SOLOVYJEVA, N. A. New social reality in the context of information and communication technologies. In *XLinguae*. 2018, roč. 11, č. 3, s. 37 – 75; ZHELTUKHINA, M. R. – KLUSHINA, N. I. – PONOMARENKO, E.B. - VASILKOVA, N.N. – DZYUBENKO, A. I. Modern media influence: mass culture – mass consciousness – mass communication. In *XLinguae*. 2017, roč. 10, č. 4, s. 96 – 105.

⁵⁵ ADKINS, B. – HINLICKY, P. R. *Rethinking philosophy and theology with Deleuze: A new cartography*, s. 203.

Teror totalitných režimov (pravícových aj ľavicových) má za cieľ vohnať ľudí do tohto typu zúfalstva, v ktorom sú ľudia v mene minimálnej stability ochotní obetovať najprv ľudskosť (t. j. ľudskú dôstojnosť a hodnotu) marginalizovaných skupín (rasových, politických, sociálnych, náboženských atď.)⁵⁶ a napokon aj svoju ľudskosť. Jednotlivec je tu socializovaný v pozícii bezmocnosti. V kontexte umelo navodenej ako aj náhodnej⁵⁷ nestability je potom ľahšie idealizovať štát ako nositeľa tejto stability a spravodlivosti. Treba si pritom všímať, ako upozorňuje Osuský, že to robia kolektivistické, etatistické ideológie na pravej aj ľavej strane spektra. Je pozoruhodné, aké atraktívne sa tieto „riešenia“ stávajú pre ľudí, ktorých chaos chamtivosti, počínajúci v ich vnútri, ženie do zúfaleho odovzdania sa politickej ideológii napravo alebo naľavo; alebo do ideológie náboženského fundamentalizmu, ktoré vidí zlo a herézu, vždy len „tam vonku“, mimo nás, mimo náš klub „čistých“, „zbožných“, „predurčených“. Ide tu o zhubnú externalizáciu problému, odpútanie od pozornosti od vlastného zlyhania človeka ako morálneho subjektu a o projekciu zodpovednosti za toto zlyhanie na niekoho druhého, na triedneho (komunizmus) alebo rasového (nacizmus) alebo náboženského (fundamentalizmus)⁵⁸ nepriateľa. Táto Osuským prezentovaná konceptualizácia totalitných režimov je stále aktuálna aj v súčasnom svete. Kríza postmodernizmu je vyvolaná antropológiami, ktoré prestali zohľadňovať zakotvenosť človeka v transcendentne, jeho negáciu v živote človeka, čo doviedlo k prežívaniu prázdnoty a úplnej márnivosti. M. Fforde hovorí o falošných antropológiách, ktoré neuznávajú dušu v človeku, ale prijímajú model „materialistickej matrice“ človeka. Tým je stále viac vytláčaný model človeka ako bytosti s dušou stvorenou Bohom tzv. „spiritualistický“ model. Materialistická matrica pôsobí proti spoločenstvu tým, že podporuje životný štýl sebeckého individualizmu, a tak oslabuje vzťahy medzi ľuďmi. Konkrétnymi prejavmi rozpadu väzieb medzi ľuďmi je kultúrny rozpad: rozvoj vulgárnosti v politike, nárast osamelo žijúcich ľudí, pokles účasti vo voľbách, úpadok morálky, rozmach kriminality, kríza rodiny.⁵⁹

V teológii môžeme takéto chybné antropologické východisko vidieť nielen v kritizovanej liberálnej teológii 19. storočia, ktorá pomohla vytvoriť intelektuálne podhubie či aspoň priaznivú atmosféru pre ideologizáciu štátu (napr. v nemeckom nacizme), ale napr. aj v pokusoch tzv. „novej perspektívy na Pavla“ radikálne predefinovať kľúčové paulínske dôrazy a odmietnuť Augustína, Luthera a ďalších ako ponurých kultivátorov introspektívneho svedomia. V širšom spoločenskom kontexte treba zas brať vážne pretrvávajúcu výzvu sekularizmu ako absolutizujúceho intelektuálneho, kultúrno-spoločenského fenoménu. To, čo spája

⁵⁶ O marginalizácii rusínskej etnickej a náboženskej menšiny pred založením a tesne po založení prvej Československej republiky píše CORANIČ, J. The Status of Greek Catholic Rusyns in Slovakia during World War I (Economic, Cultural and Religious Aspects). In История Карпато-Днестровских земель с древнейших времен. 2016, roč. 44, č. 2, s. 171 – 186.

⁵⁷ Náhodná nestabilita môže prísť napríklad dôsledkom vojen alebo prírodných katastrof.

⁵⁸ KARDIS, M. – ŠTURÁK, P. – KRÁLIK, R. – NGUYEN TRONG, D. – KORZHUEV, A. V. – KRYUKOVA, N. I. A sociological-religious probe into contemporary global Salafi jihadism. In *European Journal of Science and Theology*. 2019, roč. 15, č. 4, s. 118 – 120.

⁵⁹ FFORDE, M. *Desocializácia. Kríza postmodernity*. Bratislava, 2010, s. 23 – 25.

ideologický sekularizmus s ideológiami bolševizmu a hitlerizmu, je akútne imanentný rámec myslenia, vylučujúci a agresívne vytesňujúci akýkoľvek zmysluplný diskurz o možnej existencii transcendentna a jeho vplyvu na hodnotové ukotvenie ľudskej kultúry. Tento scientistický „imanentizmus“ však jednak nemôže byť vedecky potvrdený (s použitím vedeckej metodológie stúpcov tohto myslenia) a tiež sa javí ako neschopný vytvoriť dostatočne robustné podhubie pre kultiváciu morálnych postojov a hodnôt,⁶⁰ ktoré budú viesť ku kohézności, solidarite a spravodlivosti ľudských spoločností.⁶¹ Osuského dôraz na potrebu náboženských hodnôt a viery a Boha v zmysle prítomnosti existenciálne relevantného teistického rámca ako rešpektovanej možnosti v súčasnom akademickom a spoločenskom diskurze tak nachádza ozvenu u mysliteľov, ako sú Dietrich Bonhoeffer, Charles Taylor, Jose Casanova, Tomáš Halík, Pavol Peter Gojdič⁶² a ďalší. Reflexia týkajúca sa dôsledkov modernity ma upriamiť našu pozornosť na nevyhnutnosť vymedzenia nového modelu integrity spoločnosti smerom k dialogickému étosu a sociokultúrnej identite založenej na celistvosti a rovnováhe fyzického a metafyzického, sakrálneho a profánneho, telesného a duchovného, racionálneho a spirituálneho aspektu mikro- a makropriestoru sociálnej reality. Jedine táto celistvosť umožní nám zachovať kontinuitu dejín a budovanie stabilnej demokratickej spoločnosti, kultúrneho a duchovného spoločenstva Európy.⁶³

⁶⁰ MARTIN, J. G. – COBO, M. O. – KONDRLA, P. Ethics, motivation and education from the perspective of Soren Kierkegaard's philosophy. In *XLinguae*. 2019, roč. 12, č. 4, s. 183 – 191; TAVILA, I. Roman Kralik and Marie Roubalova. Abraham and the tortoise: Eleatic variations on Fear and Trembling. In *XLinguae*. 2019, roč. 12, č. 4, s. 219 – 228.

⁶¹ VALČO, M. Sekularizácia ako výzva pre tradičné náboženstvo Európy..., s. 182.

⁶² ŠTURÁK, P. The legacy of the Greek catholic leading personalities and martyrs in Slovakia and their contribution for the building up of a free Slovak society. In *European Journal of Science and Theology*. 2016, roč. 12, č. 4, s. 39 – 48.

⁶³ BAĞ, T. – KARDIS, M. – VALČO, M. – KALIMULLIN, A. M. – GALUSHKIN, A. A philosophical-sociological diagnosis of youth subcultures in the context of social changes. In *XLinguae*. 2019, roč. 12, č. 2, s. 165 – 166.

SCHICKSAL DER WISSENSCHAFTLER NACH 1945. ANGABEN ZUR EMIGRATION VON ANDREAS ALFÖLDI

FORISEK Péter

The fate of a scientist after 1945. Data on the emigration of Andreas Alföldi

The origins and circumstances of the emigration of Andreas Alföldi, one of the most recognized Hungarian historians focusing on the history of ancient times, are known through lectures and essays, which were presented at several conferences. The author of this study used for its writing already partially known documents, but also completely unknown archive sources. His private correspondence before 1947, which was made available at the Széchenyi Library in 2006 is equally important. This study describes the process by which a famous and recognized historian and researcher became a displaced emigrant. At the same time, this study also contains information about his scientific life after 1945 and that his lifelong work is highly valued up to now.

Keywords: *Andreas Alföldi, emigration, history of ancient times, historian, scientific work, archival source.*

Die Ursprünge und die Umstände der Emigration von Andreas Alföldi, einer der anerkanntesten Figuren der ungarische Altertumswissenschaft, sind durch die Vorträge und Aufsätze von Géza Alföldy und János György Szilágyi schon bekannt. Diese Vorträge wurden in der Alföldi-Gedächtniskonferenz in Budapest vorgetragen und später in einem Sammelband veröffentlicht.¹ Die neuen Angaben verdienen jedoch weitere Untersuchungen, besonders im Spiegel der neu gefundenen Quellen, die zur genaueren Verstehung und Entdeckung der Ursachen dienen.

Zu dieser Arbeit benutzte ich teils bekannte, teils neu aufgetauchte und unverarbeitete Dokumenten. Neben den Dokumenten von der Handschriftenabteilung der MTA Bibliothek, und dem Archiv der Universitätsbibliothek von ELTE, sind die Schriften aus dem Nachlass von Alföldi im Institut für Klassische Philologie der Universität Debrecen von hoher Bedeutung, die von Tamás Gesztelyi

¹ ALFÖLDY, G. Ein Ungar in der Emigration: Andreas Alföldi 1947-1981. In *Konferenz zum Gedenken des hundertsten Geburtstages von Andreas Alföldi (1895-1981)* (László BORHY). DissPann III. 5. Budapest, 1999. 14-19. und SZILÁGYI, J. G. Alföldi András és a magyar ókortudomány. In: a. a. O. 45-51; SZILÁGYI, J. G. *Szirénzene. Ókortudományi Tanulmányok*. Budapest : Osiris Kiadó, 2005. 405-414.; Die englische Übersetzung vgl. András Alföldi and Classical Studies in Hungary. In *Andreas Alföldi in the Twenty-First Century*. (Edited by James H. Richardson and Federico Santangelo) Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 2015. (HABES 56); Zu der Emigrationsgeschichte der ungarischen Intelligenz im Allgemeinen siehe: BORBÁNDI, G. *A magyar emigráció életrajza 1945-1985*. Budapest : Európa Kiadó, 1989.

aus dem Anlass der Alföldi-Gedächtniskonferenz (Debrecen, 1995) präsentiert waren.² Ebenso wichtig ist die Privatkorrespondenz von Andreas Alföldi vor 1947, die in der Handschriftenabteilung der Széchenyi Staatsbibliothek in 2006 zugänglich gemacht worden war.³ Dank dieser Forschungen wird der Ablauf gezeichnet, in dem ein berühmter und anerkannter Forscher wird ein vertriebener Emigrant, bekommt man einen Einblick in das wissenschaftliche Leben nach 1945, und die Methoden werden erkennbar, damit die neue Macht die besten Forscher von Ungarn kaltstellen ließ.

Im akademischen Jahr 1944/45, eben als der Krieg in Ungarn wütete, war Alföldi als der Vizedekan der Pázmány Péter Universität angestellt. Er befand sich in der Hauptstadt während der Belagerung von Budapest. Er wurde von dem Dekan István Hajnal im November 1944 damit auftragen, um die Bibliothek und die Sammlungen von der Universität zu wachen. Er wurde angewiesen, im Falle der Evakuierung von Budapest an der Universität zu bleiben, sogar dort zu wohnen und alle die Güter von der Universität „mit der grösseren Selbstaufopferung“ zu bewachen⁴. Alföldi begab sich während der Belagerung von Budapest mit seiner Familie im Gebäude der Universität. Am 23. 02. 1945 informierte Alföldi István Hajnal, der die Belagerung in Buda durchlebte, über die Lage der Universität und über die Kämpfe. Dieser Brief beschreibt die Lage und die Schaden, die von den Kämpfen und von den befreienden-besetzenden russischen Truppen verursacht worden waren: *„Vor Weihnachten bin ich im Sinne von unserer Vorbesprechung an der Universität eingezogen,⁵ und ich versuchte als Vizedekan die Gebäuden und die Sammlungen der Universität zu schützen. Ausserdem versuchte ich in dieser Zeit höllischer Wirre etwas Disziplin und Ordnung zu halten. Erstmals wurde das Institut von der ungarischen Landwehr ausgeplündert. Die Fenstern und die Türe des Hauptgebäude wurde von mehr als 40 Fliegerbomben zerstört und einiger direkter Treffer verursachte grosse Zerstörungen. Wegen in das Universitätsgebäude eingebrachten Munitionen und mehreren hunderten (sic!) Benzinkanistern, erfuhren wir so viele russische Luftangriffe, wie keine weitere Gebäude in Pest. Ein Teil des Gebäudes „C“ ist abgebrannt. (...) Die einquartierten ungarischen Soldaten plünderten ungestüm erstmal in der Umgebung, dann bei uns; also waren viele Probleme mit ihnen. Später war unserer Versuch erfolgreich, um die weiteren Einquartierungen zu aufhalten (sic!) und das Hauptgebäude unter dramatischen Umständen zu den Russen überzugeben. Inzwischen wurde ich von den Russen aus meiner Wohnung ausgezogen und meine Sachen wurden zerstört*

² GESZTELYI, T. Alföldi-Reliquien an der Universität Debrecen. *Orationes et studia a discipulis admiratoribusque Andreae Alföldi dicata atque lecta in colloquio habito ann. MCMXCVI exacto saeculo ab ortu professoris doctissimi nec non revolutis XV annis ab eiusdem morte. In Acta Classica Universitatis Debreceniensis* Tom. XXXIII. 1997. (Debrecen 1998); auf Ungarisch: GESZTELYI, T. Alföldi-relikviák a debreceni egyetemen. In *Debreceni Szemle* 5, 1997/1, 114-116. Ich möchte ihm für die Zurverfügungstellung der Erbschaft hier auch dank sagen.

³ Ich möchte es für Gábor Szita für Orsolya Karsay und für Ferenc Földesi hier auch bedanken.

⁴ Archiv von ELTE [im Weiterem ELTE Lt.] 8/b 1137/144-45.

⁵ Es ist interessant, dass die Bücher über die Universitätsgeschichte und die Universitätsgeschichte am Homepage von ELTE nur im Allgemeinen erwähnt, dass einige Professoren der Universität den Belagerung im Hauptgebäude der philosophischen Fakultät durchlebten.

und geplündert. So erging viele von unseren Kollegen, (...) sie leben in Elend, aber haben wir keine Nachricht von den Kollegen in Buda.⁶ (...) Wir bekamen Mehl und Erbsen von der Stadt, die für die Kollegen von Buda gespeichert worden waren, aber in den letzteren Tagen wurde das Mehl teils von einer russischer Truppe beschlagnammt, teils von einer anderen, die wir zu Hilfe rufen. Wir versuchen jetzt, um eine Volksküche aufzustellen. Mein grösster Wunsch ist jetzt dein Amt Dir zurückzugeben, das ich von dir, zuguterletzt zum Zeichnen meiner Achtung einstweilig übernahm, solange du dich in Buda befindest; ich dachte nie, dass du so lange fern bleiben musst. (...) Lebensmittel gibt es hier vorläufig nicht. (...) Im Allgemeinen war bei öffentlichen Instituten die Lage, wo im Gebäude niemand war, dort alles wurde zerstört. Jetzt ist das wichtigste, dass die verantwortliche Anleitung Tag und Nacht in ihrem Amt bleibe, um die Schwierigkeiten und Verwicklungen zu bewältigen. Es wäre auch wichtig vom Standpunkt der Fakultät, eine Sitzung zu halten, weil wir eigentlich keine andere Stellung brauchen, oder wir wollen keine Lorbeeren ernten, aber wir wollen das auch nicht, um verschiedene Kriegsvölker zu dulden. In der letzten Zeit gaben manche, die damit versuchten.”⁷

Alföldi konnte nun nicht vermuten, mit welchem Schicksal er sich später abfindet, aber seine letztere Sätzen projizieren seine Zukunft vor.

Er wurde von dem wiederkehrenden Hajnal am 3. März damit beauftragt, um das Hauptgebäude der Fakultät zu betreuen, die Entrümmerung und die Renovierung zu führen.⁸ Alföldi begann seine Aufträge mit grosser Entschlossenheit und Arbeitsfähigkeit. Er schickte zahllose Briefe und die Bittschriften an Universitätsführung, an die Ministerien und das Militärkommando (z. B. um die Kohlenversorgung und elektrische Beleuchtung der Universität zu sichern). Obwohl er „bekam keine Zureden“ von der zuständige Behörde, war er von dem Dekan István Hajnal am 17. April 1945 in der Sitzung der Fakultät gewürdigt. Hajnal hat auch bemerkt, dass er „während der Belagerung als Dekanvertreter das Interesse der Fakultät hütete.“⁹

In dieser Zeit leistete Alföldi eine riesige organisatorische Arbeit, er bemühte sich besonders um den Wiederaufbau. Daneben begann sich die Unterricht wieder, und es verband sich mit der Mehrarbeit seitens Alföldi, weil er neben

⁶ Mehrere Professoren der Universität lebten die Belagerung in Buda durch. Alföldi gedenkte in seinem Brief des traurigen Schicksal einiger in der Pester Seite bleibende Kollegen. Unter anderem Ferenc Tompa Prehistoriker, der mit der Neolithikum und mit der Bronzezeitler beschäftigte, der „vom Minetreffer starb“; Rudolf Ortvy Akademiiker und Physiker, der die theoretische Physikunterricht in Ungarn geschafft hatte, und der am 2. Januar 1945 Selbstmord begah; Endre Gombocz Botaniker; Pál Veress Mathematiker und der Philologe des Neugriechischen Endre Horváth.

⁷ Das Brief von Andreas Alföldi zu István Hajnal. Budapest, 1945. 02. 23. Ungarische Akademie der Wissenschaften, Bibliothek, Handschriftenabteilung, [im Folgenden zitiert als MTA KK] MS 5385/115

⁸ ELTE Lt. 8/b 1309/1944-45.

⁹ Die Protokolle der philosophischen Fakultät der Péter Pázmány Universität [im folgenden: Pázmány Protokoll] II. ausserordentliche Sitzung am 1945. 04. 17. Daneben ordnete Alföldi an, um die Bibliothek dem Museum von Aquincum in der Institut für Numismatik und Archeologie hereinzugelangen. Pázmány Protokoll... am 14. 07. 1945. VI. regelmässige Sitzung; später: am 23. 07. 1945. VIII. regelmässige Sitzung; am 13. 12. 1945. IV. regelmässige Sitzung.

der Altertumswissenschaft auch die Unterricht der Archäologie der Urgeschichte bekommen hatte.¹⁰

Die schwierigen Verhältnisse und die angespannte Arbeit wünschten übermenschliche Anstrengung. Daneben vernachlässigte er die wissenschaftliche Tätigkeit nicht. In der zweiten Hälfte von 1944 begann er seines Buch über Kaiser Valentinian zu schreiben, und er hat sich damit beendet, dessen Kurzfassung war schon 1946 veröffentlicht, jedoch das gesamte Buch erschien 1952 in der Emigration in englischer Sprache.¹¹ Schon im Mai 1945 war er einer der Anleiter der Organisation der *Corona Archeologica*.¹² Im Vorwort der neu gegründeten *Corona Archeologica* bestimmte er die Neuorganisation der Wissenschaft und die Lösung der Nachkriegslage als Programmpunkte: „...und während der Belagerung, wenn man sich auf die Lebenshoffnung verzichtet, wenn man im kalten und nassen Keller sitzt, wenn man von den Bombenexplosionen aufzuckte, hat man viele Zeit über die ungarische Nachkriegszukunft zu denken. Wir sind in der festen Überzeugung, statt unfernünftiges Hasses, soll alle Forschern im Sinne von Christus zusammenhalten, um mit angespannter Zusammenarbeit uns zu erholen, und von unserer Lage einen Aufschwung zu nehmen.“¹³

Aber dieser dynamische Neubeginn war von Problemen in seinem Privatleben unterbrochen. Sein Sohn, Andreas Alföldi der Jüngere, war wegen den Kriegsumständen schwer erkrankt, seine Krankheit konnte in Ungarn nicht geeignet behandelt werden, deswegen wollte Alföldi seinen Sohn ins Ausland schicken um die beste Betreuung zu sichern. Das Ministerium für Religion- und Unterrichtswesen sagte dem Jüngeren Alföldi ein Stipendium für das akademische Jahr 1946/47 nach Grossbritannien zu.¹⁴ Dort konnte man seine Krankheit nicht entsprechend heilen, deshalb wollte ihn seine Familie in die Schweiz schicken. Das Ministerium bot im Herbst 1947 „die Überführung von Andreas Alföldi der Jüngere in die Schweiz mit einen Krankenpfleger“ an, und Alföldi der Ältere nahm diese Möglichkeit an. Aber wurden sie im Dezember – anscheinend einen Missverständis- benachrichtigten, dass die Stützungen und das Stipendium wurden eingestellt.¹⁵

¹⁰ ELTE Lt. 8/b 167/1945-46, 699/1945-46, 852/1945-46.

¹¹ *Az utolsó pannon császár*. Egyetemi Nyomda, Budapest, 1946. ill. *A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire. A Clash Between the Senate and Valentinian I.* (Trans. Harold Mattingly) Oxford at the Clarendon Press, 1952. auf ungarisch: *A római birodalom válaszüton. I. Valentinianus és a szenátus összeütközése*. (Übertragung: PATAY-HORVÁTH, A.). Máriabesnyő-Gödöllő : Attraktor Kiadó, 2006.

¹² SZILÁGYI, János György a.a.O. 413-414

¹³ ALFÖLDI, A. Az olvasóhoz. *Antiquitas Hungarica*, 1947/1. 9.

¹⁴ Die Verordnung des Minister für Religion- und Unterrichtswesen [im Weiterem VKM] 136.358/1947. X.

¹⁵ Das Brief von Andreas Alföldi zu István Sötér Abteilungleiter des Ministerium für Religion- und Unterrichtswesen. Uppsala, am 23.12. 1947. Universität von Debrecen, Institut für Klassische Philologie, Alföldi Erbschaft [im Weiterem: DE KFT AH] 108/1947 und VKM 169.370/1947. X. Verordnung. Sötér behauptete, dass Alföldi ihm nicht auf dem Finanzangebot antwortete, deshalb mitteilte er „mit Bedauern“: „die Erhaltung dieses antragten und unakzeptierten Angebot ist im Weiterem unmöglich.“ Alföldi erklärte in seiner Antwortschreiben: „Diese Formulierung ist falsch, und ich muss es korrigieren (...) Wann ich bekam, einerseits

Diese Unterstützungen waren nicht genug, um seinen Sohn behandeln zu lassen, deswegen reiste Alföldi ins Ausland, um mit Hilfe einer Vortragsreihe die Kosten der Behandlung zu tragen. Inzwischen wurde er von der philosophischen Fakultät am 1. Juni 1946 zum Dekan gewählt. Von den 43 abgegebenen Stimmen erhielt er 30, István Hajnal bekam 10 Stimmen. Hajnal, noch als amtierender Dekan, hat Alföldi durch seine Familie gefragt, ob er in diesem Fall das Amt des Dekans annehme. Denn passierte etwas überraschendes, als Zoltán Oroszlán den durch Luftpost angekommenen Brief Alföldis vorgelest hatte, indem Alföldi erklärte, dass er wegen des Zustandes seiner Gesundheit und seiner wissenschaftlichen Beschäftigung die Dekanwürde nicht annehmen könne. Trotzdem erklärte Hajnal, dass er ein anderes Brief von Andreas Alföldi hat, der bestätigte, dass er das Amt des Dekans annehmen zu vermöge. Es wurde von der Sitzung entschieden, dass der Brief von Zoltán Oroszlán, wegen der späteren Datierung gültig wäre, und dann eine andere Sitzung zur Wahl des Dekans gehalten war.¹⁶

Es war klar, dass die Lage während des Auslandsaufenthaltes von Alföldi an der Universität und in der ungarischen Wissenschaft immer gespannter war. In dieser Zeit passierte die Abweisung der Professorschafft von Károly Kerényi, eines anderen hervorragenden Forschers. Die Ursachen dieser Abweisung wurde schon von János György Szilágyi dargestellt.¹⁷ Andererseits, die Anwesenheit und der immer stärkere Eingriff der kommunistische Partei in das Universitätsleben war schon damals bemerkbar. Es gibt viele Beispiele dazu in den Fakultätsprotokollen der Pázmány Péter Universität, z. B. als György Lukács und Sándor Szalai¹⁸ beklagten, dass die linksgerichteten Kandidaten für Privatdozentschaft, nach ihrer Meinung, diskriminiert wurden, weil sie regelmäßig abgestimmt worden waren.

Alföldi informierte den Dekan Miklós Zsirai in seinem Brief darüber, dass er während des akademischen Jahres 1947/48 im Urlaub bleiben möchte. Diese Bitte wurde von der Fakultätssitzung am 18. Dezember 1947 stark diskutiert. Der Dekan machte die Antwort von Alföldi auf diesen Brief bekannt. In dieser Mitteilung machte Alföldi die Fakultät aufmerksam darauf, dass er seine Zeit auf Arbeit und nicht mit Erholung verwendet hatte. Er hielt dreißig wissenschaftli-

bedankte ich die Hilfe für Ihren Amtsvorgänger (...) Von mir keine Versäumnis stattfand, bitte ich Sie, dass wir die rechtskräftig ausfolgende Unterstützung bekommen können."

¹⁶ Pázmány Protokoll ...am 1. 06. 1946. 1. dekanwählende Sitzung; und die Anmeldung von István Hajnal. Pázmány Protokoll ... am 27. 03. 1947. VI. regelmässige Sitzung. 16-17.

¹⁷ SZILÁGYI, J. G. Egy halálhír. Kerényi és Magyarország, 1943-1948. In SZILÁGYI, J. G. *Szirénzene. Ókortudományi Tanulmányok*. Budapest : Osiris Kiadó, 2005, 415 – 424. Noch dazu vergleiche die Rezension von György Németh. NÉMETH, G. Az idő bölcsessége. In *Holmi*, 2005/11, 1438 – 1443.

¹⁸ Sándor Szalai war ein marxistischer Soziologe und Philosoph. Zwischen 1945-48 war er der Leiter des auswärtigen Sekretariat der sozialdemokratischen Partei. Erstmals unterrichtete er an der Pázmány Péter Universität zwischen 1946-1950. In 1948 wurde er zum korrespondieren Mitglied der Akademie gewählt, dann er wurde die regelmässige Mitgliedschaft in 1970 bekommen. Über seinen Lebenswerkdaten und über seine Tätigkeit sieh HUSZÁR, T. *A hatalom rejtett dimenziói. Magyar Tudományos Tanács 1948-1949*. Budapest : Akadémiai Kiadó, 1995, 360.

che Referate und führte Gespräche mit ausländischen Forschern, und diese Tätigkeiten liefen nicht auf die Kosten der Universität, sondern auf seine eigenen Aufwänden. Außerdem erreichte er, dass die Internationale Prähistorische Kongress 1949 in Budapest gehalten wurde, was in diesem ungarischem politischen Zustand ein ausgezeichnetener Erfolg war. Er wollte diese Tätigkeit im nächsten Semester fortführen. Außerdem brauchte er wegen der Krankheit seines Sohnes diese Studienreise, weil er nur auf diese Weise Geld verdienen kann. Sándor Szalai argumentierte – zugleich mit dem Mitgefühl der Lage von Alföldi – neben der Abweisung der Bitte, weil, seiner Meinung nach, der Aufenthalt von Alföldi im Ausland zu lang gewesen wäre. Der Prähistoriker János Banner unterstützte Alföldi, weil er die Dienstleistungen Alföldis für die philosophische Fakultät anerkannte und für ihm war es menschlich akzeptabel, um bei der Kur seines Sohnes zur Verfügung zu stehen. Daneben erwies sich die auswärtige Tätigkeit von Alföldi als durchaus bedeutend für das Ansehen der ungarische Wissenschaft. Ein Merkzeichen dieser Beschäftigung ist die Organisation des Internationalen Prähistorischen Kongresses. István Hajnal unterstützte ihn mit den gleichen Gründen. Ferenc Erhardt erklärte, dass, im Laufe seiner Studienreise im Frühling 1947 in Frankreich und in der Schweiz, das Ansehen von Alföldi im Kreis der ausländischen Forscher persönlich erlebte. Der Literaturprofessor József Túróczi-Trostler war auch gegen Alföldi, weil er jede ausländische Tätigkeit auf Lasten der Qualität der Lehrtätigkeit und der wissenschaftlichen Beschäftigung missbilligte. Er verstand die Situation Alföldis als Vater, aber Alföldi sollte lieber – nach seiner Meinung – sein Talent zu Hause nutzen. Sándor Szalai hatte den Vorschlag, dass Alföldi jedenfalls nach Hause kommen soll, aber der Fakultät soll die Ministerium bieten, um die Behandlung des jüngeren Alföldi zu übernehmen. Zuletzt, auf dem Vorschlag von Miklós Zsirai, die Fakultät bot das Urlaubsgeld für Andreas Alföldi.¹⁹ Endlich das Ministerium pflichtete die ganzjährige Urlaubszeit von Andreas Alföldi bei, die an 31. Januar 1948 vom Dekan verkündigt wurde.²⁰

Am 17. Februar 1948 erklärte Alföldi in einem Privatbrief für Zsirai die Konzeption über seine Lehrstelle an der ungarischen und an der schweizerischen Universität. Der Dekan schickte diesen Brief mit einem Begleitbrief zum Kultusminister Gyula Ortutay am 22. April 1948. In diesem Brief erklärte Alföldi eindeutig, dass er wegen der Behandlung seines Sohnes im Ausland bleiben will, bis er die Geldsumme für die Betreuung seines Sohnes erwerben könne. *„(...) In der Folge der Krankheit meines Sohnes sind so große finanziellen Pflichten entstanden, die ich mit meinem bisherigem Einkommen nicht erstatten kann. Als Vater kannst du meinen Standpunkt verstehen, dass die Heilung meines Kindes nicht an mir ermangeln kann, und ich muss die finanziellen Grundlagen seiner Betreuung allerdings sichern. So konnte ich für seine Ausweisung von dem englischen Krankenhaus gesorgt, wo er bis jetzt behandelt war. Und ich sollte ihm in die Schweiz überführen lassen, wo es ein beifälliges Klima gibt, und ihn dort an dem geeigne-*

¹⁹ Pázmány Protokoll ... am 18. 12. 1947. III. ausserordentliche Sitzung

²⁰ Pázmány Protokoll ... am 31. 01. 1948. III. regelmässige Sitzung

ten Ort behandeln zu lassen. Ich denke der Unterstützung mit Dank, der ich von der Kultusregierung bis zum letzten November erhalten hatte. Von dieser Zeit aber fallen alle Ausgaben an mir, so ich war gezwungen, die Kostenpflichten mit Hilfe der Vorlesungen in Schweden, in Dänemark und in Norwegen zu beschaffen. Ich konnte mit 26 Vorlesungen 218 Pfunde verdienen, ohne dass es genug gewesen wäre: der Mangel beträgt 120 Pfunde bis Februar, ohne die Kosten den Überführungen meines Sohnes in die Schweiz. (...) Um die Missverständnisse vorzubeugen, ich erkläre hiermit, dass meine Tätigkeit in Bern wegen meiner außerordentlichen Umstände hervorgerufen war, und ich halte es notdürftig und vorläufig, wie es vom Übergangscharakter meiner dortigen Stelle sehbar ist. Wenn es von mir abhängt, betrachte ich mich als der Lehrer der Péter Pázmány Universität und als Mitglied des Fakultät, und ich möchte alle Möglichen dafür tun, dass ich meine Verhältnisse mit meinem Institut, mit der Universität und allgemein mit dem ungarischen wissenschaftlichen und kulturellen Leben unterhalten kann."²¹

Die Bitte von Alföldi wurde von der Fakultätsitzung am 23. März diskutiert. Der Brief von Alföldi wurde von Zsirai besprochen, aber es war mit Feindseligkeit empfangen. Laut Sándor Szalai machen die ungarische Gesetze nicht möglich, um neben der ungarischen Professur eine andere in der Schweiz anzunehmen, deswegen beantragte er die Abweisung der Bitte. János Banner empfahl die Einsetzung einer Kommission mit der Aufgabe, um diese Sache von juristischem Standpunkt zu untersuchen. Laut Péter Váczy, wenn die Beschäftigung von Alföldi in der Schweiz keine negative Wirkung auf seiner Lehre in Budapest hätte, kann die Fakultät seine Bitte erfüllen. Hajnal lenkte die Aufmerksamkeit darauf, dass Alföldi seine Universitätstätigkeit in Budapest fortsetzen will (er will Prüfungen abhalten und die Angelegenheiten des Instituts fortführen). Daneben erklärte er, dass der Brief an Professor Zsirai ein Privatbrief war, dessen Inhalt von Zsirai nur mit informativer Tendenz bekannt gemacht war. Er begründete: „Alföldi war informiert, dass er gegenüber die Fakultät verpflichtet ist. In diesem Brief sieht er gewisser Egozentrismus, und er ist nicht dabei.“ Die Anmerkung von Szalai zu dem Referat von István Hajnal lässt schon die Wirklichkeit der sich entfaltenden Diktatur ahnen: „Er wies auf die Pragmatik des öffentlichen Dienstes hin, nämlich wenn ein Staatsdiener über Informationen auf anderen Angestellten des öffentlichen Dienstes verfüge, muss er diese Informationen zur oberen Behörde melden.“ Er fügte auch hinzu: „Er ist davon unterrichtet, dass Alföldi am Ende des Semesters nach Hause kommen will, um seine Bibliothek ins Ausland mitzubringen.“ Elemér Vadász äußerte sich ähnlich: „Seiner Meinung nach, müssen die mehrjährigen Urlaube verboten werden, und er empfahl die Emeritierung von Alföldi.“ Zuletzt ergriff Georg Lukács das Wort, dessen Vorschläge von dem Plenum angenommen waren. Laut dieser Empfehlungen war die Berner Ernennung von Alföldi durch die Fakultät beim Ministerium verkündigt. Die Fakultät teilt Alföldi offiziell mit, dass seine Bestellung in Bern

²¹ ELTE Lt. 8/b 1086/1947-48.

mit seinem Amt in Budapest unvereinbar ist, damit er das Prestige der Fakultät verletze. Deshalb fordert die Fakultät Alföldi zur Entscheidung auf.²²

Es ist interessant, dass ein Brief von József Deér aus dem Nachlass Alföldis von Debrecen bekannt wurde, in dem Deér über diese Fakultätssitzung ausführlich berichtete. Er konnte es frei machen, weil er die Mitteilung nicht zur Post, sondern auf Privatweg schickte. Laut dieser Zuschrift ist es eindeutig, dass Alföldi sich für seine Expatriierung in die Schweiz entschieden hatte, weil Deér konkrete Schritte zum Versand der Möbel und der Bibliothek von Alföldi empfahl. Es steht dafür, diesen Brief wegen seines persönlichen Inhaltes fast in vollem Umfang mitzuteilen:

„24. März 1948.

Lieber Bandi!

Der Grund meines Schweigens und des wenigen Schreibens ist, dass ich nicht in der Lage war, um einen offenen Brief zu schicken, in dem die wahre Situation aufgedeckt werden kann. Andererseits, wurde die echte Lage nur heute aufgedeckt, wann deinen Brief von dem Dekan angekündigt wurde. Soll ich dazu sagen, dass er darauf keine Ursache hatte. Der Minister erklärte, wie ich schon geschrieben hatte, dass dein Urlaub noch gültig ist, und er kann weiterhin ein Semester unbezahlte vorlesungsfreie Zeit geben. Zsirai wusste das, so konnte er die Ankündigung dieses Briefes ausweichen, weil du darin nichts Neues mitgeteilt hattest. Als er deinen Brief nochmals vorgebracht hatte, tat er deswegen, um Herrn Szalay eine Chance zu geben, oder er hatte Angst vor ihm – das ist aber egal.

Nach der Vorlesung deines Briefes, Szalay machte eine Schmähung mit beispielloser Tonart gegen dir und deine Ehre. Er erklärte, dass Du, als ungarischer Beamter, dein Amt in Bern allein mit ministeriellem Antrag angenommen können hättest, (das ist die rechtliche Lage). Falls du es unterließt, dann muss es die Fakultät beim Ministerium melden. Er fügte auch dazu, dass du als Dissident betrachtet werden musst, und dein Ziel ist Geldsammlung aus bloßer Geldgier. Wenn du sagst, dass du im Sommer zurückkommst, machst du das aus dem Grund, um deine Bücher ins Ausland zu schmuggeln. Bei diesem Punkt bat er um die wortwörtliche Verzeichnung seines Beitrags in das Sitzungsprotokoll. Als Beweis weist er auf einen Brief hin, den du einem von deiner Studenten geschickt hattest, als er „vom Wind erhalten hätte“ und es machte klar, dass deine wahre Absicht ist, im Ausland zu bleiben. Neben der Meldung beim Ministerium wünschte er einen Entschluss seitens der Fakultät, um deinen Brief als ein Angriff gegen das Prestige der Fakultät zu erklären, und die Fakultät soll alle deine Urlaubswünsche a limine zurückweisen. (...)

²² Pázmány Protokoll ... am 23. 03. 1948. IV. regelmässige Sitzung. Zur Emigration von András Alföldi in der Schweiz und seiner Rolle in der schweizerischen Altertumswissenschaft vgl. RUPRECHT, S. Andreas Alföldi und die alte Geschichte in der Schweiz. In Richardson, James H. – Santangelo, Federico (Hrsg.). *Andreas Alföldi in the Twenty-First Century*. Franz Steiner Verlag, 2015, 37 – 64. Heidelberger Althistorische Beiträge und epigraphische Studien. Band 56.

An deiner Seite sprachen Banner, Marót – normal, aber ein bisschen voreingenommen –, Váczy wiederholt und mutig, (mehrmals von Szalay gestört wurde) und Hajnal auch zahlreich. Sie haben alle wesentlichen Sachen erwähnt und das Benehmen von Szalai abgelehnt. Es wäre die Pflicht des Vorsitzenden gewesen, aber er blieb in Ruhe. Letztmals äußerte sich Lukács zur Diskussion, und er empfahl die Folgenden: 1. Die Fakultät soll beim Ministerium die Sache von deiner Ernennung in Bern melden 2. Die Fakultät muss in offiziellem Brief dir erklären, dass deine außerordentliche Professur in Bern mit deinem Amt des Professors in Budapest unvereinbar sei, außerdem verletzt es das Ansehen der Fakultät 3. Die Fakultät soll deine Aufmerksamkeit darauf aufrufen, um deine Urlaubszeit zu bestätigen. Mit diesem Vorschlag alle einverstanden, aber ich soll dazu sagen, dass in dieser Atmosphäre alle einverstehen mussten, und es geht in diesem Fall ohne einstimmige Abstimmung in Entscheid. Also sei bereit, um ein solchen Brief zu bekommen. Ich kann und will dir als Antwort keinen Rat geben. Ich kann dir aber empfehlen, als Taktik, dass vor deiner Rückäußerung sollst du um die bezügliche Kopie der Sitzung vom Dekan bitten, und mach bekannt, dass du über den Beitrag von Szalai von mehreren Zeugen erfahren hattest: du bist informiert darüber, dass als gegen dir eine wissenschaftliche und persönliche Ehrenbeleidigung passierte und deine Loyalität zu deiner Nation bestreitet war, hattest du von dem Vorsitzende keinen Schutz erhalten.

(...) Also man vermutet, dass Szalai dich nicht nur deinem Lehrstuhl entziehen lassen will – laut ihm es ist sicher –, sondern er will auch deine Bibliothek konfiszieren. In diesem Fall sollst du dich interessieren für die Lage des Auszugs deiner Bibliothek:

Die Katalogisierung deiner Bücher ist fast zweidrittel Teil fertig. Wir machten das, weil in dieser Atmosphäre, der von Äußern undenkbar ist, wollen wir den kleinsten Verdacht ausvermeiden, dass etwas früher bekannt wird, als es nötig wäre. Mit dieser Arbeit, die bei allen Sachgruppen, wie z. B. Möbeln, vollbracht werden muss, sind wir bis zum Wochenende fertig. Morgen erfahren wir von Eisler, der ein sehr nett Mensch ist, ob er aus Bern definitiven Auftrag zum Transport bekam oder nicht. Wenn ja, dann rufen wir in einigen Tagen später die Angestellten des Museums, die zur Beförderung Erlaubnis geben, zudem gehen wir in der Nationalbank. Ich schätze Szalai nicht über, aber er kann einen Artikel platzieren, und er kann damit die Aufmerksamkeit lenken.

In dieser Situation wollen wir die Möbeln von Mica und meine Bücher nicht verschicken: 1. laut Eisler, du bekommst höchstens einen Waggon, und es gibt keinen genug Platz darin. 2. die Verschickung dieser Dinge wäre für die Angestellten von Museum und für die Nachbarn verdächtig, sogar würde unsere Tätigkeit enthüllt. 3. ich sehe es eigentlich nicht versichert, dass wir von hier herauskommen können: es ist offenbar, je mehrere Heimtücke gegen dir begangen wird, desto mehr Acht wird darauf gegeben, dass sie dir irgendwie in Schach halten zu können. Wenn wir hinausfliegen werden, dann werden sie die Angst davor haben, dass du sprichst. (...) Jedenfalls möchte ich etwas bieten: Die Erwirkung einer Anweisung

zur schweizerischen Botschaft in Budapest, und wenn es möglich, auch in Wien, wenn ich melde, geben sie mir sofort das Visum.

Es tut mir leid, dass ich diesen Bericht nicht mit größeren Gelassenheit diesen schreiben kann, aber ich muss zugestehen, dass die heutige Ereignissen mir über-reizen. Besonders, dass ich keine andere Wahl habe, um diese zahlreichen Unge-rechtigkeiten ohne Wort zuzuhören. Meine Anwesenheit war aber nicht umsonst, weil in diesem Falle viele Leute erklärten, die in andernfalls still geblieben wären. Ich soll wiederholen, Váczy und Hajnal verhielten sich prachtvoll, machten sie fast mehr, als es von ihnen erwünscht wäre. Hoffentlich du hast meine Sendungen bekommen. Ich freue mich, dass du das Zepterbild benutzen kannst. Endlich erin-neren ich dich daran, pass auf an deinen Postbriefen, und es wäre besser, wenn du auch so frei schreiben könntest.

Mit vielen Grüßen!

Jóska²³

Es ist interessant und nicht nebensächlich, dass auf dem gleichen Sitzung wurde der Auslandsaufenthalt eines anderen berühmten Forschers (György Békésy Biophysiker, späterer Nobelpreisträger) bis 1. September 1948 verlän-gert. Békésy arbeitete von Herbst 1947 an die Harvard Universität, wo er grosses Renommee erworben hatte, und das amerikanische Institut „mit grosser Inves-tierung ein mehrräumliches Labor gegründet, (...) um die Technik des Gehörs zu forschen“. Laut der Fakultätssitzung wäre es „ungarisches Interesse, dass die neue Resultaten unter seinem Namen bekannt zu machen.“²⁴

Nicht zufällig ist die damit verbundene Bitterkeit, die aller Wahrscheinlich-keit nach die Tochter Alföldis, zugleich die Gemahlin von Deér, zu dem oben erwähnten Brief schrieb: „Békésy bekam glatterweise noch ein Jahr Urlaub, mit dem Grund, dass es für ihn von Universität Harvard geboten wurde und er nahm – gegen Vater - keine andere Stelle.“ Gleichzeitig schrieb sie dazu: „Lieber Va-ter, das Wesen wurde von Jóska geschrieben, das leider sehr drückend ist.“ Sie meinte, dass der Archivar Dénes Jánossy,²⁵ der Physiker und der spätere Träger des Kossuth-Preises Károly Novobáczky, der Philosoph und Ästhet László Má-traí, bzw. der Geolog Péter Vadász die Anhänger der Partei sind. Alle von ihnen sind in diesem Zeit oder später die Mitglieder der Akademie geworden. Laut der Tochter von Alföldi sagte der Letztere besonders über „Vater“, dass er auf ihn „immer den Eindruck eines seine Blicke ins Ausland werfenden Menschen erweck-te“. Die Reaktion von Gyula Moravcsik war auch interessant, die auch von hier

²³ DE KFT AH 112/1948

²⁴ Bemerkenswert aber, dass Békésy später auch für Dissident gegolten wurde, er ansiedelte sich auch im Ausland, und seine Name wurde auch von der Liste der Akademiemitglieder gelöscht, wie die Name von Alföldi. Darauf vergleiche später.

²⁵ Er wurde auch später bei der Partei Ungnade gefällt, weil er gleichzeitig mit Alföldi von der Reihe der Akademiemitgliedern gelöscht wurde. Siehe Anm. 36.

bekannt, laut dieser „er verhaltete sich feigherzig, sogar wann seinen mehrjährigen Urlaub bemängelt wurden, zustimmte er laut.“²⁶

Infolge des Angriffs gegen seinen Person schrieb Alföldi einen Brief an die Regierung des Kantons von Bern, indem er seine Lage klarlegte, und er bat um die Hilfe der Regierung, um seine Familie und seine Bibliothek in die Schweiz zu befördern. In diesem Brief wurde von Alföldi sein Kompromisswille gegen die Universität von Budapest betont. Er sah klar, dass infolge der sich entfaltenden kommunistischen Machtübernahme alle Übereinstimmungen unmöglich werden.

personnelle

Berne, le 26 avril 1948

Monsieur le Conseiller fédéral
Dr. M. Petitpierre

B e r n e

Monsieur le Conseiller fédéral,

Des circonstances aussi sérieuses qu'extraordinaires m'obligent à demander votre intervention personnelle en l'affaire que voici.

Permettez-moi d'exposer tout d'abord brièvement ce qui est nécessaire à la compréhension de la situation. Il y a peu de temps, j'ai été appelé comme professeur d'histoire ancienne à l'Université de Berne, après qu'une catastrophe survenue dans ma famille m'eût forcé de quitter la chaire que j'occupais à Budapest, que j'eus écarté la possibilité de continuer mon activité à des universités anglaises, scandinaves ou allemandes et résolu de chercher une seconde patrie en venant en Suisse.

Dans le but de maintenir les entreprises scientifiques que j'ai créées en Hongrie et de maintenir le contact avec mes élèves, j'ai proposé à ma vieille université de continuer d'assumer la direction de l'Institut d'archéologie et de numismatique de Budapest à titre bénévole et sans rétribution. Malheureusement, les milieux gouvernementaux actuels de mon pays, qui sont sous l'obédience de Moscou, considèrent comme une trahison et comme un acte politique dirigé contre eux le simple fait de séjourner dans l'Ouest de l'Europe. C'est ainsi que le professeur de sociologie marxiste nouvellement investi de sa charge m'a attaqué dernièrement lors d'une séance de la faculté, m'accusant de ne chercher à maintenir la paix avec eux que dans l'unique but d'essayer de sortir illégalement de Hongrie mes biens et ma bibliothèque, soit donc par „contrebande“.

Il était si évident pour moi que cette bibliothèque, qui comprend 7'500 volumes, d'après les indications de l'expéditeur, et qui représente le fruit d'une activité de trente ans, serait transportée en Suisse sans difficultés, malgré les circonstances actuelles, puisqu'elle est ma propriété personnelle, que dès ma nomination je

²⁶ Siehe Anm. 26.

fis confirmer par la légation de Hongrie à Berne ma légitimité au transport de ces livres et donnai mandat à la maison Kehrli & Oehler de procéder à ce déménagement. J'étais donc loin de penser à intervenir par contrebande.

Cette bibliothèque, qui est indispensable à mes propres travaux, représente, pour mon domaine scientifique, une source telle que rien de comparable n'existe en Suisse. Elle sera certainement d'une haute valeur pour mes étudiants et mes collègues et constituera la base de mon activité culturelle en Suisse. La valeur d'une pareille sélection des ouvrages scientifiques les plus importants ayant trait à l'histoire romaine, à l'archéologie, à la numismatique et l'épigraphie, à l'histoire des religions et des arts, à l'histoire militaire et au droit public ainsi qu'à l'histoire de l'archéologie du début du moyen-âge dans les régions de l'Europe orientale et centrale, a encore notablement augmenté de valeur par suite des dévastations de la seconde guerre mondiale. Les collections de pareils livres ont été détruites dans une telle mesure qu'on ne pourrait que difficilement reconstituer une telle bibliothèque, même en sacrifiant dans ce but des centaines de milliers de francs suisses. Ma bibliothèque est complétée par une collection de photographies et de copies d'inscriptions pannoniques que j'ai recueillies au cours des ans en vue d'une nouvelle édition des inscriptions pannoniques pour l'Académie prussienne. Elle comporte aussi plusieurs milliers de photographies d'objets archéologiques, qui ont été en majeure partie détruits par la guerre.

C'est en me fondant sur cet appareil que je me propose de donner, à Berne, sa forme définitive à la nouvelle Histoire romaine, que je prépare depuis plusieurs décennies et dont l'Oxford University Press commence l'édition, et de faire appel à des élèves pour les si nombreux problèmes de détail qui en découlent. Par ailleurs, j'ai la ferme intention de demeurer définitivement en Suisse et de mettre toute ma capacité de travail au service de ce pays de la Liberté.

Il se présente actuellement une possibilité de transférer ma bibliothèque en Suisse tout en observant absolument les prescriptions en vigueur, mais il faudrait ici que la représentation diplomatique de la Suisse puisse me prêter son concours et que les mesures requises soient prises le plus rapidement possible.

Il appert d'une lettre que vient de m'adresser mon gendre, M.J. Deér, professeur d'histoire de Moyen-âge à l'Université de Budapest, que le Musée national hongrois, qui doit dans de tels cas donner son approbation à l'exportation avant que la Banque nationale n'accorde l'autorisation d'exporter proprement dite, serait disposé à donner ici son autorisation et que la susdite banque ne fera pas de difficultés. Mais je dois m'attendre, par ailleurs, à ce que le professeur de sociologie marxiste dont j'ai parlé ci-dessus, appuyé par quelques-uns de ses coreligionnaires politiques, intervienne immédiatement, dès qu'il aura connaissance de mes intentions, et porte plainte contre moi, comme „dissident” et arrive ainsi à faire prononcer le sequestre de mes livres, bien que jamais je ne me sois occupé de politique actuelle.

En requérant les autorisations prescrites, on mettrait toutefois cette action sur une base légitime, facile à défendre, et on arriverait à empêcher le sequestre d'une façon assez simple, en chargeant la Légation de Suisse de conserver provi-

soirement par devers elle, si besoin est, les caisses de livres. Mon gendre, qui est déjà en contact avec la Légation et dont je puis répondre de l'entière discrétion, pourrait indiquer comment les choses se présentent et quand le transfert pourrait intervenir. Mais il ne faudrait pouvoir, au cas où il serait accédé à ma demande, pouvoir faire parvenir, par une voie absolument sûre, une missive à M. le professeur Deér, qui contiendrait mes instructions détaillées.

Comme il peut facilement arriver que le Gouvernement hongrois, après les tentatives que j'attends pour me forcer à revenir en Hongrie, voudra voir en ma personne un adversaire politique et mettre la main sur mes biens et avoirs, il faut agir en hâte. C'est pour ce motif, mais aussi à cause de la discrétion que requiert l'affaire, que je me suis permis, Monsieur le Conseiller fédéral, de demander votre haute intervention.

Veillez bien croire, Monsieur le Conseiller fédéral, aux assurances de ma considération distinguée.

Andreas Alföldi
professeur de l'Université
Berne.
Chutzenstr. 60

Zuletzt ließ Alföldi seinen Brief nicht schicken.²⁷

Das Ministerium für Religion- und Unterrichtswesen – auf den Brief von Miklós Zsirai zu antworten – benachrichtigte die philosophische Fakultät am 11. Mai, dass die Anordnung des Urlaubswesens von Alföldi nicht mehr gültig ist, und wurde die Fakultät angerufen, um Alföldi an der Rückkehr bis Wintersemester 1948 anzuweisen.²⁸ Am 22. Mai wurde Alföldi von dem Dekan über die Entscheidung benachrichtigt und wurde geboten, um seine Ansichten zu äußern, wurde er aber gleichzeitig daran erinnert, dass „die außerordentliche Professur in Bern mit dem normalen Amt des Professors in Budapest unvereinbar ist.“

Jetzt war schon eindeutig, dass die alleinige Möglichkeit für Alföldi die Rückkehr war. Im Sommer 1948 geschriebenen Brief wurde Alföldi von István Hajnal über die hoffnungslose Lage benachrichtigt und gleichzeitig verwies er auf die Ursachen seiner Situation: „(...) *In deiner Sache kann man nichts mehr erreichen. Ich versuchte, aber einigen sprachen scharf dagegen und ich habe keine Unterstützer. Ich bin vereinzelt, wie früher und wie immer. (...) Wenn ich etwas anfangen, muss ich es fast im Geheimnis machen, weil ich behindert bin, statt geholfen zu werden. Es hält mir aber nicht ab, ich setzte durch, was ich will. (...) Ich mache jedoch gute Miene dazu, statt der Beleidigung. Nichts für ungut, aber war die Be-*

²⁷ Zu seiner Emigration in der Schweiz siehe: Ruprecht, Seraina: Andreas Alföldi... Siehe Anm. 22.

²⁸ VKM 192.961/1948. VI. 1.

*schwerde bei dir, dass das Gebäude der Fakultät von dir nicht genug respektiert wurde, was gegen dir nach dem Belagerung Ärgernis erregte.²⁹ Ohnehin, dass du jemandem eine Demütigung zufügtest, was ich infolge meiner Pflicht als Dekan getan hatte. Vielleicht gibt es mit Zeit eine andere Lösung für dich, weil die Leute ihre Meinungen wegen deiner Verdienste und wegen der schweren Unannehmlichkeiten in deiner Familie verändern werden. (...)*³⁰

Am 28. Oktober wurde Alföldi wieder zur Rückkehr aufgerufen, weil er weder vom Ministerium für Religion- und Unterrichtswesen ausgeschriebene Zeitpunkt zurückkehrte, noch seine Ansichten äußerte. Darauf war auch keine Antwort, aber die Professorenstelle war nicht besetzt, obwohl in der Fakultätsitzung die Gelegenheit um die Professur der Archäologie ein immer wiederkehrendes Thema war. Zwischen 1947 und 1949 hatte János Banner den Lehrstuhl inne, dann Aladár Dobrovits war als Professor der Altertumskunde bestellt.³¹

Weil Alföldi bis September nicht zurückkehrte, wurde er vom Ministerium und von der Fakultät seinem Amt abgelegt, ähnlich seinem Schwiegersohn József Deér, den auch ins Ausland emigrierte. Noch im Laufe dieses Jahr wurden von der umformenden Akademie beiden ausgeschlossen. Von den 23 Forscher, die zu dieser Zeit von der Akademie entfernt wurden, waren 17 Dissidenten, gleich wie Alföldi.³²

Zusammengefasst kann man feststellen, dass Alföldi war, wie viele anderen Forscher, ein Opfer der kommunistischen Macht der Nachkriegszeit. Das interessante Momentum der Fallstudie seiner Emigration ist die Tatsache der Krankheit seines Sohnes, weshalb er nicht mehr in Ungarn zurückkehrte. Die Frage liegt vorhanden, wenn sein Sohn nicht krank gewesen wäre, wäre Alföldi in Ungarn geblieben, und wenn ja, was hätte mit ihm passieren können. Darauf leuchtet das Gespräch zwischen János György Szilágyi und György Alexits, ein einflussreiches Mitglied der Akademie war, im Herbst 1953: *„Ich sagte, dass der*

²⁹ Dieser Satz von Hajnal schwer zu erklären, weil Alföldi die Belagerung im Gebäude der Universität durchlebte, und laut der Quellen ist es eindeutig, dass er das Vermögen der Universität von der Plünderung schützte. Die Schriften der Fakultät bestätigen, dass er beim Wiederaufbau alles getan hatte, um das Gebäude so schnell wie möglich renoviert zu werden. Seine Gegner würden vielleicht davon stören, dass Alföldi unter die Belagerung im Gebäude wohnte, und er stützte es nicht nur von Ungaren und Deutschen, sondern von Russen auch.

³⁰ Das Brief von István Hajnal zu Andreas Alföldi. Budapest, am 9. 06. 1948. MTA KK MS 5385/1.

³¹ Pázmány Protokoll... am 25. 09. 1948. I. regelmässige Sitzung. DIÓSZEGI, I. *Az Eötvös Loránd Tudományegyetem bölcsészettudományi karának története 1635-1985*. Budapest : ELTE, 1989. und OROSZLÁN, Z. *Egyetemünk régészeti tanszékeinek kialakulása és története. In Régészeti Dolgozatok* 8. Budapest, 1966, 55 – 72.

³² Neben Alföldi wurde die folgenden Dissidenten der Akademie ausgeschlossen: Oszvald Szeмерényi Linguist, Lipót Baranyai Jurist, Dezső Laky Statistiker, Gyula Miskolczy Historiker, József Deér Historiker, Sándor Márai Schriftsteller, Tivadar Theinemann Literarhistoriker, Lajos Zilahy Schriftsteller, László Zechmeister Chemiker, Zoltán Bay Physiker, György Békésy Physiker (!), Sándor Wolsky Biologe, Albert Szent-Györgyi Biochemiker, Aladár Beznák Arzt, Kálmán Laki Biochemiker, László Tóth Historiker. Der Grund der Ausschliesung tritt noch auf: *„Verurteilte wegen volksfeindliche Verbrechen“* (Nándor Fettich Archäologe, Dénes Jánossy Archivar, Elemér Császár Physiker) *„Verurteilte wegen Sabotageaktion“* (Simon Papp Geologe) *„Neofaschist“* (Gyula Moór Jurist), *„ehemalige Polizeispitzel“* (Dávid Fokos Sprachforscher). Die Namenliste wurde gegeben in: HUSZÁR, T. a.a.O. 178 – 179.

Zwang für Alföldi und Kerényi in die Emigration und ihr Verlust für die ungarische Wissenschaft unersetzlich war, und konnte gar nicht verstehen, und halte ich unverständlich, warum konnten diese zwei antifaschistischen und weltberühmten Forscher kein Lehrstuhl erhalten(...), endlich stellte ich ihm die rhetorische Frage: „Wer konnte das erreichen?“ Alexits antwortete kurz: „Ich“, dann folgte er: „Schau mal, die anderen bedeuteten kein Problem, sie waren in unseren Händen, aber mit Alföldi und Kerényi konnten wir nichts tun. Infolge ihres internationalen Prestiges war es unmöglich sie zum Schweigen gebracht werden, in Kenntnis ihrer Tätigkeit und ihrer Natur konnten wir aber feststellen: Wir hätten keine Hoffnung darauf gehabt haben nicht hoffen darauf, dass sie sich ihre Meinung nicht mehr äußern, und es gibt niemanden, der mit ihnen erfolgreich debattieren könnte.“³³

Es steht außer Frage, dass Andreas Alföldi vor 1945 keinen politischen Parteien angehört hatte, und er war nicht kompromittiert. Wenn er geblieben wäre, wäre sein Schicksal das gleich gewesen, wie sein Freund und sein Kollege István Hajnal hatte, den nach 1948 aus dem ungarischen wissenschaftlichen Leben entfernt war.³⁴

Das Lebeswerk von Andreas Alföldi bildet einen organischen und unerlässlichen Teil der ungarischen Altertumswissenschaft auch bis heute, das wird durch die beiden, in 1995 veranstalteten ungarischen Konferenzen über Alföldi beweist. Aus dem Anlass des 30. Jahrestages seines Todes wurde in Lampeter (Wales) eine Erinnerungskonferenz organisiert, und die Vorträge dieser Konferenz wurden in einem Sammlungsband herausgegeben. Alföldi erhielt zahlreiche ausländische wissenschaftliche und staatliche Auszeichnungen nach 1948. In 1990 wurde er rehabilitiert, was ihm als Genugtuung für seinen Zwang in Emigration diente.

Osud vedca po roku 1945. Údaje k emigrácii Andreasa Alföldiho

Pôvod a okolnosti emigrácie Andreasa Alföldiho, jedného z najuznávanejších maďarských historikov orientujúcich sa na dejiny staroveku, sú známe prostredníctvom prednášok a esejí, ktoré boli prezentované na niekoľkých konferenciách. Autor tejto štúdie k jej napísaniu použil už čiastočne známe dokumenty, ale aj úplne neznáme archívne pramene. Rovnako dôležitá je aj jeho súkromná korešpondencia pred rokom 1947, ktorá bola sprístupnená v Széchenyho knižnici v roku 2006. V tejto štúdii je popísaný proces, v ktorom sa slávny a uznávaný historik a výskumný pracovník stal vysídleným emigrantom. Zároveň v tejto štúdii nájdeme aj informácie o jeho vedeckom živote po roku 1945 a aj to, že jeho celoživotné dielo je dodnes veľmi cenené.

³³ SZILÁGYI, J. G. a.a.O. 423 – 424

³⁴ LAKATOS, L. *Hajnal István*. Budapest : Új Mandátum Kiadó, 2001. ill. GYÁNI, G. „...ne deklaráljanak mesterségem ellenfelének...” Hajnal István levelezéséből halála 50. évfordulója alkalmából. In *Korall Társadalomtörténeti Folyóirat* 2006/24-25, 5 – 22.

PERSONALIZM W UJĘCIU JANA PAWŁA II I JEGO IMPLIKACJE DO PRAKTYKI PEDAGOGICZNEJ

Joanna JACHIMOWICZ

The idea of personalism presented by John Paul II and its implications for the pedagogical practice

The author attempts to consider some vital elements of the personalistic thought of John Paul II. She refers to the definition of a person, including such aspects as dignity, self-determination, conscience and dialogue. The author also points at the issue of responsibility, values and personal development in the pedagogical teaching of Karol Wojtyła. Apart from theoretical considerations, the article also offers some implications to be used in the pedagogical practice, stemming from each dimension of personalistic pedagogy analyzed by the author. The article concludes with a summary indicating the topicality and universality of the pedagogical thought of John Paul II in the contemporary world.

Keywords: *personalism of John Paul II, person, dignity, dialogue, self-determination, responsibility, morality, development.*

Wstęp

Współczesny świat charakteryzuje się szybkim tempem życia i natłokiem informacyjnym, dlatego też człowiek często odczuwa przeciążenie, wynikające z nadmiaru docierających bodźców, obowiązków, różnorodnych pełnionych ról społecznych. Sytuacja taka może prowadzić do nadmiernego wycucia ludzkiej egzystencji z osobistej zadumy nad istotą własnego losu i doprowadzić do uprzedmiotowienia jednostki. Ludzie żyjący w ustawicznym pośpiechu narażeni są na spłylenie własnego życia do jego materialnych aspektów, nadwątlenia relacji interpersonalnych, w których na co dzień tkwią i które zobowiązani są podtrzymywać oraz pielęgnować. Można zatem powiedzieć, że realia współczesności nie sprzyjają budowaniu świata opartego na podmiotowości w rozumieniu pedagogicznym. Podmiotowy wymiar ludzkiego życia jest wielokrotnie podkreślany w pismach teoretyków wychowania (Mieczysław Łobocki, Leon Zarzecki), jak również filozofów czy pedagogów powiązanych z pedagogiką personalistyczną (Józef Tischner, Czesław Stanisław Bartnik). Właśnie personalizm religijny, ujmujący wielowymiarowość ludzkiej osoby i wieloaspektowość życia każdego człowieka, uczyniłam przedmiotem rozważań w niniejszym artykule.

1 Osobowy wymiar istnienia w pedagogice personalistycznej Jana Pawła II

Słowo „personalizm” pochodzi od łacińskiego terminu *persona*, oznaczającego osobę, który z kolei wywodzi się od greckiego *prosopon*, znaczącego maskę wkładaną przez aktora w starożytnym dramacie greckim¹. Etymologia słowa „personalizm” nie jest zatem chrześcijańska, ale nabiera wymiaru nawiązującego do religii chrześcijańskiej od czasów późniejszych, choćby św. Augustyna czy św. Tomasza z Akwinu, którzy powiązali myślenie o osobie z chrześcijańskimi prawdami o Trójcy Świętej i relacją Boga do człowieka poprzez tajemnicę wcielenia oraz rozważeniem związków, jakie łączą Stwórcę ze stworzeniem. Jan Paweł II, pisząc o osobowym wymiarze ludzkiego istnienia, ujmuje to następująco „Osoba – to ktoś. Człowiek jest osobą z natury [...] i z natury też przysługuje mu podmiotowość właściwa sobie”². Komentując sens zawarty w tym sformułowaniu, pisze, że o osobie nie wolno mówić jak o rzeczy, gdyż pozbawiłoby ją to pełni życia emocjonalnego oraz możliwości refleksji i redukowało jej istnienie jedynie do niektórych jego wymiarów. Osoba – z racji odniesienia egzystencji do Boga – posiada niezbywalną godność, o której Karol Wojtyła pisał: „Właściwa człowiekowi godność, ta, która mu jest dana i jednocześnie zadana [...]. Myślenie w prawdzie i życie w prawdzie stanowi o tej godności”. Godność osoby ludzkiej jest dla Karola Wojtyły atrybutem niezbywalnym i jednakowym dla wszystkich ludzi, bez względu na wiek czy poziom dojrzałości³. Jak zaznacza Wojciech Chudy, dorośli i dzieci posiadają taką samą godność w pedagogice personalistycznej Jana Pawła II, zatem rodzice mają taką godność jak dzieci, a nauczyciele są równi w aspekcie posiadanej godności swoim uczniom. Podmiotowość i godność łączą się w personalizmie Karola Wojtyły w życiu osoby z prawem do samostanowienia. Jak dodaje Ewa Łatacz, Jan Paweł II uznaje podmiotowość i samostanowienie za element istoty człowieczeństwa, coś niezbywalnego, czego nie można pominąć, czego nie można człowiekowi odmówić ani czego nie można go pozbawić. Pisze ona również o tym, że w personalizmie Jana Pawła II człowiek jest wolny i rozumny. Z taką przesłanką Ewa Łatacz łączy wniosek, że człowiek będzie w życiu dokonywał wolnych wyborów⁴. Podmiot w pedagogice personalistycznej Karola Wojtyły jest również uwarunkowany emocjonalnie – autor ten pisze, że konieczność uznawania przeżyć podmiotu ma podstawowe znaczenie dla jego życia osobowego – warunkuje fakt, iż nie może on zostać zdegradowany do miana rzeczy. Dla Karola Wojtyły osoba to podmiot mający określone właściwości i przymioty, przede wszystkim moc podejmowania działań i urzeczywistniania

¹ KWIECIŃSKI, Z. - ŚLIWERSKI, B. (red.). *Pedagogika. Podręcznik akademicki. Vol. 1*. Warszawa : PWN, 2004, s. 223.

² WOJTYŁA, K. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin : TN KUL, 1994, s. 123. Za: BILICKI, T. *Dziecko i wychowanie w pedagogii Jana Pawła II – na podstawie jego encyklik, adhortacji, wybranych listów i przemówień*. Kraków : Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 2005, s. 31.

³ WOJTYŁA, K. *Znak sprzeciwu*. Paris, 1980, s. 115. Za: CHUDY, W. *Istota pedagogiki personalistycznej*, s. 277. W *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*. Alina Rynio (red.). Lublin : Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2007, s. 271-295.

⁴ ŁATACZ, E. *Osoba i czyn Karola Wojtyły przesłaniem dla personalistycznej filozofii wychowania*, s. 120. W *Idee pedagogiki filozoficznej*. Sławomir Sztobryn, Bogusław Śliwerski. Łódź : Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2003, s. 110-123.

się w aktywnościach, które wykonuje. Według Karola Wojtyły podmiot będący osobą może w pełni świadomie decydować o swojej aktywności i nią kierować. Karol Wojtyła mówi o dwóch funkcjach świadomości osobowej: odzwierciedlającej i refleksyjnej. Funkcja odzwierciedlająca świadomości każdego człowieka ma charakter sprawozdawczy – w tym wymiarze świadomość jedynie informuje osobę o przeszłych czynach i wydarzeniach, bez próby ich oceny. W drugiej funkcji – refleksyjnej – wiadomość przechodzi do roli recenzenta poczynań i dzięki niej podmiot może refleksyjnie analizować swoje działania, oceniać ich skutki, wyciągać wnioski, jak również, albo przede wszystkim, formułować oceny moralne na temat własnych czynów⁵. Dzięki świadomości człowiek więc pamiętać swoje uczynki i odnosić się do nich, formułując wnioski odnośnie do kontynuowania lub zaniechania jakiejś aktywności. Świadomość działania zatem nieodłącznie powiązana z wolą – występuje między nimi sprzężenie zwrotne. Świadomość umożliwia człowiekowi uruchomienie woli, a pamięć i dokonana refleksja zmianę lub podtrzymanie intencjonalnego działania. Istotny dla pojęcia „osoba” jest również dialog w personalizmie Jana Pawła II. Papież w antologii tekstów pt. *Wiara i nauka* pisze, że ma to być dialog międzyludzki jako istniejący między ludźmi, którzy „nie są przeświadczeni, albo nie są tak samo przeświadczeni o prawdzie Objawienia”⁶. Podkreśla równocześnie, że istotna jest sama zdolność człowieka do podjęcia dialogu z drugim, bez względu na temat tego dialogu, choć dialog ukierunkowany na Objawienie i Boga odgrywa istotną rolę⁷. Dla Jana Pawła II istotny jest dialog scalający osoby reprezentujące różne poglądy, odmienne religie czy systemy filozoficzne. Godność istniejąca niezbywalnie w każdej osobie i będąca podstawą personalizmu Jana Pawła II jest czynnikiem umożliwiającym pełen szacunek dialog międzykulturowy i międzyreligijny – odbywający się pomiędzy osobami czy grupami reprezentującymi odmienne systemy wartości i sposoby myślenia. Ów dialog personalistyczny istniejący między osobami jest istotny również w relacjach wychowawczych, w których będzie pełnił rolę spoiwa interakcji w sytuacjach wychowawczych, będzie mógł je ubogacać, a także nadać im nowy wymiar i znaczenie.

Zastanawiając się, jak określone aspekty personalizmu Karola Wojtyły można przenieść na grunt współczesnej edukacji i wychowania, warto podkreślić, że zagadnienia: świadomego działania, wolności, poszanowania własnego rozwoju emocjonalnego czy też konieczności dokonywania refleksyjnej oceny własnych poczynań są bliskie teraźniejszej rzeczywistości edukacyjnej. Wydaje się, że z tych wartości można wyprowadzić wiele celów wychowania – zarówno tych kształtujących sferę poznawczą wychowanków (związanych z poznawaniem wartości), jaki i rozwijających umiejętności odpowiedniego zachowania się czy kompetencje związane z wyzwalaniem odpowiednich stanów wolicjonalnych.

⁵ ŁATACZ, E. *Osoba i czyn Karola Wojtyły ...*, s. 113.

⁶ JAN PAWEŁ II. *Wiara i nauka. Antologia tekstów*. Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, 2009, s. 93.

⁷ JAN PAWEŁ II. *Wiara i nauka. Antologia tekstów*, s. 93.

Kluczowe dla wychowawców we wdrażaniu idei personalistycznych będzie odwołanie się do psychologii rozwojowej oraz uwzględnienie uwarunkowań wynikających z prawidłowości rozwoju poznawczego i moralnego wychowanka tak, by prawidłowo rozwijać w nich znajomość i świadomość wartości istotnych dla personalizmu Karola Wojtyły. Początkowo należy mieć pewność, że wobec małego dziecka głównie własną postawą i kształtowaniem atmosfery wychowania można przekazywać wychowankom, czym jest szacunek dla cudzych i swoich emocji, wolność osobista oraz świadomość własnego postępowania. Wychowanek w wieku 3-7 lat nie jest zdolny do abstrahowania i generalizacji⁸, nie potrafi myśleć w oparciu o pojęcia, zatem kontakt z pojęciem np. wolności może zdobywać poprzez: pierwsze zakazy i nakazy od wychowawców w sytuacjach życia codziennego czy też uświadamianie mu istnienia sytuacji wyboru w sprawach codziennych, w jakich może tego wyboru dokonać (np. „Co chcesz zjeść na śniadanie?” bądź „W jakim kolorze bluzkę chcesz założyć?”). Młody człowiek, dzięki sytuacjom, w których ma możliwość dokonywania wyborów, może skonfrontować się z faktem, że jego decyzje pociągają określone skutki – pozytywne (zgoda rodzica/wychowawcy, pochwała) lub negatywne (niegodzenie się wychowawców na wykonanie czynności lub nagana za zły czyn). Dziecko, dostrzegając skutki swoich wolnościowych zachowań, zaczyna łączyć fakty i uczyć się następstw zdarzeń, poznawać związki przyczynowo-skutkowe. Dzięki temu łatwiej mu będzie przezwyciężyć dziecięcy egocentryzm⁹ w myśleniu poznawczym, stawać się empatycznym w rozwoju emocjonalnym i społecznym. Dzięki odczuwaniu następstw własnego postępowania młody człowiek ma również szansę stać się bardziej świadomy w trakcie wykonywania różnych czynności. W odniesieniu do dziecka w wieku przedszkolnym trudno oczywiście mówić o autorefleksji, ale można mieć nadzieję, że może być ono bardziej skoncentrowane na wykonywaniu konkretnych aktywności, skupione na tym, co robi. Krótka pamięć małego człowieka¹⁰ uniemożliwia dokonywanie analizy własnego postępowania, ale już wobec kilkuletniego dziecka można odwoływać się do przeszłych zdarzeń, które miały miejsce niedawno (np. dzień wcześniej, wieczorem, rano, przed chwilą itp.). Wypowiedzenie komunikatu „Uderzyłeś Krzysia i płacze teraz, widzisz” jest na pewno lepszym rozwiązaniem wobec dziecka w wieku przedszkolnym niż stwierdzenie: „Nie wolno się bić, bo to niebezpieczne”. Pierwszy komunikat odwołuje zachowanie jednej osoby (agresora) do reakcji drugiej (Krzysia – ofiary) i umożliwia dostrzeżenie konkretnej konsekwencji uderzenia innego dziecka. W drugim przypadku zgeneralizowany komunikat ma duże szanse pozostać bez odzewu, ponieważ dziecko nie rozumie, czym jest bicie „generalnie” jako pojęcie i nie wie, co kryje się pod sformułowaniem „to niebezpieczne”, gdyż z doświadczenia nie pamięta negatywnych konsekwencji takiego zdarzenia.

⁸ JANISZEWSKA, B. Jak kształtować operacyjność myślenia u przedszkolaka. Cz. I. W *Bliżej przedszkola*. ISSN 1642-8668, 2008, vol. 1, s. 22 – 26.

⁹ PIAGET, J. *Jak sobie dziecko wyobraża świat*. Warszawa : PWN, 2006, s. 135.

¹⁰ JANISZEWSKA, B. *Mam 6 Lat i idę do szkoły. Poradnik dla rodziców i nauczycieli*. Warszawa : Wydawnictwo Seventh Sea, 2011, s. 59.

Warto również nadmienić o niebagatelnych możliwościach, jakie idee wolności, świadomości oraz emocjonalności łączą się z edukacją dzieci starszych i młodzieży. Gdy rozwojowo możliwe są odniesienia do pojęć abstrakcyjnych, młode osoby mogą prowadzić: dysputy, debaty, prelekcje, przygotowywać prezentacje, realizować projekty związane z wdrażaniem omawianych idei i wartości. Należy podkreślić, że w ramach wychowania moralnego oraz wychowania do wolności każda forma stosowania konsekwentnie rzetelnego, sprawiedliwego systemu kar oraz nagród wdraża młodych ludzi do rozumienia pojęcia świadomego i refleksyjnego działania. System kar i nagród, tak w wychowaniu nieformalnym, jak też formalnym, utrwalony pod postacią kodeksów czy regulaminów, pozwala wychowankom poznać następstwa wolności, czyli dostrzec możliwość ponoszenia konsekwencji swoich czynów i zachowań. Nie sposób nie wspomnieć również o powiązaniu treści przedmiotów szkolnego nauczania z wartościami – dzieci w starszym wieku szkolnym i młodzież ucząca się w ramach zajęć lekcyjnych z wiedzy o społeczeństwie, historii mogą poznawać skutki wolnościowych wyborów poszczególnych krajów czy narodów. Na zajęciach z języka ojczystego uczniowie, dzięki kontaktowi z fikcyjnymi wydarzeniami w życiu bohaterów literackich, mogą przekonać się o skutkach wolnościowych i świadomych ludzkich wyborów czy ocenić ich skutki dla losów bohaterów występujących w utworach literackich. Jak podkreśla s. Joanna Teresa Korzeniewska, wartościowa lektura może być dla dziecka źródłem pokory umysłu, sposobem na kierowanie myśli ku wartościom wyższym oraz nabieraniem szacunku do otaczającego świata i ludzi¹¹. Dzięki kontaktowi ze sztuką, w szczególności z dziełami literackimi, młodzież i starsze dzieci mogą zatem uczyć się niejako „nie na własnych, ale na cudzych błędach”, wyciągać wnioski ze zdarzeń, które nie im, ale komuś innemu przytrafiły się w życiu. Kształceniu woli i przygotowaniu do przyszłego życia w świadomym podporządkowywaniu się normom wspomniana autorka przypisuje również inne formy wychowania, stosowane w zróżnicowany sposób wobec dzieci starszych i młodzieży, wymieniając między innymi: warsztaty biblijno-teatralne, spacer, przedstawienia, wycieczki krajoznawcze, okolicznościowe występy i akademie¹². Choć niektóre z wyróżnionych przez s. Joannę Teresę Korzeniewską form nadają się do zastosowania wobec dzieci młodszych, np. spacer, akademie, krótkie wycieczki, to część z nich dedykowana jest w szczególności nastolatkom. Dłuższe wycieczki, np. kilkudniowe, dalsze wyjazdy, rajdy czy warsztaty teatralne to propozycje działań wychowawczych skierowane do młodzieży. Są one dla młodych ludzi niejednokrotnie sprawdzianami ich osobistej, dojrzałej wolności, empatii, dialogiczności i umiejętności świadomego dokonywania wyboru, adekwatnego w danej sytuacji zachowań.

¹¹ KORZENIEWSKA, J. T. Wychowanie integralne droga ku zmartwychwstaniu, s. 339. W *Wychowanie integralne w edukacji katolickiej. Idee – twórcy – instytucje*. Ewelina Świdrak, Małgorzata Łobacz, Maria Loyola Opiela. Lublin : Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2014, s. 335 – 346.

¹² KORZENIEWSKA, J. T. Wychowanie integralne droga ku zmartwychwstaniu, s. 345.

2 Odpowiedzialność w pedagogii Jana Pawła II i jej wymiar wychowawczy

Dla Karola Wojtyły z faktu, że człowiek jest wolny i świadomie kieruje własnym życiem, wypływa wniosek, iż może on samostanowić własne życie i być jego kreatorem. Staje się przez to – jako osoba ludzka – odbiciem Osoby Boskiej, Stwórcy i, podobnie jak On, nabiera mocy kreowania. Dzięki wolności i mocy sprawczej człowieka powstaje dodatkowa więź między Stwórcą a stworzeniem – stworzenie upodobniło się do swojego Stwórcy. Bóg stworzył świat z niczego, zaś człowiek może go przekształcać, dokonując przeobrażeń w otaczającej go rzeczywistości, a także aktywnie wpływać na swój los i życie innych ludzi. Taka konsekwencja ludzkiej wolności nakłada, według Jana Pawła II, na człowieka brzemień odpowiedzialności. Jak pisze Tomasz Bilicki, dla Karola Wojtyły panowanie człowieka nad światem jest wielkim zadaniem i odpowiedzialnością¹³. Autor ten, powołując się na dzieła Jana Pawła II, pisze, że człowiek zobowiązany jest przede wszystkim do nieulegania: konsumpcjonizmowi, indywidualizmowi, materializmowi i hedonizmowi¹⁴. Odpowiedzialność będzie mieć wymiar negatywny jako ochrona siebie i sobie powierzonych osób przed złem oraz niebezpieczeństwami moralnymi, jakie mogą czyhać na człowieka we współczesnym świecie. Pozytywny wymiar odpowiedzialności ma związek z miłością i działaniem. Jak zauważa Wojciech Chudy, każdy człowiek może odczytać i wcielić w życie drogę realizacji swojego życia oraz główny kierunek rozwoju swojej miłości¹⁵. Pomimo użycia przez autora słowa „może”, a nie „musi”, które silniej akcentowałoby powinność, warto podkreślić, że człowiek mimo wszystko świadomie jest obowiązany dążyć do odkrycia, rozpoznania własnego kierunku życia, do jakiego został powołany lub uzdolniony. Można zatem powiedzieć, że na człowieku spoczywa odpowiedzialność rozpoznania, rozeznania własnego kierunku miłości – jak wyraził to autor – czyli odkrycia swojego życiowego powołania. Odpowiedzialność człowieka za własny kierunek życia wyraża się nie tylko w rozeznawaniu powołania w znaczeniu drogi życiowej, do jakiej zostaliśmy przeznaczeni przez Boga. W rozumieniu personalistycznym, o czym będę pisać nieco dalej w aspekcie samowychowania, ponoszenie odpowiedzialności wiąże się z rozeznaniem własnych talentów, mocnych stron, uzdolnień. Dzięki ich świadomości człowiek może kierować swoim życiem i decydować, w jakim kierunku będzie rozwijała się jego osobowość. Wojciech Chudy o odpowiedzialności jednostki za czyn pisze ponadto w słowach; „Każdy człowiek jest autorem swoich czynów i ciąży na nim odpowiedzialność za ich realizację”¹⁶. W rozumieniu autora, człowiek w personalizmie Karola Wojtyły ponosi odpowiedzialność za własne przedsięwzięcia w kontekście ponoszenia konsekwencji swoich poczynań, ale przede wszystkim odczuwa powinność realizacji własnych zamiarów. Można powiedzieć zatem,

¹³ BILICKI, T. *Dziecko i wychowanie w pedagogii Jana Pawła II- na podstawie jego encyklik, adhortacji, wybranych listów i przemówień*. Kraków : Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 2005, s. 53.

¹⁴ BILICKI, T. *Dziecko i wychowanie w pedagogii Jana Pawła II ...*, s. 54.

¹⁵ CHUDY, W. Istota pedagogiki personalistycznej, s. 281. W *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*. Alina Rynio (red.). Lublin : Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2007, s. 271 – 295.

¹⁶ CHUDY, W. Istota pedagogiki personalistycznej, s. 281.

że w takim aspekcie odpowiedzialność ściśle wiąże się ze świadomym wykonywaniem czynów przez osobę oraz z intencjonalnym podejmowaniem przez nią aktów motywacyjnych. Człowiek, który chce coś zrobić lub zobowiązuje się do wykonania czegoś, nakłada na siebie odpowiedzialność za wykonanie czynności – staje się odpowiedzialny przed sobą (jeśli czyn był chciany przez niego) lub przed drugim człowiekiem (jeśli obiecał komuś wykonanie czynności). Zdzisław Dąbrowski nazywa ten rodzaj odpowiedzialności – w kontekście pedagogiki opiekuńczej – odpowiedzialnością przed podopiecznym. Sytuacja taka ma miejsce, kiedy opiekun odpowiada wobec swoich podopiecznych za własne czyny¹⁷. Warto tę myśl kontynuować w kontekście też ujętych przez Jana Pawła II w *Liście do Rodzin Gratissimam sante*, w którym czytamy, że odpowiedzialność w odniesieniu do ról ojca i matki ma wyraz w odpowiedzialnym rodzicielstwie. „Odpowiedzialne rodzicielstwo” nie jest niczym jak tylko konkretyzacją tego zadania, angażującego zawsze osoby i społeczeństwa, które w świecie współczesnym stało się zadaniem¹⁸. Papież zwraca tu uwagę na aspekt odpowiedzialności za przekazywanie życia i poszanowanie godności ludzkiej od samego poczęcia, gdyż niezbywalna godność personalistyczna każdego człowieka urzeczywistnia się w nim od samego początku istnienia¹⁹. Konkludując, można stwierdzić, że odpowiedzialność osoby rozpoczyna się od momentu nabycia świadomego dokonywania czynów i obejmuje odpowiedzialność za siebie, ochronę siebie i powierzonych sobie ludzi (np. wychowanków) przed złem oraz odpowiedzialność za prawe i godne kształtowanie własnego (i podopiecznych) życia zgodnie powołaniem i posiadanymi zdolnościami czy talentami.

Rozwijanie odpowiedzialności u dzieci należy kształtować adekwatnie do ich możliwości poznawczych i rozwojowych. Wstępem do kształtowania poczucia odpowiedzialności u dzieci młodszych będzie rozwijanie u nich zdolności do myślenia przyczynowo-skutkowego, przewidywania następstw zdarzeń. Jak twierdzi Lucyna Smółka, dzieci 5-letnie są zdolne podawać przykłady odpowiedzialnych zachowań i w konkretnych sytuacjach wykazują rozumienie znaczenia pojęcia „odpowiedzialność”²⁰. Tym samym autorka podaje argumenty za tym, że poczucie odpowiedzialności u dzieci należy rozwijać już od wieku przedszkolnego, nie czekając na okres szkolny czy młodzieńczy. Wskazuje ona na wiele sposobów oddziaływania wychowawczego, które prowadzą do rozwoju poczucia odpowiedzialności u wychowanka. Jednym z nich jest mądre dozowanie dziecku wolności²¹. W aspekcie wychowania do wolności Lucyna Smółka pisze, po-

¹⁷ DĄBROWSKI, Z. *Pedagogika opiekuńcza w zarysie. Vol. 1.* Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2006, s. 49.

¹⁸ JAN PAWEŁ II. *List do rodzin Gratissimam sante.* [online]. [cit. 2019.05.23]. Dostępne na internecie: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/gratissimam.html.

¹⁹ BILICKI, T. *Dziecko i wychowanie w pedagogii Jana Pawła II ...*, s. 75.

²⁰ SMÓŁKA, L. O odpowiedzialności u dzieci, s. 82. W *Pedagogika Przedszkolna i Wczesnoszkolna.* [online]. 2018, vol. 2, no. 12, s. 79-87 [cit. 2019.05.23]. Dostępne na internecie: <http://www.czasopismoipis.up.krakow.pl/wp-content/uploads/2015/01/Lucyna-SM%C3%93%C5%81KA2.pdf>,

²¹ SMÓŁKA, L. O odpowiedzialności u dzieci, s. 84.

wołując się na Izabelę Moszczeńską, w szczególności o stwarzaniu dziecku sytuacji wyboru, które będą adekwatne dla jego wieku. Kilkuletnie dziecko może zdecydować np. o wyborze elementów ubioru, sposobie zabawy, tym, co chciałoby zjeść na deser spośród zaproponowanych przez wychowawcę alternatyw. Autorka ta zauważa też, że poznawanie samego siebie oraz budowanie poczucia własnej wartości i wiary we własne siły to filary kształtowania poczucia odpowiedzialności u dziecka od najmłodszych lat (w tym aspekcie również powołuje się na Izabelę Moszczeńską)²². Widać zatem wyraźną zbieżność sposobów kształtowania odpowiedzialności w personalizmie Karola Wojtyły oraz autorek Izabeli Moszczeńskiej i Lucyny Smółki, według których dziecko powinno być świadome swoich zalet, mocnych stron oraz talentów i na tej podstawie budować własne poczucie wartości. Rola wychowawców powinna więc koncentrować się przede wszystkim na diagnozie mocnych stron dziecka i próbie wzmocnienia jego poczucia własnej wartości, wynikającego ze świadomości posiadanych zalet osobowych, rozumianych (w aspekcie personalistycznym) jako dar. Lucyna Smółka wymienia również takie sposoby, jak: niewyręczanie dziecka i ustawiczne usamodzielnianie go jako drogę do jego większej odpowiedzialności²³. Taka praktyczna rada jest zbieżna z dziecięcą potrzebą aktywności i samodzielności, które Maria Tyszkowa wyróżniła jako specyficzne potrzeby dzieciństwa²⁴. Autorka ta dowodzi, że młodsze dzieci pragną być aktywne w swoim rozwoju i pragną stale „coś robić”, zatem danie im wolności, by przejmowały odpowiedzialność za wykonywanie prostych czynności jest zgodne zarówno z wymogami psychologii rozwojowej, jak i ich naturalnymi odruchami. Co więcej, danie dziecku przestrzeni do samodzielności w działaniu pozwoli mu odnosić sukcesy w samodzielnej aktywności, zatem dziecko ma wówczas również okazję, by poczuć się kompetentne, co może w znacznym stopniu podnieść jego poczucie własnej wartości i tym samym stać się dla niego doskonałą zachętą do podejmowania podobnej aktywności w przyszłości.

Większe możliwości odnoszenia się w działalności wychowawczej do normy odpowiedzialności mają wychowawcy wobec dzieci starszych i młodzieży, kiedy możliwe jest operowanie przez nich myśleniem abstrakcyjnym, odwoływanie się do odległych zdarzeń czy przewidywanie następstw czynów w dalszej przyszłości wychowanków. Wychowawcy realizują z reguły wdrażanie młodzieży i dzieci starszych do tej wartości oraz zapoznają z wynikającymi z niej normami dzięki stosowaniu się do wewnątrzinstytucjonalnych systemów wzmocnień pozytywnych, np. nagród, lub negatywnych kar. Roman Ingarden pisze, że w procesie wychowania w odniesieniu do odpowiedzialności występują cztery ważne sytuacje: pierwsza: kiedy ktoś ponosi odpowiedzialność za coś albo, inaczej mówiąc, jest za coś odpowiedzialny, druga: kiedy ktoś podejmuje odpowiedzialność

²² SMÓŁKA, L. O odpowiedzialności u dzieci, s. 85.

²³ SMÓŁKA, L. O odpowiedzialności u dzieci, s. 85.

²⁴ TYSZKOWA, M. Potrzeby rozwojowe dzieciństwa a warunki wychowania w środowisku zakładowym. W *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze*. ISSN 0552-2188, 1992, no. 5, 6, s. 193. Za: DĄBROWSKI, Z. *Pedagogika opiekuńcza w zarysie*. Vol. 1. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2006, s. 163.

za coś, trzecia: gdy ktoś jest pociągany do odpowiedzialności, a czwarta: kiedy ktoś działa odpowiedzialnie²⁵. Wdrażanie wychowanków do podporządkowania się regułom i zasadom panującym w instytucji będzie zatem próbą wdrożenia ich do odpowiedzialności w znaczeniu odpowiedzialnego działania i bycia pociąganych do odpowiedzialności, gdy to działanie narusza zapisane w kodeksach czy regulaminach normy. Przygotowywanie do ponoszenia odpowiedzialności za coś i podejmowanie się odpowiedzialności za coś wychowankowie mogą sukcesywnie kształtować w placówkach wychowawczych dzięki powierzonym im obowiązkom lub pełnionym funkcjom (np. dyżurnych, skarbników, przewodniczących zespołów, liderów grup). Dzieci mogą uczyć się wtedy, że za przyjętym na siebie zobowiązaniem idzie odpowiedzialność za prawidłowe i rzetelne wykonanie danego zdania czy działań wynikających z roli społecznej, wypełnianej dla dobra zespołu czy grupy. Oprócz instytucjonalnych i systemowych rozwiązań, jakie placówki oświatowe czy nieformalne środowiska wychowawcze tworzą, by rozwijać odpowiedzialność podopiecznych, niebagatelną rolę odgrywa osobisty przykład wychowawców i werbalny przekaz, jaki kierują oni do wychowanków. Osobisty przykład jest dla wychowanków dalece bardziej pociągający niż narzucone odgórnie przez instytucje normy formalne czy nawet same słowa wychowawców²⁶. Wychowawcy powinni pokazywać swoim podopiecznym, że sami starają się działać odpowiedzialnie, eksponować sytuacje wymagające ich odpowiedzialności, pokazywać wychowankom, iż sami swoje obowiązki i powinności wykonują należycie oraz ponoszą zawsze konsekwencje własnych błędów (gdy np. nauczyciel obieca poprawić sprawdzian na następny dzień i wpisać oceny, a nie zdąży, powinien przeprosić uczniów i uczciwie przyznać, że nie dotrzymał danego im słowa). Przykład dawany przez wychowawców młodym osobom będzie wtedy dla nich sygnałem, że wychowujący sami postępują zgodnie z normami, których wymagają od innym i przez to staną się bardziej wiarygodni w swoich celowych oddziaływaniach.

3 Aksjologiczny wymiar personalizmu Jana Pawła II i jego konsekwencje wychowawcze

We współczesnym, postmodernistycznym, pełnym pluralizmu, świecie wydaje się niejednokrotnie, że wszystkie normy są kwestią umowy społecznej, nie ma norm moralnych w znaczeniu absolutnym. W personalizmie Karola Wojtyły znajduje się jednak jasne wskazanie, że człowiek powinien uznać prymat wartości duchowych nad materialnymi w swoim życiu oraz uzewnętrzniać ten prymat w swoich działaniach, gdyż jest to warunkiem jego wiary w siebie i stanowi o jego doskonałości²⁷. Dla Jana Pawła II najważniejszą wartością była prawda, w której człowiek musiał stanąć wobec Boga i którą powinien rozeznaczyć w swoim sercu

²⁵ INGARDEN R. *Książeczka o człowieku*. Kraków : Wydawnictwa Literackie, 2006, s. 73-74.

²⁶

²⁷ RACHAŃSKA, J. Aktywność samowychowawcza człowieka w ujęciu wybranych koncepcji filozofii, s. 283. W *Tradycje i współczesność filozofii wychowania*. Sławomir Sztobryna, Małgorzata Miksza. Kraków : Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 2007, s. 279-285.

odnośnie do własnej osoby i świata²⁸. Jan Paweł II podczas Światowego Jubileuszu Młodzieży w Rzymie w 1984 roku odwołał się do słów z Ewangelii św. Jana, przytaczając następujące słowa: „Chrystus zaś mówi: poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32) i stwierdził, że każdy powinien dążyć do poznania prawdy o sobie. Zdolność do poznania prawdy nie zależy od wykształcenia osoby, zdobycie prawdy nie jest równoznaczne z wiedzą ani wykształceniem. Prawda dotyczy całego człowieka, nie tylko sfery jego intelektu²⁹. Dla Karola Wojtyły prawda nie jest równoznaczna z wiedzą z jakiegokolwiek dziedziny naukowej, ale dociera do głębi istoty człowieczeństwa i sensu ludzkiej egzystencji. Może być zatem dostępna, jak pisze Karol Wojtyła, nie tylko dla osób wykształconych, ale również dla osób niepiśmiennych. Karol Wojtyła podkreśla również mądrość jako wartość, do której trzeba dążyć i zgodnie z którą trzeba żyć. Mądrość utożsamia z poznaniem tego, „co ważne w człowieku i dla człowieka oraz postępowaniem zgodnie z tym szczególnym poznaniem”³⁰. Wynika z tego, że w aksjologii Jana Pawła II człowiek powinien stawać w prawdzie i zgodnie z mądrością kierować się tą prawdą w swoim życiu, umieć mądrze wybierać rzeczy prawdziwe i dobre moralnie dla niego. Ewa Łatacz, komentując dzieło Jana Pawła II pt. *Osoba i czyn*, podkreśla, że według niego człowiek w działaniu w aspekcie psychologicznym dzięki świadomości i przeżywaniu uczestniczy w czynach³¹. Następnie jest świadomy aspektu moralnego tego, co robi, gdyż świadomość czynów pojawia się również w sumieniu człowieka, dając mu informację zwrotną o moralnej wartości podejmowanych aktywności (czy jest ona dobra czy zła)³².

Uogólniając, można powiedzieć, że pedagogia Jana Pawła II jest niezwykle wymagająca wobec wychowawców – zakreśla przed nimi fakt istnienia niepodważalnych, bezdyskusyjnych wartości, które powinni poznawać i wdrażać do swojej wychowawczej działalności. Fakt istnienia odpowiedzialności, świadomości i wolności sprawia dodatkowo, że na wychowawcach spoczywa odpowiedzialność za moralne kształtowanie młodego pokolenia³³. Z tego też względu bezsprzecznie wychowawcy powinni starać się wdrażać młodych do istniejących zasad, które nie podlegają negocjacji i ustaleniom. Powinni przyzwyczaić ich już od wczesnego dzieciństwa do tego, że globalizacja współczesnej rzeczywistości nie powoduje upłynnienia ważnych wartości i norm społecznych. W wychowaniu trzeba stawiać młodym osobom wyraźną granicę między tymi normami, które można negocjować, a tymi, które bezwzględnie wymagają przestrzegania w realiach określonej wspólnoty czy grupy. Warto również wdrażać młodzież do tego, by na drodze dyskusji, rozmów z wychowawcami mogła dogłębnie poznać różnice między postawami tolerancji i akceptacji. Trzeba również ukazy-

²⁸ CHUDY, W. Istota pedagogiki personalistycznej, s. 291.

²⁹ Ojciec Święty do uczestników Światowego Jubileuszu Młodzieży, Rzym 1984, nr 12. W Jan Paweł II, W drodze na Jasną Górę, Jan Paweł II do Młodych, s. 39.

³⁰ CHUDY, W. Istota pedagogiki personalistycznej, s. 292.

³¹ ŁATA CZ, E. *Osoba i czyn* Karola Wojtyły ..., s. 115.

³² ŁATA CZ, E. *Osoba i czyn* Karola Wojtyły ..., s. 115.

³³ MIERZYŃSKI, M. *Jana Pawła II teologia kobiety. Implikacje etyczno-moralne*. Nowy Sącz : Wydawnictwo: NOVA SANDEC, 2011, s. 331.

wać, że istnieje ściśle powiązanie pomiędzy godnością człowieka a zobowiązaniem do przestrzegania przez niego wartości. Stanisław Duda, powołując się na Marię Ostrowską, wymienia sytuacje, które ubliżają ludzkiej godności, między innymi: oszukiwanie, niesłowność, kradzież, zdradę, bycie oszukanym dla zabawy, wykorzystywanie człowieka do swoich celów³⁴. Klasyfikuje zatem czyny przeciwne dobru, godzące w drugiego człowieka jako niegodne. Można więc sformułować klarowny wniosek, że wychowawca w personalizmie religijnym powinien wpajać wychowankom zasadę, iż wzrost osobistej godności dokonuje się poprzez moralne postępowanie, zaś postępowanie zaprzeczające moralności powoduje uszczerbek na osobistej godności osoby zachowującej się niemoralnie. Może to przybierać formę: nagradzania, promowania uczniów zachowujących się w odpowiedni sposób, eksponowania uczniom pozytywnych wzorów moralnego postępowania, także wśród osób im bliskich, które młodzi ludzie będą chcieli naśladować i za którymi będą chcieli podążać. Nie bez znaczenia jest również konieczność bycia wzorem moralnego postępowania dla wychowanka. Każdy wychowawca powinien być świadomy tego, że fakty z jego prywatnego życia są ustawicznie obserwowane i komentowane przez wychowanków. Młode osoby są surowymi recenzentami osobistego życia swoich rodziców i nauczycieli. Wiedza o nieprawidłowych wyborach moralnych dokonanych przez wychowawców w ich przeszłości może zachwiać autorytetem moralnym, jaki posiadają oni u wychowanków. Zdzisława Załona, powołując się na Annę Izabelę Brzezińską, pisze, że autorytet to coś więcej niż wzór postępowania – „zawiera on w sobie wzorzec moralny, a więc zgodne, spójne, oparte o zasady normy postępowania”³⁵. Wspomniana autorka zaznacza, że siła autorytetu zależy od fascynacji daną osobą, nie ma w niej nic z przymusu³⁶. Z punktu widzenia wychowawczego istotne byłoby starać się zafascynować wychowanków sobą i swoją osobowością. Może to odbywać się między innymi poprzez prezentowanie wychowankom własnych pasji i zainteresowań, pokazywanie im swojej osobowości w taki sposób, by mogli dostrzec, że ich wychowawca jest człowiekiem wartościowym, warto go naśladować, można się czegoś ważnego i ciekawego od niego nauczyć. Jeśli wychowawcom uda się zdobyć autorytet wychowanków oparty na zaufaniu i sympatii ze względu na posiadane pasje, bogatą wiedzę, specyficzne zdolności czy zalety osobowościowe, łatwiej będzie ich wspierać w rozsądnym dokonywaniu wyborów moralnych.

4 Wzrastanie i rozwój w personalizmie Jana Pawła II

Dla Jana Pawła II osoba, wchodząc w dialog z drugim człowiekiem czy też podejmując różnorodne aktywności, nie jest kimś statycznym, ukształtowanym,

³⁴ BUDA, S. Wzrastać w godności. (Referat wygłoszony w Podhalańskiej Wyższej Szkole Zawodowej w Nowym Targu), s. 71. W *Godność Referaty wygłoszone na sesjach naukowych. VI dni Jana Pawła II*. Kraków : Wydawnictwo PK, 2011, s. 69-75.

³⁵ ZAŁONA, Z. Czy wychowanie jest sztuką?, s. 10. W *Wybrane zagadnienia teorii i praktyki wychowania*. Zdzisława Załona (red.). Nowy Sącz : Wydawnictwa Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Nowym Sączu, 2012, s. 7-19.

³⁶ ZAŁONA, Z. Czy wychowanie jest sztuką?, s. 10.

ale jest jednostką stale „tworzącą się”, zmieniającą siebie przez swoje własne aktywności i relacje z drugim człowiekiem. Wypomniana już Ewa Łatacz, komentując personalistyczną wizję rozwoju osoby, odnosi się do spełniania się człowieka w jego czynach. Piszona, odwołując się do dzieła *Osoba i czyn* Jana Pawła II, że osoba poprzez dokonywanie czynów spełnia swoje zamiary, czyli jakby ma okazję się samorealizować i rozwijać³⁷. Dzięki czynom człowiek może zmieniać świat i samego siebie, ponieważ każde powzięte działanie przemienia jego świadomość, wzbogaca jego osobowość, jest źródłem nowych doświadczeń, czyli w efekcie przyczynia się do jego rozwoju. Wojciech Chudy dodaje, że w myśli personalistycznej człowiek powinien rozwijać się „integralnie i całościowo, a więc zarazem w wymiarach: fizycznym, psychicznym i moralnym”³⁸. Personalizm Karola Wojtyły, będąc silnie powiązany z odpowiedzialnością i powinnością moralną, zdaje się nakładać na człowieka moralny obowiązek osobistego wzrastania i doskonalenia się we wszystkich sferach osobowości. Dla Karola Wojtyły ważną była „potencjalność” człowieka – fakt istnienia w nim różnych możliwości i załączników wrodzonych, które jako dary Boże zostały mu dane i które w toku swojego życia zobowiązany jest on rozwijać. Jan Paweł II wiele mówił o wzrastaniu w aspekcie miłości – w odniesieniu do powołania do miłości i realizowania tej idei przez człowieka w życiu młodych. Zwracał uwagę, że miłość pozwala im dojrzewać w człowieczeństwie i że dzięki niej każdy młody człowiek może „stać się w pełni człowiekiem”³⁹. Tego rodzaju poglądy świadczą jednoznacznie o tym, że osoba w personalizmie powinna ustawicznie rozwijać siebie, dbając jednocześnie o otwarcie się na drugiego człowieka, o wchodzenie w indywidualną relację z drugim człowiekiem. Dla Karola Wojtyły powołanie do rozwoju to powołanie w dużej mierze do wzrastania w godności, co wzbogaca człowieczeństwo w człowieku⁴⁰. Aby jednak człowiek wzrastał godnie, powinien dbać, by jego rozwój przebiegał we właściwą stronę – by był ukierunkowany na wartości moralne, pozytywne cechy i odpowiednie treści. Rozwój osoby w myśli personalistycznej nie kończy się w chwilę zakończenia określonego szczebla szkolnej edukacji czy poziomu rozwoju, ale trwa stale przez całe jej życie. Z tego też względu uzasadnione jest uważać, że wychowanie osoby jest permanentne, a w najgłębszym jego sensie można mówić o samowychowaniu⁴¹. Istota samowychowania polega na odkryciu powinności do rozwoju, wynikających z posiadania godności i ustawicznego zobowiązania do jej rozwijania⁴².

Implementując założenia pedagogiki personalistycznej do praktyki edukacyjnej, można stwierdzić, że powinnością wychowawcy jest zaszczerpić w wycho-

³⁷ ŁATA CZ, E. *Osoba i czyn* Karola Wojtyły ..., s. 115.

³⁸ CHUDY, W. *Istota pedagogiki personalistycznej*, s. 283.

³⁹ ZAKRZEWSKA, A. *Wezwanie młodych do życia w prawdzie i miłości w personalistycznej perspektywie Jana Pawła II*, s. 176. W *Pedagogika chrześcijańska. Tradycja. Współczesność. Nowe wyzwania*. Jarosław Michalski, Aldona Zakrzewska. Toruń : Wydawnictwo Adam Marszałek, 2010, s. 267-283.

⁴⁰ BUDA, S. *Wzrastać w godności*, s. 72-73.

⁴¹ CHUDY, W. *Istota pedagogiki personalistycznej*, s. 287.

⁴² CHUDY, W. *Istota pedagogiki personalistycznej*, s. 88.

wankach przekonanie o konieczności odkrywania własnego potencjału rozwojowego. Są oni również zobowiązani do przekonania wychowanków o tym, że powinni świadomie podejmować pracę nad sobą w taki sposób, by nie narażali się na niekorzystne wzorce zachowań, mogące zagrozić ich wewnętrznej godności. Takie działania wychowawcze związane są przede wszystkim z diagnozą mocnych stron, talentów i pasji, aby w każdym młodym człowieku dostrzec to, co jest jego atutem i w czym może odnosić sukcesy w przyszłości. Sprzyja temu organizowanie różnego rodzaju zajęć dodatkowych, rozwijających zainteresowania, a także wnikliwe obserwowanie, w których zajęciach wychowankowie uczestniczą najchętniej i które dają im satysfakcję. Również bezpośrednie spotkania ze znanymi osobistościami, osobami uznanymi w środowisku lokalnym, przedstawicielami różnych zawodów mogą pobudzać rozwój zainteresowań oraz wzbogacać poznawczo i etycznie zarówno dzieci, jak też młodzież. Nie bez znaczenia jest również – w szczególności w odniesieniu do wychowawców będących jednocześnie nauczycielami – atrakcyjne dla uczniów prowadzenie zajęć, tak, by nie były one dla dzieci nudne, ale aby wzbudziły w nich zainteresowanie nauczonym przedmiotem. Myślę, że najtrudniejsze wyzwanie leży przed wychowawcami w zakresie ochrony młodych ludzi przed zagrożeniami rozwojowymi, czyhającymi na ich osobową godność. Działalność wychowawcza o charakterze profilaktycznym i korektywnym w zakresie np. stosowania używek czy podejmowania przedwczesnej aktywności seksualnej jest dla wychowawców wymagającym zadaniem. Może ona polegać na organizowaniu rozmów, pogadanek, dyskusji z młodzieżą. Często takim rozmowom towarzyszyć mogą opisy realnych sytuacji z życia lub z filmu czy literatury. Starszej młodzieży można proponować spotkania z osobami, które dokonały kiedyś nieprawidłowych wyborów i mogą opowiedzieć koleje swojego życia (np. spotkanie z kobietą, która była młodocianą mamą).

Równie ważnym przesłaniem pedagogiki personalistycznej dotyczącym rozwoju wychowanków jest konieczność jego wszechstronnego kreowania. Niezmiernie istotne jest prezentowanie bogatej oferty edukacyjnej dla wychowanków, oferowanie im różnorodnych aktywności, ubogacających ich osobowość w różnych aspektach i wymiarach: fizycznym, psychicznym, umysłowym, moralnym oraz duchowym.

5 Podsumowanie

Pedagogika Karola Wojtyły, późniejszego Jana Pawła II, odegrała istotny wpływ na kształt polskiej myśli personalistycznej. Choć od śmierci Papieża Polaka minęło kilkanaście lat, założenia jego pedagogii wciąż są żywe w tekstach i myśli pedagogicznej, tworzonej przez kontynuatorów idei personalistycznej. Uważam jednak, że nie należy twierdzić, iż poglądy pedagogiczne Jana Pawła II są skierowane wyłącznie do osób będących chrześcijanami – katolikami. Wezwanie do poszanowania wolności osobistej, świadomego działania, pełnego szacunku dialogu, odpowiedzialności za własne postępowanie czy uznania rozwoju osobistego za istotny wymiar ludzkiego życia są ponadczasowe i niezwiązane

ne z żadną konkretną religią czy wyznaniem. Co prawda, wykładnia personalizmu w zakresie aksjologii, sumienia, istoty człowieczeństwa jest nasycona myślą chrześcijańską, ale uważam, że również w tym zakresie osoby spoza chrześcijaństwa mogłyby – w duchu ekumenizmu i tolerancji – zacerpnąć wiele wartościowych przemyśleń. Uogólniając, można powiedzieć, że myśl personalistyczna Jana Pawła II jest we współczesnej rzeczywistości nawoływaniem do wzajemnego, podmiotowego traktowania się przez wychowawców i wychowanków. Podmioty wychowania – dorośli i dzieci/młodzież – powinny w taki sposób na siebie oddziaływać, by nie myśleć tylko o aktualnym okresie własnego życia, ale patrzeć w przyszłość oraz starać budować własną godność i wzajemny szacunek.

Idea personalizmu prezentowana Jánom Pavlom II. a jeho zavedenie do pedagogickej praxe

Autorka tejto štúdie sa pokúša predstaviť niektoré dôležité prvky myslenia Jána Pavla II. v otázke personalizmu. Poukazuje na definíciu osobnosti, vrátane aspektov ako je dôstojnosť, sebaurčenie, svedomie a dialóg. Autorka poukazuje aj na otázku zodpovednosti, hodnôt a osobného rozvoja v pedagogickom vyučovaní Karola Wojtyły. Tento príspevok okrem teoretických úvah ponúka aj niektoré implikácie, ktoré by sa mali použiť v pedagogickej praxi, prameniace z každej dimenzie personálnej pedagogiky analyzovanej autorkou. Príspevok je ukončený zhrnutím, ktoré naznačuje aktuálnosť a univerzálnosť pedagogického myslenia Jána Pavla II. v súčasnom svete.

ABRAHÁM V EGYPTĚ
(BIBLICKO - EXEGETICKÝ KOMENTÁŘ NA 1MJŽ 12, 10 – 20)

Alexander CAP

Abraham in Egypt (Bible-Exegesis commentary on 1Moses chapter 12, 10-20)

The Old Testament patriarch Abraham due to hunger descends with his people to Egypt. With his pretty wife Sarah they agree to present her as his sister in public. He is afraid that if he tells the truth, he may be killed and Sarah may become part of the pharaoh's Egyptian harem. This will happen to a certain extent. The truth after all comes to light, and Abraham gets a lot of slaves and large herds of cattle as compensation. Finally he leaves Egypt.

Keywords: *Abraham, Sarah, Egypt, harem, sister, wife, Old Testament.*

12, 10 – 20. „Abrahám v Egypte“. Toto jahvistické historické rozprávanie, ktorého téma sa opakuje v elohistickom podaní 20, 1 – 18 (opäť Sára) a v jahvistic-
kom podaní 26, 1 – 11 (Rebeka), chce osláviť krásu pramatky rodu, patriarchovu
zručnosť a ochranu, ktorú Boh poskytuje obidvom. Nesie na sebe pečať morálky
doby, keď svedomie vždy nevyčítalo luhanie a keď manželov život bol cennejší
ako česť manželky. Ludstvo pod Božím vedením si zákony mravnosti osvojilo iba
postupne.¹

10 καὶ ἐγένετο λιμὸς ἐπὶ τῆς γῆς καὶ κατέβη Ἀβραμ εἰς Αἴγυπτον παροικῆσαι ἐκεῖ ὅτι ἐνίσχυσεν ὁ
λιμὸς ἐπὶ τῆς γῆς

11 ἐγένετο δὲ ἡμίκα ἤγγισεν Ἀβραμ εἰσελθεῖν εἰς Αἴγυπτον εἶπεν Ἀβραμ Σαρα τῆ γυναικὶ αὐτοῦ
γινώσκω ἐγὼ ὅτι γυνὴ εὐπρόσωπος εἶ

12 ἔσται οὖν ὡς ἂν ἰδῶσιν σε οἱ Αἰγύπτιοι ἐροῦσιν ὅτι γυνὴ αὐτοῦ αὕτη καὶ ἀποκτενοῦσίν με σὲ
δὲ περιποιήσονται

13 εἶπὸν οὖν ὅτι ἀδελφὴ αὐτοῦ εἰμι ὅπως ἂν εὐ μοι γένηται διὰ σέ καὶ ζήσεται ἡ ψυχὴ μου ἕνεκεν
σοῦ

14 ἐγένετο δὲ ἡμίκα εἰσηλθὲν Ἀβραμ εἰς Αἴγυπτον ἰδόντες οἱ Αἰγύπτιοι τὴν γυναῖκα ὅτι καλὴ ἦν
σφόδρα

15 καὶ εἶδον αὐτὴν οἱ ἄρχοντες Φαραῶ καὶ ἐπήρσαν αὐτὴν πρὸς Φαραῶ καὶ εἰσήγαγον αὐτὴν εἰς
τὸν οἶκον Φαραῶ

¹ *Pentateuch. Päť kníh Mojžišových s komentármí Jeruzalemskej Biblie.* Trnava 2004, s. 18.

- 12 ἔσται οὖν ὡς ἂν ἴδωσίν σε οἱ Αἰγύπτιοι ἐροῦσιν ὅτι γυνή αὐτοῦ αὕτη καὶ ἀποκτενοῦσίν με σέ δὲ περιποιήσονται
- 13 εἰπὸν οὖν ὅτι ἀδελφή αὐτοῦ εἰμι ὅπως ἂν εὖ μοι γένηται διὰ σέ καὶ ζήσεται ἡ ψυχὴ μου ἕνεκεν σοῦ
- 14 ἐγένετο δὲ ἡμῖκα εἰσηλθεν Αβραμ εἰς Αἴγυπτον ἰδόντες οἱ Αἰγύπτιοι τὴν γυναῖκα ὅτι καλὴ ἦν σφόδρα
- 15 καὶ εἶδον αὐτὴν οἱ ἄρχοντες Φαραω καὶ ἐπήνεσαν αὐτὴν πρὸς Φαραω καὶ εἰσήγαγον αὐτὴν εἰς τὸν οἶκον Φαραω
- 16 καὶ τῷ Αβραμ εὖ ἐχρῆσαντο δι' αὐτὴν καὶ ἐγένοντο αὐτῷ πρόβατα καὶ μόσχοι καὶ ὄνοι παῖδες καὶ παιδίσκαι ἡμίονοι καὶ κάμηλοι
- 17 καὶ ἤτασεν ὁ θεὸς τὸν Φαραω ἑτασμοῖς μεγάλοις καὶ ποιηροῖς καὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ περὶ Σαρας τῆς γυναικὸς Αβραμ
- 18 καλέσας δὲ Φαραω τὸν Αβραμ εἶπεν τί τοῦτο ἐποίησάς μοι ὅτι οὐκ ἀπήγγειλάς μοι ὅτι γυνή σου ἐστίν
- 19 ἵνα τί εἶπας ὅτι ἀδελφή μου ἐστίν καὶ ἔλαβον αὐτὴν ἑμαυτῷ εἰς γυναῖκα καὶ νῦν ἰδοὺ ἡ γυνή σου ἐναντίον σου λαβῶν ἀπότρεχε
- 20 καὶ ἐνετείλατο Φαραω ἀνδράσιν περὶ Αβραμ συμποπέμψαι αὐτὸν καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ πάντα ὅσα ἦν αὐτῷ καὶ Λωτ μετ' αὐτοῦ

V krajine nastal hlad. Abram zostúpil do Egypta, aby tam býval ako cudzinec, lebo hlad v krajine bol silný.

Keď Abram už išiel vstúpiť do Egypta, povedal Abram svojej žene Sare: „Ja viem, že si žena peknej tváre.

Keď ňa uvidia Egypťania, povedia: ‚Toto je jeho žena!‘ Mňa zabijú, teba však ušetria. Povedz teda: ‚Som jeho sestra,‘ aby sa mi kvôli tebe vodilo dobre a bude žiť moja duša vďaka tebe.“

Keď Abram vstúpil do Egypta, Egypťania uvideli jeho ženu, že bola veľmi pekná.

Uvideli ju faraónovi dvorania a pochválili ju u faraóna a voviedli ju do faraónovho domu.

Kvôli nej s Abramom dobre zaobchádzali a mal ovce, teľatá a osly, sluhov a slúžky, muly a ťavy. Boh skúšal faraóna a jeho dom veľkými a krutými skúškami pre Abramovu ženu Saru.

Faraón zavolał Abrama a povedal: „Prečo si mi to urobil, že si mi neoznámil, že je (to) tvoja žena?

Prečo si povedal: ‚Je (to) moja sestra?‘ A (ja) som si ju vzal za ženu. Teraz, hľa, tvoja žena (je) pred tebou – vezmi (ju) a utekaj preč.“

Faraón vydal mužom príkazy ohľadom Abrama, aby vyprevadili jeho a jeho ženu so všetkým, čo bolo jeho, a Lóta s ním.

- 10 И́ бысть гла́д на землѣ: и́ си́де авра́м во е́гипетѣ вели́чїа тѣмъ, ꙗ́ко ѡдолѣ́ гла́д на землѣ.
- 11 Бысть же е́гда прибли́жисѧ авра́мъ вни́ти во е́гипетѣ, рече́ авра́мъ ѡрѣ́кѣ́ жене́ѣ своѣ́й: вѣ́мъ ѧ́зъ, ꙗ́коже жена́ доброли́ча е́си:
- 12 вѣ́детъ о́убо е́гда о́уби́дѧтъ тѧ е́гиптяне, рекѣ́тъ, ꙗ́коже жена́ е́гѡ е́сть: и́ оуби́о́тъ мѧ, тебе́ же спа́сѧтъ:
- 13 рцы́ о́убо, ꙗ́коже е́етрѧ́ е́мѡ е́смь, да добро́ мнѣ́ вѣ́детъ тебе́ рѧ́дн, и́ вѣ́детъ жи́вѧ дѡ́ша моѧ́ тебе́ рѧ́дн.
- 14 Бысть же е́гда вни́де авра́мъ во е́гипетѣ, вни́дѣше е́гиптяне́ жено́ѣ е́гѡ, ꙗ́коже добро́ бѧ́ше ѡ́убо,
- 15 и́ вни́дѣша ѡ́убо кнѧ́зїи фарао́нн и́ похва́лиша ѡ́убо пре́д фарао́номъ, и́ введо́ша ѡ́убо въ до́мъ фарао́новъ.
- 16 И́ авра́мѡ добро́ бѧ́ше е́дн рѧ́дн: и́ бы́ша е́мѡ́ ѡ́убоцы и́ теле́цы и́ ѡ́убоцы, и́ раба́ и́ раба́нн, и́ мѧ́кн и́ бѣлѣбѡды.
- 17 И́ мѧ́чн гдѣ́ кѧ́зѧмн бѣли́кымн и́ лю́тымн фарао́на и́ до́мъ е́гѡ́ ѡ́убо рѧ́дн жене́ѣ авра́мн.
- 18 Призѧ́въ же фарао́нъ авра́ма, рече́ е́мѡ́: что́ ѡ́убо сотвори́л е́си мнѣ́, ꙗ́коже не пове́далъ мѧ́ е́си, ꙗ́коже жена́ твоѧ́ е́сть:
- 19 Вскѡ́рю рекѧ́ е́си, ꙗ́коже е́етрѧ́ мн е́сть: и́ по́лхъ ѡ́убо е́еѣ въ жено́ѣ. И́ ни́чѣ е́е, жена́ твоѧ́ пре́д твоѡ́м: по́емъ ѡ́убо ѡ́убо.
- 20 И́ заповѣ́да фарао́нъ мѡ́жѣмъ ѡ́убо авра́мѣ, пробо́дїтн е́гѡ́ и́ жено́ѣ е́гѡ́, и́ вѣ́д, е́ли́ка бы́ша е́гѡ́, и́ лю́чѧ еѧ́ нѧ́мъ.

И был голод в той земли. И сошел Аврам в Египет, пожить там, потому что усилился голод в земле той.

Когда же он приближался к Египту, то сказал Саре, жене своей: вот, я знаю, что ты женщина прекрасная видом;

И когда Египтяне увидят тебя, то скажут: „это жена его“; и убьют меня, а тебя оставят в живых.

Скажи же, что ты мне сестра, дабы мне хорошо было ради тебя, и дабы жива была душа моя чрез тебя.

И было, когда пришел Аврам в Египет, Египтяне увидели, что она женщина весьма красивая;

Увидели ее и вельможи фараоновы, и похвалили ее фараону; и взята была она в дом фараонов.

И Авраму хорошо было ради ее; и был у него мелкий и крупный скот, и ослы, и рабы, и рабыни, и лошаки и верблюды.

Но Господь поразил тяжкими ударами фараона и дом его за Сару, жену Аврамову.

И призвал фараон Аврама, и сказал: что ты это сделал со мною? для чего не сказал мне, что она жена твоя?

Для чего ты сказал: она сестра моя? и я взял было ее себе в жену. И теперь вот жена твоя; возьми(ее), и пойди.

И дал о нем фараон повеление людям, и проводили его, и жену его, и все, что у него

וַיְהִי רָעַב בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם וַיִּבְרַח אַבְרָם מִצְרָיִם לְגֹר שָׁם כִּי־כָבַד הָרָעַב בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם 1210 נג

לְבוֹא מִצְרָיִם וַיֹּאמֶר אֶל־שָׂרִי אִשְׁתּוֹ הִנֵּה־נָא יָדַעְתִּי כִּי אִשָּׁה יִפְתַּח־מֶרְאֵה אֶת 1211 נג
וַיְהִי כִּאֲשֶׁר הִקְרִיב

וְהָיָה כִּי־יִרְאוּ אֶתְךָ הַמִּצְרַיִם וַאֲמָרוּ אִשְׁתּוֹ זֹאת וְהָרְגוּ אֹתִי וְאַתָּה יָחִי 1212 נג

אֲמַרְיִנָּא אַחְתִּי אַתָּה לְמַעַן יִשְׁבְּלִי בְּעַבְדֶּיךָ וְחִתָּה נַפְשִׁי בְּגִלְגָּלָךְ 1213 נג

וַיְהִי כִּבְוֹא אַבְרָם מִצְרָיִם וַיִּרְאוּ הַמִּצְרַיִם אֶת־הָאִשָּׁה כִּי־יָפָה הוּא מְאֹד 1214 נג

וַיִּרְאוּ אֹתָהּ שָׂרִי פְרֹעָה וַיְהַלְלוּ אֹתָהּ אֶל־פְרֹעָה וַתִּקַּח הָאִשָּׁה בֵּית פְרֹעָה 1215 נג

וְלֹא־אִבְרָם הִיטִיב בְּעַבְדֵּי פְרֹעָה וַיְהִי־לּוֹ צָאֵר וּבִקְרָ וְחַמְרִים וְעַבְדִּים וּשְׂפָחֹת וְאֶחָת וּגְמֻלִים 1216 נג

וַיִּנְנַע וְהָיָה אֶת־פְרֹעָה נְנֻעִים וְגִלְיִם וְאֶת־בֵּיתוֹ עַל־דְּבַר שָׂרִי אִשְׁתְּ אַבְרָם 1217 נג

וַיִּקְרָא פְרֹעָה לְאַבְרָם וַיֹּאמֶר מַה־זֹּאת עָשִׂיתָ לִּי לָמָּה לֹא־הַגַּדְתָּ לִּי כִּי אִשְׁתְּךָ הוּא 1218 נג

לָמָּה אָמַרְתָּ אַחְתִּי הוּא וְאִקַּח אֹתָהּ לִּי לְאִשָּׁה וְעַתָּה הִנֵּה אִשְׁתְּךָ קַח וְלֶךְ 1219 נג

וַיֵּצֵא עָלָיו פְרֹעָה אֲנָשִׁים וַיִּשְׁלְחוּ אֹתוֹ וְאֶת־אִשְׁתּוֹ וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ 1220 נג

V krajine nastal hlad. Abram (preto) zostúpil do Egypta, aby tam býval ako cudzinec, lebo hlad v krajine bol krutý.

Keď už išiel vstúpiť do Egypta, povedal svojej žene Sarai: „Viem dobre, že si žena pekného zjavu.

Keď ňa uvidia Egypťania, povedia: ‚Toto je jeho žena!‘ Mňa zabijú, teba však nechajú nažive.

Hovor teda, že si moja sestra, aby som kvôli tebe pochodil dobre a moja duša bude žiť tvojou zásluhou.“

Keď Abram vstúpil do Egypta, Egypťania videli jeho ženu, že je veľmi pekná.

Videli ju faraónovi dvorania, vychvaľovali ju u faraóna a žena bola vzatá do faraónovho domu.

Abramovi sa vďaka nej vodilo dobre. Mal ovce, dobytok a osly, sluhov a slúžky, oslice i favy.

PÁN však zasiahol faraóna i jeho dom ťažkými ranami pre Abramovu ženu Sarai.

Faraón zavolał Abrama a povedal: „Čo si mi to urobil? Prečo si ma neupovedomil, že je to tvoja žena?

Prečo si povedal: ‚Je (to) moja sestra,‘ a (ja) som si ju vzal za ženu? Nuž, tu je tvoja žena – vezmi (si ju) a chod!“

Faraón vydal mužom príkazy ohľadom neho a vyprevadil jeho a jeho ženu so všetkým, čo mal.

10. V zemi však vypukl hladomor, a pretože hlad na zemi ťežce dolehl, sestoupil Avram do Micrajim, aby tam prebýval.

Když už byl blízke k příchodu do Micrajim řekl své ženě Saraj: „Prosím tě, zjistil jsem, že jsi žena pěkného vzhledu. A že jakmile tě spatří Micrijci a řeknou, to je jeho žena, mne zabijí a tebe nechají naživu!

Říkej, prosím, že jsi má sestra, tak se mi kvůli tobě povede lépe a díky tobě si zachovám život!“

(Druhý volaný) A když Avram přišel do Micrajim, Micrijci spatřili tu ženu, že je velmi krásná.

A jakmile ji spatřili faraonovi dvořané, vychválili ji faraonovi a ta žena byla vzata do faraonova domu.

Avramovi se pak kvůli ní dařilo dobře, měl brav a skot a osly, otroky a otrokyně, oslice a velbloudy.

Avšak Hospodin ranil kvůli Saraj, Avramově ženě, faraona a jeho dům velkými ranami.

A faraon si zavolał Abrama a řekl: „Cos mi to provedl? Proč jsi mi neřekl, že je to tvá žena?

Proč jsi povídal je to má sestra, a já si jipak vzal za ženu?

Nuže, tady je tvá , vezmi si ji a táhni!“

A faraon mu přikázal doprovod a vyhnal ho i s jeho ženou se vším, co měl².

Namiesto očakávaného blahobytu nastal v zemi hlad, ktorý zvlášť kruto doliehal na južnú krajinu Negeb. Hlad je varovaním, že Kanaán nebude rajom. Cez hlad Boh trestá (2 Sam 24, 13; Jer 27, 8), ale tiež skúša človeka a ľud (5Mjž 8, 3). Skúška môže byť spojená s odchodom do krajín spravovaných podľa viery v staroveku inými božstvami (Jon 1, 3 porov. Ž 139, 9), aby sa Boží ľud v cudzom prostredí osvedčil. Abram zostupuje do Egypta. Nebolo by správne vidieť v jeho

² Poznámka autora. Ako prvý text Svätého Písma je uvedený grécky originál zo Septuaginty podľa verzie A. Rahlfsa, Stuttgart 1979. Ako druhý text bude preklad do slovenčiny zo Septuaginty podľa *Genesis*. Trnava 2008. Ako tretí text bude cirkevnoslovanský preklad *Библия – Книги Священного Писания Ветхаго Завета на Церковнославянском языке*. Москва 1993. Ako štvrtý bude uvedený preklad do ruštiny vydanie *Moskovskej patriarchie*. Moskva 1956. Ako piaty bude hebrejský text Svätého Písma Starého zákona – KITTEL, R. *Biblia Hebraica*. Stuttgart 1937. Ako šiesty je preklad do slovenčiny hebrejského-mazoretského textu – Biblia Hebraica Stuttgartensia podľa *Genesis*. Trnava 2008. Ako posledný bude preklad do češtiny z hebrejčiny – podľa SIDON, E. *Pět knih Mojžíšových*. Praha 2012.

zostúpení nedostatok viery v zaslúbenie, pretože na danú cestu nedostal žiadny príkaz. Nie je to zem pre neho, hoci tu bude dočasne žiť ako hosť. Na druhej strane je potrebné vidieť, že praotec, ktorý vyšiel z Chaldejského Úru a z Charánu a zostúpil do Egypta, prešiel celým vtedajším známym svetom a manifestoval zvrchovanosť Hospodina nad všetkými končinami i nad Egyptom.

V mene Egypt (z egyptského Het-ko – ptah = palác Ptahovho ducha, pogrčtené Aigyp̄tos = Egypt) je ukryté meno boha Ptaha. Ide o Ptahovu zem. Hebrejské označenie Egypta je Misrajim, ojedinele Másor (2Kr 19, 24; Iz 19, 6; 37, 25; Mich 7, 12). V tomto mene môžeme počuť meno všeobecne, a to „podmánenie, alebo pevnosť“. Kanaan bol otvorenou zemou, avšak Egypt tvoril politickú a kultúrnu jednotu, zjednotenú ríšu, uzavretú hranicami, štát s pevnou náboženskou ideológiou. Ž 87, 4; 89, 11; Iz 51, 9 charakterizujú Egypt menom Rahaba, mýtického netvora z rodu Tiámat. Okrem toho i samotný výraz „zostupovať“ evokuje v jazyku Starého zákona predstavu zostúpenia do hrobu a podsvetia (Job 7, 9; Ž 55, 16).³

12.10. Poľnohospodárstvo v Palestíne bolo závislé od zrážok, keďže umelé zavlažovanie v tejto oblasti nebolo zaužívané, hlavne z finančných dôvodov, ako aj z dôvodov profilu terénu, ktorý nie vždy umožňoval zavlažovanie⁴. Zdroje obživy patriarchov boli úzko spojené s prírodou, a tak patriarchovia boli závislí od rozmarov počasia. Kniha Genezis spomína tri obdobia hladu, ktoré ovplyvnili patriarchov natoľko, že museli odísť a hľadať zdroje obživy niekde inde (Egypt 12, 10 – 20 a 42; Gerar⁵ 26, 1 – 23; porov. aj Rút 1, 1). V Egypte bola iná situácia, keďže úrodnosť polí zaručovali pravidelné záplavy Nílu. Putovanie semitských nomádov do Egypta je dobre dokumentované v nájdených egyptských písomných zdrojoch a ikonografii.

Abram prichádza do Egypta⁶ v období tzv. strednej ríše, v r. 2100 – 1580 pred Chr., keď vládla XI. (XII. a následne XIII. a XVII.) dynastia faraónov. Hlavným mestom boli Théby (Vesét) a Memfis. V tom čase sa darilo umeniu, vede a expanzovaniu územia. Pôvodným hlavným božstvom Vesetu bol boh Amon, ktorý bol porovnateľný s bohom Ra.⁷

Patristický komentár: Hlad postihol zem. Múdrych ľudí sa to však netýka, lebo sú nad zemou, nie zo zeme. Duchovný význam hladu Didymus vysvetľuje ako neschopnosť počúvať Božie slovo. Tento druh hladu postihne tých, ktorí sa zaujímajú viac o pozemské veci, preto sú často postihnutí touto ranou. Ak však budú toho hodní, slovo im bude vrátené. Abram šiel do Egypta len „na pobyt“,

³ *Výklady ke Starému zákonu. I. Zákon.* Praha 1991, s. 76 – 77.

⁴ Rozsiahle zavlažovacie kanály existovali v Mezopotámii v 2. a 1. tis. pred Chr. Z Eufratu a Tigrisu sa voda rozvážala sieťou zavlažovacích kanálov strednej a južnej Mezopotámii.

⁵ Podľa všetkého tu máme dve rôzne literárne tradície Jahvistickú (12, 10 – 20) a Elohistickú (20,1 – 18). (LACH, S. *Ksiega Rodzaju*. Poznaň 1962, s. 333).

⁶ Okolo r. 2091 pred Chr. *Průvodce životem. I. Mojžíšova* (Genesis). Praha 1998.

⁷ CHIOLERIO, M. *Blaze tomu, kdo slyší tato slova. První setkání se Starým zákonem*. Paulínky 1997, s. 62.

nie aby sa tam usadil. On je solidárny s obeťami hladu⁸ (Didymus, In Genesim 225: SC 244,176 – 180). Pre cirkevných otcov prechodný pobyt Abraha v Egypte súvisí aj s tým, že počnúc od Filóna je Egypt symbolicky považovaný za ľudské telo ako sídlo vášní⁹. (Filón Alex. Decongressueruditionisgratia 20; Legum allegoriae 2, 77).

Rabínsky komentár: Toto je druhá skúška Abramovej viery. Hneď po usadení sa v krajine, kde mal prisľúbené požehnanie, trpí hladom a dostáva príkaz odísť do Egypta. Zdanlivo ide o priamy rozpor s prisľúbeniami Boha, ale Abram nezapochyboval. Odchod Abraha do Egypta predznamenáva Jakubov zostup do Egypta, ktorého dôvodom bol hlad. (Midraš).¹⁰

12.13. Porovnávali to so zvykom Hornej Mezopotámie: u churitskej šľachty mohol manžel fiktívne adoptovať svoju manželku ako „sestru“, a tá potom požívala väčšiu úctu a zvláštne výsady. Asi také bolo postavenie Saraj a Abram sa ňou asi chválil pred Egypťanmi, ktorí sa zrejme dali pomýliť (v. 19). Takisto ako biblický autor, ktorý už tento zvyk nepoznal. Toto vysvetlenie nie je isté.¹¹ Svätopiscovi tu záleží hlavne na tom, aby ukázal, ako Boh uchránil čistotu matky budúceho vyvoleného národa.¹²

Abram zamlčal, že Sára je jeho ženou. Hovoril však aj pravdu, keď vravel, že je jeho sestrou (20, 12 porovnaj 11, 29). Sára bola totiž Abramovou nevlastnou sestrou¹³ (11, 29 – 20, 12). Tento autor tvrdí, že údajné paralely s churijskými svadbami bratov a sestier treba odmietnuť.

Je čudné, že keď má Sára okolo 65 rokov, Abrám sa o ňu bojí, aby o ňu neprišiel kvôli jej kráse.¹⁴ Tvrdenie, že Sára bola Abramovou sestrou, nebolo celkom klamstvom. V 20, 12 sa hovorí, že mali spoločného otca, ale nie matku, takže Sara bola jeho nevlastná sestra. Abramová požiadavka vzbudila mnoho nedorozumenia v súčasnej interpretácii tohto textu. Abram ju totiž žiada, aby nehovorila, že je jeho žena, aby doslovne *on sa mal kvôli nej dobre*. Vo v. 16 sa ukázalo, čo to v skutočnosti znamená: *Abramovi sa vďaka nej vodilo dobre*, t. j. faraón ho zahrnul majetkom, ale ženu mu zobral. Cítiť tu značnú iróniu zo strany

⁸ Nie ako Daniel, keď sa ocitol v Babylone kvôli hriechom, ale aby pomohol tým, ktorí sa tu presťahovali kvôli hriechu. Pozri Dan 1. СЛЕПЕЦ ДИДИМ, На Книгу Бытия TLG 2102.041,225.23-31 (SC 244:179-80). In Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет II. Книга Бытия 12 – 50. Герменевтика 2005, s. 8 – 9.

⁹ ŽUPINA, M. *Duchovný a etický život človeka*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Právoslávna bohoslovecká fakulta, 2009, s. 38 – 39.

¹⁰ GENEZIS. Trnava 2013, s. 338.

¹¹ *Pentateuch. Päť kníh Mojžišových s komentármi Jeruzalemskej Biblie*, s. 18.

¹² *Sväté Písmo Starého a Nového zákona*. Trnava 1996, s. 62.

¹³ *Nový biblický slovník*. Red. J. Douglas a kol. Praha 1996, s. 9.

¹⁴ Keďže Sára nemala dovtedy deti, mohla si svoju telesnú krásu uchovať aj v staršom veku. V Egypte sa mnohokrát dialo, že pekná manželka sa zvyčajne dostala do faraónovho háremu po „nešťastnej“ smrti manžela. ЛОПУХИН, А. *Толковая Библия*. Т. 1, s. 88 – 89. Egypťskí hodnostári neprekážali kočovným beduínom pásť svoje stáda na egyptskej zemi, avšak za to si od nich brali pekné ženy do svojich háremov alebo pre samotného faraóna. To bol hlavný dôvod obáv aj samotného Abráma, že ho takýmto spôsobom pripravia o život. ПУШКАРЬ, В. *Священная библийская история*. Санкт-Петербург 2004, s. 65.

autora príbehu. Prvá fráza **pochodiť dobre**, tak ako sa odvíja vo v. 13, znamená, „aby s ním zaobchádzali dobre“, teda, aby ho nezabili. Účel tejto žiadosti jasne vyplýva z predchádzajúceho v. 13, aby neboli od seba oddelení. Výsledok je však opačný, ako Abram plánoval: Sara bola od neho oddelená a jemu sa vodilo dobre v materiálnom zmysle slova.

Patristický komentár: LXX Keď Abram už išiel vstúpiť do Egypta – Didymus poukazuje na to, že do Egypta zostupujú tí, ktorí prejdú z cnosti do neresti. Vo verši však text o Abramovi nehovorí, že zostúpil, ale že vstúpil (porov. preklad gréckeho textu). Jeho zostup je vstup, pretože každý horlivý človek chápe tých, ktorí padnú, bez toho, aby padol s nimi, ale aby ich pozdvihol. Tak ako sv. Pavol (1Kor 9, 20 – 21) sa stal Židom pre Židov bez toho, aby žil ako Žid, tak Abram vstúpi do Egypta bez toho, aby sa stal Egyptanom. Teda Abrahám vstúpi do Egypta, ostatní zostúpia. Nie sú to však neresti, čo ho tam vedú, ale naplnenie Božieho plánu. Cnostný muž vstupuje do Egypta v tom zmysle, že používa cudziu kultúru, aby z nej vyťažil niečo užitočné (Didymus, In Genesim 226 – 227:SC 244, 180 – 184). LXX: **Si žena peknej tváre** – Filón Alexandrijský identifikuje Saru v alegorickom zmysle s cnosťou (De Abramo 99, 206; Legum allegoriae 2, 82). Vďaka Filonovmu vplyvu je pre cirkevných otcov krása Sarai v cnosti.

Ambróz komentuje, že krása ženy by mohla aj zahubiť manžela ako v prípade Abrama. Teda nie tak krása manželky, ako jej cnosť a solidnosť (vážnosť) obšťastnia manžela. Kto teda chce mať šťastné manželstvo, nech hľadá ženu dobrých obyčajov (Ambróz, De Abr. 1, 2, 6; CSEL 32/1, 505). LXX: Povedz teda: „**Som jeho sestra**.“ V doslovnom zmysle to môžeme vidieť ako ľstivú stratégiu Abrama, kompromis so žiadostivosťou Egyptanov. V duchovnom význame by však Sára (cnosť) mohla byť predstavená ako rozvážnosť a skromnosť. Cnostní¹⁵ ako Abrahám si neprivlastňujú cnosť pre seba ako exkluzívne vlastníctvo, aby zbytočne nevzbudzovali žiarlivosť tých, ktorí ju nevlastnia (Didymus, In Genesim 226 – 227: SC 244, 180 – 184). Augustín vysvetľuje, že Abram neklamal Egyptanov, lebo Sára bola jeho pokrvnou príbuznou. Abram len zamlčal, že je to jeho žena, a zveril Bohu obranu jej vernosti. Ved' by bol pokúšal Boha, keby sa sám vystavil nebezpečenstvu života (Augustín, Deciv. Dei 16, 19; CCL 48, 522). Podľa Efréma je skúsenosť Sary podobná skúsenosti jej potomkov v Egypte. Ako ona nemilovala Egypt, tak ani jej potomkovia nemilovali egyptské idoly. Dom faraóna bol pokorený oslobodením Sarai, podobne celý Egypt bude zahanbený vyslobodením jej potomstva (Efrém, Com. Gen. 9, 3; CSCO 152 – 153 (scrip. syr. 71, 65 – 66).

Rabínsky komentár: Moja sestra – Ako mohol spravodlivý Abram takto klamať? Sarai bola predsa jeho neter (11, 29). Príbuznej sa však často hovorilo sestrou (Midraš Ha Gadol), čo zľahčuje jeho vinu. Podľa Rambana však išlo o vážny hriech, lebo ju vystavil nebezpečenstvu. **Aby som pochodil dobre** – t. j. dostal dary (Raši). Keď mnohí Egyptania uvidia, že vznešení muži obdarovali Abrama, aby získali ruku jeho sestry, budú sa báť ublížiť mu a bude zaručená Saraina bezpečnosť. (Gur Arych).

¹⁵ HANGONI, T. Social work and its role improving the quality of society life. In *Charity, Philanthropy and Social Work*. 2016, č. 4. s. 14.

12, 17-20.

Patristický komentár: Boh je ochranca manželstva, jemu nezostáva nič skryté. On berie na seba úlohu neprítomného manžela, on stráži manželstvo a prichytí vinníka ešte predtým, ako sa stane to, čo zamýšľal. (Ambróz, De Abr. 1, 2, 7: CSEL 32/1, 507). Nakoniec Sarai, žena neobyčajnej krásy, zavretá u zmyselného tyrana s hnevlivým charakterom, odíde od neho nedotknutá a čistá. Tak podobne Božia prozreteľnosť je stále podivuhodná a prekvapujúca. Vždy, keď považujeme niečo za beznádejné pri ľuďoch, Boh sám potvrdí svoju nepremožiteľnú moc v každej okolnosti (Ján Chryz., Hom. Gen. 32,6: PG 53, 304)

LXX: **aby vyprevadili jeho a jeho ženu so všetkým** – Abram bol plný nepokoja a strachu, smrť visela nad ním, keď vchádzal do Egypta. Teraz na odchode je vidieť veľkosť Božej dobroty, ktorá pochádza zo skúšok, ktorými prešiel. Tu je odmena za jeho vytrvalosť. Muž a manželka ukázali veľa odvahy, veľa vzájomnej nežnosti a silné puto ich lásky. Preto ani my nemáme podliehať ťažkostiam. Netreba súženie považovať za Boží trest, že nás Boh opustil alebo opovrhol nami, ale viac to treba považovať za jasný znak starostlivej Božej prozreteľnosti k nám (Ján Chryz., Hom. Gen. 32, 6: PG 53, 304).

Blaž. Hieroným¹⁶ hovorí: „Na ceste do krajiny Kanaán hlad prinútil Abraháma odbočiť do Egypta. Keď označil svoju manželku za svoju ‚sestru‘. Neklamal, lebo bola z blízkeho pokrvstva. To, že je jeho manželkou, zamlčal, no nezaprel ju a jej čistotu odporúčal Boh do opatery. Stalo sa však, že keď si vzal faraón Sára za manželku, postihli ho ťažké rany, a preto ju vrátil Abrahámovi.“

Efrém Sýrsky hovorí: „Sara bola odvedená do domu kráľa, aby sa prejavila jej láska k mužovi. Ani v zajatí nevymenila svojho muža za kráľa ukázala, príklad svojim dcéram. Sára sa nedala oklamať bohatstvom Egypta a nepriľnula ani k egyptským modlám k cesnaku a cibuli (4Mjž 11, 5), pričom celý dom faraóna bol potrestaný, aby bola vyslobodená Sára...¹⁷

Rabínsky komentár: PÁN však zasiahol faraónov dom kožnou chorobou, ktorá zabráňovala intímnemu spoluzitiu. Tak Boh zabezpečil, aby sa neporušila Saraina čistota. (Raši) Keď si faraón zavolał Abrama, tušil, že je postihnutý kvôli Sarai, ale nemal istotu, že je Abramovou ženou. Keď sa o tom presvedčil, prikázal mu, aby si ju vzal a odišiel. (Ramban). Aj keď sa chcel faraón zbaviť Sarai, kvôli ktorej na jeho dom doľahol Boží trest, nechcel privolať na seba ďalší trest za to, že sa jej cestou niečo stane. Preto zabezpečil ich bezpečný a dôstojný odchod (Chumaš).

Metropolita Filaret¹⁸ cituje Jozefa Flávia (Antiq.L.I.s.8), ktorý poukazuje, že faraónovi zmysel choroby vysvetlili žreci a pripúšťa tiež, že mu to mohla povedať aj samotná Sára.

Abram je vodca malej skupiny. Nemôže sa spoliehať na ochranu klanu. Obáva sa nevyspytateľnosti Egyptanov. Lahko môže prísť nielen o majetok, ale aj o svoj

¹⁶ AUGUSTÍN. *Boží štát II. zväzok*. Bratislava 2005, s. 98 – 99.

¹⁷ СИРИН, Е. Толкование на Книгу Бытия СССО 153 (72):67. In Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков..., s. 11.

¹⁸ ДРОЗДОВ, Ф. Толкование на Книгу Бытия. Москва 1867, s. 269.

život. Má strach o svoj život. Nemá tu žiadneho spojenca, nikoho, o koho sa ľudsky môže oprieť, kto by ho obhajoval. Preto hľadá sám riešenie a rozhodne sa pre tento klamlivý manéver. Javí sa mu to momentálne ako najlepšie riešenie. Abram zamlčuje pravú identitu svojej manželky Sary. V kapitole 26 urobí to isté Izák.

Tento text prináša dôležitú výpoveď o Abramovi a Bohu. U Abrama ide o človeka.¹⁹ Človek sa obáva všetkého, čo ho môže poškodiť, ublížiť mu, ukrátiť ho o niečo, čo môže jeho život, majetok a jeho dobro, jeho dobré meno, to, ako sa javí druhým, jeho istoty, ohraničiť, ohroziť.²⁰ Má strach predovšetkým pred tým, čo by ho mohlo dostať do ťažkostí, rozpakov, do pomykova, do nemilých, neobľúbených situácií. Všetkému tomu sa človek vyhýba čestným spôsobom, ale niekedy aj rozporuplným spôsobom. Človek sa pokúša uniknúť z núdzovej situácie a upadne pritom často do rozporu. Nezabíja, nie je nečestný, možno nerobí vyslovene niečo zlé, ale pokúša sa nejakým spôsobom „prekľučkovať“ cez nepríjemnú situáciu.²¹ Rozdvojenosť ľudskej existencie,²² vnútorný nepokoj, strach, obava, stratiť tvár, strach pred pokorením, pred prehrou vôbec môže mať veľa príčin; nie je to iba strach o materiálne dobrá, o bohatstvo, ale o určitú oprávnenú a nevyhnutnú vážnosť (požívanie vážnosti, rešpektu).²³

V tejto perikope vidia židovskí exegeti zrnko zdravého humoru, ako chytrý praotec a krásna pramatka nepodľahli vladárovi Horného a Dolného Egypta. My tu smieme vidieť semienko radostnej viery, že Hospodin v pravý čas zasahuje navzdory ľudskému sklamaniu a násiliu. Preto je tento motív v Starom zákone ešte dvakrát (Gn 20 a 26), hoci inak zarámovaný. Aby bolo úplne jasné, že aj mocnári tohto sveta sú podriadení Bohu, takže hústka vyvolených môže žiť bez strachu ohľadne istoty zaslúbenia, ktoré nebude ničím a nikým zmarené. Hospodin bdie a dbá, aby sa jeho zaslúbenie naplnilo.²⁴

Tento prvý príbeh o Abramovi, v ktorom „otec viery“ nerobí svojmu menu česť, hovorí o skúške, ktorú často vidíme aj v našej súčasnosti. Poznáme Abramov pocit na ceste do Egypta, keď predložil Sare svoj návrh. Ten pocit bezmocnosti voči kolosu moci, ktorý človeka môže rozdrviť, že po ňom nemusia ostať žiadne stopy. Moci, ktorá je tak mocná, že už nepotrebuje žiadne právo. Čoho všetkého sa človek nezriekne, aby ušiel brutálnemu, smrteľnému dopadu tejto moci? Čo môže urobiť jednotlivec proti mašinérii tejto moci, ktorá má k dispozícii všetky prostriedky útlaku? Majú tu zmysel morálne úvahy? Poznáme tieto otázky až príliš dobre zo skutočnosti nášho storočia. Nemali by sme si nič nahovárať. Mnohí ľudia, ktorých život bol ohrozený podobne kolosom moci, učinili rovnaké

¹⁹ HANGONI, T. Social theology and its role in social work. In *Sociálna a duchovná revue*. 2018, roč. 9, č. 2, s. 13.

²⁰ ŠIP, M. – PEKALOVÁ, A. Aktuálne otázky sociálno-patologických javov v spoločnosti. In *Pravoslávny biblický zborník III*. Gorlice 2016, s. 150.

²¹ KUZYŠIN, B. Patristické reflexie pomoci a pomáhania. In *Pravoslávny biblický zborník*. 2017, č. 1. Gorlice : Diecezjalny osrodek Kultury Prawoslawnej ELPIS w Gorlicach, 2017, s. 109.

²² ŽUPINA, M. *Biblicko-patristický pohľad na človeka v protologickom, historickom a eschatologickom kontexte*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2017, s. 81 – 82.

²³ Genesis, s. 339 – 343.

²⁴ Výklady ke Starému zákonu. I., s. 78.

rozhodnutie ako kedysi Abrám. Abrám bol zahanbený, pretože nepočítal s Božími možnosťami. Nie je a nebude žiadna moc, ktorú by Boh nemohol skaziť, zadržať, zabrzdiť. Abrám bol zahanbený pre svoju nedôveru, ale Boh sa o neho i naďalej stará. Nádej v tomto príbehu spočíva v tom, že tu nepadne ani jedno obviňujúce slovo. Mlčky sa tu hovorí: takýto sme my ľudia. Nedokážeme vždy odolať presile. Nie sme vždy pevní vo viere. Abrám tiež nebol. Ale Boh ho na jeho ceste neopúšťa. Cesta pokračuje. Jej cieľom zďaleka nie je dokonalý človek.²⁵ K dokonalosti sa človek celý život postupne približuje.²⁶

²⁵ WESTERMAN, C. *Tisíc let a jeden den*. Kalich 1972, s. 26.

²⁶ PRUŽINSKÝ, Š. *General Letter of Saint Apostle James. Exegesis of 3rd chapter*. Bialystok : Department of Central and Easter European History, 2019, s. 25.

**HISTORIA ET DIARIUM CONVICTUS LEUTSCHOVIENSIS:
PRAMEŇ K DEJINÁM JEZUITSKÉHO KONVIKTU
V LEVOČI V 17. – 18. STOROČÍ¹**

Monika BIZOŇOVÁ

Historia et Diarium Convictus Leutschoviensis: a source to the history of Jesuit convict in Levoča in 17th – 18th century

One of the most important sources of the history of the Society of Jesus in Hungary is archival fund E 152 Acta Jesuitica, which is located in the Hungarian National Archive (Magyar Nemzeti Levéltár, Országos Levéltár). The most important source of this fund is Historia et diarium convictus Leutschoviensis: History and Diary of the Levoča convict. This archival source contains important information: the formation of the Jesuit convict in Levoča in 1694, the names of students, the names of the teachers and leaders of the convent, and short reports illustrate the life of the institution from 1694 to 1783. This study represents this convict and at the end it lists students from this archival source.

Keywords: Society of Jesus, Jesuit, Levoča, convict, education.

Za jeden z najdôležitejších prameňov k dejinám Spoločnosti Ježišovej v Uhorsku môžeme považovať fond *E 152 Acta Jesuitica*, ktorý sa nachádza v Maďarskom národnom archíve – Krajinskom archíve v Budapešti (Magyar Nemzeti Levéltár, Országos Levéltár). Po zrušení rádu jezuitov boli dokumenty z rezidií, kolégií a škôl Spoločnosti Ježišovej privezené do Uhorskej komory.

Daný fond je rozdelený na dve časti: *Registrata*, ku ktorej boli vytvorené knihy miestnych a menných registrov; a *Irregistrata*, ktorá zahŕňa všetky ostatné dokumenty, ktoré neboli evidované v priebežnej registratúre. V časti *Registrata* sú pre skúmanie pôsobenia jezuitov na Spiši dôležité spisy levočského jezuitského kolégia², spisy spišskej jezuitskej rezidencie³, protokolárne knihy levočského kolégia⁴, protokolárna kniha spišskej rezidencie⁵, rôzne knihy jezuitského kolégia v Levoči⁶ a knihy jezuitskej rezidencie v Spišskej Kapitule.⁷ V časti *Irregistrata*

¹ Táto štúdia vznikla v rámci projektu KEGA 025PU – 4/2018 *Habsburská monarchia 1526 – 1918*.

² Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltár Budapest (ďalej MNL OL Budapest), E 152 Acta Jesuitica, Registrata, 33.-37.d. Coll. Leucoviense.

³ MNL OL Budapest, E 152 Acta Jesuitica, Registrata, 57.-58.d. Resid. Scepusiensis.

⁴ MNL OL Budapest, E 152 Acta Jesuitica, Registrata, 129.-130.k. Coll. Leucoviense.

⁵ MNL OL Budapest, E 152 Acta Jesuitica, Registrata, 139.k. Resid. Scepusiensis.

⁶ MNL OL Budapest, E 152 Acta Jesuitica, Registrata, 161.k. Coll. Leucoviense.

⁷ MNL OL Budapest, E 152 Acta Jesuitica, Registrata, 169. k. Resid. Scepusiensis; MNL OL Budapest, E 152 Acta Jesuitica, Registrata, 189. k. Resid. Scepusiensis.

sa nachádzajú už spisy jednotlivých jezuitských inštitúcií: levočského kolégia⁸ a spišskokapitulskej rezidencie.⁹

Jedným z najdôležitejších prameňov z Maďarského krajinského archívu v Budapešti je však *Historia et diarium convictus Leutschoviensis*, teda *Dejiny a denník levočského konviktu*.¹⁰ Tento archívny prameň zachytáva dôležité informácie: vznik jezuitského konviktu v Levoči v roku 1694, mená študentov podľa jednotlivých tried, mená vyučujúcich a predstavených konviktu a krátkymi správami nám ozrejmuje aj samotný život v tejto inštitúcii v časovom rozpätí od roku 1694 po rok 1783, teda po zánik tejto inštitúcie.

Založením jezuitského konviktu v Levoči sa mal vyriešiť jeden z najväčších problémov, s ktorým sa jezuiti a ich študenti v tomto meste stretávali. Bolo to práve ubytovanie študentov, pretože Levočania, ktorí boli evanjelici, im ho odmietali poskytovať. Táto situácia sa však vyriešila v roku 1694 a jej iniciátorom bol ostrihomský arcibiskup Juraj Széchenyi, ktorý dňa 5. februára 1694 založil základinu 80 000 rýnskych zlatých, ktorými mali byť založené dva jezuitské konvikty, a to v Trenčíne a v Levoči.¹¹

Ostrihomský arcibiskup Juraj Széchenyi však v niekoľkých bodoch vymedzil pôsobenie týchto inštitúcií a určil niekoľko podmienok na ich fungovanie. Tieto podmienky boli nasledovné:

1. Po vykonaných skúškach mali byť mládenci prijímaní bez rozdielu stavu.
2. Jezuiti sa museli zaviazat', že odvedú dobrú prácu a budú dávať ročné vyúčtovanie zo správy konviktu a z výchovy mládeže.
3. Do konviktu je potrebné prijímať synov vlasti, najmä synov zaslúžilej šľachty, konvertitov alebo aj tých, ktorí herézu zavrhlí a ktorí majú povolanie podľa kanonického práva. Mali by ovládať dva alebo tri jazyky – na Spiši aj nemčinu. Ak by boli nemajetní, majú dostať aj odev a zaopatrenie.
4. Študenti mladší ako dvanásť rokov sa nemajú prijímať. Rektor má právo potrestať alebo aj prepustiť tých, ktorí majú zlé správanie alebo sa nechcú učiť.
5. Podľa uváženia provinciála sa má určiť počet konviktov so správcami a učiteľmi a potrebným personálom.
6. Základný kapitál môžu jezuiti investovať a kupovať zaň majetky. Môžu ho však používať iba v zmysle a na účely tejto listiny.
7. Ak by tieto konvikty zanikli, má suma prejsť podľa rozhodnutia generála alebo provinciála Spoločnosti Ježišovej na iné podobné konvikty v Uhorsku alebo v zahraničí, určené na výchovu uhorských šľachticov katolíkov.¹²

⁸ MNL OL Budapest, E 152 Acta Jesuitica, Irregistrata, 207. d. Coll. Leucoviense.

⁹ MNL OL Budapest, E 152 Acta Jesuitica, Irregistrata, 215. d. Resid. Scepusiensis.

¹⁰ MNL OL Budapest, E 152 Acta Jesuitica, Irregistrata, 207. d. Coll. Leucoviense, 3/a.t., *Historia et diarium convictus Leutschoviensis*.

¹¹ MNL OL Budapest, E 152 Acta Jesuitica, Irregistrata, d. 207 – t.3a Collegium Leucoviense, *Historia et Diarium Convictus Leutschoviensis*, f. 426b (ďalej ako *Collegium Leucoviense, Historia et Diarium Convictus Leutschoviensis*)

¹² *Collegium Leucoviense, Historia et Diarium Convictus Leutschoviensis*, f. 294a – 294b.

Jakub Supka¹³ dňa 2. novembra 1694 z Trenčína prebral skutočne 3 000 zlatých, z ktorých 1 000 poslal jezuitom do Levoče na kúpu potrebnej budovy pre konvikt.¹⁴ Po obdržaní danej sumy začal rektor levočského jezuitského kolégia rozmýšľať nad výberom a kúpou budovy v Levoči. Keď sa 17. júla 1696 podarilo rektorovi levočského kolégia Henrichovi Berzeviczymu¹⁵ získať ďalšie peniaze pochádzajúce zo základiny, Spoločnosť Ježišova odkúpila budovy, ktoré v 15. storočí pôvodne patrili kartuziánom a nachádzali sa v južnej časti mesta pri mestských hradbách. Šlo o budovu niekdajšieho kláštora, Kostola sv. Vavrinca a aj pozemok, ktorý sa nachádzal v blízkosti kostola a slúžil pôvodne ako cintorín.¹⁶

V ďalších rokoch sa pátri venovali rekonštrukcii a aj prestavbe týchto budov. V roku 1698 bol položený základný kameň pre budúcu budovu konviktu, ktorá bola spojená s chodbou pôvodnej budovy.¹⁷

Konvikt bol nakoniec slávnostne otvorený dňa 13. októbra 1711, teda osemnásť rokov po tom, ako bola učená základina ostrihomským arcibiskupom Széchenyim. Prvým regensom konviktu po jeho oficiálnom otvorení sa stal p. Ján Ladislavski¹⁸ a jeho pomocníkom p. Ignác Paap. Hneď v tomto prvom roku boli do konviktu prijatí devätnásť študenti.¹⁹

Študenti v konvikte boli delení podobne ako na gymnáziu do jednotlivých tried, teda do tried: rhetorica, poetica, syntax, grammatica, principia a parva a zároveň boli delení aj na tých, ktorí platili (solvens) a ktorí neplatili (alumnus).²⁰

Nachádzame medzi nimi mnoho synov z významných šľachtických rodín nielen zo Spiša, ale aj iných oblastí Uhorska, ktorí si svoj pobyt hradili z vlastných

¹³ Jakub Supka sa narodil 5. mája 1659 v Prievidzi a do SJ vstúpil 26. mája 1680 v Trnave, kde absolvoval obdobie noviciátu. Ďalej pokračoval v štúdiu teológie v Grazi a pôsobil v Šoproni, Prešove, Rábe, Trenčíne a v rokoch 1696 – 1697 aj ako superior v Spišskej Kapitule. Zomrel 8. júla 1713 v Trenčíne. LUKÁCS, L. *Catalogus generalis seu Nomenclatur biographicus personarum Provinciae Austriae Societatis Iesu (1551 – 1773). Pars III.*, s. 1635.

¹⁴ *Collegium Leuscoviense, Historia et Diarium Convictus Leutschoviensis*, f. 326b.

¹⁵ Henrich Berzeviczy sa narodil 1. novembra 1650 v Brezovici a do SJ vstúpil 14. októbra 1669. Obdobie noviciátu prežil v Trenčíne, pokračoval v štúdiách v Leobene a Grazi. Neskôr pôsobil v Užhorode, Košiciach, Trnave, Judenburgu, Prešove a Grazi. V rokoch 1697 – 1699 pôsobil v Levoči ako rektor a predstavený školy. Zomrel 20. júna 1713 v Banskej Bystrici. LUKÁCS, L. *Catalogus generalis seu Nomenclatur biographicus personarum Provinciae Austriae Societatis Iesu (1551 – 1773). Pars I. Romae: Institutum Historicum S.I.*, 1987, s. 94.

¹⁶ *Collegium Leuscoviense, Historia et Diarium Convictus Leutschoviensis*, f. 425b.

¹⁷ *Collegium Leuscoviense, Historia et Diarium Convictus Leutschoviensis*, f. 425b.

¹⁸ Ján Ladislavski sa narodil 25. mája 1654 v Gajarách a do SJ vstúpil 10. októbra 1676, kde absolvoval aj obdobie noviciátu. Neskôr študoval filozofiu v Trenčíne a teológiu v Prahe a v Grazi. Pôsobil v Prešove a v roku 1689 aj v Spišskej Kapitule ako katechéta, spovedník a profesor na gymnáziu. Neskôr ešte pôsobil v Judenburgu, Skalici, Trenčíne, Žiline, Užhorode, Šoproni a v rokoch 1712 – 1715 v Levoči ako regens convictus, katechista, kazateľ, spovedník a konzultor. Neskôr pôsobil ešte v Prešove, kde aj 14. februára 1729 zomrel. LUKÁCS, L. *Catalogus generalis seu Nomenclatur biographicus personarum Provinciae Austriae Societatis Iesu (1551 – 1773). Pars II.*, s. 831 – 832.

¹⁹ *Collegium Leuscoviense, Historia et Diarium Convictus Leutschoviensis*, f. 424b – 424a.

²⁰ Viac o konvikte: BIZOŇOVÁ, M. *OMNIA AD MAIOREM DEI GLORIA: Pôsobenie Spoločnosti Ježišovej na Spiši v 17. – 18. storočí*. Kraków, 2018. 238 s.

prostriedkov, teda platili im ho ich rodičia. Napr. v roku 1713 môžeme v kronike konviktu nájsť celkovo osemnásť študentov, niektorých s nasledovnými menami: Valentín Almassi, Baltazár Görgei, Žigmund Melczl, Štefan Mariassi, František Pelcz, Juraj a Štefan Mattyasovski, Samuel Krasovski či Václav Krum-pach.²¹ V ďalších rokoch medzi ďalšími známymi menami môžeme nájsť mená ako Dessöfi, Berzeviczy, Görgey, Hadvabny, Pongrácz, Kubínyi, Palocz, Rumann či Smrecsányi. Počet chovancov v konvikte sa pohyboval približne okolo dvadsať až tridsať osôb ročne a v jednotlivých rokoch ich počet kolísal.

Keďže jedným z cieľov konviktu bolo nielen vyučovať chovancov, ale aj vychovávať, jedným z prostriedkov výchovy boli divadelné predstavenia, ktoré študenti vo svojom voľnom čase nacvičovali a neskôr aj predvádzali verejnosti. Zachovala sa nám správa, podľa ktorej v roku 1713 študenti zahrli nejakú komédiu, ktorej sa zúčastnilo mnoho ľudí a aj nekatolíkov.²²

Mnohí z chovancov pochádzali aj z nekatolíckeho prostredia, no poniektorí vplyvom tejto výchovy zmenili svoje vierovyznanie, konvertovali a stali sa nakoniec katíkmi. Napr. v roku 1718 nachádzame zápis, podľa ktorého sa do konviktu dostal študent, ktorý pôvodne chodil na evanjelické lýceum v Levoči, no po prestupe do konviktu sa rozhodol konvertovať.²³

Ďalším z príkladov konverzie je študent Štefan Papp, ktorý bol študentom syntaxe a pre konverziu sa rozhodol v júni roku 1733.²⁴ Ďalším študentom, pri ktorom sa nám zachoval údaj o jeho konverzii z evanjelickej viery, je Adam Ridhauser, ktorý sa katíkom stal v roku 1737.²⁵ O desať rokov neskôr, v roku 1747, nachádzame zápis v kronike konviktu, podľa ktorého dvaja študenti triedy principia Baltazár Kissely a František Lehoczky prestúpili na jezuitské gymnázium do Levoče *ex scholis haereticorum*.²⁶

V konvikte sa podarilo vychovať značný počet budúcej katolíckej inteligencie, ktorá sa potom uplatnila nielen v sfére cirkevného života, ale aj svetského. Ani po zrušení Spoločnosti Ježišovej v roku 1773 inštitúcia konviktu nezanikla, ale v kronike konviktu nachádzame zápisy až do školského roku 1783/1784.²⁷ Konvikt bol úplne zrušený v roku 1785 v dôsledku reformnej politiky Jozefa II. Nakoniec v roku 1817 budovu konviktu kúpilo mesto Levoča a zriadilo v nej kasárne.²⁸

Ako príklad z daného archívneho prameňa uvádzame zoznam študentov, ktorí v tomto konvikte študovali v rokoch 1712 – 1717:

²¹ *Collegium Leuscoviense, Historia et Diarium Convictus Leutschoviensis*, f. 424a – 423b.

²² *Collegium Leuscoviense, Historia et Diarium Convictus Leutschoviensis*, f. 424b.

²³ *Collegium Leuscoviense, Historia et Diarium Convictus Leutschoviensis*, f. 422a.

²⁴ *Collegium Leuscoviense, Historia et Diarium Convictus Leutschoviensis*, f. 410b.

²⁵ *Collegium Leuscoviense, Historia et Diarium Convictus Leutschoviensis*, f. 405b.

²⁶ *Collegium Leuscoviense, Historia et Diarium Convictus Leutschoviensis*, f. 395a.

²⁷ *Collegium Leuscoviense, Historia et Diarium Convictus Leutschoviensis*, f. 368b.

²⁸ CHALUPECKÝ, I. K začiatkom jezuitského školstva v Levoči. In *Jezuitské školstvo včera a dnes*. Bratislava : Trnavská univerzita v Trnave, 2006, s. 173.

Annus Christi 1712, Convictus 19²⁹

Reverendus P. Alexander Szöreni, Collegii Rector

P. Joannes Ladislavski, regens

P. Ignatius Paap, rhetor, poeta, socius regentis

Nomina alumnorum primorum et Convictorum

Emericus Budahasi, Rhetor alum.

Poetae

Michael Henczner Alum.

Michael Vitalis Alum.

Sigismundus Melczl Alum.

Valentinus Almasi Alum.

Syntaxistae

Emericus Gombos L.B. Solvens

Georgius Mattasovski Alum.

Franciscus Palocsai L.B. Solvens

Ladislau Farmi Alum.

Wenceslaus Krempach L.B. Solvens

Grammatistae

Franciscus Pelcz Solvens

Josphus Kaprani Alum.

Martinus Hucz Alum.

Stephanus Baranai Alum.

Principistae

Alexander Paloczai L.B. Solvens

Martinus Györgi Solvens

Minores parvistae

Alexander Mattasovski Solvens

Joannes Hucz Solvens

Stephanus Usz Solvens

Annus Christi 1713, Convictus 20³⁰

Rev. P. Alexander Szöreni Rector Colegii

P. Joannes Ladislavsky Regens

P. Josephus Andre, Rhetor Poeta Socius Regentis

Nomina Alumnorum et Convictorum

Rhetores

Emericus Budahasi Alum.

Michael Vitalis Alum.

Sigismundus Melczl Alum.

Valentinus Almasi Alum.

Poetae

Joannes Pretti Alum.

²⁹ Collegium Leuscoviense, *Historia et Diarium Convictus Leutschoviensis*, f. 424b – 425a.

³⁰ Collegium Leuscoviense, *Historia et Diarium Convictus Leutschoviensis*, f. 424a – 424b.

Stephanus Mariassi Alum.
Stephanus Somlyodi Alum.

Syntaxistae

Franciscus Pelcz Alum.
Gorgius Mattyasowski Alum.
Martinus Hucz Alum.

Stephanus Baranay Alum.
Wenceslaus Krempach L.B. Solvens

Grammatistae

Samuel Krasovski Alum.
Wolfgangus Rady Alum.

Principistae

Balthasar Görgei Solvens
Joannes Usz Alumnus

Parvistae

Alexander Mattyasovski Min.parv.Alum.
Stephanus Usz, Major Parv. Alum.

Annus Christi 1714, Convictus 21³¹

Rever. Pater Alexander Szöreni Rector Collegii

P. Joannes Ladislavski Regens

P. Andreas Spengler Synt. Gram. Socius Regentis

Rhetores

Casparus Pongracz Alum.
Franciscus Dobronay Alum.
Joannes Pretty Alum.
Sigismundus Podhorani Alum.
Stephanus Somlyodi Alum.

Poetae

Franciscus Pelcz Alum.
Georgius Baros Alum.
Martinus Hucz Alum.
Stephanus Barani Alum.
Wenceslaus Krempach L.B. Solvens

Syntaxistae

Emericus Beöthy Alum.
Joannes Görgei Alum.
Ladislaus Beöthy Alum.
Ladislaus Korotnoki Alum.
Samuel Krasowski Alum.
Wolfgangus Rady Alum.

Grammatistae

Baltazar Görgei Solvens

³¹ *Collegium Leuscoviense, Historia et Diarium Convictus Leutschoviensis*, f. 423b.

Joannes Usz Alum.
Stephanus Debrödy Solvens
Principista
Stephanus Usz Solvens

Annus Christi 1715, Convictus 22³²

Reverendus P. Andreas Bossani Rector Collegii
P. Joannes Ladislavski Regens
M. Bartholomeus Zarubal Synt. Gram. Socius Regentis

Rhetores

Casparus Pongracz Alum.
Franciscus Pelcz Alum.
Georgius Baros Alum.
Martinus Hucz Alum.
Michael Henczner Alum.

Wenceslaus Krempach L.B. Solvens

Poetae

Baltazar Podhorani Alum.
Joannes Görgei Alum.
Ladislav Korotnoki mediet. Solvens mediet. Alum.
Samuel Krasowski Alum.
Wolfgangus Rady Alum.

Syntaxistae

Joannes Usz Alum.
Stephanus Debrüdy Alum.
Emericus Böthy Alum.
Ladislav Böthy Solvens

Grammatistae

Alexander Szöreni Alum.
Emericus Furar Alum.
Joannes Petrincz Solv.
Michael Krowski Alum.
Stephanus Usz Alum.
Zacharias Loyko Alum.

Parvistae

Paulus Furar Alum.
Ladislav Furar Solv.

Annus Christi 1716, Convictus 23³³

Reverendus Pater Andreas Bossani Rector Collegii
P. Georgius Abrahamfi Regens
P. Josephus Mayr Rhetor Poeta Socius Regentis

³² *Collegium Leuscoviense, Historia et Diarium Convictus Leutschoviensis*, f. 423b.

³³ *Collegium Leuscoviense, Historia et Diarium Convictus Leutschoviensis*, f. 423b – 423a.

Rhetores

Baltazar Podhorani Alum.
Joannes Görgei Alum.
Ladislav Korotnoki mediet. Sol. medietate Alum.
Samuel Krasowski Alum.
Wolfgangus Rady Alum.

Poetae

Alexander Paloczai L.B.Solvens
Emericus Gaffor Solvit 20 fl.
Joannes Usz Alum.
Michael Rakowski Alum.
Stephanus Debrüdi Alum.

Syntaxistae

Adamus Smrecany Alum.
Alexander Szöreni Alum.
Emericus Furar Alum.
Joannes Petrincz Solvens
Ladislav Nagy Alum.
Michael Kisdi Alum.
Nicolaus Podhorski Alum.
Stephanus Usz Alum.
Zacharias Loiko Alum.

Grammatistae

Adamus Serdaheli Alum.
Emericus Christian Alum.
Georgius Lany Alum.
Joannes Revicki Alum.

Principista

Faulus Furar Solvens

Parvistae

Ladislav Furar Solvens
Michael Dessöffi Alum.
Stephanus Frivalski Alum.
Stephanus Podhorski Solvens

Annus Christi 1717, Convictus 24³⁴

Reverendus P. Andreas Bossani Rector Collegii
P. Georgius Abrahamfi Regens
M. Casparus Andreanski Synt.Gram. Socius Regentis

Rhetores

Alexander L.B. Palocsai Solvens
Emericus Gaffor Alum.
Gregorius Bertothy Solv.

³⁴ Collegium Leuscoviense, *Historia et Diarium Convictus Leutschoviensis*, f. 422b – 423a.

Historia Ecclesiastica, X, 2019, 2

Joannes Bertoty mediet. Alum.

Joannes Usz Alum.

Stephanus Debrüdi Alum.

Poetae

Michael Kiosski Alum.

Stephanus Usz Alum.

Syntaxistae

Adamus Serdaheli Alum.

Emericus Christian Alum.

Emericus Szentmiklossi

Georgius Lany Alum.

Joannes Revicky Alum.

Joannes Fraindlich Solv.

Martinus Kulman Alum.

Grammatistae

Daniel Pavlikovics Alum.

Josephus Davis Alum.

Joannes Pongracz Solv.

Principistae

Stephanus Frivalski Alum.

Majores

Michael Dessöffi Alum.

Minores

Franciscus Dessöffi Solv.

Michael Berthoty mediet. Alum.

Declinista

Stephanus Dessöffi Solv.

VÝPOČET OBETÍ CHOLEROVEJ EPIDÉMIE V ROKU 1831 V MICHALOVCIACH A OKOLÍ Z POHĽADU CIRKEVNÝCH MATRÍK¹

Jana DZIAKOVÁ

Calculation of victims of cholera epidemic in 1831 in Michalovce and surroundings from view of parish registers

In the first half of the 19th century, concretely in the year 1831 Hungary was marked by two very sad social events. In the history of Hungary this year was marked by the East Slovak rebellion and the epidemic of cholera. These two events were closely connected, and both culminated in the summer of this year. Several authors including Daniel Rapant wrote about The East Slovak Rebellion, but the work related to the epidemic of the cholera in Zemplin chair is missing. This fact was the one of the main reasons to write this thesis. Another reason to write this thesis was to try to find out the number of victims of the epidemic of cholera not only in the town of Michalovce, but also in the whole Michalovce conscript region. Subject and concurrently goal of the thesis is an analysis of the development of health care in the Zemplin region. Presented thesis focuses on the analyzing of the serious infective disease in human history better known as cholera. This thesis reveals a lot of unclarity which come out from non-understanding the reason of spreading such a serious infectious disease. The main sources of information for processing were largely primary archive sources. Church register helped us with calculating the number of victims affected by the epidemic of the cholera in this period. Information about the number of victims in this period were recorded in the Church register, which is in State archive in Presov – Nizna Sebastova.

Keywords: cholera, church register, 19th century, East Slovak Rebellion, Zemplin region.

V Štátnom archíve v Prešove je uložená naozaj vzácna zbierka cirkevných matrík,² ktorá vo veľkej miere poukazuje aj na veľmi smutnú udalosť cholerovej epidémie z roku 1831. Rok 1831 sa stal v dejinách Európy rokom smrtiacej epidémie, dovtedy neznámej choroby, cholery. Obyvatelia Uhorska už oddávna umierali na závažne infekčné ochorenia, a teda v dôsledku moru, kiahní či týfusu. Ochorenie cholery až do roku 1831 vôbec nepoznali.³ Toto vysoko infekčné ochorenie zasiahlo územie Slovenska v niekoľkých vlnách, z ktorých najzávažnej-

¹ Táto štúdia vznikla v rámci projektu VEGA 1/0736/18 *Premeny hospodárskeho, spoločenského, konfesijného a kultúrneho vývinu zemepanských miest a mestečiek na území východného Slovenska v 17. – 19. storočí*

² Štátny archív v Prešove, fond Cirkevné matriky.

³ KÓNYA, P. Sedliacke povstanie r. 1831 v okolí Vranova na príklade Skrabského. In *Zborník referátov k východoslovenskému roľníckemu povstaniu v roku 1831*. Mária Kotorová Jenčová – Peter Šafranko. Vranov nad Topľou: Vlastivedné múzeum v Hanušovciach nad Topľou, 2007, s. 15.

šie boli v rokoch 1831, 1855, 1865 a 1873.⁴ Avšak, žiadna z nich nebola tak intenzívna, aby sa zapísala do pamäti ľudí tak hlboko, ako to bolo v tridsiatych rokoch 19. storočia, kedy najviac zúrila v celej Európe epidémia cholery.⁵

Šírenie cholery a proticholerové opatrenia

Toto ničivé ochorenie sa pravdepodobne dostalo do Európy z Indie. Prvý výskyt cholery bol zaznamenaný v Indii a vo východnom Pakistane, hlavne na dolnom toku Gangy, Brahmaputry a Indusu.⁶ Náhle rozšírenie tejto choroby zapríčinili časté vojny v tomto období. S príchodom chladného a zimného počasia tu táto choroba zanikla. Toto ničivé ochorenie sa pravdepodobne prvýkrát dostalo do Európy v roku 1830. Najskôr sa táto choroba objavuje v Rusku, a to v Orenburgu, odkiaľ sa rýchlo rozšírilo do severských štátov, Nemecka a habsburskej monarchie. Na územie Uhorska prenikla pravdepodobne z Haliče, a to v lete 1831. Medzi prvými oblasťami, ktoré táto choroba zachvátila, boli severovýchodne stolice.⁷ Toto vysoko infekčné ochorenie ktoré dovtedy bolo neznáme, malo veľmi rýchly priebeh a hneď v prvých dňoch si vyžiadalo veľké množstvo obetí, predovšetkým z nižších vrstiev obyvateľstva, žijúcich v zlých hygienických podmienkach.

K veľmi vysokej úmrtnosti na epidémiu cholery v roku 1831 prispel aj fakt, že všetky dovtedy známe lieky sa zväčša ukazovali ako neúčinné a výrazný význam nemali ani administratívne opatrenia usilujúce sa o zamedzenie či spomalenie šírenia choroby. Úrady a panstvo sa usilovalo zamedziť či spomaliť šírenie nákazy dezinfekciou zdrojov pitnej vody alebo uzatvorením epidémiou zasiahnutých oblastí.⁸ Vtedajší uhorskí lekári dokonca ani nepoznali pôvodcu ochorenia. Keďže pôvod choroby bol neznámy, lekári narážali na ťažkosti spojené s poskytovaním efektívnych liečebných postupov a prostriedkov. Lekári tak neboli schopní pacientom poskytnúť lekársku starostlivosť. Veľmi negatívne pôsobí aj fakt, že

⁴ JUNAS, J. *Lekári a spoločnosť v 19. storočí na Slovensku*. Martin : OSVETA, 1990. s. 15.

⁵ Cholera je infekčné ochorenie, šíriace sa prevažne endemicky. Choroba sa prejavovala akútnym zápalom sliznice žalúdka a čriev s úplnou intoxikáciou organizmu. Cholera sa od iných infekčných ochorení líši tým, že má kratšiu inkubačnú dobu. Teda čas od vniknutia mikroorganizmu do tela človeka po vypuknutie choroby trvá najviac 3 dni, no najčastejšie však 24 hodín. Pričom samotné ochorenie netrvá dlhšie než 5 dní. Cholera je spôsobená mikróbmi, ktoré sa nazývajú *Vibrio cholerae*. Dané mikróby sú citlivé na teplo, dezinfekčné prostriedky a kyslé prostredie. Ale pri teplote 55 °C mikróby hynú do troch hodín. V kyslom prostredí rýchlo hynú, čo vysvetľuje aj tú skutočnosť, prečo niektoré osoby, ktoré sú vystavené rovnakej infekcii, takisto neochorejú. Je to z toho dôvodu, že kyslá žalúdočná šťava spôsobí, že ak niekto s potravou či vodou skonzumoval pôvodcu nákazy, *VIBRIO* zabíja a ochorenie neprepukne. SLÁDEKOVÁ, V. 2007. Cholera včera a dnes. In *Zborník referátov k východoslovenskému roľníckemu povstaniu v roku 1831*. Mária Kotorová Jenčová – Peter Šafranko. Vranov nad Topľou : Vlastivedné múzeum v Hanušovciach nad Topľou, 2007, s. 61 – 62.

⁶ JIROUŠKOVÁ, M. Zdravotnícke opatrenia proti cholere v roku 1831. In *Roľnícke povstanie 1831. Zborník príspevkov na konferencii*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1984, s. 116.

⁷ KÓNYA, P. Skrabské v sedliackom povstaní a revolúcii (1831 – 1849). In *Dejiny Skrabského*. Peter Kónya. Prešov : Lana, 2002, s.76.

⁸ KÓNYA, P. V sedliackom povstaní a revolúcii (1831 – 1849). In *Dejiny obce Hlinné*. Peter Kónya – Imrich MICHNOVIČ. Hlinné : Obecný úrad, 2002, s. 43.

mnohé miesta Uhorska v dôsledku všeobecného strachu lekárov z nakazenia, ako i z nedostatku lekárov, ostali úplne bez akejkoľvek lekárskej pomoci.⁹

Medzi proticholerové opatrenia patrilo uzavretie postihnutých obcí, hliadkovanie v chotároch, zakladanie oddelených choleroých cintorínov a urýchlené pochovávanie mŕtvych. Napriek nim sa cholera veľmi rýchlo šírila a ničila chudobné roľnícke obyvateľstvo. Na Zemplíne vypukla cholerová epidémia už začiatkom júla 1831. O priebehu ochorenia v obciach Solianskeho okresu podal 21. júla stoličnej vrchnosti správu vrchný slúžny Ján Revický.¹⁰ V Trebišove a okolí prepukla cholerová epidémia koncom mesiaca a s najväčšou silou zúrila od začiatku augusta. Avšak mnohí stoliční úradníci nemali k dispozícii ani lekárov, ani dostatok informácií o chorobe. Bolo mnoho lekárov, ktorí nákazu stále podceňovali a označovali ju iba za akési prechladnutie čriev.¹¹

Na konci roka 1830 sa panovník¹² i miestne úrady rozhodli urobiť viaceré opatrenia, aby zabránili preniknutiu epidémie, a práve preto úplne uzavreli hranice s Haličou. Boli postavené vojenské kordóny na hranici s Poľskom, neskôr boli vojaci postavení aj medzi obce.¹³ Ľuďom bol prechod cez hranicu povolený len s príslušným osobným pasom. Zdalo sa, že zimné mesiace poukázali na ústup cholery, a tak na jar bolo zrušené uzavretie hraníc.¹⁴ Avšak koncom mája 1831 znovu obnovili uzavretie hranice, ale už bolo neskoro. Vo viacerých súčasných ukrajinských obciach vypukla cholera a začala sa neovládateľne šíriť najskôr na východnom Slovensku a do jesene bola už zavlečená po celom Uhorsku. Dokonca prenikla aj do rakúskych a postupne sa šírila aj do ďalších západoeurópskych krajín.¹⁵

Navzdory rôznym kordonálnym líniam a rôznym ďalším opatreniam proti šíreniu cholerovej epidémie sa v polovici júna 1831 v severovýchodných oblastiach Uhorska objavili prvé prípady ochorenia, a to v Ugočskej, Zemplínskej, Sarmárskej, Berežskej, Boršódskej, Šarišskej a v Spišskej župe. Koncom júla sa cholerová epidémia rozšírila i do Abovskej, Gemerskej, Turčianskej župy a postupne aj do iných častí krajiny.¹⁶ V boji proti šíreniu cholerovej epidémie sa zriaďovali už spomínané proticholerové kordóny, a to aj vo vnútri krajiny okolo žúp a obcí. Časom sa zrušili a treba zdôrazniť, že izolovali sa len domy, v ktorých boli chorí

⁹ KÓNYA, P. V sedliackom povstaní a revolúcii (1831 – 1849). In *Dejiny Čierneho nad Topľou*. Peter Kónya. Čierne nad Topľou : Obecný úrad. 1999, s. 63

¹⁰ KÓNYA, P. Skrabské v sedliackom povstaní a revolúcii (1831 – 1849). *Dejiny Skrabského*. Peter Kónya. Prešov : Lana, 2002, s.76.

¹¹ KÓNYA, P. *Dejiny Hrane*. Hraň : Obecný úrad, 2006. s. 118.

¹² Panovník František I. Habsburský dňa 2. novembra 1830 vydal v osobitnom dekréte *Úpravy o preventívnych opatreniach*.

¹³ KOLLÁROVÁ, Z. Epidémia a nákazlivé choroby, postihujúce obyvateľstvo Spiša od 13. po 19. storočie. In *Ľudovít Markušovský a jeho doba*. Peter Švorc. Prešov : Univerzum. 1993, s. 117.

¹⁴ MIŠÍKOVÁ, A. Cholerová epidémia na panstve Sztáraiovcov v lete 1831. In *Zborník referátov k východoslovenskému roľníckemu povstaníu z roku 1831*. Mária Kotorová-Jenčová – Peter Šafranko. Vranov nad Topľou : Vlastivedné múzeum Hanušovce nad Topľou, 2007, s. 25.

¹⁵ LOPATKOVÁ, Z. Cholerová epidémia v roku 1831 v severnej časti malokarpatského regiónu. In *Od špirála k nemocnici. Zdravotníctvo, sociálna starostlivosť a osveta v dejinách Slovenska*. Ivana Fialová – Daniela Tvrdoňová. Bratislava : Slovenský národný archív, 2013, s. 187.

¹⁶ JIROUŠKOVÁ, M. Zdravotnícke opatrenia proti cholere v roku 1831. In *Roľnícke povstanie 1831. Zborník príspevkov na konferencii*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1984, s. 118.

na cholery. Osobám, ktoré boli podozrivé z ochorenia, bola nariadená 40-dňová karanténa, ale aj osobám, ktoré prichádzali z nakazených choleroých oblastí.¹⁷

Po počiatkových výskytoch nákazy začali miestne úrady vykonávať rôzne sanitárne opatrenia v mestách či obciach, aby zabránili šíreniu nákazy. Sanitárne opatrenie, ako bolo chlórovanie studní, už pred výskytom cholerovej epidémie mnohých ľudí pobúrili až tak, že prichádzali rôzne fámy o travičstve poddaných, a to bola jedna z príčin vypuknutia východoslovenského roľníckeho povstania v roku 1831.¹⁸

V 30. rokoch 19. storočia došlo k niektorým zmenám, a to najmä v hospodárskej a spoločenskej oblasti, ktoré mali veľmi výrazný dopad na životné podmienky ľudu. Veľmi negatívne zmeny nastali v sociálnom vývine na vidieku. Sedliaci ako celok chudobneli a menila sa i spoločenská štruktúra poddaných. Výrazne rástol počet želiarov a podželiarov, ktorí vôbec nevlastnili žiadnu pôdu a boli úplne odkázaní na prácu na panských majeroch. Toto všetko zvyšovalo biedu najnižších vrstiev a hlavne sa stupňovalo sociálne napätie na vidieku. Najviac tento nepriaznivý vývin postihol zaostalejšie okrajové oblasti krajiny.¹⁹ Búrliivý odpor poddaných proti stupňovaniu vrchnostenského útlaku a zhoršovaniu životných podmienok vyvrcholil na východnom Slovensku k tzv. choleroému roľníckemu povstaniu.²⁰

Rovnako ako pri morových epidémiách v stredoveku, aj cholere vo väčšej miere podľahli práve príslušníci najchudobnejších vrstiev a oveľa menej šľachta, farári, úradníci a židia. Skutočným dôvodom, prečo tomu tak bolo, bola ich vyššia hygiena a ich izolovanosť od sedliakov. Táto skutočnosť viedla k vzniku tzv. travičskej povery. Dôvod bol úplne prostý, poddaní podozrievali svojich pánov z toho, že ich chceli otráviť najmä dezinfekčnými práškami sypanými do studní, liekmi a inými administratívnymi, vnucovanými ochrannými opatreniami. Túto travičskú poveru predovšetkým umelo vytvárali a zámerne rozširovali jednotliví vodcovia povstania. Táto skutočnosť sa dá vysvetliť tak, že mali vyšší životný štandard a lepšie hygienické návyky. Príčinou šírenia tejto choroby bolo to, že cholera napádala prevažne chudobných ľudí s nedostatočnými hygienickými podmienkami. Cholerová epidémia tak bola zavŕšením tohto negatívneho ekonomického a sociálneho utrpenia najnižších skupín obyvateľstva a stala sa bezprostredným podnetom k živelnému povstaniu. Bez akéhosi jasného cieľa a programu povstania prepukla zväčša v nekontrolovateľné rabovanie a k nezmyselnému vraždeniu. Hlavnými miestami povstania boli Zemplín a Spiš.²¹

¹⁷ JIROUŠKOVÁ, M. Zdravotnícke opatrenia proti cholere v roku 1831. In *Roľnícke povstanie 1831. Zborník príspevkov na konferencii*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1984, s. 118.

¹⁸ LOPATKOVÁ, Z. *Cholerová epidémia v roku 1831 v severnej časti malokarpatského regiónu. In Od špirála k nemocnici. Zdravotníctvo, sociálna starostlivosť a osveta v dejinách Slovenska*. Ivana Fialová – Daniela Tvrdoňová. Tvrdoňová. Bratislava : Slovenský národný archív, 2013, s. 187

¹⁹ KÓNYA, P. V sedliackom povstaní a revolúcii (1831 – 1848). In *Dejiny Čierneho nad Topľou*. Peter Kónya. Čierne nad Topľou : Obecný úrad, 1999, s. 61

²⁰ KÓNYA, P. Obec v prvej polovici 19. storočia (1780 – 1848). In *Dejiny Hencoviec*. Peter Kónya – Imrich Michnovič. Hencovce : Obecný úrad, 2006, s. 43

²¹ KÓNYA, P. Vo víre vojen a sociálnych zápasov (1800 – 1849). In *Dejiny obce Soľ*. Peter Kónya – Imrich Michnovič. Prešov : L.I.M. pre Obecný úrad Soľ, 1997, s. 48.

Zdravotná starostlivosť

V rámci zdravotníctva malo na území Slovenska v období 19. storočia dôležité miesto ľudové liečiteľstvo. Pod veľkým vplyvom sa stále využívalo tzv. olejkárstvo. Olejkárstvo malo nielen v dejinách medicíny, ale aj v spoločenských dejinách významnú ľudovoliečiteľskú hodnotu. K veľmi populárnym olejom patrili napríklad: kosodrevinový, borievkový, rozmarínový a rascový olej. Jedným z najvýznamnejších ľudových liečiteľov na území Slovenska bol Fraňo Madva, kňaz pôsobiaci v Nitrianskom Rudne, ktorého úspechy boli známe aj v Amerike. Ďalším ľudovým liečiteľom bol Fraňo Bulla z Turčianskej Mary.²² Dôvod, prečo sa ľudia zverili do rúk ľudového liečiteľa, vyplýval zo zlej spoločenskej a zdravotníckej situácie na území Uhorska. Treba zdôrazniť, že v porovnaní s inými krajinami počet lekárov v Uhorsku nebol postačujúci. Na začiatku 19. storočia na jedného lekára pripadalo 75 000 obyvateľov. Ani neskôr sa tieto pomery veľmi nezlepšili, v roku 1880 sa uvádza, že pôsobilo v celom Uhorsku okolo 2 437 univerzitne vzdelaných lekárov. Z toho vyplýva, že len jeden lekár by mal ošetriť okolo 6 600 obyvateľov. Situácia v slovenských župách bola omnoho horšia. Na jedného lekára tu pripadalo až okolo 12 500 obyvateľov.²³

V rámci uhorského zdravotníctva platil tereziánsky zákon: *Generale normativum sanitatis*, ktorý bol vydaný už v roku 1770²⁴ a definoval funkciu stoličných lekárov. V roku 1876 bola prvá dôležitá úprava v zdravotníctve. Tá zaviedla už aj funkcie okresných a obecných lekárov. Zriadilo sa osobitné oddelenie pre riadenie zdravotníctva, ktoré pred tým mala na starosti Kráľovská miestodržiteľská rada.²⁵

Akonáhle sa objavili v obci alebo na hraniciach Uhorska také prípady, ktoré by poukazovali na symptómy cholery, bol náhle privolaný lekár, ktorý mal povinnosť ohlásiť daný prípad Uhorskej kráľovskej miestodržiteľskej rade. Ďalej nasledovala separácia cholerau nakazených ľudí, pričom sa dodržiavali tie pokyny, ktoré boli vyhlásené pre prípad, že vypukne mor. Zároveň tie budovy, ktoré boli vyhlásené, respektíve označené za nemocnice, sa museli nachádzať na vysoko položených miestach. Bol zákaz hospitalizovať príliš veľa chorých ľudí, aby nimi nekontaminovali vzduch a nepôsobili nepriaznivo na ostatných chorých, prípadne na zdravotný personál. Striktne sa dodržiavalo, aby vzduch v pacientovej izbe bol suchý a čerstvý a v chladnejších obdobiach roka teplota vzduchu v izbe musela dosiahnuť aspoň 15°C. Dvakrát za deň bolo nariadené prečistiť izby s octovou parou alebo chlórovou parou. Lekárom sa odporúčalo, aby si umyli ruky octom ešte predtým, ako vstúpia do pacientovej izby. Vo fľaštičkách si mali so sebou nosiť roztopené chlórové vápno alebo silný korenistý prostriedok, ktorý mali často

²² JUNAS, J. *Lekári a spoločnosť v 19. storočí na Slovensku*. Martin : OSVETA, 1990, s. 16.

²³ JUNAS, J. *Lekári a spoločnosť v 19. storočí na Slovensku*. Martin : OSVETA, 1990, s. 16.

²⁴ Koncom mája 1831 po správach, že v Haliči sa opäť šíri cholera, malo za následok obnovenie proticholeryových opatrení v Uhorsku. Ako smernica pre postup úradov voči cholere sa vydalo *Nariadenie o more* (Pestis Verordnung) z roku 1770. Avšak sa pracovalo aj na novom nariadení, a to *Pest Polizeiordnung*. JIROUŠKOVÁ, M. Zdravotnícke opatrenia proti cholere v roku 1831. In *Roľnícke povstanie 1831. Zborník príspevkov na konferencii*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1984, s. 118.

²⁵ JUNAS, J. *Lekári a spoločnosť v 19. storočí na Slovensku*. Martin : OSVETA, 1990, s. 17.

ovoniavať. Pričom oblasť úst si mali natierať octom, kolínskou alebo inou silnou vodou.²⁶

Treba však podotknúť, že pojem nemocnica ako zdravotnícke zariadenie, ktorá slúžila na liečebné účely, bola do konca 18. storočia pojmom úplne neznámym. Prvé roky 19. storočia sú známe tým, že v bohatých a väčších mestách začali vznikať predchodcovia dnešných nemocníc. V roku 1850 ich bolo na území Slovenska len 10. V krátkom čase sa rozhodlo o zriadení nemocníc aj v mestách, a to: Michalovce, Liptovský Mikuláš, Zlaté Moravce, Martin, Topoľčany, Rimavská Sobota a Levice.²⁷

Málo poznatkov, ktoré mali lekári k dispozícii pri diagnostike chorôb, a hlavne nedostatok liekov sa snažili kompenzovať vydávaním rôznych poučných brožúr. V týchto brožúrach uvádzali napríklad, že chorým treba okrem bizmutu²⁸ dávať piť teplú vodu, prikladať teplé popolné obklady na brucho a taktiež nariaďovali trenie chorého pálenkou. Tiež nariaďovali používať rôzne dezinfekčné prostriedky, medzi ktoré patrili: roztok octu i chlórového vápna alebo chloridu sodného a v neposlednom rade vydymovanie domov. Ďalej bolo na bolesti brucha a kŕčov odporúčané piť korenisté nápoje, ktoré mali byť obmieňané mäťovým olejom zmiešaným s cukrom. Odporúčalo sa piť rumanček kamilkový, medunku medovkolistú alebo bylinný čaj z mäty kučeravej.²⁹ Pri silných bolestiach brucha či kŕčoch sa prikladali v oblasti brucha obklady z krupice alebo rôzne zákvasky. Vo veľkej miere sa využívali aj oleje, a to kosodrevinový, borievkový a rozmarínový. Proti krvavej stolici, bolesti brucha, kŕčom a pri slabom tepe sa odporúčalo okamžité podávanie kalomelu (chlorid ortuťný) a ópium (omamná látka) viackrát a vo väčších dávkach.³⁰

Neznalosť príčin epidémie, napríklad tej cholerovej, mal za dôsledok práve bizurný spôsob samotnej liečby. Metódy ako seknutie žily³¹ a podávanie prostriedkov na dávenie proces ochorenia ešte urýchlil.

Mnoho lekárov sa v tej dobe snažilo zistiť pôvod a príčinu tohto ochorenia, nedospeli však k žiadnej uspokojivej teórii. Tu je potrebné zdôrazniť, že od 30. rokov 19. storočia pristúpili niektoré mestá, napr. Košice či Prešov, k reorganizácii a rozšíreniu mestského špitála. Zavádzali ich predovšetkým cirkevné inštitúcie.³² Dnes je nám už známy pôvod a príčina tohto ochorenia. Pôvodcom cholery je

²⁶ MNL BAZ ML SF, IV. 2002 Zemplén Vármegye Epekörságot Elhárító Bizottmányának iratai 1831., 1. doboz, 133 – 135.

²⁷ JUNAS, Ján. *Lekári a spoločnosť v 19. storočí na Slovensku*. Martin : OSVETA, 1990, s.17.

²⁸ Bizmut (magisterium bizmuti) sa spočiatku považoval za univerzálny liek na záchranu proti cholere, avšak následkom búrlivých udalostí sedliackeho povstania sa jeho používanie prestalo odporúčať. Nahradený bol chloridom ortuťnatým (Calomel), ópium (Laudanum) či kamilkovým olejom (Oleum chamomillae).

²⁹ MNL BAZ ML SF, IV. 2002 Zemplén Vármegye Epekörságot Elhárító Bizottmányának iratai 1831., 1. doboz, 136.

³⁰ MNL BAZ ML SF, IV. 2002 Zemplén Vármegye Epekörságot Elhárító Bizottmányának iratai 1831., 1. doboz, 138.

³¹ Dospelý človek pri tomto zákroku mohol byť zbavený maximálne 0,35 až 0,5 litrov krvi. Púšťanie žilou vtedajší lekári kombinovali aj s prikladaním pijavíc na vybrané časti tela pacienta.

³² BOKESOVÁ-UHEROVÁ, M. *Dejiny zdravotníctva na Slovensku*. Martin : OSVETA, 1989, s. 50.

baktéria vibrio comma, bacil v tvare úsečky, ktorý objavil až v roku 1883 Robert Koch.³³ Tento bacil sa rozmnožuje a žije v ľudskom črevnom trakte.

Cholerová epidémia v Michalovskom služnovskom okrese

Cholerová epidémia neobišla ani michalovský región. Infekčné ochorenie sa rýchlo šírilo a v prvých dňoch júla 1831 sa rozšírilo v mestečku Michalovce. Záznamy uvádzajú, že prvou obeťou v mestečku bol 70-ročný Michal Rosnyai. Príznaky choroby sa uňho objavili 3. júla a na druhý deň v noci zomrel. V jednej zo správ sa uvádza: „*Minulú noc zomrel obyvateľ Michaloviec Michal Rosnayi, dňa 3. 6. 1831 medzi 18. a 19. hodinou. Začal vracat' a hnačkovať, čo bolo sprevádzané krčovitými bolesťami.*“³⁴ Miestny hlavný lekár Csernak a chirurg Jozef Isak mu poskytli pomoc hneď na začiatku jeho ochorenia. V správe sa taktiež uvádza, že Michal Rosnayi bol z biednych pomerov. Taktiež sa v správe nachádzajú aj výpovede svedkov, ktorí informovali, čo predchádzajúci večer pred ochorením jedol.³⁵

V lekárskom hlásení zo dňa 4. 7. 1831 sa uvádza: „*Spolu s chirurgom Jozefom Isakom sme pozorovali už rozvinuté príznaky cholery po celom tele, končatiny boli ľadové a nepomáhalo ani drhnutie a podávanie teplých nápojov, ako je to v týchto prípadoch doporučované. O pol jednej po polnoci ho opustila duša v najväčších bolestiach. Toto vyzeralo ako pravá cholera, ale keďže sa vyskytla po konzumácii veľkého množstva jedla, neodvážim sa tvrdiť celkom presvedčivo, že to bola tá obávaná choroba, ktorej sa dnes celý svet bojí. Predsa však sme nariadili, stráženie jeho domu a jeho obyvateľov. Na druhý deň ráno, spolu so slúžnym Mikulášom Kozmom sme sa informovali, či by nebolo treba telo podrobiť pitve. Ja som bol proti pitvaniu, lebo by ho musel pitvať tunajší lekár, ktorý je tu sám, naďalej by tu pôsobil a jeho pacienti z okolia, ktorí sú už aj tak dosť vystrašení by sa mohli obávať dať sa vyšetriť lekárovi, ktorý sa bezprostredne dotýkal počas pitvy tela nakazeného choleroou. Podpísaný Csernak Marton.*“³⁶

Postupne sa epidémia dostavala aj do okolitých obcí. V Trhovištiach sa prvýkrát objavila epidémia 9. júla, v Lastomíre 10. júla a v obci Malčice sa objavila 14. júla. Medzi posledné zasiahnuté obce patrili napr. Sliepkovce (27. júla), Kačanov (28. júla) a Malé Raškovce (30. júla). O dvadsať dní registrovali v Michalovciach už 75 obetí na epidémiu cholery. V obci Lastomír bol dňa 30. júla 1831 nahlásených už 115 obetí. V obci Malčice bol počet nakazených ľudí 63. Dňa 30. júla navštívil obec úradník, kde zaznamenal ďalších 22 obetí.³⁷

³³ Róbert Koch je zakladateľ modernej mikrobiológie a taktiež vyslovil aj mnohé dôležité hygienicko-protiepidemické pravidlá, ktoré platia až dodnes. JIROUŠKOVÁ, M. Zdravotnícke opatrenia proti cholere v roku 1831. In *Roľnícke povstanie 1831. Zborník príspevkov na konferencii*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1984, s. 121.

³⁴ MNL BAZ ML SF, IV. 2002 Zemplén Vármegye Epekörságot Elhárító Bizottmányának iratai 1831., 1. doboz, 107.

³⁵ MNL BAZ ML SF, IV. 2002 Zemplén Vármegye Epekörságot Elhárító Bizottmányának iratai 1831., 1. doboz, 3. doboz, 348.

³⁶ MNL BAZ ML SF, IV. 2002 Zemplén Vármegye Epekörságot Elhárító Bizottmányának iratai 1831., 1. doboz, 1. doboz, 108.

³⁷ MNL BAZ ML SF, IV. 2002 Zemplén Vármegye Epekörságot Elhárító Bizottmányának iratai 1831., 3. doboz, 570.

Lekári sa snažili bojovať zo všetkých síl s touto zákernou chorobou, avšak na smrtiacu epidémiu nestačili. Michalovský slúžnovský okres počas epidémie cholery v roku 1831 bol rozdelený medzi dvoch lekárov a jedného ľudového liečiteľa. Práve oni si rozdelili starostlivosť o celý okres. Doktor Csernek mal na starosti obce: Bánovce nad Ondavou, Krásnovce, Laškovce, Michalovce, Močarany, Petrovce nad Laborcom, Pozdišovce, Topoľany a Trhovište. Ľudový liečiteľ Csiky mal na starosti obce: Bracovce, Dúbravka, Falkušovce, Hatalov, Lastomír, Ložín, Sliepkovce, Šamudovce, Vrbica a Žbince. Doktor Paczka, ktorý prišiel z Pešti v polovici júla do mestečka, mal na starosti obce: Budkovce, Drahňov, Kačanov, Kucany, Malčice, Markovce, Nižné Raškovce, Oborín, Petříkovce, Slavkovce, Vyšné Raškovce a Zemplínske Kopčany.³⁸ Ak si uvedomíme rozsah územia Michalovského slúžnovského okresu, tak je zrejmé, že v takýchto podmienkach sa ich starostlivosť často obmedzovala len na najnutnejšie prípady a mnohokrát nestíhali obeť cholery ani evidovať.

Výkaz z archívu Sátoraljaújhelyi

Tabuľka č. 1: Výkaz zostavený dňa 13. augusta 1831

Tento výkaz o počtoch nakazených, zomrelých, vyliečených a liečených na cholery v Michalovskom slúžnovskom okrese, ktorý bol zostavovaný 13. augusta 1831, poverenými úradníkmi, sa zistilo, že v 15 obciach nebol nahlásený žiaden prípad ochorenia cholery. Pričom pri jednej obci, a to vo Vrbnici, sa uvádza, že správa o zdravotnom stave obyvateľstva zatiaľ nedorazila. Pri mestečku Michalovce sa uvádza, že od 31. júla 1831 nebol nahlásený žiadny prípad ochorenia. Tá istá správa sa uvádza aj pri iných obciach, a to: Hatalov, Žbince, Krásnovce a Laškovce. V obciach Petrikovce a Kucany sa uvádza, že od 30. júla 1831 nebol nahlásený žiaden prípad ochorenia na cholery. Ďalšie obce, kde nebol nahlásený žiadny prípad cholery, sú: Ložín, Oborín, Veľké Raškovce, Slavkovce, Budkovce, Sliepkovce a Močarany. To však neznamená, že epidémia cholery sa v týchto obciach už nevyskytla. Poukazuje to len na fakt, že ak bol výkaz zostavený 13. augusta, tak v týchto obciach sa nevyskytol žiaden prípad ochorenia v rozsahu jedného alebo dvoch týždňov. Dňa 4. augusta navštívil poverený úradník obec Lastomír, kde zaznamenal prvý výskyt ochorenia 10. júla a počet zomrelých až 127 obetí. Obec Drahňov úradník navštívil 10. augusta, kde zaznamenal až 114 nakazených a 58 mŕtvych. V obci Malčice bolo zaznamenaných až 169 nakazených ľudí a 61 zomrelých. Obec navštívil 13. augusta a zároveň zaznamenal prvý výskyt ochorenia 14. júla. Vo výkaze sa taktiež uvádza súhrnný počet nakazených, a to 744, počet zomrelých 633, počet vyliečených 196 a počet aktuálne liečených 177 pacientov.³⁹ Prehľad počtu nakazených, zomrelých a liečených no cholery v roku 1831 uvádzame v tabuľke č. 1.

³⁸ MNL BAZ ML SF, IV. 2002 Zemplén Vármegye Epekórságot Elhárító Bizottmányának iratai 1831., 1. doboz, 1. doboz, 235.

³⁹ MNL BAZ ML SF, IV. 2002 Zemplén Vármegye Epekórságot Elhárító Bizottmányának iratai 1831., 3. doboz, 374.

Tabuľka č. 1

Výkaz o počtoch nakazených, zomrelých, vyliečených a liečených na cholery v Michalovskom slúžnom okrese, zostavený dňa 13. augusta 1831, poverenými zástupcami/úradníkmi príslušného okresu

P.Č.	Názov obce	Dátum prvého výskytu ochorenia v obci	Počet nakazených	Počet zomrelých	Počet vyliečených	Počet aktuálne liečených	Deň, kedy postihnuté mesto/obec navštívili poverení úradníci slúžnovského okresu
1.	Trhovište	9. júl	80	51	20	9	13. august
2.	Bánovce nad Ondavou	25. júl	–	37	–	–	12. august
3.	Ložín	Od 2. augusta 1831 nebol nahlásený žiaden prípad					
4.	Bracovce	24. júl	62	29	13	20	13. august
5.	Falkušovce	25. júl	56	23	4	20	10. august
6.	Kačanov	28. júl	28	9	3	16	10. august
7.	Markovce	8. august	10	8	2	0	10. august
8.	Malčice	14. júl	169	61	78	30	13. august
9.	Petríkovec	Od 30. júla 1831 nebol nahlásený žiaden prípad					
10.	Kucany	Od 30. júla 1831 nebol nahlásený žiaden prípad					
11.	Oborín	Od 2. augusta 1831 nebol nahlásený žiaden prípad					
12.	Veľké Raškovce	Od 2. augusta 1831 nebol nahlásený žiaden prípad					
13.	Malé Raškovce	30. júl	17	7	4	6	13. august
14.	Zemplínske Kopčany	23. júl	85	54	6	25	13. august
15.	Drahňov	24. júl	114	58	37	19	10. august
16.	Slavkovce	Od 3. augusta 1831 nebol nahlásený žiaden prípad					
17.	Budkovce	Od 1. augusta 1831 nebol nahlásený žiaden prípad					
18.	Sliepkovce	Od 29. júla 1831 nebol nahlásený žiaden prípad					
19.	Dúbravka	15. júl	–	60	–	–	10. august
20.	Hatalov	Od 31. júla 1831 nebol nahlásený žiaden prípad					
21.	Žbince	Od 31. júla 1831 nebol nahlásený žiaden prípad					
22.	Vrbnica	Správa o zdravotnom stave obyvateľov zatiaľ nedorazila					
23.	Šamudovce	17. júl	42	24	12	6	12. august
24.	Lastomír	10. júl	–	127	–	–	4. august
25.	Michalovce	Od 31. júla 1831 nebol nahlásený žiaden prípad					
26.	Topoľany	21. júl	57	29	9	19	13. august
27.	Petrovce nad Laborcom	7. august	24	9	8	7	13. august
28.	Močarany	Od 2. augusta 1831 nebol nahlásený žiaden prípad					
29.	Krásnovce	Od 31. júla 1831 nebol nahlásený žiaden prípad					
30.	Pozdišovce	22. júl	–	47	–	–	5. august
31.	Laškovce	Od 31. júla 1831 nebol nahlásený žiaden prípad					
SPOLU			744	633	196	177	

Demografické pomery

Prvá polovica 19. storočia bola v Michalovciach a všetkých obciach Michalovského slúžnovského okresu charakteristická neprestajným rastom obyvateľstva. Výnimkou však bol rok 1831, kedy mestečko a okolité obce zasiahla epidémia cholery. Začiatkom 19. storočia, presnejšie v roku 1802, žilo v Michalovciach 136 poddanských rodín, no v roku 1827 ich žilo už 264 rodín.⁴⁰ V demografickom vývine obyvateľstva sme sa zamerali prevažne na roky 1828 a cholerozo poznačený rok 1831. Demografický a národnostný vývin Michaloviec a príslušných obcí je v našom prípade veľmi dôležitý. Vzhľadom na to, že sa chceme dopátrať k výpočtu obetí v Michalovskom slúžnovskom okrese v skúmanom období. Počet obyvateľov v skúmanom roku 1828 pridávame z hľadiska porovnania demografického vývinu či poklesu v príslušnej geografickej lokalite. Prehľad počtu obyvateľov v obciach okresu Michalovce v týchto rokoch uvádzame v tabuľke č. 2.

⁴⁰ SEKELA, V. – JÁGER, M. *Dejiny Michaloviec*. Košice : Typopress Košice pre Mestský úrad Michalovce, 2007, s. 140.

Tabuľka č. 2. Počty obyvateľov v obciach okresu Michalovce v roku 1828 a 1831⁴¹

Názov obce	Počet obyvateľov v r. 1828			Spolu	Rím. kat.	Gr. kat.	Počet obyvateľov v r. 1831			Spolu
	R. a gr. kat.	Ev. a. v. a ref.	Židia				Ev. a. v.	Ref.	Židia	
Bánovce nad Ondavou HC	398	302	98	798	261	82	78	225	114	760
Bracovce	194	190	14	398	93	104	64	91	0	352
Budkovce RC, HS	1200	7	68	1275	1082	145	4	3	89	1323
Drahňov HC	257	340	8	605	160	84	2	410	6	662
Dúbravka GC	658	34	15	707	234	458	0	38	28	758
Falkušovce GC	513	7	50	570	39	468	0	0	39	546
Hatalov	644	32	43	719	357	253	1	27	32	670
Horovce	399	208	6	613	268	75	64	124	5	536
Kačanov	201	89	15	305	70	152	4	69	20	315
Krásnovce	220	128	32	380	74	139	102	4	26	345
Krivošňany ECF	438	0	29	467	224	242	0	0	36	502
Kucany	158	36	7	201	33	121	0	20	7	181
Laškovce GC	217	92	8	317	107	120	39	41	7	314
Lastomír AC	584	378	49	1011	143	441	208	113	42	947
Lesné GCF	339	1	14	354	53	194	1	0	12	260
Ložín ECF	439	159	10	608	252	164	9	93	9	527
Malčice RC, HC	741	239	39	1049	624	122	47	148	94	1035
Malé Raškovce HC	144	139	5	288	120	11	4	130	10	275
Malé Zbince	120	0	3	123	39	85	0	0	4	128
Markovce GC	586	109	39	734	382	212	3	93	54	744
Michalovce RC, GR, HS	1852	84	182	2118	1330	572	56	2	155	2115
Močarany	252	95	27	374	126	140	72	6	23	367
Moravany ECF	612	246	89	947	343	233	91	105	125	897
Nacina Ves ECF	882	7	100	989	345	483	3	0	75	906
Oborín HC	86	772	9	867	24	25	4	752	8	813
Oreské ECF	461	1	7	469	332	157	0	1	14	504
Petrikovce GC	459	12	35	506	30	129	0	9	32	200
Petrovce nad Laborcom	444	1	5	450	132	312	0	0	3	447
Pozdišovce AC	638	485	59	1182	252	315	464	8	82	1121
Pusté Čemerné GC far.	446	0	21	467	83	350	0	0	22	455
Rakovce nad Ondavou	833	27	39	899	164	757	18	4	37	980

⁴¹ Tabuľka bola zostavovaná na základe nasledujúcich zdrojov: NAGY, L. *Notitiae politico – geographico – statisticae Hungariae*. Budae 1828, s. 438 – 454. *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsensis pri Anno Domini M. DCCC.XXXI*. Budae 18, s. 145, 166 – 171.

Schematismus venerabilis cleri dioecesis Cassoviensis ad annum Jesu Christi MDCCCXXXI. Cassoviae 1831, s. 79 – 81, 86, 92, 95.

RC: Romano – Catholicam Ecclesiam et Parochum/Romano – Catholicos Incolas.

RGG: Romano – Latini et Graeci Ritus Catholicos Accolas.

EFC: Ecclesiam Catholicam Filialem.

GC: Graeci Ritus Catholicorum Ecclesiam Parochialem et Parochum.

GCF: Graeci Ritus Catholicorum Filialem.

GR: Graeci Ritus non Unitorum Ecclesiam et Parochum / Graeci Ritus non Unitoros.

AC: Augustanae Confessionis Addictorum Oratorium, et V. D. Ministrum / Augustane Confessionis Addictos.

HC: Helveticae Confessionis Addictorum Oratorium, et V. D. Ministrum. / Helveticae Confessionis Addictos.

AHC: Augustanae et Helveticae Confessionis Addictos.

HS: Haebreorum Synagogam, designant.

H: Haebreos Incolas, denotant.

VÝPOČET OBETÍ CHOLERY Z POHLADU CIRKEVNÝCH MATRIK

Počas celého trvania cholerovej epidémie v roku 1831 vzniklo v Uhorsku viacero dokumentov, na základe ktorých môžeme určiť počty obetí tohto infekčného ochorenia. Tieto spomínané dokumenty je možné rozdeliť do dvoch skupín a to:

1. Dokumenty, ktorých pripravovateľom je štátna správa a stoličná samospráva (výkazy o obetiach cholery z uhorských okresov, žúp, dedičných území a pod.)
2. Dokumenty, ktoré vznikli vlastnou činnosťou cirkvi (cirkevné matriky, kroniky a cirkevné výkazy o obetiach cholery na území farností, matkocirkví, diecéz, eparchií, diškríktov a pod.)⁴²

Pri porovnaní sa tieto dokumenty líšia tým, že prvá skupina dokumentov nás informuje len o počtoch nakazených, zomrelých a vyliečených, ale nepoukazuje na náboženskú príslušnosť obetí. Naopak, druhá skupina spisov, a to cirkevné matriky, nám ponúkajú náboženskú príslušnosť, preto sa o dané dokumenty budeme opierať pri výpočte obetí cholery v obciach Michalovského slúžnovského okresu.

Jednotlivé cirkevné záznamy o obetiach cholery v matrikách kňazi uvádzali dvojakým spôsobom. Prvý spôsob bol ten, že uvádzali jednotlivé mená obetí pomocou kalendárneho roka v mesiacoch, kedy sa v danej farnosti epidémia cholery objavila. Druhý spôsob zaznamenávania obetí bol ten, že kňazi zapisovali mená na samostatné strany matriky. Od iných matričných záznamov boli jednoducho oddelené čistým listom. Následne sa zaznamenal časový údaj o trvaní cholery, poprípade bol pridaný krátky text, ktorý úzko súvisel s epidémiou cholery. Po tomto zázname nasledoval výpočet obetí epidémie cholery. Jednotliví kňazi spravovali jednu spoločnú matriku, v ktorej sa uvádzali všetky obeť zo všetkých obcí, ktoré administratívne patrili do farnosti. Bola tu aj možnosť, že kňazi mali zriadené samostatné matriky, ktoré patrili k danej farskej obci, čiže aj pre filiálne obce.⁴³

Pravda je i tá, že výpovedná hodnota jednotlivých cirkevných matrik z roku 1831, ktorá zaznamenáva epidémiu cholery, ma mnoho nedostatkov. Treba zdôrazniť, že v týchto materiáloch sú uvádzané veľmi nepresné príčiny smrti. Dôvod týchto nepresných informácií bol ten, že lekári, ako aj kňazi na začiatku vypuknutia epidémie cholery sami nevedeli spoľahlivo diagnostikovať chorobu, ale aj preto, že uvádzané príčiny smrti sa zakladali na subjektívnych názoroch.⁴⁴ A práve preto sú uvádzané v cirkevných matrikách rôzne choroby, ktoré zapríčinili smrť. V cir-

⁴² ADAM, J. Dokumenty k povstaniu r. 1831 v Archíve gréckokatolíckeho biskupstva v Prešove. In *Zborník referátov k východoslovenskému roľníckemu povstaniu v roku 1831*. Mária Kotorová Jenčová – Peter Šafranko. Vranov nad Topľou : Vlastivedné múzeum v Hanušovciach nad Topľou, 2007, s. 21.

⁴³ LIŠKA, A. *Cholerová epidémia z roku 1831 a jej priebeh v Prešovskej eparchii*. Prešov : PU, 2012, s. 64 – 65.

⁴⁴ BOKESOVÁ – UHEROVÁ, M. *Zdravotníctvo na Slovensku v období feudalizmu*. Bratislava : SAV, 1973. s. 244.

kevných matrikách sa uvádzajú ochorenia, ako úplavica⁴⁵ (dissenteria), neznáme ochorenie (morbus ignotus), zvracanie (vomitus) a hnačky (diarrhoea).⁴⁶

Pri výpočte obetí v obciach Michalovského slúžnovského okresu sme vychádzali z matrik rímskokatolíckej, gréckokatolíckej a reformovanej cirkvi. Žiaľ, židovské a evanjelické cirkevné matriky nemáme zmapované, keďže zo skúmaného obdobia cholerovej epidémie sa nezachovali tieto cirkevné matriky. Tento nedostatok môžeme pravdepodobne pripisovať vtedajším proticholeroým opatreniam, ktoré sa museli dodržiavať v obciach, kde prepukla cholera. Nazdávame sa, že židovské a evanjelické cirkevné matriky sa nezachovali preto, lebo vtedajší kňazi sa nemohli dostať do svojich filiálok. Nepodarilo sa nám urobiť celkový výpočet obetí v obciach Michalovského slúžnovského okresu kvôli chýbajúcim cirkevným matrikám. Aj napriek tomu sme poukázali na to, aká bola vysoká úmrtnosť na epidémiu cholery v tomto období. Toto vysokoinfekčné ochorenie malo katastrofálne dôsledky. Zo skúmaných cirkevných matrik sme následne urobili výpočet obetí v obciach Michalovského slúžnovského okresu, kde sme zistili, že počet obetí v rímskokatolíckej cirkvi bol 377, v gréckokatolíckej cirkvi 275 a v reformovanej cirkvi to bolo 303 obetí. Celkový počet obetí cholery bol 955. Pričom celkový počet veriacich zo všetkých skúmaných cirkví (rímskokatolícka, gréckokatolícka a reformovaná) z celého Michalovského slúžnovského okresu predstavoval 16 961 veriacich. Celkový percentuálny podiel obetí cholery v Michalovskom slúžnovskom okrese tvoril 5,7% obetí.

Rímskokatolícka cirkev

Z pohľadu rímskokatolíckej cirkvi sa v Michalovciach v roku 1831 nachádzalo celkovo 1 330 veriacich. Celkový počet v tomto okrese v roku 1831 tvorilo 7 525 veriacich. V jednotlivých obciach Michalovského slúžnovského okresu bol počet veriacich rôzny. Obec s najväčším počtom rímskokatolíckych veriacich bola v Budkovciach, a to 1 082 príslušníkov tejto viery. Najmenej rímskokatolíckych veriacich bolo v obci Oborín, a to 24 veriacich. Výpočet obetí cholery v obciach Michalovského slúžnovského okresu z pohľadu rímskokatolíckych cirkevných matrik poukazuje, že nákaze podľahlo celkovo 377 obetí. Najviac veriacich nákaze cholery podľahlo v Michalovciach, a to 131 obetí. Najmenej veriacich nákaze cholerovej epidémie podľahlo v obciach Lastomír, Falkušovce, Močarany a Šamudovce. Celkový percentuálny podiel obetí cholery pre príslušníkov rímskokatolíckej viery tvoril 8,42%. Trvanie epidémie cholery v jednotlivých obciach Michalovského slúžneho okresu z pohľadu rímskokatolíckej cirkvi sú zaznamenané v uvedenej tabuľke č. 3.

⁴⁵ Úplavica je hnačkové ochorenie, ktoré je spôsobené skupinou baktérií zvaných shigela. Choroba postihuje črevnú sliznicu, kde spôsobuje patologické zmeny a následné typické prejavy ako pri cholere. Avšak od cholery sa úplavica líšila inkubačnou dobou. Taktiež sa tieto choroby líšili aj sfarbením stolice. Práve kvôli tomu vtedajší lekári a kňazi nesprávne diagnostikovali chorobu.

⁴⁶ LIŠKA, A. *Výpočet obeti cholerovej epidémie z roku 1831 vo farnostiach a dekanátoch Prešovskej eparchie*. Prešov : PU, 2013, s. 8.

Tabuľka č. 3. Výpočet obetí cholery v obciach Michalovského slúžnovského okresu z pohľadu cirkevných matrik.⁴⁷

Rímskokatolícka cirkev

Názov obce	Trvanie cholery	Počet obetí cholery	Počet veriáciach v roku 1831	Percentuálny podiel obetí cholery
Bánovce nad Ondavou	16. 7. 1831 – 16. 9. 1831	23	261	8,81 %
Bracovce	25. 7. 1831 – 20. 9. 1831	9	93	9,68 %
Budkovce	–	–	1082	–
Drahňov	–	–	160	–
Dúbravka	–	–	234	–
Falkušovce	31. 7. 1831 – 2. 8. 1831	2	39	5,13 %
Hatalov	júl 1831 – 26. 8. 1831	41	357	11,49 %
Kačanov	29. 7. 1831 – 1. 8. 1831	5	70	7,14 %
Krásnovce	–	0	74	0 %
Kucany	–	0	33	0 %
Laškovce	20. 7. 1831 – 25. 8. 1831	5	107	4,67 %
Lastomír	26. 8. 1831	1	143	0,69 %
Ložín	13. 7. 1831 – 22. 8. 1831	15	252	5,95 %
Malčice	14. 7. 1831 – 29. 8. 1831	22	624	3,53 %
Malé Raškovce	–	–	120	–
Malé Žbince	júl – august 1831	11	39	28,21 %
Markovce	2. 8. 1831 – 13. 9. 1831	9	382	2,36 %
Michalovce	4. 7. 1831 – 31. 8. 1831	131	1330	9,85 %
Močarany	24. 7. 1831 – 28. 8. 1831	2	126	1,56 %
Oborín	–	–	24	–
Petrikovce	25. 7. 1831 – 7. 9. 1831	17	30	56,66 %
Petrovce nad Laborcom	–	0	132	0 %
Pozdišovce	12. 7. 1831 – 25. 8. 1831	30	252	11,90 %
Šamudovce	júl 1831 – 31. 7. 1831	2	89	2,25 %
Slavkovce	–	–	124	–
Sliepkovce	–	–	220	–
Topoľany	–	0	38	0 %
Trhovište	11. 7. 1831 – 8. 9. 1831	30	209	14,35 %
Veľké Raškovce	–	–	190	–
Veľké Žbince	júl – august 1831	18	258	6,98 %
Vrbnica	21. 8. 1831 – 5. 9. 1831	4	171	2,34 %
Zemplínske Kopčany	–	–	262	–
SPOLU		377	7 525	8,42 %

⁴⁷ Tabuľka bola zostavovaná na základe údajov, získaných z rímskokatolíckych cirkevných matrik. [online]
Dostupné na internete: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-DR87-8L7?owc=9P36-929%3A107654301%2C110350301%3Fcc%3D1554443&wc=9PQC-FM4%3A107654201%2C110350301%2C115238401%2C1160682002&cc=1554443>.

Gréckokatolícka cirkev

Z pohľadu gréckokatolíckej cirkvi sa v mestečku Michalovce v roku 1831 nachádzalo celkovo 572 veriacich. Celkový počet týchto veriacich v celom Michalovskom slúžnovskom okrese činil 6 360 obyvateľov. Najviac gréckokatolíckych veriacich bolo v obci Falkušovce, kde žilo 468 príslušníkov gréckokatolíckej viery. Najmenej príslušníkov tejto viery bolo v obci Malé Raškovce, a to 11 veriacich. Celkový počet obetí epidémie cholery v obciach skúmaného okresu zo zistených gréckokatolíckych cirkevných matrík tvoril 275 obetí. Najviac gréckokatolíckych veriacich podľahlo v obci Falkušovce. Počet obetí cholery v tejto obci tvorilo 58 mŕtvych. Veľký počet obetí z radov gréckokatolíckej cirkvi bol aj v obci Topoľany, a to 43. V Michalovciach bolo zaznamenaných 42 obetí cholerovej epidémie. Najmenej obetí z pohľadu gréckokatolíckych cirkevných matrík bolo v obciach Malé Raškovce, Trhovište a Kačanov. Celkový percentuálny podiel obetí cholery u príslušníkov gréckokatolíckej viery dosiahol 10,97%. Trvanie epidémie cholery v jednotlivých obciach Michalovského slúžneho okresu z pohľadu gréckokatolíckej cirkvi je zaznamenané v uvedenej tabuľke č. 4.

Tabuľka č. 4. Výpočet obetí cholery v obciach Michalovského slúžnovského okresu z pohľadu cirkevných matrik.⁴⁸

Gréckokatolícka cirkev

Názov obce	Trvanie cholery	Počet obetí cholery	Počet veriacich v roku 1831	Percentuálny podiel obetí cholery
Bánovce nad Ondavou	5. 8. 1831 – 24. 8. 1831	9	82	10,97 %
Bracovce	3. 8. 1831 – 14. 8. 1831	9	104	8,65 %
Budkovce	–	–	145	–
Drahňov	–	–	84	–
Dúbravka	–	–	458	–
Falkušovce	25. 7. 1831 – 16. 8. 1831	58	468	12,39 %
Hatalov	–	–	253	–
Káčanov	2. 8. 1831 – 14. 8. 1831	5	152	3,29 %
Krásnovce	–	–	139	–
Kucany	25. 7. 1831 – 20. 8. 1831	20	121	16,53 %
Laškovce	–	–	120	–
Lastomír	–	–	441	–
Ložín	1. 8. 1831 – 25. 8. 1831	20	164	12,19 %
Malčice	7. 8. 1831 – 28. 9. 1831	8	122	6,56 %
Malé Raškovce	19. 8. 1831	1	11	9,09 %
Malé Žbince	–	–	85	–
Markovce	12. 8. 1831 – 28. 9. 1831	13	212	6,13 %
Michalovce	22. 7. 1831 – 6. 9. 1831	42	572	7,34 %
Močarany	–	–	140	–
Oborín	19. 7. 1831 – 21. 9. 1831	7	25	28 %
Petrikovce	28. 7. 1831 – 15. 8. 1831	10	129	7,75 %
Petrovce nad Laborcom	7. 8. 1831 – 30. 8. 1831	18	312	5,77 %
Pozdišovce	–	–	315	–
Šamudovce	–	–	258	–
Slavkovce	–	–	282	–
Sliepkovce	–	–	225	–
Topoľany	24. 7. 1831 – 16. 8. 1831	43	380	11,32 %
Trhovište	2. 8. 1831 – 13. 8. 1831	3	97	3,09 %
Veľké Raškovce	17. 7. 1831 – 20. 8. 1831	9	34	26,47 %
Veľké Žbince	–	–	252	–
Vrbnica	–	–	93	–
Zemplínske Kopčany	–	–	85	–
SPOLU		275	6 360	10,97 %

⁴⁸ Tabuľka bola zostavovaná na základe údajov, získaných z gréckokatolíckych cirkevných matrik. [online] Dostupné na internete: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-DR87-8L7?owc=9PQQ-VZH%3A107654201%2C110350301%3Fcc%3D1554443&wc=9PQC-FM4%3A107654201%2C110350301%2C115238401%2C1160682002&cc=1554443>.

Reformovaná cirkev

Z pohľadu reformovanej cirkvi žilo v meste Michalovce v roku 1831 veľmi málo príslušníkov tejto viery, a to len dvaja. Celkový počet príslušníkov reformovanej cirkvi v celkom Michalovskom slúžnovskom okrese v roku 1831 predstavoval 3 076 veriacich. Najviac reformovaných veriacich bolo v obciach Oborín a Drahňov. V obci Oborín žilo 752 a v obci Drahňov 410 kalvínov. Najmenej príslušníkov tejto viery žilo v Michalovciach, Budkovciach, Krásnovciach. Súhrnný počet obetí cholery v rámci celého spomínaného okresu zo zistených cirkevných matrík predstavoval 303 mŕtvych. Najviac obetí z pohľadu reformovanej cirkvi bolo v obci Oborín, Drahňov a Lastomír. V týchto troch obciach podľahlo cholerovej epidémii spolu 160 obetí. Celkový percentuálny podiel obetí cholery príslušníkov reformovanej cirkvi dosiahol 17,30 %.⁴⁹ Trvanie epidémie cholery v jednotlivých obciach Michalovského slúžneho okresu z pohľadu reformovanej cirkvi sú zaznamenané v uvedenej tabuľke č. 5.

49

Tabuľka č. 5. Výpočet obetí cholery v obciach michalovského slúžnovského okresu z pohľadu cirkevných matrik.⁵⁰

Reformovaná cirkev (kalvíni)

Názov obce	Trvanie cholery	Počet obetí cholery	Počet veriacich v roku 1831	Per centuálny podiel obetí cholery
Bánovce nad Ondavou	16. 7. 1831 – 13. 8. 1831	23	225	10,22 %
Bracovce	8. 8. 1831 – 24. 8. 1831	19	91	20,88 %
Budkovce	–	–	3	–
Drahňov	25. 7. 1831 – 26. 8. 1831	58	410	14,15 %
Dúbravka	–	–	38	–
Falkušovce	–	–	0	–
Hatalov	–	–	27	–
Kačanov	–	–	69	–
Krásnovce	–	–	4	–
Kucany	–	–	20	–
Laškovce	12. 8. 1831 – 13. 8. 1831	4	41	9,76 %
Lastomír	13. 7. 1831 – 24. 8. 1831	40	113	35,39 %
Ložín	3. 8. 1831 – 29. 8. 1831	12	93	12,09 %
Malčice	15. 7. 1831 – 20. 8. 1831	30	148	20,27 %
Malé Raškovce	27. 7. 1831 – 2. 9. 1831	29	130	22,31 %
Malé Žbince	–	–	0	–
Markovce	–	–	93	–
Michalovce	–	–	2	–
Močarany	–	–	6	–
Oborín	23. 7. 1831 – 24. 8. 1831	62	752	8,24 %
Petrikovce	–	–	9	–
Petrovce nad Laborcom	–	–	0	–
Pozdišovce	–	–	8	–
Šamudovce	–	–	0	–
Slavkovce	–	–	128	–
Sliepkovce	–	–	0	–
Topoľany	–	–	0	–
Trhovište	–	–	305	–
Veľké Raškovce	13. 7. 1831 – 10. 8. 1831	26	132	19,69 %
Veľké Žbince	–	–	7	–
Vrbnica	–	–	38	–
Zemplínske Kopčany	–	–	184	–
SPOLU		303	3 076	17,30 %

⁵⁰ Tabuľka bola zostavovaná na základe údajov, získaných z reformovaných cirkevných matrik. [online]
Dostupné na internete:
<https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-DR87-8L7?owc=9P3G-2N5%3A107653801%2C110350301%3Fcc%3D1554443&wc=9PQC-FM4%3A107654201%2C110350301%2C115238401%2C1160682002&cc=1554443>

Záver

V histórii celého Zemplínskeho regiónu bol rok 1831 rokom smrteľnej cholerovej epidémie. Toto veľmi nákazlivé infekčné ochorenie malo domovinu v Ázii, a to najmä v časti Prednej Indie. Táto zákerná choroba sa najprv objavila v Rusku, odkiaľ sa enormnou rýchlosťou šírila do okolitých štátov. Na územie Uhorska prenikla z Haliče, a to v roku 1831. Stačilo pár týždňov a cholerová epidémia sa rozšírila do ostatných častí Uhorska. Tak ako sa epidémia rýchlo šírila krajinou, tak isto mala aj rýchly priebeh pre samotného pacienta. Zvyčajne po 12 hodinách maximálne do 5 dní nastala u pacienta klinická smrť. Najviac obetí sme zaznamenali na vidieku a domnievame sa, že to boli príslušníci chudobnejších vrstiev obyvateľstva v nami skúmanom regióne. K šíreniu tejto závažnej infekčnej choroby prispelo hlavne to, že samotný ľud nedodržiaval základné hygienické návyky.

V tomto príspevku sme sa zväčša zamerali na Dolný Zemplín, presnejšie na Michalovský slúžnovský okres. Samozrejme, treba si uvedomiť aj to, že vtedajšie hranice Michalovského okresu boli iné. Do tohto okresu patrili nasledovné obce: Bánovce nad Ondavou, Bracovce, Budkovce, Drahňov, Dúbravka, Falkušovce, Hatalov, Kačanov, Krásnovce, Kucany, Laškovce, Lastomír, Ložín, Malčice, Malé Raškovce, Malé Žbince, Markovce, Michalovce, Močarany, Oborín, Petrikovce, Petrovce nad Laborcom, Pozdišovce, Šamudovce, Slavkovce, Sliepkovce, Topoľany, Trhovište, Veľké Raškovce, Veľké Žbince, Vrbnica a Zemplínske Kopčany.

Cholerová epidémia v roku 1831 v Michalovciach z pohľadu cirkevných matrík uvádza, že počet obetí cholery z radov rímskokatolíckej farnosti bol 131 obetí. Percentuálny podiel obetí cholery z rímskokatolíckej cirkvi činil 9,85 %. Gréckokatolícke cirkevné matriky poukazujú na 42 obetí. Percentuálny podiel obetí cholery predstavoval 7,43 %. Cirkevné matriky z radov reformovanej cirkvi poukazujú na to, že len dvaja ľudia boli príslušníkmi tejto viery v Michalovciach. Keďže nie sú žiadne informácie o týchto osobách, môžeme sa domnievať, že epidémii cholery prežili. V dôsledku zákernej choroby o život v Michalovciach prišlo 173 obetí, čo činilo 9,34 %. Potupne sa epidémia dostávala do okolitých obcí. Choroba zasiahla najprv obce Trhovište, Veľké Raškovce, Lastomír, Malčice či Oborín.

Pri výpočte obetí v obciach Michalovského slúžnovského okresu sme vychádzali z matrík rímskokatolíckej, gréckokatolíckej a reformovanej cirkvi. Žiaľ, židovské a evanjelické cirkevné matriky nemáme zmapované, keďže zo skúmaného obdobia cholerovej epidémie sa nezachovali.

Zo skúmaných cirkevných matrík sme následne urobili výpočet obetí v obciach Michalovského slúžnovského okresu, kde sme zistili, že počet obetí v rímskokatolíckej cirkvi bol 377, v gréckokatolíckej cirkvi 275 a v reformovanej cirkvi to bolo 303 obetí. Celkový počet obetí epidémie cholery tvoril 955. Celkový percentuálny podiel obetí cholery v Michalovskom slúžnovskom okrese tvoril 5,7 %

obetí.⁵¹ Nepodarilo sa nám urobiť celkový výpočet obetí v obciach Michalovského slúžnovského okresu kvôli chýbajúcim cirkevným matrikám. Ale aj napriek tomu sme poukázali na vysokú úmrtnosť na túto epidémiu v tomto období. Toto vysoko infekčné ochorenie malo katastrofálne dôsledky. V celej Zemplínskej stolici v dôsledku cholerovej epidémie zomrelo 18 672 ľudí.⁵² Táto desivá choroba sa zachovala veľmi dlho v pamätiach obyvateľov.

⁵¹ Pri výpočte percentuálneho podielu obetí cholery z roku 1831 v Michalovskom slúžnovskom okrese sme brali do úvahy celkový počet obetí cholery z roku 1831.

⁵² KÓNYA, P. V sedliackom povstaní a revolúcii (1831 – 1848). In *Dejiny Čierneho nad Topľou*. Peter Kónya. Čierne nad Topľou : Obecný úrad, 1999, s. 64.

ŽIDIA V PEČOVSKÉJ NOVEJ VSI V 2. POLOVICI 19. STOROČIA (NA ZÁKLADE SČÍTANIA Z ROKU 1869)¹

Veronika DRÁBOVÁ

The Jews in Pečovská Nová Ves in the 2nd half of the 19th century (according to census 1869)

The submitted paper deals with the history of Jewish community in Pečovská Nová Ves in the 2nd half of the 19th century. The first modern Hungarian census in 1869 was used as primary archive source material. Paper analyzes life of local the Jewish religious community with emphasis on their way of housing, internal family organization, economic conditions and state of education. The Jewish religious community was one of the oldest and the most active in the Šariš region. It became the second largest Jewish community and the Rabbinat Council responsible for the Jews from 21 villages. The Jewish religious community developed during the 2nd half of the 19th century and it was led by rabbis named Salamon Diamant, Móses Gross, and Naftali Sofer-Schreiber.

Keywords: Jews, Pečovská Nová Ves, Census 1869, 19th century.

Židia² v Pečovskej Novej Vsi do roku 1869

Prvá písomná zmienka o židoch v Pečovskej Novej Vsi je z roku 1689. Spomínajú sa v nej dve rodiny prisťahovalcov z Poľska. V roku 1744 v obci žila rodina Mojžiša Salamonoviča, ktorá predávala lieh a mala v prenájme pálenicu. Ich počet sa v polovici 18. storočia zvýšil o prisťahovalcov, ktorí prichádzali najmä z Haliče. V roku 1768 v obci evidovali 7 živateľov rodín, tí zaplatili 40 zlatých tolerančnej dane a 38 zlatých stoličných poplatkov. Pravdepodobne tu žili v tomto období aj ďalší židia, avšak neplatili dane. Jedným z nich bol náboženský hodnosťar menom Herško. Živili sa prevažne podomovým obchodom po okolitých dedinách, väčšina žila v biede. Jarmokov a trhov v Sabinove sa mohli zúčastňovať až od 80. rokov 18. storočia, avšak naďalej pre nich platil zákaz pobytu a prenocovania v meste.³ Mnohé židovské rodiny z Pečovskej Novej Vsi sa neskôr stali spoluzakladateľmi židovskej náboženskej obce v Sabinove

¹ Táto štúdia vznikla v rámci projektu KEGA 025PU – 4/2018 Habsburská monarchia 1526 – 1918.

² Židov v tejto práci chápeme ako náboženskú skupinu, tak boli vnímaní aj v rámci sčítania z roku 1869, teda neboli chápaní ako etnikum či etnická skupina, preto ich ani my neuvádzame vo variante s veľkým začiatočným písmenom ako vlastné podstatné meno.

³ BÜCHLER, J. R. *Encyklopédia židovských náboženských obcí. 2. zväzok, L – R*. Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2010, s. 129.

a aj v Lipanoch.⁴ Koncom 18. storočia sa počet židov v Pečovskej Novej Vsi zvyšoval. V roku 1787 tu žilo už 141 židov, čo z celkového počtu 1 273 obyvateľov predstavovalo 11,1 %.⁵ V stoličnom súpise židov Šarišskej stolice z roku 1796 je evidovaných už 23 hláv rodín, ktoré platili od 4 do 30 zlatých stoličných poplatkov, dokopy 145 zlatých.⁶

Židovská náboženská obec v Pečovskej Novej Vsi bola jednou z najstarších a najaktívnejších v Šarišskej stolici. Združovala aj židov z okolitých dedín. Približne v roku 1770 bola v obci postavená prvá drevená synagóga podľa vzoru synagóg v Poľsku. Mali tiež cintorín, rituálne kúpele a cheder⁷. Postupne sa židovská náboženská obec v Pečovskej Novej Vsi stala druhou najväčšou v Šarišskej stolici a stala sa sídlom rabinátu. Pod rabinát patrili židia z 21 okolitých obcí. Prvým rabínom bol pravdepodobne od roku 1790 Izák Fränkel, pôvodom z Moravy. Založil tu školu Talmud Tóra pre deti z celého okolia. Po ňom viedol židovskú náboženskú obec rabín Salamon Diamant.⁸ Ten bol žiakom slávneho prešporského rabína Moše Schreiberera, známeho ako Chatam Sofer⁹. Stal sa najprv sečovským rabínom a neskôr rabínom v Pečovskej Novej Vsi, kde zastával tento post až do svojej smrti v roku 1865. Založil ješivu¹⁰, ktorá bola známa po celej krajine.¹¹ Počet židov v obci v prvej polovici 19. storočia narastal. V stoličnom súpise židov Šarišskej stolice z roku 1821 je zapísaných 26 hláv rodín, ktoré platili stoličné poplatky.¹² V roku 1828 bolo z celkového počtu 1 654 obyvateľov 157 židov, čo predstavovalo 9,5 %.

Po smrti rabína Salamona Diamanta začal v Pečovskej Novej Vsi pôsobiť Móses Gross. Pod jeho vedením bola aj ješiva. Neskôr sa stal tiež hlavným rabínom.¹³ O čom je zmienka aj v sčítacom hárku č. domu 69 v rámci sčítania obyv.

⁴ Židia mohli prichádzať na jarmoky a trhy v Sabinove od 80. rokov 18. storočia, avšak aj naďalej pre nich platil zákaz pobytu a prenocovania v meste. Židovská náboženská obec v Sabinove vznikla až v roku 1853 a do roku 1901 spadala do kompetencií pečovskonovoveského rabinátu. Židovská náboženská obec v Lipanoch na svojom začiatku taktiež podliehala rabinátu v Pečovskej Novej Vsi, osamostatnila sa až v roku 1883. Bližšie pozri LANDA, D. *Storočnica. Život a práca Židov v Šariši v posledných troch storočiach*. Prešov : ŽNO v Prešove, 1997, s. 20 – 26; BĀRKĀNY, E. *Židovské pamiatky na Slovensku*. Bratislava : Pamiatkový úrad SR, 2017, s. 139.

⁵ BÜCHLER, J. R. *Encyklopédia židovských náboženských obcí. 2. zväzok, L – R*. Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2010, s. 129.

⁶ MNL MOL Budapest. C29 Sáros megye, C55 1796 zsidó össezirások, F1, No 1.

⁷ Cheder je tradičná židovská základná škola, v ktorej sa vyučujú základy judaizmu a henbrejčiny. Bližšie pozri NOSEK, B. – DAMOHORSKÁ, P. *Židovské tradice a zvyky*. Praha : Karolinum, 2016, s. 66 – 83.

⁸ BÜCHLER, J. R. *Encyklopédia židovských náboženských obcí. 2. zväzok, L – R*. Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2010, s. 130.

⁹ Chatam Sofer bol významným ortodoxným rabínom a učencom. Od roku 1806 bol hlavným rabínom prešporskej židovskej obce. Viedol tu aj ješivu, ktorá bola známa v celej Európe. Bližšie pozri UJVÁRI, P. (ed.). *Magyar zsidó lexikon*. Budapest 1929, s. 860.

¹⁰ Ješiva je vyššia rabínska akadémia, pre nadaných žiakov. In NOSEK, B. – DAMOHORSKÁ, P. *Židovské tradice a zvyky*. Praha : Karolinum, 2016, s. 252.

¹¹ UJVÁRI, P. (ed.). *Magyar zsidó lexikon*. Budapest 1929, s. 200.

¹² MNL MOL Budapest. C29 Sáros megye, C55 1821 zsidó össezirások, F1, No 446.

¹³ BÜCHLER, J. R. *Encyklopédia židovských náboženských obcí. 2. zväzok, L – R*. Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2010, s. 130.

Pečovskej Novej Vsi z roku 1869.¹⁴ Takže s určitou možno povedať, že v roku 1869 už tento post zastával. Taktiež bol istý čas majiteľom minerálneho prameňa Salvator.¹⁵

Podobne ako v západnej Európe, aj v Uhorsku začali od konca 40. rokov vznikať reformné, tzv. neologické obce. Najprv došlo ku konfliktu na Michalovskej synode v roku 1865 a vyvrcholilo na prvom všeobecnom celouhorskom židovskom kongrese v Pešti, ktorý zasadal od 10. novembra 1868 do 23. februára 1869. Na ňom došlo k definitívnemu rozchodu neologického a ortodoxného smeru uhorského židovstva.¹⁶ Židia v Pečovskej Novej Vsi sa prihlásili k ortodoxnému smeru.¹⁷

Židovská komunita si v obci postavila murovanú synagógu až v roku 1868.¹⁸ Do roku 1868 využívali v obci už spomínanú drevenú synagógu. Výstavba murovanej synagógy zrejme trvala viac ako rok, lebo na mape z roku 1869 ešte nie je zakreslená. Stavebným materiálom bola tehla, čo bolo na dané pomery nezvyčajné, keďže v 19. storočí prevažovali medzi murovanými stavbami tie z kameňa. Mala obdĺžnikový pôdorys s orientáciou východ – západ a na západnej a východnej fasáde mala vysoké štíty. Vstup bol z južnej strany. Architekt nie je známy.¹⁹ Synagóga bola postavená v klasicistickom slohu, rozmery pôdorysu boli 20 x 13 m. Mala polkruhovo zakončené okná, predsieň, vo vnútri bolo úzke schodisko, ktoré viedlo na galériu pre ženy. Fasády boli členené lizénovými ráhami, mali bohato profilovanú korunnú rímsu a nad dvoma vstupmi bol oblúčkový vlys. Pôjd bol zakončený dvoma štítnymi múrmi, ktoré mali oblúkovité zakončenie a boli bez ornamentov.²⁰ Židia ju na svoje účely využívali pravdepodobne až po druhú svetovú vojnu. Neskôr prebehla stavebnými úpravami, keďže potom slúžila ako sklad. Veľké okná boli zamurované a namiesto nich vznikli malé pravouhlé. Mimo týchto stavebných úprav sa zachovala v takmer pôvodnom stave. Okolo roku 2000 bola poškodená plechová strecha, čo sa podpísalo v krátkom čase na väčšom rozsahu jej poškodenia. V súčasnosti naďalej chátra.²¹

Demografické a sociálne pomery židov v Pečovskej Novej Vsi podľa sčítania obyvateľstva v roku 1869

V roku 1850 sa nachádzalo na území Šarišskej stolice 11 535 židov, o sedem rokov neskôr, v roku 1857, to bolo už 12 197 a v roku 1869 až 13 374 židov, čo predstavovalo 8% z celkového počtu obyvateľstva. V mestách Prešove a Barde-

¹⁴ ŠA Prešov, fond Šarišská župa – sčítanie obyvateľstva (1869), Pečovská Nová Ves, sign. 1 – 128, inv. č. 92.

¹⁵ LANDA, D. *Storočnica. Život a práca Židov v Šariši v posledných troch storočiach*. Prešov : ŽNO v Prešove, s. 20.

¹⁶ KÓNYA, P. – LANDA, D. *Stručné dejiny prešovských židov*. Prešov : PVT, 1995, s. 33.

¹⁷ BÜCHLER, J. R. *Encyklopédia židovských náboženských obcí. 2. zväzok, L – R*. Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2010, s. 130.

¹⁸ BÁRKÁNY, E. *Židovské pamiatky na Slovensku*. Bratislava : Pamiatkový úrad SR, 2017, s. 139.

¹⁹ KARABINOŠ, P. (ed.). *Pečovská Nová Ves. Potulky dejinami*. Prešov 2018, s. 144 – 145.

²⁰ BÁRKÁNY, E. *Židovské pamiatky na Slovensku*. Bratislava : Pamiatkový úrad SR, 2017, s. 139.

²¹ KARABINOŠ, P. (ed.). *Pečovská Nová Ves. Potulky dejinami*. Prešov 2018, s. 144 – 145.

jove ich žilo viac ako 1 000. Z 385 sídel stolice sa v roku 1869 nevyskytovali židia iba v 14. V 40 šarišských obciach žilo viac ako 50 židov, nad 100 bol ich počet v 14 obciach. Od 100 do 200 židov mali Brezovica, Lemešany, Čirč, Široké, Malcov, Gíraltovice a Raslavice, od 201 do 300 ich žilo v Ladomirovej a Veľkom Šariši. Od 301 do 500 mali Kurima, Pečovská Nová Ves a Hanušovce nad Topľou a nad 500 žilo v Zborove a Šarišských Lúkach. Len v týchto 14 sídlach žilo 4 458 židov, čo predstavovalo 40% z celkového počtu židov v Šarišskej stolici. Najväčší počet židov v pomere k ostatnému obyvateľstvu bol v Šarišských Lúkach, kde z 838 obyvateľov bolo až 784 židov.²²

Prvé zasadanie židov celej stolice sa uskutočnilo v roku 1806. Na ňom bola celá stolica rozdelená na tri obvody a neskôr sa ich počet rozšíril na 6, boli to: Dolná Torysa, Horná Torysa, Makovica, Sekčovský, Široký a Toplianský obvod.²³

Podrobnejšie informácie o židoch v Pečovskej Novej Vsi sú dostupné v dochovaných sčítacích hárkoch zo sčítania obyvateľstva obce z roku 1869. Do tohto sčítania bolo zahrnutých dokopy 385 sídel Šarišskej stolice, s výnimkou kráľovských miest – Prešova, Bardejova a Sabinova, ktoré spadali pod právomoc Budapešti. Obce boli rozdelené do šiestich okresov, a to Dolná Torysa, Horná Torysa, Široké, Topľa, Sekčov a Makovica. Tieto okresy sa ešte ďalej delili na obvody. Židia sa v Šariši nenachádzali len v 14 obciach, a to boli Seniakovce, Šváby, Milpoš, Brežany, Fričovce, Lažany, Lačnov, Rolova Huta, Podhorany, Radváň, Jurské, Závadka a Mikulášová. Najmenej židov žilo v okrese Široké, kde bolo taktiež aj navyše obcí, až šesť, v ktorých židovské obyvateľstvo absentovalo.²⁴

Každý sčítací hárok mal štyri strany a bol vyplňaný pre každý dom zvlášť. Na titulnej strane sa zapisovali informácie, ako príslušnosť obce do toho-ktorého okresu, popisné číslo domu, údaje o bývaní a účele, na aký sa dané obydlie využívalo. Vnútorňa dvojstrana poskytovala informácie o jednotlivých obyvateľoch domu. Uvádzal sa počet rodín, ktoré tvorili domácnosť, konkrétne mená obyvateľov, a to v poradí hlava rodiny, manželka, deti, vnuci, príbuzní, hostia, sluhovia a prípadní podnájomníci. Ďalej sa uvádzalo pohlavie, rok narodenia, vierovyznanie, rodinný stav, povolanie alebo zamestnanie, pracovné zaradenie, miesto narodenia, domovská príslušnosť, či išlo o miestneho alebo cudzinca, prítomnosť prípadne neprítomnosť v čase sčítania, schopnosť čítať, resp. schopnosť čítať aj písať. Posledná kolónka slúžila na zapisovanie doplnujúcich informácií, z ktorých sa dá vyčítať napr. duševný stav obyvateľov či absolvovanie pobytu v zahraničí. Zadná strana sčítacieho hárku obsahovala údaje o druhu a počte domácich zvierat (konkrétne: koň, mulica, somár, býk, krava, vól, byvol, ovca, koza, prasa, včely).

Pečovská Nová Ves patrila do okresu Horná Torysa a pod obvod Pečovská Nová Ves. V obci žilo celkovo 1 342 ľudí, počet mužov a žien bol približne

²² SABOLOVÁ, J. – SABOL, D. Migrácia židovského obyvateľstva v 19. storočí na príklade regiónu Šariša (Podľa sčítania obyvateľstva z roku 1869). In *Acta judaica slovacae*. 2012, č. 18, s. 46 – 47.

²³ ŽUDEĽ, J. *Stolice na Slovensku*. Bratislava : Obzor, 1984, s. 121.

²⁴ *Az 1869. évi népszámlálás vallási adatai*. László Sebők, összeállította. [Budapest] : TLA Teleki László Intézet : KSH Népszámlálás : KSH Levéltár, 2005, s. 152 – 158.

rovnaký, mužov bolo 659 a žien iba o 24 viac, teda 683. V rámci vierovyznania tvorili prevažnú časť obyvateľstva rímskokatolíci (957), druhou najpočetnejšou náboženskou menšinou boli židia (327) a v malom počte boli zastúpení aj gréckokatolíci (43), a evanjelici a. v. (12).²⁵ V súpise bolo dokopy 130 domov, z ktorých približne jednu tretinu (45 domov) obývali židia. Väčšina domov slúžila iba na bývanie, no niektoré domy boli využívané aj na hospodárske účely či poskytovanie služieb, na predaj alkoholu, rozličného tovaru či ako remeselnícka dielňa, napr. v jednom dome bol pivovar, ďalšie dva slúžili ako liehovary, v jednom bola krčma. Mierne prevažoval počet žien nad mužmi, žien bolo 172 a mužov 155. Najstaršia žena mala 80 rokov, išlo o vdovu, ktorá žila pri príbuzných. Najstarší muž mal 79 rokov, žil so ženou a 49-ročnou ovdovelou dcérou.²⁶

Manželský život hral v judaizme dôležitú úlohu, keďže iba v manželstve mohlo dôjsť k naplneniu biblického príkazu – plodte a množte sa. Muž bol nositeľom tradícií a zvykov a jeho najdôležitejšou úlohou bolo zachovávať židovskú vieru. Úlohou ženy – matky bolo starať sa o rodinu, preto pracovali len zriedka a boli väčšinou v domácnosti. Niekedy pomáhali manželovi, resp. ak muž náhodou zomrel, tak po ňom prebrali jeho živnosť. Manželstvo bolo uzatvárané medzi osobami židovského vierovyznania. Svadba s nežidom by nebola platná, ani keby bola uzatvorená alebo povolená civilným právom či požehnaná nejakým židovským predstaviteľom. Podľa židovského práva tak k ich rozchodu nie je potrebný ani rozvodový list. Dôležité pri uzatvorení manželstva bolo spísanie svadobnej zmluvy (ketuby), tá obsahovala presne stanovené finančné záväzky ženícha voči neveste vrátane tých, ktoré sa naňho vzťahujú po smrti alebo v prípade rozvodu. Židovské manželstvo končilo smrťou jedného z manželov alebo rozvodom. Ten povoľovala aj Tóra, ale zatiaľ čo muž sa mohol rozvieť v podstate bez problémov, žena nemohla len tak požiadať o rozvod. Rozvodom sa vlastne muž – manžel vzdával toho, čo si predtým vzal.²⁷ V jednom dome žili najčastejšie 1 – 2 židovské rodiny. Z už spomínaných 327 židov bolo 14 ovdovelých, z toho 13 žien a 1 muž.²⁸

Narodenie dieťaťa predstavovalo pre židov najdôležitejšiu udalosť v rodine vôbec. Pre rodinu to znamenalo zvláštne Božie požehnanie. Avšak väčšiu radosť prinieslo do rodiny narodenie chlapca, keďže dominantné postavenie v judaizme mal muž.²⁹ V Pečovskej Novej Vsi mali v židovskej rodine najčastejšie 2 – 4 deti, menej častých bolo v rodinách 5 detí. Našli sa aj rodiny, kde mali šesť, sedem či osem detí. Najpočetnejšou židovskou rodinou bola rodina Marka Weiszlovitsa, ktorý mal 10 detí, z toho šesť chlapcov a štyri dievčatá, najstarším bol 26-ročný

²⁵ *Az 1869. évi népszámlálás vallási adatai.* László Sebök, összeállította. [Budapest]: TLA Teleki László Intézet: KSH Népszámlálás: KSH Levéltár, 2005, s. 153.

²⁶ ŠA Prešov, fond Šarišská župa – sčítanie obyvateľstva (1869), Pečovská Nová Ves, sign. 1 – 128, inv. č. 92.

²⁷ NOSEK, B. – DAMOHORSKÁ, P. *Židovské tradice a zvyky.* Praha: Karolinum, 2016, s. 83 – 119.

²⁸ ŠA Prešov, fond Šarišská župa – sčítanie obyvateľstva (1869), Pečovská Nová Ves, sign. 1 – 128, inv. č. 92.

²⁹ NOSEK, B. – DAMOHORSKÁ, P. *Židovské tradice a zvyky.* Praha: Karolinum, 2016, s. 16.

syn a najmladším zasa 2-ročný. Početnejšie boli zastúpené aj rodiny, kde mali zatiaľ iba jedno dieťa.³⁰

Ešte v roku 1788 panovník Jozef II. nariadil židom povinné používanie priezvisk. Tí, ktorí používali hebrejské priezviská, si ich museli ponemčiť a tí, ktorí nemali priezvisko, tak im boli pridelené nemecké priezviská úradníkmi.³¹ Bohatší židia, ktorí mali možnosť podplatiť úradníkov, mali to šťastie, že dostali vznešenejšie mená, napr. odvodené od názvov kvetín – Rosenthal, Lilienthal. Najčastejšími boli priezviská Weiss, Schwarz, Gross či Klein.³² Medzi najčastejšie židovské priezviská v Pečovskej Novej Vsi patrili: Klein, Friedländer, Singer, Weiszlovits, ale objavilo sa tam aj spomínané priezvisko Rosenthal.³³

Zo súpisu sa dá tiež zistiť miesto narodenia. Najviac židov žijúcich v roku 1869 v Šarišskej stolici pochádzalo zo Zemplínskej. Približne 500 osôb využilo blízkosť hraníc so Šarišskou stolicou a usadilo sa v jej jednotlivých dedinách. V každom z okresov Šariša žilo najmenej 19 židov pochádzajúcich zo Zemplína. Svoj podiel na tom mala aj kultúrna a sociálna previazanosť regiónov, tie k sebe mali blízko aj v rámci presadzujúceho sa ortodoxného smerovania judaizmu. Práve šarišské dediny, no aj mestá Bardejov a Sabinov boli centrami ortodoxného židovstva, rovnako na tom boli aj zemplínske mestečká. Vďaka zrušeniu zákazu usadzovania sa židov v slobodných kráľovských mestách v roku 1840 pre židov v Zemplínskej stolici, kde sa nachádzali iba zemepanské mestá, mestá Prešov, Sabinov a Bardejov boli svojimi trhmi lákavou alternatívou.³⁴ Do Pečovskej Novej Vsi prichádzali židia taktiež najmä zo Zemplínskej stolice, zo sídel ako Humenné, Vranov nad Topľou, Zemplínska Teplička, Stropkov. Taktiež z okolitých i viac vzdialených dedín Šarišskej stolice: Červenica pri Sabinove, Rožkovany, Dubovica, Olejníkov, Krivany, Hanigovce, Obručné, Tichý Potok, Močidlany, Široké, Lubovec či Huncovce. Tiež z neďalekých Lipian.³⁵

V rámci povolání patrili medzi typické a židmi často vykonávané mäsiar, taktiež krajčír, obuvník, garbiar a remeslá súvisiace s výrobou oblečenia. Keďže museli podliehať náboženským predpisom (halache). Pravidlá sa týkali výberu surovín, prípravy jedál a používania kuchynských riadov. Bolo zakázané nosenie odevov vyrobených z látok zo zmiešaných materiálov. Preto sa židia začali zaoberať krajčírstvom, obuvníctvom a kožušníctvom.³⁶ Pečovskonovoveskí židia mali

³⁰ ŠA Prešov, fond Šarišská župa – sčítanie obyvateľstva (1869), Pečovská Nová Ves, sign. 1 – 128, inv. č. 92.

³¹ KÓNYA, P. – LANDA, D. Stručné dejiny prešovských židov. Prešov : PVT, s. 15.

³² MAREK, M. *Národnosti Uhorska* [online]. Trnava : Filozofická fakulta Trnavskej univerzity, 2011, s. 266 – 267 [cit. 2019.08.07]. Dostupné na internete: http://ff.truni.sk/sites/default/files/publikacie/marek_skriptum.pdf.

³³ ŠA Prešov, fond Šarišská župa – sčítanie obyvateľstva (1869), Pečovská Nová Ves, sign. 1 – 128, inv. č. 92.

³⁴ SABOLOVÁ, J. – SABOL, D. Migrácia židovského obyvateľstva v 19. storočí na príklade regiónu Šariša (Podľa sčítania obyvateľstva z roku 1869). In *Acta judaica slovacae*. 2012, č. 18, s. 49.

³⁵ ŠA Prešov, fond Šarišská župa – sčítanie obyvateľstva (1869), Pečovská Nová Ves, sign. 1 – 128, inv. č. 92.

³⁶ BOTÍK, J. *Etnická história Slovenska, K problematike etnicity, etnickej identity, multietnického Slovenska a zahraničných Slovákov*. Bratislava : Lúč, 2007, s. 107.

svojho obuvníka, šiestich krajčírov, niektorí z nich mali aj svojich učňov, a garbiara. Mnohí sa venovali poľnohospodárstvu alebo obchodovaniu, najčastejšie išlo o obchod so zmiešaným tovarom, ale napr. aj o obchod s drevom. Zopár sa ich živilo požičiavaním peňazí, viacerí predajom alkoholu či varením piva. Mali aj vlastného rituálneho mäsiara (šojcheta) Mósesa Fischnera. V obci pôsobili traja učítelia, a to Mark Zoffler, Adolf Friedman a Pinkesz Moskovits. Čo sa týka žien, tie sa mali v prvom rade starať o rodinu, takže aj v obci bola väčšina židoviek v domácnosti, niektoré boli v službe a jedna vdova sa živila úžerou. Na čele náboženskej obce stál už spomínaný rabín Móses Gross, v tom čase bol hlavným rabínom celého rabinátu. Mal 67 rokov, jeho manželka Kati bola od neho o polovicu mladšia, mala 35 rokov. Keďže jeho najstarší syn Herman mal rovnako 35 rokov, pravdepodobne to bola už jeho druhá manželka. Okrem toho mal ešte 18-ročného syna Ludviga a 14-ročnú dcéru Lizet. Rabínovi pomáhal a v synagóge sa staral o poriadok Dávid Steinberger.³⁷

V mnohých domácnostiach chovali domáce zvieratá, zvyčajne to bola jedna krava alebo kôň, v jednej domácnosti mali dvoch volov. No za zmienku stoja traja väčší hospodári. Asi najväčšie hospodárstvo mal Gyula Graubart, ten vlastnil 1 kobyľu, 3 žrebčov, 10 volov, 3 kravy a 450 oviec. Ďalší Lipót Weiszlovits choval 1 býka, 6 volov, 14 kráv, 4 teľatá a 242 oviec. Tretím bol Mark Weiszlovits, ktorý vlastnil 3 kobyly, 4 kone, 1 žriebä, 37 volov, 4 kravy, 8 teliat a 100 oviec.³⁸

Vzdelanie bolo pre židov veľmi dôležité. Základy judaizmu, tradície a poznanie Tóry mal od malička vstiepať deťom otec. Bolo jeho povinnosťou nezanechať vzdelanie svojich potomkov. Vzdelanie bolo dopriane chlapcom, dievčatám sa v tomto smere nevenovala špecifická pozornosť. Tie zostávali pri matke, kým sa nevydali, a od nej sa učili potrebným zručnostiam. Pri učení chlapcov sa kládol dôraz na poznanie Tóry a základov židovského náboženstva.³⁹ Židovskí chlapci taktiež navštevovali školu, kde sa učili hebrejskú abecedu a základy judaizmu. Čo sa týka gramotnosti celkového obyvateľstva dediny, tak z celkového počtu (1 342) obyvateľov vedelo len čítať 309, z toho bolo 29 židov (24 žien a 5 mužov), 294 obyvateľov vedelo aj čítať, aj písať, z nich 185 bolo židov (75 žien a 110 mužov). Teda nadpolovičnú časť gramotného obyvateľstva tu tvorili práve židia.⁴⁰

Židia v Pečovskej Novej Vsi do konca 19. storočia

Od roku 1873 bol hlavným rabínom významný učenec Naftali Sofer-Schreiber. Bol významným pedagógom a autorom odborných spisov z teológie a judaistiky. V tomto období náboženská obec prosperovala. Dobročinné spolky Chevra kadiša, Spolok židovských žien, Bikur cholim, Chevrat cedaka a Gmilut chesed

³⁷ ŠA Prešov, fond Šarišská župa – sčítanie obyvateľstva (1869), Pečovská Nová Ves, sign. 1 – 128, inv. č. 92.

³⁸ ŠA Prešov, fond Šarišská župa – sčítanie obyvateľstva (1869), Pečovská Nová Ves, sign. 1 – 128, inv. č. 92.

³⁹ NOSEK, B. – DAMOHORSKÁ, P. *Židovské tradice a zvyky*. Praha : Karolinum, 2016, s. 66.

⁴⁰ ŠA Prešov, fond Šarišská župa – sčítanie obyvateľstva (1869), Pečovská Nová Ves, sign. 1 – 128, inv. č. 92.

sa starali o členov komunity odkázaných na pomoc druhých.⁴¹ V roku 1881 bolo z celkového počtu 1 316 obyv. 254 židov, takže ich počet sa oproti roku 1869 znížil.⁴² Práve koncom 19. stor. začal počet židov v obci klesať, ale znižoval sa aj celkový počet obyvateľov. Podľa sčítania z roku 1900 žilo v Pečovskej Novej Vsi 1 007 obyvateľov, z toho bolo 123 židov, takže ich počet klesol na polovicu. Rabín Naftali Sofer-Schreiber zomrel v roku 1899. Po ňom už nemali vlastného rabína a od začiatku 20. storočia patrili pod kompetencie rabína v Sabinove. Ich duchovným bol rabínsky asesor a sudca Móses Katz.⁴³ V roku 1910 sa počet obyvateľov v dedine trochu zvýšil, na 1 085, z toho bolo židov 103.⁴⁴

Židia pochovávali svojich zomrelých na vlastnom cintoríne. Ten vznikol mimo obce na brehu potoka za cigánskou štvrtou, zachoval sa dodnes. Židovské predpisy zakazovali akékoľvek zobrazenie človeka či iného výjavu s podobnou tematikou. Na jednom z pomníkov sa však našiel plasticky zhotovený biblický výjav Sen Jakubov: Jakub ležiac na zemi, pred ním do neba siahajúci rebrík a na ňom anjeli, čo je pomerne vzácne.⁴⁵ Celkovo má tvar obdĺžnika a je ohradený betónovými panelmi. Približne 100 náhrobných kameňov je uložených v piatich radoch. Umelecká a historická hodnota náhrobných kameňov spočíva v architektonickom a výtvarnom vyobrazení. Väčšina náhrobných kameňov je z pieskovca, v menšej miere je ako stavebný materiál použitý hrubozrnný a jemnozrnný sivý mramor. Najstaršie pochádzajú z konca 18. storočia, väčšina však vznikla v 19. storočí a zvyšné sú z 20. storočia.⁴⁶

⁴¹ BÜCHLER, J. R. *Encyklopédia židovských náboženských obcí. 2. zväzok, L – R*. Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2010, s. 130.

⁴² ŠA Prešov, fond Šarišská župa – sčítanie obyvateľstva (1869), Pečovská Nová Ves, sign. 1 – 128, inv. č. 92.

⁴³ BÜCHLER, J. R. *Encyklopédia židovských náboženských obcí. 2. zväzok, L – R*. Bratislava : SNM – Múzeum židovskej kultúry, 2010, s. 130 – 131.

⁴⁴ ŠA Prešov, fond Šarišská župa – sčítanie obyvateľstva (1869), Pečovská Nová Ves, sign. 1 – 128, inv. č. 92.

⁴⁵ BÁRKÁNY, E. *Židovské pamiatky na Slovensku*. Bratislava : Pamiatkový úrad SR, 2017, s. 139.

⁴⁶ KARABINOŠ, P. (ed.). *Pečovská Nová Ves. Potulky dejinami*. Prešov 2018, s. 144 – 145.

Tab. 1 Prehľad počtov obyvateľov hlásiacich sa k jednotlivým vierovyznaniam v Pečovskej Novej Vsi v 2. polovici 19. stor.

Rok	počet ľudí	rímskokatolíci	gréckokatolíci	evanjelici a. v.	židia
1869 ⁴⁷	1 342	957	43	12	327
1881 ⁴⁸	1 316	986	62	14	254
1900 ⁴⁹	1 007	844	30	11	123
1910 ⁵⁰	1 085	945	28	3	103

Záverom sa dá konštatovať, že židia v Pečovskej Novej Vsi vytvorili pomerne skoro stabilnú náboženskú obec, tá bola jednou z najstarších a najaktívnejších v Šarišskej stolici. Postupne sa stala druhou najväčšou v stolici a tiež sídlom rabinátu. Pod rabinát patrili židia z 21 okolitých obcí. V 2. polovici 19. storočia sa náboženská obec všestranne rozvíjala a prekvitala pod duchovným vedením rabínov Salamona Diamanta, Mósesa Grossa a Naftali ho Sofer-Schreibera. Pečovskonovoveskí židia sa živili remeslom, poľnohospodárstvom, obchodovaním, ale aj predajom alkoholu a úžerou. Mali ješivu, murovanú synagógu a prostredníctvom spolkov sa starali o sociálne slabších. Avšak koncom 19. stor. začal počet židov v obci klesať, no znižoval sa aj celkový počet obyvateľov. Jedným z dôvodov bolo sťahovanie mladých do miest. Na začiatku 20. storočia už nemali ani vlastného rabína a patrili pod kompetencie rabína v Sabinove.

⁴⁷ Az 1869. évi népszámlálás vallási adatai. László Sebők, összeállította. [Budapest] : TLA Teleki László Intézet : KSH Népszámlálás : KSH Levéltár, 2005, s. 153.

⁴⁸ A Magyar Korona Országában az 1881. év elején végrehajtott népszámlálás főbb eredményei. Budapest : Pesti Könyvnyomda-Részvény-Társaság, 1882, s. 221.

⁴⁹ A Magyar Korona Országainak 1900. évi népszámlálás első rész. Budapest : Pesti Könyvnyomda-Részvény-Társaság, 1902, 238 – 239.

⁵⁰ A Magyar Szent Korona Országainak 1910. évi népszámlálás első rész. Budapest : Az Athenaeum Irodalmi És Nyomdai R. – Társulat nyomása, 1912, s. 244 – 245.

DEJINY EVANJELICKÉHO A. V. ZBORU V CHYŽNOM (1920 – 1924)

Ján JAKUBEJ

History of the Evangelical Congregation in Chyžné (1920-1924)

The submitted text aims at describing the events in four municipalities located in the territory of the Gemer Seniorate during the five selected years of the existence of the first Czechoslovak Republic. The author says that he has been able to discover only a minimum documents about the year 1919 so far, so in the future, he is planning to prepare a more comprehensive and extensive study of the impact of the political events within the twelve months of 1919 on the Gemer evangelics. This study notices the turbulent times in both the Chyžné mother church and affiliated branches belonging to it: Lubeník, Kopráš and Mníšany (the last two municipalities were joined together to form the Magnezitovce after World War II).

Keywords: Chyžné, evangelical congregation of Augsburg confession, Czechoslovak Republic, Gemer, evangelics, mother church, affiliated branch.

Úvod

Predkladaný text si kladie za cieľ priblížiť dianie v štyroch obciach ležiacich na území Gemerského seniorátu počas piatich vybraných rokov existencie prvej Československej republiky. Hneď na tomto mieste doplním, že o roku 1919 sa mi podarilo doposiaľ objaviť iba minimum dokumentov, preto plánujem pripraviť rozsiahlejšiu súbornú štúdiu o dopadoch politických udalostí jeho dvanásť mesiacov na gemerských evanjelikov. Súčasný materiál si všímam nepokojné časy tak v chyžnianskej matkocirkvi, ako aj v pod ňu spadajúcich dcérocirkvách (filiách): Lubeníku, Kopráši a Mníšanoch (posledné dve obce sa po druhej svetovej vojne spojili a vytvorili Magnezitovce). Vychádzam predovšetkým z fascikla „Chyžné 1919 – 1944“ (signatúra L 299), pričom mnohé cenné poznatky mi poskytl i ďalšie fascikle, kde možno nájsť korešpondenciu jednotlivých duchovných s vtedajším gemerským seniorom Ludovítom Hoznekom zo skúmaného obdobia. Každý z uvedených sa nachádza v Archíve Gemerského seniorátu Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania v Revúcej (ďalej v poznámkach pod čiarou AGS ECAV RA). Usilujem sa o čo najucelenejší obraz, iba účtovné dokumenty využívam v menšej miere, keďže sa vo viacerých z nich spomínané údaje často úplne zhodujú. Aj napriek všetkej snahe výsledok, žiaľ, pôsobí medzerovito: vôbec niet dokumentov ku Koprášu (čo však spôsobuje i fakt, že deti tunajších veriacich navštevovali školu v Mníšanoch) a takisto nateraz chýbajú podklady o dianí v Lu-

beníku počas roka 1924. Z uvedených dôvodov vnímam ako potešiteľné, že jednotiacu osobnosť predstavuje aspoň miestny duchovný Karol Slopovský.

Chyžné

1920

Duchovný Karol Slopovský poskytuje v bližšie nedatovanom liste (ale každopádne z roku 1920) seniorovi informáciu, že celkovo slúži 1387 „*dušiam*“ (622 v Chyžnom, 344 v Lubeníku, 324 v Mníšanoch a 97 v Kopráši).¹

Situáciu mu skomplikovalo (ako píše 29. 4. 1920), že obe jeho deti študujú „*von z domu*“, konkrétne na štátnom reálnom gymnáziu v Rožňave, kde Klára patrila k študentkám V. a Tibor zasa k študentom II. triedy.² Spomenul aj mníšanskeho učiteľa Ludovíta Matheidesa, ktorý podporoval na štúdiách v Rožňave svojho syna Júliusa, navštevujúceho III. ročník spomínaného štátneho reálneho gymnázia.³

Duchovný zastupoval v obci aj učiteľa. Sám seba vnímal ako „*dekana*“ oboch škôl – meštianskej ľudovej (s 27 žiakmi, 14 chlapcov a 13 dievčat) a meštianskej učňovskej (12 žiakov). Prvá inštitúcia mu platila za 4 hodiny týždenne 200 korún ročne a za pôsobenie v druhej dostával za rovnaký úväzok takisto 200, pričom upozornil (20. 6. 1920), že danú sumu dostával „*do roku 1918 od mašianskej⁴ spoločnosti i od dištriktu*“. Prednášal pritom po slovensky a „*výnimočne*“ po maďarsky z piatich kníh, a to: „*Katechizmus, Zákon, Transcius, Dejepis cirkvi evanjelickej – Ruttkay – v slovenskom preklade, Biblická história*“.⁵

Vycestoval aj do Turčianskeho Sv. Martina za „*poradným*“ účelom a z „*cestovného listu*“ (platného od 25. 9. do 10. 10. 1920 na cestu tam i späť) sa dozvedám niekoľko zaujímavých osobných informácií: vek – 46 rokov, postava – stredná,

¹ *Sčítanie obyvateľov zboru a jeho filií, 1920*. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 1108/1920. Keďže sa domnieval, že senior jeho list nedostal, údaje mu poslal znovu (3369 – v dokumente so signatúrou 3370/1920 (180/1920), (12. 11. 1920), ale zaujímavé ostáva, že sa líšia od predošlých až o 84 osôb, vo všetkých troch filiách údaje sedia, v samotnom Chyžnom uviedol namiesto pôvodných 622 len 538 veriacich.

² Podľa dokumentu zo 14. 9. 1921, signatúra jednotliviny 2945/1921 (225/1921; 19/IX) Klára už študovala v učiteľskom ústave v Banskej Štiavnici v III. triede a Tibor postúpil na gymnáziu v Rožňave do IV. triedy, ale „*frekvenčné svedectvo nie je pripojené, pretože sa vyučovanie pre nákazlivú chorobu nezačalo až do dnes (začne sa vyučovať 19. septembra)*“. Následne (8. 6. 1923, signatúra jednotliviny 193/1923; 2364/1923; 11/VI) Klárino štúdium prerušila ťažká choroba, preto „*na ten čas neštuduje, ale sa doma lieči*“ a Tiborovi v V. triede rožňavského gymnázia „*platím mesačne na stravovanie a bytné mesačne 500 korún*“. Podobne uisťuje (28. 11. 1923, signatúra jednotliviny 3650/1923; 26/XI.) že „*podpora je správne vykázaná, stav rodinný sa nezmenil*“. Biskup mu totiž poskytol (ako vysvitlo z dokumentu zaslaného 30. 11. 1923, signatúra jednotliviny 5876/1923, 3671/1923; 1/XII.) „*na chorú dcéru 600 korún podpory*“.

³ *Duchovný Slopovský informuje o situácii svojich detí, 29. 4. 1920*. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, jednotlivina bez signatúry.

⁴ Ťažobnej.

⁵ *Správa o stave školy, 20. 6. 1920*. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 112/1920 (1862/1920).

vlasý – barnavé, tvár – okrúhla, oči – sivé, nos – riadny, ústa – to isté, zvláštne znamenie – nevyplnené.⁶

Richtár obce, Ondrej Zemiar, oznámil (12. 11. 1920), že „*Smrtný spolok pre Lubeník a okolie účinkoval už 28. októbra 1920*“, pričom vlastní tieto cenné papiere, „*vojnové pôžičky bývalého uhorského štátu*“: 1 kus na 10 000 korún, 6 kusov, každý v hodnote 1 000 korún a 17 kusov, každý v hodnote 100 korún. A navyše: „*má spolok 5 kusov po 1 000 korún v obnose 5 000 korún a 20 000 korunovú lombardovú pôžičku v Sporiteľni a záložni účastinárskej spoločnosti rožňavskej, ktoré sú umiestnené v Maďarsku.*“⁷

Duchovný Slopovský upozorňoval seniora (20. 11. 1920), že ešte stále nedošlo k vysporiadaniu nárokov chyžnianskeho sirotinca. Dokument končí smutným konštatovaním: „*Už groše tu – prídem po vlaku daktorý deň – lenže každý deň pohreb.*“⁸ Toho istého dňa ho informoval i o tom, že 14. novembra si v chráme i v škole pripomenuli 250. výročie úmrtia Jána Amosa Komenského, pričom deťom vysvetlili, „*že kto to bol a čo jeho učenie znamená pre dieťa, pre cirkev, pre školu*“⁹.

Jelšavský dušpastier Ján Chalupka sa pýta (19. 12. 1920) svojho chyžnianskeho „brata v Pánu“ a ako sa dozvedám z nasledujúceho dokumentu, súčasného pokladníka seniorátu: „*Čo je tomu za príčina, že jelšavská cirkev až dosiaľ nedostala vyzvanie, aby povinné poplatky za rok 1920 zaplatila. Predošlý rok stalo sa to už v novembri.*“¹⁰ Následne protestoval (23. 12. 1920) proti tomu, že od neho samotného seniorálna pokladnica vymáha 148 korún a od zboru 444 korún. Údajne má ísť „*o úroky za oneskorenie.*“ Žiada o vysvetlenie a argumentuje podľa môjho názoru logicky: „*Naše poplatky boli načas zaplatené, keď ale seniorátna pokladnica neskoro sa porátala s generálnym penzijným fondom, to je jej vina – a za jej vlastnú vinu nemôžu byť pokutovaní iní - cirkev a jednotlivci.*“¹¹ S odpoveďou

⁶ *Cestovný list, pred 25. 9. 1920.* AGS ECAV RA, fascikel Korešpondencia 1919 – 1922, celok bez signatúry, signatúra jednotliviny 728/1920.

⁷ *Správa o účtoch Úmrtného spolku, 12. 11. 1920.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 1328/1920. Dokument podpísal aj istý „Riczingler (inokedy aj Ricinger), okolný notár“. O ďalšie štyri dni potvrdil slúžny Čech tento i ďalšie štyri svedectvá (bez signatúry a vložené do úvodného), v ktorých sa chyžniansky zbor a jeho filie – Kopráš, Lubeník i Mníšany, vyslovili, že chyžnianska cirkev už takisto 28. októbra 1920 existovala a práve ona spravuje pokladnicu zmieneneho Smrtného spolku. Podľa môjho názoru sa tu jedná o chybu a zúčastnení hodľali potvrdiť existenciu zborov už k 28. 10. 1918, dňu vyhlásenia Československej republiky českou stranou.

⁸ *Duchovný informuje o ťažkostiach svojej práce, 20. 11. 1920.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 3409/1920 (187/1920).

⁹ *Správa o slávnosti na počesť J. A. Komenského, 20. 11. 1920.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 3422/1920 (186/1920). Slopovský použil veľmi zdvorilú formulku: „oddaný v Pánu“.

¹⁰ *Informácia o nezaplatení poplatkov, 19. 12. 1920.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 192/1920. A znovu stojí za pozornosť pozdravná formulka: „so slušnou úctou“.

¹¹ *Protest proti vymáhaniu poplatkov, 23. 12. 1920.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 194/1920. Ako sa dozvedám z druhej strany dokumentu, Slopovský sa bránil - text poslal „na ukážku“ seniorovi.

však rozhodne nebol spokojný a Slopovskému vmietol do tváre (29. 12. 1920): „Píšete mi, že sa veľmi tešíte z toho, že mi už môžete celú moju otáznu záležitosť vysvetliť! Ale ja sa veru tomu nemám čo tešiť, lebo vidím z toho, že pri všetkom Vašom namáhaní ešte dosť neporiadku je okolo seniorátnej pokladnice, aj okolo pokladnice generálneho penzijného fondu.“ Problém nastal, keď sa Chalupka bránil, že nemá nijakú neuhradenú platbu¹² „ani za 1918-ty ani za iný rok“. Peniažky pritom poslal (ešte 11. 12. 1918) do Ochtinej, kde pôsobil bývalý pokladník a ten mu poistenkou potvrdil (16. 12. 1918), že uhradil 111 korún. Preto rozhorčene uzatvára: „Ďalej sa táto záležitosť nás netýka. My sme zaplatili, ostatné má zriaďiť seniorátna pokladnica; že kde a u koho? To ona má vedieť!“¹³

Traja veriaci – kurátor zboru, Ondrej Mladší, Ondrej Kučerák-Sidor a Juraj Sándor, žiadajú seniora (23. 12. 1920), aby nepovolil hudobnú zábavu v „učebnej sieni“ miestneho sirotinca, pretože „my sme nie proti tomu, aby sa nášmu sirotincu pomáhalo a aj sľubujeme, že nakoľko bude možné, budeme aj naďalej tomuto ústavu napomáhať,¹⁴ ale by sme srdečne prosili, aby sa pritom naša cirkevná budova nekazila a aby bolo aj jasné,¹⁵ že je to miesto posvätené, v ktorom sa takéto zábavy nesmú vydržiavať.“¹⁶ Duchovný toho istého dňa listom vysvetľoval seniorovi, ktorého žiadal o konečné slovo, že veselica sa mala konať 26. decembra „v miestnosti evanjelickej školy; cirkevná porada ale dňa 19. decembra im to odoprela, mládež teraz z domu do domu¹⁷ s hárkami chodí, na ktoré sa cirkevníci podpisujú – tí, ktorí to dovoľujú, ale i tí, ktorí to odopierajú“.¹⁸

¹² V origináli „ani jelšavská cirkev, ani moja maličkosť nemá žiadnu reštanciu ani len haliera“.

¹³ Ponosa Jána Chalupku proti vymáhaniu nedoplatkov, 29. 12. 1920. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 111/1921 (81 I; 198/1920).

¹⁴ V origináli „aby sa náš sirotinec nenapomáhal a aj sľubujeme, že nakoľko bude možné, budeme aj na ďalej náš ústav napomáhať“.

¹⁵ V origináli patrné.

¹⁶ Kurátor zboru nesúhlasí s konaním zábavy, 23. 12. 1920. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, jednotlivina bez signatúry.

¹⁷ V origináli „z dom do dom“.

¹⁸ Správa o zbieraní podpisov za konanie zábavy, 23. 12. 1920. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 3914/1920 (269/1920). Napokon sa „bál“, predsa len konal a vyzbieral sa na ňom 100 korún. Okrem toho Chyžné prispelo na sirotinec v hotovosti 98 korún a 60 halierov, Lubeník 93 korún, Mníšany 40 a „za žito osve“ 22, za 500kg „krumplí“ (zemiakov) 312 a „Hamarova zbierka“, do ktorej sa zapojilo 228 veriacich, dosiahla celkový výnos 453 korún (114/1921). Záležitosť ale mala dohru: Ján Hamar sa pýta biskupa (21. 10. 1921, signatúra jednotliviny 3741), či mali Ondrej Mladší a Ondrej Kučerák-Sidor právo „vzdvihnúť si“ so školskej pokladnice 40 korún, ktoré použili na cestu k seniorovi do Revúcej, aby ňuho protestovali proti zorganizovaniu tohto podujatia. Ako vidieť z iného textu (24. 10. 1921, signatúra jednotliviny 3740/1921), biskup sa otázkou nehodlal zaoberať a poslal daný list seniorovi. Vyzerá to teda tak, že veriaci Hamar seniora obišiel. Všetci traja obvinení, okrem zmiených dvoch ešte i Juraj Sándor, podľa zápisnice (4. 11. 1921, jednotlivina bez signatúry) „predbežné splnomocnenie od cirkvi nemali a tak uznávajú, že ich pokračovanie nebolo zákonité, 40 korún, to jest slovom štyridsať korún, dnes vrátili cirkvi, do rúk miestnemu farárovi“. Nasledujúci deň (5. 11. 1921, signatúra jednotliviny 255/1921; 3600/1921; 3719) posla duchovný Slopovský túto zápisnicu seniorovi. Administrátor biskupského úradu mu napokon napísal (11. 11. 1921, signatúra jednotliviny 4039/1921, 3687/1921, 15/XI), že informáciu o uzavretí prípadu „s uspokojením beriem v známosť“.

Slopovský zastával (1920) minimálne tri významné funkcie: člena „pre župný penzijný výbor učiteľský“¹⁹, pokladníka „účetnej seniorátnej komisie“²⁰ a „dekana na muránskej doline“.²¹

1921

Slopovský nebol spokojný s konaním rožňavskej účastinárskej spoločnosti, a tak sa v liste seniorovi vyslovuje (11. 1. 1921): „Prijal som kontrakty, čiže poistenky od Štítnickej spoločnosti na upísanie za 17 000 korún. Rožňavská spoločnosť v tejto záležitosti nič nerobí – viem, ako bolo s našou pohrebnou pokladnicou.“²² Najlepšie by bolo do Banskej Bystrice prísť – a či sa všetky neupísali už tam? Viem, že z Rožňavou je nič! Nech nám pán Botto dá radu!“ Spomína tiež, že sa nevyberie na synodu do Trenčianskych Teplíc: „Do Trenčianskych Teplíc nepôjdem, pretože nedeľu nemôžem zameškať. Až by tam poobedňajší vlak šiel včas – tak nocou by som došiel, ráno v pondelok by som tam bol. Uvidíme, čas nás naučí. Vám ale šťastlivú cestu prajem.“ A aby toho nebolo málo, ešte aj „Matheidesova záležitosť“²³ je odložená.²⁴

V II. polroku výplatného obdobia (od 1. 4. 1920 do 30. 5. 1921) získal chyžniansky duchovný od Národnej luteránskej rady (National Lutheran Council) v Amerike podporu vo výške 1 000 korún.²⁵

¹⁹ *Správa o činnosti župného učiteľského výboru, 1920.* AGS ECAV RA, fascikel Korešpondencia 1919 – 1922, celok bez signatúry, signatúra jednotliviny 246/1920 (2708/1920) z 9. 9. 1920.

²⁰ *Správa o činnosti seniorátnej účtovnej komisie, 1920.* AGS ECAV RA, fascikel Korešpondencia 1919 – 1922, celok i jednotlivina bez signatúry.

²¹ *Správa o činnosti dozorcov škôl, 1920.* AGS ECAV RA, fascikel Korešpondencia 1919 – 1922, celok bez signatúry, signatúra jednotliviny 115/1920 (2452/1920). Z funkcie mu plynulo vedenie záverečných skúšok až v 11 zboroch, no v Míkolčanoch sa v danom roku nekonala, lebo učiteľa nebolo a v Mníšanoch takisto nie, pretože „učiteľ od 20. januára do 18. júna bol predstavený pred divízy súd vojenský v Banskej Bystrici“, nuž ostalo týchto 9: Dlhá Lúka, Chyžné, Jelšavská Teplica, Lubeník, Míglész (dnes Gemerský Milhošť), Mokrú Lúku, Prihradzany, Šivetice a Umrá (dnes Revúcka) Lehota, kde splnil svoje povinnosti medzi 14. a 24. júnom 1920. A 16. júna sa práve z väznice v Banskej Bystrici „prinavrátil“ mnišiansky učiteľ Ludovít Mathaides, ako seniorovi oznamuje práve Karol Slopovský. Dokument som objavil v tom istom fascikli, celok bez signatúry, signatúra jednotliviny 110/1920 (1888/1920; D VIII.). Nasledujúci rok, medzi 16. a 24. júnom 1921, zasa vykonal skúšky v desiatich. Výnimku tento raz predstavoval Lubeník. Aj tento materiál sa nachádza v tom istom fascikli, celok bez signatúry, signatúra jednotliviny 162/1921 (1529/1921). Dôvodom nevykonania skúšok sa stala nezvestnosť učiteľa. V Umrlej Lehote síce riešili podobný problém, ale tam sa im podarilo nájsť náhradu. Dosvedčuje to dokument z rovnakého fascikla, celok bez signatúry, signatúra jednotliviny 205/1921 (2567/1921). V inom dokumente ešte dopĺňa, že nemohol skúšať ani v Dlhej Lúke, Prihradzanoch a Šiveticiach „pre nemoc“. Jeho vyjadrenie sa nachádza v tom istom fascikli, celok bez signatúry, signatúra jednotliviny 182/1921 (1793/1921).

²² V origináli „smrtnou kasou“.

²³ Viď dcérocirkve v Mníšanoch.

²⁴ *Sťažnosť na konanie účastinárskej spoločnosti v Rožňave a plány na cestu na konvent, 11. 1. 1921.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 181/1921.

²⁵ *Správa o podpore duchovného z USA, po 30. 5. 1921.* AGS ECAV RA, fascikel Korešpondencia 1919 – 1922, celok bez signatúry, signatúra jednotliviny 897/1921 (829/1921).

So seniorom sa nestretol, pretože sa vtedy potreboval vypraviť do Ratkovej, no len čo sa vrátil, našiel neveselú správu (9. 6. 1921): „*Žena a jej sestry zajtra prídu domov a tu doma som zasa smutnú novinu našiel, to jest: z Číža mi píšu, že mi je švagor Lovčáni na poslednom*²⁶ – a tak neviem, či dnes, či zajtra tam odcestovať.“²⁷

Keď ho senior vyzval k zhodnoteniu predošlého roka, spomenul (25. 6. 1921) viacero zaujímavých údajov. K najpodnetnejším patria napríklad nasledovné: zbor si pripomínal tri významné dátumy: „*deň slobody*“²⁸, prezidentove narodeniny²⁹ a upálenie majstra Jána Husa³⁰. Z funkcie kurátora v Chyžnom „zažadoval“ Ondrej Mladší a odstúpili i kostolníci: v Chyžnom Ondrej Hamar, v Lubeníku Juraj Kečkan a v Mníšanoch Ján Heverik. Chyžnianskym kurátorom sa stal Ondrej Javorec a kostolníkmi v Chyžnom Pavel Burjak a v Mníšanoch Ondrej Bobka (lubeníckeho dokument neuvádza). Na pokrytie veže chyžnianskeho chrámu im prispeli dve „*podporovne*“: Gemerského seniorátu sumou 100 korún a Východného dištriktu sumou 921 korún a 90 halierov. Sobáš uzavreli tri zmiešané páry, ktoré podpísali dohodu, že deti plánujú vychovávať v evanjelickom náboženstve augsburského vyznania. Voči správaniu mládeže nemal výhrady, okrem jednej: „*Aby jej schôdzky, takzvané priadky, zabránené boli, pretože sa tam po obciach najviac nemravností dokazuje.*“ A predovšetkým „z Ameriky“ prispeli na zvony nasledovní veriaci: Ján Teliak s manželkou Zuzanou, rodenou Gregorovou, sumou 1 000 korún, Ondrej Hrivnák s manželkou, rodenou Cirbesovou, 900 korún, Mária Klementisová s manželom Ondrejom Hanesom 450 korún, Anna Klementisová s manželom Jurajom Paličkom rovnako 450 korún, Ondrej Minek s manželkou Zuzanou, rodenou Mladšou, 200 korún a Daniel Mladší s manželkou takisto 200 korún, spolu teda 3 200 korún.³¹

Všetko však značne skomplikovalo zrušenie sa „*západnej strany chrámu chyžnianskeho*“ (5. 8. 1921). Slopovský odhadoval (6. 8. 1921), že celková suma, ktorú plánovali žiadať od oboch vyššie zmienených ústavov, „*sa tým zväčšuje o 10 – 15 000 korún*“.³²

Pôvodne plánovali strechu „*eternitom pokryť*“, čo by si vyžiadalo asi 20 000 korún, no úplné odvalenie omietky zo spomínanej západnej steny,³³ spôsobené

²⁶ V origináli „v ostatnom“.

²⁷ *Informácia o úmrtí švagra*, 9. 6. 1921. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 1618/1921 (16/VI).

²⁸ 28. október.

²⁹ 7. marec.

³⁰ 6. júl.

³¹ *Hlásenie o situácii v zbere*, 25. 6. 1921. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 1801/1921 (181/1921; 1/VII).

³² *Správa o poškodení chrámu*, 6. 8. 1921. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 2372/1921 (203/1921).

³³ V origináli „sa zkinz na západnom boku kostola cele odvalil“. Na západnej strane tečie potok, v tom čase ešte neregulovaný. Ak omietka najprv navlhla a následne prišli dlhodobé horúčavy, pokojne sa omietka mohla poškodiť.

údajne veľkou suchotou, im skrížilo plány, a tak duchovný posliela (7. 8. 1921) seniorovi „opravený rozpočet“³⁴ 35

Podľa výkazu (zo 14. 9. 1921) v Chyžnom ani v jeho fíliách nebolo žiadnej vdovy po učiteľovi a penzionovaný pedagóg iba jeden, Samuel Novák.³⁶

Duchovný Pavol Novák usmerňuje Slopovského (12. 10. 1921): „*Prosím Vás ráčte prosbu o ‚veľký dar lásky‘ na generálnu podporovňu napísať, seniorátnemu predsedníctvu podporovne podpísať a tak mne ju poslať.*“³⁷

Chyžniansky kňaz čelil (16. 10. 1921) dvom zásadným problémom, o ktorých vyriešenie žiadal seniora: „*Buďte tak láskavý dáku legitimáciu vydobyť od pána inšpektora. Tiež Vás i o to*“³⁸ *prosím, doneste mi i gamaše*³⁹ *od pána Ferdinandyho, snáď už hotové budú.*⁴⁰

Zachovali sa tri hárky zo zbierky „*na hladujúcich Rusov*“ (1921): prvá vyniesla 24 korún a 30 halierov, druhá 35 korún a posledná 76 korún a 80 halierov.⁴¹

Dištriktuálna rada odhlasovala (19. 10. 1921) chyžnianskemu zboru podporu v celkovej výške 5 000 korún, čo, ako spomínam vyššie, rozhodne na zvládnutie nepriaznivej situácie nepostačovalo. Pod dokument sa podpísal „administrátor biskupstva v zastúpení“, Neckár.⁴²

Zbor zasiahla aj ďalšia prírodná katastrofa – víchrica (v noci z 8. na 9. 11. 1921) a napáchala veľké škody. Údajne „*ani jeden dom neostal bez škody*“. Na streche fary došlo k polámaniu a zhodeniu na zem asi polovice krytiny, na cintoríne odnieslo vrchnú časť Klementisovej krypty, ktorú sa cirkev zaviazala udržiavať,⁴³

³⁴ V origináli „preliminár“.

³⁵ *Plánované výdavky na opravu, 7. 8. 1921.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 2412/1921 (209/1921).

³⁶ *Výkaz o vdovách po kňazoch a učiteľoch, 14.9.1921.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 2939/1921 (226/1921; 19/IX). Podľa novšieho dokumentu (z 20. 4. 1923, signatúra jednotliviny 165/1923; 1527/1923) jeho penzia mesačne predstavovala 108 korún československých.

³⁷ *Prosa o príspevok na Generálnu podporovňu, 12. 10. 1921.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 2932/1921 (457). Chyžniansky duchovný si rady vzal k srdcu a poprosil seniora (16. 9. 1921, signatúra jednotliviny 2932/1921; 229/1921; 19/IX) „aby ste nás i vy ako predsedníctvo seniorátno podporovali, to jest na prosbe odporúčali“.

³⁸ V origináli „na to“.

³⁹ V origináli „kamašle“.

⁴⁰ *List o úradných i osobných ťažkostiach duchovného, 16. 10. 1921.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 3413/1921 (17/X).

⁴¹ *Vyhodnotenia zbierok, 1921.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, prvé dve jednotliviny bez signatúry, signatúra tretej 3926/1921. Celkový výnos predstavoval teda 136 korún a 10 halierov.

⁴² *Výkaz o podpore pre zbor od Dištriktuálnej rady, 19. 10. 1921.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 3615/1921 (3436/1921; 256/1921).

⁴³ Touto otázkou sa zaoberal konvent (19. 3. 1923, signatúra jednotliviny 1154/1923), a to na návrh Júliusa Bottu, „podľa ktorého má sa krypta zmenšiť tak, aby sa monumentálny pomník S. Tomášikov mohol postaviť“, pričom sa prítomní uzniesli: „Konvent prijíma návrh a poveruje pána cirkevného inšpektora a p. farára, aby s klementisovskou fámiliou vyjednávali.“ Na tomto zasadnutí odstúpil navyše kurátor Ján Šándor a nahradil ho Juraj Hrivnák-Bander. O záležitosti ohľadne pomníka sa znova hovorilo približne o rok a pol neskôr na ďalšom konvente (8.

a silný vietor narušil aj cirkevné budovy, pričom samotnému duchovnému z pavlače odnieslo zo zosýpky⁴⁴ na hromade uložených „asi 15 – 20 kablov⁴⁵ sena, potom žito, oves“. Predovšetkým však „kostol, ktorý sme len 2 týždne s eternitom zakryli – na ňom asi 8 dier spravilo, mnoho eternitu zlomilo“.⁴⁶

1922

Konal sa konvent (11. 6. 1922), na ktorom si miestni veriaci „s nadšením a jednohlasne“ zvolili tieto osobnosti za svojich kandidátov: „1. na generálneho pána inšpektora: pána Dr. Jána Vanoviča, 2. na pána biskupa Východného dištriktu: dôstojného pána Dr. Jura Janošku, 3. na dištriktuálneho inšpektora Východného dištriktu: pána Dr. Jána Rumana.“⁴⁷

Duchovný Slopovský prosí seniora (16. 9. 1922), aby mu po „služke Anči“ poslal knihy a pokladničnú pečiatku, ktorú „na stolíku som nechal“⁴⁸, pretože „idem na pondelok do Rimavskej Soboty“ a „k vyzdvihnutiu peniazom (!) potrebná je i pečiatka pokladničná“.⁴⁹

Práve miestny kňaz požiadal seniora (14. 11. 1922), aby – ak „pri našej radosi nemôžete byť prítomný“, na posviacku zvona, ktorá sa mala konať 26. novembra, „vyposlať ráčil“ aspoň svojho námestníka.⁵⁰

9. 1924, signatúra jednotliviny 298/1924, 2941/1924). Cirkevný inšpektor Ján Čech už hovoril o potrebe obnovenia krypty Štefana Klementisa a súčasne postavení pamätníka Samuelovi Tomášikovi. Július Botto súhlasil a doplnil, že ak vhodne zainvestujú do Klementisovej hrobky (urobia ju menšiu, než pôvodne plánovali), na pietny objekt pre Tomášika ešte ostanú peniažky. Murársky majster Ján Štrigauer sa zaviazal zákazku vyhotoviť za 550 korún československých, ak mu zbor dodá pomocníkov a všetok materiál. Za rovnakých podmienok sľúbil pomoc i tesársky majster Ján Zemjar, ktorý svoju prácu ohodnotil na 400 korún. Okrem toho sa zúčastnení napríklad uzniesli, že služby Božie sa „vždy“ odbavovali o desiatej hodine a Večera Pánova o deviatej hodine predpoludním. Štefan Klementis (alebo aj Clementis) z Chyžného v testamente (z 30. 3. 1839) totiž odkázal cirkvi v Chyžnom, Jelšave, Lubeníku, Muráni a Nandraži, ako aj na školy v Kežmarku, Levoči a Prešove do seniorátnej pokladnice a do vdovskej pokladnice seniorátu základinu spolu 13 500 zlatých, a z tejto „clementisovskej cassi“ bolo napomáhané aspoň do roku 1897 (v slovenčine sa jej účty zachovali z rokov 1865 – 1885). Úplný odpis Štefanovho testamentu vyhotovil ešte 22. 3. 1916 v Chyžnom tamojší evanjelický kňaz, spomínaný Karol Slopovský. Nachádza sa v: AGS ECAV RA, fascikel Korešpondencia 1916, fascikel i jednotlivina bez signatúry.

⁴⁴ Prijatých naturálií.

⁴⁵ T. j. gbelov.

⁴⁶ *Správa o víchrici, 9. 11. 1921.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 298/1921 (3645/1921). Pravdepodobne na toto „nešťastie“ mysleli veriaci z Umrlej (dnes Revúckej) Lehoty, keď zorganizovali zbierku, ktorá vyniesla celkovo 40 korún a 10 halierov (nedatované, signatúra jednotliviny 1840/1922).

⁴⁷ *Správa z konventu, 11. 6. 1922.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 1626/1922 (16/VI).

⁴⁸ V origináli „nahal“.

⁴⁹ *Prošba duchovného o knižky a pečiatku, 16. 9. 1922.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 2867/1922 (19/IX.?).

⁵⁰ *Pozvánka seniorovi na posviacku zvona, 14. 11. 1922.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 239/1922 (3330/1922; 17/XI.).

Keď posielal seniorovi poistenku (21. 12. 1922), poprial mu síce šťastné sviatky, no neodpustil si ani výčitku: „*Ináč Vám k Vášmu Ježiškovi gratulujem, ale veru pán biskup i na nás, na konseniorov, mal myslieť, čo len po 1 000 korún.*“⁵¹

1923

Slopovský informuje seniora (9. 1. 1923), že konvent, konaný 31. 12. 1922 zvolil za „riadnych“ presbyterov Jána Grosiara-Vojtka, Jána Hamara, Jána Hrivnáka-Gerbera, Jána Chlebuša, Ondreja Javorca, Jána Klementisa-Kocha, Jána Králiku, Ondreja Kučeráka, Ondreja Mladšieho, Jána Piliana-Boroša, Juraja Šeböka a Ondreja Zemjara a za náhradníkov Jána Hrivnáka-Štelleru, Jána Kolesára, Pavla Mladšieho a Juraja Zemjara „z dediny“.⁵² Všetci boli uvedení do úradu na službách Božích 1. 1. 1923, no Ján Chlebuš túto pozíciu odmietol. Kňaz sa preto pýta: „*Prosím Vás, ráčte mi povedať,“⁵³ že čo mám spraviť s tým? Zavolajte ho do Revúcej!*“⁵⁴

V nedatovanom liste (no každopádne z januára 1923) prosí seniora, aby mu zaslal účty „podporovne“, poistil 1 000 korún od roštárskej cirkvi a vyžiadal 150 od Krušpíra, „*lebo mám potrebu na ne.*“⁵⁵

Zbierka na „cudzozemské evanjelické cirkvi“ vyniesla podľa jeho správy (20. 2. 1923) spolu 51 korún a 42 halierov.⁵⁶

Slopovský uistuje seniora (5. 3. 1923): „*Som československý štátny občan a síce na základe svojho pôvodu, pretože som sa v roku 1874 dňa 2. decembra*“⁵⁷ v Rimavskej Kokave⁵⁸ narodil a nepretržite tu bývam.“⁵⁹

Senior ho pravdepodobne upozornil, že nevyriešil spor medzi manželmi Zuzanou Burjakovou a Jánom Henczelom, pretože mu bolo známe, že spomínaný pán sa u seniora už trikrát sťažoval, no bráni sa (13. 3. 1923): „*Bol i tu, ponosoval sa i mne, ale ja mu v tejto veci nemôžem pomáhať,*“⁶⁰ lebo keď som si dal jeho

⁵¹ *Sťažnosť duchovného na ťažkú finančnú situáciu, 21. 12. 1922.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, jednotlivina bez signatúry.

⁵² Ešte v tom roku (konkrétne 14. 10. 1923, signatúra jednotliviny 353/1923; 3494/1923) zvolili ďalších dvoch riadnych – Jána Kolesára a Jána Kučeráka, a dvoch náhradných presbyterov – Juraja Kučeráka (za „staršieho“) a Ondreja Hamara („za mladšieho“). Podobne kostolníci boli oteraz dvaja: Ondrej Mladší (ako „starší“) a Ján Topoli (ako „mladší“).

⁵³ V origináli „zdeliť“.

⁵⁴ *Ján Chlebuš sa podľa slov duchovného odmieta stať presbyterom, 9. 1. 1923.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 26/1923 (104/1923; 15/I.).

⁵⁵ *Prošba duchovného o účty podporovne, január 1923.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotlivín 783, 812, 813/1923.

⁵⁶ *Správa o vykonaní zbierky, 20. 2. 1923.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 109/1923 (689/1923; 21/II.).

⁵⁷ V čase písania listu mal teda 48 rokov. Už onedlho (9. 3. 1923, signatúra jednotliviny 124/1923; 1000/1923; 10/III.) požiadal o „IV. vekový príplatok“, jeho výšku však neuvádza.

⁵⁸ Dnes Kokava nad Rimavicou.

⁵⁹ *Uistenie o pôvode, 5. 3. 1923.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 118/1923 (868/1923).

⁶⁰ V origináli „spomáhať“.

ženu skrze kostolníka do úradu predvolať, tá mi to odkázala, že ona nejde, že ja v tejto veci aj tak nemôžem súdiť, že v tejto veci i tak pri svetskom súde pokračujú. Nuž ja ďalej nemôžem ísť v tejto záležitosti.“ Keďže nemohol vypočítať i druhú stranu, ako si prial, odporučil tento spor predložiť práve svetskému tribunálu.⁶¹

V Chyžnom sa mali 18. marca konať „*misijné služby Božie*“, preto duchovný oznámil seniorovi (12. 3. 1923): „*Brat Szabó bude kázať, brat Maloveccky bude prednášať.*“⁶²

Na „kňazskú a učiteľskú konferenciu“, plánovanú na 2. a 3. mája nahlásil chyžniansky duchovný (20. 4. 1923) nasledovných účastníkov: „*1. Karol Slopovský, evanjelický farár s manželkou a s dcérou, prosím o byt, podľa možnosti*“⁶³ v hoteli. *2. Eudovít Jurin, chyžniansky a Ján Stacho, evanjelický učiteľ lubenícky, prosím menovaných v privátnom dome ubytovať.*“⁶⁴

Neskôr (20. 6. 1923) písal seniorovi zaujímavú informáciu: „*V cirkvi evanjelickej chyžnianskej kolonistov nemáme.*“⁶⁵

Keďže Slopovský pôsobil aj ako pokladník, informuje seniora (23. 6. 1923), že prevzal 70 korún seniorátnej dane od štyroch obcí: „*Panica*“⁶⁶ platila 35 korún, *Hôrka*⁶⁷ 10 korún, *Lekeňa*⁶⁸ a *Tiba*⁶⁹ spolu 25 korún.“⁷⁰

Miestny konvent (24. 6. 1923) rozlúskol opäť viacero sporných otázok. Šlo o nasledovné: deti, ktoré nepokrstili v evanjelickej konfesii, mali platiť škole 100 korún ročne „*vecné výdavky*“ a každý inej viery mal uhrádzať 25 korún za hrobové miesto, „*pretože je cintorín*“⁷¹ cirkevný“. Navyše sa podarilo stanoviť dni konania sobášov: „*Konvent návrh jednohlasne prijíma, aby sa sobáše v sobotu a nedeľu len vo výnimočných pádoch odbavovali.*“ A rozhodne nie v poslednom rade: Ján Hamar presadil, aby obec platila „*árendu*“ za pozemok „*Polenky*“, ktorý doposiaľ užívala zdarma, pričom sa tu „*každý rok urodí 6 – 8 vozov sena*“.⁷²

Aj nasledujúci list duchovného seniorovi (19. 7. 1923) sa týka pozemkov: „*Ja síce mám obavu, že keď obe lúky sa dajú do prenájmu, tá tretia neprinesie toľko*

⁶¹ *Snaha o vyriešenie manželského sporu, 13. 3. 1923. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 132/1923 (1052/1923; 14/III.).*

⁶² *Informácia o misijných službách Božích, 12. 3. 1923. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 131/1923 (1051/1923; 14/III.).*

⁶³ V origináli „*prosím za byt dľa možnosti*“.

⁶⁴ *Prihláška na učiteľskú a kňazskú konferenciu, 20. 4. 1923. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 166/1923.*

⁶⁵ *Informácia o novo prichádzajúcich, 20. 6. 1923. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 200 – 201/1923 (2609 – 2610).*

⁶⁶ Dnes Gemerská Panica.

⁶⁷ Dnes Gemerská Hôrka.

⁶⁸ Dnes Bohúňovo.

⁶⁹ Dnes súčasť Bohúňova.

⁷⁰ *Prevzatie seniorátnej dane, 23. 6. 1923. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 2663/1923 (23/VI.).*

⁷¹ V origináli „*cmiter*“.

⁷² *Správa z konventu, 23.6.1923. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 2814/1923.*

úrody, aby sa i farár i učiteľ vyplatil (farár má dostať 32,20g, učiteľ 23g sena = 55,20g).⁷³

Náčelník okresného úradu v Revúcej, Čech, oznámil seniorátu (28. 10. 1923), že Pavol Lipták z Lubeníka sa sťažoval na to, že v chyžnianskom kostole sa nachádza „maďarská koruna, ktorú treba odstrániť dať“.⁷⁴

Kňaz v Rybníku, P. Hruz, uisťuje chyžnianskeho duchovného Slopovského o svojej ochote zaplatiť dlh do dištriktuálnej pokladnice (4. 12. 1923), ktorý vznikol „pre rozličné nezdary“. Údajne o ňom hovoril s pokladníkom a objasnil mu, že hoci nedokáže vyrovnať dlžnú sumu, plánuje splácať aspoň úroky z nej. Odpoveď dotyčného – ak pisateľ reprodukuje jeho slová verne – ma však prekvapila: „Na čo mi pán pokladník odpovedal, že ani úroky netreba platiť, lebo je ľahšie z roka na rok previesť dlh i s úrokmi, aby som potom naraz zaplatil.“ Ubezpečuje takisto: „Radšej do dištriktuálnej pokladnice zaplatím 4 %, ako inde 12 %.“⁷⁵

Duchovný pripravil (6. 12. 1923) pre seniora poistenku pre „vdovu Šároši Júliusovu“ na 600 korún, no vyslovuje obavy: „Neviem, či správne bude vystavená.“⁷⁶

1924

Duchovný posielal (2. 1. 1924) „vdove Terray Bélovej poistenky na vydymovanie“ a dušuje sa, že on na Myjave neobjednal časopis *Náš Sion* – možno ho ale rozširuje istý Chriaštel.⁷⁷

Organ v miestnom chráme vypovedal službu: duchovný ho opisuje (7. 1. 1924) ako „cele planý, že ja ani neviem, či sa to aj oplatí reparaovať, pretože fučí na kaž-

⁷³ *Námietka proti prenajatiu lúky*, 19. 7. 1923. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 266 - 267/1923 (2962/1923; 20/VII.).

⁷⁴ *Sťažnosť na uhorské symboly v chyžnianskom chráme*, 28. 10. 1923. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 9486/1923 (3513/1923; 31/XI.). Duchovný Slopovský uistil seniora (13. 12. 1923, signatúra jednotliviny 482/1923 (3992/1923)), že v chyžnianskom chráme sa nachádzali i nápisy v maďarčine, tie však „bez všetkého vyzvania“ odstránili už v lete. V prípade koruny „nebolo pomoci“, pretože „v najväčšej výsosti bola“, no teraz je už „hrubým vápnom zatretá“.

⁷⁵ *Vysvetlenie nedoplatku do dištriktuálnej pokladnice*, 4. 12. 1923. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 254/1923. Na zadnej strane dokumentu sa nachádza podnetné ospravedlnenie: „Prosím mi zohľadniť, že na tejto škartéte (z maďarského skartéty = papierik) píšem, ale papier sa mi celkom minul“. Senior Hoznek videl však celú záležitosť inak a zjavne stratil trpezlivosť, keď pokladníkovi napísal (8. 12. 1923, signatúra jednotliviny 13881/1923): „Podľa Vášho výkazu vyzval som bratov farárov, aby tak oni, ako aj ich cirkvi platili do generálneho penzijného ústavu svoje poplatky. Každý farár prisľúbil, že aspoň niečo zaplatí, len Hruz sa odvoláva na to, že Ste mu Vy dovolili, aby ostal dlžným. Pripis jeho pripojenej škartéte Vám zasielam. Tak sa (mi) vidí, že tento brat si ani mak z toho nič nerobí, že sú jeho záležitosti nezriadené.“ Slopovský sa reagoval (13. 12. 1923, signatúra jednotliviny 482/1923 (3991/1923)), že Hruza napomenul dvakrát písomne, ale nikdy mu netvrdil, že nemusí platiť, veď „ani právo nemám k tomu“. Naopak, čudoval sa, prečo svoje dlhy neuhrádza, keď „diety nevychováva, nemá výdavku“.

⁷⁶ *Poistenka pre vdovu*, 6. 12. 1923. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 2815/1923 (6/XII.).

⁷⁷ *Poistenka pre vdovu*, 2. 1. 1924. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 2.3/1924 (46.47/1924).

dú stranu – no a od tej zlej⁷⁸ chvíle na jeseň celkom ochorel, má 8 registrov, potrebuje čistenie, ladenie⁷⁹ a obzvlášť mechy potrebujú plátanie.“ Ak by sa Ján Pospíšil rozhodol prijať ponuku, „*nech príde i k nám, i my ho dáme poreparovať.*“⁸⁰

Miestny konvent (3. 2. 1924) sa zaoberal viacerými zložitými otázkami. Cintorín ostával rozdelený medzi obec a evanjelickú cirkev a. v., pričom zbor „jednoduchne“ odmietol, aby sa do jemu patriacej „čiastky“ ukladali zosnulí baptistickej viery. Na mieste, kde pôvodne plánovali postaviť škôlku, sa rozhodol zriadiť svoje sídlo potravný spolok (s čím obec už súhlasila), a tak sa zúčastnení dohodli, že najmenší nájdu svoje miesto inde.⁸¹

Čoskoro (25. 2. 1924) žiadal seniora, ktorý mu to údajne už i sľúbil, „keď sme do Mikuláša cestovali“, aby v Rožňave „osobne zakročil“ proti bližšie neidentifikovanej „menovanej babe“, v neprospech ktorej sa už vyslovil obecný výbor v Chyžnom i miestny evanjelický konvent. Slopovský sa o ich výroku dozvedel o dva dni skôr (23. 2. 1924). Svoje pôsobisko definuje v dokumente ako „čiro čistú evanjelickú obec“ a previnenie dotýčajúcej charakterizuje slovami: „*I do teraz nahovárala šestonedielky,*⁸² *aby svoje dietky nevodili krstiť*“⁸³ – *no a po tomto ešte viacej smelosti bude mať.*“⁸⁴

Hoci sa miestny konvent (25. 3. 1924) venoval prevažne finančným záležitosťiam, spomeniem aspoň dve náležitosti: výnosy zo základín sa odteraz mali deliť na polovicu, pričom 50% by uložili v revúckej Ľudovej banke a 50% v Tatra banke. Okrem toho: za „zapálenie sviečok“ pri svadbe i pri pohrebe sa „po novom“ malo vyberať „jednotne“ po 10 korún československých.⁸⁵

Keď sa znovu na konvente (31. 3. 1924) riešila otázka cirkevných pozemkov – dobovo povedané „árendy“, spadali pod ňu všetky poľnosti okrem urbára a „trnám zarastených zemí“. Získal ich Juraj Klementis-Judek za ročný poplatok 425 korún ročne, z ktorých polovicu mal uhradiť na Jána a polovicu na Michala.

⁷⁸ V origináli „planej“.

⁷⁹ V origináli „štímovanie“.

⁸⁰ *Prošba o opravu organu*, 7. 1. 1924. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 8/1924 (107/1924, 11/1).

⁸¹ *Správa z konventu*, 3. 2. 1924. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 621/1924.

⁸² V origináli „šestonedelkyne“, ženy, ktoré sa šesť týždňov zotavovali po pôrode.

⁸³ Išlo zrejme o členku jeľšavskej baptistickej cirkvi, spomínanej inde, tá nedovoľuje nikoho krstiť pred dosiahnutím dospelosti.

⁸⁴ *Sťažnosť na správanie sa nemenovanej veriacej*, 23. 2. 1924. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 86/1924 (833/1924). Z vyššie citovaného dokumentu, zápisnice z konventu, vyplýva, že šlo o manželku Juraja Sídora, ktorú poveril povinnosťami pri krste samotný konvent, no ona skutočne konvertovala k baptistom, preto ju zbavili funkcie (ktorú však dokument, žiaľ, neupresňuje). Súčasne vyslali 4 presbyterov k okresnému náčelníkovi, ktorý sa 5. februára zdržiaval v Lubeníku, aby ho informovali. Šlo o: samotného Karola Slopovského, prvý raz titulovaného ako konsenior, Jána Hrivnáka, Ondreja Kučeráka a Ondreja Slosjara „od Búro“.

⁸⁵ *Správa z konventu*, 25. 3. 1924. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 1300/1924.

Okrem toho mu pripadol na 6 rokov zdarma pozemok „na Lasci“ s tým, že „tínie vyčistí a zem do poriadku donesie“.⁸⁶

Samotný generálny biskup Janoška oboznámil seniora Hozneka (1. 4. 1924), že nemôže vyhovieť prosbe duchovného Slopovského a umiestniť sirotu po členovi jeho zboru, Jánovi Tomšíkovi, do ústavu v Liptovskom Mikuláši, pretože kvôli nedostatku miesta „i doterajších 31 detí len horko-ťažko potisneme“. Navrhuje teda, aby chyžniansky duchovný žiadal o ich prijatie do štátneho sirotinca v Slovenskej Lupči a rozhorčil sa: „Aký potrebný by bol sirotinec v Rožňave! Ťažký hriech nesú na svedomí tí, ktorí jeho otvorenie znemožňujú! Prosím velebnosť Vašu, keď budete v Rožňave, ráčte zakročiť u pána námestníka župana, doktora Obrčiana – odvolávajúc sa i na tento prípad – aby už raz zakročil rázne na odstránenie i vojska i Egyeda⁸⁷ z budovy sirotinca.“⁸⁸

Duchovný Slopovský, hoci píše i o finančných otázkach, posiala (15. 4. 1924) seniorovi Hoznekovi späť i dáždnik.⁸⁹

Nevedno, za akým účelom, no chyžniansky duchovný sa ponosuje seniorovi (2. 5. 1924): „Ja som dostal pozvanie od pána biskupa na skúšku na 19. mája vo Veľkej Revúcej,⁹⁰ teda sa učím a pripravujem.“⁹¹

Na seniorátnom konvente (5. 8. 1924) prednášal dva referáty: o synodálnej dani a o konfirmácii.⁹²

Slopovský čelí ďalšej nepríjemnosti (1. 9. 1924), ktorú mu má u generálneho biskupa pomôcť vyriešiť senior: prosí ho, aby „presvedčil“ svojho nadriadeného, že je potrebné „nech opravenie matriky mi je dovolené“, hoci neupresňuje, v akom zmysle.⁹³

Práve on oboznámil seniora (3. 10. 1924) s tým, že vdove po Ľudovítovi Roháčovi by od 1. januára 1925 mali vyplácať zo sirotsko -vdovskej pokladnice 40 korún ročne a zo Sextyovskej pokladnice 100 korún ročne.⁹⁴

⁸⁶ *Správa z konventu*, 31. 3. 1924. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 1720/1924.

⁸⁷ O koho presne išlo, dokument nešpecifikuje, ale Egyedovci v meste žili už dlhší čas.

⁸⁸ *Stážnosť seniora na nedostatok ubytovacích kapacít pre sirotu*, 1. 4. 1924. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 1253/1924 (1281/1924).

⁸⁹ *Informácia o finančnom stave zboru*, 15. 4. 1924. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 1386/1924.

⁹⁰ Takto sa mesto po slovensky nazývalo v období 1773 – 1930, dnes ide o Revúcu.

⁹¹ *Oznámenie o príprave duchovného na skúšku*, 2. 5. 1924. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 1538/1924.

⁹² *Správa zo seniorátneho konventu*, 2. 8. 1924. AGS ECAV RA, fascikel Korešpondencia 1924, signatúra celku L 252, jednotlivina bez signatúry.

⁹³ *Žiadosť o opravu matriky*, 1. 9. 1924. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 290/1924 (2838/1924)

⁹⁴ *Žiadosť o podporu pre vdovu*, 3. 10. 1924. AGS ECAV RA, fascikel Korešpondencia 1924, signatúra celku L 252, signatúra jednotliviny 307/1924 (3056/1924). Podobne sa zastal i vdovy po učiteľovi Karolovi Kováčovi, Juliany Kasperovej (?), pretože je „úplne bezmajetná, od 3 rokov ani plat, ani penziu nedostáva, ba pravdepodobne ani penziu dostávať nebude, pretože jej manžel ku penzii potrebných 10 rokov nevyslúžil“. AGS ECAV RA, fascikel Korešpondencia 1924, signatúra celku L 252, signatúra jednotliviny 306/1924 (3055/1924).

Lubeník

1920

Administrátor biskupského úradu Východného dištriktu upozornil seniora (6. 1. 1920), že lubenícka cirkev si síce smie zvoliť náhradného učiteľa a „*súc chudobná, žiadať od štátu primeraný mesačný honorár*“ (podľa dokumentu +/- 120 korún ročne), ale musí vyplatiť doterajšieho učiteľa Karola Kováča, pretože „*ostáva ešte vždy právoplatne voleným učiteľom*“.⁹⁵

Na jeho miesto napokon predsa len zvolili Ludovíta Jurinu (pôsobil tu od 1. 11. 1918), ktorému biskupský úrad Východného dištriktu priznal (15. 3. 1920) 627 korún ročnej „*štátnej podpory*“.⁹⁶ Pomocnou učiteľkou sa stala Ida Dubovská, preto chyžniansky duchovný oznamuje seniorovi (3. 4. 1920), že „*na výpomocného učiteľa nemáme potrebu*“.⁹⁷

1921

Všetko sa ale zmenilo už čoskoro, pretože novým pomocným učiteľom sa stal Samuel Nová, ktorý sa poďakoval seniorovi (9. 3. 1921) za priznanie 200 korún „*z americkej podpory*“.⁹⁸

Jedno miesto pedagóga v obci, pravdepodobne hlavného, ostávalo prázdne, preto administrátor biskupstva, Janoška, dal (5. 9. 1921) „*udržiavateľom ľudovej školy v Lubeníku*“ jednoznačne na výber: buď túto situáciu urýchlene vyriešia, alebo mu oznámia, že „*si žiadajú prikázaného učiteľa, ktorý by však podliehal výlučne len štátnym školským vrchnostiam*“.⁹⁹

Situáciu sa podarilo vyriešiť pomerne promptne: chyžniansky duchovný Slopovský informuje seniora (12. 9. 1921), že „*voľba učiteľa evanjelického v Lubeníku je už prevedená*“. Miesto prijal (údajne už 4. 9. 1921) Ján Stacho, pochádzajúci

⁹⁵ *Administrátor žiada Lubeníčanov o vyplatenie učiteľa, 6. 1. 1920.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 2018/1919. Pod touto istou signatúrou sa zachoval ešte jeden dokument rovnakého znenia (z 2. 1. 1920, doplnený ešte číslom 78/1920), len s jedinou zásadnou zmenou: uvádza sa tu, že Karol Kováč si „ako zajatý“ nemôže plniť svoje povinnosti.

⁹⁶ *Priznanie podpory učiteľovi, 15. 3. 1920.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 924/1920 (1029)

⁹⁷ *Oznámenie o zvolení pomocnej učiteľky, 3. 4. 1920.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 1318/1920.

⁹⁸ *Oznámenie o zvolení pomocného učiteľa, 9. 3. 1921.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 101/1921 (774/1921)

⁹⁹ *Administrátor nalieha na vyriešenie situácie ohľadne školy, 5. 9. 1921.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 2768/1921 (2846/1921). Zachoval sa i konspekt tohto dokumentu.

z Rybníka a pôsobiaci v Lipovci.¹⁰⁰ V jeho prospech zohrali i to, že „úplne vie slovensky“.¹⁰¹

Podľa vokátora (z 18. 9. 1921) si ho zvolili na v ten deň konanom konvente „po smrti pána Karola Kováča“¹⁰² a „týmto našim vokátorom Vás za učiteľa, ale aj za kantora a organistu povolávame“. Slúbili mu nasledovné: 130 korún a 40 halierov v hotovosti, vyplácaných „na Jána, Michala, Štefana a Jozefa“. K tomu v naturáliách: „žita 16 kíl,¹⁰³ ovsu 16 kíl, pšenice 1/2 štvrťky¹⁰⁴ na oblátky ku spovedi – keď a až sa v Lubeníku prislukuje“. Za „malý“ pohreb mu prislúchala koruna, za „veľký“ dve. Z ofery na pohrebe „tretí“ a zo spovednej ofery „šiesty peniaz“.¹⁰⁵ K tomu „jeden voz sena – 15 starých coulov“¹⁰⁶, ktoré veriaci z pozemku „v Hutke“ pokosí, pohrabe a privezie domov. Každý obyvateľ mu odvádzal i jeden snop žita a jeden snop žita – ale tie museli vážiť „najmenej 12 starých funtov“.¹⁰⁷ Prislúchali mu aj úroky¹⁰⁸ z konopnice, majúcej hodnotu 500 korún. Obrábať, kosiť vysušiť a seno doviešť mu mali takisto „z konopnice pri štreke – záhrade pri školskom dvore“. „Panstvo“ sa mu zaviazalo poskytovať 17 metrov dreva, „z ktorých je povinný i učebňu ohrievať“. Pri „komasácii“ dostal od panstva 6 jutár zeme, z ktorých užíva 2 a zvyšné 4 „pripadli do obecnej pastvy“.¹⁰⁹

¹⁰⁰ Zachoval sa rukopis nedatovanej sťažnosti kurátora zboru v Lipovci, Jána Bugára, podľa ktorého Ján Stacho ukradol z kostola lampu. Preto mu chcel vziať 13 snopov slamy a 8 metrov dreva. Učiteľ sa ale bránil, že za odcudzením stál zvonár S. Oláh, ktorý ju používal a on navyše „kostol zatváral“ (signatúra jednotliviny 3855/1922; 7/X).

¹⁰¹ *Oznámenie o zvolení učiteľa*, 5.9.1921. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 2858/1921 (221/1921; 14/IX).

¹⁰² Zo samotnej zápisnice z konventu (takisto z 18. 9. 1921, signatúra jednotliviny 3030/1921) sa však dozvedám čosi iné: „Pretože je bývalý učiteľ Karol Kováč ešte nie za mŕtveho vyhlásený – z tejto voľby všetku zodpovednosť cirkev lubenícka na seba berie.“ Na zasadnutí sa síce nezúčastnil inšpektor zboru, údajne pre „inú zamestnanosť“, no Jána Stacha zvolili „jednomyseľne“ (už 4. septembra), preto „nechce ani súbeh vypisovať, ani druhých učiteľov vypočuť“. A aj v nasledujúcom roku (konkrétne 28. 4. 1922, odpisy bez signatúry) sa táto otázka riešila: za prítomnosti seniora Hozneka, duchovného Slopovského, inšpektora Čecha a učiteľa Jurinu sa zbor zaviazal, že kým nedôjde k oficiálnemu vyhláseniu Karola Kováča za zosnulého, hodlajú si plniť všetky povinnosti voči učiteľovi Jánovi Stachovi, a ten zasa súhlasil, že ak sa jeho predchodca vráti, okamžite obec opustí. Ministerstvo školstva a národnej osvety oznámilo (2. 8. 1922) seniorátu celkovo tri dôležité skutočnosti: 1. učiteľ Karol Kováč žije, no „je ešte v zajatí“, preto 2. nevypláti žiadnu podporu Jánovi Stachovi, totiž „dvoch učiteľov na jednej stanici štát neplatí“ a 3. manželka zajatého si vyzdvihla oprávnené „počitky“ v celkovej sume 12 070 korún a 40 halierov (signatúra jednotliviny 2440; 2411/1922).

¹⁰³ Asi 2 560 litrov. Staré miery a váhy prepočítavam podľa diel FRÁK, Gustáv. *Lubeník*. Lubeník : 1997; KOHŮTOVÁ, Mária – VOZÁR, Jozef. *Hospodárske dejiny Slovenska 1526 – 1848*. Bratislava : 2006, pričom vzhľadom na polohu obce sa v prípade druhej práce držím ich stredoslovenského variantu.

¹⁰⁴ Približne 20 litrov, teda osmina kily.

¹⁰⁵ To značí: z výnosu ofery na pohrebe 33% a z výnosu ofery pri spovedi 16,67 %.

¹⁰⁶ Asi 650 kg sena.

¹⁰⁷ Približne 7,08 kg.

¹⁰⁸ V origináli „interes“.

¹⁰⁹ *Pozývaci list nového učiteľa*, 15. 9. 1921. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 3029/1921. Vokátor podpísal kurátor Ondrej Stanko a veriaci: Juraj Belan, Juraj Belan (druhýkrát – menovec predošlého), Ján Dojčar, Ondrej Dojčar,

1922

Učiteľa Jána Stacha postretli zdravotné problémy, zápal hrtana, a preto jelšavský lekár L. Hanes požiadal (6. 3. 1922), aby „do týždňa od účinkovania bol oslobodený“.¹¹⁰

Práve on poprosil seniora (4. 9. 1922), aby mu povolil cestu do rumunského Kluža,¹¹¹ pretože „na oči chorá manželka okrem liečenia svojich očí je predvolaná k súdu na riešenie pozostalosti po jej matke a následkom jej choroby samotná by nebola v stave cestu túto vykonať“.¹¹²

1923

Pedagógova situácia sa neustále zhoršovala, pretože kvôli nedoriešenému vzťahu k zajatému Karolovi Kováčovi nedostával mzdu, hoci konal „podľa svojho svedomitého vedomia“ a „proti mne nik žiadne prekážky mať nemôže“. Podľa listu seniorovi (4. 2. 1923) jeho rozpoloženie vyzeralo hrozivo: „Cirkev sa do 1. januára bežiacieho roku starala o moju výživu, ale odvtedy, ako sa vec ukazuje, starosť o mňa nemajú, pretože za január mesiac som len 300 korún obdržal ako predavok na moju školskú podporu. Okrem mňa i manželky mojej spoločný chlieb je so mnou i môj chromý, celkom bezmajetný otec (69 ročný), matka i 14 - ročný brat, ktorý zo dňa na deň potrebuje niekoľko halierov až korún ako žiak jelšavskej meštianskej školy. Prišiel nový mesiac, február a situácia sa ešte zhoršila, pretože – napriek tomu, že som cirkevnému konventu znovu predniesol vec – nedostal som nič. Nevieť, ako vec chcú riešiť?“ Tvrdí, že ak sa všetko nevyrieši, bude si všetky svoje nároky uplatňovať a potom odide, pretože „ja bezplatne vyžiť nedokážem a ani ma zadržiavať nemôžu“.¹¹³

Podľa zápisnice z konventu (22. 4. 1923) lubenícky zbor mal dlžoby v celkovej výške 124 418 korún,¹¹⁴ pričom „tento obnos cirkvi kurátor Ondrej Slosiar požiadal. Štátne podpory za rok 1921 – 1922 sú zavedené. Dlžníci ostali: Ján Tomes 45 korún za rok 1921. Dlžníci v roku 1922: Ondrej Hrivnák 140 550 korún, Ondrej Hencel 123 korún, Ondrej Stanko 70 korún“.¹¹⁵

Vyššie spomínaného učiteľa Jána Stacha prenasledovali rodinné i zdravotné ťažkosti: pre bližšie neurčenú „čakajúcu rodinnú záležitosť a iné terajšie veci“ upozornil dekana i seniora (ešte 19. 4. 1923), že sa pravdepodobne nebude môcť

Ondrej Furman, Pavol Furman, Ondrej Homolak, Ján Klementis, Juraj Lipták, Juraj Meliška, Ján Mokren, Ondrej Slosiar, Ján Stanko a Pavol Stanko.

¹¹⁰ *Správa o zdravotnom stave učiteľa*, 6. 3. 1922. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 690/1922 (9/III.).

¹¹¹ V origináli „Koložvár“.

¹¹² *Žiadosť o povolenie vycestovať z rodinných dôvodov*. 4.9.1922. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 2655/1922 (4/XI.).

¹¹³ *Sťažnosť učiteľa na neudržateľnú situáciu*, 4.2.1923. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 7/1923 (531/1923; 19/II.).

¹¹⁴ Na fungovanie počas uplynulého roka pritom zbor potreboval celkovo 672 706 korún.

¹¹⁵ *Zápisnica z konventu*, 22. 4. 1923. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 181/1923 (1985/1923).

zúčastniť pripravovanej konferencie.¹¹⁶ Pre „zápal hrtana s nadurením hlasivky“ (diagnostikovaný mu 4. 5. 1923) *zasa „potrebuje dvoj týždňové oddychovanie a pokoj v čistom príbytku“*¹¹⁷, kvôli čomu žiadal seniora (5. 5. 1923) o uvoľnenie zo služby od 6. do 20. mája.¹¹⁸

Mníšany

1920

Spor s miestnym učiteľom Ludovítom Matheidesom spôsobil vážnu komplikáciu, o ktorú sa zaujímal sám generálny biskupský administrátor Jur Janoška: „Medzi správami o slávnostiach Masarykových¹¹⁹ v školách a chrámoch čítam v správe brata Slopovského, že v mníšanskej škole slávnosť nebola, pretože je učiteľ postavený pred súd divizionálny. Prosím, ráčte tejto veci venovať pozornosť a o jej pôvode, vývine a zakončení mne časom správu podať.“¹²⁰

Ťažkosti však pokračovali: zbor nedokázal odovzdať účtovné doklady za roky 1918 a 1919 seniorovi práve pre Matheidesovu neprítomnosť. Slopovský jasne konštatuje (24. 5. 1920): „Vo filii Mníšanoch počty neboli zadržané, pretože učiteľ Ludovít Matheides ani do dnešného dňa od divizionálneho súdu sa neprinovrátil - a všetky dokumenty, knižky sporiteľné sú pri ňom.“¹²¹

A problémy tohto učiteľa sa nekončili: sťažoval sa na neho kantor Jozef Laboš z Chyžného, že hoci pôsobí pre evanjelickú konfesiu, na žiadosť kňaza v Jelšave, Dr. Bélu Soltésza, chodieval spievať i na katolícke pohreby, kvôli čomu on „upadá do posmechu u svojich súvercov“. Služný Ján Čech¹²² preto žiadal (15. 10. 1920), aby duchovní oboch napomenuli, hoci obvinený sa bránil, že konal „bez úmyslu“.¹²³

¹¹⁶ *Ospravedlnenie učiteľa z pripravovanej konferencie, 19. 4. 1923.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 1555/1923.

¹¹⁷ *Učiteľ informuje o svojom zdravotnom stave, 4. 5. 1923.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 550/1923. Tu sa spomína aj pacientov vek: „Pán učiteľ Ján Stacho, 34 - ročný, obyvateľ v obci Lubeník“.

¹¹⁸ *Prošba učiteľa o zhovievavosť pre zdravotné ťažkosti, 5. 5. 1923.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 1759/1923 (8/V). Inšpektor školského inšpektorátu v Jelšave mu dovolenku skutočne povolil (12. 5. 1923, signatúra jednotliviny 1868/1923; 15/V.).

¹¹⁹ Ide tu pravdepodobne o pripomenutie si prezidentových sedemdesiatych narodenín, ktoré pripadli na 7. 3. 1920.

¹²⁰ *Administrátor žiada o vysvetlenie situácie, pravdepodobne marec 1920.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 106/1920 (1197/1920).

¹²¹ *Informácia o nedostupnosti účtovných dokumentov pre neprítomnosť učiteľa, 24. 5. 1920.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 92 - 93/1920 (1653/1920).

¹²² V origináli „Johannes Czech“.

¹²³ *Služný nariaduje pokarhať evanjelického učiteľa i katolíckeho kňaza, 15. 10. 1920.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 6297/1920 (3045/1920).

1921

Práve Čech oznámil onedlho (10. 1. 1921) seniorovi, že disciplinárne konanie proti Matheidesovi, ktoré sa malo konať 12. a 13. januára v Mníšanoch, museli preložiť na 3. a 4. februára „pre *pluzgierové sypanice*“.¹²⁴

Rozsudok napokon vyniesol správny výbor Gemersko-malohontskej župy (16. 4. 1921), pričom uznal Matheidesa za vinného v dvoch závažných záležitostiach: 1. odhováral mladíkov od narukovania do československej armády a 2. žiadal od nich prísahu, aby bojovali proti nej. Ján Hamar z Chyžného dosvedčil pred richtárom druhý zmienený bod, no svedkov sa našlo viacero. Četník Karol Ferber dotyčného považoval za „exponenta maďarskej propagandy“, pričom sa opieral predovšetkým o toto jeho vyjadrenie: „*Ja som Maďar a cítim s Maďarmi – ako ja môžem po slovensky deti učiť, keď ani dobre slovensky neviem.*“ Obyvatelia Mníšan, Ján Chlebuš, „rolník“, a Zuzana Vargová, sa vyslovili pred četníkmi, že „pri boľševickom vpáde“¹²⁵ (8. 6. 1919) sa učiteľ spolu s Gáborom Bakaym a ďalšími štyrmi pánmi so zbraňou v ruke postavil proti československým jednotkám. Okresný notár Ricinger i jelšavský richtár sa vyjadrili, že nabádal k všeobecnej neposlušnosti. Podľa Jána Šrama sa v júni zúčastnil na „*maďarskej boľševickej schôdzke*“, usporiadanej „na školskom dvore v Mníšanoch“. Všetci svedkovia však napokon svoje obvinenia stiahli, a tak Matheides vyviazol s najnižším možným trestom – pokarhaním a zaplatením trov vo výške 420 korún.¹²⁶ Súdili ho takisto za „*nedovolené držanie zbrane*“, ale konanie zastavili kvôli amnestii prezidenta republiky.¹²⁷

Matheidesov rozvrh vyzeral zaujímavo: chyžniansky duchovný Slopovský oboznamuje seniora (10. 5. 1921), že mu ponechal voľný štvrtok a sobotu poobede, konajúc podľa pokynov „*generálnej učebnej komisie*“. Vyslovene spomína: „*Keď učiteľ vyučuje jednu triedu, i ostatné triedy má zamestnávať.*“ Teší sa na návštevu nadriadeného a zmieňuje sa: „*Zajtra pôjdem Vám pár pstruhov uložiť*“.¹²⁸

¹²⁴ *Služny informuje o preložení začiatku disciplinárneho konania, 10. 1. 1921.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 153/1920 (237/1920). *Pluzgierové sypanice* = kiahne.

¹²⁵ Protiútok maďarskej Červenej armády.

¹²⁶ Peniaze sa mali rozdeliť nasledovne (mená citujem z dokumentu, len ich radím podľa výšky sumy a následne abecedne): Jánovi Hejvárikovi a Ondrejovi Gallovi po 40, Jurajovi Vargovi 35, Jurajovi Cirbesovi 25, Ondrejovi Bobkovi, Jánovi Cirbesovi, Jurajovi Cirbesovi, Ondrejovi Cirbesovi, Ondrejovi Cirbesovi (druhý raz, zrejme menovec predošlého), Pavlovi Cirbesovi, Jurajovi Jalovicovi, Ondrejovi Šramovi, Jánovi Tomšíkovi, Jánovi Vargovi, Ondrejovi Vargovi všetkým po 20, vdove po Jurajovi Dankovi, vdove po Jánovi Ďurišovi a vdove po Ondrejovi Tomšíkovi všetkým trom po 10.

¹²⁷ *Rozsudok Správneho výboru Gemersko – malohontskej župy, 16. 4. 1921.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 1909/1921. Pedagog sa odvolal na Školský referát v Bratislave, no ten mu (15. 2. 1922, signatúra jednotliviny 37 070/I.; 559/1922; 20/II.) nedal za pravdu: „Disciplinárny rozsudok správneho výboru župy Gemer - Malohontskej... zo dňa 21. marca 1921 z dôvodov tam uvedených schvaľujem a odvolanie učiteľa Ludovíta Matheidesa, podané proti tomuto rozsudku, súčasne odmršťujem.“

¹²⁸ *Návrh rozvrhu pre učiteľa, 10. 5. 1921.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 1310/1921 (145/1921; 15/V).

1922

Podľa zápisnice (zo 6. 1. 1922) sa pred slúžnovským úradom na učiteľa Ladislava Matheidesa sťažovali štyria obyvatelia – prví dvaja z Kopráša a ďalší dvaja z Mníšan – pretože vraj namiesto výučby „*dietky použité bývajú na rozličné práce*“. Ján Danko uviedol, že jeho staršieho syna poslal „*sečku sekať, slamu nosiť, hnoj hádzať*“¹²⁹ a *žalud' zbierať do lesa*“. Mladšieho zasa vyslal „*na dúbavu s nádenníkom na triesky*“, čo doložil tým, že mu „*chlapec doniesol 5 korún ako nádenník*“. Zaujímavo však vyznieva predovšetkým záver svedectva: „*Udáva, že sa on na p. učiteľa nehnevá, ale pretože dietky jeho zo dňa na deň lekcii nevedeli, keď sa ich vypytoval, nemohol už ďalej trpieť.*“ Ján Sirkovský spomínal, že jeho staršieho syna Ondreja posielal učiteľov potomok Július „*do stodoly po slamu a keď chlapec ísť nechcel, tak ho strčil, že až na zem padol; a k tomu ten istý syn pána učiteľa poslal môjho Ondreja ešte aj kľačať*“. Otec údajne videl, že „*deti drevo pilili, uhládzali a v maštali okolo statku robili*“ a šli „*do lesa na týky*“. Sťažuje sa z nasledovnej príčiny: „*Pokračuje ďalej, že sa na pána učiteľa nehnevá, ale ako chudobný človek nemôže pripustiť, aby sa mu chlapec v pána učiteľovej práci zdržal a že by sa nič neučil.*“ Ján Kováč sa zasa „dopočul“, že jeho syn Ondrej „*musel sečku rezať*“ a sám videl, „*keď deti školské zo stodoly pána učiteľovej slamu nosili, aj to videl, že jeho syn pri ohradzovaní školskej záhrady týky sekať*“. Nesúhlasí s jeho konaním z osobitného dôvodu: „*Na pána učiteľa sa nehnevá, ale že ho domrzelo, že si dietky obuv a šaty kazia, miesto, aby sa učili.*“ Ondrej Slivka zasa vysvetlil, že jeho „*dcéra Mária je telesne veľmi slabá*“ a „*proti pánovi učiteľovi nič nemá, lebo jeho slabé dieťa do roboty neposiela*“. Obvinený pedagóg sa na vypočutie nedostavil. Polemiku u mňa vyvoláva aj posledné vyjadrenie dokumentu, vysvetľujúce dôvody podania žaloby: „*Prítomní zápisnicu vlastnoručne podpísali a všetci spolu udávali aj to, že ponosu túto len preto zadali, aby neboli trestaní vyššou vrchnosťou preto, že dietky do školy riadne neposielali.*“¹³⁰

Učiteľ Siman zasiela seniorovi (16. 11. 1922) výnos bližšie necharakterizovanej zbierky. Celkovo šlo o 275 korún, pričom „Ján Belán, učiteľ z Rákoša“, prispel sumou 150 korún, „cirkev ev. a. v. mníšanská“ a „L. Matheides, učiteľ mníšanský“,¹³¹ „po 50 a 25 prispeli „školské dietky: Mníšany“.¹³²

¹²⁹ V origináli „metať“.

¹³⁰ *Zápisnica z vypočutia svedkov pred slúžnovským úradom, 6. 1. 1922.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 549/1922 (18/II). Prvotný protokol, zostavený slúžnym Čechom (z 24. 1. 1922, signatúra jednotliviny 491/1922) spomína i „nosenie vody“, zbitie tých, ktorí nechcú poslúchnuť a fakt, že učiteľ „núti deti k školskej dochádzke a sice i staršie 12 rokov“. Žiak Ondrej Sirkovský dosvedčil, že ho pedagógov syn Július sotil a nútil ísť po slamu, ako je spomínané vo svedectve žalujúcich vyššie, no aj rodičia sa priznali k priestupku: neposielali svoje deti do školy, údajne sa totiž domnievali, že ju musia navštevovať, ak sa pripravujú na konfirmáciu. Školdozorca ich upozornil na priestupok 22. januára, a tak 24., čiže v deň zhotovenia dokumentu, učinili nápravu. O záležitosť sa začal zaujímať senior (20. 2. 1922, signatúra jednotliviny 549/1922; 623/1921).

¹³¹ Stretávam sa s ním i neskôr (26. 4. 1924, signatúra jednotliviny 1185/1924; 1575/1924), kedy mu „drahotnú výpomoc“ znížili na 50 korún československých mesačne.

¹³² *Správa o vykonaní zbierky, 16. 11. 1922.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 3360, 3361, 3362/1922 (17/XI). Domnievam sa, že ide

1923

Miestny konvent (15. 4. 1923) riešil viacero zložitých otázok. Po troch rokoch sa vzdal funkcie kurátora Ondrej Cirbes „od Mary“ a Ján Bobka odstúpil z pozície kostolníka. Na ich miesto prítomní zvolili Ondreja Cirbesa „od Miška“ a Jána Galla. Presbytermi sa stali: Ondrej Bobka, Ján Cirbes, Ondrej Cirbes „od Mary“, Ján Danko-Matej, Ondrej Gallo a Ján Hevjarik, náhradníkmi potom Ondrej Cirbes-Hronec a Ján Tomšík. Okrem toho: „*Učiteľ prosí cirkev, že izby jeho bytu pred 18 - rokmi boli maľované, aby tie čím skôr dala vymaľovať. Kurátor sa splnomocňuje, aby potrebné veci zariadil.*“ A problém nastal i so zvonením: „*Ondrej Gallo, presbyter, odporúča, aby sa na novom zvone len tej rodine zvonilo, ktorá si poplatky už skončila. Kurátor sa vyzýva, aby mená tých, ktorí na zvon dali, v tomto protokole zaznačené ostali*¹³³ – s tým sa návrh prijal.“¹³⁴

1924

Mníšanská „jednotriedna“ škola sa nachádzala v neutešenom stave (26. 1. 1924). Ján Vyčítal, školský inšpektor z Jelšavy, jej vytkol nasledovné nedostatky: „*1. dvor školský v neporiadku, 2. učebňa špinavá, plná prachu, 3. výzdoba žiadna, 4. žiackej knižnice niet, treba (ju) zaobstarat'*¹³⁵ *5. pomôcok málo, sú zle opatrované; nazdávam sa, že miestnosť pri učebni má byť kabinetom pre pomôcky a nie preto, k čomu sa užíva; treba určiť obnos na pomôcky, 6. učiteľ nerobí školské úlohy,*¹³⁶ *neučí ručným prácam, nemá osnovy, učí bez programu.*“¹³⁷

Aj druhá strana sa však bránila: učiteľ Matheides argumentoval (23. 3. 1924), že mu školský referát vzal polovicu „z drahotnej výpomoci“, čo považoval za „honbu proti mojej osobe“, preto poprosil o pomoc priamo seniora.¹³⁸

o zbierku na obnovu víchricou zničených cirkevných budov v Chyžnom, ale dokázať to nie je v mojej moci.

¹³³ Zvony zakúpili z milodarov či príspevkov jednotlivých veriacich. Podľa správy duchovného Slopovského (z 8. 6. 1923, signatúra jednotliviny 191/1923; 2365/1923) veriaci z Chyžného na ne prispeli celkovou sumou 17 000 korún a z Mníšan 15 454 korún. Z tejto sumy zakúpili do chyžnianskeho chrámu dva nové zvony, vážiace 425 a 125 kg, spolu za 38 000 korún a mníšanský zbor zasa jeden 385 kg zvon v hodnote 22 000 korún. Posviacky sa okrem domáceho duchovného zúčastnili (5. 11. 1922) aj jeho „kolegovia“ Ján Malovecký zo Šivetíc a Sabó z Mokrej Lúky a taktiež sám senior. Kňaz chváli veriacich, že „ľud náš v zimných mesiacoch rád číta“, ale, žiaľbohu, „farskej knižnice niet“. Pri cirkevnej slávnosti 7. marca založili aj novú základinu na nákup kníh pre chudobné dietky „a to bez ohľadu na ich vierovyznanie“. Z Kopráša 8 ľudí vstúpilo do „baptistickej cirkvi jelšavskej“, no „tu poznamenávam, že sú to prichodzí cudzí ľudia, nie tu narodení, naši sa pevne držia svojho evanjelického presvedčenia“. Vyhodnotenie vyznieva celkom pozitívne: Návšteva chrámu je dobrá. Mládež i novomanželia sú katechizovaní. „Vojna svetová mnoho pokazila, čo sa ale už, ako vidno, napravuje.“

¹³⁴ *Správa z konventu, 15. 4. 1923.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 180/1923.

¹³⁵ V origináli „opatriť“.

¹³⁶ V origináli „úkoly“.

¹³⁷ *Súpis nedostatkov mníšanskej školy, 26. 1. 1924.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 278/1924 (414/1924).

¹³⁸ *Námietka učiteľa Mathaidesa, 23. 3. 1924.* AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 1184/1924.

Práve on informoval seniora (20. 7. 1924), že mu síce omylom poslal poverovaciu listinu pre šivetického učiteľa Krušpiera, ale on ju už posunul do tých správnych rúk.¹³⁹

Záver

Predložený text sa zaoberal otázkou, aké udalosti mali vplyv na život evanjelických veriacich predovšetkým v Chyžnom, Lubeníku a Mníšanoch v rozpätí rokov 1920 – 1924. Stojí teda na pomedzí viacerých disciplín: cirkevných, regionálnych i hospodárskych dejín, ako aj dejín školstva či každodennosti. Skúma, ako miestny duchovný, aj viaceré ďalšie osobnosti spomínaných zborov, reagovali na rozpad Rakúsko-Uhorska, vznik československého štátu a dopady prvej svetovej kataklizmy. Možno na prvý pohľad prekvapí, že šlo o pomalý a zložitý proces, o čom svedčia viaceré fakty, spomedzi ktorých spomeniem napríklad: pomerne neskoré zatretie nápisov v maďarčine, nachádzajúcich sa v chyžnianskom chráme, dlhotrvajúce hľadanie nezvestného lubeníckeho učiteľa, obsadenie rožňavského sirotinca vojskom či súd nad mníšanským vyučujúcim, ktorý údajne z národnostných dôvodov odhováral mladých mužov od vstupu do československej armády a sám zo zbraňou v ruke vystúpil proti nej. Preto som materiál uzavrel v okamihu, kedy samotní zúčastnení vyjadrili presvedčenie, že ich nedávne vojnové časy už natoľko výrazne neovplyvňujú. Neznamená to ale, že by duchovný Slopovský, ktorý v Chyžnom pôsobil ešte ďalších 12 rokov, našiel vytúžený pokoj. Okrem zdravotných problémov jeho najbližších mu do „práce na vinici Pánovej“ vstúpil ďalší významný faktor: vzrástajúca sa baptistická konfesia, ktorej predstaviteľom sa podarilo nakloniť si viacerých jeho spolupracovníkov. Tu ale vstupujem do druhej polovice dvadsiatych rokov 20. storočia, a to už je iná kapitola.

¹³⁹ *Učiteľ Mathaides uistuje, že vokátor odovzdal svojmu šivetickému „kolegovi“, 20. 7. 1924. AGS ECAV RA, fascikel Chyžné 1919 – 1944, signatúra celku L 299, signatúra jednotliviny 99/1924 (604/1924).*

Kronika – Chronicle – Chronic – Krónika – Kronika

In memoriam Prof. Paul Philippi

21. 11. 1923 – 27. 7. 2018

Als das Institut für Protestantische Kirchengeschichte Wien über Initiative des Ostkirchenausschusses der EKD gegründet und 1973 eröffnet wurde,¹ um als Zwillingsgründung zum Ostkircheninstitut in Münster/Westfalen unter der Leitung von Prof. **Peter F. Barton** (1935 – 2014) die Kirchengeschichte Ost- und Südostmitteleuropas zu thematisieren, rückte der damals noch in Heidelberg lehrende Diakoniewissenschaftler **Paul Philippi** in den Vorstand ein. Er versäumte keine der jährlichen Vorstandssitzungen, sondern richtete seine Pendelfahrten zwischen Heidelberg und Hermannstadt stets so ein, dass er in Wien seinen Vorstandsobliegenheiten nachkommen konnte. Er legte großen Wert auf diese Teilnahme, denn sie war in seinen Augen eine zarte Achsenbildung zwischen Siebenbürgen und Österreich, die als ein bescheidenes Gegengewicht zur umfassenden und strikten Deutschlandorientierung der Siebenbürger Sachsen empfunden werden konnte. Er ließ mich stets wissen, wie sehr er diese Achse wertschätzte und der Arbeit des Wiener Instituts verbunden war; in seiner Buchreihe „*Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte*“ (mit mehr als dreißig Bänden) konnte das Institut eine bemerkenswerte Visitenkarte vorweisen, zumeist mit dem Namen des Institutsgründers **Peter F. Barton** versehen.² Neben dem Gründungsdirektor wirkten im Vorstand mit: die Vorsitzenden des Ostkirchenausschusses **Friedrich Spiegel-Schmidt** (1912 – 2016) und **Herbert Patzelt** (*1925), die beiden Budapester Kirchenhistoriker **Mihály Bucsay** (1912 – 1988) und **Tibor Fabiny** (1924 – 2007), deren Debrecener Kollege László Makkai (1914 – 1989) und zeitweise der Prager Kirchenhistoriker **Amedeo Molnár** (1923 – 1990), weiters der aus Galizien stammende **Oskar Wagner** (1906 – 1989), der Leiter des Instituts für Reformations- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder in Kirnbach, später Bad Rappenau **Erik Turnwald** (1918 – 1990) und der Bischof der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich **Oskar Sakrausky** (1914 – 2006), der dem Institut Räumlichkeiten im neu errichteten Gebäude des Evangelischen Oberkirchenrates zugewiesen hatte, somit den technischen Rahmen für die Tätigkeit des Instituts schuf; für die finanzielle Ausstattung sorgte bis 1996 in dankenswerter Weise die Evangelische Kirche in Deutschland.

¹ BARTON, P. F. – BUCSAY, M. – STUPPERICH, R. *Brücke zwischen Kirchen und Kulturen* (= StT II/1), Wien-Köln-Graz 1976.

² BARTON, P. F. (Hg.). *Bibliographie zur Geschichte der evangelischen Christen und des Protestantismus in Österreich und der ehemaligen Donaumonarchie* (= StT VI/1). Wien 1999.

Es war eine illustre Gelehrtenesellschaft, in deren Rahmen **Paul Philippi** Siebenbürgen zu Wort kommen ließ, jene „Pionierregion der Religionsfreiheit“, auf die er als 31jähriger Heidelberger Assistent 1954 hinzuweisen und sich auf einen herzhaften wissenschaftlichen Disput mit dem berühmten Kirchenhistoriker **Karl Heussi** (1877 – 1961) einzulassen wusste.³ Heussi, ein 87-jähriger emeritierter Ordinarius in Jena und Verfasser eines Kirchengeschichte-Kompendiums, aus dessen zahlreichen Auflagen viele Generationen ihr Examenswissen bezogen, fand, um das abgekürzt zu sagen, im England des 17. Jahrhunderts unter **Oliver Cromwell** den ersten Nachweis einer Religionsfreiheit in Europa. Dem widersprach Philippi in seiner kirchenhistorischen Skizze „*Reformation in Türkennot*“ und verwies auf Siebenbürgen, wo schon im 16. Jahrhundert auf dem Landtag von Thorenburg/Turda von 1557 dekretiert wurde, „*dass jeglicher des Glaubens leben könne, des er wolle*“.⁴ 1558 wurde diese Freiheit (*libertas*) bestätigt, die alte Religion oder den lutherischen Glauben anzunehmen.⁵ 1564 und 1568 wurden die Beschlüsse bekräftigt und auch die Calvinisten und - einzigartig in Europa – die *Antitrinitarier* in diese vom Landtag beschlossene Religionsfreiheit aufgenommen. *Niemand solle wegen seiner Religion verspottet oder verfolgt werden dürfen, denn der Glaube ist Gottes Geschenk* (so ausdrücklich 1568).⁶

Einer weiteren Aufsplitterung verwehrten sich aber die Stände. Als sich aus dem Kreis der Unitarier, der Antitrinitarier, eine judaisierende Splittergruppe bildete, die sog. Sabbatharier, wurde dies verboten. Das prominente Opfer dieses Innovationsverbotes war **Franz Davidis**. Er wurde inhaftiert, seine konfessionelle Wanderung, die von Luther über Calvin zu **Fausto Sozzini**, dem ideologischen Protagonisten der unitarischen Religion führte, sie endete im Gefängnis von Klausenburg.

Es blieb also bei den vier rezipierten Religionen, sogenannten *religiones receptae*, nämlich: Reformierte, Lutheraner, Katholiken, Unitarier. Deren Freiheit mussten auch die von den Ständen gewählten Fürsten beedien, so auch der Katholik **István Báthori** (+1586), der von sich sagen konnte, er sei „*rex popu-
lorum, non conscientiarum*“.

³ PHILIPPI, P. *Reformation in Türkennot*. In *EvDia* 25 (1954) 92 – 98; ders., *Grundsätzliches und Historisches über die Anfänge der religiösen Freiheit in England und Siebenbürgen* (1957), Nachdruck in: ders.: *Land des Segens? Fragen an die Geschichte Siebenbürgens und seiner Sachsen* (= Siebenbürgisches Archiv 39), Köln-Weimar-Wien 2008, 152 – 166; vgl. dazu auch meinen Paul Philippi zum 90. Geburtstag gewidmeten Beitrag über „*Toleranz und Religionsfreiheit im Donau- und Karpatenraum*“ (2013), Nachdruck in: Karl W. Schwarz: *Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte* (= *Jus Ecclesiasticum* 117), Tübingen 2017, 269 – 283; zuletzt: Ulrich Andreas Wien: *Siebenbürgen – Pionierregion der Religionsfreiheit* (= *Academia* 15), Bonn-Hermannstadt 2017, 7 – 16.

⁴ Thorenburger Landtagsabschied [LA] 10. 6. 1557, abgedruckt in: WOLGAST, Eike (Hg.). *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*. Begründet von Emil Sehling Bd. XXIV: Siebenbürgen, bearb. von Martin Armgart unter Mitwirkung von Karin Meese, Tübingen 2012, 52 – 54, 52.

⁵ LA 3. 4. 1558, abgedr. ebd. 67 – 69, 69.

⁶ LA 13. 1. 1568, ebd. 84.

Die Siebenbürgische Kirchengeschichte hat **Paul Philippi** stets in Ehren gehalten, auch wenn er nach seiner Promotion 1957 in Erlangen⁷ und seiner Habilitation 1963 in Heidelberg⁸ im Bereich der Diakoniewissenschaften sein Arbeitsfeld gefunden hat⁹ und 1970 als Nachfolger des Altösterreicher **Herbert Krimm** (1905 – 2002) die Leitung des einzigen einschlägigen Diakoniewissenschaftlichen Instituts in Heidelberg übernahm. Seit 1979 hielt er als Gastprofessor Vorlesungen auch in Hermannstadt, bis 1985 lehrte er „quasi im Pendelverkehr“ sowohl in Heidelberg als auch in Hermannstadt, wohin er 1983 heimgekehrt war, um die Professur für Praktische Theologie wahrzunehmen. Über weite Strecken hatte er auch die Kirchengeschichte dieser Region zu pflegen, die in einer der Strophen ihrer Landeshymne als „*das Land der Duldung*“ besungen wird, „*jedes Glaubens sichrer Hort. / Mögst du bis in fernen Tagen als ein Hort der Freiheit ragen / und als Wehr dem treuen Wort*“.

Dort ist – das war der Kern des Disputes mit Heussi – viel früher als im Hl. Römischen Reich deutscher Nation oder in Westeuropa eine Multikonfessionalität ausgebildet worden. Allen vier rezipierten Religionen wurde die Religionsfreiheit zuteil, welche die Sachsen wie ihren Augapfel bewachten und in ihrem wichtigsten Gesetzwerk, in den „*Approbatae et Compilatae Constitutiones*“ von 1653 und 1669 festhielten und von allen ihren Juristen traktieren ließen. Das geschah zu einem Zeitpunkt, als in Europa noch heftige konfessionelle Bürgerkriege wüteten und der Religionsbann, das *jus reformandi* des Landesherrn galt, das mit dem Grundsatz *cuius regio, eius et religio* dem Herrscher das Recht einräumte, das Bekenntnis seines Landes festzulegen.

Bei dieser Gegenüberstellung muss freilich die unterschiedlichen Dimensionen im Auge behalten werden: In Siebenbürgen war es die Freiheit der Siebenbürgischen Stände, im Deutschen Reich die Freiheit des jeweiligen Territorialfürsten – niemals aber die Freiheit eines Einzelindividuums. Eine solche gewann höchstens in der Rechtswohlthat, wie es genannt wurde, emigrieren zu dürfen, im *beneficium emigrandi*, wie es seit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 allen konfessionellen Dissidenten eingeräumt werden musste. Aber die Habsburger haben im 18. Jahrhundert nicht einmal dieses Minimum an Religionsfreiheit den aufgestöberten Geheimprotestanten in den kaiserlichen Erbländen eingeräumt, sondern diese nach Siebenbürgen zwangsweise deportiert. Der Fachterminus „*Transmigration*“ ist ein Euphemismus, er verschleiert diese zwangsweise Umsiedlung, bei der Kinder und Ehepartner zurückgelassen werden mussten. Diesen transmigrierten Landlern, wie sie nach dem „Landl ob der Enns“ genannt wurden, wurde das Triennium verwehrt, also eine Fristerstreckung für den Auszug innerhalb von drei Jahren, auch das Ziel wurde ihnen vorgegeben: sie mussten

⁷ PHILIPPI, P. *Abendmahlsfeier und Wirklichkeit der Gemeinde*. Berlin 1960.

⁸ PHILIPPI, P. *Die Vorstufen des modernen Diakonissenamtes (1789 – 1848) als Elemente für dessen Verständnis und Kritik*. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Wesen der Mutterhausdiakonie. Neukirchen-Vluyn 1966.

⁹ PHILIPPI, P. *Christozentrische Diakonie*. Ein theologischer Entwurf, Stuttgart 1963. 1975; ders.: *Diaconica*. Über die soziale Dimension kirchlicher Verantwortung. Neukirchen-Vluyn 1984.

nach Siebenbürgen ziehen, wo schon längst ein religiöser Pluralismus herrschte. Waren die vertriebenen Salzburger Protestanten 1731 vom preußischen König nach Ostpreußen eingeladen worden, so hatten die „Landler“ keine freie Wahl. Neppendorf, Großau und Großpold wurden die bekannten Landlersiedlungen in der Umgebung von Hermannstadt.

Es muss in diesem Nachruf auch erwähnt werden, dass sich Prof. Philippi nicht scheute, aus seiner christlichen Verantwortung politische Konsequenzen zu ziehen, wie ja der ganze Bereich der politischen Ethik, „Kirche und Politik“, um die zwei wichtigen Bände aus seiner Feder zu zitieren,¹⁰ schon zum Aufgabenfeld der Diakonie gehörte und von ihm mit Vollmacht vorgetragen wurde. Im Rumänien nach der politischen Wende führte es zur Gründung des Demokratischen Forums der Deutschen, dessen Leitung 1992 dem knapp 70jährigen überantwortet wurde.¹¹

Ich möchte diesen Nachruf auf Prof. Philippi mit einer Erinnerung abschließen: Als unsere Wiener Evangelisch-Theologische Fakultät eine ihrer traditionellen Exkursionen nach Siebenbürgen durchführte, veranstaltete das Hermannstädter Institut einen Dies Academicus am 31. Oktober 1988. Im Jahr vor der Wende hielt uns Prof. Philippi einen Vortrag zum Thema „Ökumenische Fenster im Gebäude der Lutherischen Reformation Siebenbürgens“¹² und lieferte uns ein Kabinettstück seiner kirchen- und theologie- und rechtsgeschichtlichen Reflexionen über die konfessionelle Ausrichtung Siebenbürgens.

Das Institut für Protestantische Kirchengeschichte, das seit 2000 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Comenius-Universität angesiedelt ist und seinen Namen in *Institut für die Kirchengeschichte des Donau- und Karpatenraumes / Inštitút pre cirkevné dejiny v oblasti Dunaja a Karpát* geändert hat, hat allen Grund, dem Verstorbenen Dank zu sagen – für seine vielen Impulse zur Erforschung dieses Raumes, den er als eine Kulturlandschaft jenseits politischer und nationaler Grenzziehungen und Parzellierungen begriff und für seine beharrliche und konsequente Betonung der „altösterreichischen“ Zusammengehörigkeit, die in einer herzlichen Beziehung der Wiener Fakultät zum Hermannstädter Institut ihren Niederschlag gefunden hat.

Karl W. Schwarz

In memoriam Bischof Dieter Knall
(24.8.1930 – 21.9.2019)

Aus Graz erreicht uns die Nachricht, dass Altbischof Dieter Knall am 21. September 2019 89jährig verstorben ist. Er hat als Theologischer Mitarbeiter und Generalsekretär des Gustav Adolf-Werkes (1965 – 1976) europaweite Anerken-

¹⁰ PHILIPPI, P. *Kirche und Politik*. Siebenbürgische Anamnesen und Diagnosen aus fünf Jahrzehnten. Hermannstadt 2006.

¹¹ PHILIPPI, P. *Weder Erbe noch Zukunft? Fragen rumäniendeutscher Gegenwart im 201. Jahrzehnt*. Sibiu - Hermannstadt 2010, 16 – 26, 91 – 96.

¹² Abgedruckt in: *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 109 (1993), 61 – 69.

nung als Diasporatheologe gefunden. Als Superintendent der Evangelischen Kirche in der Steiermark (1976 – 1983) und als Bischof der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich (1983 – 1995) hat er bemerkenswerte ökumenische Beziehungen zur Römisch-katholischen Kirche aufgebaut und seine Kirche in die weltweite Ökumene geführt. Er arbeitete im Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen und im Exekutivausschuss des Lutherischen Weltbundes mit und repräsentierte seine Kirche bei zahlreichen Konferenzen auf europäischer und globaler Ebene. Er hat aber auch als Kirchenhistoriker gewirkt und zahlreiche Studien verfasst, auf die hier hinzuweisen ist.

Dieter Knall stammte aus Siebenbürgen, er ist in Kronstadt / Brassó / Braşov am Fuße der Hohen Zinne geboren. Er hat den charakteristischen Klang der Heimat in seiner Sprache nie abgelegt, obwohl er schon 1944 nach dem ersten Bombenangriff auf Kronstadt über die Batschka und Ungarn nach Vorarlberg flüchtete, wo seine Familie im äußersten Westen Österreichs, im Bregenzerwald, eine zweite Heimat fand, aber als „Ostflüchtlinge“ auch erheblichen Schikanen ausgesetzt war. Er führte auf die teilweise demütigenden Erfahrungen eines Flüchtlings die Entscheidung zum Studium der Theologie zurück. Das führte ihn ins Theologenheim nach Wien und für die Dauer eines Studienjahres nach Heidelberg (1952/53).

Nach seiner pastoralen Tätigkeit in Stainz und Bruck/Mur und im Diaspora-Hilfswerk in Kassel, kehrte er als Superintendent in die Steiermark zurück, wo er an der Gründung eines steirischen Diözesanmuseums in Murau beteiligt war und besonderes Interesse an den unter Maria Theresia nach Siebenbürgen zwangsumgesiedelten Kryptoprottestanten („Landler“) fand, die nicht nur aus dem „Landl“ ob der Enns stammten, sondern auch aus Kärnten und aus der Steiermark. In den Jahren seines Ruhestandes hat er diese Landlerforschung durch eine viel beachtete und mehrfach aufgelegte Monographie (Aus der Heimat gedrängt, 2002) bereichert.

Ausgehend von einer Liste aufgestöberter Kryptoprottestanten, die 1772 dem Oberverwalter der Schwarzenbergischen Grundherrschaft in Murau übergeben wurde, zeichnet Knall die religionsrechtliche Atmosphäre in der letzten Phase der Regierungszeit Maria Theresias nach. Die Situation in der Pfarre Stadl ob der Mur, die weitläufig gewesen ist und bis ins Salzburgerische Erzbistum hineinreichte, wird sehr plastisch geschildert. Er klärt, dass die betreffende Liste auch Katholiken umfasste, die wegen ihrer kritischen Haltung gegenüber den Geistlichen mit dem kleinen Bann bestraft und von den Sakramenten ausgeschlossen wurden. Das reichte bereits, um sie des Kryptoprottestantismus zu verdächtigen und sie zu dessen Sympathisanten zu zählen. Diese rigorose Ketzerpolitik beruhte auf bischöflichen Anordnungen. Zu ihr gehörte einerseits Missionsarbeit, das Erzwingen von Denuntiationen in der Beichte, das Aufstöbern von verbotener Literatur, das Einsperren in eigene Konversionshäuser (Judenburg, Rottenmann; auch in Murau war ein solches geplant) und als letzte Lösung die zwangsweise Deportation und Verpflanzung nach Siebenbürgen, verharmlosend als „Transmigration“ bezeichnet, wobei unmündige Kinder zurückgelassen werden

mussten und Eheleute getrennt wurden. Seit der Regierungszeit Karls VI. war dies das Schicksal der entdeckten Geheimprotestanten im Lande ob der Enns, in der Steiermark und in Kärnten. Als das Corpus Evangelicorum in Regensburg in Interzessionsschreiben gegen diese friedenswidrigen Maßnahmen protestierte, weil das vom Reichsreligionsrecht (Instrumentum Pacis Osnabrugense, Westfälischer Friedensvertrag [1648]) vorgesehene *flexibile beneficium emigrandi* sowohl eine freie Wahl des Emigrationszieles als auch eine dreijährige Abzugsfrist (sogenanntes *triennium*) vorsah, ließ Maria Theresia ausrichten, dass die Protestanten durch Übertreten der Landesgesetze jede Rechtswohlthat verwirkt hätten.

Knall ging allen verfügbaren Quellen nach, erstmals konnte er auch Archivalien aus dem Bischöflichen Diözesanarchiv Graz-Seckau benutzen. Er listete die Opfer jener Zwangsumsiedlungen auf und trug eine ganze Menge an Daten und Berichten über die Betroffenen zusammen – bis zu deren Ansiedlung in den Ländlerdörfern Großpold / Apoldul de Sus / Nagypöld, Neppendorf / Turnişor / Kistorony und Großsau / Cristian / Kereszténysziget. Dabei konnte er den wissenschaftlichen Nachlass von Hellmut Klima (1915 – 1990) in Neppendorf auswerten. Frömmigkeitsgeschichtliche Einwürfe sind äußerst reizvoll, so geht Knall der Frage nach der Identitätswahrung nach – sowohl jener in der Steiermark verbliebenen Geheimprotestanten, die sich dem Druck des tridentinischen Glaubensbekenntnisses unterwarfen, als auch der in Siebenbürgen angesiedelten „Ländler“.

Sein Schlusskapitel reicht allerdings weit darüber hinaus, es ist dem „Erinnern und Versöhnen“ gewidmet und stellt so etwas wie ein ganz persönliches Ökumene-Resume des Bischofs dar, das die Begegnungen mit Papst Johannes Paul II. in den Blick nimmt, aber auch das gleichnamige Dokument der Internationalen Theologischen Kommission. So weist das Buch entschieden in die Zukunft. Es will nicht nur als Beitrag zur besseren Kenntnis der Geschichte, etwa im Sinne einer exemplarischen Momentaufnahme der Habsburgischen Gegenreformation dienen, sondern vor allem „als Ermutigung zur notwendigen Toleranz und Achtung voreinander“ verstanden werden. Daran ist auch zu erkennen, wie sehr ihm die Ökumene am Herzen liegt – sowohl als Superintendent in der Steiermark als auch als Bischof in Wien hat er seine Amtsführung in einen ökumenischen Bezugsrahmen eingebettet gewusst, aber auch nicht verschwiegen, was er von der Schwesterkirche erwartet, nämlich die wechselseitige Anerkennung bis hin zur Anerkennung des geistlichen „Amtes“ der Minderheitskirche.

In seiner Amtszeit als Bischof (1983 – 1995) fiel der Eiserne Vorhang. Knall regte an und organisierte Konferenzen der Kirchen an der Donau (Donaukirchenkonferenz) 1990, 1993, welche als Plattform zur gemeinsamen Reflexion der gesellschaftlichen Veränderungen fungierten. Säkularisierung, Diaspora, der aufkeimende Nationalismus, das Verhältnis zu Katholizismus und Orthodoxie, soziale und politische Diakonie – das waren die Themen, die behandelt wurden und sich auf die Frage zuspitzte, ob unter evangelischen Kirchen eine ‚reformatorische Solidarität‘ geübt werden könne, die gegenseitig verpflichtete und angesichts der Aufgaben im zusammenwachsenden Europa eine Art Vernetzung

untereinander erforderlich mache. Die Suche nach einem spezifisch evangelischen Beitrag zur Neugestaltung der Gesellschaft, der aus dem gemeinsamen reformatorischen Erbe zu entfalten wäre, wurde angesagt und bestimmte die Tagesordnung nicht nur der Donaukirchenkonferenzen, sondern auch der Leuenberg-Kooperation und der sich daraus allmählich etablierenden Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE).

Seine enge Verbundenheit mit Siebenbürgen zeigte sich nicht nur an seiner Mitgliedschaft im Arbeitskreis für Siebenbürgische Landeskunde (seit dessen Gründung 1962) und im Hilfskomitee der Siebenbürger Sachsen und der Evangelischen Banater Schwaben, sondern durch regelmäßige Besuchsreisen, etwa zum 600-Jahr-Jubiläum der Schwarzen Kirche in Kronstadt (1984), der Teilnahme an den Heimattagen in Österreich und Nordamerika (Juni 1989) oder am 1. Sächsischen Pfarrertag in Hermannstadt (20. 3. 1990), wo er als einziger auswärtiger Teilnehmer mit einem diasporawissenschaftlichen Grundsatzreferat betraut wurde: Der Dienst in der Diasporakirche – fatum oder datum? In ganz spezifischer Weise trat diese Verbundenheit in seinem Einsatz für die „Landler“ und deren Rücksiedlung nach Österreich zutage. Dass diese Rücksiedlung an versorgungsrechtlichen Fragen gescheitert ist, zählt zu den großen Enttäuschungen seines Lebens, über die auch zahlreiche Auszeichnungen der Republik Österreich (1990) oder einzelner Bundesländer (Wien, Niederösterreich, Steiermark) nicht hinwegzutäuschen vermochten. Er hatte dabei den Eindruck gewinnen müssen, dass wirtschaftlich-kalkulierende Interessen dem Maßstab der Geschichte übergestülpt wurden. Lediglich als Thema der „Museologie“ waren die Landler interessant, sie zu „historisieren“ diene und dient das gelungene Museum in Bad Gaisern, aber um sie wieder in die verlassenenen Orte im Salzkammergut, in Oberkärnten und im Bezirk Murau zurückzuführen, hätte es auch eines Entgegenkommens im Blick auf die Renten- und Pensionsleistungen bedurft. Dazu sah sich Österreich außerstande und musste so mit ansehen, wie der Exodus der „Landler“ durch Österreich hindurch nach Deutschland erfolgte.

Seine wissenschaftlichen Bemühungen um die Diasporaforschung und deren praktische Umsetzung in Ost- und Südostmitteleuropa fanden besondere akademische Würdigungen: 1985 wurde ihm an der Lutherischen Theologischen Fakultät in Budapest das Ehrendoktorat der Theologie verliehen, zehn Jahre später 1995 wurde er vom Protestantisch-theologischen Institut in Klausenburg / Koloszvár / Cluj-Napoca zum Dr.theol. honoris causa promoviert – eine Auszeichnung, die ihn besonders erfreute und für die er sich mit Vorlesungen über Diasporafragen bedankte.

In den letzten Jahren konnte er sich nicht nur über Neuauflagen seiner Bücher freuen, sondern auch familiengeschichtliche Forschungen zum Abschluss bringen. Das Institut für die Geschichte des Protestantismus im Donau- und Karpatenraum an der Comeniusuniversität Bratislava verliert in Dieter Knall einen warmherzigen Förderer und wird ihn in dankbarer Erinnerung behalten.

Bibliographie 1959 – 2005, in: Festgabe für Dieter Knall zum 75. Geburtstag = JGPrÖ 121 (2005) 11 – 30.

Ergänzungen:

- Erinnerungen. Transilvania me genuit, Austria me recipit. Biografische Notizen, Wien ³2004. ⁴2008.
- Aus der Heimat gedrängt. Letzte Zwangsumsiedlungen steirischer Protestanten nach Siebenbürgen unter Maria Theresia, Graz 2002; ⁴2012.
- Dokumente ökumenischer Bemühungen und Erfahrungen – aus meiner Zeit als Superintendent der Steiermark wie als Bischof der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich, Graz 2008, ²2015.
- Unsere Familie und die Weltkriege. Rückblick auf hundert Jahre 1914 – 2014, Wien 2016.

Karl W. Schwarz

Vedecká konferencia
Fenomén sakrálnej krajiny a pútnický turizmus
Korňa, 18. – 19. september 2019

Putovanie ako súčasť náboženského cítenia človeka sa objavuje prakticky vo všetkých historických obdobiach. Záujem o túto formu prežívania a praktizovania viery mal síce rôznu intenzitu i prejavy, v konečnom dôsledku však predstavoval úsilie o bližšie spojenie s duchovnom. Problematike náboženského putovania je dlhodobo venovaná pozornosť, keď okrem historikov či religionistov sledujú tento fenomén aj odborníci z ďalších vedných oblastí. Práve vďaka ich pôsobeniu sa predmetom skúmania stávajú aj ďalšie problémy či oblasti, ktoré síce pre samotný fenomén a duchovný rozmer náboženskej púte nie sú úplne nevyhnutné, predstavujú však významný prostriedok pre vytvorenie si celkového pohľadu na túto problematiku. Jednou z oblastí, ktoré sa tešia pomerne významnému záujmu odborníkov z rôznych oblastí je napríklad aj otázka pútnického turizmu. Okrem viacerých článkov a štúdií, ktoré sa v súvislosti s touto problematikou v poslednom období objavili, došlo tiež k príprave rôznych odborných podujatí. Jedno z nich, organizované ako vedecká konferencia, sa pod názvom „Fenomén sakrálnej krajiny a pútnický turizmus“ uskutočnilo v dňoch 18. a 19. septembra 2019 v Korni, obci nachádzajúcej sa v susedstve Turzovky a známeho pútného miesta Živčáková.

Organizátori, ku ktorým okrem Kysuckého múzea v Čadci patrili aj Oddelenie geo- a montánneho turizmu Fakulty BERG TU v Košiciach a tiež Žilinský samosprávny kraj, si určili hneď niekoľko základných cieľov. Tým prvým bolo prezentovať výsledky výskumov sakrálnej krajiny Kysúc a analyzovať možnosti jej využitia v pútnickom turizme. Ďalším cieľom sa stalo prezentovanie konkrétnych príkladov pútného turizmu na základe lokalít nachádzajúcich sa v Poľsku, Čechách a na Slovensku, spolu so závermi v podobe odporúčaní pre ďalší rozvoj pútného turizmu. Snahou organizačného výboru bolo získanie čo najkva-

litnejších výstupov. Preto boli s ponukou vystúpiť na tomto vedeckom podujatí oslovení výhradne vybraní odborníci z rôznych oblastí spojených so sledovanou problematikou.

Z väčšieho množstva výstupov, rozdelených do celkovo štyroch samostatných blokov a doplneného záverečným workshopom, je možné spomenúť aspoň niektoré, dokumentujúce predovšetkým pestrosť a zložitosť celej témy. Ide napr. už o úvodný referát, ktorý predniesla dr. Bohuslava Gregorová (PF UMB Banská Bystrica), s názvom „*História, vývoj a súčasnosť pútnického turizmu a jeho konceptualizácia ako vedného odboru*“. V rámci neho okrem iného predstavila teoretické východiská sledovanej problematiky nielen z pohľadu geografa. Autorka osobitnú pozornosť venovala napríklad geografii relígií, ako osobitnej vedeckej disciplíne, otázkam geografie cestovného ruchu a púťam, ale tiež vývoju tohto smeru skúmania, keď prvá vlna v Československu je zaznamenaná v medzivojnovom období a druhá po roku 1989.

Osobitnú skupinu referátov predstavovali príspevky zamerané priamo na pútnické miesto Živčáková, nachádzajúce sa v katastri obce Korňa. Blok otvoril doc. Pavel Hronček (Fakulta BERG TU Košice) a dr. Martin Turóci (Kysucké múzeum v Čadci) referátom „*Geograficko-historická charakteristika Živčákovej*“. Pritom sledovali jednak rôzne geografické a geologické aspekty regiónu Kysúc, jednak obraz tohto miesta na historických mapách. Na ich vystúpenie následne nadviazala Mgr. Zuzana Lipková (Kysucké múzeum Čadca), v príspevku „*Pútnické miesto Živčáková v premenách času*“ sledovala z rôznych uhlov pohľadu vývoj tejto lokality vo vzťahu k pútnemu turizmu. Tretí z referátov nazvala Ing. Ľubica Kolečková (Kysucké múzeum v Čadci) „*Pramene na mariánskom pútnickom mieste Živčáková a neobyčajné vlastnosti ich vody*“. Predstavila v ňom nielen tradície viažuce sa k tamojšej vode, ale i konkrétne príbehy o uzdraveniach chorých. Značnú pozornosť venovala tiež súčasnej úprave a využivaniu prameňov.

Významnému historickému pútnickému miestu sa vo svojom vystúpení „*Skalka pri Trenčíne – najstaršie pútnické miesto na Slovensku, ktoré nemá mariánsky charakter*“, venoval rímskokatolícky biskup prof. Viliam Judák. Využívajúc najstaršie písomné pramene podrobne priblížil minulosť Skalky, jej význam ako dôležitého náboženského centra i zložité udalosti, ktoré toto miesto muselo počas stáročí prekonať. O tom, že úspešne, svedčí aj realizácia púti v súčasnosti. Minulosť, ale i súčasný stav vybraných lokalít predstavil v referáte „*Významné centrá pútnického turizmu v severovýchodnej časti Slovenska*“ dr. Anton Fogaš (FHPV PU Prešov). Sústredil sa pritom na lokality rímskokatolíckej a gréckokatolíckej, s dôrazom na mariánsky kult. Priblížil tiež úspešnú spoluprácu v tejto oblasti s poľskými partnermi.

V priebehu druhého dňa konferencie tiež zaznelo niekoľko pozoruhodných príspevkov. Doc. Jiří Kupka (FS ČVUT Praha) vystúpil s referátom „*Římov – jihočeský Jeruzalém*“. Predstavil unikátnu lokalitu, ktorej pútnickú tradíciu založili jezuiti v 17. storočí. Vychádzali pritom zo symboliky Jeruzalema, ktorá sa pri jednotlivých objektoch i celkovom koncipovaní lokality využila ako kópia tohto posvätného miesta. Dôležité pritom bolo predovšetkým umiestnenie jednotli-

vých objektov v priestore, resp. ich zakomponovanie do prírodného prostredia, čo v období baroka malo značný význam.

Zaslúženú pozornosť vyvolal aj príspevok dr. Daniela Husarika (Kysucké múzeum Čadca), nazvaný „*Cesta pútnikov za Matkou Božou*“, s podtitulom „*Ukáž Slovákov zástavu, prevedieš ho na kraj sveta*“. V rámci svojho vystúpenia sledoval smery putovania Kysučanov v období pred vznikom pútného miesta Živčáková. V tomto smere zohrávalo dôležitú úlohu napríklad Višňové, spojené s mariánskym kultom. Predmetom uctievania zhruba od druhej polovice 18. storočia tu bola socha Panny Márie. O tom, že išlo o vyhľadávané a v priebehu 18. – 20. storočia často navštevované pútné miesto, svedčí tiež architektúra tamojšieho kostola. Dôležitým doplnkom referátu bol tiež dobový dokumentárny film zo začiatku štyridsiatych rokov 20. storočia, ktorý názorne ukázal priebeh púte.

Konferencia na jednej strane predstavila mnoho nových, zaujímavých pohľadov na sledovanú problematiku. Na druhej strane však ukázala, koľko neznámeho v tejto oblasti ešte čaká na zmapovanie, objavenie či interpretáciu. Predovšetkým v období, keď sa naše kultúrne dedičstvo stráca tak rýchlo ako nikdy predtým.

Patrik Derfiňák

Medzinárodná vedecká konferencia
Premeny zemepanských miest a mestečiek v priebehu stáročí
Prešov, 20. – 21. november 2019

V druhej polovici novembra 2019 oslávila životné jubileum historička, archiárka a členka Inštitútu histórie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove doc. PhDr. Miloslava Bodnárová, CSc. Pri tejto príležitosti bola na jej počesť zorganizovaná dvojdná vedecká konferencia, ktorej príspevky sa venovali rôznym oblastiam vývinu zemepanských miest a mestečiek v priebehu stáročí. Organizačne sa na nej podieľali Inštitút histórie FF PU a Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrohistorického výskumu Prešovskej univerzity.

Na úvod privítala všetkých prítomných Mgr. Annamária Kónyová, PhD. Potom prítomných oboznámila s biografiou, pedagogickou a publikačnou činnosťou jubilatky doc. PhDr. Lubica Harbulová, CSc. Po nej vystúpil rektor Prešovskej univerzity Dr. h. c. prof. PhDr. Peter Kónya, PhD., ktorý v závere svojho príhovoru zablahoževal a odovzdal oslávenkyňi ďakovný list a medailu Prešovskej univerzity.

Rektor Peter Kónya zároveň svojím príspevkom s názvom *Spoločnosť zemepanských miest a mestečiek v Zemplínskej a Užskej stolici v ranom novoveku* otvoril prvý blok konferencie, v ktorom sa konkrétne venoval spoločenskej štruktúre obyvateľstva Veľkých Kapušian, Sobraniec, Michaloviec a Kráľovského Chlmca. Pri Zemplínskej stolici ostala v rámci svojho referátu Miloslava Bodnárová s témou *Mestecká Zemplínskej stolice v období raného novoveku*. Leon Sokolovský priblížil poslucháčom časť histórie Rimavskej Soboty. Prvý blok referátov uzavrela svojím príspevkom *(Interakcie medzi mestom a mestečkom v stredove-*

ku a ranom novoveku: Bardejov a Kurima do 16. storočia) Mária Fedorčáková. Po prestávke ako prvá vystúpila Tünde Lengyelová, načrtla do problematiky postavenia žien zemepanských miest raného novoveku (*Postavenie žien v zemepanských mestách v 16. – 17. storočí*), išlo najmä o zaujímavé skutočnosti, na ktoré narazila pri skúmaní urbára z roku 1617. Po nej dostala slovo Júlia Kotrusová a predstavila vývoj obce Jasov v 16. storočí, kedy bola zemepanským mestečkom. Marie Marečková predniesla referát na tému *Zemepanské obce mesta Bardejova na prahu novoveku*. Ako štvrtá vystúpila so svojím príspevkom (*Šľachtické sídla na Makovickom panstve na prelome 17. a 18. storočia*) Marianna Čentéšová. Po obedňajšej prestávke predstavila poslucháčom Marta Dobrotková osobnosť Samuela Tešedíka a jeho pôsobenie v meste Sarvaš, so zameraním na jeho pedagogickú činnosť (*Zemepanské mestečko Sarvaš a Samuel Tešedík*). Marcela Domenová sa vo svojom referáte na tému *Nižná Šebastová a františkánsky konvent (k misijnej a rekatolizačnej činnosti františkánov v 18. storočí)* venovala františkánom v Nižnej Šebastovej, konkrétne ich misijnej a rekatolizačnej činnosti, či bola adekvátna a do akej miery úspešná. *Obraz zemepanských miest a mestečiek zachytený v zápisniciach kanonických vizitácií evanjelickej cirkvi a. v.* bol názov príspevku ďalšej referujúcej Lucie Šteflovej. Tretí blok zakončil svojím výstupom (*Nevyužitý prameň pre dejiny mestečiek a obcí Abovskej stolice – Notície Mateja Bela*) Gabriel Szeghy. Posledný blok prvého dňa konferencie otvoril po krátkej prestávke Ivan Mrva, a to témou *Premeny Handlovej (Dedina. mestečko, priemyselné centrum)*. Alena Mišíková sa venovala histórii obce Vinné od 18. storočia do prvej polovice 19. Po nej si poslucháči vypočuli príspevok Moniky Bizoňovej – *Náboženské pomery vybraných zemepanských miest a mestečiek na Spiši v 17. – 18. storočí*. O vinohradníctve vo vybraných mestečkách Zemplínskej stolice v 18. storočí hovoril Matúš Vojna (*Vinohradníctvo v zemplínskych zemepanských mestečkách Michalovce, Staré, Humenné a Snina v 18. storočí*). Záver prvého dňa patril referátu Jána Džujka o pohľade na mestá Vranov nad Topľou, Michalovce, Levoča, Sabinov a Bardejov prostredníctvom novinových článkov uverejnených v týždenníku Slovo v rokoch 1933 – 1934 (*Týždenník Slovo (1933 – 1934) a jeho pohľad na mestá a mestečká na periférii krajiny*).

Druhý deň konferencie otvorila Libuša Franková príspevkom s názvom *Mestá a mestečká Gemersko-malohontskej stolice v slovenskom národnokultúrnom živote (Prvá polovica 19. storočia)*. Ján Adam sa venoval histórii Zborova do konca 17. storočia, keď bolo súčasťou panstva Rákócziovcov. Náboženskú situáciu vo vybraných mestečkách Užskej stolice, konkrétne v Užhorode, Veľkých Kapušanoch, Pavlovciach nad Uhom a Sobranciach, v polovici 18. storočia priblížil svojím referátom Vavrinec Žeňuch (*Konfesionálny obraz vybraných zemepanských mestečiek v Užskej stolici v polovici 18. storočia*). Jana Dziačková hovorila o zdravotnej starostlivosti vo vybraných zemplínskych mestečkách počas cholerovej epidémie v roku 1831. Nadežda Jurčišinová vystúpila s referátom o Bardejovských kúpeľoch v 19. storočí. Po prestávke o živote a neskoršom pôsobení svojho predka Andreja Budiša st. v Užhorode v 2. polovici 19. stor. rozprával Martin Javor. O Veľkom Šariši v 19. storočí referoval Patrik Derfiňák. Treťou

vystupujúcou bola Veronika Drábová, ktorá sa venovala *Židom v Lipanoch v 2. polovici 19. storočia*. Záverečné slovo patrilo Annamárii Kónyovej a jej téme *Génius loci – zemepanské mestá a mestečká a osobnosti reformovanej cirkvi v ranom novoveku*.

Vedecká konferencia priniesla množstvo podnetných informácií, ale aj nových poznatkov týkajúcich sa vývinu zemepanských miest a mestečiek naprieč storočiami. A zároveň tak bola príležitosťou popriať všetko najlepšie doc. Bodnárovej, ktorá svojím dlhoročným výskumom významne prispela k poznaniu slovenských dejín stredoveku a raného novoveku.

Veronika Drábová

Medzinárodná vedecká konferencia
Cirkev a náboženstvo v Uhorsku v ranom novoveku
Prešov, 5. – 6. december 2019

V dňoch 5. a 6. decembra 2019 sa v Prešove konala konferencia s názvom *Cirkev a náboženstvo v Uhorsku v ranom novoveku = Egyház és vallás a korai Magyarországon*. Organizátormi konferencie boli Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrnohistorického výskumu Prešovskej univerzity v Prešove a Inštitút histórie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove. Rokovacími jazykmi konferencie boli slovenčina, maďarčina, poľština, čeština a nemčina, ktoré reprezentovali medzinárodnú účasť konferujúcich. Celá konferencia bola tlmočená do maďarčiny a slovenčiny.

Prvý deň konferencie sa konal v priestoroch Evanjelického kolégia v Prešove. Konferenciu otvoril svojím príhovorom rektor Prešovskej univerzity v Prešove - Dr. h. c. Prof. PhD. Peter Kónya, PhD. Vo svojom príhovore privítal účastníkov konferencie, vyjadril nadšenie, ale aj očakávanie z prínosu prihlásených príspevkov. V závere poďakoval Evanjelickej cirkvi východného dištriktu za poskytnutie priestorov a poprial účastníkom príjemný priebeh konferencie a veľa podnetných informácií.

Konferencia prebiehala paralelne v dvoch sekciách. Prvá sekcia bola umiestnená v knižnici kolégia a jej témy boli spočiatku venované *Cirkvám a ich vnútornému životu*. V tejto sekcii vystúpili viacerí významní historici ako Zoltán Csepregi, Peter Olexák, Attila Lévai, Miloslava Bodnárová, Juliana Kotrusová, Daniel Slivka, Dávid Csorba, či Karl Schwarz. Neskôr zazneli v prvej sekcii príspevky venované vzťahu *Náboženstva a spoločnosti*. K tejto tematike zazneli príspevky od autorov ako Klára Papp, Judit Balogh, Éva Gyulai a iných.

V druhej sekcii, ktorá bola umiestnená v zasadačke kolégia, zazneli spočiatku príspevky z okruhu tém venovaných *Spolužitiu cirkvi*. Medzi konferujúcich v tejto sekcii patrili Wladyslaw Tabasz, Eva Kowalská, Peter Benka, Marcela Domeňová, Peter Kónya, Peter Šoltés a iní. Po prestávke zazneli v druhej sekcii príspevky z rovnakého okruhu tém ako v prvej sekcii, teda *Náboženstva a spoločnosti*. Svoje príspevky predniesli István Czígány, András Mészáros, Sándor Gebei či

Lucia Šteflová. Autori vo svojich príspevkoch predniesli výsledky svojich aktuálnych výskumov. Poukázali na špecifiká jednotlivých cirkví a rozdiely v prežívaní náboženského života s dôrazom na všetky konfesie v Uhorsku.

V závere prvého dňa konferencie sa uskutočnila v priestoroch knižnice P.O.Hviezdoslava (budova bývalej mestskej školy) prezentácia z konferencií uskutočnených v predchádzajúcich rokoch. Prezentované boli oba zväzky knihy *Reformácia v Strednej Európe = Reformáció Közép-Európában = Reformation in Mitel-Európa* a zborník *Caraffa 330 : Štúdie k dejinám Prešovského krvavého súdu = Tanulmányok az Eperjesi vértörvényesék történetéhez*. Zároveň bolo možné si odnieť aj aktuálne číslo vedeckého časopisu *Historia Ecclesiastica*. Po prezentácii nasledovala slávnostná recepcia.

Druhý deň sa konferencia presunula do priestorov Rektorátu Prešovskej univerzity v Prešove. Aj druhý deň bol tematicky rozdelený do dvoch sekcií. V prvej sekcií zazneli príspevky z okruhu *Školstvo a kultúra*. V tejto sekcií predniesli svoje príspevky Monika Bizoňová, Ján Lašek, Eduard Lukáč, Miroslav Kamenický, Annamária Kónyová, József Pap a iní. V druhej sekcií boli prezentované príspevky z okruhu *Osobnosti*. V tejto sekcií predniesli svoje príspevky Imrich Nagy, Katarína Valčová, Michal Valčo, Peter Šturák, Peter Zubko, Ján Adam, Jaroslav Hrdlička a iní. Konferencia bola ukončená spoločným obedom.

Ako účastník konferencie musím poznamenať, že na konferencii zaznelo mnoho zaujímavých príspevkov. Niektoré z nich otvorili zaujímavé témy z konfesijného spoluzitia, iné sa snažili zodpovedať konkrétne otázky vo vývoji cirkevných dejín. Mnohí účastníci počas diskusií, ale aj neskôr, neformálne načrtli viaceré, niekedy aj problematické, otázky týkajúce sa vývoja cirkevných dejín konkrétnych lokalít, či špecifik výskumu. Je prínosné, že sa na pôde Prešovskej univerzity v Prešove utvoril priestor pre vedeckú diskusiu s medzinárodnou účasťou, ktorá bola venovaná problematike cirkevných dejín novoveku.

Vavrínek Žeňuch

Vedecká konferencia
Pramene k cirkevným dejinám Slovenska
(konfesijnálne pomery – historické pramene – osobnosti)
Prešov, 11. december 2019

Na pôde Inštitútu histórie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove sa 11. decembra 2019 uskutočnila vedecká konferencia s názvom *Pramene k cirkevným dejinám Slovenska (konfesijnálne pomery – historické pramene – osobnosti)*. Konferencia prebiehala v jednej sekcií a konala sa v zasadacích priestoroch Dekanátu Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove.

Konferenciu otvoril svojím príhovorom riaditeľ Inštitútu histórie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove doc. PeaDr. Patrik Derfiňák PhD., ktorý privítal účastníkov konferencie a poprial im príjemný priebeh. Na záver svojho príhovoru poprosil o príhovor aj organizátorku konferencie doc. Mgr. Marcelu

Domenovú, PhD. Pani docentka poďakovala za slovo, poďakovala prítomným za ich účasť a pripomenula aj organizačné pokyny konferencie.

Konferencia nebola rozčlenená na sekcie, ale prebiehala v blokoch, ktoré boli oddelené prestávkou. V prvom a druhom bloku zazneli príspevky od Miloslavy Bodnárovej, Júlie Kotrusovej, Moniky Bizoňovej, Lucie Šteflovej, Michala Glevaňáka, Nadeždy Jurčišinovej, Márie Kaletovej a iných. Veľký záujem vyvolal príspevok Miloslavy Bodnárovej. Vo svojom príspevku priblížila aktuálne vydávanú edíciu prameňov, ktorá je venovaná hodnovernému miestu v Jasove. Po ukončení jednotlivých blokov príspevkov nasledovala diskusia. V jednej z diskusií zazneli možnosti porovnania prameňov, ktoré prezentovali Monika Bizoňová a Lucia Šteflová. Išlo o zápisy z kanonických vizitácií dvoch konfesií. Práve rozdiely a prieniky, ktoré si mohli všimnúť poslucháči po odprezentovaní príspevkov, boli pre nich významným obohatením.

Po obednej prestávke boli avizované príspevky Jána Adama, Petra Jambora, Marcely Domenovej, Šimona Kačmára, Patrika Derfiňáka, Annamárie Kónyovej, Ľubice Harbuľovej, Jána Džujka, Petra Kovaľa, Luciány Hoptovej a iných. Tieto príspevky približovali špecifické témy. Išlo napríklad o tému existencie terciárov sv. Františka v Prešove alebo snahy o rekonštrukciu Konkatedrály sv. Mikuláša v Prešove v priebehu 20. a 30. rokov 20. storočia. Ďalší z príspevkov približoval stránky periodika Slovenské kalvínske hlasy.

Odprezentované príspevky svojím obsahom vhodne zapadli do konceptu konferencie. Poukázali na možné presahy v rámci možnosti výskumu konfesiónálnych dejín a ich špecifik. Na záver konferencie sa organizátori poďakovali zúčastneným a oznámili im svoj zámer pripraviť z prezentovaných príspevkov zborník.

Vavrinec Žeňuch

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

SLIVKA, Daniel. *Posvätné spisy judaizmu (vybrané kapitoly: ך ן ן ת – TaNaCh, אַרְקָמ – Mikra)*. Prešov : Vydavateľstvo PU, 2018. 166 s. ISBN 978-80-555-2075-9.

Publikácia s názvom *Posvätné spisy judaizmu (vybrané kapitoly: ך ן ן ת – TaNaCh, אַרְקָמ – Mikra)* je vysokoškolskou učebnicou, ktorá vychádza ako produkt vedeckého výskumu projektu Kultúrnej a edukačnej grantovej agentúry Ministerstva školstva, vedy, výskumu a športu Slovenskej republiky – KEGA MŠ SR, Projekt č. 019PU-4/2017 s názvom *Vplyvné archetypy Biblie v európskej kultúre a ich aplikácie v edukácii*. Autor Daniel Slivka, pôsobiaci na Katedre historických vied Gréckokatolíckej teologickej fakulty PU v Prešove, sa špecializuje sa biblistiku, hermeneutiku, judaizmus a multikultúru. Učebnica sa skladá z piatich kapitol: *TaNaCh – ך ן ן ת* (*TeNaCh*) ako hebrejská biblia, *Hebrejská biblia – TaNaCh* a jej hermeneutické špecifiká, *TaNaCh – ך ן ן ת* ako kánon Hebrejskej Biblie, *Úvod do štúdia kumránskych zvitkov*, *Hebrejská Biblia – TaNaCh a súčasnosť*. Táto vysokoškolská učebnica sleduje pedagogicko-didaktický cieľ, keď podáva v rámci stanovených kapitol a podkapitol ucelený výklad poznatkov z vednej oblasti svetovej religiozity – judaizmu v kontexte ich vlastných posvätných hebrejských spisov. Predkladaná publikácia je hermeneuticky

disponovaná, nakoľko jej cieľom je porozumieť špecifickým a historickým podmienkam vývoja posvätných spisov judaizmu. Po každom výklade kapitoly sa nachádza súbor otázok pre verifikáciu príslušných vedomostí a ich správneho porozumenia. Okrem týchto otázok vyzdvihujeme i prítomnosť ilustračných obrázkov slúžiacich pre správnu hermeneutiku témy a overenie spoľahlivých poznatkov. Prebal knihy je tiež originálny a premyslený. Mimoriadne pútavou je štvrtá kapitola, ktorá sa venuje analýze kumránskych zvitkov – *Zvitky od Mŕtveho mora*, ktoré sú vo vedeckej oblasti považované za objav 20. storočia. Napriek tomu, že sa jedná o skúmanie historických kníh, autor sa na danú problematiku pozerá aj cez optiku súčasnosti, o čom svedčí posledná kapitola s názvom *Hebrejská biblia – TaNaCh a súčasnosť*. Učebnica *Posvätné spisy judaizmu (vybrané kapitoly: ך ן ן ת – TaNaCh, אַרְקָמ – Mikra)* je vhodným doplnkom študijných odborov: religionistiky, multikultúrnych európskych štúdií, multikultúry, histórie, literatúry a teológie, môže napomôcť porozumeniu nielen skúmaného textu ale i náboženských osobitostí, odbúravať predsudky voči členom židovského národa a ich náboženskému vyznaniu. Táto vysokoškolská učebnica bude dozaista obohatením každého knižného fondu.

Marianna Kocáková

HLAVAČKOVÁ, Miriam (ed.).
Od symbolu k slovu. Podoby
stredovekej komunikácie. Bratislava
: Veda, 2016. 455 s.
ISBN 978-80-224-1537-8.

Predmetom kolektívnej monografie *Od symbolu k slovu*, ktorá bola vydaná v roku 2016, je komunikácia v stredoveku. Komunikácia je človeku ako spoločenskému tvorovi vlastný fenomén. Už od nepamäti bol ľudský rod závislý na tvorbe vzťahov a na vyjadrovaní svojich túžob, pocitov a myšlienok voči okoliu. Ved' už samotný základ slova odkazuje na spoločstvo a spoločnosť. Samozrejme, nebolo tomu inak ani v spleti zložitých relácií a súvislostí, ktoré tvorili stredovekú societu. A práve dešifrovať túto spleť fenoménu komunikácie v stredoveku si zobrala za úlohu táto publikácia, ktorá hodnotne prispieva do historiografickej spisby slovenskej a českej medievalistiky.

Aj keď sa nám môže v dnešnej komunikačnými prostriedkami presýtej dobe zdať konštatovanie o zložitosti komunikácie v stredoveku prehnané, musíme sa vyvarovať zjednodušeniam. Samozrejme, že mnohé komunikačné kanály dneška boli pre stredovekého človeka nepredstaviteľné. Položme si však túto otázku naopak. Ako dobre my poznáme stredoveké spôsoby komunikácie? Hľadať odpoveď môžeme práve v tejto knihe, ktorej názov ukrýva v sebe dva fenomény komunikácie, známe v reáliách stredoveku aj dnešných čias, a to symbol a slovo.

Už samotný výber týchto slov vo vzťahu k stredoveku je veľmi zaujímavý. Ved' dnes si môžeme sotva predstaviť silu hovoreného slova pred vynájdением kníhtlače. Ešte viac to

platí o spojení symbolu a stredoveku. Myslenie ľudí tejto epochy dejín bolo doslova zaťažené komunikáciou symbolmi. Johan Huiziga to vo svojej knihe *Jeseň stredoveku* nazýva „*symbolickým ošialom*“.

Viacrát sme v úvodných riadkoch spomenuli slovo fenomén. Recenzovaná publikácia je svojim obsahom príspevkom do pozitívneho prúdu súčasnej medievalistiky, ktorý takéto témy vyhľadáva a ktorý dáva prednosť dejinám fenoménov ľudského konania siahajúcim až ku každodennosti stredovekého človeka.

Autorský kolektív knihy je široký. Tvorí ho osemnásť slovenských a českých historikov – vrátane historičky hudby a historika umenia, ktorí napísali osemnásť príspevkov, ktoré sú rozdelené do piatich kapitol, zahrňujúcich v sebe diplomatickú prax, písomnú, ústnu, symbolickú, literárnu, vizuálnu a hudobnú podobu stredovekého dorozumievania sa. Táto širokosť tém komunikácie a ich interdisciplinárne poňaté riešenie patrí medzi pozitívna knihy. Štúdie v publikácii sú na pomerne vysokej odbornej úrovni. Samozrejme, niektoré svojou kvalitou vynikajú nad iné. Dôležité a veľmi pozitívne konštatovanie je však, že všetky z odbornej stránky spĺňajú základné kritéria historickej vedy. V tejto recenzii však nie je priestor na nejaké hlbšie rozoberanie každej štúdie. Preto sme sa rozhodli venovať ich hodnoteniu skôr v rámci jednotlivých kapitol a knihy ako celku.

Prvá kapitola sa venuje diplomatickej praxi. Jej súčasťou sú tri príspevky. Prvý od Miroslava Lysého sa venuje včasnému stredoveku. Zvyšné dva neskorému stredoveku. Určite by

bolo prospešné, ak by sa v tejto časti knihy nachádzala aj štúdiá z vrcholného stredoveku, ktorá by zacelila túto chronologickú diery. Miroslav Lysý sa vo svojej štúdiu venuje výmene politických posolstiev medzi Slovanmi a ich západnými susedmi. Pozitívom príspevku je, že sa venuje tiež funkcii posolstiev vo včasnom stredoveku. Lysý si podobne, ako to urobili aj iní autori v tejto publikácii, vybral ako súčasť názvu latinský citát z prameňa. Ide o veľmi zaujímavý a chvályhodný zámer autorov, odkázať takýmto spôsobom na dôležitosť prameňov a latinského jazyka pri skúmaní dejín stredoveku. Tento zámer by sa ešte zosilnil, ak by bol príslušný názov preložený v poznámke pod čiarou. Predsa nie všetci, ktorým sa táto kniha dostane do rúk, ovládajú latinčinu na takej úrovni, aby si to vedeli ihneď preložiť. Druhou štúdiou v tejto kapitole je práca Tomáša Homolu, ktorá sa venuje diplomatickej komunikácii medzi panovníckymi dvormi v čase vlády Mateja Korvína. Túto štúdiu celkovo hodnotíme veľmi kladne. Malou nepresnosťou, ktorá je možno iba tlačovou chybou, na ktorú si dovoľujeme upozorniť, je dátum vojenského ťaženia proti Matejovi Korvínovi, ktoré sa malo uskutočniť na deň sv. Jakuba roku 1460, čo je v poznámke uvedené ako 25. jún. Avšak sviatok sv. Jakuba sa slávi o mesiac neskôr 25. júla. Eva Frimmová sa v poslednom príspevku tejto kapitoly venuje diplomatickým rokovaniam na začiatku 16. storočia. Opisuje hlavne rokovania Habsburgovcov a Jagelovcov ohľadom dvojitých zásnub, ktoré sa uskutočnili vo Viedni roku 1515 a ktoré mali ďalekosiahle dôsledky pre dejiny Uhorska. Taktiež predstavuje aj hlavných dip-

lomatických aktérov, ktorí boli v službách jednotlivých mocenských síl, ktoré do týchto rokovaní zasahovali.

Druhú kapitolu knihy tvorí najviac, až päť štúdií. Zaoberajú sa písomnou a ústnou komunikáciou. V prvej Daniela Dvořáková skúma vzťahy medzi dvorom Žigmunda Luxemburského a jeho manželky Barbory. Kládne si otázku, či bol dvor kráľovnej konkurenčným centrom moci voči kráľovi. Pri výskume Dvořáková využíva archontológiu, ktorej problémom však je, že je postavená do značnej miery na umelom antagonizme medzi ľuďmi kráľa a kráľovnej. Dvořáková tento hendikep kompenzuje veľmi dobrým prehľadom súvislostí a orientáciou sa v problematike. V druhej téme tejto kapitoly sa Ján Hrdina venuje komunikácii medzi nižším katolíckym duchovenstvom v období husitizmu. Pozitívom tohto príspevku je, že sa nevenuje vysokej politike, ale komunikácii kňazov na miestnej úrovni. Príbuzenské vzťahy a komunikáciu medzi šľachtickými rodmi rozoberá v ďalšej štúdiu tejto časti knihy Monika Tihányiová. Tento príspevok má dve časti. Prvá sa venuje sobášom medzi šľachtickými rodmi a nie veľmi súvisí s problematikou komunikácie. Oveľa osožnejšia v tejto monografii je druhá časť, ktorá skúma listovú komunikáciu, v ktorej sa odrážajú aj idey, pocity, každodennosť a obchod, a to nielen jej účastníkov, ale aj celej vtedajšej spoločnosti. Zaujímavá je aj téma vzťahov a komunikácie medzi lekármi a pacientmi v stredoveku. Venuje sa jej vo svojej štúdiu Miriam Hlaváčková. Piatym príspevkom do tejto kapitoly je práca Petra Labanca, ktorý sa zaoberá spôsobom získavania informácií v právnych konaniach

v 13. a 14. storočí. Venuje sa tu svedectvám hodnoverných miest. Ponúka nám štatistiku svedectiev v jednotlivých dekádach. Zaujímavou súčasťou tejto štúdie je aj predpoklad rýchlosti cestovania medzi miestom svedectva a hodnoverným miestom.

Predmetom ďalšej časti knihy je komunikácia prostredníctvom symbolov, ktoré boli nerozlučiteľným spôsobom späté s myslením stredovekého človeka. Preto je veľmi dôležité, že táto kapitola je súčasťou tejto publikácie. Funkciu zvonov v stredoveku opisuje už spomínaný Johan Huizinga nasledovne: „*Nad rušným zhonom života neprestajne znel jediný zvuk a povznášal všetko do sfér pokojnej usporiadanosti. Bol to hlahol zvonov.*“ Tento citát veľmi pekne vystihuje podkapitulu Tomáša Borovského, ktorý rozoberá rôzne posolstvá, ktoré zvon oznamoval obyvateľom mesta a jeho okolia. O komunikácii v rámci mesta je aj príspevok Žofie Lysej, ktorá porovnáva vzťah bohatých a chudobných v stredovekom meste v rovine symbolov a vtedajšej reality. Podobne ako predchádzajúca štúdia je i tento príspevok veľmi potrebnou a vhodnou súčasťou tejto kapitoly recenzovanej publikácie. Martin Nodl sa v ďalšej kapitole venuje symbolickej komunikácii Žigmunda Korybutoviča v jeho snahe o zisk českého trónu. Do ranného stredoveku alebo skôr ešte do neskorého staroveku nás presúva podkapitola Juraja Hricu. Venuje sa totiž kresťanstvu a úcte k svätým v oblasti Panónie. V dôsledku veľkých premien obyvateľstva sa v tomto období nesťahovali iba obyvatelia, ale aj ostatky svätých a úcta k nim. Tento útek svätých je hlavným predmetom tohto príspevku.

Tri štúdie štvrtej kapitoly sa venujú komunikácii v literatúre. Prvá od Petra Bystrického skúma historické pozadie germánskych piesní a ság. Popísanie tohto historického pozadia má slúžiť lepšiemu pochopeniu odkazov týchto piesní. Písané slovo literatúry i dnes komunikuje a formuje obraz krajiny. Obrazu Karpát v stredovekých kronikách sa venuje príspevok Pavla Hudáčka, ktorý prišiel so záverom, že strach z lesov v myslení stredovekého človeka sa zrejme preceňuje. Zaujímavá je téma Marka Oravca, ktorá hodnotí luxusné predmety v uhorskej literatúre do konca 13. storočia ako symbol prestíže. Avšak táto práca je pomerne opisná. Autor neprenikol hlbšie do mentality vtedajšieho človeka, pričom mnohokrát len konštatuje všeobecné a pomerne známe poznatky o danej problematike.

Posledná kapitola sa zaoberá vizuálnou a hudobnou komunikáciou v stredoveku. Pozitívnu súčasťou tejto časti knihy sú obrazové prílohy. Osožná je taktiež svojím výberom tém a ich poňatím. Nástenná maľba bola veľmi dôležitou formou odovzdávania posolstiev stredovekému človeku. Preto je pozitívne, že táto kapitola neobišla tento fenomén. Venuje sa jej vo svojej podkapitole Dušan Buran, ktorý dáva nástennú maľbu do súvislosti s architektúrou a priestorom. Nasleduje štúdia Evy Veselovskej, ktorá sa zaoberá stredovekými notáciami z územia Slovenska ako prostriedkom komunikácie. Posledným príspevkom knihy je štúdia Miroslava Glejteka, ktorý sa zapodieva stredovekými pečaťami. Z hľadiska komunikácie kladie dôraz na informácie a posolstvá, ktoré chcel samotnou pečaťou alebo jej vizuálnym

poňatím odovzdať jej majiteľ okoliu. Čisto technickým pozitívom je, že odkazy na obrázky v prílohách sú v samotnom texte príspevku, čo zlepšuje prehľadnosť a zvyšuje hodnotu príloh. Pri predchádzajúcich dvoch autoroch takáto forma odkazu na prílohy chýba.

Miernym negatívom knihy je, že jej chýba jasnejšie vytýčená línia v úvode, ktorá by napríklad zadefinovala slovo komunikácia a jeho konotácie, s ktorými sa v knihe pracuje. Príkladne to urobil Miroslav Glejtek vo svojej parciálnej štúdií (s. 316). Toto definovanie však nemôže suplovať vymedzenie mantinelov predmetného pojmu v rámci celej monografie, ktorá obsahuje takmer dvadsať príspevkov vzťahujúcich sa k danej problematike. Keďže výraz nie je definovaný, nie je možné ani ohodnotiť, či niektoré príspevky alebo ich časti patria do výberu štúdií o komunikácii. Problém je to hlavne pri príspevkoch, ktoré sa venujú komunikácii sekundárne. Takéto definovanie je pri téme komunikácie alebo aj iných podobných témach veľmi dôležité, keďže v širšom zmysle môžeme pod komunikáciou chápať v podstate každú ľudskú činnosť. Potom z toho vzniká téma bez hraníc. Avšak aby sme nevyzneli príliš kriticky, je potrebné povedať, že väčšina príspevkov patrí do portfólia tém, ktoré jednoznačne súvisia s témou komunikácie v stredoveku. Determinovanie pojmu však mohlo zabrániť vôbec takýmto úvahám. Hlbší a podrobnejší úvod by taktiež scelil myšlienku celej knihy, ktorá by tak pôsobila jednoliatejšie.

Napriek spomenutým menším výhradám túto knihu hodnotíme pozitívne. Samotný výber témy komunikácie je inovatívny. Taktiež nie je sa

mozrejmosťou dať dokopy takýto veľký počet odborníkov, ktorí by boli schopní rozobrať predmetnú problematiku. Plusom je aj zapojenie českých historikov do tohto tímu. Hlavne však publikácia ponúka prostredníctvom optiky komunikácie hodnotnú predstavu o vzťahoch v stredovekej spoločnosti, a to naprieč jej rozličnými poschodiami. Bola by škoda, ak by príspevky tejto kolektívnej monografie boli konečným produktom historickej vedy o komunikácii v stredoveku, pretože si myslíme, že táto kniha túto tému nevyčerpáva, ale skôr podnecuje ďalšie otázky jej výskumu.

Patrik Griger

MARTIN, Marcel. *Světlo z Byzance. Řecká studia v renesanční Itálii, 1360 – 1534. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2018. 477s. ISBN 978-80-7465-295-0.*

Abgesehen von ein paar Kapiteln über die Buchkultur im Byzantinischen Reich, in der klassischen Arbeit des kürzlich verstorbenen Prof. R. DOSTÁLOVÁ (1924-2014)¹, und sehr spezifische Monographien von V. KUBÍK² in Böhmen wurden von der in

¹ DOSTÁLOVÁ, R. *Byzantská vzdělanost*. Praha 1990, s. 93an. (DOSTÁLOVÁ, R. *Byzantinische Bildung*. Praha 1990, S. 93an.)

² KUBÍK, V. *Příručka ke studiu středověké ornamentiky. Italské rukopisy (1200-1330) a byzantské rukopisy 10.-13. století*. České Budějovice 2008, 605s.; a studie téhož: *Poznámky ke vzniku italského gotického systému výzdoby bordur*. In HORNÍČKOVÁ, K. - ŠRONĚK, M. (eds.). *Žena ve člunu. Sborník Hany J. Hlaváčkové*. Artefactum – Ústav dějin umění AV ČR, Praha 2007, s. 53-70. (KUBÍK, V., *Leitfaden für mittelalterliche Ornamentik. Italienische Handschriften (1200-1330) und byzantinische Manuskripte von 10 bis 13. Jahrhundert*.

dem rezensierten Buch untersuchten Ausgabe nicht systematisch behandelt. Die Übertragung byzantinischer Handschriften und Buchkultur auf das italienische Umfeld und der Einfluss der byzantinischen Manuskripttraditionen und Sprachkultur auf den aufkommenden Renaissance-Humanismus in Italien fand in Böhmen wenig Beachtung. Das Thema ist *terra incognita*. Die Situation wurde durch die überarbeitete Monographie von M. MARTIN geändert, die der Autor veröffentlicht, nachdem er mehrere Fachartikel veröffentlicht hat³, die dem *opus magnum* selbst vorausgehen. J.

České Budějovice 2008, 605s.; und auch Studien der gleichen: Erläuterungen zur Entstehung der italienischen Gothic Dekoration Grenze. In HORNÍČKOVÁ, K. - ŠRONĚK, M. (Hrsg.). *Frau im Boot*. Festschrift für Hana J. Hlaváčková. Artefactum - Institut für Kunstgeschichte der AS CR, Prag 2007, S. 53-70.)

³ MARTIN, M. „Demetrios Chalkondyles: život a dílo. Post scriptum: Dva inaugurační proslovy k založení katedry řeckých studií při univerzitě v Padově roku 1463“. In *Byzantinoslovaca IV*, 2012, s.126-149.; a týž: „Latinské překlady řeckých děl 12. a 13. století ve vztahu k jižní Itálii, Sicílii a severoitalským městským státům: předpoklady, povaha, následný vývoj a paralely k dalším dobovým překladatelským školám.“ In *Parrésia / A Journal of Eastern Christian Studies VIII*, 2014, s. 373-437. (MARTIN, M., „Demetrios Chalkondyles: Leben und Werk. Post scriptum: Zwei Eröffnungsreden zur Gründung der Abteilung für Griechische Studien an der Universität von Padua im Jahr 1463“. In *Byzantinoslovaca IV*, 2012, S.126-149.; und das gleiche: „Lateinische Übersetzungen griechischer Werke des 12. und 13. Jahrhunderts in Bezug auf Süditalien, Sizilien und die nordöstlichen Stadtstaaten: Annahmen, Natur, spätere Entwicklung und Parallelen zu anderen periodischen Übersetzungsschulen.“ In *Parrésia / A Journal of Eastern Christian Studies VIII*, 2014, S. 373-437.)

STEJSKALS Buch⁴, das zum Teil einer ähnlichen Substanz folgt, hat den Charakter einer monasteriologischen Studie.

Die Monographie analysiert in qualifizierter Weise den Einfluss der byzantinischen literarischen Bildung auf den aufkommenden Humanismus in Italien. Der Autor handelt hauptsächlich von der Übertragung griechischer Manuskripte in die untersuchte Umgebung und deren Einfluss auf den akademischen Boden des Italienischen. In diesem Sinne ist es eine Pilotstudie in der Tschechischen Byzanzforschung. Wie der Autor selbst bemerkt: „Das Ziel dieses Buches ist es, die Konturen der kulturellen Übersetzung und den tatsächlichen Prozess der Restaurierung der griechischen Studien im Rahmen des italienischen Humanismus in der Zeit zwischen 1360 und 1534 zu beschreiben. Das erste Datum bezieht sich auf den Beginn des Werkes von Leoncio Pilato in Florenz, das zweite auf das Jahr des byzantinischen Gelehrten Ioann Laskaris, der prominente Herausgeber griechischer Werke, wird in hohem Maße auf seinen eigenen byzantinischen Humanismus hingewiesen.“ (s. 23).

Der Autor vertritt folgende Autoritäten: Nicollo da Reggio / Barlaam vom Seminar, Leonardo Pilato, Francesco Petrarca, Giovanni Boccaccio, Simon Atumano, Manuel Chrysoloras und seine Studenten: Roberto Rossi, Jacopo Angeli de Scarperia, Leonardo

⁴ STEJSKAL, J. *Řecké dědictví na západě. Monasticismus, misie a střední Evropa ve středověku*. České Budějovice : Veduta, 2011. 223s. (STEJSKAL, J. *Griechisches Erbe im Westen. Mönchtum, Missionen und Mitteleuropa im Mittelalter*. České Budějovice : Veduta, 2011. 223 s.)

Bruni, Guarino Guarini von Verona. Außerdem, Vittorino da Feltre, Ambrogio Traversari, Francesco Barbaro, Giovanni Aurispa, Rinuccio Aretino von Castiglione, Francesco Filelfo, Antonio Cassaarino, Giovanni Tortelli, Jan Stojkovic von Ragusa, Christoforo Garatone da Trevigi, Ciriaco d'Ancona, Christoforo da Buondelmonti, Antonio da Massa, Bartolomeo Aragazzi da Montepulciano. Besonders der Autor ist den Skriptoren des 15. Jahrhunderts gewidmet - nämlich: Konstantin Laskaris, Michael Suliados, Michael Trivolis. Schließlich beschäftigt er sich in den letzten Kapiteln auch mit den Protagonisten, die den Aufstieg des Humanismus in Italien maßgeblich beeinflusst haben: Pallo Strozzi, Niccolo Leonico Tomeo und Basileios Bessarión, Buchdruck und die ersten griechischen Bücher und Buchhandlungen: Zacharias Kalleirgis, Aldo Manuzio, Demetrios Chalkondyles, Ióannés laskaris, Markos Mususros, Giannozzo Manetti, Georgios von Trapezunt, Theodoros Gaza, Andronikos Kallistos, Georgios Hermonymos, Andronikos Kontoblakas und Nicolo Perotti. Die Aufzählung der Protagonisten des kulturellen Austauschs, die dem Buch gewidmet ist, ist phänomenal. Trotzdem benutzt es das gegebene Problem nicht im Geringsten. Das Buch selbst hat den Charakter einer kumulativen Tatsache. Diese Tatsache unterliegt auch dem literarischen Stil des Autors. Es muss hinzugefügt werden, dass es eine Schande ist, dass er nicht buchstäblich mehr essayistisch auftauchte; und dass er nicht mehr in das Thema eintauchte. Wenn das passierte, würde das Buch leicht über 1.000 Seiten Text erreichen. In

begrenztem Umfang hatte der Autor daher anscheinend keinen anderen als kumulativen Stil. Der Text wird von einer unerträglichen Anzahl von Links begleitet (ein Kapitel im Durchschnitt 400 Fußnoten sic!).

Um die Probleme, die der Autor analysiert, besser zu verstehen, muss man erwähnen, worauf sich die Monographie nicht bezieht: Es geht nicht um paläographische Fragen; Beziehung byzantinischen Manuskript Illuminationen mit italienischen Werkstätten; Byzantinische Sitzung für den italienischen scriptoria; Griechisch Kodikologie; Der Prozess der Übertragung von Manuskripten; Fragen der Übersetzungswissenschaft - Übersetzung aus dem Lateinischen zu dem Griechischen und umgekehrt; speziell sprachliche Fragen (zB: das Verhältnis des Griechischen zum lexikalischen Bestand des humanistischen Lateins usw.).

Wie wir sehen, ist es ein sehr dichtes Buch, und der Leser erfordert eine sorgfältige Vorbereitung und eine gute Kenntnis des historischen Kontextes. Die Sinn einer Monographie muss außerhalb eines speziellen wissenschaftlichen Themas gesehen werden (zB paläographische Fragen, Fragen der Griechischen Kodikologie, etc.). Es sollte sagen, dass der Autor nicht in klassischen Sprachen erzogen ist, und nicht kontrolliert oder italienische Sprache - die eine sehr schwierige Aufgabe hatte und stellte fest, sein Buch in erster Linie durch die Arbeit zunächst mit Sekundärliteratur und Quelle nicht in griechischen oder lateinischen verwenden; oder die professionelle Arbeit Italienischer Kollegen. Auf diese Weise erhält das Buch den Über-

sichtscharakter der Syntheserichtung. In *principio* gibt es eine qualifizierte Frage, dass der Autor gesondert analysiert hat - es gibt viele Unterthemen sind, dass das Buch in einem sinnvollen Ganzen mit historistischen sujet verschmelzen. Autor geht, vor allem „durch den Prozess der Wiederherstellung der griechischen Studien im italienischen Humanismus beeinflusst ... in einem breiteren kulturellen Kontext.“ Es geht um den ideologischen Einfluss griechischer Werke im kulturellen Kontext Italiens. In der Tschechischen Byzantinischen Umgebung hat er seine Aufgabe hervorragend erfüllt.

Eduard Neupauer

NAGY, Imrich. *Erazmovci na Slovensku*. Banská Bystrica : Belianum, 2017. 140 s. ISBN 978-80-557-1293-2.

Pri výskume novovekých cirkevých dejín je veľmi potrebné poznať a snažiť sa porozumieť mysleniu danej doby. Nejde predsa len o myšlienky Martina Luthera, Jána Kalvína či Ulricha Zwingliho, ale skôr o humanizmus vo svojej esenciálnej podstate. Hlavným predstaviteľom zaalpského humanizmu je Erasmus Rotterdamský. Práve jeho dielu, ako aj kontaktom s Erazmom sa venuje Imrich Nagy.

Vo svojej knihe *Erazmovci na Slovensku* sa autor zameriava na známe i neznáme osoby, ktoré boli s Erazmom v kontakte. Ich kontakty neboli obyčajné. Neboli len vo forme obyčajného priateľstva, keďže mnohí sa s Erazmom dokonca ani nestretli. V tomto prípade sú erazmovci osobami, ktoré boli výrazne ovplyvnené jeho dielom, ba dokonca aj vplývali na jeho tvorbu. Autor

v knihe vysvetlil označenie *erazmovci na Slovensku* dvakrát. V úvodnej časti nepriamo hovorí o recepcii erazmovských ideí v kruhoch uhorských humanistov so vzťahmi k územiu Slovenska. Druhýkrát to spomína v poslednej kapitole, ktorá je venovaná erazmikám. Tu poukazuje na percepciu myšlienok erazmovského humanizmu v kruhoch slovenských humanistov, resp. humanistov pôsobiacich v tých časoch na území Slovenska.

Nagy rozdelil knihu na šesť kapitol. Prvá a zároveň úvodná kapitola predstavuje krátky úvod do výskumu osobnosti Erazma Rotterdamského ako kniežata humanizmu. Zároveň rozoberá problematiku erazmovcov ako dedičov myšlienkového bohatstva. Kniha je adresovaná skôr znalcovi problematiky, ale úvod vás poľahky uvedie do základného obrazu Erazmovej tvorby. V úvodnej časti venovanej erazmovcom autor odôvodnil výber osôb, na ktoré primárne zameria svoju pozornosť.

Druhá kapitola je venovaná Jakubovi Pisovi, ktorý je považovaný za prvého erazmovca z územia Slovenska. Autor priblížil jeho životopis na základe širšieho výskumu a historiografie, ktorá bola primárne zahraničná (maďarská, poľská). Následne sa zameriava na vzťah Erazma s Jakubom, na ich korešpondenciu, stretnutia, ale aj samotný odkaz Jakuba Pisa v Erazmovej tvorbe.

Nasledujúca tretia kapitola s názvom *Z korešpondencie bratov Thurzovcov* čiastočne nadväzuje na časti venované Pisovi. Nagy sa zamerail na bratov a biskupov Jána a Stanislava, ktorí túžili byť v kontakte s Erazmom. Práve Piso sprostredkoval toto koreš-

pondenčné priateľstvo. Práve Pisovo sprostredkovanie priateľstva a dôvody jeho prijatia Erazmom tvoria úvodnú časť tejto kapitoly. Autor poukazuje na to, že Erazmus dostával stovky ponúk na priateľstvo, ale dôvod na jeho prijatie musel byť vždy špecifický. Je jasné, že z tohto priateľstva plynuli aj menšie finančné výhody (bratia mu zaslali zlato či iné dary). Autor sa zamerával na korešpondenciu, ale aj dary, ktoré si Thurzovci s Erazmom vymenili. Zameriava sa aj na pokračujúce kontakty medzi rodinou Thurzovcov a Erazmom aj po smrti bratov biskupov. V záverečnej časti pripája preklad listov, ktoré si navzájom vymenili.

Vo štvrtej kapitole sa autor zamerával na významnú, pre reformáciu na Slovensku známu osobnosť Jána Henckela. V tomto je uvedená kapitola skutočne významná, dokonca čiastočne vykresľuje Henckela v inom svetle ako sa bežne stretávame v historiografii. V Nagyovom pohľade je Henckel v prvom rade humanista, človek otvorený novým myšlienkam, ale nie je náchylný k ich unáhlenému aplikovaniu. Ďalej o ňom hovorí ako o človeku, ktorý si vie vybrať medzi aktuálnymi reformovanými myšlienkami, ale neznamená to však, že si aj vybral. Práve týmto je uvedená kapitola úplne iným pohľadom na túto osobnosť cirkevných dejín. Rovnako mal aj vplyv na Erazmovu tvorbu, nakoľko ho podnietil, aby napísal spis venovaný kráľovnej vdove Márii. Práve poukazanie na rozdielne prijatie tohto spisu je aj dôvodom na polemiku, nakoľko aj M. Luther venoval svoju prácu vdove po Ludovítovi II. Lutherova práca bola prijatá rozpačito, ale Erazmova, ktorá vznikla na popud Henckela, bola prijá-

tá s obdivom a bola aj odmenená (pozláteným kalichom). Následne sa autor zamerával na život Henckla po odchode od kráľovskej vdovy a jeho cirkevné pôsobenie až po smrť. Autor sám v závere konštatuje: *„Ako rozporuplne bol vnímaný obraz teológa Erazma najmä zo strany kontroverzných cirkevných kruhov, tak rozporuplne bol vnímaný aj obraz Henckela. Preto, by ho niektorí chceli vidieť ako jedného z prvých reformátorov v Uhorsku. Erazmovi a erazmovcom však išlo skôr o reformu ako reformáciu.“*

V kapitole *Mikuláš Oláh – erazmovec volajúci do zbrane proti Osmanom* sa Nagy zamerával na pôsobenie Mikuláša Oláha v službách kráľovskej vdovy Márie. Autor vykresľuje Oláha nie ako bojovníka s rekatolizáciou, ale skôr sa zameriava na jeho život do vysviacky a začiatku jeho aktívnej cirkevnej dráhy. Autor vykreslil Oláha ako skutočného novovekého karieristu, ktorý sa snažil zabezpečiť si základné krytie pre svoj život. Následne sa autor zamerával na jeho postoj a lobing na boj proti Osmanom. Vzťah Erazma a Oláha bol korešpondenčný, Oláh bol veľkým nadšencom Erazma a vnímal ho ako vplyvnú autoritu. V závere kapitoly pripája autor preklad reči, ktorú predniesol Oláh pred cisárom Karolom a snemom v Augsburgu v roku 1530.

Posledná šiesta kapitola s názvom *Erazmík v knižniciach erazmovcov* je zameraná na lokalizáciu erazmík na Slovensku či prípadne slovenských vzdelancov. Ide o zvlášť náročnú prácu, lebo knižnice sa stávali predmetom dedenia, resp. vojnovou korisťou. Autor sa zamerával hlavne na osudy knižníc Jána Heckela, Mikuláša Oláha či Zachariáša Mošovského a Jána Sam-

bucusa. Veľmi zaujímavým postrehom autora je knižná zbierka Jána Derschwama, ktorého, ako autor uvádza, mnohí neradi označujú ako humanistu, hoci jeho knižná zbierka je výrazne rozsiahla a tvorila základ vznikajúcej knižnice vo Viedni. Kapitola končí zameraním sa na knižnicu Z. Mošovského v Nitre a aktuálnym pokusom o zostavenie osobitného registra.

Práca Imricha Nagyho je v mnohom inšpiratívna, nakoľko nám predstavuje myšlienkovú základňu novoveku, ktorý ťažil z doznievajúceho humanizmu. V mnohom nám autor ukazuje iný možný pohľad na začiatok reformácie v Uhorsku. Pri podrobnejšom preskúmaní korešpondencie a postojov viacerých vzdelancov, ktorí sú v historiografii prezentovaní ako protagonisti reformácie, by sme ich mohli skôr označiť ako humanistov zaoberajúcich sa reformou než reformáciou.

Vavrínek Žeňuch

SOÓS, Kálmán. *A reformáció terjedése és megszilárdulása a mai Kárpátalja területén (1517 – 1600)*. Beregszász – Ungvár: „RIK – U“ kiadó, 2017. 144 s. ISBN 978-617-7404-42-1.

Mimoriadne dôležitý úsek dejín z pohľadu obyvateľov strednej Európy predstavuje obdobie 16. storočia. Nie je to iba z dôvodu mocenských bojov prebiehajúcich tu so značnou intenzitou či kvôli vpádu osmanských vojsk. Nemenej významné sú tiež kultúrne, spoločenské a náboženské zmeny, ktoré sa významným spôsobom podpísal na vývoji tohto priestoru v nasledujúcich storočiach. Pomerne útlá publikácia, ktorej autorom je historik Kálmán

Soós, žiaľ, predčasne zosnulý prvý rektor vysokej školy Františka II. Rákocziho v Berehove, na konkrétnom regióne a príklade šírenia a upevňovania reformácie naznačuje, aká zložitá bola situácia v Uhorsku. Región dnešnej Zakarpatskej Ukrajiny pritom predstavoval v tom čase z hľadiska strategického i hospodárskeho pohľadu dôležitú oblasť.

Pôvodný rukopis, ktorý do výslednej podoby knižnej publikácie pripravil a krátky úvodom doplnil doc. G. Csatáry, je rozdelený do troch základných častí. Tá úvodná, koncipovaná v pomerne všeobecnej rovine, venuje pozornosť podmienkam prenikania a následnému šíreniu reformácie v Uhorsku. Za osobitne dôležité možno považovať, že pri tom vychádza zo situácie, keď dochádzalo nielen k dlhoročnému zápasu o uhorský trón, ale tiež za čoraz intenzívnejšieho prenikania tureckých jednotiek do centra krajiny. Úpadok centrálnej moci, spojený s oslabením katolíckej cirkvi, keďže v bitke pri Moháči padla v boji veľká časť vysokých cirkevných hodnostárov, patrili tiež medzi faktory, ktoré uľahčovali prenikanie novej viery do rôznych častí Uhorska, okrem iného aj do oblasti dnešného Zakarpatska.

Nosnou časťou publikácie je nepochybne jej druhá kapitola „*A reformáció terjedésének gócpontjai a mai Kárpátalja területén (1517 – 1600)*“. V rámci nej autor rieši konkrétne prenikanie a následné rozširovanie novej viery v sledovanom priestore. Tu na jednej strane prezentuje ťažkosti, na ktoré narážala, či isté oneskorenie tohto procesu v porovnaní s oblasťami ležiacimi na západe. Na druhej strane je však zaujímavé a špecifické pre ten-

to priestor, že nové myšlienky a viera tu celkovo prenikali viacerými kanálmi. V prvom rade boli ich nositeľmi, podobne ako napríklad v mestách na území dnešného východného Slovenska, študenti, ktorí z tohto priestoru odchádzali za vzdelaním na nemecké univerzity. Táto tradícia bola v 16. storočí medzi pôvodne nemeckým obyvateľstvom kolonizujúcim rozsiahle územia Uhorska po tatárskom vpáde v 13. storočí stále živá a prejavovala sa i v mestách, resp. obchodných a hospodárskych centrách v oblasti dnešného Zakarpatska.

Druhým významným zdrojom nových poznatkov, ktorý v konečnom dôsledku zásadným spôsobom ovplyvňoval život obyvateľov autorom sledovaného regiónu, bol miestny i medzinárodný obchod. Obchodné spojenia nielen priamo s nemeckými mestami, ale tiež nemeckým patriciátom v uhorských mestách i saskými mestami v Sedmohradsku prinášali okrem iného tiež nové impulzy či konkrétne myšlienky v náboženskej oblasti. Dôležitou podporou pre novú vieru a jej ďalšie rozširovanie sa stala aj skutočnosť, že Ján Zápoľský umožnil v Sedmohradsku i na územiach, ktoré kontroloval jej voľné šírenie. V neposlednom rade bola pre upevnenie novej viery dôležitá tiež podpora, ktorú si predstavitelia reformácie našli u niektorých veľkých pozemkových vlastníkov, napríklad u Perényiovcov.

Tretia časť publikácie, i keď svojim rozsahom nevelká, načrtáva okrem iného dôležitú otázku, aký vplyv mala reformácia na vidiecke obyvateľstvo, resp. akú podporu získala medzi miestnym rusínskym obyvateľstvom. Súčasný, často prezentovaný názor, že

medzi touto komunitou nenašli Lutherove myšlienky väčší ohlas, je potrebné považovať za príliš zjednodušujúci a nezodpovedajúci celkom skutočnosti. Autor uvádza hneď niekoľko dôležitých údajov a príkladov dokumentujúcich, aký vplyv mala reformácia na rusínske obyvateľstvo. Nielenže sa objavujú zmienky o tom, ako celé dediny v priestore Zakarpatska prešli na novú vieru, ale niektorí autori považujú pôsobenie protestantov v tejto oblasti a oslabenie dovtedy dominantného postavenia pravoslávnej a rímskokatolíckej viery za jeden z viacerých možných dôvodov neskoršieho prijatia únie a vzniku gréckokatolíckej cirkvi.

Monografia Kálmána Soósa je nielen zaujímavou sondou do jedného zo zložitých období dejín strednej Európy, navyše v oblasti, ktorá je stále pomerne málo známa. Je tiež ukážkou toho, aký komplikovaný vývoj prebiehal v národnostne, etnicky i konfesiónálne zmiešaných regiónoch, čo všetko je potrebné z pohľadu v tomto prípade skúseného historika pred vyslovením relevantných zverov vziať do úvahy.

Patrik Derfiňák

**KÓNYOVÁ, Annamária –
KÓNYA, Peter. *Dejiny Prešovského
reformovaného zboru. Prešov :
Vydavateľstvo Prešovskej univerzity
v Prešove, 2019. 152 s.
ISBN 978-80-555-2281-4.***

Monografia systematicky približuje problematickú cestu prešovských kalvínov k vlastnému cirkevnému zboru. Raritou miestneho cirkevného zboru je jeho lokalizácia, ktorá vo viacerých smeroch vplývala na jeho utváranie a správu. Samotná kniha je rozdelená do troch veľkých kapitol, ktoré uvádza-

jú čitateľa do problematiky a následne mu cez prizmu problémov zboru približujú jeho existenciu.

Ako sme poznamenali, kapitoly nás aj uvádzajú do problematiky, zvlášť v prvej veľkej kapitole *Švajčiarska reformácia v hornom Uhorsku* nám autori predstavia v krátkosti vývoj reformácie v Uhorsku, ako aj prienik helvétskej reformácie na územie severovýchodného Uhorska.

Druhá kapitol nesie názov *Švajčiarska reformácia a reformovaná cirkev v Prešove v 16. – 18. storočí*. Celá druhá kapitola je skôr pátraním po stopách o reformovanej cirkvi v Prešove. Je vidieť, že autori pristúpili k podrobnému skúmaniu situácie v Prešove, ako aj v okolíu. V reliktoch dejín hľadajú odkazy na reformovanú cirkev, zmienky o reformovaných mešťanoch či prípadne žiadosti, ktoré mali miestni veriaci adresovať stolici či mestu. Je vidieť, že vzťahy medzi reformovanými veriacimi a evanjelikmi a. v. v Prešove neboli veľmi priateľské, čo sa objavovalo v ničení snáh reformovaných o vlastný chrám či utvorenie zboru. Autori poukázali na krátku existenciu zboru počas povstania Františka II. Rákociho, kedy mali reformovaní v Prešove aj svoju drevenú sakrálnu stavbu. V závere kapitoly približujú peripetie protestantov, ktoré znášali aj reformovaní v Prešove do tolerančného patentu. Prakticky mali autori skôr torzovité informácie, ale napriek tomu pripravili ucelený sumár všetkých dostupných informácií k uvedenej problematike.

Posledná kapitola s názvom *Dejiny prešovského reformovaného cirkevného zboru od konca 19. storočia po súčasnosť* je osobitým príbehom, ktorý vypovedá v mnohom o pova-

he asi najsevernejšieho reformovaného zboru na Slovensku. Autori v prvom rade uviedli čitateľa do kontextu doby a celej situácie v reformovanej cirkvi v Uhorsku. Prezентujú územné usporiadanie, ako aj správu a synody v Debrecíne. Tie mali zásadný vplyv na prešovské spoločenstvo, zvlášť tým, že zbor vznikol ako misijný okruh, ktorý mal špecifickú správu a nebol ani riadnym zborom. Autori čitateľom priblížili vznik fundácií, ako aj stav zboru pri jeho počiatkoch. Popísali jeho peripetie do roku 1918, kedy nastávalo jeho postupné utváranie do podoby riadneho zboru. Túto situáciu sťažila veľká vojna, ako aj politické peripetie, ktoré boli adresované voči Maďarom a reformovaným v Československu. Práve obdobie po roku 1918 ukazuje silu reformovaných veriacich v Prešove, ako aj ich odhodlanosť zachovať si svoju vieru a aj národnostnú identitu. Napríklad autori približujú situáciu v období komunizmu, zbor bol spravovaný kazateľom z Veľkých Kapušian, ktorý viedol miestne bohoslužby v maďarskom jazyku. V tom čase nastávajú aj zmeny v reformovanom zbore, kedy sa postupne mení národnostná skladba veriacich a aj sa upúšťa od pôvodného sna obyvateľov, mať vlastný chrám v Prešove. Ako autori na záver kapitoly nepriamo konštatujú, zbor sa postupne zmenil na slovenský a naďalej ostal sídliť v evanjelickom chráme.

Schopnosť zboru prispôbiť sa a nájsť spôsob spoluzitia je až inšpiratívny, poukazuje to na snahu zachovať si svoju vieru, ale aj odhodlanie kráčať vpred. Kniha nám približuje život konkrétneho zboru, kde sa aj mapujú dary či udalosti, ktoré sa bežne vyskytnú v živote zboru (krst, konfirmácia, so-

báš). Cirkevné dejiny miest a obcí sú zväčša sumárom dejín viacerých konfesií, *Dejiny Prešovského reformovaného zboru* sú špecifickým projektom dejín jednej konfesie v jednej lokalite. Takéto spracovanie nám ukazuje možnosti, kedy aj málo archívneho materiálu nebráni autorom napísať kvalitné dielo.

Vavrínek Žeňuch

KÓNYOVÁ, Annamária – KÓNYA, Peter (eds.). *Reformácia v strednej Európe I./Reformáció Közép-Európában I./Reformation in Mittel-Europa I.* Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2018. 610 s. ISBN 978-80-555-2265-4.

Rok 2017 sa niesol v znamení 500. výročia reformácie, ktorá jednoznačne patrí k najvýznamnejším udalostiam v duchovných i kultúrnych dejinách západného sveta. Pri tejto príležitosti sa tri stredoeurópske univerzity (Eötvös Lóránd Tudományegyetem, Karlova Univerzita a Prešovská univerzita v Prešove) rozhodli na konci roka 2017 v Prešove usporiadať medzinárodnú vedeckú konferenciu *Reformácia v strednej Európe*, na ktorej sa zúčastnilo takmer stodvadsať historikov, teológov a mnohých ďalších odborníkov z desiatich krajín. Odborné referáty prednesené na tejto konferencii poslúžili ako nosný materiál pre vydanie zborníka v dvoch zväzkoch. Stredoeurópsky charakter sa odráža aj v jazykoch príspevkov, ktorými sú slovenčina, čeština, maďarčina i nemčina.

Prvý zväzok zborníka tvoria príspevky štyroch desiatok autorov, ktoré sú rozdelené do troch oblastí, t. j. *Reformácia v strednej Európe; Teológia;*

Osobnosti. Z každej tematickej oblasti vyberáme tie, ktoré sú podľa nás zaujímavé.

Oblasť kanonických vizitácií, ktoré sú „významným prameňom pri poznávaní náboženského i cirkevného života minulosti“ (s. 269), skúma vo svojej štúdii (*Reformovaní kazatelia vo svetle cirkevných zákonov, nariadení a kanonických vizitácií*, s. 269 – 278) Annamária Kónyová. Druhá časť príspevku prostredníctvom konkrétnych príkladov opisuje každodenný život i problémy reformovaných kazateľov, ktorí sa uvádzajú v kanonických vizitáciách pochádzajúcich z obdobia 17. – 18. storočia.

Počiatky reformácie a náboženské pomery na území Spiša, pre ktoré udalosti 16. storočia podmienujú zmenu jeho konfesionálnej štruktúry, skúma na príklade vybraných miest vo svojom príspevku (*Počiatky reformácie a náboženské pomery na Spiši v 16. – 18. storočí na príklade vybraných miest*, s. 169 – 180) Monika Bizoňová. Autorka uvádza, že „po prvýkrát sa obyvateľstvo Spiša s Lutherovými tézami a jeho učením oboznámilo v roku 1520, keď Tomáš Preissner, farár v Lubici, ako prvý prečítal z kazateľnice jeho 95 téz“ (s.169). V referáte autorka ďalej objasňuje náboženské pomery na Spiši na základe kanonických vizitácií na príklade miest Spišské podhradie, Lubica, Spišská Sobota, Veľká, Spišský Štvrtok, Veľký Slavkov, Mlynica, Nedeca, Krempachy a Nová Belá.

Analýzou kanonických vizitácií sa zaoberá aj Lucia Šteflová, ktorej príspevok (*Formovanie evanjelických a. v. cirkevných zborov v Nitrianskom a Trenčianskom senioráte zaznamenané v zápisniciach vizitácií*, s. 195 – 203)

sa venuje formovaniu evanjelických a v cirkevných zborov v Nitrianskom a Trenčianskom senioráte v jednotlivých územných jednotkách. Autorka skúma aj vplyv husitizmu pri šírení evanjelického učenia v tomto priestore. Záverom konštatuje, že formovanie týchto zborov v 16. storočí „prebiehalo kontinuálne a bez väčších problémov oproti cirkevným zborom, ktoré sa formovali v 17. či až 18. storočí“ (s. 202).

Preníkaniu myšlienok reformácie a ich udomácneniu na teritóriu Komárňanského seniorátu (*Adalékok a Komáromi Református Egyházmegye reformációjához*, s. 204 – 210) sa zaoberá Lévai Atila. O šírení reformácie v Trenčianskej stolici pojednáva referát Libora Bernáta (Šírenie reformácie v Trenčianskej stolici, s. 211 – 231). Nové závery z výskumu dejín reformácie v Bardejove predkladá v prvej časti svojho príspevku (*Neue Forschungsergebnisse zur Geschichte der Reformation in Bartfeld*, s.181 – 194) Barnabás Guitman. Druhá časť príspevku sa zaoberá teoretickým rámcom, ktorý „môžeme uplatniť pri výklade diskusií v dejinách reformácie Uhorska“ (s. 194).

Druhú tematickú oblasť (*Teológia*) otvára príspevok (*Recepcia Lutherovho teologického myslenia u Leonarda Stöckela so zameraním na Stöckelov katechizmus z roku 1556*, s. 289 – 311) Michala Valča, v ktorom sa autor v jednotlivých častiach okrem iného venuje aj teologickým sporom formujúcim Stöckelovu teologickú tvorbu, štruktúre a teologickým dôrazom Stöckelovho Katechizmu (1556) i inkarnačnej kristológie ako východisku pre sviatosťnú teológiu.

Stručný prehľad začiatkov reforiem bohoslužieb v 16. storočí prináša re-

ferát (*Zur liturgischen Wirkungsgeschichte der Reformation*, s. 402 – 422) Ernsta Hofhansla. Autor sa zaoberá aj osobou Juraja Tranovského, ktorého „osobne považuje za európskeho evanjelického teológa a spisovateľa“ (s.422).

Katolícky pohľad na osobu a dielo Martina Luthera reflektuje práca (*Katolícka recepcia Martina Luthera v 20. storočí a jej prínos pre ekumenizmus*, s. 352 – 360), ktorej autorom je Martin Kováč. Autor systematicky popisuje situáciu do prvej polovice 20. storočia, zlatý vek katolíckeho bádania o Luttherovi a 2. vatikánsky koncil i ekumenické udalosti 20. storočia. V závere konštatuje, že „katolícky problém s Luttherom už viac nie je teologický, ale predovšetkým ekleziologický“ (s. 359).

V tretej obsahovo pútavej oblasti (*Osobnosti*) Mária Fedorčáková predstavuje členov rodu Stöckel v mestskej správe stredovekého Bardejova. Autorka v príspevku (Členovia rodu Stöckel v mestskej správe stredovekého Bardejova, s. 450 – 461) píše, že „rod Stöckel patrilo na konci stredoveku k dobre etablovaným bardejovským meštianskym rodom, ktoré patrili medzi mestskú elitu“ (s. 451).

Životnú cestu Mathiasa Künischa, syna bohatého a vplyvného mešťana, ktorý bol na sklonku svojho života „vyšetrovaný práve kvôli obvineniu z nasledovania myšlienok reformácie“ (s. 508), sleduje Kelényi Borbála (*Egy Eperjesi polgár karrierje a reformáció korai időszakában: Mathias Künisch*, s. 489 – 508).

Pre dejiny hudobnej kultúry v Levoči ma mimoriadny význam osobnosť Wilhelma Wagnera, ktorej sa vo svojom referáte (*Fridrich Wilhelm Wagner v dejinách reformácie a hudobnej*

kultúry v Levoči, s. 586 – 599) venuje Janka Petőczová. Život Tobiáša Masníka, popredného barokového spisovateľa, učiteľa a významného evanjelického kňaza približuje Libuša Franková (*Tobiáš Masník v obraze svojej doby*, s. 601 – 610). V závere sa uvádza, že „z hľadiska slovenského národného života mali nábožensko-popularizačné diela Tobiáša Masníka v tom čase veľký význam“ (s. 609).

Jedinečná publikácia stredoeurópskeho rozmeru je z hľadiska rôznorodosti príspevkov a širokého spektra vedeckých odborníkov troch univerzít (Eötvös Lóránd Tudományegyetem, Karlova Univerzita a Prešovská univerzita v Prešove) pre čitateľskú verejnosť nevysychajúcou studnicou poznania reformácie. Mnohojazyčné príspevky ponúkajú rôzne poznatky, teórie i analýzy tejto najvýznamnejšej udalosti v duchovných a kultúrnych dejinách západného sveta a posúvajú poznanie dejín reformácie a protestantizmu v stredoeurópskom priestore.

Vladimíra Kordaničová

KÓNYOVÁ, Annamária – KÓNYA, Peter (eds.). *Reformácia v strednej Európe II./Reformáció Közép-Európában II./Reformation in Mittel-Europa II.* Prešov :
Vydavateľstvo Prešovskej univerzity,
2018. 801 s.

ISBN 978-80-555-2266-1.

Päť desiatok príspevkov rozdelených do 4 tematických okruhov – *Protestantizmus, Spolužitie konfesí, Školstvo, Kultúra a umenie* vytvára druhý zväzok zborníka *Reformácia v strednej Európe*, ktorý vznikol pri príležitosti 500. výročia reformácie, ktorá jed-

noznačne patrí k najvýznamnejším udalostiam v duchovných i kultúrnych dejinách západného sveta. Pri tomto výročí sa tri stredoeurópske univerzity (Eötvös Lóránd Tudományegyetem, Karlova Univerzita a Prešovská univerzita v Prešove) rozhodli na konci roka 2017 v Prešove usporiadať medzinárodnú vedeckú konferenciu *Reformácia v strednej Európe*, na ktorej sa zúčastnilo takmer stodvadsať historikov, teológov a mnohých ďalších odborníkov z desiatich krajín. Stredoeurópsky charakter sa odráža aj v jazykoch príspevkov, ktorými sú slovenčina, čeština, maďarčina i nemčina. Vyberáme tie, ktoré sú, podľa nás, pre čitateľov zaujímavé.

Pokusom o bilanciu päťstoročného výročia reformácie je referát (*2017 – Versuch einer Bilanz*, s. 11 – 22), ktorého autorom je Michael Bünker. Jubileum reformácie pripomína evanjelikom, že „ich cirkev je rovnako sedmohradská ako slovenská, rakúska, maďarská, v konečnom dôsledku európska a svetová“ (s. 22).

Cenným zdrojom informácií o uhorských protestantoch sú aj periodiká vychádzajúce na konci 17. storočia v Ulme, kde pôsobili dve veľkokapacitné tlačiarne. G. Etényi Nóra sa venuje uhorským protestantom v ulmských tlačiarňach a v jednej kronike z konca 17. storočia (*Magyarország protestánsok ulmi nyomtatványokban és egy 17. század végi krónikában*, s. 23 – 44). „Informácie o uhorských protestantoch, osmanských vojnách, ale aj samotnom Imrichovi Thökölym sa dostali aj do kroniky písanej ulmským lekárom Eberhardom Göckelom“ (s. 44).

V prvej tematickej oblasti je zaradený aj príspevok (*Der Vorstoss der*

Osmanem im Reformationszeitalter, s. 45 – 54), v ktorom sa autor Ernst D. Petritsch zaoberá vpádmi a prienikom Osmanov v Európe v období šírenia reformácie. Autor enumeruje niektoré vpády a postupy Osmanov na území Uhorska a v druhej časti štúdie sa zaoberá aj postavením kresťanov v Osmanskej ríši.

Postavenie a úlohy sikulskej reformovanej elity v dobe Michala Apafiho reflektuje príspevok (*A Református székegyháza Apafi Mihály korában*, s. 55 – 71) Balogh Judit. Práve „nástup nového sedmohradského kniežata Michala Apafiho v druhej polovici 17. storočia vytváral nové možnosti pre uplatnenie sa členov sikulskej reformovanej elity, ktorí tak získali väčší vplyv na dianie v krajine a s tým i podiel na moci“ (s.71).

Priestorovú jednotku Hornobaraňskej stolice, ktorá bola jedným z najmenej pohostinných území z hľadiska prírodných podmienok, mapuje vo svojej práci (*Református lelkész családok a Felső-Baranyai egyházmegyében a 19. század első felében*, s. 195 – 206) Borsy Judit. Autorka prostredníctvom konkrétnych prípadov rodín reformovaných kazateľov odкрýva ťažkú spoločenskú i hospodársku situáciu na území Hornej Barane.

Nagy Imre Gábor (*Felvidéky evangélikusok bevándorlása Baranya megyébe a 19. században*, s. 207 – 221) popisuje príchod evanjelikov zo Slovenska do Baraňskej stolice. Evanjelicke obyvateľstvo stolice „do polovice 19. storočia žilo v štyroch zboroch so 16 fíliami“ (s. 221).

„Syntézu západného liberalizmu, konzervativizmu, ktorý si uvedomuje tradíciu a ľudovodemokratický radika-

lizmus“ (s. 275), v životnom diele jedného z najväčších vedcov v Maďarsku, ktorým bol István Bibó (1911 – 1979), predstavuje práca (*Der „Freidenkende Christ“. Bibó und der Protestantismus*, s. 258 – 275) Ágnes Zsidaí. Osobnosť Gustava Radbrucha, jedného z najznámejších právnikov 20. storočia, hodnotí Péter Szilágyi. Predkladaná štúdia (*Gustav Radbruch und der Protestantismus*, s. 287 – 308) je okrem iného zameraná aj na to, „ako Radbruch predstavuje spojenie medzi filozofiou práva a protestantizmom“ (s. 307). Peripetie doby štrbského farára Jána Droppu nájdeme v štúdiu (Štrbský farár a štúrovec Ján Droppa a peripetie jeho doby (1809 – 1890), s. 97 – 120) Petra Švorca. Ako sám autor píše, „pri hlbšom výskume príbeh evanjelického kňaza Jána Droppu ukazuje, že s Lutherovou reformáciou skutočne úzko súvisí a že má zmysel sa ním a jeho pôsobením bližšie zaoberať“ (s. 98).

Druhý tematický blok (*Spoluzitie konfesii*) zborníka predkladá príspevok (*Die Zerstörung der Lewenzer reformierten Kirche im Spiegel eines Zeugenprotokolls*, s. 390 – 410), v ktorom sa autor Teofil Kovács sústreďuje na objasnenie zničenia reformovanej cirkvi v Leviciach prostredníctvom výpovedí niekoľkých dobových svedkov.

Každodenný život Debrecína a mieru prítomnosti viery a náboženstva v živote obyvateľov mesta odhaľuje vo svojej práci Rita Papp. Autorka sa v predkladanej štúdiu (*Alltagsleben im reformierten Debrecen zwischen 1693 und 1715*, s. 411 – 427) pokúsila ukázať, „ako dohliadalo vedenie mesta Debrecín na prelome 17. a 18. storočia na morálku svojich obyvateľov a na to,

aby žili v súlade s božím prikázáním“ (s. 426).

Náboženské pomery v Sedmohradsku v rozmedzí rokov 1948 – 2011 pri naša autorka Gorun Blanka. V štúdii (*Felekezeti viszonyok Erdélyben (1948 – 2011)*, s. 468 – 478) sú uvedené „štatistické údaje o zmene v náboženskom i národnostnom zložení obyvateľstva v jednotlivých obdobiach 20. storočia na území Sedmohradska“ (s. 478).

Lena Arava-Novotná vo svojej práci (*Tovaryšstvo Ježíšovo a prví jezuité (1534 – 1572): konverze, návrat k evanjéliím a snahy o reformu v lúne katolíckej cirkve: odmítaní diskriminácie*, s. 356 – 378) reflektuje problematiku Ježíšovho tovarišstva, popisuje úlohu Ignáca z Loyoly a predstavuje významných jezuitov v počiatkoch rádu v 16. storočí.

Tretiu časť druhého zväzku zborníka *Reformácia v strednej Európe* otvára autor Pálfi József, ktorý sumarizuje známe údaje z dejín školstva a vzdelávania vo Varadíne z obdobia pred 16. storočím a následne prezentuje poznatky o varadínskom školstve v poslednej tretine 16. storočia až do roku 1603 (*Iskola, oktatás a 16. századi Váradon*, s. 481 – 495).

Osobnosťou, ktorá dopomáhala k rozkvetu školstva v meste Prešov, sa zaoberá príspevok (*Lukáš Fabinus Popradský a jeho snahy o rozvoj školy a pedagogiky v období reformácie*, s. 496 – 507) Eduarda Lukáča. Autor uvádza, že „Lukáš Fabinus Popradský zanechal v meste Prešov svoj pedagogický odkaz v podobe rektora mestskej školy, ako aj pedagogickými názormi“ (s.496). Záznamy v mestských účtovných knihách dokazujú jeho aktivitu aj v obchodnej oblasti, posledný zápis je

datovaný dňom 1. júla 1586, „v januári 1587 už platila dane jeho manželka“ (s. 506).

Prešovské školské tradície pred vznikom kolégia, kolégium hornouhorských stavov v 17. stor., ktoré „bolo slávnostne otvorené 18. októbra 1667“ (s. 523), i zahraničné štúdie profesorov evanjelického a. v. kolégia v Prešove predkladá vo svojej štúdii (*Zahranické štúdiá profesorov evanjelického a. v. kolégia v Prešove do polovice 19. storočia*, s. 518 – 546) Peter Kónya. Autor v závere konštatuje, že „spolu od polovice 16. do polovice 19. storočia celkom 111 rektorov, konrektorov a subrektorov evanjelického kolégia v Prešove získalo vzdelanie na 26 univerzitách alebo vysokých školách“ (s. 542).

V centre bádateľského výskumu autorky Lukács Olga stojí otázka vzdelávania žien v sedmohradských inštitúciách. Autorka v príspevku (*A nőnevelés kérdése az erdélyi református intézményekben a 17. – 18. században*, s. 547 – 559) konštatuje, že „sedmohradská reformovaná cirkev sa od 17. storočia stále intenzívnejšie venovala otázke vzdelávania dievčat a od 18. storočia existovali snahy o zakladanie dievčenských škôl, kde sa začalo inštitucionálne vzdelávanie dievčat“ (s. 559).

Tucet príspevkov uzatvára posledný tematický okruh *Kultúra a umenie*. Sondu do problematiky reformácie a jej odraz v knižnej kultúre 16. storočia analyzuje Marcela Doménová (*Martin Luther a Prešov. Reformácia v odraze knižnej kultúry 16. storočia (sonda do problematiky)*, s. 637 – 653). Príspevok uvádza, že stav pramennej bázy zachovaných relevantných archívnych prameňov a ich výpovedná hodnota nie je, podľa autorky, veľmi

bohatá. Poukazuje na fakt, že „v Prešove sa už v 16. storočí nachádzali a čítali práce Martina Luthera“ (s. 652).

Jazykovým aspektom reformácie na príklade mesta Bardejov sa vo svojej práci (*V reči ľudu: jazykové aspekty reformácie na príklade mesta Bardejov v 16. a 17. storočí*, s. 654 – 672) zaoberá Peter Benka. Dôležitú úlohu v procese šírenia reformácie zohrávala aj kníhtlača a „mesto Bardejov sa už v druhej polovici 16. storočia stalo jedným z významných tlačiarskych centier Uhorského kráľovstva“ (s. 669).

S rozvojom miest a obchodu sa zintenzívnili aj obchod s hudobnými. Špecifiká pamiatok lutnovej tvorby v období reformácie (Špecifiká pamiatok lutnovej hudby na území dnešného Slovenska v období reformácie, s. 773 – 790) prináša Michal Hottmar. „V mestách dnešného východného Slovenska dosiahol hudobný život popri Bratislave najvyššiu úroveň“ (s.778).

Intelektuálne dedičstvo uchované v knižniciach Prešovského evanjelického kolégia je oblasťou výskumu Evy Augustínovej (*Intelektuálne dedičstvo uchovávané v knižniciach Prešovského evanjelického kolégia*, s. 720 – 732). Prešovská kolegiálna knižnica v sebe uchováva „významné a jedinečné diela autorov nielen európskeho významu a prináša pohľad na bibliofilské aktivity jednotlivých významných osobností Prešova“ (s. 731).

Jedinečná publikácia stredoeurópskeho rozmeru je z hľadiska rôznorodosti príspevkov a širokého spektra vedeckých odborníkov troch univerzít (Eötvös Lóránd Tudományegyetem, Karlova Univerzita a Prešovská univerzita v Prešove) pre čitateľskú verejnosť nevysychajúcou studnicou poznania

reformácie. Mnohojazyčné príspevky ponúkajú rôzne poznatky, teórie i analýzy tejto najvýznamnejšej udalosti v duchovných a kultúrnych dejinách západného sveta a posúvajú poznanie dejín reformácie a protestantizmu v stredoeurópskom priestore.

Vladimíra Kordaničová

KÓNYOVÁ, Annamária. Kapitoly k dejinám reformovanej cirkvi na východnom Slovensku. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2016. 163 s.

ISBN 978-80-555-1539-7.

Osobitá publikácia svojho druhu s názvom *Kapitoly k dejinám reformovanej cirkvi na východnom Slovensku*, ktorá vyšla v rámci riešenia grantového projektu VEGA 01/0700/13 Osobitosti konfesijného vývinu východného Slovenska v ranom novoveku, sa venuje dejinnému procesu reformovanej cirkvi na východnom Slovensku. Procesy reformácie a rekatolizácie patria k najmenej poznaným stránkam našich ranonovovekých dejín a hoci sa záujem vedeckej obce o danú problematiku v posledných desaťročiach neustále zvyšuje, stále ostáva mnoho nezodpovedaných otázok, k objasneniu ktorých má ambíciu prispieť aj predkladaná publikácia. Práca vyšla vo forme súboru štúdií, ktoré sú tematicky rozdelené do troch oblastí. Prvé štyri sú venované priebehu kalvínskej reformácie a jej špecifikám, jeden príspevok reflektuje problematiku školstva aj na príklade menej známej reformovanej školy a ostatné tri sa zaoberajú úlohou šľachty v dejinách reformácie či rekatolizácie.

Prvá kapitola nesúca názov *Prvé reformované synody a vierovyznania v Hornom Uhorsku v 16. storočí* opisuje priebeh kalvínskej reformácie v Zátísi, na tureckom území, v Zadunajsku a Hornom Podunajsku i v Predtisi. Procesu reformácie v jednotlivých vyššie spomínaných priestorových jednotkách sa venujú osobitné podkapitoly.

Spolužitie evanjelikov a kalvínov v Hornom Uhorsku v ranom novoveku je názov druhej kapitoly, ktorá sleduje vzájomne vzťahy evanjelikov a kalvínov, ktoré nadobúdali rôzny charakter počnúc otvoreným nepriateľstvom, osočovaním, až po nutnosť kooperácie.

Náboženskému vývinu Horného Zemplína vo svetle kanonických vizitácií sa venuje tretia kapitola s názvom *Náboženský vývin v Hornozemplínskych mestečkách v 16. – 17. storočí vo svetle kanonických vizitácií*. V závere kapitoly autorka píše, že „kanonické vizitácie reformovanej cirkvi boli súčasťou bežnej agendy prislúchajúcej k povinnostiam seniorov, a práve vďaka nim môžeme do veľkej miery nahliadnuť do náboženského, ale aj spoločenského diania reformovaných zborov“ (s. 51).

Nasledujúca štvrtá kapitola nesúca názov *Kalvínska reformácia a slovenskí kalvíni na východnom Slovensku do 19. storočia* uzatvára prvú tematickú oblasť publikácie. Kapitola sleduje priebeh švajčiarskeho reformačného hnutia, významné medzníky pri konštituovaní reformovanej cirkvi i najzaujímavejšie osobitosti jej vývoja na východnom Slovensku.

Tematicky osobitnou kapitolou je v poradí piata s názvom *Kalvínske školstvo na príklade činnosti reformovanej školy v Košiciach v 17. storočí*. Na prí-

klade činnosti košickej reformovanej školy autorka odкрýva „poslednú zlatú etapu v dejinách hornouhorskeho reformovaného školstva“ (s.83), ktorou bolo práve obdobie, kedy sa košická reformovaná škola zakladala.

Časť publikácie, ktorá sa zaoberá úlohou šľachty v dejinách reformácie či rekatolizácie, otvára šiesta kapitola, ktorá nesie názov *Sedmohradská kňazná Zuzana Lorántffyová a reformovaná cirkev v Hornom Uhorsku*. Manželka Juraja I. Rákócziho, najväčšia podporovateľka košickej reformovanej školy, od mala vychovávaná v silnom náboženskom presvedčení, využívala svoje postavenie pre ostatných a bola horlivou podporovateľkou rozvoja reformovanej cirkvi, ktorá sa stala hlavnou oblasťou jej celoživotnej angažovanosti, a preto sa obdobie jej života i života jej manžela „považuje za zlatý vek reformovanej cirkvi v Sedmohradsku a Hornom Uhorsku“ (s. 92).

Úlohou aristokracie v dejinách reformovanej cirkvi v Zemplínskej stolici, ktorá sa nachádzala vo východnej časti Kráľovského Uhorska a svojou rozlohou i počtom sídelných jednotiek patrila v porovnaní so susednými stolicami k tým väčším, sa zaoberá predposledná kapitola publikácie s názvom *Význam aristokracie v dejinách reformovanej cirkvi v Zemplínskej stolici v 16. – 17. storočí*. Autorka prostredníctvom uvádzaných príkladov ukázala, že „aristokracia zohrala v dejinách reformovanej cirkvi v Zemplínskej stolici významnú úlohu, či už v pozitívnom, ale aj negatívnom zmysle“ (s.103).

Posledná kapitola nesúca názov *Rekatolizačná činnosť Žofie Báthoryovej na Zemplíne* je venovaná životu aristokratky, ktorá sa do dejín protestant-

ských cirkví zapísala ako prívrženkyňa katolíckej viery a nemilosrdná rekato-lizátorka.

Články, podľa ktorých sa spravu-je cirkev v horných častiach Uhorska (Hornouhorské články), ukážky kano-nických vizitácií, testament Zuzany Lorántffyovej i školské zákony refor-movanej školy v Košiciach z r. 1656 nájdeme v prílohe publikácie.

Predkladaná publikácia *Kapitoly k dejinám reformovanej cirkvi na vý-chodnom Slovensku* dopĺňa menej po-znanú stránku našich ranonovovekých dejín, prináša cenné poznatky, reflek-tuje témy týkajúce sa dejín kalvínskej cirkvi, zaoberá sa problematikou škol-stva na príklade košickej reformova-nnej školy a hodnotí úlohu aristokracie v danom procese.

Vladimíra Kordaničová

JAVOR, Martin. *Budišovci Život a dielo Andreja Budiša ml. a Andreja Budiša st.* Prešov : Vydava-telstvo Prešovskej univerzity, 2019. 229 s. ISBN 978-80-555-2273-9.

Ak sa povie Budiš, isto mnohým nepríde na um významný literát a ná-rodovec alebo duchovný, ktorý žil v 19. storočí. Najnovšia publikácia od Mar-tina Javora z Prešovskej univerzity sa zameriava na dve významné osobnos-ti pochádzajúce z Užskej stolice. Pre samotného autora sú tieto osoby ob-zvlášť významné, nakoľko sú to jeho predkovia.

Práve Andrej Budiš ml. a Andrej Budiš st. sú osobnosti, na ktoré sa v dejinách stolice zabudlo. Ich význam sa podarilo znovu objaviť pri tvorbe rodokmeňa, keď sa autor začal nimi výraznejšie zaoberať. Autor v úvode

vysvetľuje, ako sa zoznámil s oboma osobami a kam smerovala jeho báda-teľská cesta (Rumunsko, Česko, Ukra-jina).

Celá kniha je rozdelená na dva cel-ky, ktoré nie sú ďalej členené a tvoria kapitoly, ktoré sa venujú samostatne uvedeným osobnostiam. Kapitolám predchádza *Kalendárium Budišovcov*, kde autor systematicky vypíchl naj-dôležitejšie udalosti zo života svojich dvoch predkov. Následne sa venuje mladšiemu z dvojice bratrancov. Andrej Budiš ml. je opomenutý literárne činný národovec, ktorý pochádzal z Pavloviec nad Uhom a ako kňaz pôsobil na úze-mí Sármarskej diecézy. Ako uvádza aj autor, ide o jediného známeho prispie-vateľa do *Katolíckych novín* z územia diecézy. Budiš bol v kontakte aj s An-drejom Radlinským a aktívne si uve-domoval potrebu rozvoja výučby v slo-venskom jazyku. Autor mapuje jeho štúdium v seminári a následne v škole v Litoměřiciach, kde aj prijal kňazskú vysviacku. Následne sleduje jeho súk-romné listy so sátmarským biskupom, ktoré sú priložené v knihe a sú vernou výpoveďou o zmýšľaní mladého kňaza – neskoršieho učiteľa a riaditeľa školy. Javor načrtnol aj vzťah A. Radlinského ku A. Budišovi, zvlášť vplyv na mladého Budiša, ktorý ako študent seminára si uvedomil svoje slovenské korene. V kni-he nezaznie priama odpoveď, prečo tak konal, teda čo bolo tým podnetom, au-tor poukazuje, že dokonca svojimi prá-cami aj útočil na farára vo svojej rodnej dedine, ktorý mal skôr maďarizačný postoj. Nakoľko mladší z Budišovcov žil krátko, tak sa autor zameril na príčinu jeho smrti a mapuje aj dianie po nej, kedy sa odpredával zosnulého majetok a konali zádušné omše. Záverečná prí-

loha knihy obsahuje Budišove práce, kde sú prepísané jednotlivé texty, ktoré autorsky pripravil pre periodiká Cyrill a Method, Katolícke noviny či Priateľ školy a Literatúry. Na základe dochovaného a autorom prezentovaného sa javí A. Budiš ml. ako nedocenený národovec a buditeľ. Dovolím si na základe prečítaného povedať, že ak by nezomrel mladý, isto by sme sa o ňom učili popri Radlinskom či Moyzesovi.

Druhá kapitola sa venuje osobe A. Budiša st., ktorý bol rovnako kňaz a pôsobil v Sátmarskej diecéze. Jeho príbeh bol v mnohom odlišný, nakoľko starší z Budišovcov bol uhorský (rozumej maďarský) nacionalista, tak sa aj odvíjal jeho život. Autor sledoval jeho cestu ako spurného kňaza v Seredenom, ktorý sa pre svoj názor na renováciu fary a zlé vzťahy s užhorodským arcidiakonom dostával do sporov s biskupom. Autor priam brilantne ukázal povahu svojho predka, ktorý nebol lajdákom, ale skutočným managerom, ktorý si uvedomoval potreby okolia a svoj potenciál. Ten bol na nasledujúcich stranách aj podrobne popísaný. Predsa autor priblížil stavby budov (fara v Serednom, škola v Pavlovciach nad Uhom, Máriin dom v Užhorode), zriadenie fundácií (škola v Hlbokom a iné) a následne sa zameril na Budišovu činnosť v Užhorode. Sledoval ho v dvoch rovinách, teda ako kňaza, ktorý sa aktívne zaujímal o svoje okolie a zverené územie; a ako „vrchnosť“, kde ho vykresľuje ako osobu schopnú malej aj veľkej politiky, ktorá správnou poznámkou alebo návrhom neustále dosahuje väčší vplyv v regionálnej politike. Ako vyplýva z autorovho skúmania, starší z Budišovcov mal tvrdohlavú ale zanietenú povahu, ktorú autor dokázal v mnohých jeho posto-

joch, zvlášť pri stavebnej činnosti, ďalej pri správe viníc a obračiek či vo večernom vyučovaní poľnohospodárov. Následne sa Javor zameril na odkaz Budiša staršieho a jeho význam pre región. Celkovo obraz Budiša, od jeho pôsobenia v Serednom až po smrť, je v knihe výborne spracovaný a prepletený výpoveďou mnohých osobných listov či novinovými článkami.

Pri bádaní dejín svojich príbuzných autor podáva triezvy a v mnohom priamy pohľad (rozumej výpoveďou zachovaných správ a listín), ktorý približuje osobnosti regiónu, ktorý leží často na periférii výskumu dejín či jeho osobností. Kniha čitateľa svojím obsahom a vizuálom udrží v strehu a zvedavosti. Práve popasovanie sa s témou a jej problémami je pre nás v mnohom inšpiratívne, zvlášť pre mňa – rodáka z Užskej stolice. Autorovi sa cez dejiny dvoch osobností podarilo priblížiť dva póly národniarstva, ktoré bratrance Budišovci reprezentovali. V ich pohľadoch sa ukazuje aj rozdielne nazeranie na spoločnosť, jej vývoj a miesta, kde je potrebné apelovať či na postoje biskupov, vrchnosti a ich okolia. Záverom dúfame, že kniha inšpiruje ďalších, ktorí by aj takýmto spôsobom mohli priblížiť osobnosti dejín z regiónov Slovenska.

Vavrínek Žeňuch

JURČIŠINOVÁ, Nadežda. *Juraj Kello-Petruškin na Šariši*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2017. 92 s.

ISBN 978-80-555-18884-8.

Publikácia venovaná evanjelickému farárovi, učiteľovi, básnikovi, cestopiscovi a prekladateľovi sa za-

meriava na život a pôsobenie Juraja Kellu-Petruškina v priestore Šariša. Autorka využila pri spracovaní témy archívne materiály z depozitárov Literárneho archívu Slovenskej národnej knižnice v Martine, kde sa v Kellovej pozostalosti nachádza korešpondencia so slovenskými osobnosťami druhej polovice 19. storočia. Čo sa týka miesta Juraja Kellu-Petruškina v rámci dejín Evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku, ako evanjelický kňaz pôsobiaci v Bardejove, je dobre známy. Publikácia však prináša množstvo zaujímavého materiálu, ktorý mapuje jeho rôznorodú činnosť. Napríklad protokoly, v ktorých Juraj Kello-Petruškin zaznamenával závažné udalosti zo života cirkevného zboru alebo zápisnica kanonickej vizitácie z roku 1884, ktorá obsahuje kvantum informácií o bardejovskom evanjelickom cirkevnom zbore v druhej polovici 19. storočia, ale taktiež o osobnosti miestneho farára.

Osobnosti Juraja Kellu-Petruškina sa autorka venuje v rámci dvoch nosných kapitol. Prvá kapitola sa zameriava na jeho detstvo, prvé roky štúdia, pôsobenie v Trnenci, štúdium teológie a prvé roky v kňazskom povolání. Druhá kapitola konkrétne pojednáva o pôsobení Juraja Kellu-Petruškina v priestore Šariša. V samostatnej podkapitole autorka priblížila dejiny Šariša do konca 19. storočia, pôsobenie Juraja Kellu-Petruškina v Bardejove, jeho pôsobenie v rámci Evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku a záujem Juraja Kellu-Petruškina o život ľudí na Šariši. Juraj Kello-Petruškin bol nesporne čínorodou osobnosťou našich dejín a človek s hlbokým záujmom o priestor, v ktorom žil, čo potvrdzuje sama autorka: „*Popri duchovnej čin-*

nosti i literárnej tvorbe sa Juraj Kello počas pôsobenia v Bardejove venoval aj národno-výchovnej činnosti. Zaujal ho život ľudu na Šariši, jeho problémy a starosti, zvláštny interes prejavil o jeho zvyky, tradície, nárečie, piesne a pod“ (s. 142). Publikácia je v závere doplnená ešte o súpis prác Juraja Kellu-Petruškina uverejnených v slovenskej národnej tlači a o text Memoranda slovenskej evanjelickej a. v. cirkvi bardejovskej zo 4. augusta 1895.

Dvadsaťštyriročné pôsobenie Juraja Kellu-Petruškina v priestore Šariša zanechalo nezmazateľnú stopu v živote tohto slovenského národovca, avšak ako ovplyvnil a pôsobil Šariš na neho sa dozvieme vďaka bádateľskému záujmu Nadeždy Jurčišinovej, ktorá neostala len pri výskume, ale svoje zistenia pretavila do knižnej publikácie, vďaka čomu sa na osobnosť Juraja Kellu-Petruškina nezabudne, hoci „*sa nezachovala žiadna jeho obrazová podobizeň...*“ (s. 167).

Lucia Šteflová

BERNÁT, Libor (ed.).

Z Korešpondencie Jána Kvačalu s priateľmi (Cyrilom Bodickým, Jurom Janoškom, Gustávom Klobušickým, Otakarom Koutským).

Trenčín : Trenčianske múzeum v Trenčíne, 2019. 174 pp.

Dem Herausgeber Libor Bernát sind schon einige Bände der Korrespondenz von Ján Kvačala zu verdanken, die in den Jahren seit 2015 erschienen sind: Jozef Škultety (1853-1948), Josef Krumpholz (1870-1950), weiters die Schüler von Jaroslav Goll (1846-1929), Jaroslav Bidlo (1868-1937), Gustav Friedrich (1871-1943), Karel Kadlec

(1865-1928), Kamil Krofta (1876-1945), Václav Novotný (1868-1932). Im hier anzuzeigenden Buch sind die Korrespondenzpartner der spätere Senior des Trentschiner Seniorates Cyril Bodický (1863-1945), Generalbischof Jur Janoška (1856-1930), der Senior des Bačkaer-Seniorates Gustáv Klobušický (1862-1945) und der tschechische Jurist und Publizist Otakar Koutský (1863-1926). Im Literaturverzeichnis dieser jüngsten Publikation sind auf p. 164 f. noch weitere zehn einschlägige Arbeiten des Herausgebers verzeichnet. Zu ergänzen wären noch sein Beitrag bei dem von Igor Kišš 2004 anlässlich von Kvačalas 70. Todestag veranstalteten Symposium „Ján Kvačala – otec modernej komeniológie“ (Bratislava 2005), wo er eine Analyse jener Briefe des Gelehrten vorstellte, die er in den Beständen des Literaturarchivs der Slowakischen Nationalbibliothek und in dem an der Fakultät in Bratislava befindlichen Nachlass entdecken konnte. Zuletzt war er auch mit einer Studie über Kvačalas Korrespondenz im Umfeld seiner Arbeit über Daniel Ernst Jablonski beteiligt (abgedruckt in: Joachim Bahlcke / Karl W. Schwarz [Ed.], *Zwischen Dorpat, Pressburg und Wien. Ján Kvačala und die Anfänge der Jablonski-Forschung in Ostmitteleuropa um 1900* [= *Jabloniana* 9], Wiesbaden 2018, p. 99-112). Daraus ist zu ersehen, dass Ján Kvačalas Korrespondenz schier unerschöpflich ist und in Libor Bernát einen kongenialen Bearbeiter gefunden hat. Als einer, der mit der Handschrift Kvačalas kämpfen musste, als er einen nach Wien gerichteten Brief zu edieren hatte (Metanoia. Zborník pri príležitosti sedemdesiatky Prof. ThDr. Karola Nandráského, Bra-

tslava 1998, p. 173-182), ist es mir ein ehrliches Anliegen, diese Feststellung in diese Anzeige des Buches einzuschreiben und mit einem herzlichen Dank an den Editor zu verbinden. Der Rezeption dieses Buches, das dem Gedenken an Prof. Igor Kišš (+2018) gewidmet ist, wäre es freilich förderlich gewesen, wenn es, wie in dem Tagungsband 2005 der Fall war, knappe Resumés in englischer, französischer oder deutscher Sprache eingefügt worden wären.

Karl W. Schwarz

BÁRKÁNY, Eugen. *Židovské pamiatky na Slovensku*. Ed. Martina Orosová. Bratislava: Pamiatkový úrad Slovenskej republiky, 2017. 218, 357, 219 – 234 s. ISBN 978-80-89175-79-6.

Vydávanie relevantných archívnych prameňov v podobe edícií doplnených o prepisy, preklady pôvodných dokumentov a o kritické poznámky má na Slovensku zatiaľ sporadický charakter a ponúka historikom a archivárom viaceré možnosti. O to cennejšie sú edície s interdisciplinárnym presahom a historicko-umeleckým charakterom prezentujúce vybrané pamiatky tak, ako ich v minulosti zachytili bádatelia. V roku 2017 vydal Pamiatkový úrad Slovenskej republiky (Archív PÚ SR) publikáciu *Eugen Bárkány: Židovské pamiatky na Slovensku*, a to v rámci novej Edície prameňov Archívu PÚ SR. Ide o prvý diel plánovanej edície, ktorá odbornej i širokej verejnosti takouto formou sprístupnila pohľad na stav židovských nehnuteľných a sčasti i hnnuteľných pamiatok začiatkom 2. polovice 20. storočia.

Titul predstavuje v podstate dokumentačný materiál, resp. súhrn, vydanie a sprístupnenie časti dokumentačnej činnosti rodáka zo Šarišských Lúk Eugena Bárkányu (1885, Šarišské Lúky, Prešov – 1967, Bratislava). Eugen Bárkány bol stavebný inžinier, reštaurátor, zberateľ, maliar, kultúrny historik, zakladateľ a riaditeľ Židovského múzea v Prešove (1928), predseda náboženskej neologickej židovskej obce v Prešove (1940 – 1942) a zakladateľ zbierok judaík v Bratislave.

Menovite ide o edičné vydanie dokumentu pod názvom Židovské pamiatky na Slovensku. Aktuálne je uložený v Archíve PÚ SR v Zbierke výskumných správ (s. 10). Predstavuje súbor textov a kresieb samotného E. Bárkányu, ktorý ich vytvoril v rokoch 1952 – 1965, kedy prebiehala terénna pasportizácia židovských pamiatok na Slovensku, pričom šlo z jeho strany a v tomto kontexte o mapovanie pamiatok celkovo v 120 obciach a mestách na Slovensku, ku ktorým pripravil aj úvod (s. 35 – 38).

Lokality boli usporiadané podľa pôvodného uloženia tak, ako ho vykonával E. Bárkány. Jeho pôvodné texty sa následne viažu na základné a jemu známe dejiny príslušnej – miestnej židovskej náboženskej obce alebo židovskej komunity v tej-ktorej lokalite (s. 40 – 216). Pre objektivnosť bol doplnený o poznámkový aparát pracovníkmi PÚ SR. Obrazové časti, t. j. príloha v podobe kresieb a malieb (kresba tušom, akvarel) zachytávajú nielen sakrálne stavby – synagógy, prípadne ich pôdorys, ale aj zaujímavé architektonické či výtvarné detaily. Okrem nich sa v rámci súboru kresieb vyskytli židovské cintoríny, detaily se-

pulkrálnych pamiatok – náhrobníkov so zaujímavými motívmi, symbolmi a nápismi. Kresby a maľby v počte 357 tvoril priamo v teréne, resp. načrnuté skice prekresľoval doma. V prípade územia Šariša ide napríklad o lokality Bardejov, Giraltovce, Hanušovce nad Topľou, Kurima, Lipany, Prešov, Sabinov, Šarišské Lúky, Veľký Šariš, Vranov nad Topľou či Zborov. Táto obrazová príloha v podobe reprodukcii predstavuje rozsahom najväčšiu časť edície prameňa (357 s.).

Na príprave publikácie ako autori textov spolupracovali Ivan Kamenec (spomienkový text *Moje stretnutie s Eugenom Bárkányom*, s. 25 – 27), Martina Orosová (úvod), Jaro Rihák (spomienkový text *Hommage à Eugen Bárkány*, s. 28 – 31) a Jana Švantnerová (odborná štúdia *Eugen Bárkány a dokumentovanie histórie židovských obcí a pamiatok na území dnešného Slovenska*, s. 16 – 24). Autori poznámkového aparátu k relevantnej časti – textom samotného E. Bárkányu, ktorý bol publikovaný v plnom rozsahu len s minimálnymi gramatickými úpravami – boli Daniel Gahér, Mária Jurčová, Bronislava Porubská, Zuzana Rábiková, Jana Tomovičová a Adriana Varholová. V poznámkovom aparáte sa pokúsili overiť, spresniť i negovať či modifikovať informácie obsiahnuté v pôvodnom rukopise. Editorkou tejto zaujímavej publikácie bola Martina Orosová, vedúca Archívu PÚ SR. Okrem toho bolo do publikácie zaradené biografické kalendárium (pod názvom *Stručný životopis Eugena Bárkányu*, s. 32 – 33) a na konci publikácie súpis židovských pamiatok evidovaných v súčasnosti v Ústrednom zozname pamiatkového

fondy SR v podobe prehľadovej tabuľky (s. 221 – 225), pre zrozumiteľnosť aj krátky slovníček hebrejských výrazov (s. 226 – 227) a pre praktické zorientovanie sa v publikácii aj miestny register (s. 233 – 234).

Na záver možno konštatovať, že práve pre unikátnosť, jedinečnosť a autentickú hodnotu pracovných záznamov a kresieb E. Bárkány, ktorú v sebe

odrážajú, bola táto jeho dokumentácia vydaná v komplexnej a reprezentatívnej knižnej podobe. Bádateľom ponúka pohľad na stav židovských kultúrnych pamiatok, podobu ich dokumentovania v minulosti a ponúka priestor pre ďalšie objektívne výskumy a profesionálne dokumentovanie kultúrneho dedičstva v súčasnosti.

Marcela Domenová

ZOZNAM AUTOROV 2/2019

Prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.

Gréckokatolícka teologická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove

PaedDr. Peter Lazor

Gréckokatolícka teologická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove

O. dr hab. Jan Mazur OSPPE, prof.

Wydział nauk społecznych,
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Doc.ThDr. Mária Kardis, PhD.

Gréckokatolícka teologická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove

Mgr. Dominika Tlučková

Gréckokatolícka teologická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove

Doc. ThDr. Štefan Pružinský, PhD.

Katedra biblických náuk,
Pravoslávna bohoslovecká fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove

Doc. ThDr. Miroslav Župina, PhD.

Pravoslávna bohoslovecká fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove

Dr.h.c. Prof. PhD. Peter Kónya, PhD.

Inštitút histórie, Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita

Mgr. Lakatos Adél

Kalocsai Főegyházmegyei Levéltár

Dr. Lukács Olga

Babeş-Bolyai Tudományegyetem,
Református Tanárképző Karán, Kolozsvár

Mgr. Seben Glória

Evangelikus Hittudományi Egyetem

Mgr. Petheő Atilla

Reformovaná teologická fakulta,
Univerzita J. Selyeho v Komárne

Mgr. et Mgr. Luciána Hoptová, PhD.

Inštitút histórie, Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita

PhDr. Ján Džujko, PhD.

Inštitút histórie, Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita

PhDr. Peter Kovaľ, PhD.

Inštitút histórie, Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita

Prof. PaedDr. ThLic. Martin Weis, Th.D.

Katedra teologických vied – centrum cirkevných
dějin a dějin teologie, Teologická fakulta,
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Prof. PhDr. Michal Valčo, PhD.

Gréckokatolícka teologická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove

Doc. PaedDr. Katarína Valčová, PhD.

Evanjelická bohoslovecká fakulta,
Univerzita Komenského v Bratislave

Doc. Kamil Kardis PhD.

Gréckokatolícka teologická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove

Doc.ThDr. Daniel Slivka, PhD.

Gréckokatolícka teologická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove

Dr. Forisek Péter

Debreceni Egyetem

Dr. Joanna Jachimowicz

Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa
w Nowym Sączu

Prof. ThDr. Alexander Cap, CSc.

Pravoslávna bohoslovecká fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove

Mgr. Monika Bizoňová, PhD.

Inštitút histórie, Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita

Mgr. Jana Dziaková

Inštitút histórie, Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita

Mgr. Veronika Drábová

Inštitút histórie, Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita

PhDr. Ján Jakubej, PhD.

Katedra histórie, Filozofická fakulta,
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

Informácia pre prispievateľov do časopisu *Historia Ecclesiastica*

Prosíme autorov, aby dodržiavali nasledovné spôsoby popisu dokumentov:

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

1. Knihy / Monografie. Prvky popisu:

Autor. *Názov : podnázov (nepovinný)*. Poradie vydania. Miesto vydania : Vydavateľ, rok vydania. Rozsah strán.

Ak sú traja autori oddeľujú sa pomlčkou. Ak je viac autorov ako traja uvedie sa prvý autor a skratka a kol. alebo et al. ak je to zahraničné dielo. Prvé vydanie sa v citačnom popise nemusí uvádzať.

Príklad:

TIMKO, J. – SIEKEL, P. – TURŇA, J. *História nášho rodu*. Bratislava : Veda, 2004. 104 s.

2. Článok v časopise Prvky popisu:

Autor. *Názov*. In *Názov zdrojového dokumentu (noviny, časopisy)*. ISSN, rok, ročník, číslo zväzku, Rozsah strán (strana od – do).

Príklad:

STEINEROVÁ, J. Princípy formovania vzdelania v informačnej vede. In *Pedagogická revue*. ISSN 1335-1982, 2000, roč. 2, č. 3, s. 8 – 16.

3. Článok zo zborníka a monografie. Prvky popisu:

Autor. *Názov článku*. In *Názov zborníka*. Zostavovateľ. Miesto vydania : Vydavateľ, rok vydania, Rozsah strán (strana od – do).

Príklad:

ZEMÁNEK, P. The machines for "green works" in vineyards and their economical evaluation. In *9th International Conference : proceedings. Vol. 2. Fruit Growing and viticulture*. Pavel Zedníček. Lednice: Mendel University of Agriculture and Forestry, 2001, p. 262 – 268.

4. Elektronické dokumenty – monografie. Prvky popisu:

Autor. *Názov* [Druh nosiča]. Vydanie. Miesto vydania : Vydavateľ, dátum vydania. Dátum aktualizácie. [Dátum citovania]. Dostupnosť a prístup.

Príklad:

SPEIGHT, J. G. *Lange's Handbook of Chemistry* [online]. London : McGraw-Hill, 2005. 1572 p. [cit. 2009.06.10.] Dostupné na internete: <http://www.knovel.com/web/portal/basic_search/display?_EXT_

5. Články v elektronických časopisoch a iné príspevky. Prvky popisu:

Autor. *Názov*. In *Názov časopisu*. [Druh nosiča]. rok vydania, ročník, číslo [dátum citovania]. Dostupnosť a prístup. ISSN.

Príklad:

HOGGAN, D. Challenges, Strategies, and Tools for Research Scientists. In *Electronic Journal of Academic and Special Librarianship* [online]. 2002, vol. 3, no. 3 [cit. 2003-01-10]. Dostupné na internete: <http://southernlibrarianship.icaap.org/content/v03n03/Hoggan_d01.htm>. ISSN 1525-321X.

6. Príspevok v zborníku na CD-ROM. Prvky popisu:

Autor. *Názov*. In *Názov zborníka* [Druh nosiča]. Zostavovateľ. Miesto vydania : Vydavateľ, rok vydania, Rozsah strán (strana od – do).

Príklad:

ZEMÁNEK, P. The machines for "green works" in vineyards and their economical evaluation. In *9th International Conference : proceedings. Vol. 2. Fruit Growing and viticulture* [CD-ROM]. Peter Mulčák. Lednice : Mendel University of Agriculture and Forestry, 2001, p. 262 – 268.

7. Vedecko-kvalifikačné práce. Prvky popisu:

Autor. *Názov práce* : označenie druhu práce (dizertačná, doktorandská). Miesto vydania : *Názov* vysokej školy, rok vydania. Rozsah strán.

Príklad:

MIKULÁŠIKOVÁ, M. *Didaktické pomôcka pre praktickú výučbu na hodinách výtvarnej výchovy pre 2. stupeň základných škôl* : diplomová práca. Nitra : UKF, 1999. 62 s.

8. Príklad na heslo zo slovníka (Encyklopédie)

Slovenský biografický slovník. II. zväzok E-J. Zodp. red. Š. Valentovič. Martin : Matica slovenská, 1987. Heslo Krajňák Michal, s. 228 – 229.

9. Odkaz na archívny dokument. Prvky popisu:

Archív (zaužívaná skratka), názov fondu, signatúra (príp. inventárne číslo, krabica, č. mikrofilmu a pod.), špecifikácia dokumentu

Príklad:

SNA Bratislava, Národný súd, II. A 880-881, osobný spis G. Fritza. BArch Berlin, R 70 Slowakei / 216, správa z 15. decembra 1940. AACass Košice, Apoštolská administratúra Prešov, č. 3406/1939, list K. Körper Čárskemu z 29. 9. 1939.

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

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

Historia Ecclesiastica vychádza dvakrát ročne.

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

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

Historia Ecclesiastica is published on a bi-yearly basis.

