

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, príj. českom, maďarskom a poľskom jazyku.

Historia Ecclesiastica vychádza dvakrát ročne.

Historia Ecclesiastica is a scientific periodical by University of Prešov Centre of excellence for socio-historical and culture-historical research published by University of Prešov.

Historia Ecclesiastica publishes solely academic papers (studies) dealing with the history of churches and religions in the territory of Slovakia and other central European countries; materials or sources related to such topics, scientific literature reviews and information on scientific events relevant to the field of church and religion history. Scientific works, materials and regular columns (literature reviews, annotations, reports) are published in Slovak, world language, alternatively in Czech, Hungarian or Polish languages.

Historia Ecclesiastica is published on a bi-yearly basis.



Historia Ecclesiastica 2013/1

Historia Ecclesiastica



Ročník IV.

2013

č. 1.

z obsahu

KOSZTA László: A zabori bencés apátság kezdetei (Morva kontinuitás vagy passauai térítés)

Peter KÓNYA: Evanjelické a. v. školstvo na území Šarišskej stolice v ranom novoveku

Karl - Reinhart TRAUNER: „Mach er mir tüchtige Offiziers und rechtschaffene Männer daraus!“ Anfänge einer konfessionellen Toleranz in Habsburgs Armee



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 IV.

2013

číslo 1

Redakčná rada:

Prof. PhDr. Peter Kónya, PhD. (*predseda*)
Mons. Dr. h. c. ThDr. Ján Babjak SJ; PhD., Prof. ThDr. Imrich Belejkanič, CSc.;
Doc. PhDr. Miloslava Bodnárová, CSc.; Doc. PhDr. Jiří Bílý, PhD.; Prof. Dr. Buzogány Dezső;
Dr. Czenthe Miklós; Doc. David Paul Daniel, A. B., M. A., M. Div., PhD.;
Prof. Dr. Dienes Dénes; Doc. PhDr. Martin Javor, PhD.; Mons. Prof. ThDr. Viliam Judák, PhD.;
PhDr. Eva Kowalská, DrSc.; Prof. RNDr. René Matlovič, PhD.;
Prof. PhDr. Pavol Mešťan, DrSc.; Prof. Dr. Papp Klára, PhD.;
Prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.; Univ. Prof. Dr. DrHC. Dr. Karl Schwarz;
Prof. Dr. Waclaw Wierzbieniec

Redakcia:

Doc. PhDr. Martin Javor, PhD. (*hlavný redaktor*)
PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.; Mgr. Annamária Kónyová, PhD.
PaedDr. Patrik Derfiňák, PhD.; Mgr. Monika Bizoňová, PhD.; Ing. Ladislav Nagy

Preklad rezumé:

Mgr. Lucia Júdová a autori

Jazyková úprava:

Mgr. Lucia Šteflová

Vydáva:

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

Tlač:

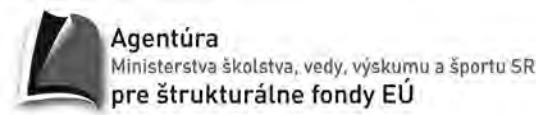
Tlačiareň Juraj Kušnir, Prešov

Evid. číslo: EV 4273/11

ISSN 1338-4341



Európska únia
Európsky fond regionálneho rozvoja



„Podporujeme výskumné aktivity na Slovensku.
Projekt je spolufinancovaný zo zdrojov EÚ“



Informácia pre prispievateľov do časopisu Historia Ecclesiastica

Prosíme autorov, aby dodržiavali nasledovné spôsoby popisu dokumentov:

Príklady popisu dokumentov citácií podľa ISO 690 a ISO 690-2

1. Knihy / Monografie. Prvky popisu:

Autor. *Názov* : *podnázov (nepovinný)*. Poradie vydania. Miesto vydania : Vydavateľ, rok vydania. Rozsah strán.

Ak sú traja autori oddeľujú sa pomlčkou. Ak je viac autorov ako traja uvedie sa prvý autor a skratka a kol. alebo et al. ak je to zahraničné dielo. Prvé vydanie sa v citačnom popise nemusí uvádzať.

Príklad:

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 príspěvky. 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.

Adresa redakcie: Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrohistorického výskumu
Prešovskej univerzity v Prešove, Ul. 17. novembra 1, 080 01 Prešov,
Doc. PhDr. Martin Javor, PhD. (*hlavný redaktor*), email: javor@unipo.sk

Obsah – Content – Inhalt – Tartalom – Spis treści

Štúdie – Articles – Studien – Tanulmányok – Artykuły	3
A ZOBORI BENCÉS APÁTSÁG KEZDETEI (MORVA KONTINUITÁS VAGY PASSAUI TÉRÍTÉS)	3
<i>KOSZTA László</i>	
ŽIDOVSTVUJÚCI. ŽIDIA A MOSKOVSKÁ RUS NA ZAČIATKU NOVOVEKU .35 <i>Ján ŠAFIN</i>	
EVANJELICKÉ A. V. ŠKOLSTVO NA ÚZEMÍ ŠARIŠSKEJ STOLICE V RANOM NOVOVEKU	66
<i>Peter KÓNYA</i>	
EVANJELICKÁ CIRKEV V ČASE POVSTANIA FRANTIŠKA II. RÁKOCIHO A V NASLEDUJÚCOM OBDOBÍ, S OSOBITNÝM ZRETELOM NA SLOBODNÉ KRÁLOVSKÉ MESTÁ SEVEROVÝCHODNÉHO UHORSKA	92
<i>Miloslava BODNÁROVÁ</i>	
ZWISCHEN FLORENZ UND TRENTO. DIE UNION DER RUMÄNEN SIEBENBÜRGENS MIT DER KIRCHE VON ROM (1697 – 1700)	109
<i>Laura STANCIU</i>	
BIHAR VÁRMEGYE REFORMÁTUS KÖZÖSSÉGEI 1728-BAN, ISMERETLEN IRATOK TÜKRÉBEN	124
<i>GORUN – KOVÁCS Blanka</i>	
„MACH ER MIR TÜCHTIGE OFFIZIERS UND RECHTSCHAFFENE MÄNNER DARAUS!“ ANFÄNGE EINER KONFESSIONELLEN TOLERANZ IN HABSBURGS ARMEE	137
<i>Karl - Reinhart TRAUNER</i>	
ŠTEFAN KARDYNAL WYSZYŃSKI WOBEC SPRAW SPOŁECZNO - DUCHOWYCH NARODU POLSKIEGO	152
<i>Tadeusz BĄK</i>	
TOMÁŠ G. MASARYK UND DIE TSCHECHOSLOWAKISCHE EVANGELISCHE HUS - FAKULTÄT IN PRAG	161
<i>Karl W. SCHWARZ</i>	
ZO SLOVA A JAZYKA SA ZRODILA KREŠŤANSKÁ KULTÚRA	177
<i>Viera ŽEMBEROVÁ</i>	
DODATKY K JEZUITSKÉMU VYUČOVANIU DEJÍN	183
<i>TÓTH Sándor Attila</i>	

REFLEXIA IKONY V BYZANTSKEJ TRADÍCII. (PARCIÁLNA ŠTÚDIA)200
Tomáš HANGONI – Maroš ŠIP

Archív – Archives – Archiv – Levéltár – Archivum 212

STRUČNÉ DEJINY ÚNIE BRESTU (1595)
ZMLUVA BRESTSKÉHO DOKUMENTU
Články týkajúce sa únie s rímskokatolíckou cirkvou 213
Imrich BELEJKANIČ

PROGLAS V 1150 ROČNEJ CYRILO - METODSKEJ TRADÍCII..... 239
Viera ŽEMBEROVÁ

**Recenzie, anotácie – Review – Kritik – Könyvszemle
– Reconzje i omówienia** 244

Kronika – Chronicle – Chronic – Krónika –Kronika 295

Zoznam autorov 308
Recenzenti 309

Štúdie – Articles – Studien – Tanulmányok – Artykuły

**A ZOBORI BENCÉS APÁTSÁG KEZDETEI
(MORVA KONTINUITÁS VAGY PASSAUI TÉRÍTÉS)**

KOSZTA László

The beginnings of the Benedictine monastery in Zobor (Moravian continuity or Passau Christianization)

To introduce the Hungarian Christianization, it is necessary to review Christian contacts of Carpathian Basin before the coming of Hungarians, survival of these contacts in the 10th-11th century as well as their impact on the religious structure of Hungary, founded in the 11th century. Much attention is on the territories with Christianity present as early as in the 9th century together with its presumed continuity, the town Nitra and its vicinity being one of them. The religious structure of this area aids mapping the impact of Christianity before the coming of Hungarians to their homeland. In the 11th century, not one episcopal centre was founded in the territory of Slovakia and there is little data on the number of Benedictine monasteries. One such is a Benedictine monastery in Zobor near Nitra, dating back to the 11th century. The paper introduces the circumstances of its establishment and gives further information on the religious structure in western Slovakia and presumed survival of Moravian Christianity.

Key words: Nitra, Zobor, Benedictine monasteries, monastery establishment.

A magyar krisztianizáció bemutatásánál megkerülhetetlen, hogy áttekintsük a honfoglalás előtt Kárpát-medence keresztény kapcsolatait, ezek 10 – 11. századi továbbélésének lehetőségeit és a 11. század elején kiépülő magyar egyházszerkezetre gyakorolt hatásait. Ebből a szempontból elsősorban a Szerémség, Zalavár vidéke és Nyitra érdemel figyelmet, mint olyan területek, ahol a 9. században jelen volt a kereszténység, sőt bizonyos mértékig a kontinuitás is feltételezhető. Az elmúlt időszakban a három szóba jöhető terület közül a folyamatos régészeti ásatásoknak köszönhetően a magyar szakirodalomban Zalavár korai története került inkább előtérbe.¹ Az utóbbi

1 Elsősorban Zalavár környéki ásatásokkal kapcsolatban pl. SZÓKE, B. M. A korai középkor hagyatéka a Dunántúlon. In *Ars Hungarica*. 1998, č.2, s. 257 – 319.; SZÓKE,

másfél évtizedben a magyar középkorkutatásban viszont nem kapott hangsúlyos szerepet a 9. századi Moravia, vele összefüggésben Nyitra korai története és hatása a magyar krisztianizációra. A szlovák középkorkutatásban ezzel szemben erőteljesen jelen van ez a kutatási terület. A szlovák szakirodalom a korábbiakhoz hasonlóan hangoztatja a népesség és ezzel együtt a kereszténység kontinuitását a mai Szlovákia nyugati és középső vidékein. Sőt néhányan a morva fennhatóság 9. századi területét és ezzel a morva kereszténység hatását egészen a Felvidék keleti részéig kiterjesztik. Ezzel munkáikban szinte kirajzolódik a 9. század második felében a 20. században megszülető Szlovákia politikai határai. Kimondatlanul is a 9. századi Moraviához tartozó hajdani Nyitra és környéke a mai Szlovákia történeti előképeként jelenik meg, a modern államhatárok pedig történelmi dimenziókat, helyenként igazolást nyernek.

Ebben a megközelítésben komoly szerepet kap Nyitra kora Árpád-kori története, a 11. században említett templomok, azok védőszentjei, a Nyitrával szomszédos zobori apátság, és a 12. század elejétől igazolható nyitrai püspökség históriája. A morva hagyományok, a honfoglalás előtt kereszténység hatásának felmérését is szolgálja a terület kora Árpád-kori, 11. századi egyházszervezetének vizsgálata. Kézenfekvő a feltevés, hogy ahol nagyszámú népesség élt már a 11. század elején, sőt ez a lakosság keresztény hagyományokkal rendelkezett, ott jelentős egyházi intézményeknek kellett volna létre jönnie, és már korán jól strukturált egyházszervezetnek kellene kiépülnie. Több bencés monostornak és püspökségnek kellene így az ilyen területen működni. A Felvidéken, tehát a mai Szlovákia területén a 11. században azonban egyetlen egy püspöki székhely sem jött létre és nagyon kevés korai bencés monostorról van tudomásunk.² Ezek egyike, sőt a legkorábbi felvidéki bencés monostor a Nyitra közvetlen közelében létrejött, már a 11. század elején bizonyosan létező zobori apátság. A monostor kialakulásának körülményei adalékol szolgálnak a Felvidék nyugati részén az egyházszervezet kialakításához és morva kereszténység feltételezett, esetleges továbbélésének kérdésköréhez.

A 19 – 20. század fordulóján, sőt még a 20. század elején is a magyar szakirodalom a zobori bencés monostor korai történetének kezdeteit

B. M. A Dunántúl lakossága és a honfoglaló magyarok. In *Magyarok térben és időben*. Horváth István. Tata, 1999, s. 73 – 103.; SZŐKE, B. M. Templom, egyén és közösség a Karoling birodalom keleti peremterületén. In *„a halál árnyékának völgyében járok” (A középkori templom körüli temetők kutatása) Opuscula Hungarica 6*. Ritoók Ágnes – Simonyi Erika. Budapest : ,2005, s. 19 – 30.

2 KRISTÓ, Gy. Tatárjárás előtti bencés monostorainkról. In *Századok*. 2004, roč. 138, s. 404 – 408.

a morva időkben, tehát a 9. században kereste, vagy helyesebben mondván, inkább sejtette. Mások viszont konkrétan nem foglalva állást az apátság alapítását illetően, a Szent István megelőző időszakra tették létrejöttét. Pauler Gyula szerint a Zoborhegyen már jóval a magyar honfoglalás előtt remeték éltek. Megemlíti, hogy a későbbi hagyomány szerint Szvatopluk támogatását is élvezték, sőt élete végén a morva fejedelem is belépett a monostorba.³ Dedek Crescens Lajos hasonlóan vélekedett, amikor azt írja, hogy Szent István Nyitrán, illetve a mellett álló Zoborhegyen bencéseket talált, akiknek egy közeli barlang lehetett a lakóhelyük.⁴ Karácsonyi János nem foglalt állást a zobori alapítás idejéről, de hangsúlyozta, utalva a nagyobb Gellért-legenda híradására, hogy az innen kikerülő, például Csanádra áttelepült szerzetesek mindegyike tudott magyarul. Zobor jelentőségének tudja be, hogy Lengyelországból is érkeztek ide remeték, Zoerard-András és Benedek. A monostort hallgatólagosan Szent István alapításának tartotta, de a zobori Szent Ipoly (Hippolitus) patrocíniumot és vele együtt a nyitrai Szent Emmerám templomtitulust a frank Wíching 9. századi püspöki tevékenységéhez kötötte. A nyitrai és a zobori egyházakat, véleménye szerint, Géza fejedelem idején újíttatták meg a régi védőszentek tiszteletére.⁵ A magyar bencés történetírás is a kontinuitás mellett foglalt állást. Sörös Pongrácz a megszűnt bencés monostorokat számba vevő munkájában Zobor gyökereit a 9. században kereste és szerinte a monostor Szvatopluk idején keletkezett, majd Szent Istvántól jelentős adományokat kapott, melynek köszönhetően „új virágzásra” jutott.⁶ A Pannonhalmi Rendtörténet nyomán a bencés rendtörténetírás kitarított Zobor eredeténél a kontinuitás mellett. Mihályi Ernő 1938-ban a Szent István-émlékkönyvben,⁷ majd Csóka J. Lajos összefoglaló munkáiban is ezt hangoztatta.⁸ Csóka szerint Wíching miután átvette 880-ban a nyitrai püspökséget a St. Pölten melletti St. Hyppolitus apátságból bencéseket telepített a Zoborhegyre és számukra monostort alapított. A bencés szerző Münchenben, németül megjelent munkájában is ezt

3 PAULER, Gy. *A magyar nemzet története az árpádházi királyok alatt I.* Budapest, 1984. (reprint), s. 47.

4 DEDEK CRESCENS, L. *Történet. In Nyitra vármegye. Magyarország vármegyéi és városai.* Sziklay János - Borovszky Samu. Budapest, 1898, s. 534.

5 KARÁCSONYI, J. *Szent István élete.* Budapest, 1904, s. 36 – 39.

6 SÖRÖS, P. *Az elenyészett bencés apátságok. A Pannonhalmi Szent-Benedek-rend története XII/B.* Budapest, 1912, s. 401 – 409.

7 MIHÁLYI, E. *Szent István monostorai. In Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján I.* Serédi Jusztinián. Budapest, 1938, s. 382 – 383.

8 CSÓKA, J. L. *Szent Benedek fiainak világtörténete I.* Budapest, 1970, s. 269.

a nézetet képviselte,⁹ így Zobor kontinuitása utat talált nemzetközi bencés rendtörténetírásba. Zobor morva gyökereit legutóbb a bencés kutatók közül Sólymos Szilveszter képviselte és szerinte egy 9. század végén létrejött remeteközösséget szerveztek Szent István idejében szabályos bencés apátsággá, de a monostorban, mint ahogy Zoerard-András és Benedek élete mutatja, fennmaradt a remete életforma hagyománya.¹⁰

Hóman Bálint Szent Istvánról készült monográfiájában és a Magyar Történet című összefoglaló munka általa írt részében a korai bencés monostorokat bemutatva nem említi Zobornál a morva előzményeket, és kizárólag magyar alapításúnak tartja.¹¹ Hóman Bálint Szent István könyvével egyszerre jelent meg Váczy Péter nagy összefoglaló tanulmánya a honfoglalás előtti Kárpát-medence kereszténységéről, amelyben elfogadta Zobor 9. századi alapítását. Szerinte a 874 és 892 között, talán éppen a nyitrai püspökséggel összefüggésben, 880-ban alapították a zabori bencés monostort. Tagjai St. Pölten szerzetesei közül kerültek ki.¹² Az 1950-es években az egyháztörténeti témák háttérbe szorulása következtében részletesen már nem foglalkoztak a bencés monostorok létrejöttével. Bónis György rövid Szent István életrajzában is csak néhány szóban említi a bencés apátságokat és véleménye szerint „a zaborhegyi monostor a nyitrai fejedelemség hagyományait folytatta”.¹³

Az elmúlt évtizedekben Györffy György több munkájában érintette Zobor és általában Nyitra környékének államalapítás kori szerepét, illetve Árpád-kori történetét. Az 1950-es évek végén Györffy még elfogadja a monostor morva kezdeteit.¹⁴ Az 1977-ben azonban a monostort Szent István alapításának tartotta és Gizella szerepét emelte ki azzal, hogy az Ipoly patrocínium a királyné közvetítésével került Zoborra. Györffy ekkor sem zárta ki, hogy Zobornak lehettek morva előzményei.¹⁵ A későbbi munkáiban viszont már nem utalt Györffy a monostor morva gyökereire. 1983-ban az ún. tíz kötetes Magyarország története I. kötetében az alapításnál csak Gizella

9 CSÓKA, J. L. *Geschichte des benediktinischen Mönchtums in Ungarn*. München, 1980, s. 22.

10 SÓLYMOS, Sz. *Szent Zoerard-András (Szórád) és Benedek élete és kultusza Magyarországon*. Budapest, 1996, s. 9 – 15.

11 HÓMAN, B. – SZEKFŰ, Gy. *Magyar történet I*. Budapest, 1941, s. 197 – 198.; HÓMAN, B. *Szent István király*. Budapest, 1938, s. 69.

12 VÁCZY, P. Magyarország kereszténysége a honfoglalás korában. In *Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján I*. Serédi Jusztinián. Budapest, 1938, s. 247 – 248.

13 BÓNIS, Gy. *István király*. Budapest, 1956, s. 130.

14 GYÖRFFY, Gy. *Tanulmányok a magyar állam eredetéről*. Budapest, 1959, s. 100.

15 GYÖRFFY, Gy. *István király és műve*. Budapest, 1977, s. 115.

szerepét emelte ki.¹⁶ Győrffy a Nyitra megyét bemutató történeti földrajzi kötetben ugyan utalást tesz Prágai Kozma történetíró által feljegyzett hagyományra, de kizárja, hogy morva előzményei lennének a bencés apátságnak.¹⁷

A magyar középkorkutatás az 1970-es évektől nem tekinti morva indítatásúnak a zobori monostort, jóllehet éppen, hogy csak említést tesznek Zoborról. Az összefoglaló munkák általában kiemelik, hogy alapításának körülményei bizonytalanok, és a patrocínium alapján az esetleges német hatásra (St. Pölten, Passau, Regensburg) utalnak.¹⁸ Hervay Levente bencés adattárában pedig azt feltételezi, hogy Zobort talán a környéken élő remetéek alapították Szent István segítségével.¹⁹

A szlovák kutatásban – ha nem is kivétel nélkül -- a kontinuitást hangoztatják Zobor történetében, és a 880-ban létrejött nyitrai püspökséggel hozzák kapcsolatba. Sőt megfogalmazódott az is a kontinuitás mértékét illetően, hogy a zobori monostor 1111-ben és 1113-ban említett birtokainak egy része a magyar honfoglalás előtti időre megy vissza, így az apátság birtokainak folytonosságát is feltételezik.²⁰ Jan Lukačka szerint is Nyitrán a Szent Emmerám és a Szent Ipoly patrocíniumok a morva időkből származhatnak. A zobori monostor alapítója Szvatopluk lehetett. A kegyurai pedig az Árpád-korban nem a királyok voltak, hanem a Hontpázmány-nemzetség tagjai.²¹ Richard Marsina úgy gondolja, hogy a monostor alapítása legkésőbb a 10. század harmadik harmadáig megtörtént, azon a helyen, ahol a 9. században remetéek éltek és ahová Szvatopluk templomot épített.²² A bizantológus Alexander Avenarius viszont kétségesnek tartja Zobor morva eredeztetését. Kozma krónikájának közlését nem tekinti hitelesnek a 9. századra nézve, mivel szerinte a monostor létrejöttéről szóló leírás inkább a 11 – 12.

16 *Magyarország története tíz kötetben I.* Székely György. Budapest, 1983, s. 776.

17 GYÖRFFY, Gy. *Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza IV.* Budapest, 1998, s. 491.; GYÖRFFY, Gy. Zobor. In *Szavak – nevek – szótárak. Írások Kiss Lajos 75. születésnapjára.* Kiss Gábor – Zaicz Gábor. Budapest, 1997, s. 113 – 117.

18 MEZEY, L. *Deákság és Európa.* Budapest, 1979, s. 97, 99.; TÖRÖK, J. *A tizenegyedik század magyar egyháztörténete.* Budapest, 2002, s. 25, 92.; ENGEL, P. *Szent István birodalma.* Budapest, 2001, s. 41.; KRISTÓ, Gy. *Szent István király.* Budapest, 2001, s. 95.

19 HERVAY, F. L. A bencések és apátságaik története a középkori Magyarországon. In *Paradisum plantavit.* Takács Imre. Pannonhalma, 2001, s. 526.

20 OSALINSKÝ, F. O písomných prameňoch na Slovensku v sredoveku. In *Historicky časopis.* 1997, roč. 45, s. 400.

21 LUKAČKA, Ján. Nitra und Nitraer Fürstentum im 10. Jahrhundert. In *Mitteleuropa im 8 – 10. Jahrhundert.* Čaplovič Dušan. Bratislava, 1997, s. 210.

22 MARSINA, R. A nyitrai hercegség és Magyarország. In *Európa 1000 körül.* Wiczorek Alfred - Hinz Hans-Martin. Stuttgart, 2000, s. 362.

századra illik.²³ A morva hatás helyett inkább a palesztin szerzetesség tradíciójának hatásával számol. Zoerard-András remete böjtölési szokásait Zozimas 6. századi palesztin szerzetes böjti gyakorlatával rokonítja, és a palesztin szerzetesek szigorú aszkéziséhez igazodott Zoerard élete.²⁴

A zabori monostor Szent István kori alapításának hozzávetőleges idejéről sincs általánosan elfogadott álláspont. A régebbi szakirodalom (Pauler, Karácsonyi J., Sörös P.) -- részben a kontinuitásra tekintettel is -- a monostor korai alapítását/újraszervezését hangoztatta és Szent István egyik első bencés monostorának tekintette a zaborit, sőt néhányan Géza fejedelemsége idejére, 997 elé helyezték kezdeteit. Karácsonyi János szerint Zobor volt az első magyar bencés monostor.²⁵ A koraiság mellett foglalt állást Hóman Bálint is, aki a 10. század végére tette alapítását.²⁶ Györffy György véleménye is hasonló, Pannonhalma után Pécsváradral együtt a legkorábbi bencés monostornak tartotta Zobort. Létrejöttét a 10. század végére, még Géza fejedelem uralkodására, István általa feltételezett nyitrai hercegségéhez kötötte.²⁷ Török József Györffy Györgyhez hasonló véleményen van, és a 10. század végére helyezi az alapítást.²⁸ Bónis György,²⁹ Mezey László³⁰ és Engel Pál viszont Zobort az utolsó Szent István-i bencés apátságként tartotta,³¹ Kristó Gyula pedig nem foglalt állást az alapítás még hozzávetőleges idejével kapcsolatban sem.³²

Az utóbbi években megkezdődött a zaborhegyi monostor régészeti feltárása, de egyelőre csak a bencés apátság megszűnése után létrejött kamalduli kolostor egy cellájának maradványait találták meg. A feltárást nehezíti, hogy a középkori monostor helyén ma egy tudószanatórium van. A bencés

23 AVENARIUS, A. *Die byzantinische Kultur und die Slawen*. Wien : , 2000, s. 126. Nem tartja továbbá vitán felülnek, hogy Zobor név az ószláv sobor (kolostor) szóból származna. Véleménye szerint a Zobor elnevezést a szláv zubr (vadállat) szóból is lehet vezetni.

24 AVENARIUS, A. *Die byzantinische Kultur und die Slawen...*,s. 130 – 131. A szent 1070 táján készült legendája utal Zozimas apát böjti gyakorlatára. *Scriptores rerum Hungaricarum II*. Szentpéter Emericus. Budapest, 1938, s. 358.

25 KARÁCSONYI, J. *Szent István király élete...*, s. 36.

26 Pannonhalma és Pécsvárad után a harmadik monostornak tartja Zobort, amely 1019 előtt, a zalavári alapítása előtt jött létre. HÓMAN, B. *Szent István...*,s. 169.

27 GYÖRFFY, Gy. *Az Árpád-kori Magyarország...*, s. 491.

28 TÖRÖK, J. *A tizenegyedik század magyar egyháztörténete...*s. 25.

29 Nem ad időpontot, de a monostorok valószínűleg időrendi felsorolásában ötödik helyen említi. BÓNIS, Gy. *István király...*, s. 130.

30 A negyediként létrejött bencés monostornak tartja Pannonhalma, Pécsvárad és Zalavár után. MEZEY, L. *Deákság és Európa...*,s. 97.

31 ENGEL, P. *Szent István birodalma...*, s. 41.

32 KRISTÓ, Gy. *Szent István király...*, s. 95.

monostorból eddig csupán egy másodlagos beépítésből előkerült román kori, esetleg 11. századi oszlopfőtöredék került elő.³³ A régészeti feltárás jelen állás szerint nem tud támpontot adni a zobori monostor kezdeteiről és esetleges előzményeiről.³⁴

Zobor 9. századi létéről nincsen korabeli írott forrásunk. Moravia egyháztörténetébe nehéz beilleszteni egy bencés monostort. Nem tudunk a bencések szerepvállalásáról a morva, illetve a pannóniai misszióban sem.³⁵ A frank birodalmi egyház részéről a terület krisztianizációjában a salzburgi érsekség valamint a passauai püspökség játszott szerepet. A morva fejedelmek, Rasztszláv, majd Szavtopluk, végül II. Mojmír is a politikai szempontból, a morva területek önállóságának biztosítása érdekében az episzkopális egyházszervezet kialakítására, illetve reorganizálására törekedett. Ennek megfelelően II. Adorján pápa előbb létrehozta a pannóniai érsekséget, amelyet VIII. János pápa morva érsekséggé alakított át, majd 880-ban Szavtopluk kérésére Nyitrán suffraganeus püspökséget alapított.³⁶ II. Mojmír, amennyiben hitelesnek tekintjük Theotmár érsek levelét, 899 – 900 táján kezdeményezte a morva érseki tartomány reorganizációját, az érsekség újjászervezését, sőt a kánoni előírásoknak megfelelően már három suffraganeus püspökség létrehozását tervezték.³⁷ Az egyházszervezeti törekvések kivétel nélkül tehát az érsekség és a püspökségek életre hívását ösztönözték. Egyetlen egy esetben sem hallunk monostor alapításáról, vagy annak tervbe vételéről. A krisztianizációnak Cirill és Metód Morvaországba érkezése adott lendületet. Mindketten szerzetesek voltak, jóllehet nem bencések,

33 Nevizsánszky Gábor régész szóbeli közlése 2008. júniusában.

34 Alexander Avenarius szerint is a zobori monostor helyén nem került elő a probléma megoldásában hasznosítható régészeti lelet. AVENARIUS, A. *Die byzantinische Kultur und die Slawen...*s. 126. Gabriel Fusek és Peter Bednár is azt írja, hogy a kisebb leletmentő ásatásokból csupán néhány kerámiatöredék került elő a hajdani monostor környezetében, bár ebből azt a következtetést vonták le ezek a fontos terület nagymorva kori benépesülésére utalnak. FUSEK, G. – BEDNÁR, P. *Die (vermutete) Kirche am Burgberg von Nitra (Slowakei)*. In *Die frümittelalterliche Wandmalereien Mährens und der Slowakei Archäologischer Kontext und herstellungstechnische Analyse*. Pippal Martina – Daim Falko. Innsbruck, 2008, s. 37.

35 Martin Eggers is azon a véleményen van, hogy Metód érseki működésének területén az írásos források, sem a régészeti leletek nem utalnak monostor létezésére. A később felbukkanó kolostorok visszavetítése a 9. századra tisztán spekuláció. EGGERS, M. *Das Erzbistum des Method*. München. 1996, s. 81.

36 GRIVEC, F. *Konstantin und Method*. Wiebaden, 1960, s. 87 – 109.; H. TÓTH, I. *Cirill-Konstantin és Metód élete, működése*. Szeged, 2003, s. 131 – 150.

37 A levél legújabb kiadása és eredeti voltának problematikájáról lásd LOŠEK, F. *Die Converio Bagoariorum et Carantanorum und das Brief des Erzbischofs Theotmar von Salzburg*. Hannover, 1997, s. 55 – 87, 138 – 157.

hanem bizánci rítusúak voltak, de missziójuk idején nincs információnk arról, hogy monasztikus közösség kialakítását kezdeményezték volna. Nem törekedtek arra Moraviában sem a fejedelmek, sem a térítést végzők, hogy monasztikus egyházszervezetet is kiépítsenek.

Néhányan azonban Uhersko Hradište mellett fekvő Sady nevű 9. században létező morva településen monasztikus közösség létezését feltételezik. Sady-n régészeti leletek tanúsága szerint fokozatosan épült ki egy egyházi centrum, amely temploma mellett egy jelentős méretű, nagy teremből álló faépület volt. A templom másik oldalán kis épületek (cellák ?) maradványait figyelték meg. Úgy gondolják, hogy nem egy hagyományos templomi közösség emlékei rajzolódnak itt ki. Van olyan nézet, amely bizáncias jellegű kolostorépület-együttesnek tartja a feltárt maradványokat. Mikulčice volt Moravia világi központja, az egyházi centruma pedig Sady. Luděk Galuska szerint esetleg Metod érseki székhelye lehetett a Sady-i egyházi központ.³⁸ Petr Sommer, a korai cseh szakrális emlékekkel foglalkozó régész viszont azt hangsúlyozza, hogy nem lehet egyértelműen szerzetesi közösséghez kapcsolni az említett épületegyüttest.³⁹ A bizonytalanul értelmezhető régészeti leletek és a monasztikus közösségre utaló írásos források teljes hiánya, véleményem szerint is, inkább azt az álláspontot erősítik, hogy Moravia központi területén nem jött létre a 9. század folyamán szabályszerűen intézményesült monostor.

Hasonló figyelhető meg a frank birodalmi egyház missziója alá tartozó Pannóniában, Pribina, majd Kocel vezetett területen. Ott is csak a világi egyházszervezet kialakítására irányuló törekvés figyelhető meg.⁴⁰ A források, a terület missziójának jellege és az egyházszervezet kiépítésének módja azt bizonyítja, hogy Moraviában nem jött létre bencés monostor, de még törekvés sem mutatható ki szerzetesi közösség alapítására. Mindez azt jelenti, hogy a zobori bencés monostor gyökereit nem lehet a morva krisztianizációból levezetni, sőt annak jellege éppen cáfolja Nyitra melletti korai, 9. századi bencés vagy remete közösség feltételezését.

38 GALUŠKA, L. Staroměstsko-uherskohradišt'ká aglomerace – vývoj osídlení a přírodní podmínky v 6. – 10 století. In *Velká Morava mezi Východem a Západem*. Galuška Luděk. Brno, 2001, s. 135.

39 SOMMER, P. Sázava und böhmische Klöster des 11. Jahrhunderts. In *Der heilige Prokop, Böhmen und Mitteleuropa. Colloquia mediaevalia Pragensia IV*. Sommer Petr. Praha 2005, s. 157 – 159.

40 HERWIG, W. *Die Geburt Mitteleuropas*. Wien, 1987, s. 291 – 301.; Váczy Péter viszont Zobor mellett Pannóniában is feltételez egy bencés monostort. Szerinte a zalavári Szent Adorján egyházhoz Pribina egy bencés kolostort (officium ecclesiasticum) is csatolt. VÁCZY, P. *Magyarország kereszténysége a honfoglalás korában...*, s. 226.

Zobor első említése a 11. század második feléből származik. A Nyitra közelében a 11. század elején élt két, valószínűleg lengyel származású remete, Zoerard-András és tanítványa, Benedek életét bemutató legenda említi első alkalommal a zobori monostort, annak védőszentjét és ezzel együtt a nyitrai Szent Emmerám-egyházat.⁴¹ A Mór pécsi püspök által – valószínűleg Géza herceg ösztönzésére – összeállított legenda 1064 után, valamikor 1070 táján készülhetett el. A szerzője, Mór püspök a saját maga írta legenda és a Szent Imre hercegről szóló legenda információi szerint Szent István kortársa volt, személyesen ismerte a két Nyitra vidéki remetét.⁴² A Zoerard-András és Benedek legenda így annak ellenére, hogy a 11. század második felében keletkezett, Szent István uralkodására is megbízható, szinte kortárs forrásnak tekinthető.

A legendából egyértelmű, hogy a 11. század elején működött már a zobori apátság és védőszentje Szent Ipoly (Hippolitus) volt. Korai, talán az első apátját, Fülöpöt is megemlíti a Mór püspök készítette életrajz. A monostorhoz, hasonlóan a bakonybéli bencés apátsághoz, remeteség is tartozott, tehát a monasztikus életforma kiegészült, mint oly sok más korabeli bencés konvent esetében, remeteséggel.⁴³

Mór püspök legendája természetesen a két szentéletű remete életét állította előtérbe, így nem szól a zobori monostor alapításáról. A legenda szerint a Lengyelországból érkező Zoerard belépett a zobori monostorba. Fülöp apát előtt tett szerzetesi esküt és vette fel az András nevet.⁴⁴ A lengyel remete Magyarországra költözésének idejét pontosan nem lehet megállapítani, de a legenda belső kronológiája és Mór életéről fennmaradt információk alapján ezt a 11. század első két évtizedében kereshetjük.⁴⁵ Talán nem tévedünk, ha ezt inkább az 1002/3 és 1010 közé helyezzük. Zoerard, úgy

41 *Scriptores rerum Hungaricarum II.* Szentpétery Emericus. Budapest, 1938, s. 357 – 361.

42 KOSZTA, L. Mór pécsi püspök. In *Korai magyar történeti lexikon*. Kristó Gyula. Budapest, 1994, s. 466.

43 KOSZTA, L. Remeték a 11. századi Magyarországon. In *Aetas*. 2008, 23, s. 50 – 51.

44 *Scriptores rerum Hungaricarum ...*, s. 357 – 361.

45 Zoerard-András Vág menti remetéskedésének időpontjához a Mór püspök által írt legendája, és Mórt, mint pannonhalmi szerzetest említő Szent Imre-legenda szolgál támpontot. Az Imre-legenda szerint a szent herceg pannonhalmi látogatásakor Mór még csupán szerzetes volt. Imre 1031-ben szenvedett végzetes vadászbalesetet, így a látogatás mindenképpen ezt megelőzően történt. Mór azt írta magáról, hogy Zoerard-András életéről iskolás gyermekként Zoerard halála után, annak tanítványától és életformáját követő, gyakran Pannonhalmán is megforduló, Benedek remetétől hallott. *Scriptores rerum Hungaricarum ...*, s. 357 – 361, 452 – 453.

tűnik, hogy egy már működő, szervezett monostorba lépett be, így Zobor alapítását a korábbi időre, Szent István uralkodásának első éveire tehetjük.

Zobor korai történetére fontos forrás az a két 12. század eleji oklevél, amely felsorolja a monostor birtokait.⁴⁶ Az 1111-es oklevelet Zobor létrejöttének időpontjával kapcsolatban is idézni szokták. 1111-ben Szent István király által a monostornak adott bizonyos birtokok és jövedelmek ügyében vita keletkezett és a per lezárásaként oklevélben erősítették meg ezek felett Zobor birtokjogát. A Mór püspök készítette hagiografikus forrás mellett, tehát oklevél is megerősíti Zobor 11. század eleji, Szent István kori létezését. Az 1111-es oklevélre azonban a kontinuitást hangoztatók is utalni szoktak. Az oklevél első része egyértelműen szól a Szent István által tett adományokról, de a királyt nem alapítóként említi, hanem csupán, mint donátort.⁴⁷ Többek ebből azt a következtetést vonták le, hogy a 12. század elején még tudott dolog volt, hogy Zobort nem Szent István alapította, hanem csak adományokkal látta el, esetleg újjászervezte. A monostort szerintük így korábban alapították. Hangoztatják gyakran azt is, hogy Szent Istvántól, különösen három évtizeddel a szentté avatása után, kultuszának kialakítása idején bizonyosan nem vitattak el alapításokat, inkább mások által létrehozott egyházi intézményeket is a nevéhez kötöttek. Az utóbbit mutatja a (ó)budai társaskáptalan alapításának a magyar krónikáirodalomban fennmaradt hagyománya.⁴⁸

Véleményem szerint az 1111-es oklevelet nem lehet úgy kezelni, mintha egyik perdöntő bizonyítéka lenne annak, hogy Zobort nem Szent István alapította, hanem az már jóval korábban is létezhetett volna. Fontos kiemelni, hogy az oklevél nem az alapítólevél kivonata, nem az alapítás tényét és módján kívánta bizonyítani, hanem csupán néhány korai birtok és jövedelem kétségbe vont tulajdonjogát akarta rendezni. Egy peres ügy lezárását jelenti, a jogvitát eldöntő tanúskodást kívánta írásban megörökíteni. Megfordítva, az alapítás tényét, annak módját és az alapító személyét azért sem kellett az oklevélbe belefoglalni, mert az még pontosan tudott volt a 12. század elején. Az 1111-es zobori oklevél utal az emlékezet korabeli határára. A 12. század elején ez valahol Szent István uralkodásának második feléig, végéig terjed-

46 *1111 Diplomata Hungariae antiquissima I.* Győrffy Georgius. Budapest, 1992, s. 382 – 383 a 1113. 392 – 396.

47 „facta est discussio de donariis, quibus sacratissimus rex Stephanus dotaverat monasterium Sancti Ypoliti de monte Zobur” *1111 Diplomata Hungariae antiquissima I.* ...,s. 382.

48 *Scriptores rerum Hungaricarum ...*, s. 316 – 318.

hetett ki.⁴⁹ A Szent István-i alapítás nyomatékosságát az emlékezetben megerősítette Zoerard-András és Benedek 1083-as szentté avatása.

Az 1111-es oklevélen kívül kora Árpád-kori birtokösszeíró oklevelek között több is van, amely nem utal az alapítóra közvetlenül, hanem csak mint adományozót nevezik meg az adott monostor létrehozóját. Ilyen például a vitán felül Szent István alapította bakonybéli monostor 1086-os birtokösszeíró oklevele, amelyet a 12. század folyamán interpoláltak. Az oklevél hivatkozik István birtokadományára, de *expressis verbis* nem nevezi őt alapítónak.⁵⁰ Hasonlóan csak utalás van az 1090-es évek elején készült pannonhalmi összeírásban a Szent István által tett adományokra, de nem említik meg, hogy a monostort a szent király alapította.⁵¹ A királyi kegyuraság alatt álló bencés apátság két birtokösszeíró oklevele bizonyítja, hogy nem szabad a zobori monostor létrejöttét azért a 11. század elé helyezni, mert egy birtokvitát lezáró oklevél csupán az adott peres birtokok adományozójaként és nem mint alapítóként tesz említést Istvánról.

Zobor összekapcsolása a morva krisztianizációval Prágai Kozma⁵² krónikájára megy vissza. Kozma meseszerű elbeszélése szerint 894-ben a bűnbánó Szvatopluk vétkeiért úgy próbált vezekelni, hogy a Zobor-hegyre ment, megölte lovát, kardját elásta, majd csatlakozott az ott élő három remetéhez és egy templomot építettek a helyen. Végül személyét csak közvetlenül a ha-

49 „insurrexere viri timorati et optimates XII Nitrienses, quorum memoria per temporum successiones a diebus sancti regis usque ad tempus discussionis supra memorate indubitanter vigeat contigua. Isti itaque testimonium perhibuere veritati. Quorum primus, Una nomine, multis annis comes eiusdem extitit civitatis Nitrie; sed et alter, Bacha nomine, similiter multis comes eiusdem Nitrie annis fuit. Tercius vel quartus Deda et Cace, qui ambo filii Buquen, eiusdem civitatis Nitrie olim comitis fuerunt. Hi duo, Deda videlicet Cace, filii Buquen comitis, octoginta annis et eo amplius in civitate Nitrie vixerant iam, cum hec facta esset discussio.” *Diplomata Hungariae antiquissima I...*, s. 383. A történeti emlékezethatárt a korai magyar középkorban általában hetven év körülre teszik. GYÖRFFY, Gy. A magyar egyházszervezés kezdeteiről újabb forráskritikai vizsgálatok alapján. In *A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai és Történettudományi Osztályának Közleményei*. 1969, 18, s. 223 – 225.

50 „Hac ordinatione rex Sacro Beatoque Mauricio ordinavit sanctus Staphanus rex, quam autem et renovavit rex piissimus Ladislaus...” *Diplomata Hungariae antiquissima I...*, s. 254.

51 „...beatissimus rex Stephanus suisque successores reges, duces, pontifices, comites, ceterisque religiosi homines, et ego rex Ladislaus monasterium Sancti Martini... prout regia vis concessit, multis condonavimus opibus...” *Diplomata Hungariae antiquissima I...*, s. 299.

52 GRAUSS, F. Cosmas von Prag. In *Lexikon des Mittelalters III*. München, 1986, s. 300 – 301.

lála előtt felfedve a morva fejedelem Zoborban hunyt el.⁵³ Zobor kontinuitását vallók a 12. századi krónika tudósítását összekapcsolják azzal, hogy az 1111-es zabori oklevél Szent Istvánt nem alapítónak, hanem csak a bencés monostor donátorának említi, így két különböző forrástípusban is igazolva látták Zobor morva gyökereit.⁵⁴ A cseh krónika idézett helyének 9. századra vonatkozó forrásértéke azonban több mint kétséges. Az sem növeli a történet hitelét, hogy a cseh krónikás már maga is két változatban tárgyalja a morva fejedelem halálát. Kozma a 11. század második felében élt és a krónikáját a 12. század elején írta. Több mint kétszáz esztendővel Szvatopluk halála után hallunk tehát először Zobor állítólagos morva kapcsolatairól. Kortárs, 9. század végi forrás viszont nem támasztja alá Kozma tudósítását. Zobor és a morva fejedelem állítólagos kapcsolatát említő későbbi középkori történeti munkák (Annales Gradicensis, Dalimil, Pulkava Krónika, Aeneas Sylvius Piccolomini) pedig Kozmától merítettek.⁵⁵ Szvatopluk haláláról szóló tudósítás, úgy tűnik, több hagyományból állt össze, illetve több -- 11. században élt -- Szvatopluk nevű fejedelem sorsa tükröződik benne.⁵⁶ Bizonyosan hatott a történetre a hatalomról lemondó, szerzetesnek, remetének álló és így vezeklő uralkodó koraközépkori fabulisztikus toposza.

Zobor környékén élő remetéről az első konkrét adatunk a 11. század elejéről maradt meg. Mór pécsi püspök készítette legenda részletesen bemutatja a két Nyitra vidéki remete életét. Nem említi azonban azt, hogy ennek a területnek korábbi remete tradíciói lettek volna. Mór a 11. század elején élt, Pannonhalmán volt szerzetes, majd apát. A monostorával kap-

53 „Anno dominicae incarnationis 894... Zuatopluch, rex Moraviae... penitentia ductus, mediae noctis per opacta, nemine sciente, ascendit equum, et transiens sua castra fugit ad locum in latere montis Zober situm, ubi tres heremitae inter magnam et inaccessibilem hominibus silvam eius ope et auxilio aedificaverant ecclesiam. Quo ubi pervenit, ipsius silvae in abdito loco equum interficit, et gladium suum humi condidit, et ut lucescente die ad heremitas ascendit, quis sit illis ignorantibus, est tonsuratus et heremitico habitu indutus, et quamdiu vixit omnibus incognitus mansit, ubi cum iam se mori cognovisset, monachis semetipsum, quis sit, innotuit et statim obiit.” *Monumenta Germaniae historica. Scriptores IX.* Pertz Georgius Henricus. Hannover, 1851. (ďalej MGH. SS. IX.), s. 4. (I/14. cap.); *Catalogus fontium historiae Hungaricae I.* Gombos Albinus Franciscus. Budapest, 1937. (ďalej Gombos CFH.), s. 801.

54 Moraviát délre, a mai Szerbiába helyező Boba Imre Kozmánál szereplő Zober helynevet nem a Nyitra melletti Zobor-heggyel azonosítja, hanem egy Sirmiumtól délre, a Drina mentén létezett, ma már elpusztult Samobor települést, esetleg Zágráb melletti Samobor illetve egy boszniai Sombor nevű települést lát benne. BOBA, I. *Morávia története új megvilágításban.* Budapest, 1996, s. 110, 119.

55 EGGERS, M. *Das „Grossmährische Reich“ Realität oder Fiktion?* Stuttgart, 1995. (ďalej Eggers: *Das „Grossmährische Reich“*), s. 374 – 375.

56 EGGERS, M. *Das „Grossmährische Reich“...s. 375.*

csolatot tartott – a legenda szerint – Fülöp zobori apát, és maga Benedek remete is több alkalommal ellátogatott Pannonhalmára.⁵⁷ Amennyiben Zoborban és környékén a 11. század elején élt volna a hagyománya a korábbi időkre visszanyúló remeteségnek, akkor azt bizonyosan említést talált volna a két remete legendájában. Mór elbeszélése nyomán a vidéken a remeteség a Lengyelországból érkező Zoerard-Andrással kezdődött, és nem helyi hagyományhoz kapcsolódott. A morva krisztianizáció idején, a 9. században sehol sem említenek remeteséget. Ezzel szemben a 11. század elején a magyar egyházszervezés első évtizedeiben több kapcsolat is kimutatható a remeteséggel. Zobor mellett a bakonybéli bencés apátság közelében is működhetett egy remeteközösség, amelyet Szent Gellért itt tartózkodása bizonyít. Pannonhalma kapcsolatot tartott a Zoborhoz tartozó remetékkel. Gellért még csanádi püspökként is időnként visszavonult a püspöki székváros közelében kialakított remeteségbe. A tihanyi bencés apátság közvetlen szomszédságában bazilita remeteközösség élt. A Dunakanyarban, Zebevényben is kimutatható egy bazilita remetetelep. A 11. század elején pedig Szent Romuald Pereumból térítő remetét küldött Magyarországra. A magyar krisztianizációt több irányból, a lotharingiai reform, az itáliai bencés reform és a bizánci kereszténység felől is érték remetehatások. A 11. század első felében bizonyosan jelen volt Magyarországon a remete életforma,⁵⁸ addig a 9. század végi Moraviáról ezt kortárs forrással nem tudjuk igazolni.

Zoerard-András és Benedek révén a Felvidék nyugati, északnyugati részén, Csehországgal határos területen tehát ismert volt ez az életforma. Sőt a két mártír remete 11. század második felétől kibontakozó kultusza, amelyet Géza és László hercegeként, majd mindketten uralkodóként is felkaroltak, ismertté is vált a szomszédos cseh és morva területeken,⁵⁹ különösen 1083 után, szentté avatásukat követően. A két remete kultuszának központja a nyitrai várban álló Szent Emmerám-templom lett, amelynek kanonizációjuk után társpatrónusa lett a két szent.⁶⁰ Nyitra, a két remete tiszteletének

57 *Scriptores rerum Hungaricarum II* (dalej SRH) ..., s. 357 – 358, 360 – 361.

58 KOSZTA, L. *Remeték a 11. századi Magyarországon...*, s. 42 – 55.

59 Géza és László hercegek testvére, Eufémia Ottó olomouci morva herceg felesége lett. Ottó morva herceg pedig támogatta Gézát és László Salamon királlyal szemben. Így a két szomszédos hercegség közötti rokoni kapcsolatok is hozzájárultak ahhoz, hogy a Géza herceg által 1064-től bizonyosan felkarolt, egykori szentéletű remeték híre korán, még a hivatalos kanonizációjuk előtt ismertté vált Csehországban is. Géza herceg kezdeményezte szenttiszteletre lásd KOSZTA, L. A nyitrai püspökség létrejötté. Nyitra egyháztörténete a 9 – 13. században. In *Századok*. 2009, 143.

60 1111. „in eadem civitate Nitrie in ecclesia Sanctorum Emerami, Andree et Benedicti” *Diplomata Hungariae antiquissima I...*, s. 383.

központja, a Prága felé haladó útvonal fontos települése volt,⁶¹ ez is segítette kultuszuk csehországi megismerését.

A Zoborhoz tartozó két remete kialakuló tiszteletét ismertté tette továbbá Prágában, illetve cseh-morva területen az, hogy a 11. század második felében élénkek voltak a cseh-magyar egyházi kapcsolatok. Ezt mutatja, hogy az elűzött sasavai bencések néhány évig Magyarországon telepedtek le.⁶² Jaromir-Gebehard prágai püspök unokatestvére volt és jó viszonyt ápolt Szent László királlyal, sőt 1090-ben éppen a vele való tárgyalások után betegedett meg, majd hunyt el Esztergomban a cseh főpap.⁶³ Az első zágrábi püspök, Duh is Csehországból érkezett.⁶⁴ 1099 nyarán Esztergomban Szerafin érsek szentelte pappá a cseh herceg kérésére Hermann választott prágai püspököt.⁶⁵ Bizonyosan, hogy pontos ismereteik voltak Prágában az 1083-as szentté avatásokról, így Zoerard-András és Benedek Zoborhoz kapcsolódó tiszteletéről. Szvatopluk zobori elvonulását említő Kozma is tudott a remetékről. Vélhetőleg már Prágában is értesült róluk, de ha korábban nem, akkor 1099-ben biztosan, mert ebben az évben a cseh krónikást, prágai kanonokot Esztergomban szentelték pappá. Útban Prága és Esztergom között pedig Nyitrán kellett átutaznia. Kozma krónikájának írása közben a 12. század elején az egy évszázaddal korábban a 11. század elején Zobor mellett élő remeték történetét vetítette vissza a 9. század végére és kapcsolta össze Szvatopluk fejedelemmel. A történet igen mesészerű, középkori krónikás toposzok köszönnek vissza benne, a visszavonuló, remeteként élni, vezekelni kívánó és remeték templomába temetkező uralkodóról. Kozma híradása tehát nem hiteles bizonyíték Zobor 9. századi előzményeire.

61 KOSZTA, L. *A nyitrai püspökség...*, s. 275 – 276.

62 H. TÓTH, I. Sázava – Visegrád – Kijev. In *Magyarok és szlávok*. Fejér Ádám – H. Tóth Imre – Bognár Ferenc – Bibók Károly. Szeged, 1993, s. 6 – 16.

63 HILSCH, P. Familiensinn und Politik bei den Přemysliden. Jaromir-Gebehard, Bischof von Prag und Kanzler des Königs. In *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag*. Mordek Hubert. Tübingen, 1991, s. 215 – 231.; PRAŽÁK, R. Szent István és az Árpád-házi királyok képe a régi cseh irodalomban. In *„Hol vagy István király?”* Bene Sándor. Budapest, 2006, s. 292.

64 GYÖRFFY, Gy. A „lovagszent uralkodása” (1077 – 1095). In *Történelmi Szemle*. 1977, 20, s. 549.; Duh-ról, mint az első, cseh származású zágrábi püspökről az egyházmegye kezdeteit érintő 1134-es váradi zsinaton történt döntés tesz említést. *Monumenta ecclesiae Strigoniensis I*. Knauz Ferdinandus. Strigonii, 1874, s. 58.

65 MGH. SS. IX. 105.; Gombos CFH. I. 805.; GERICS, J. – LADÁNYI, E. A honi néptudat Közép-Európában a 11. század történeti eseményeiben. In *Századok*. 2001, 135, s. 377.; KOSZTA, L. Szerafin érsek In *Esztergomi érsekek 1001 – 2003*. Beke Margit. Budapest, 2003, s. 33.

Egy-egy egyház alapításának körülményeire, idejére, politikai és művelődéstörténeti összefüggéseire gyakran értékes adalékokkal szolgál templomának védőszentje. A zobori monostor létrejöttének vizsgálatánál is érdemes a Szent Hippolitus titulus eredetét áttekinteni. Zobor és vele együtt a nyitrai Szent Emmerám patrocíniumot gyakran a morva krisztianizációhoz kötik és 11. századi említésükben a 9. századi kereszténység kontinuitását látják. A két szent kultuszának Nyitra környéki jelenlétére azonban csak 11. századi adatok vannak. Mindkettőt első alkalommal Szent István korára utalva az 1070 táján keletkezett Zoerard-András és Benedek-legenda említi.⁶⁶ 9. és 10. századi forrásunk nincs ezekről a templomvédőszentekről a Kárpát-medencében.⁶⁷

A morva kereszténységet természetesen érték bajor hatások, így elvileg nem zárható ki a bajor szentek bizonyos ismertsége a területen. Azonban még közvetett módon sem igazolható Hippolitus és Emmerám jelenléte ebben az időben Nyitrán, illetve környékén. A 827 táján Adalwin salzburgi érsek által felszentelt első nyitrai templom titulusát nem ismerjük. A salzburgi érsek szerepvállalásából pedig nem feltétlenül kell Szent Emmerámra gondolni, mivel a szent tiszteletének központja Regensburg volt. Az érsek nyitrai templomszentelése pedig a salzburgi egyház kísérlete volt arra, hogy befolyását a Dunától északra is kiterjessze. Ez pedig inkább cáfolja azt, hogy a régióban, cseh területen szintén pozíciókat építő Regensburg védőszentjét választotta volna az érsek Nyitrán Salzburg törekvéseit megjelenítő templom számára.

A templomépítő Pribinának voltak bajor kapcsolatai, sőt felesége is egy olyan előkelő bajor családból származott, amelynek összeköttetései voltak az Emmerám-monostorral. Pribina bajor házassága azonban inkább a Nyitráról kiszorítása után történhetett. Fia, Kocel adománya a regensburgi Emmerám-egyház számára pedig bizonyosan a mosaburgi évekre helyezhető.⁶⁸

Egyesek a 880-ban felállított nyitrai püspökség védőszentjét keresik Emmerámban. A források azonban hallgatnak a 9. századi nyitrai egyházmege patrónusáról. Nyitra első 9. századi főpapja, Wiching, ugyan bajor származású volt, de a püspökség éppen a frank birodalmi egyháztól, így a bajor érseki tartománytól való függetlenedés érdekében létrejött morva érsekség alá tartozott. Nem tűnik hihetőnek, hogy a bajor egyháztól való különállást

66 SRH. II...,s. 357 (Hippolitus), s. 358. (Emmeram)

67 EGGERS, M. *Das Erzbistum des Method ...*, s. 42 – 43.

68 KOSZTA, L. *A nyitrai püspökség ...*

hangoztató érsekség suffraganeus püspöksége regensburgi kötődésű titulus kap a pápától.⁶⁹

A zobori Hippolitus patrocíniumot – a nyitrai Emmerámhoz hasonlóan – Bajorországból eredezteti, mind a kontinuitást,⁷⁰ mind a 11. századi alapítást képviselő szakirodalom. Alsó-Ausztria egyik legrégebbi monostorának, a Hippolitus titulusú St. Pölten-i apátságának szerepét látják a szent tiszteletének Zoborra kerülésében. Meg kell tehát nézni St. Pölten történetét, Hippolitus kultuszának alakulását ahhoz, hogy állást tudjunk foglalni a szent zobori megjelenésében és így a Nyitra melletti apátság létrejöttében.

Hippolitus római katonaként annak a börtönnek volt a parancsnoka, ahol Szent Lőrinc mártírt őrizték. Szent Lőrinc megtérítette és megkeresztelte Hippolitust családjával együtt. Végül Hippolitus temette el a mártírhalált szenvedett Szent Lőrincet. Miután kiderült, hogy Hippolitus keresztény lett, bíróság elé állították és őt is megölték.⁷¹ Hippolitus tisztelete Rómából indult ki és a 8. században közepén került át Galliába. Fulrad St. Denis-i apát, mint Pippin király tanácsadója, rész vett 756-ban az itáliai hadjáratban és Rómában a pápától a szent ereklyéit kapta ajándékba. Fulrad az ereklyék számára Elszászban (St. Pilt) épített egy templomot, majd Jámbor Lajos alatt a 9. század elején St. Denis-be kerültek a relikviák.⁷² A 8. században kimutatható a kapcsolat St. Denis és Bajorország között. Fulrad neve szerepel például a salzburgi necrologiumban. Feltételezhető, hogy az apátnak voltak kapcsolatai a bajor nemességgel és ismerte Odegariust, Pippin követét, aki Tegernsee-i bencés monostor filiájaként megalapította a St. Pölten-i apátságot. Hippolitus ereklyéi Rómából St. Denis és esetleg Tegernsee közvetítésével kerültek St. Pölten-be.⁷³ A 12. századi Passio Quirini viszont úgy tudja, hogy Odegarius közvetlenül Rómából hozta az ereklyéket.⁷⁴

69 A két szent kultuszának Nyitra vidéki gyökereire lásd KOSZTA, L. *A nyitrai püspökség ...*, s. 261 – 262, 277 – 278.

70 Többek szerint Nyitra a 9. században hosszú ideig a passauai püspökség joghatósága alatt állt és ezzel van összefüggésben Hippolitus tiszteletének megjelenése. Összegyűjti az erre vonatkozó irodalmat: EGGERS, M. *Das Erzbistum des Method...*, s. 42.

71 SCHLEMMER, E. *Entstehung und Entwicklung Sankt-Pöltens bis 1338*. Wien, 1947, s. 42. (kéziratot doktori disszertáció az Österreichische Nationalbibliothek-ben)

72 Hippolitus kultusza még a 12. században is élénk volt az apátságban. A Suger apát által épített templomban is kápolnát szenteltek tiszteletére. MAROSI, E. *A középkori művészet történetének olvasókönyve*. Budapest, 1997, s. 100.

73 LÖWE, H. *Die karolingische Reichsgründung und Südosten*. Stuttgart, 1937, s. 36 – 39.; WODKA, J. Personalgeschichte Studien über das ehemalige Chorherrenstift St. Pölten. In *Jahrbuch für Landeskunde von Niederdonau* 28 (1939 – 1940), s. 164.

74 LÖWE, H. *Die karolingische Reichsgründung und Südosten...*, s. 34.

A St. Pölten-i monostor alapításának körülményei és létrejöttének pontos ideje még nincs teljesen tisztázva. Több, gyakran egymásnak ellentmondó feltételezés is megfogalmazódott ezzel kapcsolatban. Nehezíti az események tisztázását, hogy csak a 11. századból származó Tegernsee-i források utalnak a monostor korai történetére. Az Enns és a Bécsi erdő közötti területen valószínűleg St. Pölten volt a legkorábbi bencés monostor, amelynek eredete talán egy Tegernseeből alapított cellára megy vissza. Létrejöttének idejét egyesek a frank hódítás előtt az Agilofinger időkben keresik. Valószínűbb azonban, hogy a Tegernsee környékéről származó Odegarius és testvére, Adalbert csak azután tudta megalapítani a monostort a keleti területen, hogy az avarok politikailag és katonailag feladták a vidéket. Vélhetőleg még a 8. század vége előtt, tehát a korai karoling időkben jött létre St. Pölten.⁷⁵

A monostor 9. századi történetéről semmit sem tudunk, létezése is csak a 10. század második felétől bizonyított. A forráshiányban tükröződhet az, hogy St. Pölten nem is lehetett jelentős apátság ebben az időben. Az is kérdéses, hogy mikor került St. Pölten Tegernsee-től a passauai püspökség joghatósága alá. Lehetséges, hogy a frank hadjáratok megindulása után Passau szerzett már birtokokat a Traisen folyó vidékén.⁷⁶ St. Pölten környéki passauai birtokokról hiteles oklevél azonban nem maradt fenn a 9. századból.⁷⁷ A 9. század közepén Isker apát halála után Tegernsee Hartwig passauai püspök kormányzása alá került⁷⁸ és talán ekkor Passau a filiára, St. Pöltenre is kiterjeszthette befolyását. Tegernsee hanyatlása, illetve magyar betöré-

75 St. Pölten alapítására lásd: LÖWE, H. *Die karolingische Reichsgründung und Südosten...*, s. 34.; WODKA, J. *Das ehemalige Augustiner Chorherrenstift St. Pölten. In Beiträge zur Stadtgeschichtsforschung.* Gutkas Karl. St. Pölten, 1959, s. 156 – 159.; SCHLEMMER, E. *Entstehung und Entwicklung Sankt-Pöltens...*, s. 15 – 28.; *Handbuch der historischen Stätten Österreichs I.* Lechner Karl. Stuttgart, 1970, s. 519.; SCHRAGL, F. *Geschichte des Stiftes St. Pölten.* In *Dom und Stift St. Pölten und ihre Kunstschatze.* Fasching Heinrich. St. Pölten – Wien, 1985. (a továbbiakban: Schragl: *Geschichte des Stiftes St. Pölten*) 16 – 22.; WOLFRAM, H. *Die Geburt Mitteleuropas.* Wien, 1987, s. 163, 191, 254.; STÖRMER, W. *Frage zum bayerisch – ostfränkischem Kirchenbesitz im karolinger- und ottonenzeitlichen Niederösterreich.* In *Die bayerischen Hochstifte und Klöster in der Geschichte Niederösterreichs.* Feigl Helmut. Wien, 1989, s. 138 – 139.; RÖHROG, F. *Die kirchliche Entwicklung. In Österreich in Hochmittelalter (907 bis 1246).* Drabek Anna. Wien, 1991, s. 343.; GUTKAS, K. *Sankt Pölten.* In *Lexikon des Mittelalters VII.* München, 1995, s. 1194 – 1195.

76 WODKA, J. *Das ehemalige Augustiner Chorherrenstift St. Pölten...*, s. 157.

77 SCHLEMMER, E. *Entstehung und Entwicklung Sankt-Pöltens...*, s. 31 – 32.

78 BOSHOFF, E. *Die Regesten der Bischöfe von Passau.* München, 1992, s. 32. (125. reg.); WEIßENSTEINER, J. *Die bayerischen Klöster und Hochstifte und ihre Pfarren.* In *Die bayerischen Hochstifte und Klöster in der Geschichte Niederösterreichs.* Feigl Helmut. Wien, 1989, s. 180 – 181.

sek⁷⁹ következtében az anyamonostor már nem tudta érdekeit képviselni az Ennsen túli területen és így St. Pölten fokozatosan Passau joghatósága alá került.⁸⁰ Más vélemény szerint a 10. század elején, az Arnulf-féle szekularizáció idején vesztítette el Tegernsee St. Pöltent, ahol ezután meg is szűnt a szerzetesi élet.⁸¹ Nem lehet azt sem kizárni, hogy Arnulf bajor herceg a magyarok okozta pusztítások, illetve az ellenük való harcban való részvételért kárpótlásként vagy a szekularizációs politika bizonyos ellentételezéseként adta Passaunak St. Pöltent.⁸² Összefoglalva, nagyon bizonytalan, hogy mikor került Passau tulajdonába a St. Pölten-i apátság.⁸³ Nem valószínű, hogy St. Pölten már a 9. században tartósan Passau alá tartozott volna. Tegernsee a 9. században nem kapcsolódott a morva misszióhoz, így innen és az alá tartozó, egyébként is jelentéktelennek tűnő St. Pöltenből nem kerülhetett Hippolitus ereklye Nyitra vidékére a 9. században. Többen úgy vélik, hogy Passaunak voltak kapcsolatai a morva krisztianizációval, esetleg missziót is folytattak a morvák között,⁸⁴ de ha esetleg számolhatunk is ezzel, ez nem lehet kapcsolatban St. Pölten-nel, ugyanis – mint előbb érintettem – a monostor valószínűleg ekkor még nem Passau alá tartozott. Nem tudunk arról sem, hogy ebben az időben a passauai püspökség rendelkezett volna Hippolitus-ereklyével. A passauai püspökségre vonatkozó források kiadásával és az egyházmegye történetével az utóbbi évtizedekben monografikus igényű foglalkozó Egon Boshof szerint nincs nyoma annak, hogy Passau a 9. században komoly térítést folytatott volna morva területeken. Véleménye szerint Reginhar passauai püspök (814 – 838) 13. század elején említett apostolus Maravorum titulusa a passauai legendaképzés késői gyümölcse.⁸⁵

79 Egy 18. századi évkönyv szerint St. Pöltent, St. Floriánnal és Kremsmünsterrel együtt 909-ben fosztották ki a magyarok. PREUENHUBER, V. *Annales Styrenses*. Nürnberg, 1740, s. 4.

80 SCHLEMMER, E. *Entstehung und Entwicklung Sankt-Pöltens...*, s. 33 – 37.

81 LÖWE, H. *Die karolingische Reichsgründung und Südosten...*, s. 35.

82 BOSHOFF, E. Die Reorganisation des Bistums Passau nach Ungarnstürmen. In *Das Christentum im bairischen Raum. Von Anfängen bis ins 11. Jahrhundert*. Boshof Egon – Wolff Harmut. Köln, 1994, s. 464 – 465.; *Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte I*. Brandmüller Walter. St. Ottilien, 1998, s. 147 – 148.

83 *Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte I...*, s. 119 – 120.

84 PL. VAVŘINEK, V. Die Christianisierung und Kirchenorganisation Großmährens. In *Historica*, 1963, 7, s. 23 – 25.

85 Passau elsősorban az Enns és a Bécsi-erdő közötti területen térített, de 13. századi munkák Reginhar passauai püspököt (817 – 838) „apostolus Maravorum”-ként említik, illetve 831-nél megjegyzi, hogy az összes morvát megtérítette. BOSHOFF, E. *Die Passauer Mission*. BOSHOFF, E. Die Passauer Mission. In *1000 Jahre Ostarrichi – seine christliche Vorgeschichte*. Stirnemann A. Innsbruck, 1997, s. 140 – 148, 140 – 145.; *Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte I...*, s. 124 – 132.; EGGERS, H. *Das Erzbistum des Method...*, s. 35 – 37.

Összegezve kizárható, hogy a 11. században Zoborban feltűnő Hippolitus patrocínium kezdeteit a 9. században keressük.

Elsőször 976-ban említik St. Pölten-t, amely ekkor már a passauai püspökség magánmonostora volt Kremsmünsterrel és St. Floriannal együtt.⁸⁶ A monostor újjászervezésére csak a magyar támadások elmaradása, 955 után volt lehetőség, és ez valószínű, hogy Adalbert passauai püspökhöz (940 – 970) köthető. Így a 10. század második felétől St. Pölten, mint a passauai püspökség magánmonostora működött. St. Pölten a 10. században fontos szerepet játszott Passau Duna menti keleti terjeszkedésében és az egyházmegye Ennsen túli területeinek reorganizációjában. A monostor Passau egyik legfontosabb bázisa lett az Ostmarkban.⁸⁷ A kolostorhoz tartozó Treisma is jelentős településsé vált, sőt fontos rév is működött közelében. Szoros kapcsolat alakult ki Passau és St. Pölten között. A monostor ügyeiben, mint területileg illetékes püspök, ordinárius, másrészt mint kegyúr is befolyással rendelkezett a passauai főpap. Piligrim püspök keleti politikájában is szerepet kaphatott a St. Pölten-i magánmonostor. Így lehet, hogy a 972/3 táján beindult Kárpát-medencei latin térítésben, amelyben bekapcsolódott Passau, St. Pölten is valamilyen szerepet kapott. Legalábbis úgy, mint Passau és az Árpádok hatalmi területét összekötő út egyik állomása, a passauai püspökség keleti bázisa. Bizonyosan tudhattak így a monostorban a magyar földi térítésről a 10. század második felétől.

A 9. századdal ellentétben Hippolitus kultusza a 10. század második felében felerősödött a német területeken. Ebben nagy szerepe volt annak, hogy

86 „cum pertinentibus monasteriis, id est cella Sancti Floriani martiris atque Traisma ad monasterium sancti Ypoliti necnon Crhemisa...” *Urkundenbuch des aufgehobenen Chorherrenstiftes Sanct Pölten I. (976 – 1367)*. Lampel Josef. Wien, 1891, s. 1 – 3.; *Monumenta Germaniae historica. Diplomatum regum et imperatorum Germaniae II.* Hannover, 1894, s. 151.; BOSHOF, E: *Die Regesten der Bischöfe von Passau...*, s. 62. (232. reg.), a regeszta apparátusa rövid összefoglalását adja St. Pölten korai történetét és Passauval való kapcsolatát.; BOSHOF, E. *Die Reorganisation des Bistums Passau nach Ungarnstürmen ...*, s. 472 – 480.; II. Henrik bajor herceg egy 985 után kelt oklevele újra megerősíti Passau birtokjogát St. Pölten fölött: „deinde Treisam civitatem monasterii sancti Ypoliti martiris” Ub. St. Pölten 4.; de az oklevélben szereplő birtokfelsorolás eredetisége kérdéses. BOSHOF, E. *Die Regesten der Bischöfe von Passau...* s. 72 –73. (241. reg.); ERKENS, F.-R. Pilgrim, Bischof von Passau (971 – 991). In *Ostbairische Grenzmarken*, 1992, 34, s. 28.; GIESLER, J. *Der Ostalpenraum von 8 bis 11. Jahrhundert. Teil: II. Historische Interpretation*. Rahden, 1997, s. 268 – 269.

87 WODKA, J. Das Nekrologium des einstigen Chorherrenstiftes St. Pölten. In *Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich*, 1964, 36, s. 259.; WINNER, G. Passau, Lorch und das Erzbistum Wien. In *Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich*, 1964, 36, s. 386.; LECHNER, K. *Die Babenberger*. Wien, 1976, s. 100 – 101.

kultusza összekapcsolódott a lechfeldi csatában Nagy Ottó csapatait győzelemre segítő Szent Lőrinc tiszteletével. A császári propaganda a 10. század második felében éppen a kalandozó magyarok felett aratott győzelem jelentőségének ébrentartása érdekében tudatosan felkarolta Lőrinc birodalmon belüli kultuszát. Ez pedig hozzájárult Hippolitus ismertebbé válásához. Ennek egyik jeleként Nagy Ottó 962-ben, a császárkoronázás évében Hippolitus ereklyét küldött Rómából Quedlinburgba. Az ezredfordulón egy ereklyefelsorolás a salzburgi Szent Péter monostorban, a 11. század második felében pedig Benediktbeuernben említ Hippolitus relikviákat.⁸⁸ A két szent tiszteletének összekapcsolódását bizonyítja, hogy 1012-ben a bambergi dóm felszentelésénél a nyugati kereszthajó déli részén lévő oltárt Lőrincnek és Hippolitusnak is egyaránt dedikálták, és egymás után szerepeltek.⁸⁹ A bambergi oltárszentelés azért is figyelemre méltó, mert az újonnan létrehozott püspökség II. Henriknek, Gizella királyné testvérének fontos alapítványa volt. Érzelmileg nagyon közel állt hozzá, személyesen felügyelte és alakította szervezését. Mindez mutatja, hogy II. Henrik családja számára fontos volt Hippolitus tisztelete és ez Szent István környezetében is utat találhatott.

A St. Pölten-i bencés apátság megerősödéséből és a keleti misszióban érdekelt Passau alá tartozásából, valamint Hippolitus kultuszának 10. század második felében megfigyelhető előtérbe kerüléséből következik, hogy a szent zobori jelentkezésének idejét nem a 9. században, hanem sokkal inkább a 10 – 11. század fordulóján kell keresni. Gizella Magyarországra költözésével jelentkező bajor hatásra vezethető így vissza Hippolitus kultuszának Zoborra kerülése. Gizella szerepét mutatja az is, hogy a középkorban Veszprémbe, a bajor hercegné közbenjárásával még a 10. század legvégén létrejött püspökség székhelyén őrizték Szent Hippolitus fejereklyéjét.⁹⁰ Úgy tűnik, hogy Hippolitus relikviák később nem igen kerültek az országba, mert a zobori apátságon kívül csupán egy templom, a Baranya megyében fekvő Gétmonostora viselte ezt a titulust.⁹¹ A szent elterjedt tiszteletének bi-

88 LÖWE, H. *Die karolingische Reichsgründung und Südosten...*, s. 37 – 38.

89 „Sinistrum altare occidentalis altaris consecravit Megigaudus Treverensis archiepiscopus in honorem sanctorum Dionisii, Rustici et Eleutherii, Laurentii, Ypoliti et Viti. Reliquie vero in eodem posite sunt... Laurentii... Ypoliti...” *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores XVII.* Pertz Georgius Heinricus. Hannover, 1861, s. 635.

90 SOLYMOSI, L. Veszprém korai történetének néhány kérdése. In *Válaszúton. Pogányság – kereszténység. Kelet – Nyugat.* Kredics László. Veszprém, 2000, s. 134. Az ereklye ide kerülésének ideje ismeretlen, de nem kizárt, hogy Gizella hozta azokat az alapítás érdekében Veszprémbe, úgy ahogy azt bátyja, II. Henrik később Bambergben tette.

91 MEZŐ, A. *Patrocíniumok a középkori Magyarországon.* Budapest, 2003, s. 124.

zonyítéka azonban, hogy az Árpád-kori keresztény névadásban a Hippolitus gyakran előfordult keresztnévként.⁹²

A Hippolitus patrocíniumot a Zobor gyökereit a 9. századi morva kereszténységre visszavezető szlovák kutatás gyakran az általuk tényként kezelt kontinuitás bizonyítékeként említik. Szerintük ugyanis a patrocínium Nyitra vidékén kívül Znojmo morva kori várában állt templom védőszentjeként is feltűnik. Úgy gondolják, hogy mivel Znojmban jelen van a 9. században a Hippolitus-kultusz, így a morva kereszténységre jellemző ennek a szentnek a tisztelete, illetve templomtitulusként való alkalmazása, tehát a zobori Hippolitus patrocínium is a morva időkből származik. Az indoklásnál azonban súlyos logikai problémával szembesülünk. A cseh és a morva kutatók ugyanis gyakran azért tartják 9. századnak Znojmon a Hippolitus titulust, mert a szlovák kollégák szerint Zoboron a 9. században jelen volt a szent tisztelete. Így a zobori patrocínium igazolja a znojmoi morva eredetét. Valójában sem Znojmo és sem Zobor esetében nem tesz említést morva időben keletkezett forrást erről, hanem a kutatók egymásra hivatkozva igazolják a Hippolitus-kultusz állítólagos 9. századi jelenlétét Moraviában.⁹³ Mindenképpen meg kell vizsgálni a znojmoi Hippolitus patrocínium és a titulushoz kapcsolt templom történetét, hogy ne essünk a két bizonytalannak tűnő állítás egymással való igazolásának logikai csapdájába.

Znojmo minden kétséget kizáróan a 9. században valamifajta központi jellegű település volt Moraviában, mivel a ma Hradiště, másnéven Pölsenberg nevű területen egy korabeli vár állt. A hajdani morva vár sajnos nehezen kutatható, mivel egy sziklás általajú dombon állt. A kiemelkedően csupán vékony talajréteg van és a különböző korszakok építkezéseinél eltűntették, elbontották az előző időszak hagyatékát. A hajdani várhegy az utóbbi évtizedekben beépült, de a lakóházak építésénél nem volt leletmentő ásatás. A 9. század második felében a morva várakban gyakran építettek templomot, így Znojmo esetében sem zárható ki egy templom hajdani létezése. Bořivoj Dostál 1949 – 1957 között végzett ásatásokat a terület egy részén, a ma álló prépostság kertjében. A kutatás lehetőségeit behatárolták, hogy a prépostság építése és átépítése kapcsán a 17 – 19. század folyamán több alkalommal terepkiegyenlítést végeztek. A Dostál által feltárt sírok két csoportba sorolhatók. Az egyik réteg 11 – 12. századi, a másik 17 – 18. századi.

92 FEHÉRTÓI, K. *Árpád-kori személynévtár*. Budapest, 2004, s. 426 – 427.

93 A Sankt Pölsen-i helytörténetírásban is van példa arra, hogy a monostor fontosságát kiemelendő, morva területen folytatott állítólagos missziós tevékenységére hivatkozva 9. századnak tartják a znojmoi Hippolitus-patrocíniumot. WODKA, J. *Das ehemalige Augustiner Chorherrenstift St. Pölsen...*, s. 184 – 185. 9. jegyzet.; SCHARGL, F. *Geschichte des Stiftes St. Pölsen...*, s. 21 – 22.

A temetkezések a 11. század közepén vagy valamivel korábban kezdődtek és a 12. század közepéig, esetleg második feléig tartottak. A középkori sírok feltárását nehezítette, hogy a későbbi temetkezések gyakran megbolygatták a korábbi sírokat. Néhány előkerült fülbevaló alapján Dostál nem zárta ki, hogy bizonyos sírok 9. századiak is lehettek. Véleménye szerint a középkori sírokról nem bizonyítható, hogy templom körüli temetőhöz tartoztak volna. A legkorábbi templomhoz tartozó falmaradványok a 13. század elejére datálhatók, amikor a prépostságot alapították.⁹⁴

Az egykori várban álló barokk Szent Hippolitus-templom szentélyében a korábbi gótikus épület alatt egy rotundát „tártak fel” 1988-ban, amelyet a morva időkre datálnak. Így a 9. századtól a mai napig folyamatosan templom állt volna a területen és néhányan úgy gondolják, hogy ez a korai körtemplom is már a Hippolitus titulust viselte volna. Az állítólagos rotunda léte azonban nagyon kérdéses. A mai barokk templom alapfalának alsó részén ténylegesen megfigyelhető egy körívesnek tűnő nagyon rövid falszakasz, amely nehezen datálható.⁹⁵ Nagyon problémás egy ilyen kisméretű kőtöredékből kirajzolni egy teljes rotundát. Az állítólagos rotunda igazolására a mai templom teljes szentélyrészében kellene régészeti feltárást végezni. A kis falszakasz körtemplom részeként való értelmezésénél felhozzák, hogy a közelben morva időkre datálható sírok vannak. A feltételezett rotundát így a sírok datálásához kapcsolják. A hajdani sírok, amelyeket B. Dostál bizonyos fenntartással helyezett a 9. századra, azonban nem közvetlenül a feltételezett körtemplom mellett kerültek elő, így azok templomhoz kapcsolása kétségesnek tűnik.

1996-tól ifjabb Bohuslav Klima végzett ásátásokat a morva vár területén és az újonnan feltárt falszakaszokból arra következtetett, hogy a várban állt egy egyhajós négyszögletes szentéllyel rendelkező templom is, amely a 9. század első felében épült a Passauból kiinduló térítéshez kapcsolódva. Véleménye szerint ez lehetett a Hippolitus-templom. A templomot a 9. század végé bővítették és egy nyugati előcsarnokot építettek hozzá. Klima úgy véli, hogy a passauai térítés eredményeként létrejött templom után Metód tevé-

94 DOSTÁL, B. Spätburgwallzeitliche und neuzeitliche Grabstätte in Znojmo-Hradiště. In *Sbornik Praci Filosofické Fakulty Brněnské University Ročník XVII. Řada Archaologicko-Klasická (E)*. Brno, 1968, s. 7 – 47, 64 – 65.

95 KLIMA, B. Archeologický výzkum MU na velkomoravském výšinném hradišti sv. Hypolita ve Znojmě. In *Velká Morava mezi Východem a Západem*. Galuška Luděk. Brno, 2001, s. 239. A feltételezett templom feltárásának képei és alaprajzának rekonstrukciója: <http://www.znojmo-hradiste-archeo.wz.cz/kostel1.pdf>

kenységéhez kapcsolódik a rotunda és így Znojmo két templommal jelentős központja volt Moraviának.⁹⁶

B. Klima ásatásainak eredményeit a korszakkal foglalkozó morva régészek és történészek egyaránt problémásnak tartják. Az ásatásokat egy helyi alapítvány finanszírozza, amely magánadományokból működik és a támogatások érdekében gyakran felnagyítják az előkerült leletek jelentőségét. Az újonnan feltárt és Passauhoz kapcsolt templomot így többen egy gazdasági épület maradványainak tartják.⁹⁷ Minden kétséget kizáró régészeti bizonyíték tehát nincs arra, hogy 9. századi morva erődben akár csak egy templom is állt volna. Az ásatási eredmények alapján úgy tűnik, hogy a kalandozó magyarok kifosztották a znojmoi várat. Legalábbis az ott talált, hajdan a magyarok használta rombusz alakú nyílcsúcsok azt sejtetik.⁹⁸ A morva erődhöz tartozó lakosság továbbélésének kérdése még nem kidolgozott, de valószínű, hogy a népesség más helyre költözött. Talán oda, ahol ma a 11. században épült Szent Katalin-körkáporna áll. A Přemyslek a 11. században már nem a hajdani morva erőd helyén alakították ki helyi központjukat, hanem a vele szemben fekvő magaslaton.⁹⁹ A znojmoi vár kontinuitása kizárható, így a benne feltételezett, de régészetileg nem bizonyított templom(ok) továbbélése se fogadható el.

Nézzük meg, hogy a bizonytalan templom(ok) védőszentjeként számba vehető egyáltalán a Hippolitus-titulus.¹⁰⁰ Mikortól adatolható valójában Znojmon ez a patrocínium? A 20. század elején a település történetével

96 KLIMA, B. *Archeologický výzkum MU na velkomoravském výšinném hradišti sv. Hypolita ve Znojmě...*, s. 239.

97 POLÁČEK, L. 2004, s. 15.

98 L. Havlik szerint 924-ben vagy 933-ban támadták meg a magyarok a települést és régészeti leletek igazolják ezt a támadást. HAVLIK, L. *Toto sole oriente. K identifikaci patrocínií zaniklých raněstředověkých kostelů*. In *Slavia Antiqua*, 1998, 39, s. 21. (másik kiadása In *Moravský historický sborník - Ročenka Moravského národního kongresu 1996/98*, Brno, 1998. 13. A magyar támadás régészeti leleteire lásd újabban: KOUŘIL, P. *Staři Maďaři a Morava z pohledu archeologie*. In *Dějiny ve věku nejístot*. Praha, 2003, s. 124 – 126.

99 NOVOTNÝ, B. *Feudale Lehnen der mährischen Přemysliden im 11. – 13. Jh. und der Machtzentren in Konfrontation der archäologischen und schriftlichen Quellen*. In *Rapports du III. Congrès International d'Archéologie Slave I*. Choropovský Bohuslav. Bratislava, 1979, s. 577. A Znojmo-Hradište régészeti kutatásában való eligazodásban nagy segítséget kaptam két brnói kollégától, Jiří Macháček régész és Martin Wihoda történész professzoroktól. Támogatásokat ezúton is köszönöm.

100 Magyarországhoz hasonlóan a középkori Cseh- és Morvaországban szintén nem volt népszerű templomtitulus Hippolitus, mivel csupán kétszer fordul elő. POPP, E. *Die Patrozinien der böhmischen Länder in vorhussitischer Zeit. Ein Besandsaufnahme*. In *Bohemia*, 1972, 13, s. 127.

foglalkozó helytörténeti irodalom még nem említi, hogy itt a 9. században Hippolitus-templom állt volna.¹⁰¹ Az 1950-es évek közepén Lubomir Havlik Znojmról készített útikönyvében még csak feltételesen valószínűsíti, hogy a morva időkben itt állt templom patrocíniuma Hippolitus lett volna.¹⁰² A neves történész későbbi munkáiban, például 1998-ban a morva templomok szentélytájolásáról írt tanulmányában már vitán felülinek tartja a Hippolitus-templomtitulus 9. századi jelenlétét a znojmoi morva várban és a Klima által újonnan feltárt templom védőszentjének tartja. Úgy véli, hogy a morva idők után a világi igazgatás a Přemyslek alatt új központba került, mivel I. Břetisláv fejedelem új várat épített a 11. század közepén Znojmon, de az egyházi centrum a régi helyén maradt.¹⁰³ A kérdésben perdöntőnek tartom azt, hogy Znojmon először a 13. század elején említik csak a Szent Hippolitus patrocíniumot.¹⁰⁴ Módszertani szempontból problémás egy 1220-as években először említett templomtitulust közel négy évszázaddal visszadatálni és meglétét tényként kezelni a 9. század első felében. Ezt a Hippolitus-kultusszal kapcsolatban hozható egyházi intézmények 9. szá-

101 Anton Vrabka szerint Znojmo történetében nagyon jelentős volt I. Ottokár uralma, aki sokat tartózkodott a településen és ő alapította Pöltenbergben a Hippolitus-prépostságot a 13. század elején. A szerző nem említette, hogy bármilyen 9. századi előzményre menne vissza a prépostság létrejötté. VRABKA, A. *Chronik der Stadt Znam. Znam, 1902*, s. 10 – 11, 22.

102 HAVLIK, L. *Znojmo*. Brno, 1956, s. 161.

103 HAVLIK, L. *Toto sole oriente*, s. 21.; L. Havlik módszerének problémáira lásd DOBRZYCKI, J. *Orientacje i partocinia kosciołow w ujeciu Lubomira E. Havlika. Od wykopalisk z IX wieku po trzynastowieczne bazyliki*. In *Slavia Antiqua*, 2000, 41, s. 211- 214. vitacikkét. A Hippolitus patrocíniumot morva eredetűnek tartja Libor Jan is, aki szerint később, a 11. században egy archipresbiteratus működött a Hippolitus templomhoz kapcsolódva és belőle alakították ki a 13. században a prépostságot. Hasonló folyamat játszódhatott le szerinte Znojmoban, mind Brnóban, ahol a Szent Péter archipresbiteratusból prépostság lett. JAN, L. *Die Rolle des Brünner Kollegiatsstiftes zur Zeit der Luxemburger*. In *Geist, Gesellschaft, Kirche im 13 – 16. Jahrhundert. Colloquia mediaevalia Pragensia I*. Šmahel František. Praha, 1999, s. 223. A cseh szakirodalom az archipresbiternek a korai vártemplomok élén álló papokat tekinti, akik joghatóságot gyakoroltak a várkerületben álló templomok felett. Znojmo esetében véleményem szerint ezt a feladatot nem a bizonytalan létű nagymorva időkre helyezett templom papja gyakorolhatta, hanem a 11. században a Přemyslek új vára mellett álló templom (rotunda) papja lehetett az, aki archipresbiterként funkcionálhatott.

104 1221-ben I. Ottokar egy oklevele több egyházi előkelő mellett tanúként említi „Marquardus prepositus sancti Ipoliti...” *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae II*. Friedrich Gustav, Prag, 1912, s. 205.; ugyanezen uralkodó egy 1226-ban Znojmoban kiadott oklevele szintén a tanúk között említi „Wibertus prepositus sancti Ypoli...” *Codex diplomaticus Bohemiae II...*,s. 288.

zadi története sem támogatja. Sankt Pölten-i monostorról nem lehet bizonyítani, hogy a 9. században missziót folytatott volna Moraviába. A kultusz közvetítésében számba vehető passauai püspökség morva térítésben játszott szerepét – mint előbb érintettem -- kétségbe vonja újabb német szakirodalom. Sankt Pölten, úgy tűnik, hogy csak a 10. század folyamán kerül a passauai püspökség tulajdonába. Így ha elfogadjuk azt, hogy Passau térített Moraviában, bár erre szintén csak 13. század eleji forrás utal, akkor se kapcsolódhatott ebbe bele Sankt Pölten. Sankt Pölten és Moravia összeköttetéseire nincsen semmilyen adat a 9. századból. Ezzel szemben már a 11 – 12. században komoly kapcsolatai voltak a dél-morva területeknek az osztrák Duna menti településekkel és ezek segítették Morvaországban a városiasodást.¹⁰⁵ Így sokkal valószínűbbnek tarthatjuk, hogy a kereskedelmi és kulturális kapcsolatoknak volt köszönhető, hogy Znojmo és Sankt Pölten kapcsolatba került egymással és a Sankt Pölten-i ágostonos kanonokok prépostsága szerepet kapott a 13. század elején az I. Ottokár Přemysl fejedelem támogatásával létrejött prépostság megszervezésében. A Hippolitus patrocínium tehát nem a 9. században a bizonytalan passauai térítés nyomán jelent meg a dél-morva területen, hanem a 11 – 12. századi kapcsolatok eredményeként a 13. század elején. Znojmban a 9. századi templom léte nem bizonyítható minden kétséget kizáróan, ennek összekapcsolása egy több évszázad múlva felbukkanó patrocíniummal pedig elfogadhatatlan. Nem lehet tehát analógiás bizonyítékként számba venni Zobor esetleges 9. századi gyökereinek igazolására a znojmoi Hippolitus templomtitulust.

Szent István uralkodása alatt, elsősorban 1030-ig, a rokoni kapcsolatoknak és a földrajzi közelségnek köszönhetően köztudottan jelentős hatást gyakorolt Magyarországon a Bajor Hercegség. Az egyházszervezésben is kimutatható, hogy a szomszédos bajor egyházi központok mindegyike összeköttetésbe került Magyarországgal. Salzburg esetében ugyan nem ismerünk konkrét adatot a 11. század elejéről, de az egyházi kapcsolatok meglétét bizonyítja, hogy Szent Istvánt és Gizellát bejegyezték az ottani Szent Péter bencés apátság necrologiumába.¹⁰⁶ Gellért csanádi püspök *Deliberatio* című művét egy bizonyos Isingrimus nevű salzburgi szerzetesnek

105 MĚŘINSKY, Z. Problematik der Entstehung der südmährischen Städte und deren Beziehungen zum donauländischen Gebiet. In *Städte im Donauraum*. Marsina, Richard. Bratislava, 1993, s. 62.

106 *Das Verbrüderungsbuch von St. Peter in Salzburg. Vollständige Facsimile-Ausgabe im Originalformat*. Forster Karl. Graz, 1974.; *Monumenta Germaniae historica. Necrologia Germaniae II. Dioecesis Salisburgensis*. Herzberg-Fränkel Sigismundus. München, 1983, s. 46 (reprint).

ajánlotta.¹⁰⁷ Regensburggal is bizonyítható az egyházi összeköttetés. Gizella királyné keresztet készíttetett édesanyja regensburgi Niedermünster kolostorban lévő sírjára.¹⁰⁸ A Szent Emmerám monostor és Esztergom közötti szoros összeköttetést mutatja, hogy Regensburgból Anasztáz érsekhez érkezett a tudós Arnold szerzetes, aki Esztergomban bemutatta és megtanította Szent Emmerám tiszteletére írt antifonáit.¹⁰⁹ A Duna mentén fekvő Niederaltaich bencés monostorával is élénk kapcsolatot ápolt a korai magyar egyház. Ennek a monostornak a szerzetese volt Szent Günter, akinek közbenjárására Gizella és István megalapította a bakonybéli bencés apátságot. Bakonybél és anyakolostora összefonódását mutatja, hogy a magyar monostor ugyanúgy a Szent Móric titulust viselte, mit Altaich.¹¹⁰ Az altaichi szerzetesek a későbbiekben is nagy figyelmet fordítottak Magyarországra, amely az Annales Altahenses maiores magyar vonatkozásaiból¹¹¹ kiderül. Salzburg, Regensburg és Altaich felsorolása után a 10 – 11. század fordulóján feltűnően hiányzik Passau említése. Ez különösen figyelemre méltó, mert Passau feküdt legközelebb a magyar területekhez, sőt az egyházmegegyje hosszan határos volt Magyarországgal. A Duna menti útnak köszönhetően Esztergomból könnyen elérhető volt Passau. Passau tradíciókkal rendelkezett a Kárpát-medencei térítésben már a 9. század elejétől fogva, amelyre a 10. század második felében indult első magyar latin rítusú miszsióban is építettek. A Bajor Hercegség regensburgi központjába, vagy Altaichba igyekvőknek is át kellett menni Passaun. A passauai püspökség korai bekapcsolását a magyar misszióba jelzi a német uralkodónak 973-ban írt levele Piligrim püspökhöz.¹¹² A 970-es években Piligrim püspök ambíciójának köszönhetően Passau vezető szerepet is igényelt magának a magyar krisztianizációban. Kezdeti sikereit mutatja Piligrim püspök által a pápának írt, de végül el nem küldött levelén¹¹³ túl Szent István protomártír tiszteletének

107 *Deliberatio Gerardi Moresanae aecclesiae episcopi supra hymnum trium pverorum.* Karácsonyi Béla – Szegfű László. Szeged, 1999, s. 2.

108 KOVÁCS, É. Gizella királyné keresztjének feliratai és ikonográfiája. In *Gizella királyné (985 k. – 1060).* Homonnai Sarolta – Koszta László. Veszprém, 2000, s. 160 – 163.

109 *Monumenta Germaniae historica. Scriptores IV.* Pertz Georgius Heinricus. Hannover, 1849, s. 547; Gombos CFH. I. 308 – 309.

110 SÖRÖS, P. *A bakonybéli apátság története I. A Pannonhalmi Szent-Benedek-rend története VIII.* Budapest, 1903, s. 11 – 20.;

111 Gombos CFH. I. 92 – 99.; STADTMÜLLER, P. B. *Geschichte der Abtei Niederaltaich.* Augsburg, 1971, s. 129 – 130.

112 *Monumenta Germaniae historica. Diplomatum regum et imperatorum Germaniae I.* Hannover, 1879, s. 586.

113 *Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae I.* Marsina, Richard. Bratislava, 1971, s. 41 – 43.

erőteljes jelenléte a 10. század utolsó harmadában Magyarországon. Minden bizonnyal Passau patrocíniuma hatásának, a passauai papok szerepének köszönhető az, hogy Géza fejedelem, majd később fia, István is Szent István protomártír nevét kapta a keresztségben¹¹⁴ és az esztergomi várhegyen épült első templomot neki szentelték.¹¹⁵

Az előzmények ismeretében joggal hiányolható Passau jelenléte a 11. század elején Magyarországon. Nehezen hihető el, hogy nem próbált Passau bekapcsolódni a Szent István-i egyházszervezésbe, és erre II. Henriktől, Szent Istvántól vagy Gizellától sem kapott volna ösztönzést. Passau és Magyarország 11. század eleji szoros kapcsolatát azonban sejteti, hogy Szent István halála után néhány évvel Gizella királyné elhagyva az országot Passauban telepedett le és a püspöki székvárosban lévő Niedernburg apácamonostor vezetője lett.¹¹⁶ Bizonyosan konkrét egyházalapításokban is kifejeződött Passau és Szent István környezetének az együttműködése. Ennek egyik eredménye véleményem szerint a zobori bencés apátság megalapítása. A Hippolitus patrocínium, amely nem volt különösebben elterjedve Bajorországban,¹¹⁷ sőt a regensburgi püspökség területén a középkorban nem is mutatható ki,¹¹⁸ bizonyosan St. Pöltenből került Zoborra. Az Ostmarkon átvezető egyik úton, a Traisma folyó gázlója mellett fekvő¹¹⁹ St. Pölten-i bencés

114 *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores IV.* Pertz Georgius Henricus. Hannover, 1841, s. 129.; Gombos CFH. I, s. 16 .

115 HORVÁTH, I. – H. KELEMEN, M. – TORMA, I. *Komárom megye régészeti topográfiája. Magyarország régészeti topográfiája V.* Budapest, 1979, s. 91 – 95.

116 BOSHOF, E. A niedernburgi apácamonostor a X – XIII. században. In *Gizella királyné (985 k. – 1060)*. Homonnai Sarolta – Koszta László. Veszprém, 2000, s. 101 – 102.; UZSOKI, A. Az első magyar királyné, Gizella sírja. In *Gizella királyné (985 k. – 1060)*. Homonnai Sarolta – Koszta László. Veszprém, 2000, s. 112 – 153.; Niedernburg és a passauai püspökség kapcsolatánál ki kell emelni, hogy 976-ban II. Ottótól Piligrim megkapta az apácamonostort, de az 1010-ben már újból birodalmi kolostorként szerepelt. BOSHOF, E. *Die Reorganisation des Bistums Passau nach Ungarnstürmen...*, s. 482.

117 LÖWE, H. *Die karolingische Reichsgründung und Südosten...*, s. 37.

118 B. LEHNER, J. Die mittelalterlichen Kirchen-Patrozinien des Bistums Regensburg. In *Verhandlungen des Historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg* Bd. 94. Regensburg, 1953, s. 32 – 33.

119 St. Pölten-i bencés monostor eredendően egy római település maradványai mellett jött létre egy fontos római út átkelőhelyénél. Az egykori római út a koraközépkorban is fontos kereskedelmi és hadiút volt. STÖRMER, W. *Frage zum bayerisch – ostfränkischem Kirchenbesitz im karolinger- und ottonenzeitlichen Niederösterreich...*, s. 138 – 139.; A 11. század első felében az Ostmark már kezdte kiheverni a magyar kalandozások okozta pusztításokat, előrehaladt az úthálózat reorganizálása. Magyarország felé már több útvonalat – a Duna északi és déli partján is haladt egy út és természetesen a vízi út is rendelkezésre állt -- igénybe vehettek az utazók. A 11.

apátságban tudtak a magyar térítésről, már a rajtuk átutazóktól is információhoz jutottak róla. St. Pölten, mint püspöki magánkolostor, azonban önállóan nem dönthetett arról, hogy aktív szerepet vállal-e a Kárpát-medencében. A kezdeményező, a döntést meghozó, bizonyosan a kegyúr, a passauai püspök volt, aki kijelölte, jóváhagyta, hogy egyházmegyéje keleti központja, a 10. század végén a magyar határokhoz legközelebb eső bencés monostor bekapcsolódjon a Kárpát-medence nyugati részén az egyházszervezet kiépítésében. Véleményem szerint Szent Hippolitus tiszteletére szentelt zobori bencés apátság megalapítása a passauai püspökség magyarországi szerepvállalásának bizonyítéka. Ahogyan Bakonybél átvette alapító egyházának, Altaichnak Mauritius (Móric) titulását, úgy Zobor is megkapta St. Pölten Hippolitus patrocíniumát. A passauai püspökség Magyarországon ott szervezte meg az új monostort, ahol meghatározó volt a német befolyás. Nyitratól nem messze jelentős birtokokat kaptak azok a német eredetű lovagok, akik Istvánt fegyverrel segítették az ellene lázadó Koppány legyőzésében és ezzel hozzájárultak ahhoz, hogy a fiatal uralkodó apja, Géza fejedelem örökébe lépjen.¹²⁰ A Zoborral szomszédos Nyitrán a 11. század elejétől igazolható Szent Emmerám patrocínium pedig megerősíti, hogy a Felvidék nyugati vidékén a bajor egyház intenzíven bekapcsolódott az egyházszervezet kiépítésében, a német eredetű lovagok mellé bajor papok és szerzetesek is költöztek.

század első felében ennek ellenére több esetben kimutatható, hogy a német uralkodók Magyarország felé, vagy visszatérőben érintették St. Pöltent. Így 1043-ban III. Henrik visszatérőben St. Pölten közelében fekvő Pöchlarn-ban tartózkodott. 1045-ben Székesfehérvárról visszafelé a St. Pöltenhez közeli Perschlingben adott ki oklevelet. 1058-ban IV. Henrik miután megegyezett I. Andrással visszatérőben szeptember 25-én a Dunától északra fekvő Trübensee-ben volt október 1-én viszont a St. Pöltentől 10 km-re nyugatra fekvő Prinzerdorfban. Trübensee és Prinzerdorf között majd egy hétig tartott az út, amely azt mutatja, hogy IV. Henrik valahol hosszabban időzött. Elképzelhető, hogy ez St. Pölten volt. A Magyarországra utazó német uralkodók 1043-ban, 1045-ben és valószínűleg 1058-ban is érintették St. Pöltent. Ez pedig azt igazolja, hogy St. Pölten gyakran érintett település volt a Regensburg és Magyarország között utazóknak a 10 – 11. század fordulóján. A német uralkodók Ostmarkon keresztül történő utazásaira a 11. század elején lásd HECHBERGER, W. *Der König in Passau. In Von sacerdotium und regnum. Festschrift für Egon Boshof zum 65. Geburtstag.* Erkens Franz-Reiner. Köln – Wien, 2002, s. 120 – 123.

120 A Koppány elleni győztes csatában részt vevő Hont és Pázmány jelentős birtokokat kapott a Felvidék Esztergommal átellenben fekvő területén Hont, Bars, Nyitra és Pozsony megyékben. PAULER, Gy. *A magyar nemzet története az árpádházi királyok alatt I....*, s. 60.; KRISTÓ, Gy. Gizella királyné magyarországi kísérete. In *Gizella királyné (985 k. – 1060)*. Homonnai Sarolta – Kosztá László. Veszprém, 2000, s. 61 – 64.

Zobor létrejöttének pontos idejét nem ismerjük. Bizonyos, hogy a monostor csak Gizella Magyarországra érkezését követően, 995 után jöhetett létre. Az alapítás megtörténtének felső határaként a II. Henrik császár halála, 1024 és II. Konrád magyarországi hadjárata, 1030 közötti idő kínálkozik. A német-magyar viszony változását mutatja, hogy Szent István király megakadályozta 1027-ben II. Konrád követének, Werner strasbourg püspöknek az átutazását az országon. A német követ csak nagy kerülővel tudott Konstantinápolyba utazni.¹²¹ A német-magyar kapcsolatok ellenségessé válása így már nem tette lehetővé, hogy Bajorországból, nem messze a birodalom határától, bencés monostort alapítsanak Magyarországon. A számba jöhető három és fél évtizeden belül – 997 és 1024/1030 között -- talán valamelyest pontosítani lehet Zobor megszervezését. St. Pölten 11. század eleji története további támpontot adhat Zobor létrejöttéhez.

A St. Pölten-i apátság a 11. század első felében átalakult társaskáptalanná, ezzel a bencéseket felváltották a világi papok, a kanonokok. Kézenfekvő, hogy Zobor csak akkor kaphatott szerzeteseket St. Pöltenből, amikor az még bencés monostor volt. St. Pölten patrocíniuma is megváltozott az átalakítás következtében. Az egyház új védőszentje Szent Péter lett és ezzel Hippolitus másodpatrocíniummá vált, így a titulusváltás is megerősíti, hogy Zobor alapítása mindenképpen ez előtt történt. Sajnos St. Pölten átalakulásának pontos idejét nem tudjuk. A St. Pölten-i necrologium, amely már a kanonokok idejében készült, Berengár (1013 – 1045) és Egilbert (1045 – 1065) passau püspököket nevezi fundatores nostri –nak,¹²² amely azt bizonyítja, hogy ők vezették be a kanonoki életformát. Az átalakítást III. Henrik is támogathatta, mert a káptalan a 11. közepén megkapta St. Pölten piacjogát.¹²³ A bencés monostor átalakítását minden bizonnyal már Berengár püspök megkezdte. Ezt mutatja, hogy a püspök három kápolnát a hozzájuk tartozó tizedekkel átadott St. Pöltennek.¹²⁴ A passauai magánmonostor átszervezéséből következik, hogy semmiképpen sem eshetett a zobori monostor alapítása Szent

121 *Monumenta Germaniae historica. Scriptores XI.* Pertz Georgius Heinricus. Hannover, 1854, s. 267.; Gombos CFH. III, s. 2666.; WOLFRAM, H. Die Gesandtschaft Konrads II. nach Konstantinopel (1027/29). In *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, 1992, 100, s. 163 – 165.; MAKK, F. *Magyar külpolitika (896 – 1196)*. Szeged, 1996, s. 63 – 64.

122 *Monumenta Germaniae historica. Necrologia Germaniae V. Dioecesis Pataviensis.* Fuchs Adalbertus Franciscus. München, 1983, s. 500 (ďalej MGH. *Necrologia Germaniae V.*); SCHRAGL, F. *Geschichte des Stiftes St. Pölten...*, s. 22 – 24.

123 WODKA, J. *Das ehemalige Augustiner Chorherrenstift St. Pölten...*, s. 158 – 159.; WODKA, J. *Das Nekrologium des einstigen Chorherrenstiftes St. Pölten...*, s. 254 – 255.

124 *MGH. Necrologia Germaniae V...*, s. 50.; BOSHOF, E. *Regesten der Bischöfe von Passau...*, s. 92. (319. reg.)

István uralkodásának második felére. Nyilvánvaló, hogy nem egy megszűnő félben lévő, az átalakulás előtt álló monostor hoz létre Magyarországon egy újabb bencés közösséget. Zobor létrejöttét, így mindenképpen Szent István uralkodásának első felére kell tennünk.

Az öt, Szent István alatt Magyarországon létrejött bencés férfi monostor alapítását nehéz pontosan megállapítani. Pannonhalma 996 táján vitathatatlanul az első. Zalavárt hamis alapítólevele szerint valószínűleg 1019-ben alapították. Bakonybél valamikor 1030 előtt, a német támadásokat megelőzően hozták létre, de mivel létrejöttében szerepet játszott az Altaich-hoz tartozó Günther remete, így az ő életének adatait is figyelembe tudjuk venni az alapítás idejének meghatározásánál. Ezek alapján Bakonybél kezdeteit valamikor az 1010-es évek második felénél korábbi időre nem igen helyezhetjük.¹²⁵ Pécsvárad hamis alapítólevele 1015-ös dátummal lett kiállítva, amely talán megőrizhette az alapítás egykori idejét, bár az alapítólevél záró része ennél esetleg jóval korábbra, Szent István koronázása elé, 997-re teszi a monostor létrejöttét.¹²⁶ Összességében Pécsváradot sem sorolhatjuk a korai bencés apátságok közé, mert az 1015-ös alapítási dátum tűnik a legelfogadhatóbbnak.¹²⁷

A pannonhalmi alapítólevélben Szent István Pannonhalma alapításának kezdetét Géza fejedelem korára teszi¹²⁸ és megjegyzi, hogy ekkor még nem volt ezen a helyen kívül máshol az országban püspökség vagy apátság. Ez is megerősíti, hogy Zobor alapítására csak 996 után kerülhetett sor. Az oklevél kiadásának idején, 1001/2-ben viszont már arra utalt, hogy több,

125 Szent Günter 1005 végén mondott le birtokairól, Rómába zárandokolt és 1007-ben tette le a szerzetesi fogadalmát, tehát csak ezt követően látogathatott el remeteként Gizellához és Szent Istvánhoz. Günter életére lásd GRUNDMANN, H. *Deutsche Eremiten, Einsiedler und Klausner im Hochmittelalter* (10 – 12. Jahrhundert). In *Archiv für Kulturgeschichte*, 1963, 45, s. 73 – 77.; STADTMÜLLER, P.B. *Geschichte der Abtei Niederaltaich...*, s. 111 – 119., PFEFFER, K. *Der heilige Günter von Niederaltaich. In Bavaria Sancta II.* Schwaiger Georg, Regensburg, 1971, s. 103.

126 *DHA. I...*, s. 72 – 80.; Györffy György szerint az alapítólevélben megadott alapítási (997) és felszentelési dátum (1015) kétségbe vonható, és fenntartással számítható a korai monostorok közé. Györffy István király és műve. 187 – 188.; Kristó Gyula viszont nem lát problémát az oklevél dátumsorában és elfogadja az 1015-ös alapítási évet. KRISTÓ, Gy. *Szent István pécsvárad okleveléről*. In „*Magyarok eleiről*” *Ünnepi tanulmányok a hatvan esztendő Makk Ferenc tiszteletére*. Piti Ferenc. Szeged, 2000, s. 321.

127 A korai bencés monostorok alapítására röviden lásd CSÓKA, J. L. *Geschichte des benedikтинischen Mönchtums in Ungarn...*, s. 39 – 42.

128 „ab genitore nostro incepto” *DHA. I...*, s. 39.

tehát legalább kettő bencés apátság működött az országban.¹²⁹ A Szent István megszervezte bencés apátságok alapítását röviden érintve kitűnik, hogy Pannonhalma után egyedül Zobor tekinthető még korainak. A többit, úgy tűnik, hogy 1015 körül vagy azt követően hozták létre. A Zoerard-András és Benedek legendájának kronológiai utalásai is – mint fentebb érintettem -- megerősítik Zobor koraiságát. Összegezve a St. Pölten-i bencés apátság 10 – 11. századi története, a többi magyar bencés monostor létrejöttének időpontjai, a pannonhalmi alapítólevél azon utalása, hogy 1001/2-ben már legalább két bencés apátság létezett az országban, valamint a Nyitra környéki szentéletű remetéről szóló legenda azt bizonyítja, hogy -- Pannonhalma 996-os alapítását követően -- 997 és 1001/2 között Zoboron jött létre a második bencés monostor Magyarországon. Az alapításban a passauai püspökség magánmonostora, a St. Pölten-i bencés apátság vállalt szerepet. Vélhetően a Hippolitus ereklyék mellett az első konvent szerzetesei is onnan érkezhettek. St. Pölten kizárólag a kegyúr tudtával, a passauai püspök jóváhagyásával, sőt kezdeményezésére hozhatott létre Északnyugat-Magyarországon apátságot. A zobori alapításban tehát végeredményben Christian passauai püspök (991 – 1013) szerepét kell látnunk.¹³⁰ Gizella Magyarországra kerülése után Szent István támogatása érdekében a passauai egyházmegye is újra bekapcsolódott a magyar egyházszervezet kiépítésében. Passau szerepe a magyar krisztianizációban nem csupán a 970-es évekre, Piligrim püspök idejére korlátozódik, hanem a többi bajor egyházi központhoz hasonlóan a 10. század legvégén és a 11. század elején is hozzájárult Szent István és Gizella támogatásával a magyar egyházszervezet kiépítéséhez.

Začiatky benediktínskeho opátstva na Zobore (moravská kontinuita alebo pasovská kristianizácia)

Pri predstavení uhorskej kristianizácie je nevyhnutné prezrieť kresťanské kontakty Karpatskej kotliny pred príchodom Maďarov na toto územie, možnosti prežívania týchto kontaktov v 10. – 11. storočí a ich vplyv na cirkevnú štruktúru Uhorska vybudovanú v 11. storočí. Pozornosť si zaslúžia také územia, kde už v 9. storočí bolo prítomné kresťanstvo a je predpokladateľná istá kontinuita. K takýmto úze-

129 „operis efficaciam complere studui, necdum enim episcopatus et abbatiae preter ipsum locum in regno Ungarico site erant. Quod si, vos fideles, licuit mihi, quo volui loco, episcopatus et abbatias statuere, an non licuit cuiuspiam loco, quod volui, ut facerem?” *DHA. I...*, s. 40.

130 Míndezt megerősíti, hogy Christian folytatója volt Piligrim politikájának, de arról lemondott, hogy Passaut érsekséggé tegye. BOSHOF, E. *Die Reorganisation des Bistums Passau nach Ungarnstürmen...*, s. 480 – 481.

miam patrí okolie Nitry. Skúmanie cirkevnej štruktúry tohto územia v 11. storočí je nápomocné pri zmapovaní vplyvov kresťanstva pred príchodom Maďarov do vlasti. Na území Slovenska v 11. storočí nevzniklo ani jedno biskupské sídlo a informácie máme o malom počte benediktínskych kláštorov. Jedným z nich je opátstvo na Zobore pri Nitre, ktoré v 11. storočí už nepochybne existovalo. Okolnosti vzniku tohto opátstva, ktoré sú predstavené v príspevku, poskytujú dodatky k skúmaniu vzniku cirkevnej štruktúry na západnom Slovensku a k problematike predpokladaného, prípadného prežívania moravského kresťanstva.

ŽIDOVSTVUJÚCI.
ŽIDIA A MOSKOVSKÁ RUS NA ZAČIATKU NOVOVEKU

Ján ŠAFIN

Zhidovstvujushchii. The Jewish and Moscow State at the beginning of the Modern Age

Intensely and critically discussing the essence of religiousness, the period of the 15th century is associated with the outburst of religious thought in Europe. Religious sects and heretic doctrines originated in different countries spread at incredible speed. The paper characterizes the movement, also known as the heresy of Novgorod – Moscow Antitrinitarians, its doctrine and contemporary expansion.

Key words: *Zhidovstvujushchii, heretic movements, Moscow State, Modern Age, Strigolniki, Bible.*

15. storočie sa stalo obdobím prebudenia religiózneho myslenia v Európe. Mnohí sa vtedy veľmi intenzívne a kriticky zamýšľali nad podstatou religie, v rôznych krajinách vznikali najrozmanitejšie sekty, heretické doktríny sa šírili neobyčajnou rýchlosťou, cirkevné obrady boli odmietané a odvrhované, podobne ako cirkevná hierarchia alebo niektoré dogmy či dogmatika vo všeobecnosti, a jediný únik z toho videli v návrate k Biblii...

Postavená otázka nad používaním tak povediac „národnej“ Biblie, jej správneho prekladu a k tomu ešte aj výkladov, sa ukázala byť oveľa komplikovanejšou a náročnejšou, než len pomerne priamočiari spor o to, či sa Biblia môže používať v „nebiblických“ jazykoch. Koniec koncov nešlo o nič nové pod slnkom. Spomeňme si len na gigantické dielo starovekého Origena a jeho tzv. Hexaplu... Aj teraz išlo o to, pokiaľ môžeme Bibliu, predovšetkým Starý Zákon – lebo toho sa týkala podstata sporov – prekladať do živých jazykov a z akého textu vychádzať? Z masoretského hebrejského? Alebo s Cirkvou už na počiatku kresťanstva požehnanej Septuaginty? A čo latinská Vulgáta alebo cirkevnoslovanské preklady s tradíciou siahajúcou až k svätým bratom Cyrilovi – Konštantínovi a Metodovi? A boli tu ešte starobylé preklady do arménskeho, sýrskeho, gruzínskeho, či ďalších jazykov, ktoré spomínal ešte sv. Cyril pri svojej polemike s „trojjazyčníkmi“.

Humanistami vyzdvihnutý záujem o Židov a ich písomnosť (Talmud, Zohar, komentáre Rašiho, Kimchidu, ibn Ezru, Gersonidov a i.) nesporne priviedli k oveľa intenzívnejšiemu štúdiu hebrejského jazyka. Johannes Reuchlin sa nielen zaujíma o židovskú písomnosť, ale aj vedie tuhý spor s tzv. obskurantmi, vedenými pokrsteným Židom z Kolína Jozefom Pfefferkornom, ktorý požadoval, aby boli všetky hebrejské knihy okrem Starého Zákona spálené.¹ Záujem renesančných mysliteľov o židovskú písomnosť zasa prebudil humanistické naladenia, hlavne pokiaľ ide o edukáciu, aj medzi samotnými Židmi. Vďaka ediktu sultána Mahmeda Dobyvateľa (1451 – 1481), zaručujúceho nové práva Židom, sa jedným z hlavných centier judaizmu stáva Konštantínopol. Veľký prílev Židov do kedysi hlavného mesta kresťanskej ekumény, vytvoril z Druhého Ríma centrum intelektuálneho hnutia medzi Židmi, ktoré malo pomerne blízko k samotnému humanizmu. Židia v Konštantínopole vydávali nové knihy, otvárali školy, zaoberali sa medicínou a astrológiou. V polovici 15. st. sa medzi vtedajšími židovskými učencami preslávil rabín Mordechaj ben Eliezer Komtino (niekde nazývaný tiež rabín Kumaniato) (1420 – asi 1483). Ten študoval astrológiu, matematiku, mechaniku, prírodné vedy. Bol výborným prednášateľom a vplyvnou osobnosťou. Okrem prác z matematiky a astronómie, napísal komentáre k „Traktátu o logickom umení“ Maimonida, k niekoľkým knihám Avraama ibn Ezru, k „Metafyzike“ Aristotela a k Piatim knihám Mojžišovým. Vynikajúc pozoruhodnou slobodomyselnosťou Kumaniato nerobil rozdiel medzi talmudistami či rabbanitmi a karaitmi, prednášal svetské vedy a nepúšťal sa do religióznych sporov tej doby. Práve vďaka svojej trpezlivosti a humanizmu bol veľmi dobre známy. Za svoj dlh považoval rozšírenie pre

1 Johannes Reuchlin sa svojím odmietavým stanoviskom k Pfefferkornovej požiadavke dostal do konfliktu s cirkevnými inštitúciami v Nemecku, čo by sa v Taliansku asi predsa už len nebolo stalo. Na Reuchlinovu obranu proti teológom sa postavili mnohí nadšení európski humanisti, reprezentanti kultúrnej a štátnej elity, ktorí svojmu nemeckému kolegovi posielali empatické listy. Reuchlin ich potom vydal v podobe zborníka, nazvaného „Listy znamenitých mužov“, ktorý vyšiel v r. 1514. Krátko na to sa objavila skutočná bojovná satira proti koelnským scholastikom a obskurantom, známa pod pomenovaním „Epistolae obscurorum virorum“ (Listy temných mužov), ktorá vyšla anonymne v dvoch častiach. Predpokladá sa, že prvá kniha, publikovaná v r. 1515, bola napísaná Krotom Rubeanom, magistrom z Erfurtu, a druhú, vydanú v pamätnom roku 1517, pripravil mladý nadšený humanista-básnik a rytier Ulrich von Hutten. Nuž a tento konflikt medzi humanistami a starým učením je považovaný za vrcholný bod rozvinutia nemeckého humanizmu.

ľudí nevyhnutnej obecnej kultúry, bez ktorej religiózne texty nemôžu byť pochopené.²

Analogické humanistické smerovanie existovalo v 15. st. aj medzi litovskými Židmi, čomu do nemalej miery napomáhala politika Witolda a Kazimíra. Navyše podľa historika Z. Ankorihho bol Jeruzalem 15. st. tesne spojený s Trokami³ neskorého stredoveku, a to vďaka aktívnemu prostredníctvu karaitského centra v byzantskom Konštantínopole. Toto sa zároveň dialo v dobe, kedy začali naberať na intenzite zmeny v politickej orientácii. Nešlo pritom iba o ideu Moskvy – Tretieho Ríma, ale aj o orientáciu Ruska smerom viac na Západ. Začína sa veľký prílev cudzincov na Rus, predovšetkým do Novgorodu a Moskvy. Zároveň sa hlavne v novgorodských krajoch prebúdzalo k životu neobyčajné „religiózne kvasenie“.

Najprv sa objavila heréza tzv. strigoľnikov, prevažne severoruského hnutia so zrejším antihierarchickým naladením, ktorá sa rozvinula koncom 14. storočia a ktorú bádatelia nazývajú aj „antifeudálnou osadnou herézou“ či špecifickým ruským humanistickým naladením rozumu. Strigoľnici sa uchytili predovšetkým v Pskove, kde medzi rokmi 1375 – 1427 mali nezanedbateľný vplyv hlavne na nižšie vrstvy obyvateľstva. Dokonca sa šíрили zvesti, že ktorýsi z kláštorov znamenitej Svätej Atoskej Hory mal byť v tom čase údajným centrom hnutia kresťanov, odmietavo pozerajúcich na akékoľvek obrady a mnísi tohto kláštora ako včeličky roznášali svoje učenie po celom pravoslávnom Východe. S tým nepriamo súvisí rozšírenie vo vtedajšom Bulharsku herézy či sekty „bulharských židovstvijúcich“.⁴ Jej stúpenci očividne hľadali podporu u manželky cára, „pokrstenej Židovky z Tyrnova“, ktorá sa pôvodne volala Sára a v krste prijala meno Teodora. Židovstvijúci odmietali cirkevnú moc, zriadenie, štruktúru, jednoducho celú organizáciu, ale taktiež prijímanie Tela a Krvi, ikony a kňazov. Na základe rozhodnutia cirkevného snemu bola táto heréza zakázaná, pričom Židov v Bulharsku zbavili práva vlastníť nehnuteľnosť.

2 KOLETT, S. *Istoria srednevekovej jevrejskoj filosofii*. Moskva 2003, s. 583; (preklad do ruštiny z anglického originálu COLETTE S. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*).

3 Troky, Trokaj, niekdajšie hlavné mesto Litvy.

4 V 14. st. sa na európskych a maloázijských, kedysi Byzancii patriacich teritóriách, objavujú synkretické židovsko-kresťanské skupiny. Z polovice tohto storočia sú dostatočne známe tieto religiózne občiny v Bulharsku, ktoré neskôr na Rusi dostanú pomenovanie „židovstvijúščiimi“. Poz. o nich síce starú, no dodnes nestratiacu na hodnotu stať Borisa Melioranského, nazvanú „K istorii proticerkovnyh dvizenij v Makedonii v 14 v.“. In *Stephanos* (zborník statí k pocte F. F. Sokolova). St. Peterburg 1895.

Na konci 14. storočia sa zasa v Rostove objavil istý Markián, človek podľa slov letopisca „veľmi chytrý v rečiach a v knižných spisoch úskočný“. Povstával proti ikonám, považujúc ich za modly, pričom svojimi argumentmi mnohých uviedol minimálne do pochybností, okrem iných aj niektorých bojarov miestneho kniežaťa. Z ruky do ruky v Rusku kolovali rozličné spisy, v ktorých bola zdôrazňovaná prevaha obsahu nad obradnosťou a bola obviňovaná i usvedčovaná neplodnosť obradu samého o sebe, obradu, ktorý nie je ozmyslený. Veriaci – hlavne mnísi – odpadávali do rôznych heréz, s ktorými Cirkev musela urputne bojovať.

Strigoľnici

„Strigoľnici“ boli presvedčení, že všetko ruské kňazstvo „leží v zle“, pretože berie poplatky a dary pri kňazskom vysvätení a odmietli byť v spoločenstve s takýmto duchovenstvom. Spájali sa do osobitných skupín, na čele ktorých stáli učители, nazývaní „prosteci (prostí, neučení ľudia)“. Ešte v roku 1375 troch vodcov tejto sekty zhodili v Novgorode z mosta do rieky Volchov, no heréza napriek až príliš hmotnej snahe zničiť ju, nebola týmto postupom odplavená. Heretikov chytali v Pskove aj Novgorode, mnohých zabili alebo uväznili. Títo utekali pred perzekúciami a zároveň rozosievali svoje učenie do iných krajov. Na ruskom severe boli veľmi obľúbené religiózne spory; v Novgorode muži aj ženy, ľudia rôzneho postavenia sa stretávali nielen v domoch či súkromných príbytkoch, ale aj na námestiach, aby posudzovali rozmanité duchovné problémy, z času na čas kritizovali Cirkev alebo presnejšie niektorých jej predstaviteľov, obrady a ustanovenia. V tomto všeobecnom chaose sporov sa objavil istý človek, vysvetľujúci vlastné učenie, ktoré potom zasadil ľahlo do základu už pripravenej pôdy.

Zakladateľom tohto religiózneho hnutia bol akýsi Karp, profesiou holič – odtiaľto podľa niektorých bádateľov vraj pochádza názov sekty⁵ (údajne bol aj diakonom). Ten sa spolu s iným diakonom menom Nikita a mníchom Nemčinovho monastiera v Pskove Zacharom stal najznámejším reprezentantom strigoľníctva. Avšak podľa predpokladu M. M. Elizarovej samotné slovo „strigoľnik“ odráža hebrejské slovné spojenie založené na slovách „činiť tajným“, „skrývať“ a „odhaľovať“, „obnažovať“, „byť vyhnaným“. Potom by to mohlo znamenať, že pri preklade z hebrejského jazyka slovo „strigoľnik“ označovalo „chrániaci zjavenie“ alebo „tajný vyhnanec“, teda pojem blízky lexike tajných spoločenstiev gnostikov a manicheistov. Napriek Elizarovej „dešifracii“ termínu strigoľnik, sa väčšina bádateľov prikláňa k praktickejším príčinám tohto pomenovania, dávajúc ho do súvislosti

5 ŠMURLO, J. F. *Kurs ruskoj istoriji. Rus i Litva. T. II.* (reprint). St. Peterburg 2000, s. 274.

s cechovým, remeselníckym prostredím, zaoberajúcim sa strihaním súkna, alebo s prívržencami tzv. „rastrigov“, t. j. suspendovaných duchovných či iných hierarchických osôb. Podľa Vladimíra Milkova najpravdepodobnejšie toto pomenovanie súvisí s osobitným obradom posvätenia, vyjadrenom rituálnym strihaním vlasov.⁶

V. V. Milkov hovorí o tom, že bádatelia hodnotia strigoľníctvo buď ako osadnú buergerskú antifeudálnu herézu, zblížujúc ju vďaka príznakom reli­giózneho kriticizmu a racionalizmu so západoeurópskou reformáciou. Alebo ho chápu ako samostatné ruské humanistické nasmerovanie, ktorému nebola cudzia syntéza racionalizmu, humanizmu, odvážneho novátorstva, alebo tiež ako obrodenie pohanského svetonáhľadu v dvojvereckom pros­treďí.⁷ Určite o tomto hnutí vieme, že jeho členovia a stúpenci odmietali hierarchiu, mníšstvo, obrady, ceniac si iba tzv. duchovný princíp, ktorý chá­pali veľmi subjektívne.

Ich hlavné obvinenia na adresu oficiálnych cirkevných predstaviteľov boli približne takéhoto charakteru: Všetko duchovenstvo, či už vyššie alebo nižšie, je postavené na mzde (simónii), a teda je zbavené pečate daru Svätého Ducha. Navyše duchovenstvo chodí a popíja s alkoholikmi, berúc od nich zlato a striebro, zhromažďujú si veľké statky, berú, čo im priná­šajú, aby sa modlili za živých a mŕtvych. Z toho im vyplývalo, že spoveď – pokánie a prijímanie z rúk kňaza, podľa ich názoru kúpiaceho svoju hod­nosť, stráca akýkoľvek význam. Preto odmietali aj samotné sviatosti (tajiny) a neuznávali ani bohoslužobné miesta – chrámy, slúžiac bez duchovenstva „na križovatkách a mestských priestranstvách“, spovedali sa len pred sa­motným Bohom (tak sa aspoň domnievali). Nemali priamo učiteľov a hie­rarchov, ktorí by ich „pravej viere naučili“, udeľovali túto úlohu jednodu­chým ľuďom, ktorí na základe momentálneho vlastného chápania Písma podávali jeho extrémne subjektívny výklad. Z týchto „exegetov“ potom vy­berali vlastných „hierarchov“, ktorí neboli chirotonizovaní, ale jednoducho iba schválení na základe istého konsenzu.⁸ Po tejto pomerne racionálnej a aj pri iných podobných protestných hnutiach v cirkvi objaviacej sa kri­like, strigoľníci pri vysvetľovaní svojho učenia prešli na oveľa mystickej­šiu pôdu, ktorá sa približuje učeniu pavlikiánov alebo bogomilov. Predo­všetkým treba zdôrazniť, že východiskovými bodmi pre strigoľníkov bola predstava o sakrálnom páre, dvojici personifikovanej Matkou-Zemou, čo pripomína helénske učenie o Gaii a akýmsi nám menom neznámym muž-

6 MILKOV, V. V. Strigoľničestvo. In *Russkaja filosofija*. Slovar. Moskva 1995, s. 490.

7 MILKOV, V. V. Strigoľničestvo, s. 490.

8 RUDNEV, N. *Rassuždenija o jeresach i razkolach v Russkoj Cerkvi*. Moskva 1838, s. 73 – 77.

ským nebeským božstvom, a čo nedvojzmyselne svedčí o panteistickej viere v rovnakú božskosť neba aj zeme a o obrodení starých pohanských religióznych predstáv. Manželským zväzkom neba a zeme – Uranos a Gáia alebo Dažbog – Mokoš, Jarila – Lada – boli už oveľa skôr vysvetľované plodonosné sily prírody. Samotná kritika zarábania peňazí hierarchiou skrze obrady a cirkevné postavenie sa spájala s odmietaním úlohy Cirkvi pri formulovaní viery a taktiež s neverením v posmrtnú odmenu alebo trest, čo im vynieslo obvinenie zo sadukeizmu. Pri všetkej svojej formálnej jednoduchosti sa v učení strigoľníkov objavili názory blízke pohanskej mytológii i istým židovským skupinám. História tohto hnutia sa nakoniec skončila tým, že v roku 1427 obyvatelia Pskova strigoľníkov údajne všetkých do jedného pochytili a posadili do väzenia, kde ich držali tak dlho, kým nevymreli.⁹ Záver ako z veľmi smutnej rozprávky. No ruský sever napriek tomu nebol na dlho očistený.

Židovstvájúci

Niektorí historici napriek tomu tvrdia, že hovoriť o konci dejinnej púte strigoľníkov aj tak nemôžeme. Hoci určený trest bol nekompromisný, hereza v modifikovanej podobe o necelé polstoročie vraj opäť ožila. Aspoň E. F. Šmurlo je presvedčený o tom, že pokračovaním strigoľníkov sú tzv. „židovstvájuční“, objaviaci sa v poslednej tretine 15. a na začiatku 16. storočia. V skutočnosti ale ide o oveľa zložitejšie religiózne hnutie, než iba o jednoduchú kontinuitu strigoľníctva, hoci aj v modifikovanej podobe.

Už samotné pomenovanie „židovstvájuční“ naznačuje blízkosť príbuznosť tohto hnutia s judaizmom. Ruský preklad latinského judaism je „židovstvo“, pričom nevyjadruje národnosť, ale vyznávanie viery. No „pomenovanie religie sa automaticky a súčasne mení aj na nominálne meno samotného národa“ a judaistov nezávisle od ich etnického pôvodu nazývali „židmi“, „menom, ktoré v ústach Tatárov a Turkov znie „*jagudi*“, a na Litve a v Poľsku sa vyslovovalo a vyslovuje „*židy*“.“¹⁰ Mimochodom, tento termín sa po prvýkrát objavil v staroruských dokumentoch 11. storočia, napríklad u ctih. Feodosia Pečerského (z. 1074), pričom existuje predpoklad, že slovo „Žid“ pochádza z chazarského „džichid“, a to zasa prostredníctvom perzského „džuchud“ z hebrejského (ivritského) „jehudu“. Iný termín pre „Židov“ – „Jevreji“, zapísaný kedysi v sovietských pasoch, prechádza skrze byzantské

9 Metropolita MAKARIJ. *Istorija ruskoj cerkvi*. Tom VI., kn. I. St. Peterburg 1887, s. 79 – 81. TOLSTOJ, M. V. *Istorija ruskoj cerkvi*. Moskva 1999, s. 260 – 262.

10 *Sbornik starinnych gramot i zakononij Rossijskoj imperiji kasatelno prav i sostojanija ruskopoddannyh karaimov*. St. Peterburg 1890, s. XII.

„evreos“ k starogréckemu „ebraios“ a odtiaľto už nie je ďaleko k pôvodnému židovskému sebaapomenovaniu – „ivri“. Toto slovo, teda „ivri“, stretávame v Tóre neraz, v doslovnom preklade znamená „príšelec z tej strany“, pričom židovská tradícia traktuje tento termín ako „príšelec spoza rieky Eufrat“. No Abrahám bol zároveň potomkom Evera a „Ever“, „ivri“ – majú k sebe foneticky blízko. V ruštine existuje aj iné pomenovanie Židov – „iudej“. Takto bolo kedysi zapísané v pasoch Židov Ruského impéria, v rubrike „vierovyznanie“ – „iudej“. Toto slovo taktiež pochádza zo židovského sebaapomenovania – „iehudi“, a svoj pôvod má u jedného z Jákobových synov, ktorého volali Jehuda a jeho potomkovia sa nazývali „iehudim“. Takto potom začali nazývať obyvateľov Judejského kráľovstva, teda Judey, na rozdiel od obyvateľov Izraelského kráľovstva. Po páde Izraelského kráľovstva sa pomenovanie „iehudi“ rozšírilo, nehľadiac na hranice, na všetkých Židov, a teda označovalo nacionálne-religióznú príslušnosť. Židia ešte majú vo zvyku nazývať sa „b'nej Israel“ – synovia Izraela, „Israel“ – Izrael, „bejt Jaakov“ – dom Jakuba. No v ruštine viac používali „jevrej“ a „iudej“, iba v skorších časoch mali na Rusi vo zvyku nazývať Židov „izraeliti“.

Práve z judaizmu by malo pochádzať aj samotné pomenovanie židovstvjúcich, hnutia, ktoré zvykne byť nazývané tiež herézou novgorodsko-moskovských antitrinitárov. Toto nové, oveľa sofistikovanejšie a z cirkevného hľadiska aj nebezpečnejšie učenie než strigoľnictvo sa objavilo iba niekoľko desaťročí práve po strigoľníkoch, a to v staroslávnych Benátkach severu – Novgorode. Hnutie vošlo do dejín pod názvom „židovstvjúcich“ či „herézou židovstvjúcich“, hoci niektorí súčasní bádatelia tvrdia, že nešlo o herézu vo vlastnom slova zmysle. Podľa nich to nebola natoľko „teologická heréza“, ako skôr sekulárne intelektuálne antiklerikálne hnutie, svojím pôvodom a nasmerovanosťou spojené s raným európskym humanistom. Preto vraj nemôže byť porovnávané s európskymi herézami epochy stredoveku a renesancie. Do Novgorodu (a neskôr aj do Moskvy) tieto ozveny prenikali cez Litvu a litovských Židov. Prostredníctvom Židov pri prenose týchto ozvien humanistických ideí na Rus určite nie je náhodné. Veď medzi zvlášť uctievanými knihami židovstvjúcich boli okrem Tóry napríklad diela Anana ben Dávida, Mošeho ben Maimona (Maimonides) a al-Ghazalího, taktiež knihy o kabale, astrológii a „iných okultných vedách“, tento názor je pochopiteľný.

V Novgorode, ktorý sa nachádzal pod dvojakým vplyvom – a to buď prolitovskej, alebo promoskovskej strany, bol židovský religiózny a ekonomický vplyv, ktorý sa tam začal prejavovať minimálne od roku 1470, vo všeobecnosti vnímaný ako normálny. V tej dobe Novgorodčania poprosili

poľského kráľa Žigmunda, aby poslal z Kyjeva na kniežací trón, pravdepodobne ako protiváhu nárokom stále silnejúcej Moskvy, predstaviteľa Litvy, brata kyjevského kniežata Simeona Michaila Olekoviča. Michail Olekovič z Kyjeva, alebo podľa vyjadrenia niektorých letopiscov z Litvy,¹¹ 8. novembra 1470 aj so suitou dorazil do Novgorodu. V nej sa okrem iných nachádzali aj niekoľkí kupci, pôvodom Židia, medzi nimi istý učenec menom Scharia (Zachariáš), o ktorom sa zvyknú vyjadriť ako o skúsenom kabalistovi. Aspoň v ruských letopisoch sa o Schariovi píše, že študoval astrológiu, čiernu mágiu a všemožné kúzelníctva. Nie je známe, čo Scharia v Novgorode robil, ani ako dlho sa tam zdržal. Čo vieme, je len to, že od momentu, kedy prišiel do Novgorodu, sa tam objavila „heréza židovstvujúcich“. V ruskom letopise sa pri roku 1471 píše: „Od tej doby začala v Novgorode existovať od Žida Schariu heréza.“ Podľa grófa M. VI. Tolstého bol Scharia „dobře oboznámený s přírodovednými vědami, vtedy známými pod menom alchymie“.¹² Ďalšími Židmi, ktorí prišli do Novgorodu, aby viedli hospodárske záležitosti, boli Josif Skariavi a Mojsej Chapuš, uvádzaní niekedy ako Osif Šmojlo Skarjavej¹³ a Mojsej Hanuš. Títo sa pripájajú k Schariovi. Úspech ich propagandy pomerne rýchlo rastie a oni už čoskoro vystupujú úplne otvorene. Napriek tomu ďalšie správy o týchto troch Židoch nemáme. Letopisy o nich už nič nehovoria a oni akoby sa stratili v prepadlisku dejín. Napriek tomu propaganda akéhosi silne modifikovaného judaizmu v novgorodskej zemi týmto ich „zmiznutím“ neskončila, len ďalej prebiehala bez ich priamej účasti. Práve preto Nikonovský letopis nové učenie nazval „herézou židovstvujúcich“¹⁴. Mimochodom, Schariova záhadná osobnosť je občas stotožňovaná s „tamanským kniežatom“ Zachariášom Guidolfim, rodákom z Janova a vierou karaitom, dôsledne vyznávajúcim judaizmus, hoci nie ortodoxný.¹⁵ Ten mal byť žiakom rabína Mordechaja ben Eliezera Komtina z Konštantínopolu, popredného predstaviteľa vtedajšej židovskej učenosti, a zároveň veľmi vzdelaným človekom so schopnosťou argumentovať a presvedčať opačne zmýšľajúcich. Ako taký čoskoro začal viesť rozhovory s predstaviteľmi pravoslávneho duchovenstva. Niektorých z nich sa mu údajne podarilo presvedčiť o prevahe judaizmu (čo vo vše-

11 Metropolita MAKARIJ. *Istorija ruskoj cerkvi*, s. 81.

12 TOLSTOJ, M. V. *Istorija ruskoj cerkvi*, s. 262.

13 Priezvisko „Skarjavej“ pripomína zaužívanú manieru humanistov prekladať mena svojich rodín do latinčiny. Napríklad Fischer sa menil na Piscatora, a Žuk či Žuček zasa na „Skarabea“ – z latinského scaraneus.

14 RUDNEV, N. *Rassuždenija o jeresach i razkolach v Ruskoj ...*, s. 127.

15 KLIBANOV, A. I. *Duchovnaja kul'tura srednevekovoj Rusi*. Moskva 1996, s. 124.

obecnosti rabíni nikdy nevíkali).¹⁶ Podľa všetkého učení Žid Scharia nepochybne vplýval na miestnych kňazov, medzi ktorými niektorí už skôr mali sklon k heréze. Ich kontakty so Schariom mohli prebiehať na pôde vtedajšieho okúzlenia „tajným poznaním“, ktoré reprezentovali hlavne astrológia a alchymia. Okrem toho tu mohli byť aj religiózne spory a zo všetkého najskôr môžeme predpokladať, že Schariove dôvody a argumenty nasmerovali niektorých duchovných, ktorí sa už aj predtým zamýšľali nad základmi viery, ktorú vyznávali, smerom od tradičného cirkevného učenia.

Nech by to už bolo akokoľvek, v ruských prameňoch sa píše, že keď Scharia prišiel do Novgorodu, „preštil do židovstva“ dvoch vplyvných novgorodských kňazov – Alexeja a Dionýzia, ľudí „kriticky a slobodne“ premýšľajúcich a na tú dobu pomerne sčítaných. Pri tomto Schariovi údajne pomohli aj spomínaní dvaja Židia z Litvy – Josef Šlojmo Skarjavjy a Mojsej Chanuš. Medzi tými, ktorí prijali ich učenie resp. konvertovali k „judaizmu“ boli istí Ivanka Maksimov, Gridja Kloč, pop Grigorij, Mišuk Sobaka, Vasjuk Suchoj zať Denisov, vtedy „všemocný“ pri kniežacom dvore pisár Fedor Kuricyn – u nás známy hlavne pozoruhodnou „Povešťou o Drakulovi“, jeho brat Ivan Volk, pisári Istoma a Sverčok, pop Vasilij, pop Jakov, pop Ivan, diakon Makar, pop Naum a dokonca aj protopop (starší kňaz) Katedrály Svätej Sofie v Novgorode Gavriil a iní. Údajne aj vdova Helena, nevesta veľkého kniežaťa a matka následníka trónu, prijala túto religióznú náuku. Ba čo viac, samotný Ivan III. sa z času na čas dostával pod vplyv heretikov a taktiež „načúval“ heréze. Veľké knieža v tej dobe konfiškovalo monastierske zeme a je celkom možné, že kritika cirkevných „stjažatelej (ziskuchtivcov)“ bola namierená aj proti jeho politike.

V roku 1479 veľké moskovské knieža Ivan III. pobýval v Novgorode – bolo to potom, čo rok predtým staré mesto severu pripojili k moskovskej štátnosti. Reči o zbožnom živote a múdrosti dvoch hlavných protagonistov herézy spomedzi Rusov tej doby, „tajných vyznávačov judaizmu“ Alexeja a Dionýza, sa dostali až k veľkému moskovskému kniežaťu. Ten si ich prial vidieť a aj sa s nimi porozprávať. Dojem zo stretnutia a rozhovoru s nimi bol u Ivana III. viac ako dobrý. Preto ich zobral so sebou do Moskvy. Alexej sa čoskoro stal protopopom Uspenskej katedrály v Kremli, zatiaľ čo Dionýz kňazom Archanjelského soboru. Takto sa heréza dostala z Novgorodu do Moskvy. Alexej aj Dionýz sa tešili veľkej úcte v rýchlo sa rozvíjajúcom Treťom Ríme a tam aj rozšírili svoje učenie medzi ľuďmi známymi a vplyvnými.

16 RUDNEV, N. *Rassuždenija o jeresach i razkolach v Russkoj ...*, s. 95.

Stúpenci herézy židovstvujúcich z pochopiteľných príčin aj naďalej držali svoju vieru v tajnosti. Existuje síce správa, že sa chceli dať obrezať – bolo ich vraj veľa, nielen do jednej desiatky – no ich učителиa im povedali a prikázali, aby židovstvo držali v tajnosti. A v tajnosti držali aj svoje nové mená: tak napríklad kňaz Alexej prijal meno Abrahám a jeho žena zasa meno Sára. Židia potom čoskoro z mesta odišli a heréza sa ďalej šírila už bez nich. To je asi hlavná príčina, prečo sa z tej doby nezachovali žiadne písomné svedectvá, ktoré by pomohli lepšie ozrejmiť ich učenie ako aj celkové pozadie sporov. Pretože ich odporcovia sú považovaní za krajne zaujatých pri obvineniach na adresu židovstvujúcich, v súčasnosti prevláda názor, že v detailoch sa len ťažko dá presne rekonštruovať ich autentické učenie. Jednoducho svedectvá pravoslávnych polemistov s touto novgorodskou herézou nie sú príliš vysoko cenené. Istý mních Samsonka pri mučení povedal, že heretici sa rúhali Kristovi, stieпали ikony, ukazovali ikonám figu borovú, spali na nich, taktiež sa na nich umývali, pľuvali na ne, polievali ich „poškvrnenou vodou“ a hádzali ikony do šaflí – bolo toho toľko a tak fantastického a temného, že dokonca ani v tej dobe zďaleka nie všetci verili dôkazom a rozprávaniu, ktoré boli získané pri mučení. Čo už z toho bola pravda alebo nie, presne nevieme. Len sa traduje to, čo svojho času napísal gróf Tolstoj, že totiž Scharia „dokázal oklamať ľahkomyselných ľudí zdanlivými zázrakmi mágie a zvrátiť ich do herézy. Dvaja kňazi, Dionýz a Alexej, obalamutení Schariom, a opäť z Litvy prijdúci štyria Židia rozšírili nákazu lživého učenia; samotný arcikňaz z chrámu Sv. Sofie menom Gabriel bol medzi nakazenými“.¹⁷

V roku 1487 sa správy o novgorodských heretikoch dostali až k miestnemu biskupovi Gennadiovi. Ten sa dozvedel, že niekoľko kňazov sa v stave opitosti rúhali ikonám. Gennadij hneď nato začal v Novgorode vyšetrovanie celej udalosti. V tomto mu pomáhali pokajúci sa pop Naum, ktorý Gennadiovi odovzdal akési zošity so žalmami a modlitbami židovstvujúcich. Pri vypočúvaní heretici sami seba nazývali pravoslávny, no ukázalo sa, že v tajnosti sa pridŕžovali svojho učenia, ktoré navyše rozširovali po mestách aj dedinách, kde sa im podarilo získať veľa stúpencov medzi samotnými kňazmi. Podozriví z herézy – pop Grigorij so synom Samsonkom, pop Jeresa a pisár Gridja – ušli do Moskvy ku svojim ochrancom, no Gennadij tam poslal materiály, ktoré boli zhromaždené pri vyšetrovaní. Utečenci boli zajatí, odsúdení na sneme, bili ich bičom (alebo silným prútom) a poslali naspäť do Novgorodu – odtiaľto však opäť ušli do Moskvy, kde sa veľkému kniežaťu sťažovali, že arcibiskup ich „zadržoval, väznil a mučil,

17 RUDNEV, N. *Rassuždenija o jeresach i razkolach v Russkoj ...*, s. 95.

dokonca siahali na ich životy“. Pri veľkom kniežati Ivanovi III. žili heretici v Moskve voľne – „slobodne“.

Jednoducho povedané, na rozdiel od strigoľníctva heréza židovstvujuš-
cich zachvacuje v Novgorode najvyšší klérus a po prechode do Moskvy sa
ocitá pod ochranou samotného vladára. Hlásili sa k nej ľudia zo šľachtické-
ho stavu, pôsobiaci v štátnej službe, kupci, cirkevní hierarchovia... Napriek
tomu z tohto hnutia ešte stále poznáme len fragmenty. Svedectvá o ňom sú
väčšinou považované za nedostatočné, pochádzajúce hlavne z dielne od-
porcov a kritikov, predovšetkým zo skutočne rozsiahleho a zaujímavého
diela „Prosvetiteľa“ ctih. Jozefa Volockého (či Volokolamského) a z antihe-
retickej epištoly metropolitu Gennadia Novgorodského. Vďaka tajnému pís-
mu a alegóriám sa zachovali aj niektoré originálne heretické diela a taktiež
práce prepisované pisármi – heretikmi (komentujúce poznámky Ivašku
Černoho na okrajoch „*Helénskeho letopisca*“, tendenčnú redakciu „*Merila
Pravedneho*“ urobenú Ivanom-Volkom Kuricynym). Pochybnosti o objek-
tívnosti prameňov o „židovstvujušcich“ podnecuje hlavne fakt, že základný
zdroj našich vedomostí o tomto hnutí, „*Prosvetiteľ*“ Jozefa Volockého bol
publikovaný v neskorej redakcii (hoci podľa veľmi spoľahlivého opisu; ru-
kopis patril Nílovi Polevomu) a mnohé dôležité správy nenachádzame v pô-
vodnej redakcii zachovanej v Makarievských Mineách. A aj vo všeobecnosti
pri opisoch polemistov sa dá ľahko rozlíšiť, čo bolo podstatné a čo sekun-
dárne, či dokonca len náhodné. Oveľa spoľahlivejšie a dôkaznejšie sú knihy,
ktoré vyšli a boli používané v samotných židovstvujušcich kruhoch. Ščas-
ti šlo o biblické preklady z hebrejského jazyka, astrologické texty, prekla-
dy z religióznych filozofov, ako boli už spomínaní Moše ben Maimonides
a Al-Gazali, „ateistické“ spisy Raymonda Lullia – inak sú značne rozšírené
v ruských rukopisoch 15. – 16. storočia.

Jazykom sú tieto preklady celkom zrejme „litovského“, t. j. západného
či juhorského pôvodu. Práve v tejto súvislosti bádatelia neraz hovori-
li o krymských karaitoch, či dokonca konštantínopolských prepojeniach.
V tej dobe totiž existovali veľmi tesné kontakty medzi Trokami, Jeruzale-
mom aj Konštantínopolom. V 14. – 15. st. sa karaiti aktivizovali v Byzancii,
Turecku, Bulharsku a na Rusi.¹⁸ „Keď sa ukázalo, že byzantsko-tureckí „ži-

18 PROCHOROV, G. M. Prenije Grigorija Palamy „s chiony i turki“ i problema „židovski mudrstvujušcich“. In *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury*. T. XXVII. Leningrad 1972, s. 359. Dva texty sv. Gregora Palamu – „List k svojej Cirkvi“ a „Dišputa s chionmi“ – hovoria o existencii „židovstvujušcich“ v Malej Ázii v čase sv. Gregora. Palama ich nazýva hiones, hionioi „chiony“. O učení týchto sektárov z Gregorových textov sa až tak veľa nedozvieme, okrem toho, že boli zmesou judaistických, kresťanských a islamských elementov. Na etymológiu samotného pomenovania „chiony“ sa názory rozchádzajú

dovstvujušči“;“ píše G. M. Prochorov, „boli „sionitmi“, najhorlivejšími z karaitov, ľahšie pochopíme, že najväčšie vzdialenosti – geografické a časové – medzi Malou Áziou a Balkánom 14. st. a Veľkou Rusou 14. – 16. storočia sú prekonávané reťazou navzájom pospájaných karaitských obcí (spoločenstiev) – na Kryme, Litve a Západnej Rusi.“¹⁹

Karaiti bývali na krymskom poloostrove a priľahlých k nemu zemiach dávno pred 14. storočím – v krajnom prípade, súdiac podľa písomných údajov, nie neskôr ako od druhej polovice 12. storočia. Od svojich blízkových a balkánskych súvercov severovýchodní karaiti dostávali poučnú literatúru a učiteľov.“²⁰ V 12. – 13. storočí nemeckí rabíni z Regensburgu vozili spisy karaitov cez Rus. Krymská a kyjevská obec neustále získavali religióznu literatúru a znalých – skúsených v nej – ju ľudí z Babylonie, Palestíny a Konštantínopolu.²¹ A už pred vznikom samotného hnutia „židovstvujuščių“ karaiti prichádzali v priebehu 14. – 15. storočia stále častejšie na severnú Rus. Niektorí bádatelia sa domnievajú, že ich vplyvy je možné vyčítať už z učenia spomínanej sekty strigoľnikov, pôsojacej v Pskove, teda v meste, z ktorého je iba na skok do spomínaného centra karaitstva, do Trok na Litve. Nech už toto pomenovanie súvisí s čímkol'vek, G. M. Prochorov

doslova kardinálne. Jedni ho odvádžajú z pomenovania spoločenstva námorníkov (Al-Akhiyan), druhí od čias Du Canga od učiteľov islamu (Akhond, khoja). Poz. Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis. 1-2 Graz 1958. 1752 na hionades. Taktiež môže byť derivované z arabského významu slova hadja – „chodiaci do Mekky“ alebo od perzského významu toho istého slova – „Hospodin“. John MEYENDORFF v knihe *Žižň i trudy svjatitelja Grigorija Palamy. Vvedenie v izučenie*, (ruský preklad St. Peterburg 1997, s. 152), predkladal etymológiu spojenú s pomenovaním židovskej štvrte a synagogy v Brusse – Ez-Hajim. G. M. Prochorov v citovanej štúdii považuje tento názov za poturčenú formu gréckeho Sion. To znamená, že „chionii“ sú „sioniti“. Zjednodušenú možnosť výkladu tohto slova ponúka V. Lurie, ktorý hovorí, že toto pomenovanie členov sekty pochádza z gréckeho slova hion – sneh. „Ich názov zo všetkého najprirodzenejšie budeme grécky čítať ako – „snežní“, hoci zmysel tohto pomenovania, ako tomu býva nezriedka v hereziológii, zostáva pred nami skrytý.“ (Poz. komentár V. Lurieho k citovanej Meyendorffovej knihe o Palamovi, s. 398.) Avšak v prvom zväzku vydaných Aktov konštantínopolského patriarchátu pod No 77 pri roku 1337 sa nachádza zaujímavý dokument, ktorý hovorí o cirkevnom konflikte, udejucom sa v Tesalonikach. Hlavný vinník nepokojov sa volá Chionios – Hionios a celá záležitosť s ním spojená bude ešte dvakrát rozoberaná v Konštantínopole, druhýkrát dokonca na Synode, kde bolo rozhodnuté pozvať aj samotného cisára. Toho nakoniec zastupovali ním poslané osoby, ale bol tam prítomný patriarcha Jaonn Kaleka a množstvo arcikňazov. Hionia obviňovali z toho, že prijal názory tamojších židov, že „odpadol od zbožnosti a po židovsky mudruje“. Poz. *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*. Bd. 1. Wien 1865, Pp. 174 – 178.

19 PROCHOROV, G. M. Prenije Grigorija Palamy ..., s. 359.

20 PROCHOROV, G. M. Prenije Grigorija Palamy ..., s. 351.

21 JEVREJSKAJA STARINA, Leningrad 1924/XI, s. 94 – 96, 101, 105 – 106.

tvrdí, že „strigoľníctvo je stopou prvého vplyvu karaitstva v Severnej Rusi“.²² Koniec koncov nejde o nový objav. Veď o tomto spojení strigoľníkov s judaistami-karaitmi a o blízkom k nim učení hovoril ešte Štefan Permský (z. 1386), podľa ktorého rovnako učili, že „vraj sa nepatrí nad mŕtvym spievať, ani ho spomínať, ani konať bohoslužbu, ani dávať milosrdenstvo za dušu zosnulého.“²³ A metropolita Fotij v roku 1427 o strigoľníkoch napísal, že „sú napodobňovateľmi prekliatych sadukejov, ktorí ani vo vzkriesení nemali nádej“.²⁴ Okrem toho veriac v Boha strigoľníci, podobne ako karaiti a „židovskaj mudrstvujuščim“ (mudrujúci židovským spôsobom), neverili v Božskosť Ježiša Krista: diabol, hovorí vo svojej na Rus poslanej epištoly konštantínopolský patriarcha Filoteos, ich zvedol, keď sa mu to nepodarilo polyteizmom, do opačného poblúdenia – „zapričiní, aby Božieho Syna nazývali stvorením“. Taktiež odvrhávali Eucharistiu a oddávali sa „knižným mudrovaniam“, svojvoľne vysvetľujúc „slová kníh, ktoré je sladké počúvať pre kresťanov“. Do takéhoto prostredia mal prísť „karaita“ Scharia, údajne ovplyvniaci formovanie sekty „židovstvujuščich“ v Novgorode.

Upevnenie primátu judaizmu v učení „židovstvujuščich“, ako aj priority jeho adeptov pri zasiatí a zakorenení tejto herézy má aj opačnú stranu.²⁵ V množstve bádání hlavne neruských autorov boli „židovstvujuščii“ kvalifikovaní ako židovstvujuščii bez úvodzoviek. Boli vyzdvihovalé hypotézy uvádzajúce paralely k pamätníkom literatúry ruských heretikov (hlavne k „Laodikejskej epištoly“). Tak to bolo v stati S. Ettingera „Hebrejský vplyv na religiózne kvasenia vo východnej Európe v XV. storočí“.²⁶ V roku 1966 americký bádateľ J. V. A. Fine skonštruoval koncepciu o „centrálnej úlohe“ talmudickej tradície pri formovaniach sa vodcu moskovského krúžku heretikov Fedora Kuricyna.²⁷ Nemecký učenec F. Kämpfler, odmietajúc humanitnú nasmerovanosť „Laodikejskej epištoly“ Fedora Kuricyna, ho taktiež skúma v koryte judaistických vplyvov na staroruskú literatúru.²⁸ Jeho kolega J. Majer trvá na judaistických základoch tohto diela, preto hľadá

22 PROCHOROV, G. M. *Prenije Grigorija Palamy ...*, s. 356.

23 http://krotov.info/acts/14/3/stefan_strig.htm.

24 <http://krotov.info/acts/15/1/fotiy.htm#1>.

25 KLIBANOV, A. I. *Duchovnjaja kul'tura srednevekovoj Rusi*, s. 125.

26 ETTINGER, S. Jewish Influence on the Religions Ferment in Eastern Europe at the End of the 15 Century. In *Jitshak F. Baer; Jubilee Volume...*, Jerusalem 1960, s. 228 – 247.

27 FINE, J.V.A. Fedor Kuritsyn's „Laodikijskoje poslanije“ and the Heresy of the Judaisers. In *Speculum*, Vol. 41, No 3. Cambridge Mass 1966.

28 KAEPFNER, F. Zur Interpretation des „Laodicenschen Sendschreibens“. In *Jahrbuecher fur Geschichte Osteuropas*, 1968, Bd. 16, s. 53 – 69.

doplňujúcu informáciu, skôr domýšľavú ako presvedčivú.²⁹ Ďalší nemecký učenec D. Freydank zasa ku gramatickej časti „Laodikejskej epištoly“ predkladá byzantské paralely.³⁰ Napriek kritike A. I. Klibanova, upozorňujúceho na nebezpečenstvo „utopenia“ pamätníkov, ktorá vznikla na ruskej pôde, v judaistických či akýchkoľvek iných paralelách zostáva faktom, že tu sú konkrétne vplyvy judaizmu na toto heretické hnutie. Takto aspoň môžeme usudzovať na základe najzákladnejších prameňov o tomto hnutí, predovšetkým z „Prosvetiteľa“ ctih. Jozefa Volokolamského. Aj to bola jedna z príčin, prečo ruskí predrevoluční autori dopodrobna preskúmali preklady nielen Mojžišových piatich kníh, ale aj knihy Ester, proroka Daniela, Žaltár židovského konvertitu na pravoslávie Fedora-Hebreja a mnohé iné pamätníky vtedajšej písomnosti. Ukázalo sa, že biblické preklady „židovstvujúcich“ boli zo všetkého najskôr robené v judaistickom prostredí a pre synagogálne použitie (por. v knihe Daniela rozdelenie textov na goftary či paraši, podľa dní týždňa).

No heréza „židovstvujúcich“ bola predovšetkým kvasením rozumov. „U ľudí sa objavilo kolísanie aj nevhodné názory (slová) o Božstve,“ čítame v Nikonovom letopise.³¹ „Teraz aj v domoch, aj na cestách, na trhoviskách, mnísi aj laici, všetci pochybujú, všetci sa na vieru pýtajú (pokúšajú sa teologizovať),“ písal ctih. Jozef Volockij. Podľa prvých správ Gennadija Novgorodského sa môžeme domnievať, že kvasenie, búrenie sa rozumov a pochybovanie začalo práve z čítania kníh. Gennadij hľadá knihy, ktoré používajú heretici: „Silvester, pápež rímsky“ (t. j. „Veno Konstantinovo“ – Donatio Constantini), Atanáž Alexandrijský, Slovo Kozmu proti bogomilom, Dionýza Areopagitu, Logiku, Proroctvá, Genezis, Kráľov, Prísloví, Menandra. Dost' pestrý a nesúvislý zoznam, v ktorom sú okrem iného jasne vydelené biblické knihy. Je možné, že „pochybnosti“ začali pri výklade textov – „Dávidove žalmy či proroctvá poprekrúcali (zmenili ich zmysel),“ píše Gennadij. Práve preto ctih. Jozef vo svojom diele „Osvietiteľ“ takmer ani nevychádza za hranice objasnenia sporných textov.³²

Židovstvujúci, ako sa zdá, boli vo veľkých rozpakoch pri uznávaní predozobrazného zmyslu vo svedectvách, proroctvách Starého Zákona. Inými slovami, proroctvá sa zatiaľ nenaplnili, a teda ani Mesiáš ešte neprišiel. Navyše novgorodskí heretici nenachádzali v Starom Zákone svedectvá

29 MAJER, J. Zum judischen Hintergrund des sogenannten „Laodicensischen Sendschreibens“. In *Jahrbuecher fur Geschichte Osteuropas*, 1969, Bd. 17, No. 1, s. 1 – 12.

30 FREYDANK, D. Der Laodicenserbrief. In *Ein Beitrag zur Interpretation eines altrussischen humanistischen Textes*. In *Zeitschrift fur Slavistik*, 1966, N. 11, s. 355 – 370.

31 FLOROVSKIJ, G. *Puti russkogo bogoslovija*. Paríž 1937, s. 16.

32 FLOROVSKIJ, G. *Puti russkogo bogoslovija*, s. 16.

o Svätej Trojici – opäť exegetická téma, výklad starozákonných teofánií. Je možné, že všetky tieto exegetické ťažkosti boli ukázané z boku, či z druhej strany, hlavne hebrejskej. Ako sa však podobné interpretácie mohli objaviť na kresťanskej Rusi? Odkiaľ sú tie pochybnosti a znepokojenia? Zdá sa, že aj v tomto prípade musíme hľadať odpoveď okrem už spomínaných zdrojov predovšetkým v „západných“ vplyvoch. Aj Michail Olelkovič – ako sme už spomínali – so svojou suitou, v ktorej bol Scharia, prišiel z Litvy, teda z „duchovného“ Západu. Autor ruskej cirkevnej histórie gróf M. Vl. Tolstoj o tom píše: „Pôvod tejto herézy z Litvy jasne ukazuje, že jej počiatok treba hľadať v kvasení ideí racionalizmu, rozšírených na Západe dávno pred dobou Luterovej reformy a dokonca pred objavením sa sociánstva.“³³ Zároveň v poznámke k tomuto textu dodáva, že „v západnej Európe ešte v 13. storočí existovalo spoločenstvo heretikov nazývajúcich sa obrezanými (circumcisi). Okolo polovice toho istého storočia vznikla v Longobardii sekta pasažerov (passagieri). Podstata ich učenia spočívala v tom, že neprijímali tajomstvo Svätej Trojice v takom zmysle, ako ho prijíma pravoslávna Cirkev. Taktiež odmietali rovnosť Syna Božieho a Svätého Ducha Bohu Otcovi; pridržiavali sa Mojžišovho zákona zachovávajúc obriezku a iné obrady vlastné judaizmu. Navyše v našej židovskej heréze pôsobili aj rodení Židia.“³⁴ Pričom „židovský element bol do učenia herézy vnesený s najväčšou pravdepodobnosťou samotným Schariom alebo ľuďmi, ktorí s ním prišli do Novgorodu, pretože sami boli Židmi“.³⁵ Aj preto sa môže zdať, že „západné“ vplyvy a motívy sú s judaizmom občas natoľko popreplietané, že ich môžeme len veľmi ťažko oddeliť. Inými slovami, stará výčitka na adresu západných kresťanov, že začatím používania nekvaseného chleba pri liturgii a pôstov počas sobôt sa prakticky judaizovali, časom naberá oveľa širšie kultúrno-religiózne rozmery.

Tento názor umocňuje aj fakt, že v priebehu 11. a 12. sa začali rozširovať judaistické výklady starozákonnej časti Biblie v západnej Európe, hlavne v Španielsku a vo Francúzsku, kde sa v 13. storočí dokonca objaví „najmystickejšia zo všetkých kníh“ – Kabala. Zo Španielska sa v priebehu 11. a 12. storočia presúva židovská učenosť hlavne na teritórium susedného Francúzska a tiež Talianska. A to napriek správe židovského kronikára Šelomo ben Šemuela, ktorý v 12. storočí opísal pogromy, rozpútané vo fran-

33 TOLSTOJ, M. V. *Istorija ruskoj cerkvi*, s. 265.

34 RUDNEV, N. *Rassuždenija o jeresach i razkolach v Ruskoj ...*, s. 139.

35 RUDNEV, N. *Rassuždenija o jeresach i razkolach v Ruskoj ...*, s. 139.

cúzskom Rouene v r. 1096, ktoré sa odtiaľ rozšírili do porýnskych miest.³⁶ Zatiaľ sa ale v Španielskom Tolede nemalým pričinením niektorých židovských učencov rozvíjalo jedno z najznamenitejších prekladateľských centier vo vtedajšej Európe.³⁷ Tu sa usilovali o sprístupnenie slávneho Platónovho žiaka Aristotela, ale tiež iných mysliteľov staroveku a stredoveku prebudiacemu sa Západu.³⁸

Napriek pogromom, na území Francúzska pôsobilo viacero popredných židovských učencov, ktorých vplyv dodnes nie je docenený. Jedným z prvých významných židovských učencov v tejto časti Európy nebol nejaký neoplatonik či aristotelik, ale už spomínaný bibliista rabbi Šlomo Icchaki zvaný Raši (1040 – 1105). Ten žil vo francúzskom meste Troyes a jeho komentár k Tóre a aj iným knihám Starého Zákona bol konštruovaný na doslovnom historickom výklade. V tomto zmysle mal formálne blízko k exegeze antiochijskej školy.³⁹ Podobne úspešnými učencami v 11. a 12. storočí boli niektorí členovia rodiny Kimchiovcov, v čase Jozefa Kimchiho presídliaci pred fanatickými almahirovcami z Hispánie do Narbonne. Mojsej Kimchi, ale predovšetkým Dávid ben Joseph Kimchi zvaný Redak sa stali známymi vďaka komentárom k Písmu, Dávid navyše vďaka vynikajúcej gramatike a slovníku biblickej hebrejčiny známemu pod názvom Michlol. Avšak asi najväčší úspech na tomto poli zaznamenal Abrahám Ibn Ezra (1089 – 1164). V Ríme napísal komentár k Jóbovi a Danielovi. O niečo neskôr, v roku 1145 v Lucce, k Izaiášovi. Dva roky nato odišiel z Itálie do Provensálska, do Narbonne a Béziers, miest, ktoré sa o storočie neskôr asi nie náhodou stali dejiskom antimaimonidovských sporov. Z Provensálska putoval ďalej do severného Francúzska, kde bola významná škola vykladačov Biblie.

36 JOHNSON, P. *Dějiny židovského národa*. Praha 1995, s. 203. Por. HABERMAN A. D. (red.). *Massacres of Germany and France*. Jeruzalem 1946.

37 Podobné centrum vzniklo aj v sicílskom Palerme pri dvore Fridricha II. Hohenštaufa a jeho syna Manfreda. V týchto mestách pracoval veľmi aktívny propagátor arabskej vedy a prekladateľ z arabčiny do latinčiny Michael Scottus (1180 – 1235).

38 V Tolede okolo polovice 12. storočia miestny biskup Raimundus založil prekladateľskú školu, v ktorej sa texty z arabčiny prekladali do latinčiny. A bola to táto jedinečná, počas mnohých generácií pretrvávajúca pracovná skupina, ktorá pretlmočila veľké diela arabsko-židovského aristotelizmu a predovšetkým samotného Aristotela do latinčiny. Pozri napr. PIEPER, J. *Scholastika. Osobnosti a náměty středověké filosofie*. Praha 1993, s. 83.

39 Pozri o ňom BAZILEVSKIJ, M. I. *Solomon ben Isaak, nazyvajemyj Raši. Jego žizn' i literaturnaja dejatel'nost'*. Odesa 1896. V Runesovom Slovníku judaizmu sa o ňom píše, že „tento učenec z Tróje (Troyes) je najväčším komentátorom na svete. Jeho poznámky k Biblii a Talmudu sa stali súčasťou týchto textov“. RUNES, D. D. *Slovník judaizmu*. Bratislava 1992, s. 144.

Tu vznikli jeho linguistické a biblické komentáre ako Taamé ha-luchód, sefer ha-Šem, ako aj komentáre k Žalmom a ku knihe Ester. Z tohto obdobia pochádza aj trojdielny komentár Piesne piesní, tiež filozofické spisy Chajj ben mekic a Jesod mora, zameriavajúce sa na výklad Božieho mena, odôvodnenie príkazov a potvrdenie úlohy rozumu pri rešpektovaní významu tradície. V Jesod mora nájdeme i známe tvrdenie prevzaté pravdepodobne z Filóna alebo kresťanských výkladov, podľa ktorého sú slová telom a významom dušou.

Ibn Ezra pri týchto výkladoch skúma rôzne formy interpretácie Biblie, existujúce nielen medzi judaistami, ale aj kresťanmi a karaitmi. Kresťanskú exegézu preberá s plnou vážnosťou a upozorňuje na nebezpečenstvá, ktoré z nej podľa neho vyplývajú. S kresťanskými vykladačmi polemizuje hlavne pri objasnení Mojžišovho zákona. Kresťanskú exegézu odmieta ako cestu, ktorá vedie do temnôt. Podľa neho nič nevysvetľuje, len neustále objavuje záhady, ktoré potom alegoricky vykladá. Zdá sa, že je to práve alegorický výklad, čo ho najviac irituje. Patristická exegéza podľa neho používala špeciálnu metódu, ktorá umožňovala vynechať záväzné príkazy, teda legislatívnu časť zákona. Kresťania týmto obrali židovský zákon o jeho pozitívny obsah. Práve preto sa dopustili takého veľkého omylu, že Ibn Ezra nepovažuje za potrebné ani len vyvracať v patričnej forme ich názory. Kresťanskí exegéti sa vraj neobťažovali hľadaním pravého významu textu, ale usilovali sa odhaliť množstvo detailov ohlasujúcich príchod Hospodina (Mesiáša).

Kresťanský výklad zároveň odmieta ešte z jednej podstatnej príčiny, a to kvôli tomu, že väčšinou ide o interpretáciu prekladov Biblie a nie originálu. Preto vraj nikdy nemôže dosiahnuť pravdivosť. Abrahám Ibn Ezra tým mieril na, počas celej kresťanskej éry zo strany judaistov minimálne od dôb Jozefa ben Akibu (50 – 135), najkritizovanejší preklad Starého Zákona známy ako Septuaginta. Ale tiež Hieronymov preklad, od stredoveku známy pod názvom Vulgata. Ibn Ezra tak činí napriek faktu, že stará tradícia do gréčtiny prevedený hebrejský text dávala až do druhej polovice 3. st. pred Christom, pričom prekladateľmi mali byť najvýznamnejší židovskí učenci tej doby.⁴⁰ Filologické metódy presadzované judaistami, zdôrazňo-

40 O preklade Septuaginty sa môžeme dočítať v knihe začínajúcej slovami „Aristeas Filokratovi“ známej pod označením Aristeov list. Množstvo dochovaných gréckych opisov svedčí o tom, ako bol tento „list“ obľúbený medzi židmi a kresťanmi. Preklad vyšiel aj v češtine. Poz. KNIHY TAJEMSTVÍ A MOUDROSTI, Praha 1995, s. 19 – 77; Veľkú pozornosť mu napríklad venoval Jozef Flavius vo svojich Židovských starožitnostiach, kde o okolnostiach prekladu hovorí v celej II. kapitole XII. knihy, parafrázujúc Aristeovo rozprávanie. No mnohí nedávni a súčasní bádatelia, napr. G. G. GENKEL, považujú celý tento príbeh za hrubý výmysel, ktorého prameňom mal byť práve „Aristeov list“.

vane neporovnateľnej prevahy hebrejského originálu nad ostatnými existujúcimi prekladmi viedli mnohých aj na Rusi k revalorizácii hodnôt bibliatiky. A najvýraznejšími predstaviteľmi tohto hnutia sa stali „židovstvjúci“. Tento fakt bol umocnený ešte jednou dôležitou udalosťou tej doby, a to práve prebiehajúcou prácou na „vladykovom dvore“ nad kompletným biblickým textom.

Avšak v učení „židovstvjúcich“ osobitné miesto patrilo ešte jednej téme – astrológii. Podľa slov E. F. Šmurla, „náhodná okolnosť dala do rúk „židovstvjúcich“ silnú zbraň proti pravoslávny: objavenie sa herézy pripadlo do posledných rokov siedmej tisíciky od stvorenia sveta a s očakávaním, po skončení týchto 7000 rokov, druhého príchodu Ježiša Krista a nastúpenia Strašného súdu. Vo vedomí národov kresťanskej Európy nikdy nezomierala myšlienka o blízkom príchode konca sveta. Už v prvých storočiach kresťanstva ho boli pripravení očakávať ku koncu šiestej tisíciky od stvorenia sveta (r. 492 po Kristovom narodení); neskôr tento moment vzťahovali k roku 1000 po Kristovom narodení, a potom k siedmej tisícke rokov (r. 1492 po narodení Krista). Na konci 14. storočia mních Jozef Bryennios, konštantinopolský kazateľ, pustil do obehu myšlienku, že po uplynutí sedemdesiateho storočia (7000 rokov), v posledný deň 12. mesiaca, v siedmej hodine poslednej noci, 31. augusta r. 7000, to znamená 1492 – podľa iného počítania 25. marca 1492 – nastane strašné zúčtovanie so životom“. Podľa E. F. Šmurla „v Grécku sa táto myšlienka stala takmer všeobecným presvedčením; ľudia nezriedka opúšťali svoje domovy, vzdávali sa služby a utekali do kláštorov, pripravujúc sa na nadchádzajúci Strašný súd“.⁴¹ Zdá sa však, že túto myšlienku učeného byzantského mnícha Jozefa Bryennia – pokiaľ ju naozaj vyriekol – vzdelaného v západnej i gréckej literatúre, o ktorom sir S. Runciman tvrdí, že bol hlavou patriarchálnej akadémie, profesorom na univerzite, vychovajúcim poslednú významnú generáciu byzantských učencov,⁴² je potrebné chápať v oveľa širšom kontexte. Bryennios, podobne ako ktorýkoľvek iný ortodoxný kresťan, veľmi dobre vedel, že o dni Straš-

Mimochodom, peripatetik Aristobulos z Alexandrie, vychovávateľ kráľa Ptolemaia Filometra a autor rozličných spisov, ktorých úryvky nachádzame u Klementa Alexandrijského a Euzébia Cézarejského, prvý hovorí o Aristeovej „tradícii“. Toto Aristeovo rozprávanie na počiatku kresťanskej éry veľmi rozšíril Filón Alexandrijský, ktorý vyhlásil preklad za dielo Božskej inšpirácie a prekladateľov za prorokov, pretože hoci pracovali v úplnom vzájomnom odlúčení, predsa za sedemdesiatdva dní vytvorili preklad až do jednotlivostí zhodný. Podľa Filóna sa na ostrove Faros každý rok konali slávnosti na pamiatku dokončenia prekladu, por. Filónovo dielo *O živote Mojžiša II.*

41 ŠMURLO, J. F. *Kurs russoj istoriji. Rus i Litva. T. II.* (reprint). St. Peterburg 2000, s. 278.

42 RUNCIMAN, S. *Pád Cařihradu.* Praha 1970, s. 20.

ného súdu, kedy nastane jeho čas, nikto presne nevie. Avšak niektorí pravoslávni myslitelia na sklonku pádu Konštantínopolu do osmanských rúk sa nechávali unášať myšlienkou, že rok 1492, zhodujúci sa s rokom 7000 od stvorenia sveta, bude hranicou vstupu do posledného tisícročia dejín. Vzdávanie sa mnohými Grékmi – Byzantíncami vymožeností civilizácie skôr súviselo s veľmi ťažkou politickou situáciou ich vlasti. Ich obavy sa ukázali opodstatnené. Nový Rím, slávne Konštantínovo mesto, 29. mája r. 1453 padol do osmanských rúk. Táto významná dejinná udalosť mnohých prostoduchých Rusov poriadne vydesila a ešte viac upevnila presvedčenie o skorom konci sveta. Celé to bolo navyše umocnené tým, že práve v marci roku 1492, teda mesiac, kedy sa na Rusi začínal nový rok, bol urobený výpočet paschálie (dňa sviatkovania Paschy – Veľkej noci). Eschatologické očakávania zároveň poukázali na potrebu ďalšieho výpočtu paschálie, ktorý sa robil podľa astronomických tabuliek. Tento sa zakladal na tzv. „mirotvornom krugu“, inak nazývanom Veľký indikcion, paschálny cyklus či jednoducho alfa (podľa číselného významu gréckych hlások; $a = 1$, $l = 30$, $f = 500$, $a = 1$), ktorý obsahoval 532 rokov. Veľký indikcion predstavoval dokonalý cyklus, po uplynutí ktorého sa postavenie fáz mesiaca (luny), dní, týždne a dátumy mesiacov opakujú, to jest sviatkov Paschy sa stáva periodickým. Pretože v r. 1408 po Kristovom narodení (v r. 6916 od stvorenia sveta: $5508 + 1408 = 6916$) sa skončil 13. Veľký indikcion ($532 \text{ krát } 13 = 6916$), presvedčenie niektorých ľudí o tom, že sa priblížil koniec sveta, viedlo k tomu, že netreba vypočítať pascháliu na celý nový v poradí 14. Veľký indikcion, ale že ju stačí pripraviť na najbližších 84 rokov ($1408 + 84 = 1492$). Avšak drvivá väčšina pravoslávnych hierarchov a učencov tento naivný názor neprijímala, preto v roku 1492 zvolali do Moskvy veľký snem, na ktorom mali rozhodovať o výpočte novej paschálie a okrem toho ustanovili, že nový občiansky rok sa bude začínať 1. septembrom, ako bolo pravidlom u Grékov, čo chcel ešte metropolita Cyprián. Preto mal rok 1492 iba šesť mesiacov.⁴³ Táto otázka bola o to dôležitejšia, že „židovstvujušči“ sa veľmi svedomito venovali astrológii. Aspoň ctih. Jozef Volokolamský a Gennadij Novgorodský o tom hovoria. Napríklad ctih. Jozef obviňuje vplyvného vodcu ruskej zahraničnej politiky tej doby, pisára Fedora Kuricyna a protopopa Alexeja, že on a ich stúpenci „aj zákonu hviezd učia a podľa hviezd pozorujú a projektujú narodenie a ľudský život“. Takto sa opäť dostávame až k Zachariášovi-Schariovi, podľa ctih. Jozefa „vyučnému na vynájdenie každého lotrovstva, tiež čarodejníctvu a mágii (černokňažníctvu), zákonom hviezd a astrológii“. Minimálne jednu z astrologických kníh, ktoré spomína Gen-

43 ARSENIJ (IVAŠČEŇKO). *Letopis cerkovnych sobytij*. St. Peterburg 1899, s. 572.

nadij, poznáme: je to „Šestokríl“ (Šešť krídel), astronomické tabuľky zostavené talianskym Židom Emmanuelom bar Jakobom v 14. st., v ktorej sa obširne matematické a astronomické poznatky preplietali s mágiou. V jej základe ležal princíp tzv. „večného kalendára“, pomocou ktorého sa heretici vysmievali z predstaviteľov Cirkvi očakávajúcich rok 1492 – 7000 od stvorenia sveta – ako dobu minimálne veľkej zmeny. Podľa niektorých bádateľov „židovstvujúci“ vraj odmietali ideu konca sveta a podobne ako sadukeji neuznávali budúce vzkriesenie z mŕtvych a súd, čo znamená, že neuznávali biblickú eschatológiu. Iní, napr. E. F. Šmurlo, s týmto názorom nesúhlasia tvrdiac, že ani „židovstvujúcim“ nebola cudzia idea blízkeho konca sveta, avšak posúvali ju takmer o 2000 rokov dozadu, že pravoslávna Cirkev sa pri výpočtoch jednoznačne mylí. Tvrdili, že v r. 1492 uplynie ešte len 5244 rokov od stvorenia sveta, nie 7000, ako boli presvedčení pravoslávni.⁴⁴ Napriek tomu ich naladenia vraj predpokladajú predstavu o neuzatvorenosti večne plynúceho času. Náruživý milujúci astrológiu a predpovede reprezentovali taký typ vnímateľov sveta, ktorým nebol cudzí fatalizmus a panteizmus. Poukazovali na prítomnosť Božstva vo svete cez emanáciu, zlievajúc božskú podstatu s materiálnym princípom. Vychádzali z toho, že jediný počiatok, nepostihnuteľná Božia nekonečnosť, je substanciálnym základom bytia prenikajúcim celý svet. Analogické princípy formuloval hebrejský filozof Moše ben Maimonid (1135 – 1204).

Všetko ukazuje na to, že Saladinov lekár svojho obdivovateľa našiel u spomínaného pisára Kuricyna, ktorý sa mal stať stúpencom herézy „židovstvujúcich“ ešte počas svojho štvorročného prebývania na Balkáne a Blízkom Východe. Údajne už tam sa začal zaoberať Kabalou, stopy ktorej niektorí bádatelia, napr. F. von Lilienfeld, vidia v jeho „Laodicejskej epištole“. Judaistické tradície sa rozšírili aj na takzvanú chronografickú redakciu „Tolkovej Palei“. Reprezentovaná množstvom rukopisov, počínajúc druhou polovicou 15. storočia obsahovala veľa apokryfného materiálu z judaistických prameňov.⁴⁵ A je možné poukázať aj na iné židovské písomné zdroje používané staroruskými heretikmi. V koryte heretických ideí prekladanej literatúry rieši problém vzťahu viery – proroctva – múdrosti práve pisár Fedor Kuricyn. Ten vo svojej „Laodicejskej epištole“ sformuloval krédo židovstvujúcich. Za základ viery sú v ňom považované prorocké poučenia, ktorých zmysel postihuje ten, kto je múdry, pričom samotná múdrosť –

44 ŠMURLO, J. F. *Kurs rusckoj istoriji. Rus i Litva. T. II.* (reprint). St. Peterburg 2000, s. 279.

45 VESELOVSKIJ, A. N. Talmudičeskij istočnik odnoj Solomonovoj legendy v Rusckoj Palee. In *Žurnal Ministerstva narodnogo prosvěščeniija*. Moskva 1880, aprílová kniha, s. 298 – 300.

Chokmach, Sofia sa dáva podivným až zázračným spôsobom tomu, kto dodržiava prikázania prorokov. Pritom svätootcovská tradícia, ktorá tvorí základ dominujúcej pravoslávnej cirkevnosti, je vnímaná ako prekážka prijatia slobody darovanej prorockým zjavením. Podľa F. Kuricyna má múdrosť božský pôvod. Pričom pojem „múdrosť“ susedí v „Laodikejskej epištrole“ s pojmami „farizejstvo“ a „pobyť, bývanie, prebývanie“. Chcel tým azda autor – sprostredkovateľ – „Epištoly“ pridať farizejstvu pozitívny význam, vidiac v ňom prameň múdrosti? Jakov Lurie obrátil pozornosť na to, že arcibiskup Gennadij sa v jednom zo svojich spisov priaznivo vyjadril o farizejoch, kladúc ich proti sadukejom, lebo títo uznávali „vzkriesenia z mŕtvych“.⁴⁶ No napriek Lurieho náznaku I. P. Klibanov odmieta možnosť zblížiť s farizejstvom tú „múdrosť“, o ktorej čítame v „Laodikejskej epištrole“.⁴⁷ To, čo v nasmerovaní človeka ide vstrieč k božskému základu, je kladené na listinu, ktorá je vraj poslaná do sveta za účelom spásy. Tieto idey sú rozvíjané v anonymnom „Napísaní o listine (hramote)“, pripájanom k Laodicejskej epištrole, kde je téza o spasiteľnej činnosti Krista zamieňaná tézou o spasiteľnej misii listiny pre osudy ľudstva. V takomto nazeraní na svet badáme ohlasy neskoroantickéj filozofie, stotožňujúcej Boha so Slovom (Logosom) tvoriacim svet. Ten, kto sa zmocní listiny, sa akoby pripodobňuje Stvoriteľovi a stáva sa vládcom stvorenstva. Toto učenie Kuricyna o múdrosti, listine a samovláde rozumu, rovnako ako aj jeho arabsko-hebrejské analógie sú napriek všetkému obdivu niektorých skôr mystickým náporom než racionalizáciou znalostí.

U bádateľov neexistuje jednotný názor pri hodnotení „židovstvujučích“. Avšak už u staroruských polemistov s týmto hnutím neboli „židovstvujući“ jednoznačne alebo výlučne stotožnení len s judaizmom, hoci sa poukazovalo na jednotlivé paralely s judaistickou dogmatikou a obradovosťou, napríklad uctievanie soboty, obriezka, používanie židovského kalendára. Osobitne dôležitý je skôr fakt, že aj do oficiálnych bohoslužobných textov preniklo nemálo elementov reflektujúcich skôr judaistickú než pravoslávnu tradíciu vierouky. V ruských rukopisoch sa našlo značné množstvo materiálov patriacich do „okruhu najdôležitejších synagogálnych sviatočných a všedných čítaní“.⁴⁸ Žalmy, ktoré sa našli u „židovstvujuščích“, sa ukázali ako prebraté z hebrejského modlitebníka „Machazor“. Archimandrita Ki-

46 LURIE, J. S. *Ideologičeskaja borba v ruskoj publicistike konca XV – načala XVI veka*. Moskva, Leningrad 1960, s. 176.

47 KLIBANOV, A. I. *Duchovnaja kul'tura srednevekovoj Rusi*, s. 144.

48 O jeresi židovstvujuščích. In *Čtenija v Obščestve istoriji i drevnostej rossijskich pri Moskovskom universitete (ČOJDR)*. Tom III. Moskva 1902, s. 13.

rillo-Belozerského monastiera Barlaám o nich poznamenal: „Ani v jednom zo Žalmov tohto prekladu niet proroctva o Kristovi.“ Podľa konklúzie N. S. Tichonravova toto nie je Dávidov Žaltár, ale židovské modlitby používané pri bohoslužbe, z ktorých jasne prebleskuje judaistická opozícia proti učeniu o trojjedinosti Božstva. Porovnávajúc Žaltár (Psaltir) s modlitebníkom „Machazor“, N. S. Tichonravov dokonca hovoril o ich totožnosti. Hlavným príznakom herézy teda bolo dôsledné presadzovanie judaistického monoteizmu, odmietanie Svätej Trojice a nepovažovanie Ježiša Krista za prorokmi ohlasovaného Mesiáša. Okrem toho vážnu úlohu v ich systéme zohrávala už spomínaná astrológia, čo zodpovedalo jej v tej dobe módnemu rozšíreniu v celej Európe. Zákom hviezd (ide predovšetkým o horoskopy) sa aj vo všeobecnosti veľmi zaoberali v Moskve na počiatku 16. st. a ešte ctih. Maxím Grék musel písať o „moci a usporiadaní hviezd“ a o „nemeckom prelstení nazývanom fortúna a o jej kolese...“. V Novgorode sa so „zvezdozakoniem“ židovstvujúcich musel Gennadij vyrovnáť oveľa ráznejšie. No heréza sa pri dvore veľkého kniežaťa aj naďalej šírila, čomu napomáhala ešte jedna okolnosť, a to hlavne spomínaný koniec siedmej tisíciky rokov. Mnohí malovernejší kresťania, ktorí očakávali skorú apokalyptickú katastrofu, sa dostali vtedy do rozpakov. Podľa judaistického počítania sotva začala šiesta tisícika rokov a „židovstvujušči“ sa začali z pravoslávnych vysmievať a hovoriť: „Sedemtisíc rokov sa skončilo a vaša paschália uplynula: prečo sa Kristus, napriek vašim očakávaniam, nezjavuje? Znamená to, že sú lživé písma vaše aj vašich apoštolov a otcov, osobitne Efréma Sýrskeho, (akoby) zvestujúcich slávny Kristov príchod po uplynutí sedemtisíc rokov.“⁴⁹ Mimochodom, žiaden z otcov, ani ctih. Efrém Sýrsky neuvádzal presný rok konca sveta, a to ani po uplynutí 7000 rokov od jeho stvorenia.⁵⁰ Napriek tomu bolo potrebné uspokojiť pravoslávnych, ktorí podľahli podobným falošným proroctvám odporujúcim slovám Nového Zákona. Preto Gennadij Novgorodský okrem vlastného výpočtu paschálie na ďalších 70 rokov dopredu rozhodol, aby boli heretici potrestaní zosmiešnením, ale aj varovaním, ktoré si osvojil od španielskej inkvizície. Zo Západu v tej

49 Metropolita MAKARIJ. *Istorija rusckoj cerkvi...*, s. 101 – 102; ctih. VOLOKOLAMSKIJ, Jozef. *Prosvetitel*. Kazaň 1860, s. 47, a Slová VIII, IX a X.

50 V jednom zborníku z 15. storočia sú umiestnené paschálne tabuľky práve po rok 1492. Na konci týchto tabuliek čítame: „6999. Toto je posledný rok siedmej tisíciky. 7000. Koniec siedmej tisíciky: doposiaľ ustanovili naši otcovia držať pascháliu po rok sedemtisíc. Niektorí však hovoria: vtedy bude druhý príchod Hospodinov. Avšak sv. evanjelista Marek hovorí: o tom dni a o tom čase nikto nevie, ani anjeli nebeskí, ani Syn, jedine samotný Otec.“ Pozri GORSKIJ V. – NEVOSTRUJEV, K. *Opisanije rukopisej Synodalnoj biblioteki*, otd. II, 3, s. 583 – 584, cit. u. metr. MAKARIA, s. 101.

dobe totiž prichádza myšlienka o inkvizícii a o upaľovaní heretikov. S inkvizíciou a s auto da fé (doslova aktmi viery), aké boli organizované hlavne v Španielsku v čase kráľa Ferdinanda Katolíka a jeho manželky, inak mecenášky učencov Izabely, novgorodského arcibiskupa oboznámil cézarský posol von Turn (v ruskom prepracovaní: Delator), ktorý prechádzal cez Novgorod a Moskvu okolo roku 1490. Gennadij, inak učený hierarcha, si jeho myšlienku osvojil a trval na najprísnejšom potrestaní ruských heretikov. V roku 1489 sa novým metropolitom Rusi stal simonovský archimandrita Zosima. Gennadij z Novgorodu od neho požadoval, aby na cirkevnom sneme novgorodských heretikov odovzdal anatému a ako príklad uviedol práve španielsku inkvizíciu, pomocou ktorej „španielsky kráľ celú svoju zem očisťoval“. Metropolita Zosima bol nútený zvolať v roku 1490 snem a z jeho rozsudku nad heretikmi vyplýva, že židovstvijúci neuznávali Ježiša Krista za Syna Božieho, odvrhovali jeho Božskosť a tým aj Svätú Trojicu, „vyslovovali rúhania na Ježiša a Máriu“, odmietali uctievanie kríža, ikon, svätých a divotvorcov, odmietali mníšstvo a tvrdili, že Mesiáš ešte neprišiel. Všetci „viacej uctievali sobotu ako Kristovo vzkriesenie (teda nedeľu)“, uznávali iba jediného Boha – „Stvoriteľa neba a zeme“ a sviatkovali židovskú Paschu. Aj vďaka Gennadijovmu úsiliu bol koniec herézy židovstvijúcich dosť tragický. Ivan III., o ktorom zvyknú hovoriť, že zo začiatku sa nechával ovplyvňovať židovstvijúcimi, podobne ako neskôr „zavolžskými starcami“, kvôli zastrašeniu a istému tlaku na cirkev, ktorá v 15. st. dosiahla mimořiadny vplyv v spoločnosti a štáte, na konci vlády radikálne zmenil svoju politiku. Židovstvijúci síce svoju vinu zatvrdilo odmietali. Napriek tomu ich snem v r. 1490 zbavil cirkevnej hodnosti a nad „židovstvijúcimi“ vyslovil kliatbu a stúpecov tejto herézy odsúdil do väzenia. Arcibiskup Gennadij sa ale neuspokojil iba s týmto riešením a považoval za efektívnejšie ich aspoň pohaniť. Niektorých z nich teda odpravili do Novgorodu k arcibiskupovi Gennadiovi. Zmyslom jeho opatrení bolo ostatných heretikov zastrašiť a pravoslávnych ochrániť pred zvädzaním do bludu. Známý hierarcha údajne nariadil, v duchu „hispanických inkvizítorských obradov“, aby heretikov ďaleko od Novgorodu – 40 poprišč – posadili na kone tvárou k chvostu, v odeve odetom opačne, na hlavy im dali z brezovej kôry s ostrým zakončením posmešné kapucne či helmy, s akými sa zobrazujú besy, s lykovými strapcami, vence zo sena a slamy a s nápisom na „helmách“: „Toto je vojsko satanovo“. Takto pripravených ich vodili po meste a potom na nich spomínané vence a „helmy“ zapálili, pričom niektorí z odsúdených sa pravdepodobne v dôsledku aj tohto zážitku zbláznili a zomreli. No o niekoľko rokov neskôr idea inkvizície zvíťazila úplne: snem v roku 1504 odsúdil heretikov na upálenie v klietke.

Po stručnom opise doktríny „židovstvujúcich“ môžeme povedať, že to, čo bolo o nej povedané na sneme r. 1490 platí, že skutočne odmietali učenie o trojičnosti Božstva, o Kristovi ako Božom Synovi, v lepšom prípade o Ňom učili ako o prostom prorokovi, ukrižovanom, ale nevzkriesenom. Panna Mária nie je pre nich Bohorodica. Ikonám, križu, evanjeliám, ostatkom svätých sa podľa nich nemáme klaňať. Mníšstvo je ľudským výmyslom nemilým Bohu. Prisľúbený Mesiáš neprišiel, preto je zatiaľ potrebné držať sa Mojžišovho zákona, Paschu sviatkovať podľa judaizmu; pôsty ustanovené pravoslávnu Cirkvou nezachovávať a aj vo všeobecnosti neriadiť sa Novým, ale len Starým Zákomom. Okrem toho je potrebné čo najusilovnejšie sa zaoberať astrológiou („černoknižiem“), čo napomôže pri získavaní nových adeptov. No v niektorých bodoch si sami protirečili. Odmietali Božskosť Ježiša Krista a Jeho Mesiášsku hodnosť, no neodmietali bezpodmienečne Jeho Božie poslanie. Kritizovali evanjeliá, avšak principiálne neodvrhovali ich tézy. Odmietali ikony, ale niekedy a niektorí robili výnimky v prípade tváre Spasiteľa (ktorého ale chápali svojsky); iní dokonca boli pripravení klaňať sa všetkým ikonám, len aby boli obrátené známym spôsobom (na Východ a nie na Západ). Časť z tohto učenia spájala „židovstvujúcich“ so strigolníkmi, no ich náuka sa ukázala oveľa prepracovanejšia a systematickejšia.

Napriek tomu môžeme povedať, že najskôr ani neexistovalo nejaké prísne a presne organizované „židovstvujúce“ spoločenstvo. Svoju úlohu nepochybne zohrali záujmy niektorých poprednejších osôb tej doby a tiež stále módné orientovanie sa na vyhľadávanie novôt, ktoré mohlo viesť k okúzleniu dovtedy neznámym. Prebúdžajúci sa intelektualizmus, viacej približujúci povstávajúce a mocnejšie Rusko západnej Európe, priniesol so sebou znepokojenia a pochybovania, „blúdenia“ rozumov a voľnomyšlienkarstvo.

Avšak historický zmysel „židovského“ hnutia sa stane jasnejší, pokiaľ ho zasadíme do kontextu vtedajšieho novgorodského života. Predovšetkým sa môžeme domnievať, že „židovstvujúci“ politicky zastávali promoskovské stanovisko, čo mohla byť jedna z podstatných príčin, prečo aj Ivan III. uviedol „duševredných protopopov“ (dušiam škodlivých arcikňazov) z Novgorodu na prvé miesta v Kremľských katedrálach. „Slobodný“ Novgorod v priebehu druhej polovice 15. storočia – r. 1471, 1477 a 1479 – stratil svoju politickú nezávislosť na úkor „Tretieho Ríma“ – Moskvy. Ba v roku 1479 bola časť bojarov v Novgorode kvôli pokusu o povstanie popravená, údajne až niekoľko tisíc najlepších ľudí presídlili do východných oblastí.⁵¹ Na ich

51 Porovnaj analogické spôsoby v starom Ríme: zakladanie kolónií z rímskych občanov v pokorených oblastiach.

miesta potom prišli ľudia slúžiaci v štátnej správe v Moskve. Vysídlenie nemeckých kupcov z Novgorodu v roku 1494, kedy došlo k zničeniu Hanzského trhu, dovŕšuje predovšetkým ekonomický úpadok mesta.⁵² Možno aj preto ochranu a podporu nachádzali „židovstvijúci“ hlavne v Moskve.

Na pozadí takýchto politických zmien prebiehalo v Novgorode už spomínané prepracovanie a opracovanie celého biblického textu. Avšak paradoxy doby sa aj teraz veľmi výrazne prejavili. V každom prípade pri novgorodskom arcibiskupovi Gennadiovi pozorujeme celé hnutie v latinskom štýle. Inak by bolo nepochopiteľné, ako sa mohol koncom 15. storočia práve pri tomto metropolitovi objaviť v Novgorode dominikánsky mních Benjamín, ktorý prišiel pravdepodobne z Chorvátska, Prahy alebo Krakova („presbyter, navyše mních kláštora svätého Dominika menom Benjamín, rodom Slovan, ale vierou latiník“). A objavil sa tam nielen ako pútnik či misionár medzi „schizmatikmi“, ale predovšetkým ako hlavný opravca biblických kníh. V tej dobe totiž v Novgorode prebiehala veľká a veľmi vážna bohoslovecká práca – zostavenie a spracovanie prvého plného slovanského biblického súhrnu. A hľa, nečakane sa táto práca ocitla v latinských rukách. Obecný dohľad a riadenie síce oficiálne patrili Vladykovmu arcidiakonovi Gerasimovi Popovkovi, avšak v praxi mal rozhodujúci vplyv a slovo spomínaný mních Benjamín. Jeho cesta do Novgorodu bola sotva náhodná. Je veľa dôvodov prečo môžeme predpokladať, že nebol sám. Navyše mal pripravené biblické texty (vplyv chorvátskej hlaholiky je cítiť aj v jazyku). Ku gréckym rukopisom, dokonca ani ku gréckym vydaniam v Novgorode pozornosť nesmerovali. V dostatočnej miere neboli využité a ani plne dostupné slovanské materiály (z bohoslužobných kníh). Zato veľmi cítiť vplyv Vulgaty. Biblický text nielen opravujú, ale jednoducho prekladajú z latinčiny: Paralipomenon, 3. kniha Ezdrášova, Premúdrosť Šalamúnova, 1. a 2. kniha Makabejska. Úvodné state sú zobrať z nemeckej Biblie vydanej v roku 1500. Do súhrnu sú zahrnuté aj tzv. deuterokanonické knihy, taktiež podľa latinského príkladu. „Pestrý chitón, zošíty z rôznorodých handričiek a záplat,“ charakterizoval Gennadievskú Bibliu jej vynikajúci ruský bádateľ z prelomu 19. a 20. st. I. E. Jevsejev a s rozpakmi hovorí o akomsi „neviditeľnom zblížení“ s latinstvom, o „premiestnení slovanskej Biblie z gréckeho koryta do latinského“, o „veľmi zhustenej katolíckej atmosfére“ okolo Gennadia, dokonca o priamom „prejavení bojovného katolíckeho ducha v ruskom cirkevnom živote“.⁵³

52 V roku 1514 bola zmluva s Hanzskými mestami obnovená.

53 FLOROVSKIJ, G. *Puti russkogo bogoslovija*, s. 16 – 17.

V „Arcibiskupskom dome“ za Gennadia a pri jeho nariadení vo všeobecnosti veľa prekladajú z latinčiny (a tiež z nemčiny). Je zrejmé, že kvôli informáciám v čase práce nad novým bohoslužobným Poriadkom („Ustavom“) bola preložená (v krajnom prípade vo forme výťahu) aj znamenitá kniha *Rationale divinatorum officiorum* Wilhelma Durantia. Podľa jazyka prekladu môžeme predpokladať, že jej prekladateľom bol cudzinec, možno spomínaný Benjamín. Prekladali aj polemické spisy, taktiež prevažne z latinčiny. Zvlášť významnú úlohu pri týchto prekladoch zohral Dimitrij Gerasimov (Mitja Malyj) zvaný Tolmač (asi 1465 – zomrel po r. 1535).

Výborne vzdelaný Dimitrij bol veľmi zaujímavou a dodnes nedocenenou postavou. Bolo o ňom známe, že vyrastal v Livonii, kde sa naučil nemecky a latinsky. Neskôr pracoval ako prekladateľ pri Vyslanceckom dvore. Ako veľvyslanec alebo člen vyslanecých misií pôsobil vo Švédsku, Dánsku, Prusku, Viedni, Taliansku. Pohyboval sa vo veľmi vzdelaných kruhoch, dva roky bol v Ríme a Florencii. Podľa E. F. Šmurla bol jedným z prvých Rusov, ktorý prebral zo západnej kultúry nielen vonkajšie stránky, ale aj pozitívne duchovné blahá. Jeho súčasníkom bol taliansky historik z Como Paolo Giovio (1483 – 1552), v ruskom prostredí nazývaný Pavel Jovius, autor na tú dobu výbornej knihy o Rusku,⁵⁴ ktorý sa o Dimitrijovi Gerasimovi vyjadril ako „veľmi znalom svetských vied aj Svätého Písma“ (*Humanarum rerum et sacracrum literarum valde peritus*).⁵⁵ Dimitrij Gerasim sa pritom veľmi zaujímal o cirkevno-religiózne otázky, ktoré znepokojovali vtedajšiu spo-

54 Paolo Giovio bol vychovaný starším bratom Benedettom, inak historikom mesta Como. Neskôr sa učil v Padove pod vedením známeho filozofa Pietra Pomponazziho. V Pávii zas študoval medicínu. No čoskoro zanechal lekársku prax a stal sa historikom. Jeho „*Historiarum sui temporis libri XLV*“ (taliansky Florencia 1551 – 53) zachytáva epochu od r. 1494 po r. 1549. Inak sa pohyboval vo vysokých cirkevných kruhoch. Pápež Hadrián VI. mu udelil kanonikát pri comskom katedrálnom chráme a Klement VII. ho vymenoval za biskupa v Nocere. Giovio okrem spomínanej práce je autorom ešte niekoľkých diel, napr. „*Vitae virorum: Clustrium*“, „*Elogia virorum doctorum. Elogia viiroru bellica virtute illustrium*“. Avšak známejším ho učinila jedna z prvých kníh v západnej Európe o vtedajšom Rusku, konkrétnejšie o Moskve, nazvaná „*De legatime Basilií M.P. Moscoviae liber*“, ktorá vyšla v r. 1537. Giovio sa ju rozhodol napísať hlavne vďaka inšpirácii, ktorú v ňom prebudilo rozprávanie Dimitrija Gerasimova-Tolmača. Táto práca, naplnená mnohými zaujímavými správami, občas vyžadujúcimi kritickejší pohľad, bola neskôr veľakrát vydávaná. V roku 1841 sa dostala aj do vynikajúceho zborníka Adalberta Vojtecha Vikentievča Starčevského o zahraničných publicistoch píšucich o Rusku v 16. storočí. Pozri tiež Grigorovičovu prácu „*Perepiska pap s rossijskymi gosudariami v XVI. veke*“, St. Peterburg 1834.

55 ŠMURLO, J. F. *Kurs ruskoj istoriji. Rus i Litva*, s. 260.

ločnosť. Stal sa nielen popredným prekladateľom, ale aj všeobecne vzdelaným učencom. Gennadij Novgorodský ho poveril požiadanim informácií o paschálii a dovezením tzv. „mirotvornogo kruga“ (Pascháliu so vzťahujúcimi sa k nej vysvetleniami) z Ríma na Rus a aby zistil, či na Západe spievajú alliluja dvakrát alebo trikrát. Okrem toho preložil pre Gennadievsú bibliu state z jej nemeckej verzie. Kvôli šíriacej sa heréze „židovstvijúcich“ a vznikajúcemu sporu dostal ešte za úlohu preložiť viacero kníh z latinčiny. Okrem iných bol medzi nimi, podľa slov E. E. Golubinského „jeden z hlavných polemických spisov proti judaizmu“⁵⁶ známy pod názvom „Protiv Bohom odvrhnutým Židom“ francúzskeho teológa a scholastického exegetu Nicolausa de Lyra (ok. 1270 – 1349),⁵⁷ ktorého názov v slovanskom prostredí znel „Čina menších feologiji presledovatelja, prekrasnejšie stjazanija, judejskoje bezverije v Pravoslavnoj vere pochuljajuščej“.⁵⁸ Potom to malo byť dielo Samuela Hebreja obviňujúce židovské zablúdenia známe ako „učitelja Samoila Jevrejna na Bogootmetnyje židove, obličitelno proročeskimi rečmi“⁵⁹. Taktiež Jakova Židovina „Vera i protivlenije krestivšichsja judej v Afrikii i Karfagene“.⁶⁰ Do tej istej doby patrí veľmi charakteristické „Stručné slovo proti tým, ktorí za účelom posvätných vecí, či už premiestniteľných, alebo pevných do katedrálnych chrámov vstupujú“ – slovo na obranu cirkevných majetkov a za plnú nezávislosť duchovného činu, ktorý má pritom právo rokovať aj „mimo svetských ramien“ (t. j. brachium saeculare). Toto je

56 GOLUBINSKIJ, J. *Istorija ruskoj cerkvi*. Moskva 1911, T. III., s. 348.

57 DE LYRA, N. *De Messia ejusque adventu praeterito tractatus*. Venetiae 1481. Tento františkán bol profesorom na Sorbonne a potom provinciálom rádu v Burgundii. Na rozdiel od väčšiny scholastikov bol dobre oboznámený s hebrejským jazykom a rabínskymi komentármi, zvlášť Šloma Icchaka zvaného Raši (1040 – 1105) – nie je vylúčené, že pochádzal z pokrstenej židovskej rodiny (niektorí autori dokonca priamo uvádzajú, že bol židovského pôvodu). Vedúc polemiku s judaizmom, považoval za možné využiť niektoré poznatky z jej exegézy. Neskôr mala hermeneutika N. De Lyru veľmi veľký vplyv na Martina Luthera. O polemikách západných kresťanov s judaizmom v stredoveku pozri napr. MACOBY, H. *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*. New Jersey 1982.

58 DE LYRA, N. *Dokazatelstva prišestvija Christa: Latinskij teologičeskij traktat i jeho cerkovno-slavjanskij perevod, vypolnennyj D. Gerasimovym (koniec XV v.): V 2 t/Perevod na ruskij jazyk, predislovije, analitičeskij obzor, ukazanije slov i slovoform E.S. Fedorovoj*. Moskva : Prosvetitel' 1999.

59 Pozri Raboni Samuelis de adventu Messiae. Latinský preklad tohto textu bol pôvodne urobený z arabského v r. 1339. Tento preklad do ruštiny akademici Sobolevskij a Speranskij síce pripisujú Gerasimovi, ale Golubinskij sa domnieva, že v r. 1504 ho urobil Nikolaj Nemčin (Bülow).

60 GOLUBINSKIJ, J. *Istorija ruskoj cerkvi*, s. 295. „Vera i protivlenije krestivšichsja ljudej v Afrikii i v Kartageni“ (Poučenie Jakuba novokrstenca; Dikaskalija Iakovu neovaptistu).

nesporne preklad z latinčiny. Mimochodom, Gerasimovi pripisujú aj zostavenie spomínanej a veľmi zaujímavej „Povesti o bielom klobúku“, ktorú vraj úmyselne napísal počas pobytu v Ríme. Avšak je oveľa pravdepodobnejšie, že iba spracoval a preložil už existujúci text.

Zďaleka to nebola len „latinská pravda“, ktorá si našla svoje miesto v centre duchovného a intelektuálneho života na vtedajšej Rusi. Celkom pochopiteľne sa vplyv židovského prostredia musel prejavíť aj pri príprave Gennadijevskej Biblie. Aspoň fakty o tom hovoria. Veď Päť kníh Mojžišových – Tóra bolo opravených podľa hebrejského textu, taktiež nie z gréckej Septuaginty preložili knihu proroka Daniela. Židovský preklad „Esfiri“ (Ester) sa objavil už na konci 14. st. Vynikajúci znalec tejto problematiky I. I. Evsejev ešte na začiatku 20. st. poznamenal, že tento preklad svedčí o „vysokej a výnimočnej úcte prekladateľa k hebrejskej pravde. Na kristologických prorockých miestach je výrazne vnesené rabínske chápanie“. ⁶¹ „Takýmto spôsobom máme novú literárnu tradíciu prekladu z hebrejského textu.“ ⁶² Túto tradíciu potvrdzuje v 15. storočí neznámym autorom urobená redaktorská práca nad slovanským prekladom piatich kníh Mojžišových. Opravy v preklade boli podľa slov N. Astafieva „urobené človekom poznajúcim hebrejský text“. ⁶³ No pokiaľ Tóru ešte len opravovali podľa hebrejského originálu, v čase vzniku tzv. Gennadijevskej Biblie, ktorej preklad bol ukončený v r. 1499, knihu Ester už prekladajú bezprostredne z hebrejského originálu, presnejšie jej prvých deväť kapitol. Podľa opisu synodálneho rukopisu Gennadijevskej Biblie, ktorý urobili A. V. Gorskij a K. I. Nevostrujev, boli prvé štyri úvodné state zobraňované z akéhosi nemeckého vydania Biblie (prvá – s. 3, a druhá – s. 7 – je celkom možné, že pochádzajú z Biblie židovstvjúcich). Dve knihy Paralipomenon, tri Ezdrášove, ďalej knihy: Nehemiáš, Tobit, Judith, Premúdrosť Šalamúnova a dve knihy Makabejské, spolu s predslovom bl. Hieronýma sú preložené z Vulgaty. V prvej, úvodnej stati sa 1. a 2. kniha Kráľov nazýva Samuelova, ale v samotnom texte (s. 31) sa prvá nazýva Samuelovou a druhá jednoducho – Druhou Kráľov. Prorok Jeremiáš je značne doplnený z Vulgaty (kap. 1 – 25 a 46 – 51; s. 91). Prorok Ezechiel je iba trochu doplnený z Vulgaty (kap. 45 a 46; s. 104), Kniha Prísloví je na konci uvedená do poriadku podľa Vulgaty (s. 66). To isté je u Jozuu Syrachovho a proroka Jeremiáša (s. 80 a 98). Kniha Ester má šesťnásť kapitol, z ktorých prvých deväť, ako už bolo povedané, je preložených z hebrejského textu

61 RUNCIMAN, S. *Pád Cařihradu*, s. 135.

62 RUNCIMAN, S. *Pád Cařihradu*, s. 131 – 132.

63 ASTAFIEV, N. A. *Opyt istoriji Bibliji v Rossiji v svjazi s prosveščeniem i npravami*. St. Peterburg 1889. Cit. u A. Meňa: *Bibliologičeskij slovar*. Moskva 2002, t. 2, s. 424.

(zobraté z Biblie židovstvujućich? poz. s. 181), a zostávajúcich sedem z Vulgaty.⁶⁴ Bol to údajne Feodor, novopokrstený Žid, kto už skôr urobil spomínaný preklad knihy Ester, ale tiež Žaltára.⁶⁵

Text je v jednotlivých opisoch rozdelený podľa Vulgaty na kapitoly, avšak bez rozdelenia na verše. Preklad Piatich kníh Mojžišových spadá do hlbkej minulosti. Podľa slov o Alexandra Meňa v prípade Piatich kníh, Jozueho, Sudcov, Ruth a Žalmov iba prepracovali starú cyrilometodskú verziu.⁶⁶ Preklad kníh Jozueho, Sudcov a Ruth je starobyľý, hoci vo formách jazyka je menej stôp tejto starobylosti než v Piatich knihách Mojžišových. Preklad štyroch Kníh Kráľov je oveľa menej dokonalý ako Tóry a tiež iných predchádzajúcich kníh a možno konštatovať, že ich prekladateľ nebol tou istou osobou, ktorá prekladala aj predchádzajúce biblické knihy. Preklad knihy Jóba, okrem prvých kapitol, neskôr opravených, má príznaky hlbkej minulosti. Preklad Žaltára je veľmi starý. Taktiež aj preklad knihy Prísloví. Preklad knihy Eklesiasta je aspoň podľa jazyka novší ako preklad Prísloví. Preklad knihy Pieseň piesní je veľmi starý. Jazyk knihy Jozuu, syna Syrachovho, je značne doplnený. Preklad kníh Prorokov je veľmi starý, ale taktiež nepatrí iba jednému prekladateľovi. Predovšetkým prekladateľ posledných štyroch malých prorokov je odlišný od prekladateľa prvých štyroch veľkých prorokov a tiež prvých siedmich malých. Kvôli tomu, že Gennadij nemal grécku Bibliu, teda Septuagintu, ani ľudí, ktorí by natoľko dobre ovládali grécky jazyk, aby z neho mohli prekladať, rozhodol sa urobiť preklad pomocou latinkej a nemeckej Biblie. O tom všetkom sa môžeme dozvedieť vďaka tomu, že opisy Gennadijevskej Biblie sa zachovali až do súčasnej doby – z r. 1499, r. 1558, 16. st. rjazanský. Napriek všetkým západným a judaistickým vplyvom, Gennadijevský preklad už okolo r. 1588 zohral dôležitú úlohu, keď ho využili pripravovatelia Ostrožskej Biblie, ktorí ho ale opravili podľa gréckeho textu. Aj preto jeden z najlepších biblistov a znalcov biblickej problematiky I. E. Evsejev o tomto preklade napísal, že „Gennadijevske zhrnutie slovanskej Biblie z r. 1499 bolo centrom a najvyšším završením všetkej biblickej činnosti na slovanskej pôde“.⁶⁷

Avšak toto završenie je zároveň svedectvom narastajúceho západného vplyvu na Rusi. Používanie Vulgaty ako jedného z hlavných zdrojov pri preklade, riadenie prekladu dominikánom Benjamínom, Slovanom z Prahy,

64 SOBOLEVSKIJ, A. I. *Perevodnaja literatura moskovskoj Rusi*. St. Peterburg 1903, s. 433 – 436.

65 FILARET (GUMILEVSKIJ). *Obzor rusckoj duchovnoj literatury*, 2 knihy, Charkov 1859 – 1861, s. 146.

66 MEŇ, A. *Bibliologičeskij slovar*, T. I., s. 245.

67 MEŇ, A. *Bibliologičeskij slovar*, s. 245.

Krakova alebo Chorvátska sú vrcholcami ľadovca tohto vplyvu na konci 15. storočia.

Preto sotva násilným či pritiahnutým za vlasy je aj zblíženie novgorodského „rozprávania“ o Sofii so západnou mystikou. Nový výklad sa ukladá nad starým. Tradičný obraz Anjela veľkej rady sa odhaľuje v novom svetle. Vzniká spor, „čo je Sofia, Premúdrost Božia“. Mimochodom, podľa E. F. Šmurla práve zo Západu bola po prvýkrát prebratá obyčaj zobrazovať na ikonách portréty zákazníkov – do ikonopisu bol vnesený svetský element. Za predchádzajúce obdobie sú známe iba jeden či dva takéto prípady portrétnych zobrazení. Ikonopisci sa teraz začali riadiť latinskými vzormi, začali zavádzať symboliku do zobrazení cností aj chýb, proti čomu povstával napríklad učený pisár Ivan Viskovatij.⁶⁸ Konglomerát vplyvov a nálad v Novgorode na konci 15. storočia po „moskovskom spustošení“ zohral svoju úlohu. Veď ešte nedávno časť popredných Novgorodčanov hľadala pomoc pred Moskvou u „západného“ panovníka, poľsko-litovského kráľa Kazimíra. Teraz, keď sa všetko zmenilo, bola nálada celkom pochopiteľne veľmi povýšená a nepokojná. Skončila sa siedma tisícka rokov od stvorenia sveta a človečenstvo namiesto očakávanej Parúsie zisťuje, že Západoeurópania objavujú nový kontinent – Ameriku. Európsky obzor sa opovážlivo rozširuje, utópie dostávajú nové impulzy. Benátsku republiku sv. Marka vďaka objavu nových námorných ciest a území v obchode a vplyve predstihujú Španieli a Portugalci, onedlho Holanďania a potom Angličania a Genadij Novgorodský káže o počiatku novej éry spojenej s ôsmou a poslednou tisícokou rokov v dejinách ľudstva. Bola to doba veľmi priaznivá pre apokalyptické videnia. Nie náhodou sa od tých čias stáva Apokalypsa takmer príručnou knihou v domácnostiach, súčasťou každodenného života.⁶⁹ Religiózne myslenie vychádza zo zreteľných hraníc byzantského dogmatizmu do oblastí nadšených a roznieťených prezrení a nazeraní. Treba dodať, v súvislosti so „Sofiou“, že aj téma o panenstve bola apokalyptického pôvodu; porov. videnia 14. kapitoly Zjavenia (14, 4): „Toto sú tí, ktorí sa nepoškrvnili so ženami, pretože sú panici; toto sú tí, ktorí nasledujú Baránka, kdekoľvek by šiel. Sú vykúpení spomedzi ľudí ako prvotiny Bohu a Baránkovi“. S týmto apokalyptickým motívom sa úplne zhodovala západná mystika „milujúcej duše“.

Stúpenci herézy židovstvujúcich odmietajú základy kresťanskej dogmatiky i liturgiky, a hľadajú iné cesty k spáse. Napriek tomu je nutné povedať,

68 ŠMURLO, J. F. *Kurs russoj istoriji. Rus i Litva*, s. 253.

69 Výkladu Apokalypsy sa venujú ľudia z rôznych odvetví. Typickým príkladom je Sir Isaac Newton, ktorý je autorom pomerne rozsiahleho komentára ku knihe Zjavenia.

že nejde o čistý, pravý tak povediac ortodoxný judaizmus, pretože židovstvijúci v istom zmysle oslavujú Krista – ako proroka – pretože podľa ich mienky, „ako sa mohol Boh spustiť na zem a narodiť sa od Panny v ľudskej podobe? Toto sa nemohlo stať... je rovný Mojžišovi, no nie je rovný Bohu Otcovi“. Toto sú charakteristické idey, silne pripomínajúce ariánsku heterodoxnú náuku zo 4. storočia, ktoré boli v dejinách neraz opakované a ktoré boli v určitom zmysle dosť rozširované medzi novopokrstenými národmi neskoršieho stredoveku. No na ruskej pôde staroslávneho Novgorodu dostali zvláštny punc reformovaného judaizmu. Neobmedzili sa totiž iba na istý druh religiózneho racionalizmu: Ako môže byť Jeden zároveň Tri? Ako sa môže absolútne stať relatívnym stvorením? Ako môže nepohybná večnosť vstúpiť do sféry času? Ako môže neohraničený byť natoľko obmedzený telom, že pociťuje hlad, smäd, únavu, bolesť? Ako môže byť Boh zabitý, keď je nesmrteľný a večný? Ako môže panna počať? A ako môže bezbolestne porodiť? Toto sú len niektoré z otázok, ktoré sa môžu logicky objaviť u každého religiózne premýšľajúceho človeka. Židovstvijúci však šli podstatne ďalej, keď nielen, že prijali religiózne učenie, ktoré dovoľovalo nazývať ich „židovstvijúcimi“, ale tiež viacero judaistických kultových zvyklostí, svedčiacich o tom, že nešlo iba o hľadanie odpovedí na niektoré otázky, ale aj o priamu inšpiráciu zo strany judaizmu, ktorá sa v dejinách ešte neraz zopakuje.

EVANJELICKÉ A. V. ŠKOLSTVO NA ÚZEMÍ ŠARIŠSKEJ STOLICE V RANOM NOVOVEKU

Peter KÓNYA

Evangelical education in the territory of Sáros County in the period of Early Modern Age

In spite of its marginal location, the territory of Sáros County once belonged to the culturally most developed regions of Hungaria. In the early 1530s, an immense cultural development of the territory was triggered by the Reformation of free royal towns. Municipal schools were transformed into humanistic grammar schools and, supported by the local nobility, a few grammar schools even grew in the country. Originally, the central role belonged to the grammar school in Bardejov with Leonard Stockel producing the first evangelical school curriculum in the country. It however passed to the grammar school in Prešov in the 17th century, which, subject to the decision of Upper Hungarian nobility and towns, was transformed into the Lutheran college of Upper Hungarian nobility, the first college in Hungaria, existing with few ceases between 1667-1711. Recatholisation after the year 1670, interrupted by the anti-Habsburgh uprisings of Imrich Thököly, damaged the Evangelical education in Sáros to a great extent. Between 1711-1781, most of the Evangelical schools together with the college and municipal grammar schools were banned. The religious legislation allowed for merely elementary schools in the country and in wooden buildings on the suburbs of free royal towns. They totalled hardly twenty.

Key words: *Evangelical education, Sáros County, free royal towns, anti-Habsburgh uprisings.*

Šarišská stolica, rozprestierajúca sa na severovýchode Uhorska južne od hranice s Poľskom, patrila od stredoveku medzi kultúrne vyspelé územia kráľovstva. Napriek neexistencii významnejšieho cirkevno-správneho centra (biskupstvo, združená kapitula, významný kláštor) sa na jej teritóriu od 14. storočia rozvíjalo umenie, kultúra a školstvo, reprezentované už v stredoveku celým radom škôl. Hlavným dôvodom, ktorý umožnil tento kultúrny rozmach, boli tri slobodné kráľovské mestá, ležiace na území stolice, Prešov, Bardejov a Sabinov. Ako významné centrá obchodu a remesiel s početným meštianstvom, nezávislým na miestnych magnátoch, šľachte,

či stoličnej administratíve, sa stali dôležitými strediskami kultúrneho vývinu v tomto regióne. Tieto slobodné kráľovské mestá, aj v dôsledku svojej koncentrácie na pomerne malom území,¹ výrazne ovplyvňovali duchovný vývin obcí vo svojom širšom okolí. Jedným z aspektov tohto kultúrneho vplyvu bola aj návštevnosť miestnych škôl obyvateľmi šarišského vidieka.

Najstaršia škola na území stolice zrejme pôsobila v jej cirkevnom centre a spočiatku i najvýznamnejšom meste,² vo Veľkom Šariši. V prameňoch sa síce uvádza až r. 1509,³ jej existenciu možno však predpokladať už v 14. storočí, podobne ako v slobodných kráľovských mestách Prešove, Sabinove a Bardejove. Najstaršie údaje o mestskej škole na území Šariša pochádzajú zo všetkých troch miest z približne toho istého obdobia. V Prešove sa škola, resp. rektor spomína r. 1429,⁴ v Bardejove r. 1434⁵ a v Sabinove r. 1435.⁶

Okrem školy vo Veľkom Šariši na území stolice v stredoveku preukázateľne pôsobili aj ďalšie vidiecke farské školy, a to v Budimíre, Jánovciach, Chmeľove, Ploskom, Solivare a Toryse.⁷ Niektorí autori uvádzajú aj farskú školu v Brezovici, ktorá bola už v nasledujúcom storočí prebudovaná na gymnázium (rovnako aj školy v Hanušovciach a Lipanoch).⁸ V 15. – 16. storočí iste pôsobili školy aj pri iných z 34 vidieckych farností, existujúcich na území stolice pred koncom stredoveku.

Popri početnejších farských školách sa najmä tri mestské školy vyvinuli na významné centrá kultúry a vzdelanosti, štedro podporované mestskými radami. V 15. storočí v nich už okrem rektora pôsobili aj ďalší učitelia a do začiatku nasledujúceho storočia získali nové kamenné budovy na námestí, slúžiace na vzdelávacie účely aj v nasledujúcom období.

Úroveň najmä mestských škôl na území stolice dokladá aj skutočnosť, že už v 14. storočí pokračovali ich absolventi v štúdiu na univerzitách. Prvý študent zo Šariša (z Bardejova) sa zapísal na Viedenskú univerzitu ešte

1 Na území žiadnej z niekoľkých desiatok uhorských stolíc sa nenachádzalo toľko slobodných kráľovských miest.

2 Veľký Šariš, ktorý získal mestské práva spolu s Prešovom a Sabinovom r. 1299, profitoval zo svojej polohy pod Šarišským hradom ako správnym centrom stolice, v priebehu nasledujúceho storočia však stratil svoje postavenie a stal sa zemepanským mestečkom.

3 *Kassai százéves egyházmegye történeti névtára és adattár*. Kassa 1904, s. 476.

4 IVÁNYI, B. *Eperjes szab. kir. város ikolaiügye a középkorban*. Budapest 1911, s. 2.

5 *Dejiny Bardejova*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1975, s. 173.

6 TÓTH, S. *Sárosvármegye monografiája III*. Budapest 1912, s. 264.

7 *Kassai százéves egyházmegye ...*, s. 360.

8 TÓTH, S. *Sárosvármegye monografiája III.*, s. 263.

r. 1387⁹ a do konca storočia študovali na zahraničných univerzitách ďalší dvaja žiaci z územia stolice. Ich počet v nasledujúcom storočí výrazne vzrástol a do konca stredoveku celkovo študovalo na rôznych európskych univerzitách 197 študentov z teritória Šarišskej stolice.¹⁰

Reformácia na území Šarišskej stolice

Reformácia, ako najvýznamnejšia udalosť (proces) duchovného vývinu raného novoveku, zásadným spôsobom ovplyvnila všetky sféry života vtedajšej spoločnosti. Popri iných výrazných zmenách mala za následok nebývalý rozmach vzdelanosti a s ňou školstva všetkých stupňov. Šarišská stolica, vďaka svojim slobodným kráľovským mestám a ich nemeckému obyvateľstvu, patrila medzi tie regióny Kráľovského Uhorska,¹¹ v ktorých sa reformácia udomácnila najrýchlejšie a v istom zmysle boli vzorom pre ďalšie oblasti.

V troch slobodných kráľovských mestách sa ešte pred Moháčom objavili prví kazatelia, šíriaci Lutherove myšlienky. V Prešove pôsobil Wolfgang Schustel, kým ho nevyhnali kvôli konfliktu s farárom.¹² Ešte skôr, r. 1524 v reformačnom duchu kázal v Sabinove kazateľ Ján.¹³ Meštianstvo slobodných kráľovských a kráľovských banských miest bolo v Hornom Uhorsku prvou a jedinou spoločenskou vrstvou, ktorá sa ešte pred moháčskou bitkou identifikovala s reformáciou. V radoch magnátov a zemanov sa však Lutherovo učenie začalo šíriť až v období po Moháči a už v dvadsiatych rokoch vyznávalo myšlienky reformácie viacero magnátskych a popredných zemianskych rodín. Kľúčovú úlohu v tomto procese zohrávali tzv. reformátori, kazatelia ovplyvnení reformačnými myšlienkami, akým bol napr. Matej Bíró Dévai, slávny „uhorský Luther“, ktorý pobýval aj v Prešove, podobne ako Bartolomej Bogner, už spomínaný Wolfgang Schustel či bardejovský reformátor Leonard Stöckel.

Po vôbec prvej regionálnej synode na území kráľovstva, uskutočnenej r. 1546 v Erdőde, sa r. 1546 konala druhá, podstatne dôležitejšia syno-

9 SZÖGI, L. – KÓNIA, P. *Sáros megyei diákok az európai egyetemeken 1387 – 1918*. Budapest : ELTE Egyetemi Könyvtár és Levéltár, 2012, s. 210.

10 SZÖGI, L. – KÓNIA, P. *Sáros megyei diákok ...*, s. 129.

11 Názov označujúci tú časť Uhorského kráľovstva, ktorá po rozdelení r. 1541 (vytvorení osmanského Budinského ejaletu a osamostatnení Sedmohradského kráľovstva) ostala pod vládou Habsburgovcov.

12 BODNÁROVÁ, M. Reformácia vo východoslovenských mestách v 16. storočí. In *Reformácia na východnom Slovensku v 16. – 18. storočí*. Ed. Uličný, F. Prešov : Biskupský úrad Východného dištriktu ECAV, 1998, s. 22.

13 BODNÁROVÁ, M. Sabinov v stredoveku. In Kónya, P. a kol. *Dejiny Sabinova*. Sabinov : Mestský úrad, 2000, s. 109 – 110.

da v Prešove, ktorú cirkevnohistorická spisba považuje za prvú uhorskú lutherskú synodu. Na jej rokovaní sa zúčastnili delegáti piatich slobodných kráľovských miest, mestskí kňazi, rektori a kazatelia vidieckych farností v Šarišskej a Spišskej stolici. Synoda prijala šesťnásť záverov, ktoré neskôr poslúžili ako vzor pri formulovaní vyznaní viery a organizovaní cirkevného života lutherských zborov. Za základ viery určili Augsburské vyznanie a Melancthonove Loci Comunes, pričom prisluhovanie Večere Pánovej predpisovali podľa wittenberského spôsobu. Na synode bol vytvorený prvý lutherský seniorát, a to na území piatich slobodných kráľovských miest a Šarišskej stolice, na čele s bardejovským farárom Michalom Radašinom ako prvým seniorom.¹⁴

Veľký význam pre zjednotenie vierouky a vytvorenie organizačných celkov lutherskej cirkvi malo prvé vyznanie viery, známe ako Confessio Pentapolitana, zostavené bardejovským rektorom Leonardom Stöckelom (a ďalšími teológmi) pre päť hornouhorských slobodných kráľovských miest r. 1549.¹⁵ Legalizovalo existenciu lutherských cirkevných zborov v Hornom Uhorsku, posilnilo ich náboženskú prax a určilo pevnú hranicu medzi lutherstvom a mimo zákon stojacim anabaptizmom a zwingliánstvom (sakramentárstvom). Práve vďaka vzniku stabilnej cirkevno správnej štruktúry v úzkom spojení s mestskými radami piatich kráľovských miest s pevným vieroučným rámcom neprenikol na územie stolice vo väčšej miere kalvinizmus,¹⁶ ktorý sa v podobe „druhej reformácie“ rozšíril na väčšine teritória Horného Uhorska. Šariš (a jeho tri slobodné kráľovské mestá) sa stal jedným z najvýznamnejších centier vznikajúcej evanjelickej cirkvi v krajine.

Evanjelické mestské školy v 16. – 17. storočí

Rýchle udomácnenie lutherskej reformácie na území stolice prinieslo dynamický rozvoj školstva, vzostup existujúcich a vznik celého radu nových škôl rôznych typov. Všeobecná znalosť a samostatné štúdium Biblie sprístupnili vzdelanosť širokým masám poddaných. Istý stupeň vzdelania vrátane znalosti latinského a maďarského alebo nemeckého jazyka sa stal neoddeliteľnou súčasťou životného štýlu meštianstva i stoličnej šľachty a mnohí príslušníci všetkých stavov si svoje vedomosti rozširovali štúdiom na rôznych nemeckých univerzitách. V priebehu niekoľkých desaťročí sa

14 BODNÁROVÁ, M. Reformácia vo východoslovenských mestách ..., s. 28 – 29.

15 SUDA, M. J. Wer verfasste die Confessio Pentapolitana? In Kónya, Peter – Matlovič, René (eds.). *Miscellanea Anno 2000. ACEP IX*. Prešov : Biskupský úrad Východného dištriktu ECAV, 2001, s. 18 – 23.

16 S výnimkou asi dvoch desiatok vidieckych farností.

tak vzdelanie zmenilo z výsady úzkej skupiny obyvateľstva na samozrejmu a nevyhnutnú podmienku uplatnenia sa v hospodárskom a spoločenskom živote.

V dôsledku rozmachu reformácie mestské rady transformovali svoje staré školy na humanistické gymnáziá, podľa ich vzoru budovali svoje gymnáziá v zemepanských mestečkách magnáti a bohatí zemaniam, pričom v každom väčšom cirkevnom zbore zakladali a prevádzkovali patróni farností elementárne farské školy.

Vedúcu úlohu v rozvoji školstva v tomto období mali naďalej mestské školy. Ich rozmach nielen v Šariši, ale v celom Hornom Uhorsku je neoddeliteľne spätý s pôsobením bardejovského rektora a reformátora Leonarda Stöckela. Tento „Praeceptor Hungariae“ podľa nemeckých vzorov zreformoval bardejovskú mestskú školu, ktorá tak zaujala vedúce postavenie v rozvoji školstva v regióne a stala sa vzorom pre ostatné školy v celej krajine. Od druhej polovice 16. storočia sa mestské školy vyvíjali ako humanistické gymnáziá, s vyučovaním gramatiky, rétoriky, teológie a filozofie v troch triedach, ktoré umožnilo ich absolventom pokračovať v štúdiu na zahraničných univerzitách. Mestské rady venovali školám osobitnú pozornosť, starostlivosťou o nich bol poverený zvláštny úrad, zastávaný spravidla členom senátu.¹⁷ Zlepšilo sa aj finančné zabezpečenie učiteľov, aj keď ich plat ešte zďaleka nedosahoval výšku príjmu mestského farára alebo senátorov, vykonávajúcich významnejšie úrady. V roku 1568 dostával bardejovský rektor ročný plat 62 zlatých, dar 8 zlatých, v naturáliách 8 gbelov pšenice a 26 siah dreva. Pomocný učiteľ poberal vtedy plat 40 zlatých.¹⁸

Bardejovský rodák Leonard Stöckel sa vrátil do mesta po štúdiách vo Vratislavi a najmä Wittenbergu, kde sa spriatelil so slávnym teológom a reformátorom saských škôl Filipom Melanchthonom. Po krátkom pôsobení na saskom panovníckom dvore prijal pozvanie mestskej rady a r. 1539 zaujal miesto rektora vo svojom rodisku.¹⁹ Po niekoľkých mesiacoch pôsobenia vydal r. 1540 Zákony bardejovskej školy (*Leges Scholae Bartphaensis*), prvý reformačný školský poriadok v Uhorsku, zostavený najmä na základe Melanchthonovho diela (*Ordo Visitoris a i.*). Stöckelov školský poriadok sa stal na dlhé desaťročia záväzným nielen pre bardejovskú, ale aj pre ďalšie luterské školy v krajine. Zákony v reformačnom duchu vyžadovali od žiakov zbožnosť, úprimnú vieru s usilovným štúdiom Písma, mravnosť

17 KÓNYA, P. *Prešov, Bardejov a Sabinov počas protireformácie a protihabsburských povstaní (1670 – 1711)*. ACEP VI. Prešov : Biskupský úrad Východného dištriktu, 2000.

18 TÓTH, S. *Sárosvármegye monografiája III.*, s. 268.

19 *Dejiny Bardejova*, s. 175.

a príkladné správanie. Novým prvkom bolo rozdelenie školy do troch tried. V prvej vyučoval čítanie, písanie a katechizmus, v druhej gramatiku a (čítanie) Terentia a v tretej latinskú a grécku literatúru, rétoriku, poetiku, etiku, teológiu a matematiku.²⁰ Do každej z tried chodili žiaci spravidla dlhšie ako jeden rok. V súlade so školským poriadkom pôsobili v čase Stöckelovho rektorátu v bardejovskej škole traja učitelia (pre každú triedu jeden). Slávny reformátor vydal okrem školských zákonov a viacerých teologických, resp. cirkevno-organizačných prác i ďalšie pedagogické diela. Pre žiakov napísal katechizmus, zostavil výroky slávnych mužov i výber z diela Cicera a v reformačnom duchu prepracoval žáner školskej drámy.²¹ Ako rektor bardejovskej školy pôsobil do smrti r. 1560. Jeho všestranná činnosť prispela rozhodujúcou mierou k vysokému pozdvihnutiu nielen gymnázia, ale aj mesta, ktoré tak dostalo prívlastok „Uhorský Wittenberg“.

Po Stöckelovi pokračoval v jeho diele ďalší rektor Tomáš Fabri (Faber). Tento známy teológ stál na čele bardejovského gymnázia viac ako tri desaťročia (1560 – 1592) a svoju dráhu ukončil ako člen mestskej rady.²² Mimoriadne významnú úlohu v rozvoji protestantského školstva nielen v Bardejove, ale v celom Hornom Uhorsku, zohrávala bardejovská kníhtlačiareň, založená r. 1568. Počas jej viac ako storočného nepretržitého pôsobenia v službách luterskej cirkvi vydala celý rad dôležitých učebníc a pedagogických diel.²³ Po Fabriho rektoráte sa zastavil vzostupný vývin bardejovskej školy. Niekdajší rozvoj, spojený predovšetkým s činnosťou Leonarda Stöckela, vystriedala stagnácia, trvajúca niekoľko desaťročí, počas vedenia rýchlo sa striedajúcich rektorov (Severin Sculteti, Martin Weigmann, Leonard Wagner, Gašpar Serifridt, Gottfried Hageneus, Martin Pfeiffer, Michal Czapko).²⁴

Príčinou stagnácie bardejovského gymnázia však zďaleka neboli iba menej výrazné osobnosti v úrade rektora. Určite súvisela s hospodárskym úpadkom mesta v 16. storočí, ktorý bol spôsobený zmenou dopytu na poľskom trhu po najdôležitejších vývozných článkoch bardejovských obchodníkov, čo sa mesto snažilo kompenzovať hospodárením na vidieku, nedo-

20 HAJDUK, A. *Leonard Stöckel. Život a dielo*. Bratislava : Evanjelická bohoslovecká fakulta UK, 1999, s. 33 – 34.

21 HAJDUK, A. *Leonard Stöckel. Život a dielo*, s. 36 – 38. Prvou bola jeho hra *Príbeh Zuzany*.

22 REZIK, J. – MATTHAEIDES, S. *Gymnaziológia*. Ed. Ružička, V. Bratislava : SPN, 1971, s. 237.

23 HÖRK, J. *Sáros-Zempléni á. h. esperesség története*. Kassa 1885, s. 61 – 63.

24 REZIK, J. – MATTHAEIDES, S. *Gymnaziológia*, s. 238 – 243.

siahlo však už ekonomickú úroveň z konca stredoveku.²⁵ Ďalším dôvodom bol nesporne presun kultúrneho a cirkevno-správneho centra hornouhorskeho lutherstva do Prešova. Ten bol na rozdiel od Bardejova jednak väčší, jednak mal centrálnu polohu vo vzťahu k celej oblasti.

Ďalšou významnou osobnosťou na čele bardejovskej školy bol až Eliáš Ladiver, ml., vykonávajúci úrad rektora v rokoch 1661 – 1667. Tento známy pedagóg a teológ zavádzal nové metódy vo vyučovaní a energicky začal reformovať bardejovskú školu, pričom zostavil aj nový školský poriadok, počítajúci so šiestimi triedami. Zrejme aj pre ekonomickú slabosť mesta nemohol svoje plány uskutočniť a r. 1667 prijal pozvanie za farára do Liptovskej Teplej, odkiaľ po niekoľkých mesiacoch odišiel na novovytvorené kolégium v Prešove.²⁶ Pred prvou konfiškáciou školy krátko pôsobili dvaja rektori pôvodom z Nemecka, Ján M. Schwarz a Adam Gdazius.²⁷

Pod vplyvom reformácie sa v druhej polovici 16. storočia dostala na úroveň humanistického gymnázia aj mestská škola v Sabinove. Ako prvý rektor gymnázia sa uvádza Jakub Grynäus, stojaci na jeho čele v r. 1571 – 76. Po ňom vykonával rektorský úrad Ján Stöckel, syn slávneho bardejovského reformátora, ktorý sa veľkou mierou zaslúžil o ďalší rozvoj školy.²⁸

Sabinovská škola bola od poslednej tretiny 16. storočia budovaná podľa Stöckelovho školského poriadku ako humanistické gymnázium s tromi triedami a tromi učiteľmi. Kvôli ekonomickej slabosti najmenšieho z piatich hornouhorských slobodných kráľovských miest a blízkosti Prešova, vtedy už najvýznamnejšieho kultúrneho centra v regióne, nemohla však dosiahnuť taký význam ako gymnázium v Bardejove. Na čele sabinovskej školy stáli spravidla vzdelaní rektori, absolventi viacerých domácich i zahraničných stredných škôl a veľmi často i nemeckých univerzít. Kvôli nízkemu spoločenskému statusu a finančnému ohodnoteniu rektorskej funkcie mnohí z nich po niekoľkých rokoch prijali miesto farára alebo funkciu na niektorom z mestských úradov. Dokladá to aj pomerne časté striedanie rektorov. Po Jánovi Stöckelovi gymnázium viedli: Martin Belsius, Zachariáš Frölich, Friedrich Seltenreich, Ján Lapscher, Andrej Hertelius, Daniel Moller, Ján Zebner, Gašpar Seifridt, Tomáš Meritovinus, Pavol Hertelius, Ján Regius, Pavol Regius, Ján Stöckel, Eliáš Lányi a Jakub Grynäus,²⁹ za pôsobenia ktorého došlo začiatkom 70. rokov k prvej konfiškácii školy.

25 Bardejov postupne skúpil štrnásť celých poddanských dedín a stal sa tak najväčším mestským zemepánom v Hornom Uhorsku.

26 REZIK, J. – MATTHAEIDES, S. *Gymnaziológia*, s. 243 – 246; *Dejiny Bardejova*, s. 177.

27 REZIK, J. – MATTHAEIDES, S. *Gymnaziológia*, s. 246.

28 REZIK, J. – MATTHAEIDES, S. *Gymnaziológia*, s. 272.

29 REZIK, J. – MATTHAEIDES, S. *Gymnaziológia*, s. 272 – 275.

Sabinovská škola sa nachádzala v renesančnej murovanej budove v strede námestia. Okrem učební v nej boli aj byty rektora, učiteľov, príp. i kantora a ďalších zamestnancov farnosti. Mestská rada venovala škole veľkú starostlivosť. Umožnila návštevu gymnázia aj nemajetným žiakom a podporovala štúdium jeho absolventov na nemeckých univerzitách.³⁰ Okrem gymnázia bola v 17. storočí v meste ešte jedna škola. Podrobnosti o nej nie sú známe, zrejme slúžila ako elementárna škola mestského evanjelického cirkevného zboru.

Najvýznamnejšou vzdelávacou inštitúciou na území stolice sa od druhej polovice 16. storočia stalo humanistické protestantské gymnázium v Prešove. Prvým rektorom ešte starej mestskej školy po prijatí reformácie bol Imrich Fontanus (1532 – 1539), neskorší prešovský senátor a notár. Desaťrošie po ňom stál na čele školy Fridrich Andrej zo Sedmohradska (1540 – 1550).³¹

Transformácia stredovekej mestskej školy (so školmajstrom, resp. jedným učiteľom a kantorom) na humanistické gymnázium podľa nemeckého (resp. vtedy už bardejovského) vzoru, nastala za rektorátu významnej vedeckej a pedagogickej osobnosti, Žigmunda Tordu Gyaluiho (Geleiho).³² Tohto absolventa wittenberskej univerzity prijalo mesto na odporúčanie samotného Melanchthona. Gyalui (Gelei) Gelei zreformoval starú školu, zaviedol vyučovanie nových predmetov a zaviedol systém troch stálych profesorov: rektora, konrektora a subrektora. S pomocou svojho vplyvného svokra, bývalého rektora a kapitána Šarišského hradu Juraja Wernera odišiel r. 1556 do služieb Uhorskej komory.³³

Po Gyaluiho (Gelei) odchode do panovníkových služieb viedli gymnázium absolventi univerzity vo Wittenbergu František Walter (1556 – 1566) a Urban Melczer (1565 – 1571). Ďalšou významnou osobnosťou na čele školy bol Lukáš Fabinus. V období jeho rektorátu (1571 – 1584) došlo zrejme k založeniu prešovskej tlačiarne, ktorej jedinou známou tlačou bola práve práca Lukáša Fabinusa *Exempla declinationum et conjugationum*. Táto kniha, určená žiakom gymnázia, bola jednou z prvých tlačou vydaných

30 Evanjelický a. v. zborový archív Prešov: WÄCHTER, D. *Status et Fatorum Ecclesiae Evangelicae utriusque nationis Germanicae aequae Slavicae in Regia ac Libera Civitate Cibiniensi succincta descriptio a primus Reformationis temporibus usque in presentem Annum 1778-um*.

31 HÖRK, J. *Az Eperjesi ev. ker. Collegium története*. Kassa 1896, s. 331.

32 Pochádzajúceho z Tordy v Sedmohradsku.

33 HÖRK, J. *Az Eperjesi ev. ker. Collegium története*, s. 35, 332.

učebníc v Uhorsku. Po odchode z úradu rektora sa stal kníhkupcom a senátorom. Počas tohto obdobia sa začala škola nazývať gymnáziom.³⁴

Na sklonku storočia sa na mieste rektora vystriedali Jakub Wagner (1585 – 86), Juraj Carolus (1586 – 1590) a Severin Sculteti (1590 – 1591), po odchode ktorého do Bardejova mesto viac ako dva roky nedokázalo nájsť vhodnú osobnosť a školu viedli konrektori. V roku 1594 nastúpil do úradu jeden z najslávnejších rektorov prešovskej školy, Ján Bocatius (Bock). Bol autorom viacerých odborných a najmä básnických diel, vďaka ktorým dostal od panovníka titul „Poeta Laureatus Caesareus“. Ako prvý zaviedol do vyučovania praktické prvky, najmä výlety so žiakmi (bol prvým učiteľom, ktorý so žiakmi navštívil Vysoké Tatry) a pravidelné slávnostné verejné výročné skúšky za účasti mestskej rady.³⁵ Potom, ako mu Košičania sľúbili úrad na magistráte, opustil r. 1599 Prešov.³⁶

Po Bocatiovovi sa vo vedení prešovského gymnázia vystriedali: Maxmilián Fabini (1600 – 1607), Menhart Roháč (1607 – 1608), Daniel Goltz (1608 – 1612) a Ján Cosmann (1612 – 1618). Napriek tomu, že nešlo o také výrazné osobnosti ako Bocatius, škola sa v tomto období dynamicky rozvíjala. Hlavným predpokladom vysokej kvality vzdelávania a dlhodobého vzostupu úrovne gymnázia bol dynamický ekonomický vývin mesta, prežívajúceho v tom čase obdobie svojho najväčšieho rozkvetu. Magistrát venoval vysoké sumy na údržbu školy, materiálne zabezpečenie profesorov a podporu študentov. V tomto období vyučovalo už na gymnáziu sedem učiteľov, okrem rektora, konrektora a subrektora aj traja diakoni (nemecký, maďarský a slovenský) a jeden pomocný učiteľ.³⁷

Ďalšou významnou osobnosťou na mieste rektora bol Ján Seredi (1629 – 1639). Zaslúžil sa o ďalší rozvoj školy, ktorú za jeho pôsobenia začali označovať ako „Celeberrimum Gymnasium.“³⁸ Po ňom zastával krátko úrad rektora český exulant Jakub Jakobeus (1639 – 1640). Ako rektor a potom ako slovenský evanjelický kňaz vydal tlačou viaceré básne, kázne, teologické a historické práce.³⁹ V nasledujúcom roku bol rektorom Ernest Biner

34 HÖRK, J. *Az Eperjesi ev. ker. Collegium története*, s. 40; LUKÁČ, E. Prešovská mestská škola – jej vývoj, poslanie a najvýznamnejší rektori. In Otčenáš, M. – Kónya, P. (eds.). *Jakub Jakobeus, život, dielo a doba*. Bratislava : PVT a.s. divízia Prešov, 1993, s. 18.

35 LUKÁČ, E. Prešovská mestská škola ..., s. 18.

36 V Košiciach sa okrem rektora gymnázia zakrátko stal aj senátorom a napokon richtárom.

37 HÖRK, J. *Az Eperjesi ev. ker. Collegium története*, s. 53.

38 LUKÁČ, E. Prešovská mestská škola ..., s. 19.

39 KÓNYA, P. Problematika prešovského pobytu Jakuba Jakobeaa. In: Otčenáš, M. – Kónya, P. (eds.). *Jakub Jakobeus, život, dielo a doba*. Bratislava : PVT a.s. divízia Prešov, 1993, s. 25 – 27.

(Hilarius). Za rektorátu Samuela Dürnera (1641 – 1648) zaznamenala škola ďalší rozvoj, a to najmä vďaka zavedeniu systematického štúdia vyšších vied, najmä teológie. Bola to reakcia na skomplikovanie zahraničných štúdií uhorských žiakov počas tridsaťročnej vojny. Výučba teológie a filozofie lákala do Prešova chlapcov zo vzdialenejších miest a stolíc, čím vzrástol širší regionálny rámec gymnázia, nazývaného vtedy „Celeberrimum Gymnasium“.⁴⁰ Jeho nástupcovi Jánovi Büringerovi (1648 – 1651) sa túto úroveň udržať nepodarilo, preto musel z úradu odísť.

Po jeho odchode navrhovali niektorí predstavitelia školy a farnosti pozvanie Jana Amosa Komenského na miesto rektora. Snaha subrektora (neskoršieho maďarského kňaza) Juraja Curianiho a konrektora (neskôr druhého nemeckého kňaza) Jána Sartoria Schneidera však narazila na tvrdý odpor ostatných kňazov a najmä mestskej rady, pre ktorú z teologických dôvodov nebol Komenský prijateľný.⁴¹

Od polovice storočia, za rektorátu Jána Matthaedesa (1651 – 1655) a najmä Andreja Horvátha (1655 – 1662) sa gymnázium stalo skutočným lýceom, s vyučovaním filozofie a teológie v najvyššej triede. Počet žiakov rýchlo stúpал (viac ako na 200) a škola trvalo trpela nedostatkom priestorov. Aktuálnou sa stala otázka stavby novej budovy, čo napokon vyriešilo o niekoľko rokov založenie kolégia. Okrem rektorov pôsobili v škole aj ďalšie významné osobnosti, ako boli najmä dvaja filozofi, Izák Czaban a Ján Bayer, zakladatelia tzv. prešovskej filozofickej školy. Ján Bayer, ktorý r. 1662 nahradil A. Horvátha v úrade rektora, vypracoval projekt transformácie gymnázia na vysokú školu. Kvôli konfliktom s mestskou radou bol však ešte pred realizáciou tejto myšlienky prepustený z mestských služieb.⁴² Prešovská mestská škola (gymnázium) zanikla r. 1667, po otvorení Kolégia hornouhorských stavov.

Šľachtické gymnáziá a elementárne školy

Okrem gymnázií v troch slobodných kráľovských mestách pôsobili na území stolice aj ďalšie gymnáziá, resp. významnejšie školy, zriadené a vydržiavané zemepánmi. Takými boli šľachtické a malomestské školy (tiež založené a podporované zemepánmi ako patrónmi farností) v Brezovicí, Veľkom Šariši, Lipanoch a Hanušovciach. Všetky nadviazali na staršie

40 HÖRK, J. *Az Eperjesi ev. ker. Collegium története*, s. 59 – 60.

41 KÓNYA, P. Comenius, a híres pataki rektor eperjesi kapcsolatai. Miért működött Comenius Patakon és nem Eperjesen? In *Erdély nagyasszonya Lorántffy Zsuzsanna. Emlékkülés Lorántffy Zsuzsanna születésének 400. évfordulója alkalmából*. Nyíregyháza : Nyíregyháza Periférián Alapítvány, 2001, s. 41 – 49.

42 HÖRK, J. *Az Eperjesi ev. ker. Collegium története*, s. 335.

stredoveké farské školy, ktoré pod vplyvom reformácie prebudovali ich zeme-
páni na nižšie gymnáziá.

Gymnázium v Brezovici bolo založené rodinou Berzeviczy v 70. rokoch
16. storočia. Aj škola vo Veľkom Šariši, ktorá nadviazala na starú stredove-
kú tradíciu, bola v poslednej štvrtine 16. storočia transformovaná na luther-
skú humanistickú školu. Zrejme kvôli jej navštevovaniu synmi okolitých
zemanov bol v nej zavedený maďarský vyučovací jazyk. Malomestská škola
v Lipanoch, mestečku obývanom vtedy zväčša nemeckým obyvateľstvom,
doložená od začiatku 17. storočia mala nemecký jazykový charakter. Ďalšia
malomestská evanjelická škola pôsobila od 30. rokov 17. storočia v Hanu-
šovciach.

Rektori týchto škôl väčšinou nemali univerzitné vzdelanie a boli absol-
ventmi najmä mestských alebo magnátskych gymnázií. Okrem rektorov
(niekedy i kantorov) v nich spravidla nepôsobili iní učitelia.⁴³ Príjmy rektor-
ov pozostávali najmä z užívania polí a lúk v chotári, príp. plátov od zeme-
pánov, ako aj naturálnych dávok a poplatkov za rôzne úkony od obyvateľov.

Najpočetnejšími boli však aj v Šarišskej stolici vidiecke farské školy, kto-
ré pôsobili pri dedinských farách. Ich rektori (učitelia) nemali vyššie vzde-
lanie a vykonávali spravidla i funkciu kantorov a niektoré cirkevné úkony.
Poberali príjmy predovšetkým v podobe užívania kostolných polí a lúk, pe-
ňažných a najmä naturálnych dávok od sedliakov a poplatkov za cirkevné
úkony. Existencia takýchto škôl je doložená v obciach: Kojatice, Dubovi-
ca, Lipovec, Terňa, Richvald, Široké, Drienov,⁴⁴ Krivany, Lubotín, Kame-
nica, Torysa, Červenica (pri Sabinove), Ďačov, Šarišské Dravce, Hamborek
(Brezovička), Šenvíz (Krásna Lúka), Oľšov, Rožkovany, Plavnica, Pečovská
Nová Ves, Jakovany, Ňaršany (Ražňany), Orkucany, Ostrovany, Šarišské
Michaľany, Uhorské a Slovenské Raslavice, Koprivnica, Kučín, Mestisko,
Malcov, Kračúnovce, Bystré, Solivar, Chabžany, Kecerovské Pekľany, Ken-
dice, Sedlice, Bajerov, Sviňa (Svinia), Chminianska Nová Ves, Hendrichov-
ce, Bertotovce, Križovany, Hrabkov, Víťaz, (Svinský) Lipovec, Štefanovce,
Hermanovce, Jarovnice, Močarmany, Seniakovce, Brestov, Kostofany nad
Hornádom, Kysak, Trebejov, Lodina, Radačov, Andrejová, Chmiňany, Bze-
nov, Daletice, Vyšný Šebeš (Vyšná Šebastová), Pavlovce, Petrovce, Babin Po-
tok, Kalnište, Uzovce, Bodovce, Vysoká, Lenártovce, Gerlachov, Giralto-
vce, Chmeľovec, Chmeľov, Kuková, Nemcovce a Marhaň.⁴⁵ V skutočnosti bol

43 HÖRK, J. *Sáros-Zempléni á. h. esperesség története*, s. 28 – 29.

44 REZIK, J. – MATTHAEIDES, S. *Gymnaziológia*, s. 536 – 538.

45 HÖRK, J. *Sáros-Zempléni á. h. esperesség története*, s. 221 – 341.

však počet evanjelických farských škôl v Šarišskej stolici akiste podstatne vyšší.

Kolégium hornouhorských stavov – jediná evanjelická vysoká škola v Uhorsku

Nesporne najvýznamnejšou vzdelávacou inštitúciou na území Šarišskej stolice, ktorá už pri svojom vzniku nadobudla krajinový význam, bolo Kolégium hornouhorských stavov, jediná evanjelická vysoká škola v kráľovstve.

Od polovice 17. storočia sa postupne zhoršovali podmienky evanjelickej a. v. cirkvi v Uhorsku. Popri násilnom obracaní veriacich, odoberaní kostolov a rôznej diskriminácii sa zhoršenie pomerov prejavilo aj v oblasti školstva a vzdelávania, ktorá bola tradične doménou protestantizmu. V dôsledku zmeny medzinárodnej situácie a zhoršenia vzťahov Habsburgovcov s nemeckými protestantskými štátmi skomplikovali sa v druhej polovici storočia možnosti štúdia na nemeckých univerzitách. Stalo sa preto nutnosťou zavedenie teologického štúdia na území Uhorska. Takisto rastúca aktivita oboch jezuitských univerzít vyvolávala potrebu založenia vysokej alebo vyššej evanjelickej školy, ktorá by im mohla byť dôstojnou protiváhou.⁴⁶

Najlepšie podmienky pre vznik tejto školy boli na východe krajiny. Kým na západe dosiahla protireformácia v predchádzajúcich rokoch veľké úspechy, Horné Uhorsko zasiahla iba minimálne. Napriek usadeniu sa jezuitov v Košiciach, Humennom i na iných miestach a pôsobeniu františkánov, pavlínov a ďalších rádov, protestantské cirkvi tu mali naďalej silné pozície, a to vo všetkých vrstvách obyvateľstva. K evanjelikom sa hlásila nielen veľká väčšina mešťanov slobodných kráľovských miest, ale i poddaných a časť zemanov. Ešte silnejšie pozície mala reformovaná cirkev v južných častiach oblasti. Obyvateľstvo východného obradu na východe územia, ešte len nedávno zjednotené s katolíckou cirkvou, bolo v konfesiónalnom zápase skôr neutrálne a v nasledujúcich povstaniach sa jeho väčšina zaradila do protihabsburského tábora. Hornouhorské evanjelické stavy si veľmi dobre uvedomovali všetky tieto skutočnosti, keď sa r. 1665 rozhodli založiť evanjelické a. v. kolégium ako jediná vyššiu evanjelickú školu v krajine. Tento akt bol zároveň i istou demonštráciou sily v období silnejúceho absolutizmu a napredujúcej rekatolizácie.

Pre už uvedené, ako aj iné príčiny, vybrali delegáti stavov za miesto stavby školy slobodné kráľovské mesto Prešov. O tejto otázke sa radili na spo-

⁴⁶ Reformovaná cirkev disponovala pritom dvoma takýmito ústavmi, kolégiami v Debrecíne a Blatnom Potoku.

ločných rokovaniach ešte pred samotným proklamovaním založenia kolégia, v priebehu leta 1665.⁴⁷ Pôvodne prichádzalo do úvahy všetkých šesť hornouhorských slobodných kráľovských miest (Košice, Prešov, Bardejov, Levoča, Sabinov a Kežmarok). Ich zástupcovia sa však z viacerých príčin rozhodli pre Prešov. Disponoval silným moderným opevnením, zaručujúcim bezpečnosť deťom mnohých popredných predstaviteľov cirkvi a stavov. Nepôsobila v ňom katolícka cirkev, a teda ani katolícka škola, čo by mohlo byť prameňom rôznych nepokojov medzi študentmi i mešťanmi. Vzhľadom na národnostné pomery v meste si študenti mohli ľahko osvojiť nemecký aj maďarský jazyk. Pre budovu kolégia mohol poskytnúť dôstojné miesto s dostatočne veľkou rozlohou. Samo mesto a jeho predstavitelia boli pritom ochotní všemožne podporiť myšlienku založenia školy a jej realizáciu.⁴⁸

Po ujasnení tejto a ďalších otázok potom zástupcovia hornouhorských grófov, barónov, magnátov, stolíc a slobodných kráľovských miest verejne proklamovali založenie kolégia na svojom zasadnutí v Košiciach 18. novembra 1665. Vzhľadom na vysoké náklady na stavbu i zariadenie školy, keď nemohli počítať so žiadnou štátnou pomocou, obrátili sa stavy s prosbou o pomoc ku všetkým uhorským a európskym protestantom.⁴⁹

Evanjelickí mešťania, zemanovia a magnáti venovali na stavbu rôzne sumy, nehnuteľnosti a príjmy z nich. Mesto Prešov vyčlenilo pre svoju vysokú školu príjmy obcí Kojatice a Chmiňany a dva ďalšie šľachtické majetky. V nasledujúcich mesiacoch pokračovala zbierka v celej krajine i za hranicami. Okrem sedmohradských stavov nemalými čiastkami prispeli na kolégium nemecké mestá, niektoré evanjelické nemecké kniežatá, holandské mestá, ako i dánsky a švédsky kráľ, ktorý sám venoval 20 000 zlatých.⁵⁰ Aj vďaka nim činila začiatkom roku 1666 celková vyzbieraná suma viac ako 50 000 zlatých.

Po zozbieraní dostatočných financií a potrebných prípravách bol v Prešove 6. apríla 1666, za účasti veľkej väčšiny mešťanov a mnohých hostí, slávnostne položený základný kameň Kolégia hornouhorských evanjelic-

47 ŠA Prešov (Štátny archív), EKP, 101: Instruction für die Gesandten der Stadt Kesmark zur Beratung hinsichtlich der Stiftung des Eperieser Kollegiums A. 1665. Odpis prof. L. Frenyó (1932).

48 Tamže.

49 ŠA Prešov, EKP, 101: Zakladajúca listina Prešovského evanjelického kolégia z 18. novembra 1665.

50 EOL (Evangélikus Országos Levéltár, Evanjelický krajinský archív) Budapest, V. 11: Kniha zbierky na stavbu kolégia z r. 1665; KORABINSKY, J. M. *Geographisch-historisches und Produkten Lexikon von Ungarn*. Pressburg 1786, s. 154; HÖRK, J. *Az Eperjesi ev. ker. Collegium története*, s. 9.

kých stavov. Ešte pred položením základného kameňa intervenoval v Prešove u mestskej rady ostrihomský arcibiskup prímás Juraj Szelepcsényi, aby upustila od stavby. Takisto kráľ Leopold I. nariadil prešovskému magistrátu stavbu zastaviť a svoj príkaz ešte dvakrát zopakoval. Vo svojej odpovedi poprela mestská rada obvinenie zo založenia akademie, potvrdila však stavbu novej školskej budovy, namiesto starej, nevyhovujúcej už potrebám stále vyššieho počtu žiakov, ktorú stavala spolu s hornouhorskými stavmi.⁵¹

Krátko pred ukončením stavby, 16. apríla 1667 bola uzavretá dohoda medzi hornouhorskými stavmi a slobodným kráľovským mestom Prešovom o spoločnom používaní a riadení budúceho kolégia. Keďže otvorením kolégia zaniklo dovtedajšie prešovské gymnázium, plnila nová škola i jeho úlohy. Popri iných dôležitých otázkach boli definitívne určení profesori, inšpektori a kurátori kolégia. Za šľachtický stav zastávali túto funkciu: šarišský podžupan František Semsey, Andrej Keczer, Melchior Keczer, Andrej Dobay, Sebastián Sárossy a Peter Fajgel. Je príznačné, že väčšinu z nich možno o niekoľko rokov nájsť v radoch účastníkov Thökölyho povstania. Za meštiansky stav mali byť inšpektormi a kurátormi richtár a senátori slobodného kráľovského mesta Prešov. Partnerský vzťah stavov a mesta pri založení i ďalšom chode kolégia vyjadrovalo rovnomerné zastúpenie šiestich inšpektorov (kurátorov) z radov šľachty i prešovských mešťanov. Za mimoriadnych inšpektorov boli určení pätnásť šľachtici na čele s grófom Štefanom Thökölym, ako i magistráty šiestich slobodných kráľovských miest a spoločné vedenia hornouhorských banských a trinástich spišských miest.⁵² Okrem týchto bodov obsahovala dohoda i ustanovenia, týkajúce sa profesorov, študentov a školských zákonov kolégia.

Všetci profesori i učitelia mali byť oddanými prívržencami evanjelickej cirkvi augsburského vyznania a rovnako vysoko vzdelanými. Na čele školy stál spočiatku Dr. Michal Pancratius, posledný rektor mestskej školy a prefekt kolégia. Jeho miesto ešte v októbri 1667 zaujal prvý rektor Dr. Samuel Pomarius, významný teológ, absolvent viacerých nemeckých univerzít. Pred prijatím pozvania do Prešova, v lete 1667,⁵³ pôsobil ako evanjelický farár u sv. Jakuba v Magdeburgu. Z ďalších významných osobností pôsobili na kolégiu najmä slávni filozofi Izák Caban a Eliáš Ladiver. Okrem mnohých filozofických prác sa stali známymi úspešnými vieroučnými dišputami s obávaným jezuitským teológom Matejom Sámbarom v Košiciach

51 HÖRK, J. *Az Eperjesi ev. ker. Collegium története*, s. 9 – 11.

52 ŠA Prešov, EKP, 101.

53 ŠA Prešov, EKP, 101: Pomariov list z Wittenbergu, adresovaný inšpektorom a kurátorom kolégia z 15. augusta 1667.

r. 1665 – 1666.⁵⁴ Eliáš Ladiver bol aj autorom obľúbených školských divadelných hier, prezentovaných študentmi na verejných predstaveniach pri záverečných skúškach.

Kolégium hornouhorských evanjelických stavov v Prešove bolo slávnostne otvorené 18. októbra 1667. Podľa školského poriadku sa stalo desaťtriednym gymnáziom s vyučovaním vyšších náuk, filozofie a teológie v najvyšších triedach. Práve tieto triedy a vzdelanie, ktoré poskytovali, lákali do Prešova študentov z celej krajiny i zo zahraničia a vyčleňovali kolégium z radu evanjelických stredných škôl. Počet študentov iba v týchto triedach prevyšoval čoskoro po začatí výučby dvesto (r. 1668/69 258)⁵⁵ a celkový počet žiakov školy musel byť ešte vyšší. Jedným z prvých a zároveň najslávnejších žiakov kolégia bol Imrich Thököly. V Prešove študoval od januára 1668⁵⁶ do svojho úteku po nevydarenom Wesselényiho sprisahaní r. 1670. Spolu s ním študovali v prvom roku kolégia barón Štefan Petröczy, jeho neskorší generál, budúci rákociovský prešovský richtár Ján Klesch, ale aj spisovateľ a výtvarník Jonáš Bubenka, autor ilustrácií ku Komenského *Orbis Pictus* a v najnižšej triede (*parvistis*) budúci slávny barokový umelec, dvorný maliar anglickej kráľovnej, Jakub Bogdani.⁵⁷

Počas krátkeho obdobia nerušenej existencie si kolégium získalo veľmi dobré meno v celej krajine i v cudzine a jeho profesori dosahovali také výsledky, že viacerí absolventi najvyšších tried sa umiestnili aj bez univerzitného vzdelania na miestach rektorov škôl alebo kňazov.⁵⁸ Kolégium sa tak aj keď nie formálne, ale fakticky stalo vysokou školou, akadémiou, zo stavby ktorej kedysi Prešovčanov obviňoval Leopold. Vzhľadom na tieto skutočnosti plánoval Pomarius jeho skoré pretvorenie na univerzitu.⁵⁹ Avšak v nasledujúcich mesiacoch, v dôsledku negatívnej zmeny spoločensko-politických pomerov, došlo k násilnému prerušeniu existencie kolégia aj evanjelického školstva v Šariši i celom kráľovskom Uhorsku.

54 FABINY, T. Egy hányattott életü eperjesi tudós Ladiver Illés. In *Eliáš Ladiver a Michal Greguš, osobnosti a ich dielo v obraze doby*. Kónya, P. - Káša, P. (eds.). Prešov : Biskupský úrad Východného dištriktu ECAV, 1995, s. 22 – 23.

55 HÖRK, J. *Az Eperjesi ev. ker. Collegium története*, s. 28.

56 List Imricha Thökölyho Michalovi Telekymu z 25. októbra 1668. Gróf Thököly Imre levelei. Budapest 1882, s. 1.

57 LADIVER, E. Eleazar constans. OSzK (Országos Széchényi könyvtár), Kézirattár és régi nyomtatványok tára. M2/2602.

58 HÖRK, J. *Az Eperjesi ev. ker. Collegium története*, s. 31.

59 GÖMÖRY, J. *Az Eperjesi Ev. Kollégium*. Prešov 1933, s. 17.

Evanjelické školy počas rekatolizácie

Keď sa po vyzradení Wesselényiho sprisahania na jar 1670 niektoré hornouhorské stolice a slobodné kráľovské mestá pridali na stranu odboja, dostali sa mešťania a stoličná šľachta do otvoreného konfliktu s panovníkom. Po krátkom neorganizovanom odpore obsadil však onedlho celý východ krajiny generál Spankau so svojím vojskom. Potlačenie sprisahania sa stalo začiatkom obdobia, charakterizovaného utužením absolutizmu, početnými represiami proti opozícii a v neposlednom rade i nástupom násilnej rekatolizácie.

Ešte v priebehu obsadzovania hornouhorských stolíc dochádzalo k násilnému odnímaniu protestantských chrámov a škôl. Za asistencie vojska boli vyhánaní evanjelickí kňazi a učitelia a namiesto nich dosadzovaní katolícki duchovní, zväčša rehoľníci. Aj v Šariši vtedy prechodne zanikli desiatky dedinských evanjelických farských škôl. V slobodných kráľovských mestách ostali cirkevné pomery spočiatku nezmenené, o niekoľko mesiacov však panovník ako ich jediná vrchnosť (teda aj patrón) nechal skonfiškovať všetok majetok evanjelickej cirkvi.

Ako prvé bolo zlikvidované Kolégium hornouhorských stavov, čo iste nebola náhoda. Jeho postavenie napriek panovníkovmu zákazu, Ladiverove hry, zamerané priamo proti Leopoldovi I., snahy Pomaria o rozšírenie školy i účasť profesorov Ladivera, Cabana, Pomaria a ďalších v teologických diskusiách s jezuitmi skomplikovali pozíciu školy, ktorej existencia nebola zlučiteľná s novou absolutistickou politikou v Uhorsku. Konfiškáciu kolégia vykonal generál Spankau 23. mája 1671, nasledujúci deň ho obsadilo vojsko a premenilo ho na armádny sklad. O niekoľko mesiacov museli mesto opustiť jeho bývalí profesori, ktorí dovtedy vyučovali v provizórnych podmienkach starej školskej budovy. V júni 1672 dal však jágerský kanonik Štefan Kolosváry skonfiškovať všetky tri evanjelické kostoly a nakoniec aj celý majetok zboru. Začiatkom júla potom odovzdali úradníci Spišskej komory kolégium jezuitom.⁶⁰

Takisto v Sabinove ešte v priebehu roku 1671 odňalo vojsko spolu s obidvoma evanjelickými kostolmi a farou aj budovu gymnázia.⁶¹ Najdlhšie existovalo evanjelické gymnázium v Bardejove. Až na konci mája, resp. začiatkom júna 1672, potom ako veliteľ miestnej posádky s jágerským kano-

60 HÖRK, J. *Az Eperjesi ev. ker. Collegium története*, s. 34 – 35.

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

nikom skonfiškoval slovenský i nemecký evanjelický kostol, odňal evanjelikom aj farskú a školskú budovu.⁶²

Už koncom leta 1672 došlo však k udalostiam, ktoré priniesli dočasnú zmenu konfesiónálnych pomerov. Keď v septembri 1672 vtrhli kurucké oddiely zo Zátisia do Horného Uhorska, počas niekoľkých dní obsadili Šarišskú stolicu, spolu so všetkými troma mestami.⁶³ S pomocou kurucov boli evanjelické kostoly a školy vrátené evanjelikom a niekde sa dokonca začalo s vyučovaním. Do kolégia sa vrátili bývalí profesori a začali nový školský rok. Táto zmena však netrvala dlho a už koncom októbra museli kurucké jednotky stolicu opustiť. Jediné Prešovčania sa odmietli vzdať a sami bránili mesto až do konca roku 1672.

Samozrejme, že v novej situácii prišli evanjelici opäť o svoje kostoly a školy. V Sabinove skonfiškovalo vojsko gymnázium ešte v decembri 1672, v Prešove a Bardejove na jar nasledujúceho roku.⁶⁴ Podobne museli opustiť rektori a farári desiatky dedinských škôl na území celej stolice. O niekoľko mesiacov, v lete 1674, boli viacerí dedinskí kazatelia a učitelia predvolaní na prešporský krvavý súd. Pred smutne známy tribunál sa dostavili aj profesori z mestských škôl, s výnimkou profesorov kolégia, ktorí mesto už skôr opustili.

V roku 1673 na takmer celé desaťročie zaniklo i Kolégium hornouhorských stavov. Už v prvých mesiacoch roku 1673 skonfiškovala komora kolégiu tokajské vinice v chotári mestečka Tálya⁶⁵ a 8. – 10. marca za dramatických okolností aj samotný ústav. Profesori mali v čo najkratšom čase (do dvoch dní) opustiť mesto. Rektor Samuel Pomarius podľa vzoru blatnotockých profesorov odišiel so šesťdesiatimi študentmi do Spišského Podhradia, kde krátky čas pokračoval vo výučbe. Onedlho sa však musel vzdať svojich plánov a odišiel do exilu do Nemecka, kde (v Lübecku) aj umrel.⁶⁶ Ešte v marci otvorili jezuiti v budove bývalej mestskej školy gymnázium a kolégium premenili na svoju rezidenciu. Jezuitské gymnázium pritom do-

62 Evanjelický a. v. zborový archív Bardejov: Protocollum Pastorale Vetustior, s. 63; ŠA Prešov, P. Bardejov, Mag. Knihy 55, Protocollum Magistratus Liberae et Regiae Civitatis Bartphensis ab Anno 1669 usque 1674.

63 V Prešove sa evanjelickí mešťania ešte pred príchodom kurucov sami zmocnili mesta, kostolov i kolégia.

64 KÓNÝA, P. *Prešov, Bardejov a Sabinov počas protireformácie a protihabsburských povstanií (1670 – 1711)*. ACEP VI. Prešov : Biskupský úrad Východného dištriktu, 2000.

65 MOL Budapest, Szepesi Kamarai Levéltár. Szepesi Kamara számvevősege, E 706: Libri bonorum fiscalium.

66 HÖRK, J. *Az Eperjesi ev. ker. Collegium története*, s. 38.

stalo aj väčšinu majetkov kolégia, medzi nimi i dôchodky z obcí Kojatice a Chmiňany, ktoré kolégiu kedysi venovalo mesto Prešov.⁶⁷

Evanjelickí kňazi a učители stratili právo i možnosť vykonávať svoje povolanie a viacerí odišli za hranice. Izák Caban hľadal najprv útočisko v Nemecku a po krátkom pobyte v Toruni, Gdaňsku a Tübingene odišiel do Sibine v Sedmohradsku, kde ho po niekoľkých rokoch zvolili za mestského farára.⁶⁸ Eliáš Ladiver po krátkom pôsobení v Tisovci a Kežmarku odišiel do Torune a odtiaľ ďalej do Gdanska, Královca až do poľského Lešna. Napokon prijal miesto učiteľa na gymnáziu v Sibini, odkiaľ ho pozvali za rektora do Šegešváru. Úspešne zreformoval tamojšie gymnázium a zotrval v meste až do svojho návratu do Uhorska r. 1682.⁶⁹ Do exilu odišli aj mnohí študenti, ako Ján Rezik, ktorý ukončil svoje štúdium v Toruni.⁷⁰

Na celom území stolice prestalo tak v r. 1672 – 73 existovať akékoľvek evanjelické školstvo. Dedinské školy ostali zväčša opustené alebo sa dostali do rúk nových katolíckych farárov, ktorí spolu s jezuitmi prevzali aj mestské gymnáziá. Profesori stredných a rektori farských škôl museli odísť do cudziny alebo sa ukrývali na vidieku bez možnosti vykonávať svoje povolanie. Ich ilegálne pôsobenie úradu prísne trestali. Problematická bola návštevnosť nových katolíckych škôl, ktoré protestantské obyvateľstvo odmietalo.

Obnova v období posledných protihabsburských povstaní

Tento stav, znamenajúci pre vzdelanosť a školstvo hlboký úpadok, trval až do začiatku 80. rokov, keď novú zmenu prinieslo povstanie Imricha Thökölyho. Šarišská stolica bola pritom od začiatku na povstaleckom území, čo prinieslo opätovné navrátenie škôl, spolu s kostolmi, evanjelikom. Keď boli r. 1681 prijaté na sneme v Šoprone náboženské články (č. 25 a 26), v Šarišskej stolici podobne ako v takmer celom Hornom Uhorsku nestanovili tzv. artikulárne miesta na výkon verejnej náboženskej praxe (a protestantského vzdelávania), ale v držbe kostolov a škôl akceptovali status quo.⁷¹ Tým bolo

67 MOL Budapest, Szepesi Kamarai Levéltár. Szepesi Kamara számvevősége, E 706: Libri bonorum fiscalum.

68 Do vlasti sa už nevrátil a v tomto úrade pôsobil až do smrti, do r. 1707. Jeho syn Ján (nar. v Prešove) bol zvolený za sibiňského richtára a grófa saského národa v Sedmohradsku. BINDER, P. Slowaken und Zipser in Siebenbürgen. In *Eliáš Ladiver a Michal Greguš, osobnosti a ich dielo v obraze doby*. Prešov 1995, s. 98.

69 FABINY, T. Egy hányatott életű eperjesi tudós Ladiver Illés, s. 27.

70 Evanjelický a. v. zborový archív Prešov: Series Primariorum Professorum et Rectorum prout et eorundem collegarum schola, et Collegio Eperiessiensi Praepositorum.

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

legalizované obnovenie niekdajších malomestských a dedinských farských škôl v stolici.

Keď v polovici augusta 1682 odišli habsburské posádky zo všetkých troch slobodných kráľovských miest, mešťania sa s podporou kurucov zmocnili kostolov a škôl. S povstaleckým vojskom sa spravidla vrátili do miest i kňazi a niektorí profesori, ktorí tak čoskoro začali riadnu výučbu na obnovených gymnáziách. Tie však museli zápasiť s rôznymi problémami, ako bol najmä nedostatok peňazí, priveľký počet žiakov (kvôli absencii vzdelávania v predchádzajúcom období) a takisto učiteľov.

Najväčším úspechom školstva v Šariši v tomto období bolo rozhodne obnovenie činnosti Kolégia hornouhorských stavov, ktoré sa tiež však muselo vyrovnáť s celým radom problémov. Ako bývalý žiak tejto školy a syn jedného z hlavných donátorov mal na jeho riadnom fungovaní veľký záujem sám vodca povstania Imrich Thököly a osobne sa zaslúžil o jeho ďalšie povznesenie. Keďže v dôsledku konfiškácií r. 1673 prišlo kolégium o celý svoj majetok a základiny, daroval mu 600 jutár tokajských vín v chotári mestečka Tállya a polovicu príjmov Rimavskej Soboty.⁷² Za rektora pozval z exilu svojho oblúbeného profesora Eliáša Ladivera. Spolu s ním pôsobili vo vyšších ročníkoch profesori Ján Schwartz a Juraj Henrich Sappuhn.⁷³ Ladiver r. 1684 pozval za profesora svojho bývalého žiaka Jána Rezika, pôsobiaceho vtedy v Toruni.⁷⁴ Okrem týchto profesorov vyučovali v nižších triedach viacerí menej známi učitelia, takže kolégium obsahom i štruktúrou výučby zodpovedalo poriadkom z r. 1666 – 1670. Po rokoch bez existencie akéhokoľvek protestantského školstva v krajine bolo nutné opäť budovať celý systém evanjelického vzdelávania od najnižšieho stupňa. V dôsledku toho sa neúmerne zvýšil počet žiakov nielen vo vyšších, ale i v nižších triedach, ktorí boli neraz i v dospelom veku. Prostriedky na zabezpečenie riadneho chodu poskytovala kolégiu donácia vodcu povstania, obnovené staré a nové základiny a dary. Časť nákladov, najmä platy zamestnancov, pokrývalo mesto Prešov.⁷⁵ Popri tom získal rektor s pomocou Thökölyho i materiálnu pomoc od švédskeho kráľa.⁷⁶

Tak ako mesto Prešov stálo aj kolégium bezvýhradne na strane vodcu povstania svojho dobrodinca Imricha Thökölyho. V tomto duchu sa niesli

72 HÖRK, J. *Az Eperjesi ev. ker. Collegium története*, s. 42.

73 FABINY, T. *Egy hányatott életü eperjesi tudós Ladiver Illés*, s. 28.

74 *Evanjelický a. v. zborový archív Prešov: Series Primariorum Professorum et Rectorum prout et eorundem collegarum schola, et Collegio Eperiensi Praepositorum.*

75 ŠA Prešov, Pob. (Pobočka) Prešov, Mag. Prešov, Knihy, II. A - a, 8, 15: Účtovná kniha 1684 – 85.

76 HÖRK, J. *Az Eperjesi ev. ker. Collegium története*, s. 44.

všetky školské slávnosti, otvorenie školského roka i záverečné skúšky. Profesori kolégia napísali viaceré publicistické a iné spisy, v ktorých vyjadrovali oddanosť Thökölyho odboju.⁷⁷ V tomto období (1682 – 1686) je tak preňho príznačné Ladiverovo pomenovanie „Collegium Thökölyanum“.

Po porážke povstania, keď v priebehu leta a jesene 1685 obsadilo stolicu habsburské vojsko, držba kostolov a škôl ostala bez väčších zmien. Vďaka šopronským článkom naďalej pôsobili všetky malomestské a väčšina dedinských farských škôl v stolici. Takisto vo všetkých troch slobodných kráľovských mestách aj po príchode panovníkových vojsk evanjelici naďalej užívali cirkevný majetok, a to (v Prešove a Bardejove) vďaka priaznivým podmienkam ich kapitulácie z leta 1685. Aj po odňatí časti chrámov pôsobili evanjelické školy až do konca r. 1686. Skonfiškované boli spolu s kostolmi a farami po Novom roku 1687 komisiou hornouhorského hlavného kapitána grófa Štefana Csákyho, ktorá mala na panovníkov rozkaz usporiadať cirkevné pomery v zmysle šopronských článkov.⁷⁸ Podľa nich mohli mať totiž protestanti v slobodných kráľovských a kráľovských banských mestách svoje chrámy a školy len na predmestí.⁷⁹

Komisia preto zároveň prideliť evanjelickým zborom miesta na predmestí, určené na stavbu nových (drevených) kostolov a škôl. Výnimkou bol Prešov, kde evanjelickí mešťania toto miesto odmietli a po tragických udalostiach r. 1687⁸⁰ už druhé nedostali. V Sabinove si tak už v tom istom roku (1687) nemeckí evanjelici postavili na Hornom predmestí drevený chrám, ukončený a zariadený r. 1693.⁸¹ Spolu s nimi ho používali aj Slováci, ktorí si síce tiež začali stavať vlastný kostol vedľa nemeckého, do začiatku 18. storočia ho však neukončili. Okrem chrámu si založili aj predmestskú školu s jedným učiteľom.⁸² V Bardejove si evanjelici vybudovali nový predmestský kostol na Panskej lúke r. 1689 a zariadili v nasledujúcom roku.⁸³ Školu si postavili až r. 1701 a obnovili Hrabovszkeho základinu, určenú na univerzitné

77 Takou bola napr. Ladiverova oslavná veršovaná skladba Natale presagium victoriarum Emerici Thököly z r. 1683. FABINY, T. Egy hányatott életű eperjesi tudós Ladiver Illés, s. 28.

78 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy, 2773: Instructio Leopoldi z 19. XI. 1686.

79 Novellae seu Articuli Regni Hungariae. Corpus Iuris Hungarici, Tyrnavia 1734, s. 332 – 333.

80 KÓNYA, P. *Prešovský krvavý súd roku 1687. ACEP VIII.* Prešov : Biskupský úrad Východného dištriktu ECAV, 2001.

81 Evanjelický a. v. zborový archív Prešov: WÄCHTER, D. *Status et Fatorum Ecclesiae*, s. 73 – 74.

82 Archív Košického arcibiskupstva, kanonická vizitácia Sabinova z r. 1703.

83 Evanjelický a. v. zborový archív Bardejov: Protocollum Pastorale Vetustior, s. 99.

štúdium 2 slovenských, 1 nemeckého a 1 maďarského študenta.⁸⁴ V Prešove, v rozpore so šopronskými článkami, nemali evanjelici právo na verejnú náboženskú prax a v meste neexistovala žiadna evanjelická škola.

Tieto pomery trvali až do začiatku povstania Františka II. Rákócziho, keď bola v r. 1703 – 1705 obnovená sloboda vyznania protestantov s právom na vlastné školy. Počas tohto obdobia zaniklo tak na území Šarišskej stolice vyspelé evanjelické stredné a vyššie školstvo, reprezentované mestskými gymnáziami a kolégium v Prešove.

Ďalšiu zmenu vo vývine školstva v celej krajine prinieslo povstanie Františka II. Rákócziho v r. 1704 – 1711. Vďaka reštitúcii slobody vyznania, zrovnoprávneniu troch uznaných náboženstiev a spravodlivému rozdeleniu cirkevného majetku mohli byť opäť obnovené niektoré farské evanjelické školy, mestské evanjelické gymnáziá aj Kolégium hornouhorských stavov. Z rozhodnutia prvého kuruckého snemu v Sečanoch (v októbri 1705) pôsobila v Šarišskej stolici v jeseni 1705 zmiešaná komisia,⁸⁵ ktorá najmä v mesiacoch rozdelila chrámy a ďalšie cirkevné budovy medzi evanjelické a katolícke farnosti.

Zmiešaná komisia snemu rozhodla o rozdelení nehnuteľností v Prešove 21. októbra 1705. Katolíckej cirkvi ostal bývalý slovenský kostol s kláštrom minoritov (bývalý špitál), kam sa presťahovalo jezuitské gymnázium, evanjelická cirkev dostala nemecký a maďarský kostol, starú školu, faru a Nebestov dom, spolu s už skôr navráteným kolégium.⁸⁶ V Bardejove o niekoľko dní odovzdala komisia evanjelikom farský (nemecký) kostol spolu so špitálskym kostolíkom, faru a školu.⁸⁷ V Sabinove odňala katolíkom farský chrám, školu a faru, ktoré odovzdala evanjelikom.⁸⁸

V rokoch 1705 – 1710 opäť pôsobili evanjelické gymnáziá v Bardejove a Sabinove, nedosiahli však už úroveň z predchádzajúceho obdobia. Nesporne najvýznamnejšou z evanjelických škôl, obnovených počas povsta-

84 ŠA Bardejov, Mag., Knihy 61: Zápisnice mestskej rady 1701 – 1704.

85 Zmiešaná komisia snemu pôsobila v zložení Ján Melczer (katolík), Žigmund Becskeházy (kalvín) a Imrich Görgey (evanjelik).

86 Evanjelický a. v. zborový archív Prešov: *Annales fata et vicissitudines Ecclesiae Evangelicae Epperiensiensis continentes ab anno 1671 usque annum 1721 opera egregii Michaelis Melcz in gratiam posteritatis et post funera ejus Communitati hujati evangelicae oblata*.

87 Evanjelický a. v. zborový archív Bardejov: *Protocollum Pastorale Vetustior*, s. 119 – 120.

88 Evanjelický a. v. zborový archív Prešov: WÄCHTER, D. *Status et Fatorum Ecclesiae Evangelicae utriusque nationis Germanicae aequae Slavicae in Regia ac Libera Civitate Cibiniensi succincta descriptio a primus Reformationis temporibus usque in presentem Annum 1778-um*, s. 75.

nia, bolo kolégium v Prešove, ktoré práve počas povstania prežívalo posledné obdobie svojho rozvoja.

Zakrátko po obsadení mesta, niekoľko mesiacov pred sečianskym snom vyslal Rákóczi do Prešova komisára Františka Bertóthyho, ktorý 2. januára 1705 nariadil jezuitom opustiť kolégium a odovzdal ho evanjelikom. Začiatkom roku 1705 bolo po dlhej prestávke obnovené prešovské evanjelické kolégium. Vzhľadom na takmer dvadsaťročnú absenciu evanjelického školstva v meste, stáli pred jeho vedením veľké problémy. V tejto situácii videli inšpektori jediného vhodného rektora v bývalom študentovi a profesorovi ústavu Jánovi Rezikovi.

Aj po navrátení nehnuteľností, užívaných jezuitmi, ostávalo financovanie veľkým problémom. V snahe zlepšiť ťažkú finančnú situáciu ústavu obrátili sa v marci 1705 inšpektori a kurátori na všetkých uhorských evanjelikov s prosbou o pomoc a podporu pre kolégium.⁸⁹ Aj keď výsledok zbierky zďaleka nebol taký ako r. 1665, podarilo sa zozbierať niekoľko tisíc zlatých v hotovosti a ročné dôchodky vo výške niekoľko sto zlatých. Mešťania po dohode so stoličnou šľachtou v lete 1705 vyslali posolstvo ku švédskemu kráľovi Karolovi XII., ktorý sa zaviazal vydržiavať na univerzite v Greifswalde štyroch študentov teológie z Uhorska medzi kráľovskými alumnistami a štyroch študentov na univerzite na náklady švédskej kráľovskej pokladnice.⁹⁰

Veľkú pozornosť venovala prešovskému kolégiu Ružomerská synoda v apríli 1707. V štruktúre evanjelických škôl v Uhorsku určila kolégiu zvláštne postavenie a všetkým štyrom superintendentom uložila, aby mu venovali zvláštnu pozornosť. Vzhľadom na ťažkú situáciu ústavu odporúčali delegáti organizovať celokrajinské zbierky na jeho podporu.⁹¹

Napriek vojnovým udalostiam, postupnému zhoršovaniu hospodárskej situácie v krajine a pretrvávajúcim finančným ťažkostiam darilo sa Jánovi Rezikovi zabezpečiť riadny chod výučby vo všetkých ročníkoch. Vďaka zahraničným kontaktom mohli niektorí študenti ďalej študovať na evanjelických univerzitách v cudzine. Spolu s ďalšími profesormi (Peter Viczay, Ján Burius, Matej Motúz) povzniesol celý ústav, ktorý tak zaznamenal posledné roky rozkvetu v prvom období svojej existencie. Z významných osobností začiatkom 18. storočia v Prešove študoval neskorší rektor Samuel

89 EOL Budapest, V. 12: Kniha verejnej zbierky na podporu kolégia z r. 1606 – 1610. (Lectori Bonis literis faventi Cultum, Officia, Amorem).

90 HÖRK, J. *Az Eperjesi ev. ker. Collegium története*, s. 79.

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

Matthaeides, lekár a prírodovedec Ján Adam Rayman alebo pedagóg a spisovateľ Juraj Bárány. Keďže samú existenciu kolégia a jeho sľubný rozvoj umožnila v prvom rade spravodlivá konfesiónalna politika Františka II. Rákócziho, dali mu jeho predstavitelia prívlastok „Collegium Rákóczyanum“.

Na jar 1709 (13. mája) zasadal v Prešove hornouhorský evanjelický konvent. Popri iných problémoch rokoval takisto o novom usporiadaní a ďalšom vývine kolégia. Jeho delegáti schválili obsiahly projekt rozvoja ústavu, ktorý sa týkal všetkých aspektov jeho fungovania a kládol pred neho úlohy celokrajinského významu. Takým bolo zriadenie ústredného evanjelického archívu a generálneho evanjelického protokolu (zápisníc) v kolégiu. Podobný význam malo aj predpokladané podrobné zaznamenanie najvýznamnejších udalostí doby.⁹² Projekt z r. 1709 bol viac ako iba plánom na prebudovanie kolégia na moderný vedecko-vzdelávací ústav. Úlohami, ktoré mu prisúdil, by ho premenil na ústrednú a najvyššiu vedeckú a kultúrnu inštitúciu evanjelickej cirkvi a. v. v Uhorsku, svojím významom presahujúcu aj rámec univerzity. Žiaľ, následná porážka povstania už neumožnila jeho realizáciu.

V lete 1710 postihol Prešov mor, ktorému podľahlo viac ako 3000 ľudí, medzi nimi bol aj rektor kolégia Ján Rezik. Na jeho miesto bol zvolený Samuel Matthaeides, mladý absolvent univerzity v Greifswalde.⁹³ Počas posledného obliehania habsburským vojskom, v novembri 1711, predchádzala kapitulácii dohoda medzi evanjelickými a katolíckymi mešťanmi, podľa ktorej sa evanjelici vzdali farského kostola a ďalších budov, za čo sa katolíci zaviazali rešpektovať ich právo na kolégium a malý (maďarský) kostol.

Keďže maršal Virmond dohodu rešpektoval, po kapitulácii v kolégiu nerušene pokračovala výučba. Už vo februári 1711 však panovník prikazoval všade reštituovať náboženské pomery z čias pred vypuknutím povstania. Znamenalo to opustiť kolégium a spolu s malým kostolom ho odovzdať jezuitom. Mestská rada vyslala svojich zástupcov do Viedne, ktorí po smrti Jozefa I. prosili o pomoc kráľovnú Eleonóru Magdalénu. Tá však ich prosby odmietla a prešovským vyslancom prikázala budovu kolégia opustiť. Ako náhradu za odňaté budovy im určila miesto na predmestí, ktoré mala evanjelikom v zmysle 26. článku šopronského snemu prideliť osobitná komisia. Na ňom si mali postaviť nový kostol, faru a školu.⁹⁴ Vzdali sa až na priamy

92 ŠA Prešov, EKP 101: Projectum circa Requisite per Statum Augustam Evangelicum in Genere et Signante ad Collegium Epperiensiense procuranda: Epperiessini Die 13. May 1709 Signatum.

93 Doplnil a skompletizoval Rezikovo dielo o gymnáziách v Uhorsku *Gymnasiologia*.

94 ŠA Prešov, EKP, 101: Nariadenie kráľovnej Eleonóry Magdalény a grófa Jána Pálffyho z júla a septembra 1711. (Kópia).

nátlak grófa Pálffyho, ktorý koncom septembra 1711 osobne prišiel do Prešova a zopakoval panovníčkin príkaz. Pred odovzdaním kolégia študenti, ktorí iba nedávno, počas veľkého požiaru mesta, zachránili ústav pred ohňom, zničili všetko zariadenie budovy, vrátane okien, podláh a strechy, takže jezuiti sa doňho mohli nasťahovať len po dôkladnej oprave, až koncom r. 1713.⁹⁵

Vysokú úroveň evanjelického stredného a vyššieho (vysokého) školstva v slobodných kráľovských mestách a mestečkách na území Šarišskej stolice v 16. – 17. storočí dokumentuje skutočnosť, že mnohí z ich absolventov pokračovali v štúdiu na nemeckých univerzitách. Iba vo Wittenbergu študovalo v tomto období 88 študentov z teritória stolice,⁹⁶ na univerzite vo Frankfurte 11,⁹⁷ v Jene 16,⁹⁸ v Kráľovci 20,⁹⁹ v Lipsku 13,¹⁰⁰ v Tübingene 7,¹⁰¹ v Strassburgu 4,¹⁰² na akademických gymnáziách v Toruni 30, Gdansku 18 a v Elbingu 3 študenti zo Šariša.¹⁰³

Evanjelické školstvo v 18. storočí

V období po satmárskom mieri ako dôsledok pokračovania rekatolizácie trvajúcej až do r. 1781 nastal úpadok evanjelických škôl na území stolice. V slobodných kráľovských mestách od konca roku 1710 prešli školské budovy do rúk katolíkov. Na viacerých miestach na vidieku došlo tiež bezprostredne po príchode vojska a zmene politickej situácie ku konfiškácii evanjelických chrámov a škôl, niekoľko desiatok dedinských farských škôl však pôsobilo naďalej, až do konca prvej štvrtiny, resp. tretiny 18. storočia.

Ich počet však v dôsledku pokračujúcej rekatolizácie prudko klesal. Kým v čase vydania šopronských článkov bolo výhodné, že v Šarišskej stolici mal byť zachovaný status quo, bez vymenovania artikulárnych miest, v novej situácii to znamenalo pre evanjelickú cirkev veľké ohrozenie. Všetky farnosti so svojimi kostolmi a školami boli tak vystavené rekatolizácii realizovanej štátnymi a stoličnými úradmi, najmä po konverzii svojich zemepánov. Iba v rokoch 1687 – 1722 bolo na území stolice odňatých 90 evanjelických kostolov spolu s farskými školami. Tento proces pokračoval až do druhej po-

95 HÖRK, J. *Az Eperjesi ev. ker. Collegium története*, s. 89.

96 SZÖGI, L. – KÓNYA, P. *Sáros megyei diákok ...*, s. 324 – 328.

97 SZÖGI, L. – KÓNYA, P. *Sáros megyei diákok ...*, s. 303.

98 SZÖGI, L. – KÓNYA, P. *Sáros megyei diákok ...*, s. 312.

99 SZÖGI, L. – KÓNYA, P. *Sáros megyei diákok ...*, s. 315 – 316.

100 SZÖGI, L. – KÓNYA, P. *Sáros megyei diákok ...*, s. 317.

101 SZÖGI, L. – KÓNYA, P. *Sáros megyei diákok ...*, s. 323.

102 SZÖGI, L. – KÓNYA, P. *Sáros megyei diákok ...*, s. 322.

103 SZÖGI, L. – KÓNYA, P. *Sáros megyei diákok ...*, s. 276 – 279.

lovice storočia, kedy v rukách evanjelikov (mimo slobodných kráľovských miest) ostalo iba desať chrámov a dedinských škôl.¹⁰⁴ V priebehu rekatolizácie zanikli aj všetky malomestské školy a gymnáziá: vo Veľkom Šariši r. 1713, v Brezovici r. 1714, v Hanušovciach r. 1721 a v Lipanoch pri násilnej katolizácii mestečka barónkou Klárou Barkóczyovou r. 1747.¹⁰⁵

Rovnako zaniklo kolégium a obidve gymnáziá v slobodných kráľovských mestách, a to nielen kvôli konfiškácii ich budov. V zmysle vtedajších zákonov nesmeli mať protestantské cirkvi vyššie, než elementárne školstvo. V drevených budovách na predmestiach slobodných kráľovských miest tak mohli byť zriadené iba základné školy bez vyšších, gymnaziálnych tried.

V Sabinove už na konci r. 1710 opustil evanjelický zbor gymnázium a opäť zaujal drevenú školu na Hornom predmestí, ktorú ešte r. 1707 dôkladne opravili.¹⁰⁶ V druhej polovici 18. storočia si svoju školu zriadil aj slovenský cirkevný zbor, a tak v meste pôsobili dve evanjelické školy s vlastnými učiteľmi, vykonávajúcimi aj prácu kantora. Obidve školy mali po štyri triedy, v ktorých sa vyučovali elementárne predmety, spev, náboženstvo, hra na hudobné nástroje, matematika a aritmetika.¹⁰⁷ Gymnaziálne predmety sa prednášať nesmeli, za otvorenie rétorickej a poetickej triedy musel r. 1744 opustiť mesto rektor Dávid Fabricius.¹⁰⁸

Po obsadení Bardejova cisárskym vojskom r. 1710 musela evanjelická cirkev odovzdať všetky kostoly a školu na Troch Kráľov r. 1711.¹⁰⁹ V nasledujúcich desaťročiach existovala v meste len jedna predmestská drevená evanjelická škola, vedľa kostola na Panskej lúke, zrejme s jedným učiteľom. V druhej polovici storočia bola rozšírená a vyučovali v nej traja učiteľia.¹¹⁰

Najvýznamnejšou evanjelickou školou na území stolice bola aj v 18. storočí prešovská predmestská škola. Kvôli sporom s mestskou radou a jezuitmi si prešovskí evanjelici mohli postaviť drevenú školu až po r. 1715. Stála na západnom predmestí, vedľa kostolov a fár obidvoch zborov (nemeckého a slovenského), ktoré ju používali spoločne. V roku 1750 dostali povolenie na stavbu novej školskej budovy a v tom istom roku i na vyučovanie tzv.

104 HÖRK, J. *Sáros-Zempléni á. h. esperesség története*, s. 88 – 108.

105 TÓTH, S. *Sárosvármegye monografiája III.*, s. 271.

106 Evanjelický a. v. zborový archív Prešov: (Wächter, D.) Status et Fatorum Ecclesiae Evangelicae utriusque nationis Germanicae aequae Slavicae in Regia ac Libera Civitate Cibiniensi succincta descriptio a primus Reformationis temporibus usque in presentem Annum 1778-um.

107 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Sabinov, Knihy 69: Popis evanjelických budov na hornom predmestí.

108 Tamže, s. 54.

109 ŠA Prešov, CM, M 23: Bardejovská rímskokatolícka matrika 1680 – 1754.

110 *Dejiny Bardejova*, s. 178.

vyšších, gymnaziálnych predmetov.¹¹¹ V druhej polovici storočia sa na prešovskej evanjelickej škole prednášala aj matematika, teológia a filozofia, čím získala charakter lýcea.¹¹² Na konci tohto obdobia (r. 1779) v nej študovalo viac ako 210 žiakov a bola najväčším vzdelávacím ústavom v meste.¹¹³ V roku 1770 navštívil školu budúci cisár Jozef II.

Po zániku všetkých vidieckych gymnázií, malomestských a väčšiny farských škôl mohli až do Tolerančného patentu evanjelické elementárne farské školy pôsobiť okrem slobodných kráľovských miest len na artikulárnych miestach. Aj v desaťročiach po satmárskom mieri, v období tzv. tichej rekatolizácie tak na šarišskom vidieku existovali základné školy pri farnostiach v Hanušovciach, Giraltovciach, Chmeľovci, Chmeľove, Kukovej, Marhani, Nemcovciach, Žehni, Ploskom, Chminianskych Jakubovanoch, Opinej, Obišovciach a Budimíre.¹¹⁴

Napriek neporovnateľne ťažším podmienkam a rôznym administratívnym ťažkostiam aj v tomto období mnoho absolventov mestských evanjelických škôl v stolici pokračovalo v štúdiu na zahraničných univerzitách. V desaťročiach od satmárskeho mieru do Tolerančného patentu študovalo na nemeckých evanjelických univerzitách celkovo 68 šarišských študentov. Z nich sa na univerzity vo Wittenbergu zapísalo 17, v Altdorfe 1, v Berlíne 3, v Erlangene 1, v Göttingene 2, v Jene 25, v Halle 13, v Greifswalde 1, v Lipsku 2 v Tübingene 3 a na akademickom gymnáziu v Toruni 10 evanjelických študentov zo Šarišskej stolice.¹¹⁵

111 KORABINSKY, J. M. *Geographisch-historisches und Produkten Lexikon von Ungarn*. Pressburg 1786, s. 159.

112 ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, Knihy č. 2481: *Visitatio canonica A. 1775*.

113 Študovalo v nej viac ako tretina žiakov, než v katolíckom gymnáziu. ŠA Prešov, Pob. Prešov, Mag. Prešov, B-11 *Minutae 1701-1783: tabela Conscriptio Animarum in Libera Regia Civitate Eperiesiensis 1779*.

114 HÖRK, J. *Sáros-Zempléni á. h. esperesség története*, s. 307 – 383.

115 SZÖGI, L. – KÖNYA, P. *Sáros megyei diákok ..., s. 278 – 329*.

**EVANJELICKÁ CIRKEV V ČASE POVSTANIA FRANTIŠKA II.
RÁKOCIHO A V NASLEDUJÚCOM OBDOBÍ, S OSOBITNÝM
ZRETEĽOM NA SLOBODNÉ KRÁLOVSKÉ MESTÁ
SEVEROVÝCHODNÉHO UHORSKA**

Miloslava BODNÁROVÁ

Evangelical Church during the uprising of Francis II Rákóczi onwards with special focus on free royal towns in northeast Hungaria

The study evaluates the status of Evangelical Church during the uprising of Francis II Rákóczi onwards with special focus on the situation in free royal towns in northeast Hungaria. The paper characterizes the individual synods and religious legislation to settle the religious situation in Hungaria and pinpoints the impact of religious legislation on the individual examples of royal towns in northeast Hungaria.

Key words: *Evangelical Church, the anti-Habsburgh uprising, free royal towns, northeast Hungaria, religious articles.*

Na konci 17. storočia bola situácia evanjelickej cirkvi v Uhorsku veľmi neutešená. V období vlády Leopolda I., ktorého poradcami v náboženských otázkach boli biskup Kolonič a arcibiskup Selepčeni, dochádzalo k premyslenému prenasledovaniu protestantov v Uhorsku. Bratislavské sudy, väznení a na galeje predávaní kňazi, Prešovské jatky a odoberané kostoly, to všetko tvorilo smutný obraz polohenia evanjelikov v krajine. Evanjelická cirkev bola zdecimovaná tak, že namiesto predošlých 2000 cirkevných zborov, živorilo ich pred Rákociho povstaním, už len 150 a obmedzený cirkevný život pretrvával len v artikulárnych chrámoch.¹

Cirkev mala už len jedného superintendenta, Jakuba Zablera v Bardejove, ktorý musel pred prenasledovaním tiež viackrát emigrovať. Dôsledkom prenasledovania evanjelickej cirkvi bol aj uvoľnený cirkevný život. Bohoslužobná agenda nebola všade jednotná. Kňazi, často bez náležitého vzdelania,

1 PETRÍK, J. *Kapitoly z domácich cirkevných dejín*. Bratislava 1969, s. 76.

si neplnili riadne svoje povinnosti, čo ešte zväčšovalo úpadok cirkevných zborov.²

Ostrá protireformačná politika viedenského dvora bola aj jednou z príčin vypuknutia posledného protihabsburského povstania v Uhorsku. Toto najmohutnejšie povstanie vedené Františkom II. Rákocim, sa začalo v odlišnej situácii ako predchádzajúce. Po prvýkrát nestál na čele povstania protestant, ale katolík. Avšak podstatná odlišnosť spočívala v tom, že povstanie malo širokú sociálnu základňu a zapojená do neho bola väčšina uhorskej spoločnosti bez ohľadu na konfesiónálnu, či etnickú príslušnosť.³ Stále prenikavejšie úspechy povstaleckých vojsk prinútili už v roku 1704 cisársky dvor vydať prehlásenie, v ktorom sa znovu sľubovala sloboda vierovyznania pre evanjelikov. Došlo aj k vyjednávaniu medzi uhorskými protestantmi a cisárskym dvorom, ktoré sprostredkovali protestantské krajiny Anglicko a Holandsko.⁴ V tejto situácii k riešeniu náboženských otázok, napriek svojej počiatočnej neochote, musel pristúpiť aj František II. Rákoci.⁵ Nápravu krívd, z predchádzajúceho obdobia útlaku, sľúbil už v roku 1704, riešiť na najbližšom sneme. Hornouhorské stolice sa uspokojili s týmto sľubom, ale v západnej časti krajiny sa očakávali okamžité riešenia. Prvýkrát sa o náboženských otázkach rokovalo na porade delegátov jedenástich dolnouhorských stolíc v roku 1704 v Gyöngyösi. Delegáti žiadali navrátenie všetkých evanjelických kostolov a vyriešenie oprávnených sťažností evanjelikov. Rákoci však odložil riešenie náboženských otázok na rokovanie najbližšieho snemu, ktorý sa mal konať v roku 1705 v Sečanoch v Novohradskej stolici.

Sečiansky snem, na ktorom väčšina zemianstva šľachty bola protestantská, riešil náboženskú otázku, v 13. – 17. článku ako jednu z najdôle-

2 DANIEL, D. P. K problému a interpretácii konfesionalizácie a protireformácie na Slovensku. In *Evanjelici a evanjelická teológia na Slovensku*. Zborník pri príležitosti 70-ky doc. Dr. Andreja Hajduka a doc. Dr. Daniela Štefana Veselého. Zost. David P. Daniel. Bratislava : EBF UK, 1999.

3 MRVA, I. Vypuknutie povstania Františka II. Rákociho a jeho priebeh na Slovensku v roku 1703. In *Historický časopis*, 1995, roč. 43, č. 1.

4 KVAČALA, J. *Dejiny reformácie na Slovensku 1517 – 1711*. Liptovský Mikuláš : Tranoscus, s. 294.

5 František II. Rákoci sa obával, s ohľadom na svojich zahraničných katolíckych spojencov (Francúzsko), ale aj na svojich prívržencov z radov katolíckej aristokracie a cirkevnej hierarchie, aby povstanie nebolo vyhlásené za náboženskú vojnu, čo by objektívne prospelo Leopoldovi I. Pozri bližšie KÓNYA, P. *Evanjelická cirkev v povstaní Františka II. Rákociho*. In *Annales historici Presovienses 8/2008*. Prešov : Universum, 2009 s. 72 – 90. KÓNYA, P. a kol. *Konfesionalizácia na Slovensku v 16. – 18. storočí*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010, s. 65.

žitejších.⁶ Snem zrovnoprávnil evanjelickú cirkev augsburského vyznania a evanjelickú reformovanú cirkev s katolíckou. Sloboda vyznania nebola viazaná na spoločenské postavenie a ani nebola obmedzovaná vrchnostenskými právami. Verejné uplatňovanie náboženského vyznania bolo povolené na celom území krajiny bez akéhokoľvek obmedzenia pre všetky stavy krajiny a aj pre nepriviligované obyvateľstvo v zmysle zákonov z roku 1608 a 1647. Základom pri reštitúcii kostolov a škôl bol stav z roku 1647 a rozdeľovali sa, podľa aktuálneho stavu počtu obyvateľov jednotlivých vierovyznaní. S uzneseniami snemu bola nespokojná predovšetkým katolícka cirkev, ktorá sa všade ocitla v menšine, stratila svoje výsadné postavenie a väčšinu svojich majetkov.⁷ Avšak sklamaní boli aj evanjelici, kvôli očakávaniam ktoré sa nie vždy naplnili. Napríklad Košičania boli nespokojní s tým, že iba nedávno nimi zaujatý Dóm sv. Alžbety museli odovzdať katolíkom a podobne v Levoči sa evanjelici museli deliť o svoj chrám s katolíckou cirkvou. Vo väčšine kráľovských miest sa farské kostoly dostali do užívania evanjelikov a v stoliciach sa podarilo presadiť navrátenie mnohých kostolov evanjelikom aj proti vôli kniežata.⁸ Pri náboženských rokovaniach snemu a prijatí zákonov o náboženskej slobode významnú úlohu zohrali evanjelici pôsobiaci v najvyšších funkciách povstaleckého štátu. Napríklad za navrátenie kostolov a riešenie ďalších náboženských problémov sa zasadili generál barón Štefan Petrőci, dvorný kancelár Žigmund Jánoky, štátny pokladník Ján Radvánský a dvormajster Juraj Otlík.⁹

V záujme spravodlivého navrátenia kostolov a ďalších cirkevných majetkov bolo na území dvadsiatich štyroch stolíc zriadených deväť zmiešaných komisií, zložených zo zástupcov všetkých uznaných cirkví (katolíckej, evanjelickej a. v. a evanjelickej reformovanej), ktoré v jednotlivých stolicích zavádzali do života snemové uznesenia.¹⁰ Komisie v čase od októbra 1705 do jari nasledujúceho roku odovzdali v niekoľko sto obciach a mestách chrámy evanjelickej cirkvi alebo vymedzili evanjelickej cirkvi miesto na stavbu nového kostola. Komisári postupovali dôsledne v zmysle uznesen-

6 Articuli Inclitorum Regni Hungariae Statuu met Ordinem pro Libertate Confoederatorum in Generali Eorundem Conventu ad Oppidum Szécsény praeterito mense Septemb. Anno 1705 Indicto Conclusi. In KÓNYA, P. *Evanjelická cirkev ...*, s. 78.

7 PETRÍK, J. *Kapitoly z domácich cirkevných dejín*, s. 76.

8 KÓNYA, P. *Evanjelická cirkev...*, s. 78.

9 KÓNYA, P. *Evanjelická cirkev...*, s. 79.

10 Mená komisárov, evanjelikov a. v. , uvádza KÓNYA, P. *Evanjelická cirkev ...*, s. 79; a ZSILINSZKY, M. *A magyar országgyűlések vallásügy tárgyalásai a reformatiótól kezdve*, IV. Budapest 1897, s. 166.

ní sečianskeho snemu a proti ich rozhodnutiam často protestovali miestni katolícki farári či katolícki zemepáni. Keď u príslušnej komisie neuspeli, odvolávali sa často k Rákocimu, ktorý ale vo väčšine prípadov rozhodnutia komisie potvrdil. V slobodných východoslovenských kráľovských mestách a kráľovských banských mestách boli kostoly zväčša rozdelené spravodlivo (okrem Košíc, Krupiny a Levoče) tak, že evanjelická väčšina dostala farský kostol a katolíckej menšine zostal všade aspoň jeden kostol. V stoličiach však došlo k prípadom, keď evanjelická väčšina v dôsledku rozhodnutia komisie alebo odporu zemepána zostala bez kostola.¹¹ Keďže sa tieto prípady väčšinou stali na území dolnouhorských stolíc, stavy šestnástich stolíc už na začiatku roku 1706 zhrnuli svoje sťažnosti v spise Gravamina Status evangelici augustanae confessionis.¹² Pretože sa sústavne hromadili ponosy na rozdelenie hnutelného i nehnuteľného majetku vo februári 1707 sa na zasadnutí senátu¹³ v Rožňave rozhodlo o opätovnom vyslaní komisií, spravidla v tom istom zložení ako pred rokom. Komisie v mestách a stoličiach riešili aj rozdelenie dôchodkov a hnutelného majetku medzi cirkvami a zaoberali sa tiež platmi farárov. Na mnohých miestach, kde to dovtedy katolícki zemepáni nedovolili, rozhodovali o navrátení kostolov alebo vytýčení pozemkov na ne.¹⁴

Druhý kurucký snem, ktorý zasadal v máji a júni 1707 v Ónode sa tiež zaoberal náboženskými otázkami, aj keď nie v takom rozsahu ako sečiansky snem. Neboli už prijaté nové náboženské zákony, ale skôr sa dával dôraz na dodržiavanie sečianskych náboženských článkov. Na prešetrenie náboženských článkov bola vytvorená ústredná komisia a evanjelikov v nej zastupoval Juraj Gerhard. Väčšina sťažností pochádzala z radov reformovaných a katolíkov, ktorí sa sťažovali na evanjelikov a. v.¹⁵

Situáciu priaznivú pre cirkev evanjelici využili na znovuoživenie a obnovenie bohoslužobného a cirkevného života. Modernizácia organizačnej štruktúry cirkvi, obnovenie cirkevných zákonov a liturgie sa stali v Uhorsku naliehavým problémom. Pokusy o nápravu neporiadkov v cirkvi, ešte na úrovni bývalých superintendencií, inicioval v roku 1704 Ján Gottfried Hellenbach, banský podnikateľ, ktorého po vypuknutí povstania Franti-

11 Napríklad vo Veľkom Šariši si sám Rákoci ponechal vrchnostenské právo a nechal kostol katolíckej menšine. Pozri KÓNYA, P. *Evanjelická cirkev ...*, s. 80.

12 KÓNYA, P. *Evanjelická cirkev ...*, s. 80.

13 Podľa rozhodnutia snemu v Sečanoch v roku 1705, Uhorsko bolo usporiadané ako konfederácia stavov. Na jej čelo bol zvolený ako vedúce knieža František II. Rákoci a ústredným výkonným orgánom bol dvadsaťštyri členný senát.

14 KÓNYA, P. *Evanjelická cirkev...*, s. 80.

15 KÓNYA, P. *Evanjelická cirkev...*, s. 81.

šek II. Rákoci vymenoval do funkcie komorského grófa. Hellenbach zvolal v roku 1704 do Cerova v Honte poradu zástupcov bývalej breznianskej (banskej) superintendentencie, ktorá existovala v rokoch 1610 – 1672. Účastníci porady, nazývanej aj cerovská synoda, si zvolili nového superintendenta banskoštiavnického farára Štefana Pilárika III., ktorého do úradu inštaloval jediný žijúci superintendent Jakub Zabler. Už v Cerove delegáti porady konštatovali, že bude potrebné zreorganizovať cirkvev ako celok. V máji toho istého roku, na ďalšej partikulárnej porade, do úradu gemerského superintendenta inštalovali štítického farára Ondreja Bodóa. V roku 1706, proti vôli kňazov, ale pričinením zemianstva, bol za superintendenta bývalej trenčianskej a nitrianskej superintendentencie zvolený žilinský farár Daniel Krman ml., horlivý prívrženec Rákociho. Vo východoslovenských kráľovských mestách, Spišskej a Šarišskej stolice sa slobodných čias dožil jediný superintendent Jakub Zabler. Jakub Zabler prevzal úrad biskupa po košickom Filipovi Heutschovi na sklonku Tökolyho povstania. V roku 1699 ho vyhnali z Bardejova a až do roku 1703, kedy vyšiel z ústrania, musel sa ukrývať pred prenasledovaním svojich nepriateľov.¹⁶ V priebehu roku 1706 sa na povstalcami kontrolovanom území konalo niekoľko partikulárnych porád, ktoré sa zaoberali problémami cirkvi, najmä jej organizácie. Riešenie týchto otázok dôraznejšie ako kňazi žiadali svetskí evanjelici zastávajúci popredné funkcie v povstaleckom štáte a armáde. V roku 1706 rokovali v Miškovci o chybách a nedostatkoch v cirkvi a najväznejšie problémy zhrnuli do Memoranda pozostávajúceho z trinástich bodov.¹⁷ V tomto spise žiadali o vykonávanie riadnych cirkevných vizitácií superintendentmi s dôrazom na kontrolu škôl, odstránenie svojvoľne zavedených novôt v náboženskej praxi, sporov vyplývajúcich z národnostných rozdielov, vystúpili proti zanedbávaniu škôl a farností učiteľmi a farármi a pod. Svetskí zástupcovia evanjelických stavov sa v náboženských záležitostiach angažovali preto, lebo situácia medzi kňazmi bola v dôsledku dlhej perzekúcie neutešená. Cirkvev v dôsledku šoproňských článkov disponovala nevelkým množstvom kňazov, z ktorých mnohí zanedbávali svoje povinnosti, viedli národnostné spory a prejavovala sa aj vieroučná nejednotnosť. Za duchovných dal svetskému stavu odpoveď banský superintendent Štefan Pilárik,

16 DZURIAK, K. Ružomerská synoda evanjelickej cirkvi v kontexte povstania Františka II. Rákociho. In *Memorialis. Historický spis slovenských stolíc*. Ed. Miloš Kovačka a Eva Augustínová. Martin : SNK, 2008, s. 199.

17 DZURIAK, K. Ružomerská synoda evanjelickej cirkvi ..., s. 200.

ktorý obhajoval kňazov a odmietol zasahovanie svetských činiteľov do cirkevných záležitostí.¹⁸

Reakcia Štefana Pilárika a iných kňazov na Memorandum presvedčila svetský stav, že je nevyhnutné zvolať synodu v čo najkratšom čase. Nebolo však jasné kto má zvolať synodu, pretože na začiatku 17. storočia synodu bol kompetentný zvolať palatín, ale o storočie neskôr už nebol medzi najvyššími hodnosťami krajiny ani jeden evanjelický magnát. Najvýznamnejšími funkcionármi spomedzi evanjelických šľachticov boli členovia senátu. Títo vo februári 1707 na svojom zasadnutí v Rožňave, pozvali na osobitné rokovanie najvyšších duchovných a svetských predstaviteľov evanjelickej cirkvi. Cirkevná porada v Rožňave vo februári 1707, sa uzniesla zvolať synodu na začiatok apríla 1707 do Ružomberka. Úlohou synody bolo vyriešiť organizačné, bohoslužobné a disciplinárne problémy v živote cirkvi. Konala sa 3. až 10. apríla 1707 a zúčastnilo sa jej 82 duchovných a svetských vyslancov. Okrem štyroch biskupov do Ružomberka prišli seniori, významní kňazi a spolu s generálom barónom Petrőcim viacerí vysokí činitelia povstania. Spomedzi senátorov bol v Ružomberku prítomný krajinský pokladník Ján Radvánsky a kniežací kancelár Žigmund Jánoky, okrem nich početní stoliční a mestskí delegáti ako Mikuláš Sirmai, Pavol Píleský a Krištof Okoličáni, o niekoľko týždňov popravený na onódskom sneme. Na Krmanov návrh boli za predsedov synody zvolení za svetský stav generál Petrőci a za duchovný superintendent Jakub Zabler.

Naznačenú úlohu synoda splnila prijatím cirkevného zákona, pozostávajúceho z úvodu, dvadsiatich piatich kánonov a jedného separátneho, zrejme neskôr pripojeného článku.¹⁹

Úvodná časť zákona si dáva za cieľ obnoviť upadnuté bohoslužby, napraviť oslabený právny poriadok a odsúdiť vieroučné bludy, teda pietizmus.

1. Článok spomínaného zákona vykresľuje biedny stav počtom zmenšených zborov a zníženie počtu veriacich v cirkevných zboroch, seniorátoch a dištriktoch.

2. – 4. Článok sa zaoberá organizáciou cirkevnej správy. Na území Slovenska a čiastočne aj Maďarska sa vytvorili štyri dištrikty, a to :

I. Okolie východné (slobodné kráľovské mestá Košice, Prešov, Bardejov, Levoča, Sabinov, Kežmarok, stolice Spiš, Šariš, Zemplín, Abov, Uh, Bereg-Ugoča, Szatmár, Bihár) so superintendentom Jakubom Zablerom.

II. Okolie banské (banské mestá, stolice Tekov, Hont, Novohrad, Turiec, Zvolen, Pešť, Pilis, Zsolt), za superintendenta bol zvolený Štefan Pilárik ml.

18 DZURIAK, K. Ružomerská synoda evanjelickej cirkvi ..., s. 201.

19 PETRÍK, J. *Kapitoly z domácich cirkevných dejín*, s. 77 a ďalej.

III. Okolie severo-západné (Bratislava, Nitra, Trenčín, Orava, Liptov, Ostrihom a časť Komárňanskej stolice) superintendentom bol Daniel Krman.

IV. Okolie gemersko-južné (Gemer – Malohont, Turňa, Borsod, Heves, Szolnok), do roku 1708 bol superintendentom Ondrej Bodó.

Kánony týkajúce sa cirkevno-správneho členenia umožňovali aj budúce zmeny. Východoslovenské kráľovské mestá sa mohli časom oddeliť a vytvoriť vlastnú superintendenciu, čo sa po smrti Jakuba Zablera, v roku 1709, skutočne aj stalo. Za nového superintendenta slobodných kráľovských miest (Košíc, Prešova, Levoče, Bardejova, Sabinova a Kežmarku) bol ustanovený prešovský farár Ján Schwartz. Uvedené superintendencie boli zrušené na krajinskom sneme v roku 1714 a evanjelici, aby zachovali cirkevnú správu obnovili funkciu cirkevných dozorcov. Až rezolúcie Karola VI. z rokov 1731 a 1734 dovolili znovu evanjelikom voľiť si superintendentov a určili sa aj nové dištrikty, ktoré s malými zmenami trvali až do roku 1918.²⁰

5. Článok stanovuje povinnosti superintendentov, ako najvyššie ordinovaných hodnostárov cirkvi na území svojich dištriktov. Medzi povinnosti superintendentov patrilo každoročne vizitovať cirkevné zbory svojej superintendencie, spravovať vyššie evanjelické školstvo a cenzurovať náboženskú literatúru.

6. Článok určuje dotácie superintendentov.

Nasledujúcich desať článkov bolo venovaných bohoslužobným otázkam, ktoré boli v predchádzajúcom období pomerne zanedbané. Hovorí sa v nich o vydaní jednotnej cirkevnej agendy, aby sa bohoslužby a ostatné cirkevné úkony odbavovali jednotným spôsobom. Bohoslužobná agenda mala vyjsť trojjazyčne, ale po potlačení povstania, v zmenených politických pomeroch sa tak nestalo. V roku 1734, Krmanovou zásluhou, vyšla chrámová agenda v biblickej češtine a až v roku 1789 trojrečovou agendu vydal Ondrej Plachý. Synoda sa zaoberala aj obradmi, z ktorých sa niektoré časti mali ponechať a iné odstrániť (napr. zvonenie pred čítaním evanjelia). Odstrániť sa mali aj bočné kancele, vedľajšie oltáre, obrazy a bohatšie liturgické rúcha.²¹ Preto bola táto synoda nazývaná aj obrazoboreckou. Synoda ustálila podrobný poriadok bohoslužieb, ktorý bol potom prevzatý do Krmanovej agendy. Ustálil sa aj počet cirkevných sviatkov a to na dvadsaťjeden a nedele. Pôstne dni mali byť v stredu a v piatok, zvlášťne kajúcne dni mali byť na sviatky

20 Boli to dištrikty – Preddunajský, Zadunajský, Banský, Potiský. BODNÁROVÁ, M. Vývoj územnej organizácie evanjelickej cirkvi ev. a. v. na Slovensku. In *Slovenská archivistika*, roč.31, 1996, č. 1, s. 30.

21 Odstránené malo byť aj nosenie kríža na pohreboch, pretože podľa názoru synody kríž bol zneužívaný v období prenasledovania evanjelikov.

Obrátenia Pavla, Filipa a Jakuba, Matúša evanjelistu, s požiadavkou, aby v tie dni boli zavreté hostince a jatky. Ďalšie články pojednávajú o krstoch, ohláskach, sobášoch, pohreboch, každodenných bohoslužbách, výpomocných kňazoch, o zabezpečovaní filiálnych cirkevných zborov a riešení cirkevných sporov.²² Posledný 25. článok je dôležitý aj z cirkevno-právneho hľadiska, pretože zaviedol do cirkevnej organizácie tzv. konzistória, ktoré okrem súdnej a administratívnej právomoci, mali za úlohu aj obranu cirkevných práv. Synoda rozhodla o utvorení dvoch konzistórií, jedného pre Preddunajskú a Banskú, druhého pre Predtiskú superintendenciu. Predsedom preddunajského a banského konzistória sa stal Ján Gottfried Hellenbach, predtiskému predsedal Mikuláš Sirmai. Ustanovením konzistórií sa završil storočný proces vytvárania súdnosprávnych inštitúcií a riešenia súdnej a legislatívnej autonómie cirkvi.²³

Zvláštny, osobitne pripojený článok,²⁴ potvrdzuje symbolické knihy evanjelickej cirkvi, odsudzuje pietizmus a teologický smer fakulty v Halle.²⁵ Zástancovia pietizmu banskobystrický farár Ján Burius a pezinský farár Ján Mittuch sa museli verejne, prísahou na Liber Concordiae, pietizmu zriecť, Synoda zostala pri ortodoxnom lutherskom učení, predovšetkým príčinám Daniela Krmana, ktorý pietistov už predtým označoval za „lišky pustošiace vinicu Pánovu.“²⁶

Z iniciatívy Daniela Krmana sa uvažovalo aj o založení generálneho archívu evanjelickej cirkvi a slovenskej tlačiarne pre slovenských evanjelikov. Synoda sa zaoberala aj školstvom, najmä prešovským kolégiom. So žiadosťou o jeho podporu navrhla poslať delegáciu k švédskemu kráľovi Karolovi XII. Cestu uskutočnili v rokoch 1708 – 1709 Daniel Krman a banskobystrický zeman Samuel Podhorský.²⁷ Avšak po potlačení Rákociho povstania sa nič z týchto zámerov nepodarilo naplniť.

22 PETRÍK, J. *Dejiny slovenských ev. a. v. služieb Božích*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1946, s. 168 – 172.

23 DZURIAK, K. Ružomerská synoda evanjelickej cirkvi ..., s. 211.

24 A. Hajduk a J. Petrik pripúšťajú, že synoda proti pietizmu uznesenie nevydala a separátny článok sa v niektorých tlačených exemplároch synody objavil Krmanovou zásluhou. Bližšie: DZURIAK, K. Ružomerská synoda evanjelickej cirkvi ..., s. 235.

25 Odporcovia pietizmu nepripustili, aby boli spochybnené základné vieroučné dogmy evanjelickej cirkvi, pretože zaznávajúce vieroučných dogiem a otvorený prístup k iným konfesiam mohol viesť ku synkretizmu, čo bolo pre oslabenú ev. a. v. cirkev v Uhorsku veľmi nebezpečné. Bližšie: KOWALSKÁ, E. Obnova cirkevného života evanjelikov a. v. v Uhorsku po roku 1681. Problémy a formy ich riešenia. In *Historický časopis*, 2006, roč. 54, č. 4.

26 KVAČALA, J. *Dejiny reformácie na Slovensku 1517 – 1711*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1935, s. 298.

27 DZURIAK, K. Ružomerská synoda evanjelickej cirkvi ..., s. 218 – 228.

Ružomerská synoda nazývaná ako revolučná, povstalecká či generálna mala pre evanjelickú cirkev veľký význam. Hoci sa čoskoro zmenili politické pomery a na sneme v roku 1714 boli jej uznesenia vyhlásené za neplatné, postupne, aj zásluhou Daniela Krmana sa uvádzali do života. Napriek anulovaniu uznesení synody a vyhláseniu panovníka o tom, že synoda nikdy neexistovala, evanjelickí kňazi a zbory sa jej kánonov pridržiavali a v cirkevnom živote riadili.

Szatmársky mier znamenal definitívnu porážku protestantov a víťazstvo protireformačných síl. Katolícka cirkev sa stala jednou z hlavných opôr habsburskej politiky v Uhorsku. Súčasne s rastom jej politického vplyvu postupovala aj protireformácia spojená s priamym útlakom a prenasledovaním protestantov. Storočné obdobie od šopronského snemu do vydania Tolerančného patentu bolo obdobím intenzívnej rekatolizácie, pričom najsilnejší protireformačný tlak bol sústredený na slobodné kráľovské mestá, ktoré boli krajinským stavom, a silnejúci absolutizmus sa pokúšal, podriaďiť si ich svojej kontrole.

Na konci 17. storočia bol náboženský obraz kráľovských miest ešte nepriaznivý pre katolícku cirkev, čo bol dôsledok toho, že mestá na Slovensku veľmi ochotne prijali reformáciu a protireformácii dokázali vzdorovať oveľa účinnejšie ako poddaní na vidieku. Slobodné kráľovské mestá – Košice, Prešov, Bardejov, Levoča, Sabinov, sa už v prvej polovici 16. storočia stali evanjelickými a od roku 1614 sa združili do superintendencie piatich východoslovenských kráľovských miest. V roku 1668 k nim pristúpil Kežmarok. Od roku 1734 na základe Resolutio Carolina boli súčasťou Potiského dištriktu a na základe Dobšinskej dohody z roku 1734 tvorili v Potiskom dištrikte seniorát.²⁸

Pre náboženský život miest bolo v 18. storočí určujúce, že katolícke náboženstvo bolo štátnym náboženstvom a katolícka cirkev uskutočňovala program všeobecnej rekatolizácie, v rámci ktorej sa usilovala získať na svoju stranu všetko kresťanské obyvateľstvo krajiny.²⁹ Riadila sa pritom uzneseniami šopronského snemu, ktoré uznal za platné aj szatmársky mier. Na krajinských snemoch sa evanjelici naďalej dovoľávali svojich práv, ktoré

28 BOTTO, J. Stav náboženskej slobody v Čechách a v Uhorsku za panovania Karola VI. In *Cirkevné listy*, 1905, s. 102.

29 Bližšie k rekatolizácii v 18. storočí: KOWALSKÁ, E. *Evanjelické a. v. spoločenstvo v 18. storočí. Hlavné problémy jeho vývoja a fungovania v spoločnosti*. Bratislava : Veda, 2001, 220 s.; KOWALSKÁ, E. Základné črty protireformácie a vzťah evanjelickej a. v. cirkvi k štátnej moci do prelomu 17. – 18. storočia. In KÓNYA, P. a kol. *Konfesionalizácia na Slovensku v 16. – 18. storočí*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010, s. 78 – 99.

im zaistovali zákony z rokov 1608 a 1647, ale stavy bratislavského snemu v rokoch 1714 – 1715 sa obrátili proti protestantom a žiadali úplne im odňať náboženskú slobodu. Odôvodňovali to tým, že protestanti na ružomerskej synode v roku 1707 odbočili od Augsburského vyznania a snem vyhlásil jej uznesenia za neplatné. Aj platnosť náboženských zákonov, a to 25. a 26. zák. článku šopronskeho snemu z roku 1681 a 21. zák. článku bratislavského snemu z roku 1687³⁰ bola ponechaná len podmiennečne. Náboženské záležitosti evanjelikov boli vyhlásené za súkromné a riešiť ich mohol len kráľ. Karol VI. vydal v roku 1731 nariadenie Resolutio Carolina, ktoré v náboženských veciach platilo až do vydania Tolerančného patentu. Podľa Resolutio Carolina mohli protestanti súkromne slobodne vyznávať svoje náboženstvo, verejne len na miestach povolených 26. článkom zákona z roku 1681, v ktorom boli vymenované dve miesta v každej stolici (tzv. artikulárne miesta), kde si evanjelici mohli postaviť svoj chrám. Evanjelickí kňazi sa z týchto miest nesmeli vzdialiť, ale veriaci ich mohli voľne navštevovať. Evanjelici si mohli voliť superintendentov, ktorí mali právomoc vo veciach vierouky a morálky. Vo veciach vysluhovania krstu podliehali dozoru katolíckych duchovných, v manželstvách katolíckym tribunálom, miešané manželstvá mohli uzavrieť len pred katolíckym duchovným a deti z neho pochádzajúce mali byť katolíckeho náboženstva.³¹

Mária Terézia potvrdila náboženské nariadenia svojich predchodcov a snažila sa ešte viac upevniť postavenie katolíckej cirkvi. Evanjelikov obmedzovala zákazmi a podporovala prestupy na katolícku vieru. V roku 1749 nariadila, aby katolíkov, ktorí by chceli opustiť svoju cirkev uväznili a pri opakovaní tohto úmyslu poslali do vyhnanstva. Podobné tresty čakali aj protestantov, ktorí by chceli zväbiť niekoho na svoju vieru. Evanjelici nemohli študovať na vyšších školách, kňazi mali zakázané navštevovať svojich veriacich, superintendenti nesmeli vizitovať svoje zbory. Podľa nariadenia z roku 1756 štólu katolíckym duchovným mali platiť aj protestanti. V roku 1768 panovníčka zakázala zmiešané manželstvá, pretože by v nich nebola dostatočne zaistená výchova detí.³² Náboženská otázka v Uhorsku sa stala citlivým medzinárodným problémom. Slovenskí evanjelici sa pokúšali domôcť svojich práv aj prostredníctvom cudzích mocností, hlavne Pruska.³³

30 Novellas seu Articuli Regni Hungariae. In *Corpus iuris Hungarici*, Trnava 1734, s. 337, 359.

31 BOTTO, J. Stav náboženskej slobody v Čechách ..., s. 102 a ďalej.

32 ŠPIRKO, J. *Cirkevné dejiny II*. Martin : Neografia, 1943, s. 305 – 306.

33 V roku 1734 prišiel za farára slovenského evanjelického zboru v Prešove Matej Bahil zo Šivetíc. V roku 1746 ho uväznili za poburovanie a vlastizradu, pretože vydal vo Wittenbergu knihu E. Cypriana – Naučení o pôvodu a zrústu papežství.

Katolícka cirkev sa snažila obmedziť náboženský život a práva evanjelikov na minimum. Zápas sa viedol o kostoly a školy, počet kňazov a učiteľov na školách, pochovávanie mŕtvych, právo kňazov navštevovať chorých a umierajúcich, zvonenie na pohreboch a iné. Metódy, ktoré sa používali boli veľmi pestré od sťažností a prípisov cez šikanovanie, až po zásahy brachiálnej moci. Jedným z hlavných predmetov sporov bola otázka kostolov. Po šopronskom sneme, s výnimkou Tököliho a Rákociho povstania, boli kostoly v mestách ako majetok katolíckej cirkvi protestantom odňaté a bolo im dovolené postaviť si kostoly na predmestiach, ale aj o existenciu týchto museli evanjelici tvrdo bojovať.³⁴

V Prešove, po potlačení Rákociho povstania, kráľovská komisia pod vedením Jána Pálfiho, odobrala evanjelikom kostoly a súčasne im povolila, vybudovať si modlitebňu na predmestí. Zložité bolo zaobstaráť si stavebné povolenie. Po jeho získaní evanjelici si postavili kostol a faru, urýchlene ešte pred 1. júnom 1712, ktorý bol určený ako termín ukončenia stavby. Avšak proti kostolu sa začalo útočiť z dôvodu, že nebol postavený hneď po vydaní zákonov šopronského a bratislavského snemu a neexistoval ani v čase Rákociho povstania. Preto na základe kráľovského mandátu z 28. apríla 1714 evanjelikom kostol odňali, nechali zbúrať a materiál rozpredali. Na základe zákona č. 30 z roku 1715 sa prešovským evanjelikom držba a užívanie kostola predsa len povoľovalo a dokonca potrebné drevo mali naň dostať z mestského lesa. Stavba kostola pokračovala pomaly pre odpor vojenských úradov, ktoré poukazovali na to, že budova kostola bude prekážať v prípade obrany mesta. Pretože evanjelici nechceli prijať mestom ponúkaný pozemok, kostol nestál ešte ani v roku 1724.³⁵ Veľké prekážky stavbe kostola robili magistrát a jezuiti, hlavne jezuitský superior Kristián Kelb.³⁶

Po dobrodružnom úteku z väzenia sa usadil v Sliezsku ako exulantný farár. V roku 1747 vydal knihu *Tristissimae ecclesiarum Hungariae protestantium facies*, určenú pre informovanie zahraničnej verejnosti o neblahých cirkevných pomeroch v Uhorsku. Vzbudila veľkú pozornosť a prispela k zmierneniu útokov proti protestantom. LAZAR, E. – MIDRIAK, J. *Dejiny evanjelického zboru podľa augsburského vyznania v Prešove*. Rkp. Prešov 1981, s. 54.

34 Bližšie pozri: KÓNYA, P. *Prešovský krvavý súd z r. 1687*. Prešov : Biskupský úrad Východného dištriktu ECAV na Slovensku, 2001. 148 s.; KÓNYA, P. *Prešov, Bardejov a Sabinov počas protireformácie a protihabsburských povstaní (1670 – 1711)*. Prešov : Biskupský úrad Východného dištriktu ECAV na Slovensku, 2000. 225 s.

35 ŠPIESZ, A. Rekatolizácia na Slovensku v mestách v rokoch 1681 – 1781. In *Historický časopis*, 39, 1991, č. 6, str. 599. Podľa ANNALES fata et vicissitudines Ecclesiae Evangelicae Eperjessiensis 1671 – 1721, Archív prešovského ev. a. v. cirkevného zboru, kostolík na predmestí bol postavený už v roku 1715 a existoval až do roku 1750, kedy ho prestavali.

36 LAZAR, E. – MIDRIAK, J. *Dejiny evanjelického zboru ...*, s. 123.

Ťažkosti boli aj s existenciou evanjelického kostola v Kežmarku. Z hlásenia kráľovského komisára z roku 1719 sa dozvedáme, že v roku 1716 ho Kežmarčania od základu prestavali, čo sa udialo bez predchádzajúceho súhlasu dvora. Toto sa považovalo za trestuhodnú skutočnosť, ktorá si zasluhuje potrestanie.³⁷

O svoju pôvodnú modlitebňu, vybudovanú v priestoroch akéhosi obilného skladu, prišli na konci 17. storočia aj kalvíni v Košiciach, hoci sa bránili tým, že to nie je pôvodný katolícky majetok ale preto, že sa stavba nachádzala vo vnútornom meste bola im zhabaná. Spolu so slovenskými a nemeckými evanjelikmi si postavili za hradbami, na cintorínskom pozemku kostol, ktorý im v roku 1707, za Rákociho povstania, vyhorel. Mestská rada kalvínom pridělila kaplnku sv. Michala, túto však po potlačení Rákociho povstania, museli vrátiť. V roku 1711 si evanjelici a kalvíni postavili na pôvodnom cintorínskom pozemku tri kostoly – maďarský, slovenský a nemecký. Dochované sú časté sťažnosti košických evanjelikov, na to, že sa im kladú prekážky zúčastňovať sa na bohoslužbách, napr. skorým zatváraním cintorínskej brány. Evanjelici sa stále snažili dostať do mesta. V roku 1787 chceli odkúpiť kostol zrušeného jezuitského rádu, ale mestská rada to nepovolila. Až na začiatku 19. storočia si postavili kostol vo vnútornom meste na Mlynskej ulici.³⁸

Po potlačení povstania Františka II. Rákociho došlo k zvratu aj v cirkevných pomeroch Bardejova. V roku 1704 Rákociho komisári rozdelili mestské kostoly medzi evanjelikov a katolíkov. Evanjelici, ktorých malo byť v Bardejove asi 2000 dostali kostol sv. Egídia, katolíci, bolo ich asi 200, zostali v bývalom augustiniánskom kostole a kláštore. Po obsadení mesta cisárskymi vojakmi sa situácia zmenila. Delegát generála Virmonda prikázal odovzdať katolíkom kostol sv. Egídia. Evanjelici do roku 1714, kedy pristúpili k postaveniu modlitebne, mohli vykonávať bohoslužby len v jednom meštianskom dome. Modlitebňu, faru a školu na predmestí im povolil postaviť si Karol VI. 13. júla 1714, ale pod podmienkou, že kňazom nebude Jakub Zabler ml., ktorý bol obžalovaný z kontaktov s evanjelikmi v zahraničí a tiež sa mu vyčítala prílišná horlivosť vo viere. Evanjelickí kňazi mali prístup do vlastného mesta, ale nemohli sa v ňom dlhšie zdržiavať.³⁹

37 ŠPIESZ, A. Rekatolizácia na Slovensku ..., str. 599. N. Baráthová uvádza ako rok prestavby kostola rok 1717, kedy v rekordnom čase dva a pol mesiaca zrenovovali kostol do dnešnej podoby. BARÁTHOVÁ, N. *Evanjelický drevený artikulárny kostol v Kežmarku*. Tvorba Z. T, 1966, s. 58.

38 JURKOVIČ, L. *Dejiny košického evanjelického zboru*. Rkp., s. 13.

39 *Dejiny Bardejova*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1975, s. 155.

Levočskí evanjelici tiež museli odovzdať farský kostol sv. Jakuba katolíkom. Postavili si provizórny drevený kostolík v roku 1712, ktorý bol už v roku 1745 v dezolátnom stave. Miestodržiteľská rada povolila jeho opravu, ale len v predošlom tvare a veľkosti. Pohrozili, že ak by Levočania chceli postaviť kostol nový alebo väčší treba žiadať kráľovské povolenie, ináč bude stavba zbúraná. Za takejto situácie stavba nového kostola neprichádzala do úvahy. Uvedené nariadenie však mesto aj tak nerešpektovalo v plnom rozsahu a prekračovalo aj iné príkazy. Svedčí o tom fakt, že spišský prepoš Alexander Mariáši protestoval proti zväčšeniu kostola a školy a tiež proti tomu, že deti zo zmiešaných manželstiev chodia do evanjelickej školy.⁴⁰

Evanjelickým kostolom sa venovala pozornosť aj z hľadiska ich návštevníkov. Služiť mali len veriacim z príslušného mesta a cirkevného zboru, čo bolo ťaživé najmä pre veriacich z tých miest, ktorí nemali svoj kostol. Mnoho sporov bolo aj okolo počtu kňazov. Po Rákociho povstaní sa zaužívalo, že v každom meste boli traja protestantskí kňazi a to spravidla dvaja pre nemeckú a jeden pre slovenskú národnosť, alebo ako v Prešove, po jednom pre Nemcov, Maďarov a Slovákov.⁴¹ Ich počet bol obmedzovaný pod rozličnými zámienkami. Prebytočných kňazov žiadali úrady odstrániť v Levoči, v roku 1718 v Prešove a inde. Počet kňazov sa ukazoval ako reálne nadbytočný aj v dôsledku postupného ubúdania počtu evanjelických veriacich a aj preto, že veriaci ich museli vydržiavať z vlastných prostriedkov. Oproti niekoľkým evanjelickým kňazom stála v každom meste mnohonásobná prevaha katolíckych kňazov, napr. v Košiciach v roku 1777 to bolo 135 katolíckych duchovných, v Prešove 85, v Bardejove 21, v Levoči 50 duchovných osôb.⁴² Protestantskí duchovní boli na rozdiel od katolíckych súkromnými osobami, nesmeli dostávať nič z verejných prostriedkov, podliehali trestno-právnejmu konaniu svetských orgánov, nesmeli byť oslobodení od žiadnych daní a poplatkov. Evanjelickí kňazi nesmeli bez povolenia vyšších úradov navštevovať svojich veriacich vo vnútornom meste, ani v prípade choroby či úmrtia. Prešovským evanjelickým kňazom bola žiadosť o prístup do vnútorného mesta v roku 1731 kancelárom Pálfiom odmietnutá, a až 28. júla 1745 prístup evanjelických kňazov do mesta povolila cisárovná. Nebezpečná pre evanjelických kňazov bola aj prílišná horlivosť vo viere.

40 SUCHÝ, M. *Dejiny Levoče I.* Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1974, s. 340.

41 Od roku 1711 namiesto jedného trojjazyčného evanjelického zboru pôsobili v Prešove dva samostatné evanjelické zbory – slovenský a nemecký. Napriek tomu, že spolu s fíliami mali oba zbory približne 4000 členov, boli v Prešove len traja evanjelickí kňazi. LAZAR, E. – MIDRIAK, J. *Dejiny evanjelického zboru ...*, s. 131.

42 ŽUDEL, J. Náboženská štruktúra obyvateľstva slobodných kráľovských miest na Slovensku v 2. polovici 18. storočia. In *Geografický časopis*, 1991, č. 3, s. 223.

Ešte ťažšie ako strata kostolov na evanjelikov doliehala strata škôl. Protestantom bolo dovolené mať len základné školy a to tiež iba na predmestiach, neďaleko modlitební. Takto evanjelici v severovýchodnom Uhorsku prišli o vyššiu evanjelickú školu – prešovské Kolégium, ktoré bolo založené z iniciatívy hornouhorských evanjelických stavov a slobodných kráľovských miest v roku 1665. Na jeho stavbu a chod prispeli uhorské protestantské stavy, protestantskí magnáti, dokonca aj cudzí panovníci.⁴³ Kolégium malo pripravovať evanjelickú mládež na štúdium na zahraničných univerzitách. Za svojej krátkej existencie (1666 – 1673, 1682 – 1687, 1705 – 1711) dosiahlo vynikajúcu úroveň aj zásluhou takých učiteľov, ako boli filozofi Izák Caban, Eliáš Ladiver, historiograf Ján Rezik a Ján Matheides. V roku 1711, keď jezuitom vyhorelo gymnázium, budova Kolégia bola evanjelikom skonfiškovaná. Sami mali povolené postaviť si školu za hradbami, ale len na úrovni školy začiatocnej. Táto škola však postupne mala aj vyššie triedy a zavádzali sa na nej do vyučovania súčasné pokrokové metódy. Kolégium rozvíjajúce sa aj za hradbami mesta vzbudzovalo nevoľu jezuitov. Dosiahli u panovníčky Márie Terézie, že v roku 1750 bolo Kolégium znovu zdegradované na úroveň začiatocnej školy. Prešovskí evanjelici sa však odvolali a panovníčka im povolila nielen nižšiu školu, ale aj triedu filozofickú a teologickú. Završením snáh o plnú slávu Kolégia bolo znovuzískanie jeho budovy v roku 1784 a návrat školy do mesta.⁴⁴

Sabinovská mestská škola mala tiež dobrú povesť. Mestská rada sa snažila o založenie vyššej katolíckej školy v meste, argumentujúc tým, že protestantské školy v Sabinove priveľmi prekvitajú a rozširujú heretické bludy. Úsilie mestskej rady sa stretlo s úspechom. V októbri 1740 prišli do Sabinova piaristi a otvorili gymnázium, ktoré Mária Terézia schválila ešte v tom istom roku. Príchod piaristov podnietil náboženské rozpory v meste. Mestská rada rozhodla vymerať trest 50 palíc alebo 100 zl. pokuty tomu, kto bude brojiť proti piaristom. Evanjelické školstvo však v Sabinove nezaniklo. V roku 1786 sa spomínajú na predmestí Sabinova, oproti dvom modlitebniam nemeckej a „českej“ cirkvi aj dve školy.⁴⁵

Evanjelici v Bardejove od roku 1687 do roku 1714 s výnimkou povstania Františka II. Rákociho nemali vlastnú školu. Až v roku 1714 na základe kráľovského povolenia sa opätovne domohli školy, ktorá pôsobila potom

43 HÖRK, J. *A Tiszai á.hiv.Ev. Ker. Collegium története*. Košice 1895.

44 KÓNYA, P. Prešovské evanjelické kolégium v politických zápasoch koncom 17. a začiatku 18. storočia. In *ACEP 1. Prešovské evanjelické kolégium, jeho miesto a význam v kultúrnych dejinách strednej Európy*. Zost. Peter Kónya a René Matlovič, Prešov : Biskupský úrad Východného dištriktu ECAV na Slovensku, 1997, s. 2 – 45.

45 HALAGA, O. R. *Sabinov a okolie*. Košice 1962, s. 100.

nepretržite až do 20. storočia. V čase vydania Tolerančného patentu učili na nej traja učitelia a mala 42 žiakov.⁴⁶

Z rekatolizácie miest zákonite vyplývala snaha zveriť ich do rúk katolíkov, rezervovať im v samospráve čo najviac miest a postupne z nich protestantov vytlačiť.⁴⁷ Pritom sa vôbec nebralo do úvahy početné zastúpenie mešťanov jedného alebo druhého vyznania v meste. Už po bratislavskom sneme Čákiho komisia v každom meste rezervovala polovicu miest pre katolíkov v mestskej rade, okrem Prešova, kde sa evanjelikom vytýkala nevernosť voči kráľovi za Tököliho povstania a preto boli z vedenia mesta úplne vylúčení. Zámienky pre vytlačovanie evanjelikov z mestských rád boli rôzne. Niekde to bola veľká horlivosť miestnych katolíkov, niekde nariadenia kráľovských úradov. Ako prvý sa evanjelikov vo vedení mesta zbavil Bardejov, kde ich v roku 1698 vylúčili z mestskej rady a v roku 1699 aj z nižších orgánov samosprávy. Ako ďalšie v poradí bez evanjelikov a reformovaných v mestskej rade boli Košice a to na základe kráľovského mandátu z roku 1719, hoci v tomto čase boli protestanti v Košiciach ešte početne silní.⁴⁸ V Prešove v roku 1779 všetci 89 mestskí úradníci verejní sluhovia boli katolíci. Situácia sa zmenila až po návšteve Jozefa II. v Prešove, v roku 1783, keď sa evanjelici domohli dvoch miest v mestskej rade.⁴⁹ V Sabinove už v roku 1756 nebol v mestskej rade ani jeden evanjelik. V Levoči a v Kežmarku kráľovské mandáty, ktoré nakazovali sledovať prospech katolíckej cirkvi a posilňovať pozície jej predstaviteľov nebrali doslova. V Kežmarku, ktorý bol aj v čase vydania Tolerančného patentu prevažne evanjelický, popri katolíkoch v mestskej rade zasadali aj evanjelici, napr., v roku 1752 siedmi evanjelici oproti deviatim katolíkom.⁵⁰ Levoča napriek tomu, že tu vyvíjali usilovnú činnosť jezuiti, bola ešte v prvej polovici 18. storočia evanjelická, takže ani vedenie mesta nemohlo byť čisto katolícke, ako si to želali centrálné orgány krajiny. Levočské mešťanstvo sa nezľaklo oficiálnej štátnej politiky a svoj protest dávalo najavo rozličnými spôsobmi, napr. vyučovaním v školách počas katolíckych sviatkov, rušením procesií a pod.⁵¹

Skutočnosť, že funkcie v samospráve mali verejný charakter, znamenala pre evanjelikov, ktorí ich zastávali, že sa museli exponovať za štátne náboženstvo a to najmä účasťou na katolíckych bohoslužbách. V Kežmarku

46 *Dejiny Bardejova*, s. 178.

47 Bližšie: NÉMETH, István H. Európska doktrína alebo uhorská špecialita? Zásahy štátu a rekatolizácia miest v Uhorsku. In *Historický časopis*, 2009, roč. 57. s. 641 – 658.

48 ŠPIESZ, A. Rekatolizácia na Slovensku ..., s. 606.

49 *Dejiny Prešova I. Košice: Východoslovenské vydavateľstvo*, 1965, s. 212.

50 ŠPIESZ, A. Rekatolizácia na Slovensku ..., s. 606.

51 SUCHÝ, M. *Dejiny Levoče I.*, s. 343.

a v Levoči, žiadali od evanjelických členov rady, aby aspoň na veľké sviatky navštevovali katolícke kostoly a zúčastňovali sa na procesiách. Na procesiách sa museli zúčastňovať aj všetky cechy bez ohľadu na náboženskú príslušnosť svojich členov. Problém bol aj pri skladaní prísahy, pri preberaní úradov v mestskej správe a to pre text príslušnej formulky, ktorá odporovala evanjelickej vierouke. V Sabinove sa v roku 1755 žiadalo, aby sa evanjelici rozhodli, či budú prisahať na katolícky spôsob, alebo im verejné úrady nebudú zverené. V Košiciach v roku 1747 odstránili všetkých cechmajstrov, ktorí odmietali zložiť prísahu v požadovanom znení.⁵²

Na úspechy rekatolizácie vo východoslovenských kráľovských mestách poukazujú čísla o počte evanjelikov a katolíkov podľa súpisu obyvateľov z roku 1777.⁵³ V Bardejove žilo 53,8 % katolíkov, v Košiciach 84 %, v Kežmarku 40,9 %, v Levoči 63 %, v Prešove 74 %, v Sabinove 66,1 %. Aj podľa absolútneho prírastku katolíckeho a evanjelického obyvateľstva zisťujeme, že náboženská štruktúra v uvedených mestách sa utvárala v prospech katolíkov. Príčinou mohol byť väčší prirodzený prírastok katolíckeho obyvateľstva, prisťahovalectvo z katolíckeho prostredia a katolizácia. Vzťah medzi náboženstvom obyvateľov a ich zamestnaním bol v tomto roku nasledujúci. V skupine úradníci a verejní služobníci mali katolíci 100 % zastúpenie v Bardejove, 95,1 % v Košiciach, 96,5 % v Prešove, v Sabinove to bolo 87,5 %, v Levoči 82,7 %, v Kežmarku 67 %. Iná bola situácia medzi obchodníkmi a remeselníkmi. Napríklad zo všetkých obchodníkov bolo v Bardejove a Sabinove 66,6 % nekatolíkov,⁵⁴ v Košiciach 63 %, v Kežmarku 68,9 %, v Levoči 76,9 %, v Prešove 39,6 %. Podobne tomu bolo aj v kategórii remeselníckych povolání. Zo všetkých remeselníkov v Bardejove bolo 50,3 % nekatolíkov, v Kežmarku 80,5 %, v Košiciach 32 %, v Levoči 68,5 %, v Prešove 32,8 %, v Sabinove 52,2 %. Katolíci boli všade vysoko zastúpení v povolaniach nádenníkov a nádenníčok, slúžok a sluhov. V Bardejove bolo 82,2 % sluhov a slúžok katolíckeho náboženstva, v Košiciach 91,4 %, v Kežmarku 82,6 %, v Levoči 66,9 %, v Prešove 91 %. V Sabinove 83 %. Tieto posledné údaje po-

52 ŠPIESZ, A. Rekatolizácia na Slovensku ..., s. 607.

53 *Conscriptionum animarum in liberis regiisque civitatibus pro anno 1777 adpromptata*, umožňuje stanoviť podiel príslušníkov jednotlivých konfesií v štruktúre obyvateľstva a stanoviť ich kvantitatívny vzťah k jednotlivým sociálnym skupinám. Uvedený súpis spracoval J. ŽUDEL, v štúdiu *Náboženská štruktúra obyvateľstva slobodných kráľovských miest na Slovensku v 2. polovici 18. storočia*. In *Geografický časopis*, 43, 1991, s. 215 – 229. Nasledujúce číselné údaje, ktoré uvádzame, sú publikované v tejto práci na s. 220 – 224.

54 Pod týmto označením sa v tomto súpise rozumeli evanjelici a. v., kalvíni (reformovaní) a pravoslávni.

tvrdzujú, že prisťahovalectvo katolíckeho obyvateľstva, hlavne z vidieka, významne ovplyvnilo náboženskú štruktúru obyvateľstva v mestách. Z topografického hľadiska evanjelici obývali prevažne vnútorné mesto, napr. v Bardejove mali vo vnútornom meste evanjelici prevahu nad katolíkmi.

Posledné desaťročie vlády Márie Terézie bolo vyvrcholením protireformácie v Uhorsku. Mária Terézia nikdy neprestala považovať katolícku cirkev za jednu z hlavných opôr habsburskej moci, avšak v mnohých prípadoch musela tradičný habsburský postoj prehodnotiť. Bolo potrebné zladíť náboženské záujmy s potrebami hospodárskeho rozvoja štátu. Už v šesťdesiatych rokoch 18. storočia mnohí vzdelanci z okruhu Márie Terézie, napr. Adam František Kollár, upozorňovali na nutnosť väčšej tolerancie voči nekatolíkom. V otázke tolerancie nekatolíkov je najzreteľnejší rozdiel medzi tereziánskou a jozefínskou cirkevnou politikou. Jozef II. si presne uvedomoval hospodársky význam tolerancie a Tolerančným patentom uzákonil obmedzenú slobodu bohoslužieb a občiansku rovnoprávnosť pre tri nekatolícke vyznania. Napriek pretrvávajúcemu privilegovanému postaveniu katolíckej cirkvi Tolerančný patent znamenal hlbokú zmenu v náboženskom a politickom živote. Nepotvrдили sa obavy, že dôjde k hromadnému odpadlíctvu od katolíckej cirkvi. Katolíci si udržali väčšinu aj v mestách Pentapolitany, okrem Kežmarku. Podľa jozefínskeho sčítania obyvateľstva z roku 1782 sa počet katolíkov výrazne znížil v Sabinove až o 450 osôb ale v Levoči, Prešove a Košiciach došlo naopak k úbytku protestantského obyvateľstva a v nasledujúcom roku aj v Bardejove.⁵⁵ Z uvedeného vidíme, že protireformácia zasiahla najviac väčšie, hospodársky sa rozvíjajúce mestá, v malých hospodársky nepríliš významných mestách si udržali prevahu nekatolíci.

Tolerančný patent uzavrel viac ako storočné obdobie násilnej protireformácie a rekatolizácie a otvoril u nás nové obdobie života evanjelickej cirkvi. Prvoradou už prestala byť obrana pred násilnou protireformáciou a prenasledovaním a evanjelická cirkev sa mohla výraznejšie angažovať v národnom, kultúrnom či politickom živote krajiny.

55 ŽUDEL, J. Náboženská štruktúra obyvateľstva ..., s. 227.

**ZWISCHEN FLORENZ UND TRENTO.
DIE UNION DER RUMÄNEN SIEBENBÜRGENS
MIT DER KIRCHE VON ROM (1697 – 1700)**

Laura STANCIU

Between Florence and Trento. The Unification of the Transylvanian Romanians with the Church of Rome (1697 – 1700)

The paper approaches a debated subject from Transylvania's confessional history. The author presents the situation of historical sources for the negotiations of the Jesuits with the Romanians in the time of bishop Teofil, the initiator of the religious Unification. This attitude was aimed specially the maintained doubt on the rightfulness of the Synod of February 1697, regarded as the point zero of the Unification. The emanation of the Synod, the Resolution of Unification, signed by Teofil (21st March 1697), was one of the most controversial and debated documents of the Unification in the ecclesiastical historiography on the matter, may it be the catholic (Jesuit), orthodox, protestants or uniate exegesis. Each of these historiographies had its own specific positioning to the moment of the first Synod of Unification (February 1697) and its own particular positioning to Teofil's Confession of Faith (March 1697), that followed the Synod of Unification from Alba Iulia.

There is a further analysis of the important, official, known pieces of the file of the Unification of Transylvanian Romanians with the Church of Rome issued by the three synods of Unification held in Alba Iulia, in the metropolitan residence: Teofil's Resolution of Unification (March 1697), The Book of Confession of the Archpriests (7th October 1698) and Declaration of Unification (September 1700). In their turn, the synodal documents from 1697 held five pieces: three minutes taken in the Synod's meetings from February, a decree of Unification, signed by Teofil (21st March 1697) with the signature of Teofil, 11 archpriests and one priest.

There is an indisputable Unification realized in Transylvania within the frame and conditions of the epoch. It was directly linked to the atmosphere of the Florentine Council which stood at the basis of the formulation of the Florentine Points, accepted by easterners and westerners as well: the reunification of the Church, the unity of the catholic faith, from which the negotiation started as a fact. The proof of the assumption of this principle was found in the Confession of Faith from 1698 and in the declaration of the September 1700 Synod. The study notices in the case of the Transylvanian Romanians the explicit and distinct recording made since that time between the jurisdictional issues and those issues related to the dogma.

Key words: *Transylvania, Romanian Uniate Church, confession, union, elite, Blaj, Florentine Council, Enlightenment.*

Es kommt nur selten vor, dass wir in der konfessionellen Geschichtsschreibung ein so heftig diskutiertes Thema haben, das gleichzeitig in der modernen rumänischen Geschichtsschreibung mit einer so einseitigen Konsequenz diskutiert wird. *Wir stehen vor einem in der konfessionellen Historiographie diskutierten Thema, das in der modernen rumänischen Historiographie entschieden debattiert wurde.* Diese Haltung gilt besonders für die anhaltenden Zweifel bezüglich der Existenz der Synode vom Februar 1697, die zu Recht als Stunde Null der *Union* und als Höhepunkt dieser Entwicklung gesehen wird, der zugleich Sensibilitäten weckt und eine emotionale Argumentation hervorruft. Es fällt jedoch schwer, diese Synode vom Februar 1697 infrage zu stellen, wenn wir die Bedingungen jener turbulenten Zeit berücksichtigen. Die *Resolution zur Union*, welche Teofil am 21. März 1697 unterzeichnete, gehört zu den meist umstrittenen und diskutierten *Unions*-Dokumenten in der Kirchengeschichtsschreibung, die sich mit dieser Problematik beschäftigt, unabhängig, ob es sich um eine katholische (jesuitische), orthodoxe, protestantische oder unierte Exegese handelt. Jede dieser Historiographien hat ein ganz spezifisches Verhältnis zu dem Moment dieser ersten *Unions-Synode* vom Februar 1697 und einen eigenen, relativen Zugang zu dem *Glaubensbekenntnis* Teofil vom März 1697, das auf die *Unions-Synode* von Karlsburg folgte.

1.1. Die Quellenlage für die Verhandlungen der Jesuiten mit den Rumänen zur Zeit des Bischofs Teofil (1697)

Die ersten Berichte über die Verhandlungen der Jesuiten mit den Rumänen zur Zeit von Bischof Teofil stammen noch aus dieser Epoche. Als Erste haben die Jesuiten eine Aktensammlung über die *Union* der Rumänen mit der Kirche von Rom erstellt und uns diese als Akten der Synode vom März 1697 hinterlassen. Laut Überlieferung in den Annalen der im Siebenbürgen jener Zeit ansässigen Orden, *Annales Missionis Dacicae ad ann. 1697, Annales Missionis Castrensis ad ann. 1697*, oder der von Francisc Fasching¹, Andreas Freyberger, Andreas Illia und Rudolph Bzenszky bearbeiteten Chroniken wurde der Unionsakt vom 21. März 1697 getreu tradiert. Ebenfalls schriftliche Aufzeichnungen der Jesuiten waren es, mittels derer im Nachhinein im 19. Jh. der Inhalt der Debatten bei der Unionssynode im

1 FASCHING, F. *Vetus Dacia*. Claudiopoli, 1742; FASCHING, F. *Nova Dacia ex probates scriptoribus* Cluj, 1743, S. 23 – 24.

Februar sowie das *Glaubensbekenntnis* des Teofil in den historiographischen Umlauf gebracht wurden, als Stephanus Katona, Gabriel Hevenesí und Nicolaus Nilles das Thema aufgriffen und analysierten.

Die ersten Einsprüche gegen das Phänomen der religiösen *Union* der Rumänen mit Rom erhoben die Repräsentanten der reformatorischen Kirchen Siebenbürgens: die Calvinisten und die Lutheraner – gleichzeitig übermittelten auch sie dadurch Kommentare und Begebenheiten im Umfeld der von Bischof Teofil geleiteten Synode vom Februar und Juni 1697. Schon in der Zeit unmittelbar nach der *Union*, um die Mitte des 18. Jh., begannen die protestantische und kalvinistische Historiographie, die Existenz dieser Synode und des *Glaubensbekenntnisses* vom 21. März 1697 durch Aufzeichnungen zu bestätigen und zu diskutieren, ohne allerdings allzu viele Details wiederzugeben. In ihren Chroniken und Arbeiten aus der Entstehungszeit der mit Rom unierten Kirche und das ganze 17. Jh. lang haben Andreas Gunesch², Péter Bod³ oder Iosif Benkö⁴ jene Ereignisse zur Zeit des Bischofs Teofil wiedergegeben, kommentiert oder auch Einsprüche erhoben. Wir dürfen freilich nicht vergessen, dass der polemische Diskurs jener zeitgenössischen Geschichtsschreibung die Bekämpfung der jesuitischen Historiographie zum Ziel hatte und die Beweisführung für die eigenen historischen Positionen aus protestantischer Quelle bezweckte.

1.2. Die zeitgenössischen Dokumente zum Ablauf dieser Ereignisse überliefern übereinstimmend, dass am Ende der Synode vom Februar 1697 ein *Decretum* oder *Manifestum* verabschiedet wurde, eine Art „Synodaldekret“, mit dem Metropolit Teofil Seremi (1692 – 1697) und der gesamte Klerus die *Union* mit der Kirche Roms akzeptiert haben und dass nach Ende der Synode die entsprechenden Akten und das *Manifestum* (das *Dekret*) dem Kaiser und dem Kardinal nach Wien geschickt wurden.

Noch zu jener Zeit wurde uns der Text des Dekrets in vier Varianten in den folgenden Quellen überliefert: *Annales Missionis Castrensis ad*

2 GUNESCH, A. *Continuatio Historiae Bethlenianae ab 1663 ad 1699*, bei Nicolae Dănilă, *Unirea românilor ransilvăneni cu Biserica Romei. Dosar critic. I: „Sinodul” de la Alba Iulia din februarie 1697* (dt. *Die Union der siebenbürgischen Rumänen mit der Kirche Roms. Kritisches Dossier I: die „Synode” von Karlsburg vom Februar 1697*). In *Credința Străbună*, Alba Iulia, 8. Jg., Nr. 2 (131), Februar 1997, S. 4.

3 BOD, P. *Az oláhok uniáltatásokról való rövid história*, Manuskript, o. J., Zentrale Universitätsbibliothek Klausenburg; BOD, P. *Brevis Valachorum Transylvaniamincolentium Historia*. Lithogr. Manuskript. Cluj 1890. In DUMITRAN, A. – BOTOND, G. – DĂNILĂ, N. *Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania* (dt. *Die interkonfessionellen rumänisch-ungarischen Beziehungen in Siebenbürgen*). Alba Iulia, 2000, S. 20 – 29.

4 BENKÖ, I. *Transsilvania sive specialis*. II. Wien, 1788, S. 230 sqv.

*ann.1697*⁵; von hier aus fand er in der ersten Variante Eingang in die Arbeit von Andreas Freyberger⁶. Die zweite Variante wurde wiedergegeben in der Arbeit von Andreas Illia⁷. Der von Andreas Illia wiedergegebene und von den meisten Forschern im 18. und 19. Jh. benutzte Text des Dekrets (Samuil Micu, Gheorghe Șincai, August Treboniu Laurian, Timotei Cipariu, Nicolaus Nilles, Silviu Dragomir u. a.) unterschied sich wenig von dem Text, den Andreas Freyberger wiedergibt und der vollständiger war und direct aus jesuitischen zeitgenössischen Quellen stammte: den *Annales Missionis Castrensis ad ann. 1697*. Es ist nicht bekannt, nach welcher Quelle Andreas Illie den Text aus seinem Buch wiedergegeben hat, weil der Text Unterschiede aufweist zur Variante der *Cronica* von Andreas Freyberger. Die dritte Variante ist ein *Konzept* des Dokuments, das seit dem Jahr 1697 in Rom aufbewahrt wird, dessen Text beinahe identisch ist mit dem von Andreas Freyberger wiedergegebenen Text. Im selben Archiv der *Kongregation De Propaganda Fide* gibt es einen *Aktenvermerk*, der auf den 4. Juni 1697 datiert ist, in dem der Brief des Nuntius Francesco Buonvisi aus Wien erwähnt ist, der am 27. April 1697 abgeschickt wurde und in dem dieser die *Union* der Rumänen mit der Kirche Roms bekanntgibt⁸. Die vierte Variante begegnet uns ebenfalls in der Form eines *Konzepts*, das im Archiv des Rö-

5 *Annales Missionis Dacicae ad ann. 1697*, aufbewahrt in der Österreichischen Nationalbibliothek von Wien, in Auszügen wiedergegeben bei NILLES, N. *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani*. I. Innsbruck 1885, S. 177; *Annales Missionis Castrensis ad ann. 1697*, aufbewahrt im Österreichischen Staatsarchiv in Wien; auf die Erwähnung des Dekrets weist N. Nilles in einer Anmerkung hin (vgl. *Symbolae*, I, S. 169, Anm. 2), präzisiert aber: „non vidi textum“.

6 FREYBERGER, A. *Relatio historica Unionis Walachicae cum Romana Ecclesia*, bearbeitet entweder 1702 oder in den Jahren 1720 – 1725. Cf. Ed. I Chindriș, Cluj-Napoca, 1996, S. 42 – 44.

7 ILLIA, A. *Ortus et progressus variarum in Dacia gentium et religionum cum principis ejusdem usque ad a. 1722*. Cluj 1730 (in zwei Auflagen 1730 und 1764), S. 7 – 8.

8 Archiv der Kongregation *De Propaganda Fide*, 1697, vol. 67, f. 175v, Nr. 15. Diese Information wurde von Ioan Bălan kommentiert und veröffentlicht (vgl. *Primul Sinodal Unirii cu Roma* [dt. *Die erste Unions-Synode mit Rom*], in: *Sionul Românesc* [dt. *Der rumänische Zion*], 1947); der Text wurde vollständig wiedergegeben in dem Band *Trei sute de ani de la Unirea Bisericii Românești din Transilvania cu Biserica Romei* (dt. *Dreihundert Jahre seit der Union der Rumänischen Kirche in Siebenbürgen mit der Kirche Roms*). Lugoj : Verlag „Dacia Europa Nova“, 2001, S. 105; BĂRLEA, O. *Unirea Românilor (1697-1701)* [dt. *Die Union der Rumänen (1697-1701)*]. In *Perspective*, XIII, 49 – 50, 1990, S. 75 – 76; STANCIU, L. *Între Răsărit și Apus. Secvențe din istoria românilor ardeleni* (dt. *Zwischen Ost und West. Sequenzen aus der Geschichte der Kirche der Siebenbürger Rumänen*), S. 79.

misch-Katholischen Erzbistums von Karlsburg identifiziert wurde⁹. Beide *Konzepte* bestätigen die Durchführung einer Generalsynode in Karlsburg im Februar 1697, die mit der Verabschiedung eines Dekrets zur *Union* endete, in dem der Anschluss der Rumänen an die *Union* mit der Kirche Roms auf der Basis der „Florentiner Punkte“ präzisiert, begleitet von einigen Forderungen der Rumänen an den Kaiser.

1.3. Der in der Arbeit des Jesuiten Andreas Illia wiedergegebene Text des *Dekrets* wurde ebenfalls von der Mehrheit der griechisch-katholischen Forscher seit dem 18. Jh. bis heute verwendet, übernommen und überarbeitet: und zwar von Samuil Micu, Gheorghe Șincai, August Treboniu Laurian, Timotei Cipariu¹⁰, George Barițiu, Iosif Siegescu, Zenovie Pâclișanu, Octavian Bârlea oder Cristian Barta. Sie haben die drei *Aktenvermerke* von der Synode im Februar und das *Glaubensbekenntnis* vom März 1697 wiedergegeben analysiert und kommentiert.

Von einer polemischen Position aus hat die orthodoxe Historiographie – vertreten durch die Stimmen von Andrei Șaguna, Nicolae Popea, I Crișianu, George Popoviciu, T. V. Păcățianu, Ștefan Meteș, Alexandru Pop, Ștefan Lușă, Silviu Dragomir¹¹, Dumitru Stăniloae, Mircea Păcurariu oder Alin Albu – in ihrer großen Mehrheit bestritten, dass eine solche *Unions-Synode* im Februar je stattgefunden hat. Sie vertreten übereinstimmend die Ansicht, dass die Akten der Synode vom Februar 1697 eine Fälschung der Jesuiten sind, also frei erfunden. Die orthodoxe Geschichtsschreibung hat konsequent darauf hingewiesen, dass ausgerechnet der Text des *Dekrets* von Teofil nicht im Original vorhanden ist. Eine Ausnahme bildet Nicolae Dănilă, der eine Darstellung der Synode vom Februar erstellt hat und die Resolution des Teofil für ein Ergebnis dieser Synode hält. Er hat auch die schriftliche Dokumentation der Sitzung der *Kongregation De Propaganda*

9 DUMITRAN, A. Unirea cu Roma a românilor ardeleni din perspectiva unei noi surse documentare (dt. Die Union der siebenbürgischen Rumänen mit Rom vor dem Hintergrund neuer dokumentarischer Quellen). In *Annales Universitatis Apulensis*. Series Historica, 7, 2003, S. 233 – 235.

10 CIPARIU, T. *Acte și fragmente* (dt. *Akten und Fragmente*), S. 79 – 83; hier wird der Text der *Kirchengeschichte* von Samuil Micu wiedergegeben, das Kapitel *Începuturile Unirei*. Gleichzeitig wird der Text auf Rumänisch ins Kyrillische übertragen und gedruckt, später auf Latein, nach Andreas Illia, Ausgabe von Cluj, 1730.

11 DRAGOMIR, S. *România din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei. Documente apocrife privitoare la începutul unirii cu catolicismul roman (1697 – 1701) [dt. Die Rumänen aus Siebenbürgen und die Union mit der Kirche Roms. Apokryphe Dokumente zu den Anfängen der Union mit dem römischen Katholizismus (1697 – 1701)]*. Bukarest 1963, S. 6 – 10.

Fide diskutiert und auf die Inexistenz im Original des Aktes vom 21. März 1697 hingewiesen¹².

So war aufgrund des komplexen politischen, sozialen und konfessionellen Kontextes im Fürstentum Siebenbürgen, auf dessen Boden sich die Verhandlungen zur *Union* der Rumänen mit der Kirche Roms abgespielt haben, die jeweilige Stellung zu diesem Ereignis von Anfang an sehr gespalten. Die Vielfalt der Argumente und Positionen reicht vom völligen Bestreiten der Authentizität und Gültigkeit jener Dokumente, die diese *Union* begründen, bis hin zur treuen Weitergabe und Unterstützung eben dieser Beschlüsse der ersten *Unions-Synode* vom Februar 1697. Freilich hat der hier angedeutete bisherige Weg der Forschungen mit ihrem Konfliktpotential und Streitpositionen auch seine Vorzüge, denn dies hält das Forschungsinteresse an diesem wichtigen Thema aufrecht.

2. Die Sitzungen der rumänischen Synode zwieschen 1697 und 1700

Die drei Unions-Synoden, die in Karlsburg am Metropolitansitz tagten, erließen folgende Dokumente: Die Resolution der Union von Teofil (März 1697), Das Bekenntnisbuch der Dekane (7. Oktober 1698) und die Deklaration der Union (September 1700). Die Synodalakten von 1697 wiederum umfassten ihrerseits fünf Stücke: drei Aktenvermerke aus den Sitzungen der Synode vom Februar; ein Dekret der Union, unterzeichnet von Teofil am 21. März 1697, und ein Anschreiben an Kardinal von Kollonich (10. Juni 1697) mit der eigenhändigen Unterschrift von Teofil, 11 Dekanen und eines Priesters. Dies alles waren letztlich Schritte eines kohärenten und einheitlichen Prozesses, der sich 1696 bereits andeutete und von dem Jesuiten Paul Ladislau Barányi mit Bischof Teofil besprochen worden war¹³.

12 DĂNILĂ, N. Documentele Unirii de la Alba Iulia (1697 – 1701). Decretul sinodal de Unire din 21 martie 1697 (dt. Die Dokumente der Union von Karlsburg (1697 – 1701). Das Synodaldekret zur Union vom 21. März 1697). In *Unirea*, Blaj, IX, 5 (82), Mai 1998, S. 7; DĂNILĂ, N. Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei. Dosar critic. I: „Sinodul” de la Alba Iulia din februarie 1697 (dt. Die Union der siebenbürgischen Rumänen mit der Kirche Roms. Kritisches Dossier. I: Die „Synode” von Karlsburg vom Februar 1697). In *Credința străbună*, VIII, 2 (131), Februar 1997, S. 4. DĂNILĂ, N. Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei. Dosar critic. III: Scrisoarea din 10 iunie 1697 (1) [dt. Die Union der siebenbürgischen Rumänen mit der Kirche Roms. Kritisches Dossier. III: Das Schreiben vom 10. Juni 1697 (1)]. In *Credința străbună*, VIII, 2 (131), Februar 1997, S. 4.

13 Aus diesem Anlass wurden vier Punkte zur Vervollkommnung der Union diskutiert: der päpstliche Primat, die Verwaltung der Sakramente, der Zölibat der Priester und die Frage des Fastens. Cf. BOD, P. *Brevis Valachorum Transylvaniae incolentium historia*. Lithographisches Manuskript. Cluj, 1890, sowie DUMITRAN, A. – GUDOR,

2.1. Die Sitzungen der rumänischen Synode der Jahre 1697

Der erste Schritt, die Absichtserklärung, eine *Union* abschließen zu wollen, wurde in der *Zweiten Sitzung* der Synode abgegeben, die im Februar 1697 gehalten wurde, als die grundlegenden Prinzipien der Organisation des kirchlichen Lebens festgehalten wurden, die das ganze 18. Jh. über gültig bleiben und später in den ersten, von Rumänen konzipierten Akten Eingang finden sollten: „auf dass nicht allmählich der Ritus und die Ordnung geändert werden und an ihre Stelle diejenigen der Lateinischen Kirche gesetzt werden, dass der alte Kalender nicht durch den neuen ersetzt werde, sondern solange die anderen Nicht-Unierten des griechischen Ritus den alten Kalender im Land der österreichischen Dynastie benutzen, sollen dies auch die Unierten tun [...], die Unierten sollen Kirchen in ihrem Ritus haben können [...], und in den Rechtsfragen soll nicht nach dem kanonischen lateinischen Kirchenrecht verfahren werden, sondern in Übereinstimmung mit den Kanones und der Ordnung der Griechischen Kirche [...]. Den Kirchen und kirchlichen Personen des griechischen Ritus sollen alle Steuererleichterungen gewährt werden, derer sich auch die Kirchen und der Klerus des lateinischen Ritus erfreuen. Von jetzt an sollen die Unierten nicht mehr nur als Tolerierte gelten, sondern sie sollen offiziell als rezipierte Kinder des Landes anerkannt werden“¹⁴. Damit wurden die Bedingungen festgehalten und die Forderungen übernommen, die aus Sicht der Katholiken als ausreichend galten, um die *Union* gemäß der Festlegungen der Instruktion *Propaganda Fide* von 1669 zu verwirklichen¹⁵. Gleichzeitig wurden dadurch die Höchstforderungen ausgesprochen, die der rumänische Klerus als „Preis“ für die *Union* zu akzeptieren bereit war: „Auf mehr als diese vier Punkte soll die rumänische Kirche auf keinen Fall verpflichtet werden“.

Aus der reichen Erfahrung der Beziehungen und der Verhandlungen zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Calvinistischen Kirche resultierten die Formulierungen der *Erklärung Teofils* vom 21. März 1697. Dieses Dokument war nach Form und Inhalt der klare Ausdruck der

B. – DĂNILĂ, N. *Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania* (dt. *Die interkonfessionellen rumänisch-ungarischen Beziehungen in Siebenbürgen*), S. 355 – 356.

14 DRAGOMIR, S. *Românii din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei* (dt. *Die Rumänen von Siebenbürgen und die Union mit der Kirche Roms*), S. 7 – 8; BĂRLEA, O. *Unirea Românilor (1697 – 1701)* [dt. *Die Union der Rumänen (1697 – 1701)*]. In *Perspective*, XIII, 49 – 50, 1990, S. 10.

15 SUTTNER, E. Ch. *Das Abrücken von der Ekklesiologie des Florentiner Konzils bei der Ruthenischen Union von 1596 und bei der Rumänischen Union von 1701*. In *Annales Universitatis Apulensis*. Series Historica, 9/II, 2005, S. 135 – 145.

Entscheidung, den Prozess der *Union* verbindlich zu machen. Die *Resolution* wiederum stellt ein unzweifelhaftes Signal dahingehend dar, diese ausreichenden Maximalforderungen für die Wiedervereinigung der Kirchen nach dem Konzept von Florenz zu akzeptieren. Im Gegenzug zum Bemühen um die Bewahrung der Tradition der eigenen Kirche wurde die Tradition der Katholischen Kirche durch die Anerkennung der Gültigkeit der vier Florentinischen Punkte vom Plenum der Versammlung anerkannt. Dazu wurden drei Punkte gefordert: „1. Die Priester und hohen Beamten der Kirche des griechischen Ritus sollten sich aller Privilegien und Rechte erfreuen, derer sich nicht nur die römisch-katholischen Priester, sondern auch die Arianer, die Lutheraner und die Calvinisten erfreuen; 2. In jedem Dorf, in dem es einen Priester gibt, soll die Kirche auch ein Pfarrhaus haben, damit der Priester nicht gezwungen ist, in einem fremden Haus oder an einem fremden Ort zu wohnen; 3. Die Priester sollen in einem Dienstverhältnis zum Bistum stehen und von dort, wie es sich gehört, ihre Anweisungen erhalten und keinesfalls wie bisher von Laien“¹⁶. Diese Synode lieferte also den Beweis für die Entschlossenheit zum Anschluss an die Katholische Kirche: „wir haben einstimmig beschlossen, in den Schoß der römisch-katholischen Mutterkirche zurückzukehren und uns mit ihr wieder zu vereinen, indem wir alle Überlieferungen *übernehmen*, alles *bekennen* und *glauben*, was auch diese an Überlieferungen *übernimmt*, *bekannt* und *glaubt*“¹⁷. Die verpflichtende, aber letztlich auch ausreichende Bedingung zur Verwirklichung der *Union* war es, dass die rumänische Kirche jene vier Florentinischen Punkte akzeptiert und *diese* anerkennend und respektvoll *einhält*, ohne davon abzuweichen oder diese zu vernachlässigen. Zur Verwirklichung der *Union* bei gleichzeitiger Verpflichtung zur Bewahrung der Tradition der Orthodoxen Kirche im Schoß der katholischen Gemeinschaft war es ausreichend, die vier Florentiner Punkte als gut und wahr anzuerkennen, ohne der Verpflichtung, diese auch anzunehmen: „Besonders bekennen wir diese vier Punkte, in denen wir uns bisher unterschieden haben: 1. Wir anerkennen, dass der römische Pontifex das sichtbare Haupt der ganzen Kirche Christi auf Erden ist; 2. Wir anerkennen, dass abgesehen vom Himmel, dem Ort der Glückseligen, und der Hölle, dem Kerker der Verdammten, noch ein dritter Ort existiert, an dem sich die noch unerlös-

16 STANCIU, L. *Între Răsărit și Apus*. Secvențe din istoria Bisericii românilor ardeleni (dt. Zwischen Ost und West. Sequenzen aus der Geschichte der Kirche der Siebenbürger Rumänen), S. 158 – 159; Silviu Dragomir, op. cit., S. 8 – 9; Octavian Bârlea, op. cit., S. 11 – 12.

17 STANCIU, L. *Între Răsărit și Apus*, S. 158 – 159.

ten Seelen aufhalten und sich reinigen; 3. Wir zweifeln nicht daran, dass das ungesäuerte Brot (Azymen) die für das Herrenmahl und das liturgische Opfer ausreichende Materie darstellt; 4. Wir bekennen, dass der Heilige Geist, die dritte Person der Trinität, aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht, und wir übernehmen, bekennen und glauben alles, was auch die heilige römisch-katholische Mutterkirche an

Überlieferungen übernimmt, bekennt und glaubt (...) und wir verpflichten uns, die oben erwähnten Punkte einzuhalten”¹⁸. Eine Kopie dieses Aktes wurde der Nuntiatur in Wien übermittelt, welche die Nuntiatur ihrerseits am 27. April 1697 der *Kongregation zur Evangelisation der Völker* nach Rom übersandte¹⁹.

Interessant ist im Ablauf dieser Ereignisse die Reaktion der Katholischen Kirche, als sie die Nachricht von der *Union* der Rumänen mit Rom erfuhr. Diese Reaktion ist festgehalten in jenem *Aktenvermerk*, der in Rom aufbewahrt wird und vom 4. Juni 1697 datiert, in dem das am 27. April 1697 abgesandte Schreiben des Nuntius von Wien erwähnt wird. Der Nuntius Francesco Buonvisi setzt die *Kongregation* in Kenntnis vom „Übertritt des schismatischen griechischen Bischofs der Walachen von Siebenbürgen aus den *Fehlern des Schismas an der Heiligen Katholischen Kirche* [s.n.], zusammen mit seinem ganzen Klerus und tausenden von Menschen”²⁰. In demselben „Schriftstück” der Sitzung der *Kongregation De Propaganda Fide* wurde auch die Disposition von Papst Innozenz XII. (1691-1700) festgehalten nach dem von Papst Urban VIII. (1623-1644) festgehaltenen Formular: „Der Herr Nuntius (n.n. Francesco Buonvisi) möge von dem Bischof das übliche Glaubensbekenntnis verlangen (s.n.) und er möge es auftragsgemäß

18 STANCIU, L. *Între Răsărit și Apus*, S. 158 – 159.

19 Dessen Empfang wurde in einem „Schriftstück” oder *Aktenvermerk* einer Sitzung der *Kongregation De Propaganda Fide* vom 4. Juni 1697 bestätigt. Cf. Laura Stanciu, *op. cit.*, S. 160 – 162.

20 Archiv der *Kongregation De Propaganda Fide*, Jahr 1697, Bd. 67, f. 175v, Nr. 15. Diese Information wurde kommentiert und publiziert von Dr. Ioan Bălan, *Primul Sinod al Unirii cu Roma* (dt. *Die erste Synode der Union mit Rom*), in: *Sionul Românesc* (dt. *Der rumänische Zion*), 1947; der Text wurde vollständig wiedergegeben in dem Band *Trei sute de ani de la Unirea Bisericii Române din Transilvania cu Biserica Romei* (dt. *Dreihundert Jahre seit der Vereinigung der Rumänischen Kirche von Siebenbürgen mit der Kirche Roms*, 2001, S. 105; BĂRLEA, O. *Unirea românilor (1697 – 1701)* [dt. *Die Union der Rumänen (1697 – 1701)*]. In *Perspective*, XIII, S. 49 – 50, 1990, S. 75 – 76; DĂNILĂ, N. *Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei. Dosar critic, III* [dt. *Die Union der Siebenbürger Rumänen mit der Kirche Roms. Kritisches Dossier, III*], S. 4: „che ragguaglia del passaggio fatto dal vescovo Greco Scismatico di Vallachia in Transilvania dagli errori dello Scisma alla S. Fede Cattolica col seguito di tutto il suo clero, e di molte alter migliaia di persone”.

übermitteln²¹. Die Position des Nuntius und die Disposition des Papstes zeigen, dass die Lateiner nicht mehr gewillt waren, die Autonomie einer östlichen, mit Rom vereinten Kirche zu respektieren. Sie verfolgten die Absicht, alle mit dem Papst verbundenen Bistümer in einen Erneuerungsprozess einzubeziehen, der nur zu Ende geführt werden kann unter Führung durch den obersten Hirten von Rom²². So war also schon seit 1697 eher von einer anonischen Unterstellung des Bischofs, des Klerus und ihrer Gläubigen unter den Sitz von Rom die Rede, als von einer Einheit in *Communio*.

Die Rumänen betrachteten die *Union* von 1697 an als eine Partnerschaft unter gleichrangigen Kirchen auf der Basis der Anerkennung der vier Punkte des Konzils von Florenz, das die Bewahrung der liturgischen und kanonischdisziplinarischen Identität erlaubte. Es war eine Teil-*Union* auf der Basis einer gleichen wechselseitigen Anerkennung zwischen Orthodoxen und Katholiken in dem Wunsch, die Einheit des katholischen Glaubens zu verwirklichen, in der Hoffnung der Befriedigung sozialer und politischer Ziele und Wünsche, die gemeinsam als solche erkannt wurden. Die *Union* hatte Implikationen auf dogmatisch-jurisdiktioneller Ebene, aber nicht auf der Ebene des Rituals, der Liturgie und der Disziplin. Es ist evident, dass Bischof Teofil nicht die Absicht hatte, die Gemeinschaft mit der Orthodoxen Kirche abzubrechen. Am 10. Juni 1697 sandte Teofil eine eigenhändig unterschriebene *Adresse an Kardinal Kollonich*, die von 11 Dekanen und einem Priester unterschrieben war und in der er die Diskussionen, Beschlüsse und Forderungen der *Synode* vom Februar und ihrer *Deklaration* vom März bekräftigte und bestätigte: „[...] wir bestätigen und notifizieren hiermit diese vier Punkte mit unserer eigenen Unterschrift und unserem Siegel, und bitten in aller Demut Eure Eminenz darum, von Seiner Majestät die heiligen Gunsterweise und Gefälligkeiten erbitten zu wollen, die in den vorherigen Briefen aufgezeigt wurden und diese schnellstmöglich nach Karlsburg zu übermitteln [...]“²³.

Eine Bestätigung der florentinischen Position der Rumänen wird in einem *Konzept* festgehalten, das nach dem Tod von Teofil erstellt wurde, und das wahrscheinlich versucht, die Gültigkeit des Aktes vom 21. März

21 Archiv der Kongregation *De Propaganda Fide*, Jahr 1697, Bd. 67, f. 175v, Nr. 15, kommentiert von Dr. Ioan Bălan, *op. cit.*, S. 105, und veröffentlicht bei Octavian Bârlea, *op. cit.*, S. 75 – 76; DĂNILĂ, N. *Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei. Dosar critic, III* [dt. *Die Union der Siebenbürger Rumänen mit der Kirche Roms, Kritisches Dossier, III*], S. 4: „[...] Rescriptum: Dominus Nuntius procreat ab Episcopo solitam professionem, eamque transmittat et ad mentem“.

22 SUTTNER, E. Ch. Das Abrücken von der Ekklesiologie des Florentiner ..., S. 139 – 141.

23 NILLES, N. *Symbolae* I., S. 171; STANCIU, L. *Între Răsărit și Apus*, S. 162.

1697 und der entsprechenden Bemühungen der Rumänen zu bewahren²⁴. Von Klausenburg/rum. Cluj aus hat der Verweser des Bischofsthrons Teofil nach dessen Tod zusammen mit den Jesuiten Sigismund Vizkeleti, dem Priester von Klausenburg und Mănăştur, und Ladislau Baranyi, dem Pfarrer von Karlsburg am 20. März 1697 ein Dokument an Kaiser Leopold übermittelt, um das kaiserliche Wohlwollen für die Rumänen zu erbitten im Gegenzug zu den vier von der Synode von Karlsburg 1697 akzeptierten Punkten. In seinem eigenen Namen und im Namen des ganzen Klerus, versprach er, der das Dokument unterzeichnen sollte, Seiner Majestät, dass jene vier Florentiner Punkte respektiert werden, die fast *ad litteram* wiedergegeben wurden, wie schon vorher im Dekret der *Union* vom 21. März 1697. Dem wurde ein fünfter Punkt hinzugefügt, in dem der Vikar die absolute Unterordnung unter den Erzbischof von Esztergom erklärte, sowohl was die Wahl des Bischofs der Unierten Kirche betrifft, als auch in bezug auf alle anderen von der *Union* berührten Punkte²⁵. Danach folgt eine Auflistung der drei Forderungen der Kirche der Rumänen, wie sie schon in dem Dekret vom 21. März 1697 vorgelegt wurden, auch sie fast *ad litteram* wiedergegeben.

2.2. Die Sitzungen der rumänischen Synode der Jahre 1698

Der zweite entscheidende Schritt im Ablauf des Prozesses wurde von 38 Priestern und Dekanen zusammen mit Bischof Atanasie unternommen durch Unterzeichnung des *Aktes zur Ratifizierung der Union vom 7. Oktober 1698*. Es war ein zusammenfassendes Dokument, das von drei Etappen im Ablauf des Prozesses der *Union* zur Zeit des verstorbenen Teofil sprach, die von dem amtierenden Bischof übernommen, fortgeführt und aufgenommen wurden. In erster Linie bot es eine Wiederholung der Deklaration zum Anschluss an die Katholische Kirche auf der Basis der von Teofil im März 1697 angenommenen *Unionsresolution*. Atanasie und der rumänische Klerus bekannten sich bereits als Teil der Katholischen Kirche. Die Aufzählung der Florentiner Punkte wurde so unnötig, denn diese waren *conditio sine qua non* des Anschlusses an die Katholische Kirche und zählten zu einer früheren Phase: „[...] aus unserem eigenen freien Willen vereinigen wir uns mit der Katholischen Kirche Roms und *bekennen uns als Glieder der heiligen katholischen Kirche Roms* durch diese Bekenntnisschrift und wir wollen mit jenen Privilegien leben, mit denen auch die Glie-

24 DUMITRAN, A. Unirea cu Roma [Die Union mit Rom]. In *Annales Universitatis Apulensis*. Series Historica, 7, 2003, S. 233 – 235.

25 DUMITRAN, A. Unirea cu Roma, S. 233.

der und Priester jener heiligen Kirche leben [...]”²⁶. Im Grunde war dies eine Antwort auf die Forderung von Papst Innozenz XII. nach einem Eid *auf das tridentinische Glaubensbekenntnis* mit einer expliziten Anerkennung der vier Florentiner Punkte.

Die Position des Atanasie und des rumänischen Klerus war in voller Übereinstimmung mit jener ihrer Vorgänger auch im Blick auf die nächste Phase, jener der *Konditionierung der Union* mit dem Ziel der Bewahrung der von den Vorfahren überlieferten Tradition: „Wenn wir uns auch auf diese Weise vereinen und wir uns als Glieder der heiligen Katholischen Kirche Roms bekennen, so soll sie uns und die Überreste aus dem Brauch unserer Ostkirche doch nicht in den Grundfesten erschüttern [...]”. Und der siebenbürgische Klerus präzierte in demselben Dokument vom Oktober 1698: „es möge im Ermessen der Synode stehen, wen sie zum Bischof wählen möge, und diesen möge Seine Heiligkeit, der Papst, und Seine Hoheit, der Kaiser, bestätigen und der unter der Herrschaft Seiner Hoheit stehende Patriarch zum Bischof weihen”²⁷.

Genauso bildete auch die klare Erinnerung an die Beziehungen zwischen Orthodoxen und Calvinisten in Siebenbürgen sowie an die Verhandlungen, die die Grundlage der Ratifizierung der *Union* bildeten, eine Bekräftigung und Unterstreichung der Annahme jener *Bekennnisschrift sub conditione* mit der Klausel und im Gegenzug zur Bewahrung der eigenen Identität, was von Atanasie selbst wie von seinem Vorgänger formuliert wurde:

„So vereinen wir uns mit jenen, was wir oben schreiben, mit unserem ganzen Gesetz, der Gottesdienst der Kirche aber, unsere Liturgie, die Fastenzeiten und unser Kalender sollen ihre Gültigkeit bewahren, wenn diese aber ihre Gültigkeit verlieren, dann sollen auch diese Siegel für uns keine Gültigkeit mehr haben [...]”²⁸. In einer Fußnote am Ende des Dokuments vom 7. Oktober 1698, durch das der Anschluss des rumänischen Klerus aus Siebenbürgen an die *Union* mit der Kirche Roms erklärt wurde, stellt

26 FREYBERGER, A. *Historica Relatio Unionis Walachicae cum Romana Ecclesia factae a. 1701 ...*, S. 57; NILLES, N. *Symbolae*, S. 207; Silviu Dragomir, *Români* (dt. Die Rumänen), S. 30 – 34.

27 Dies war kein Anderer als der Patriarch der Serbischen Kirche, also ein sehr ranghoher orientalischer nicht-unierter Hierarch (es ist die Rede von Arsenij III., 1633 – 1706, der 1690 auf habsburgisches Gebiet emigrierte). So wurde diese *Union* nicht als Unterbrechung der Verbindungen mit der orthodoxen Gemeinschaft verstanden. Cf. ALZATI, C. *În inima Europei. Studii de istorie religioasă a spațiului românesc* (dt. *Im Herzen Europas. Studien zur Religionsgeschichte im Raum Rumänien*), hrsg. von Șerban Turcuș, Vorwort von Ioan-Aurel Pop, Cluj Napoca, CST, Rumänische Kulturstiftung („Fundatiia Culturală Română”), 1998, S. 181.

28 DRAGOMIR, S. *Români*, S. 34.

Metropolit Atanasie an diese *Union* Bedingungen: „[...] unser ganzes *Gesetz* (s.n.) soll bestehen bleiben“²⁹. Die grundsätzlich religiöse Konnotation, die den Terminus *Gesetz* in dem Erlass des rumänischen Hierarchen charakterisiert, war seit langem nachhaltig verwurzelt und klar unterschiedlich aus der Perspektive der kirchlichen Ereignisse, die sich im Raum Siebenbürgen seit etwa der zweiten Hälfte des 16. Jhs. zugetragen haben.

2.3. Die Sitzungen der rumänischen Synode der Jahre 1700

Aus dem Wunsch heraus, die *Ratifizierung der Union* der Rumänischen Kirche mit Rom zu bekräftigen und zu unterstreichen, berief derselbe Atanasie am 5. September 1700 eine Synode ein. Alle Dekane sowie jeweils zwei Priester und drei Laien, die aus dem ganzen Bistum delegiert waren, wurden wiederum nach Karlsburg eingeladen, wo sie eine *Deklaration* annahmen. Diese wurde von 54 Dekanen im Namen des Klerus und des Volkes unterschrieben. In dieser *Deklaration* erläuterten sie, dass sie im Namen der ganzen Kirche und der walachischen Nation *die Union* und auch die vier Florentiner Punkte annehmen. Doch sie beanspruchten gleichzeitig das Recht, den Ritus und die disziplinarische Ordnung der Ostkirche zu bewahren, nur mit Ausnahme dessen, was zum orthodoxen und katholischen Glauben oder auch der Moral in Widerspruch geriet. Hier finden wir die vorgeschlagenen Formulierungen aus den gesetzlichen kaiserlichen Erlassen, d.h. den beiden Leopoldinischen Diplomen von 1699 und 1701: „[...] totius cleri, [et] populi s[acrae] unioni cum Romana Ecclesia nominu totius Ecclesiae [et] nationis Valachiae subscribunt[,] quatuor illa puncta recipiunt, ita tamen, ut in ritu [et] catholicae fidei, bonisq[ue] moribus contraria reperientur [...] immortalitate libere ac sponte, impulsus[que] divini numinis cum Ecclesia Romano Catholica Unionem inivimus, eiusdem s[acrae] matris Romano Catholicae Ecclesiae commembra nos tenore praesentium declaramus, omnia admittentes, profitentes, ac credentes, quae illa admittit, profitetur, ac credit, praesentim vero illa quatuor puncta, in quibus hactenus dissentire videbamus, quae etiam in clementissimo decreto, ac diplomate suae sacra[tissi]mae M[aies]t[at]is, ac eminentissimi archiepiscopi nobis insinuantur“³⁰.

So war diese Erklärung ihrem Konzept und Inhalt nach ein Dokument der Ratifizierung der *Union* mit der Kirche Roms, ähnlich der *Bekanntnisschrift der Dekane* vom 7. Oktober 1698. Der Beweis für die Unterstützung und die Legitimierung, derer sich Atanasie erfreute, bestand genau in der

29 Apud ALZATI, C. *În inima Europei* (dt. *Im Herzen Europas*), S. 187.

30 STANCIU, L. *Între Răsărit și Apus*, S. 51 – 52, 166.

festen Unterstützung und Zustimmung derer, die aus Anlass der Synode am 7. Januar 1701 um ihn versammelt waren³¹.

Ausblick

Die Synoden der Kirche der Siebenbürger Rumänen, die im Februar 1697, Oktober 1698 und September 1700 zusammengetreten sind, haben durch die Unterschrift von 11, danach 38 und danach 54 Dekanen die *Union* ihrer Kirche mit der Kirche Roms gebilligt und beschlossen³². Zwischen 1697 und 1700 haben die Rumänen die ersten Schritte zur Klärung, Umsetzung und Verbreitung (Popularisierung) der *Union* getan. Dies waren die Anfangsmomente auf dem Weg der Rumänen zur Union mit der Katholischen Kirche. Das Maximalprogramm, von dem aus die Rumänen auf diesen Weg starteten, bestand aus: 1. der *Union* mit der Kirche Roms durch die Anerkennung und Akzeptanz der Florentiner Punkte in voller Übereinstimmung zwischen Ost und West, und 2. der Anerkennung ihrer Kirche und ihrer Religion als eine der rezeptierten Religionen im Fürstentum Siebenbürgen. So existierten in der Sicht der Rumänen zwei wichtige Koordinaten auf diesem Weg: a) die *Bewahrung der Tradition* und b) die *Rückkehr nach Rom*. Wie ging es vonstatten, dass die Rumänen 1697 eine bestimmte Situation auf der Basis und unter Rücksichtnahme auf einige grundsätzliche Prinzipien ausgehandelt haben und sich doch in einer konfliktgeladenen Wirklichkeit und Atmosphäre der Leugnung dessen und sogar des Anathemas zwischen Ost- und Westkirche wiedergefunden haben?

Wir haben es ohne Zweifel mit einer *Union* im Rahmen und unter den Bedingungen jener Zeit zu tun³³. Gewiss lag diese direkt auf der Linie der Atmosphäre des Florentiner Konzils, im Rahmen dessen die vier Punkte formuliert wurden und gleichermaßen von den Orthodoxen wie den Westchristen akzeptiert wurden: die Wiedervereinigung der Kirchen und die Einheit des katholischen Glaubens, von denen aus auch die Verhandlungen starteten. Der Beweis für die Annahme dieses Prinzips

31 NILLES, N. *Symbolae*, S. 207; DRAGOMIR, S. *Români*, S. 82 – 88; BÂRLEA, O. *Unirea românilor (1697 – 1701)*, S. 40.

32 Vgl. auch *Dokumente der Siebenbürger Kirchenunion*, übers. von Klaus und Michaela Zelzer mit Erläuterungen von Ernst Christoph Suttner, in: *Ostkirchliche Studien*, Würzburg, 57/2008, *passim*.

33 ALZATI, C. L'Europa centro-orientale ortodossa tra protestantesimo e Roma: le unioni. In FILORAMO, G. – MENOZZI, D. (Hrsg.). *Storia del cristianesimo. L'età moderna*. Roma – Bari, Laterza, 2006, S. 348 – 353. Vgl. *Dokumente der Brester Union*, übers. von Klaus und Michaela Zelzer mit Erläuterungen von Ernst Chr. Suttner, in: *Ostkirchliche Studien*, 56/2007, S. 275 – 321.

bestand in dem *Glaubensbekenntnis* von 1698 und in der *Erklärung* der Synode vom September 1700. Dies wurde unterstrichen durch das Fehlen der Aufzählung und Erklärung der Florentiner Punkte im Nachhinein in den offiziellen Dokumenten der Unierten Kirche. Andererseits gab es die implizite Präsenz Roms, das auch wenn es nicht einverstanden war mit der Wiederholung der Bischofsweihe von Atanasie in Wien 1701 doch die *Union* der Ruthenen und Rumänen in den Parametern des Tridentinischen Konzils verstand: die Unterordnung der neuen Kirchen unter die Jurisdiktion Roms durch Abkehr von den „Fehlern des Schismas am Heiligen Katholischen Glauben“. So können wir gleichzeitig die explizite Bekräftigung und Unterscheidung zu jener Epoche zwischen den jurisdiktionellen Problemen und jenen des Dogmas festhalten. Daher die Notwendigkeit zum Ableisten eines eidlichen Glaubensbekenntnisses durch den neuen Bischof Atanasie, der sich der Jurisdiktion Roms unterstellt hatte.

(Übersetzung: Pfarrer Dr. Jürgen Henkel, Selb-Erkersreuth, Bayern)

Medzi Florenciou a Tridentom. Zjednotenie transylvánskych Rumunov s rímskou cirkvou (1697 – 1700)

Príspevok sa zaoberá predmetom historických zdrojov súvisiacich s jednaniami jezuitov a Rumunov v období pôsobenia biskupa Teofila, iniciátora náboženského zjednotenia. Pojednáva predovšetkým o existujúcich dohadoch týkajúcich sa legitímnosti synody z februára 1697, ktorá je považovaná za východiskový bod, no zároveň i jeden z najkontroverznejších a najdiskutovanejších dokumentov zjednotenia. Príspevok analyzuje dôležité oficiálne časti dokumentov zjednotenia transylvánskych Rumunov s rímskou cirkvou, vydaných tromi synodami zjednotenia uskutočneného v Alba Iulii. Toto zjednotenie bolo priamo prepojené s atmosférou florentského koncilu.

**BIHAR VÁRMEGYE REFORMÁTUS KÖZÖSSÉGEI 1728-BAN,
ISMERETLEN IRATOK TÜKRÉBEN**

GORUN – KOVÁCS Blanka

The reformed committees of Bihar County in 1728 as reflected by unrecognised documents

The paper introduces documents commenting further on the situation of Protestant Church in Bihar County. The documents answer the need of the municipal council to gain data on the number of reformed commissions in the territory of Bihar County as well as information on vicars and leaders of the Church. The documents had found their way to the highest county administrative organs, whose obligation was to send them to the municipal council. The importance of the texts dwells with the fact that they list all the reformed committees in Bihar County dating back to 1728. The author regards the documents the oldest texts from the 18th century, recorded by the reformed committees and their vicars, providing thus a crucial departure point for further research.

Key words: *Reformed committees, Bihar County, 1728, status of the Church.*

Magyarországon a 18. századfordulót és annak első felét a felekezete-közi összetűzések vagy annál több, nyílt konfliktusok jellemezték. A vallásügyek utolsó törvényes szabályozása 1681 és 1687-ben történt, amit a Rákóczi-szabadságharc előtt még a Habsburg uralkodóház is elismert. De 1711 után a helyzet megváltozott, annak ellenére, hogy a szatmári béke 3. pontja a „törvényes” vallásszabadság védelmére tett ígéretet.¹ Elvileg a protestánsok panaszt tehettek a király, illetve az országgyűlés előtt. A szabadságharc bukása után a protestáns hívők védekező helyzetbe kényszerültek a katolikus egyházi és világi rendekkel szemben, amelyek kihasználták az új politikai helyzetet és nagyarányú hatalmi előretörésre tettek szert.

1 1681-ben a protestánsok 1302 gyülekezettel rendelkeztek Magyarországon (Erdély nélkül), miután az előző három évtizedben, az ellenreformáció nyomán, elvesztettek 900-at. Majd a Rákóczi szabadságharc kitöréséig még további 242-et veszítettek, de 1703 – 1711 között mintegy 600 templom került újra birtokukba. A szatmári béke megkötésekor a protestánsok 1660 templommal (gyülekezettel?) rendelkeztek. Az adatokat lásd CSÁJI, P. A magyarországi református eklézsiák és prédikátorok első hivatalos összeírása, 1725 – 1729. In *Egyháztörténet*, 1958, s. 34 – 75.

A támadási jelet 1714-ben III. Károly adta meg, aki felszólította a protestánsokat, hogy „hagyjanak fel a vallásgyakorlattal ott, ahol azt az „elmúlt förtelmes felkelések” (értsd Rákóczi-szabadságharc) alatt 1681 tilalma ellenére, újrakezdtek.”² Majd az 1712 – 1714/1715-i országgyűlésen oly komoly összecsapás történt a katolikus többség (a felső táblán) és a protestáns kisebbség (amely az alsó tábla tagjai között volt jelentősebb)³ között, hogy a király jobbnak látta a vallási kérdést kivenni az országgyűlés hatásköréből. Még érvényesnek tartotta az 1681:25 – 26 tc. és az 1687:21 tc. rendelkezéseit,⁴ de a vallási sérelmek orvoslására (amelyek a legutóbbi országgyűlések óta, a török hódoltsági területeknek Habsburg fennhatóság alá kerülésével tovább növekedtek) „királyi vegyes bizottságot nevezett ki, katolikus, református és evangélikus urakból.”⁵ Ezzel az uralkodó megmutatta alattvalóinak, hogy a szatmári béke ellenére, ahol a vallásszabadság elismerését ígérte, nem hajlandó vallási bajaikról, velük – mint testületekkel – tárgyalni.

A bizottság csak évek múlva, 1721 tavaszán ült össze, de addig egy sor újabb sérelem halmozódott fel. Egyértelmű tény az, hogy újabb 140 templom cserélt gazdát.⁶ Hiába tiltotta meg (kétszer is!) a kormányzat az erőszakosságot, vagy a mutatta ki jóindulatát azzal, hogy éppen a protestánsoknak adták vissza régi templomukat (Bártfán és Eperjesen), vagy azzal, hogy az uralkodó Gyöngyösi Pál kassai református lelkész halálbüntetését száműzetésre változtatta meg. A bizottság nem tudott mit kezdeni sem az esetek sokaságával, sem a katolikus földesúri gondolkodási móddal, amely

2 KOSÁRY, D. *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon*. Budapest : Akadémia kiadó, 1983, s. 79.

3 1681-ben a követek jelentős része protestáns, az egyháziak nélkül kb. 39%, 1714-ben kb. 62 – 64 követ. lásd SZÍJÁRTÓ, M. I. *A diéta. A magyar rendek és az országgyűlés 1708 – 1792*. Budapest : Osiris , 2005, s. 269.

4 Lásd az uralkodó 1714. április 28-i összefoglaló jellegű parancsát a Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltárában (továbbiakban MNL OL), Budapest, Magyar Kancelláriai Levéltár, Libri Regii, XXX. 295 – 296.

5 KOSÁRY, D. *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon*. Budapest : Akadémia kiadó, 1983, s. 79.

6 Inkább a földesúr, mint patrónus jogának alkalmazásáról volt szó, melyet kíméletlenül alkalmaztak a jobbágyaikkal szemben. De közöttük volt a veszprémi püspök is (aki 1717-ben elfoglalta a helybeli református templomot), valamint Eszterházy József is, akinek a pandúrjai lerohanták a pápai református templomot és ledobtak egy hívőt, aki ráadásul nemes származású volt, a templom tornyából. Főleg ez a két atrocitás a protestánsok körében, ellenességes politikai értelmet adott a rákövetkező templomvisszafoglalásoknak, még akkor is, ha csak helyi földesurak parancsolták meg (ilyen esetek gyakran előfordultak Bars, Hont, Nógrád, Zólyom és Pest vármegyékben). KOSÁRY, D. *Művelődés a...,* s. 80 – 81.

1723-ban még azt követelte, hogy az uralkodó halállal büntesse az „eretnek” alattvalókat.⁷

A következő időszakban a protestánsok elleni támadások visszaszorítását a Helytartótanács egyházügyi bizottságának az irányításával intézték. Pedig ebben a bizottságban is érvényesült a rendi-klerikális erők befolyása, amelyet olykor maga Acsády Ádám kancellár (a templomfoglaló veszprémi püspök utóda, aki nem a magyarországi földesurak, hanem inkább a bécsi udvar embere volt) is megsokalta. De még az a Savoyai Jenő tábornok is túlzottnak tartotta, aki 1730-ban elnöke lett annak a miniszteri konferenciának, amelyre az uralkodó rábízta a vallásügyi bizottság szerepének átvételét. Ez a Savoyai Jenő által vezetett miniszteri konferencia dolgozta ki a *Carolina Resolutio*-t (1731. március 21.), amely a 18. században, egészen II. József türelmi rendeletéig érvényben maradt, és rendeleti úton szabályozta a vallásügyet a magyar királyság területén.⁸

Ellenben, nem minden földesúrra volt jellemző a protestáns ellenesség. A volt török hódoltsági területeken, amelyeket még a 17. században azok birtokoltak és csak a 18. század küszöbén tértek vissza a keresztény világba, más szemlélet uralkodott. Ezek ritkán lakott vidékek voltak, ahol még a katolikus földesurak is jobban megbecsülték a protestáns letelepülőket. Ilyen volt Partium egyik legnagyobb földesura, Károlyi Sándor és fia, Ferenc, aki nemcsak hogy békén hagyta a reformátusokat, hanem olykor meg is védte őket a katolikus klérussal szemben.⁹ Nem maradtak ránk olyan információk, mely szerint például Bihar vármegye első vezetője, Csáky Imre, váradi püspök majd kalocsai érsek, sokáig a váradi katolikus püspökség adminisztrátora, túlzott erőszakkal fordult volna a protestánsok ellen.¹⁰ Ugyanakkor tény, hogy Váradon nem működhetett református, vagy más protestáns közösség, iskola, s a püspök mindent megtett annak érdekében, hogy Debrecen ne kapja meg helyét az országgyűlés alsótábláján, amit végül a város csak a – Csáky püspök által anyagilag támogatott – katolikus templom épí-

7 Lásd Erdődy Gábor egri püspök *Opusculum theologicum*-ját, mely 1721-ben látott napvilágot.

A Carolina Resolutio eredeti irata: MNL OL, Libri Regii, XXXVI, 815 – 817.

8 A Carolina Resolutio eredeti irata: MOL OL, Libri Regii, XXXVI, 815-817.

9 KOSÁRY, D. *Művelődés a....*, s. 82.

10 MÁLNÁSI, Ö. *Gróf Csáky Imre bíbornok élete és kora (1672 – 1732)*, Kalocsa : Csáky család, 1933, s. 219-236. A szerző megjegyzi, hogy a protestáns-ellenesség két bajnoka, Althan Mihály váci bíboros-püspök és Erdődy Gábor egri püspök „Mindkettő Csáky bíbornoknak örökös ellenfele”. MÁLNÁSI, Ö. *Gróf Csáky...*, s. 220. Ugyanazt állítja, jogosan, CSERNÁK, B. *A református egyház Nagyváradon. 1660 – 1885*, 2. kiadás, Nagyvárad : Királyhágómelléki Református Egyházkerület, 1997, s. 11.

tésének engedélyezése nyomán érhetett el.¹¹ Inkább a nyugati vármegyékben fordultak elő erőszakos templomfoglalások, valamint a protestáns paraszthívek elkergetése, lelkészükkel egyetemben. Tény, hogy egyes adatok szerint, 1711 és 1781 között, a protestánsok újabb 443 templomot vesztek. De Kosáry Domokos szerint, a protestánsok még mindig 150 templom többlettel zárták le a 18. századot az 1703. évi helyzethez képest, holott mindenki egyetért azzal, hogy ezt a századot a protestáns egyháztörténet szorongatott időszakának kell minősítenünk.¹²

Ebben a feszült légkörben születettek meg az alábbi iratok, amelyek adalékokkal szolgálhatnak a bihari protestáns egyház helyzetéhez. Meg kell jegyeznünk, hogy ebből a korból nagyon kevés adat áll rendelkezésünkre.¹³ Az iratok válaszok egy (általunk ismeretlen) helytartótanácsi átíratra, amely az iránt érdeklődött, hogy hány református közösség létezett Bihar vármegye területén, ki töltötte be a lelkészi hivatalt és ki állt az egyház élén. Az egyik választ a székelyhídi református lelkész, Besenyei István írta alá, a másodikat pedig Bucsi Mihály, második alispán, valamint Beliczai László és Szöllösi György vármegyei esküdtek. Az iratok a vármegyei legfelsőbb hatósághoz kerültek, amelynek tiszte és kötelessége volt elküldeni azokat a Helytartótanácsához, mint legfőbb országos állami kormányzatszervhez.¹⁴ Azt, hogy vármegyei tisztviselők jelentették a Helytartótanácsnak a kért adatokat a református egyházzal, nem meglepő. Sőt, alátámasztja az adatok hitelességét, tudván, hogy a tisztviselőket komoly megtorlás fenyegette volna abban az esetben, ha pontatlan adatokat szolgáltatott volna ki a nádor által vezetett kormányzatszervnek.

Az iratok jelentősége abban áll, hogy felsorolják az összes bihari református közösséget, amelyek 1728-ban léteztek. Mivel a korban a református egyház hierarchiája még nem volt elismerve az állami hatalom által, a szu-

11 A kérdésre lásd PAPP, K. A szabad királyi városi cím megszerzésétől az országgyűlési becikkelyezésig. In *Debrecen város 650 éves. Várostarténeti tanulmányok*. Bárány Attila, Papp Klára, Szálkai Tamás. Debrecen, 2011, s. 301 – 319., 316 – 317.; PAPP, K. A császi ügy és következményei, avagy hogyan akadályozta egy katolikus nemesember panasza a református Debrecen szabad királyi városi címének országgyűlési elfogadását. In *Historia Ecclesiastica*. 2012, 2. KOSÁRY, D. *Művelődés a....*, s. 83.

12 KOSÁRY, D. *Művelődés a....*, s. 83.

13 Lásd Csernák Béla könyve (CSERNÁK, B. *A református egyház Nagyváradon. 1660 – 1885*, 2. kiadás, Nagyvárad : Királyhágómelléki Református Egyházkerület, 1997.) első fejezetének utolsó részét (10 – 13), melyben szinte semmi történelmi adatot nem tudott megemlíteni.

14 Az iratokat a Bihar vármegyei nemesi közgyűlések iratai között találtam, amelyeket az MNL Hajdú-Bihar Megyei Levéltárában, Debrecenben őriznek. MNL HBML IV. A. 1/b.

perintendens neve nem szerepel sehol. Sőt, Bucsi Mihály alispán azt állította, hogy nem is létezett.¹⁵ Az esperesek nevét azonban az iratokhoz csatolt felkérő levélből ismerjük, eszerint Jeney András a bihari, Bessenyei Márton – nyilván hibásan, a valóságban István, ahogyan a válasziraton az esperes aláírta a nevét – az érmelléki, valamint N. N. a debreceni tractatus esperese volt.¹⁶ Bucsi íratta a magyar nyelvű levelet, amelyben ő (a vármegye 1727. december 22-én, Váradon tartott közgyűlési döntésére hivatkozva) 1728. január 18-ra Váradolasziba hívta az espereseket, hogy ott a megyei deputatusok előtt adjanak számot egyházuk helyzetéről.¹⁷ A levél alapján egyértelmű, hogy a három tiszt a megyei közgyűlés megbízásából kért információt a három esperestől, és a kapott anyagot 1728 februárjában ismételten a vármegye színe elé vitte.¹⁸

Bessenyei Istvánhoz tartoztak a vármegye északi felében elhelyezkedő református közösségek, amelyek a szöveg szerint az érmelléki járás részei voltak: Diószeg, Félegyháza, Vajda, Szentimre, Szentjobb, Csanáros, Poklostelek, Micske, Tóti, Széplak, Bályok, Felső-Ábrány, Margitta, Monospetri, Vedres-Ábrány, Kőbölkút, (Hegyköz) Szent-Miklós, Kóly, Csokaly, Albis, Bogyoszló, Szalacs, Ótomány, Adony, Asszonyvásár, (Kis) Kereki, (Ér) Keserű, Tarcsa, Gálospetri, Mihályfalva, (Ér) Semjén, az akkor Szabolcs vármegyéhez tartozó Kenéz, Bagamér, Álmosd, Kakad, Nagy-Léta, Vértes és Pocsaj. Tehát összesen 39 gyülekezet.

A másik irat Várad környéki és dél-bihari református közösségeket említ: (Bihar) Keresztes, Bihar, Csatár, (Hegyköz) Újlak, Püspöki, Száldobágy, Hegyköz-Pályi, Fugyi-Vásárhely, Fugyi, Körös-Jenő, Telegd, Pályi-Ujlak,

15 Nihil gaudet – senki sem nyerte el, ami azt is jelentheti, hogy éppen nem választották meg. Debrecen – ahol a református szuperintendens székel –, mint szabad királyi város maga választotta papját, s nem tartozott Bihar vármegye fennhatósága, csak a tárnokmester bírói fóruma alá. A fennmaradt iratok alapján azonban a református egyházszervezet nem alkalmazkodott a megye-beosztáshoz, s ezért a debreceni esperesség kimutatásában természetesen a három debreceni prédikátort is feltüntették. A városok és a vármegyék konfliktusaira legutóbb lásd H. NÉMETH, I. Polgár vagy nemes? A városok nemesi rendű lakosainak problematikája a felső-magyarországi városzövetség tevékenysége tükrében. In *Korall*, társadalomtörténeti folyóirat. 2002, 9, december, s. 79 – 106.

16 A debreceni esperesség élén álló személy Kisvárdai János, akinek nevét a tractatus kimutatása közli, nevét a megye tisztjei nem tudták, csak azt, hogy ő a monostorpályi ecclesia prédikátora, s a levelet is oda küldték neki.

17 A levél szövege egyértelműen utal a Helytartótanács parancsolatára, amelynek értelmében a megyéknek adatokat kell szolgáltatniuk. Bucsi levelének kelte: 1728. január 3. MNL HBML IV. A. 1/b.

18 A magyar nyelvű felkérő levélre írott megjegyzés szerint 1728. február 6-án, Püspökiben volt a generalis congregatio. MNL HBML IV. A. 1/b.

Örvénd, Élesd, Kakucs, (Körös) Rév, Belényes, Tárkány, Fenes, (Belényes) Ujlak, Remete, Gyanta, Tenke, Árpád, Baj, Ant, Sarkad, Remete, Szalonta, Geszt, Mező-Gyán, Okány, (Püspök) Ladány, (Bihar) Ugra, Harsány, Komádi, (Körösszeg) Apáti, Berek-Böszörmény, Szent-János, Bors, Nagy-Kereki, Bojt, Váncsod, Sas, Furta, Zsáka, Nagy-Szántó, Darvas, Csökmő, Henczida, Kis-Marja, Pelbárthída, Nyüved, Tamási, Hodos, Szalárd, Sítér és Rézbánya. Összesen 58 közösség, jóval több, mint a másik rész.

A harmadik irat a Kisvárdai János esperessége alá tartozó Debrecen környéki református közösségeket tartalmazta: Monostorpályi, Szentmihály, Debrecen, Hosszúpályi, Konyár, Esztár, Gáborján, Szentpéterszeg, Bereittyóújfalu, Tépe, Derecske, Hajdúbagos, Sáránd, Mikepércs, Hajdúszovát, Hajdúszoboszló, Földes, Sáp, Torda, Bakonszeg, Kaba, Dancsháza, Biharnagybajom, Udvari, Szerep, Ladány, Báránd, Nádudvar, Balmazújváros, Csege, Egyek, Füred, Hajdúböszörmény, Hajdúnánás, Dobi, Dada, Lőki, Eszlár, Balsa, Fejértó, Téglás, Hadház, Balkány, Mihálydi, Acsád, Pércs, Samló, amelyeknek egy része – Nádudvartól kezdődően – nem Bihar, hanem Szabolcs megyéhez tartozott. A bihari települések száma: 27, a szabolcsiaké: 19.

Több mint valószínű, hogy az összeírt 124 bihari református közösségen kívül még léteztek mások is. Nem tudjuk megállapítani, hogy miért nem írták fel őket, de lehetséges, hogy vagy nem volt még lelkészük, vagy még a lakosság annyira kevés volt, hogy nem volt képes eltartani egy lelkészt és nem tudtak templomot építeni. Nem kizárt az sem, hogy a még erőteljesen tomboló ellenreformáció miatt 1728-ban egyes közösségek nem merték nyíltan vállalni hitüket, főleg azokon a birtokokon, amelyeket az uralkodó frissen adományozott idegen származású földesuraknak, mint például a Dietrichstein család (a volt székelyhídi várhoz tartozó uradalmat).

Tudomásunk szerint ez a három irat a legrégebbi összeírás a 18. századból, amely viszonylag pontosan feljegyezte a működő bihari református közösségeket, papjukkal együtt, ami valóságos képet ad róluk és földrajzi elhelyezésükről. Ez az adat nagyon fontos kiindulópontot is jelenthet a későbbi kutatások számára.

[1728. február 6. előtt]

Interrogatio — Responsum

1. Cuius autoritate et per quem senior<um> sim constitutus?

Autoritate sive consensu et suffragio fratrum sive ministrorum districtus huius, idque ex institutione apostolica, quam doctores praesbiteros et episcopos constitui et una cum rectae rationis dictamine, in ecclesia omnia decenter et ordine fieri praescribit. Qualis decentia et ordo nec in ecclesia nec in aliqua quacunque societate humana, absque capite servari potest sed etiam autoritate regis positiva articuli quippe 1 anni 1608, 25. 1681 ante coronationem sine interruptione, ac continua serie per gloriosae reminiscentiae reges Hungariae ac etiam modernam pariter gloriose regnantem maiestatem statusque et ordines confirmati.

2. Quali iurisdictione et praerogativa?

Exemplo et praescripto Sancti Petri Apostoli Epist. cap. 5, no. 3 iurisdictione et praerogativa mea non consistit in praedominantia, sed tota est ministerialis, aequalis conditioni coeterorum fratrum in uno eo distincta, quod non solum propriae meae, sed et fratrum ecclesiis eorumque personis inspiciendum curandumque habeam, an videlicet inspectioni vel senioratui meo ascripti canonice, confessioni ac verbo Dei conformiter vivant. Excedentes vero ac scandalosi per me ac assessores mihi adiungi solitos coerceantur differentiae inter eos ac etiam matrimoniales causae, inter auditores motae secundum canones ac instituta confessionis cognoscantur, ac decendantur. Ecclesiae senioratus vel inspectionis meae quotannis vel si necessitas exposcat etiam saepius diligenter visitentur abususque meliori modo tollantur.

3. A quo in rebus possessionem meam respicientibus habeam dependentiam?

A confraternitate et quidem hoc modo, ut si in rebus officii ac ministerii mei excedam, ex confratrum suffragio in me ad normam canonum et confessionis debitae animadverti potest.

4. Quot habeam sub directione mea ministros?

Tot, taliterque vocatos et hic residentes, specificando etiam comitatus.

In comitatu Bihariensi.

Franciscus Némethi, Johannes Ladányi, ministri 2 Diószegienses
Michael Keresztesi minister Félégyháziensis

Michael Abani minister Vajdaiensis
Georgius Vajai minister Szentimrensis
Georgius Pathai minister Szentjobiensis
Stephanus Gesztelyi levita Csanálosiensis
Johannes Zilahi Poklostelekiensis
Samuel Erdélyi minister Miskeiensis
Josepus Thotfaludi minister Thotiensis
Michael Csengeri minister Széplakiensis
Georgius Hollósi minister Balyokiensis
Stephanus Tatai minister Felső Ábrányiensis
Johannes Ferge Bathori minister Margitaiensis
Johannes Nanasi minister Monos Petriensis
Paulus Ürményi minister Vedres Ábrányiensis
Stephanus Istvandi minister Kőbölkutiensis
Johannes Budai minister Szent Miklósiensis
Johannes Diószegi minister Kolyiensis
Nicolaus Pákozdi minister Csokalyiensis
Gabriel Szilágyi minister Albisiensis
Samuel Szilágyi minister Bogyiszlaiensis
Stephanus Debreczeni minister Szalacsiensis
Petrus Solymosi minister Otthományiensis
Johannes Pataki minister Adon(y)iensis
Andreas Derecskei minister Aszszony Vásáriensis
Samuel Jablonczai minister Kis Kerekiensis
Emericus Vári minister Keserüiensis
Johannes Füleki minister Tarcseiensis
Franciscus Gyulai minister Galos Petriensis
Stephanus Oroszi minister Mihályfalviensis
Johannes Zelizi minister Ér Semjéniensis
Ladislaus Szigeti minister Keneziensis in comitatu Szabolcsiensi
Stephanus Szenjobi minister Bagameriensis
Samuel Báthori minister Almosdiensis
Johannes Gyáni minister Kakatiensis
Benedictus Kémeri minister Nagy Lét(ai)ensis
Georgius Liskai minister Vértesiensis
Stephanus Veszprémi Pocsaiensis

Fideliter ita exhibet nomina ecclesiarum et ministrorum in districtu
Érmellékiensi existentium

Stephanus Besenyei mp.
Minister Székelyhidensis
et fratrum ord. senior.

Verso: Responsio ad mandatum Locumtenentialis Regii Consilii suae
maiestatis. Ad numerum 17-um Anno 1728. Fasciculus I.

*Másolat a Magyar Nemzeti Levéltár Hajdú-Bihar Megyei
Levéltárában, IV. A. 1/b, 1728, fasc. I, 17. sz., 15. doboz*

* * *

1728. február 13.

Nomina Ecclesiarum et ministrorum Ecclesiasticorum
in V. tractu Bihariensi

Senior in Keresztes Petrus Jenei
Bihar reverendus Stepanus Vécsei
Csatár reverendus Andreas Szoboszlai
Ujlak reverendus Stephanus Diószegi
Püspöki reverendus Andreas Szilágyi
Száldobágy Paulus Bélási
Hegyköz Pályi Stephanus Debreczeni
Fugyi Vásárhely Johannes Győri
Fugyi Laurentius Böszörményi
Kis Jenő Stephanus Szeghalmi
Telegd Michael Ternei
Pályi Ujlak Stephanus Kocsi
Örvénd Franciscus Polyári
Élesd Michael Nádudvari
Kakucs Franciscus Liszkai
Rév Stephanus Liszkai
Belényes Gregorius Némedi
Tárkány Albertus Kölcsei
Fenes Stephanus Ujlaki
Ujlak Andreas Harsányi
Remete Stephanus Böszörményi
Gyanta Johannes Hunyadi

Tenke Petrus Németi
Árpád Mathias Almási
Baj Stephanus Kőszegi
Anth Johannes Ujlaki
Sarkad Johannes Nánai
Remete Samuel Szatthmári
Szalonta Franciscus Zempléni
Geszt Martinus Gyarmati
Mező Gyán Johanes Széki
Okány Johannes Besei
Sadány (Zsadány) Stephanus Helmeczi
Ugra Nicolaus Hiripi
Harsány Samuel Ladányi
Komádi Georgius Somlyai
Apáti T(h)omas Jász Berényi
Berek Böszörmény Michael Füredi
Szent János Johannes Komáromi
Bors Michael Ferenczi
Nagy Kereki Michael Berényi
Bojt Stephanus Pesti
Váncsod Johannes Győri
Sas Michael Szántai
Furta Stephanus Kecskeméti
Sáka Stephanus Alföldi
Nagy Szántó Stephanus Dadi
Darvas Gregorius Balogi
Csökmő Stephanus Kecskeméti
Henczida Michael Sentei
Kis Marja Samuel Diószegi
Pelbárthida Stephanus Derecskeji
Nyüved Andreas Szendrei
Tamási Stephanus Vécsei
Hodos Georgius Solymosi
Szalárd Johannes Győri
Siter Georgius Visnyai
Rézbánya Johannes Kecskeméti
Kovácsi Stephanus Bajomi
Suprascriptus reverendus dominus senior Keresztesiensis Petrus Jenei
sub directione sua existentium

Haec nomina ministrorum et residentiae ipsorum qualiter denominat
Secundo. Superintendentis titulo in hocce comitatu Bihariensi
gaudentem nullum esse, prout nec est et constitutum est.

Tertio. Senioris titulo ipsamet dominatio gaudet loca, et autoritate
iurisdictione et praerogativa suorum supra specificatorum fratrum et
pastorum sicut haec possit in tempore reformationis invaluit, plus quam
in centum annis.

Quarto. Dependentibus suam fidem professionemque ipsius
dominationes respicientem habet in Christo et verbo Dei. Et nisi inhabilis
reddatur vel aliquam notabilem defectum committat disponi non potest,
si autem suam dominationem contingeret in aliquo delinquente propterea
in suis tractibus sui fratri(bus) ut accusaret, seu impetretur eorum
reccurendum esset suae dominationi qua in fratribus suis qua actoribus
ad tractum alterum et seniores vicinos per administratione iustitiae haec
in sua dominatione fide mediante recognita sunt in examine die 13 mensis
Ianuarii 1728 coram nobis infrascriptis peracto.

Michaele Búcsi (mp.)
Inclyti comitatus substituto vice comite
Ladislaus Belliczai mp.
judlium – iudex nobilium
Georgius Szöllősi mp.
Praefati inclyti comitatus iurassor

*Másolat a Magyar Nemzeti Levéltár Hajdú-Bihar Megyei
Levéltárában, IV. A. 1/b., 1728. fasc. I, 17. sz., 15. doboz*

* * *

dátum nélkül

Nomina Clar. Reverend. Dominorum Ministrorum in Venerabili Tractu
Debreceniensi existentium, Anno 1728.

Joannes P Kisvárdai Senior Vener. Tractu Debr. Senior Minist. Pályiensis
Joannes Bátorkeszi Vener. Tractu Debr. Scriba Minister Szentmihály-
iensis
Stephanus Sződi –
Michael Komáromi – Ministri Debrecenienses
Samuel Mádi –
Samuel P Szőnyi de Tothfalu Minister Hosszúpályiensis

Georgius Ujfalusi M. Konyariensis
Joannes Csekei M. Esztariensis
Georgius Mogyorosi M. Gaborjaniensis
Matthias Edgyhazi M. Szentpéterszegiensis
Stephanus Szőnyi M. Ujfalusiensis
Andreas Kalnai M. Tepeiensis
Michael Tokai M. Derecskeiensis
Andreas P Bökenyi M. Bagoiensis
Johannes Kocsi M. Sarandiensis
Stephanus Dömsödi M. Mikepércsiensis
Petrus Debreceni M. Szovatiensis
Andreas Debreceni M. Szoboszlóiensis
Michael Kapolnás M. Földesiensis
Johannes Szoboszlai M. Sapiensis
Stephanus Szőnyi M. Tordaiensis
Michael Debreceni M. Bakonszegiensis
Franciscus Szilágyi M. Kabaiensis
Petrus Szenczi M. Dancsháziensis
Michael P. Kápoti M. Bajomiensis
Petrus Gálfi M. Udvariensis
Samuel Urai M. Szerepiensis
Franciscus Harsányi M. Ladányiensis
Izraël Marosi M. Barandiensis
Stephanus Halászi M. Nádudvariensis
Gregorius Lovasi M. Ujvarosiensis
Gasparus Foldvari M. Csegeiensis
Stephanus Bicskeiensis M. Egyekiensis
Stephanus Guti M. Fürediensis
Samuel Szapoti M. Dobiensis
Stephanus Polgari M. Dadaiensis
Andreas Tatai M. Lőkiensis
Andreas Abonyi M. Eszláriensis
Michael Medgyelyi M. Balsaiensis
Stephanus Ruzskai M. Fejértóiensis
Michael Tunyogi M. Teglassiensis
Benedictus Debreceni M. Hadhaziensis
Johannes Sarandi M. Balkanyiensis
Michael Szombathi M. Mihaldiensis
Georgius Gyöngyösi M. Acsadiensis

Andreas Nanasi M. Vamospercsiensis
Stephanus Diószegi M. Samloiensis

aláírás nélkül

*Másolat a Magyar Nemzeti Levéltár Hajdú-Bihar
Megyei Levéltárában, IV. A. 1/b., 1728. fasc. I, 17. sz., 15. doboz*

Reformované zbory Biharskej stolice v roku 1728 v zrkadle neznámych dokumentov

Príspevok predstavuje spisy, ktoré môžu poskytnúť dodatky k situácii protestantskej cirkvi v Biharskej stolici. Tieto dokumenty sú odpoveďami na prípisy Miestodržiteľskej rady, ktorá potrebovala získať informácie o tom, koľko reformovaných zborov fungovalo na území Biharskej stolice, kto je v pozícii farára a kto stojí na čele cirkvi. Dokumenty sa dostali k najvyššiemu stoličnému úradu, ktorého povinnosťou bolo poslať ich Miestodržiteľskej rade. Ich dôležitosť spočíva v tom, že vymenúvajú všetky reformované zbory v Biharskej stolici, ktoré existovali už v roku 1728. Podľa autorky sú tieto dokumenty najstaršie súpisy z 18. storočia, ktoré zaznamenávajú reformované zbory a ich farárov, čo môže poskytnúť významný východiskový bod pre ďalšie výskumy.

**„MACH ER MIR TÜCHTIGE OFFIZIERS UND
RECHTSCHAFFENE MÄNNER DARAUSS!“
ANFÄNGE EINER KONFESSIONELLEN TOLERANZ IN
HABSBURGS ARMEE**

Karl - Reinhart TRAUNER

„Mach er mir tüchtige Offiziers und rechtschaffene Männer daraus!“ *The dawn of religious tolerance in Habsburgh Army.*

The contribution deals with the issue of religious tolerance and freedom between 1681-1781 exemplified on the instance of the army, a key factor of the contemporary state. The dawn of religious tolerance in Habsburgh Army was the establishment of the Theresian Military Academy in Viennese new city in 1751 and the founding of the Military Order of Maria Theresa. Also, several conversions of army representatives are listed.

Key words: *religious tolerance, Habsburgh Army, Theresian Military Academy, Maria Theresa*

Vorbemerkung

Der vorliegende Aufsatz nähert sich dem Thema der Toleranz bzw. Religionsfreiheit im Zeitraum zwischen 1681 und 1781 am Beispiel einer gesellschaftlichen Nische: dem Militär. Es muss aber sofort ergänzt werden muss, dass das Militär weit mehr als heute Teil der Politik und auch des gesellschaftlichen Lebens war. Es wird überdies zu zeigen sein, dass das Militär eine gewissermaßen integrative Funktion in konfessioneller bzw. religiöser Hinsicht wahrnahm, weshalb ein solcher Zugang, wie er hier gewählt wurde, durchaus zu rechtfertigen ist, auch wenn man den Blick auf die Gesamtentwicklung gerichtet sein lassen will.¹

1 Als Einleitung in die z.Tl. schwierige Quellenlage vgl. HOCHEDLINGER, M. Quellen zum kaiserlichen bzw. k.k. Kriegswesen. In Pauser, J. - Scheutz, M. - Winkelbauer, T. (Hrgs.). *Quellenkunde der Habsburgermonarchie (16.–18. Jahrhundert). Ein exemplarisches Handbuch (= MIÖG, Erg.Bd. 44)*. Wien - München 2004, S. 162 - 181; HOCHEDLINGER, M. Des Kaisers Generale. Bibliographische und quellenkundliche Anmerkungen zur Erforschung militärischer Eliten in der frühneuzeitlichen Habsburgermonarchie (Manusk. d. Österr. Staatsarchivs), Wien 2006; online: http://www.oesta.gv.at/Docs/2006/10/2/Des%20Kaisers%20Generale.pdf?bcsi_scan_914C7AC6EF34212A=0&bcsi_scan_filename=Des%20Kaisers%20Generale.pdf

Der Titel des Beitrags ist der bis heute gepflegte Auftrag Maria Theresias (1717–1780) an den damaligen Feldzeugmeister Leopold Graf von Daun (1705–1766)² bei der Gründung der Theresianischen Militärakademie in Wiener Neustadt, der ältesten noch aktiven Militärakademie der Welt, im Jahr 1751.

Die Gründung der Militärakademie ist, wie auch die Schaffung des Maria-Theresien-Ordens, ein Wegweiser, der endgültig und unumkehrbar in Richtung Toleranz innerhalb der habsburgischen Streitkräfte wies. Die Wehrmacht wurde damit gewissermaßen zu einem Pilotprojekt für die Gesamtmonarchie.

Auch wenn die für den vorliegenden Beitrag fragliche Epoche das späte 17. Jahrhundert bis Erlass des Toleranzpatents 1781, also die Zeit der Gegenreformation, ist, scheint eine Bemerkung am Beginn dennoch wichtig: Spätestens seit dem Augsburger Religionsfrieden 1555 war das Römisch-Deutsche Reich konfessionell paritätisch, nicht jedoch seine Einzelterritorien. Diese waren nach dem Prinzip *cuius regio, eius religio* konfessionell weitgehend homogen. Das bedeutete, dass die kaiserlichen Reichstruppen konfessionell verschieden zusammengesetzt waren. Das österreichische Heer war es jedoch (normalerweise) nicht, da die habsburgischen Territorien wie die Habsburger katholisch waren.

Unschärfen ergeben sich allerdings dort, wo Reichstruppen im Sinne der habsburgischen Hausmacht oder ihrer politischen (und auch konfessionellen) Interessen eingesetzt wurden, wie dies bspw. im Dreißigjährigen Krieg der Fall war.

Wenn also im Titel von „Habsburgs Armee“ die Rede ist, so kann es sich entweder um Reichstruppen handeln oder um österreichisches, d.h. aus dem Gebiet der habsburgischen Hausmacht rekrutiertes, Militär handeln. Grundsätzlich hat man also bei habsburgischen Kriegsunternehmungen bis zum Ende des Heiligen Römischen Reiches (1806) Truppen des kaiserlichen Heeres und solche des Reichsheeres zu unterscheiden. Das kaiserliche Heer befehligen die Habsburger in ihrer Eigenschaft als Landesfürsten und europäische Dynasten bzw. seit 1804 als Kaiser von Österreich, das Reichsheer hingegen als römische Kaiser. Letzteres rekrutierte sich aus den einzelnen – katholischen und evangelischen – Reichskreisen und hatte daher stets einen hohen

[Abfr. v. X/2011]. Zu den einzelnen genannten Persönlichkeiten vgl. die entsprechenden Artikel in: ALLGEMEINE DEUTSCHE BIOGRAPHIE (ADB), 55 Bde. + 1 Reg.Bd., Leipzig 1875 - 1912 und NEUE DEUTSCHE BIOGRAPHIE (NDB), 11 Bde., Berlin 1953 - 1977; beide online: <http://www.deutsche-biographie.de/index.html> [Abfr. v. X/2011].

2 Zu Feldmarschall Daun vgl. noch immer THADDEN, F. - L. von. *Feldmarschall Daun. Maria Theresias größter Feldherr*. Wien - München o.J. [1967]; jüngst: PRIESCHL, M. Leopold Graf Daun. In *Truppendienst* 1/2011, S. 24 - 26.

Anteil an protestantischen Kriegsleuten, seine Offiziersstellen waren konfessionsparitätisch besetzt.³

Das Thema der religiösen bzw. konfessionellen Toleranz, das hier am Beispiel der Streitkräfte dargestellt werden soll, ist ohne die Geschichte des österreichischen Protestantismus nicht verständlich; indirekt muss sie damit auch in die hier vorgelegten Überlegungen einfließen.⁴

2. Das katholische Selbstverständnis

Auch wenn die Zeit der Gegenreformation nicht im Fokus des vorliegenden Beitrags liegt, stellt sie dennoch die Voraussetzung für die nachfolgende Entwicklung dar. Mit ihr wurde das Selbstverständnis der habsburgischen Heere für Jahrhunderte geprägt.

Spätestens mit Ferdinand II. (1578–1637) setzten in Österreich die massive Rekatholisierung der Gesellschaft ein, die während des Dreißigjährigen Krieges ihre Vollendung fand. Im 17. Jahrhundert wurden in den habsburgischen Alpen- und Donauländern wie auch in Salzburg die aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinden zerstört. Reformationskommissionen, durch das Militär unterstützt, sollten für die Bekehrung sorgen. Es kam zwar zu zahlreichen Konversionen, ein erheblicher Teil wanderte aber in evangelische Länder aus (Emigranten). Zu den Exulanten zählten viele Adelige, die meisten davon Heerführer.

Die Geschichte der Gegenreformation war dabei bis zum Ende der Monarchie präsent. Ein Beispiel muss genügen: Das älteste reguläre Reiterregiment der Kavallerie war das 1618 errichtete *Dragoner-Regiment Nr. 8* (Nummern-

3 Vgl. TEPPERBERG, CH. Evangelische in Habsburgs Heer. In *Evangelische in Österreich. Vom Anteil der Protestanten an der österreichischen Kultur und Geschichte (Katalog zur gleichnamigen Ausstellung in der Österreichischen Nationalbibliothek Wien, Nov. 1996 bis Febr. 1997)*. Wien 1996, S. 130 - 136; hier: S. 130. Zahlreiche Biographien habsburgischer Offiziere finden sich bei LANGENDORF, J. J. *Ahnengalerie der kaiserlichen Armee 1618 - 1918. Biographische Schattenrisse*. Wien 1995; außerdem SCHMIDT - BRENTANO, A. *Die österreichischen Admirale*, 3 Bde., Osnabrück 1997 - 2005; ders.: *Kaiserliche und k.k. Generale (1618 - 1815)* (Manuskript d. Österr. Staatsarchivs), Wien 2006; online: http://www.oesta.gv.at/Docs/2006/11/20/Kaiserliche%20bzw_%20k_%20k_%20Generale%201618-1815%20_Liste_.pdf [Abfr. v. X/2011].

4 Vgl. die zusammenfassenden Darstellungen von BARTON, P. F. *Evangelisch in Österreich. Ein Überblick über die Geschichte der Evangelischen in Österreich (= Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte, 2. Reihe, Bd. XI)*. Wien - Köln - Graz 1987; LOESCHE, G.. *Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im neuen Österreich*. Wien ³1930; MECENSEFFY, G.. *Geschichte des Protestantismus in Österreich*. Graz - Köln 1956; REINGRABNER, G.. *Protestanten in Österreich. Geschichte und Dokumentation*. Wien - Köln - Graz 1981.

bezeichnung ab 1867).⁵ Seine Geschichte begann, als die Stände von Ferdinand mehr Rechte erzwingen wollten. Die österreichischen Stände waren dabei nicht nur mit den böhmischen Ständen – der Dreißigjährige Krieg hatte seinen Ausgang von Prag genommen – verbündet, sondern überdies auch evangelisch dominiert. Als die Nachricht über den massiven Druck der Stände auf den Kaiser zu dem in Krems stehenden Truppe durchdrang, brachen fünf Kompanien unter einem Arsenal-Hauptmann Gilbert Saint-Hilaire nach Wien auf, drangen zur Hofburg durch und befreiten den Kaiser. Die Truppe wurden unter dem Namen *Florentinische Reiter* in kaiserlichen Dienst genommen.⁶ Medial wurde dieses Ereignis bis ins 19. Jahrhundert hinein immer wieder dargestellt.⁷



Abb. 1: Im 19. Jahrhundert wurde diese programmatisch verstandene Szene durch den evangelischen Künstler Sigmund L'Allemand dargestellt: „Befreiung Kaiser Ferdinand II. durch die Dampierre'schen Kürassiere, 11. Juni 1619“

- 5 Ab 1888 führte das Regiment den Namen des Generalleutnants und Feldmarschalls Raimund Fürst und Reichsgraf Montecucoli (k.u.k. Böhmisches Dragoner Regiment „Graf Montecucoli“ Nr. 8).
- 6 Vgl. die entsprechenden Abschnitte bei WREDE, A. Frh. von. *Geschichte der k.u.k. Wehrmacht. Die Regimenter, Corps, Branchen und Anstalten von 1618 bis Ende des XIX. Jahrhunderts* (= *Mittheilungen des k.k. Kriegs-Archivs, Suppl.Bd. 2*). Wien 1893.
- 7 Vgl. TELESKO, W. *Kulturraum Österreich. Die Identität der Region in der bildenden Kunst des 19. Jahrhunderts*. Wien - Köln - Weimar 2008, S. 56.

Es wurde damit eine Tradition des Militärs grundgelegt, die zwar einerseits die Treue zum Herrscher betonte, diese jedoch im österreichischen Kontext auch einen klar religiös-konfessionellen Anstrich bekam. Die Fahne, auf die die Habsburger den Einsatz für die katholische Kirche geschrieben hatten, wurde (auch) von der Armee getragen. Seine Grenze fand diese Zweckbestimmung des Heeres nur auf der Reichsebene mit ihrer konfessionellen Pattstellung bzw. Parität.

Fallbeispiel 1: Georg von Derfflinger

Der in Neuhofen a. d. Krems bei Linz geborene Georg von Derfflinger (1606–1695) diente während des Dreißigjährigen Krieges in den Heeren verschiedener Staaten, am längsten diente der Protestant Derfflinger jedoch im schwedischen Heer des Gustav Adolf (1594–1632). Hier brachte er es bis zum Oberst im Generalsrang. Als Angehöriger des Stabes von Feldmarschall Carl Gustav Wrangel Graf zu Salmis (1613–1676) beendete er den Krieg und wurde aus den schwedischen Diensten entlassen.

Als Protestant war es ihm nicht möglich, in österreichische Dienst zu gehen. Er trat deshalb in das kurfürstlich-brandenburgische Heer ein, an deren Aufbau durch den Großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm (1620–1688) er erheblichen Anteil hatte. „Unvergessen bleibt D[erfflinger]s Schöpfung der Dragoner, einer neuartigen Waffe, die eine Verbindung von Infanterie und Kavallerie darstellte und bei geschickter Verwendung schlachtenentscheidend wurde.“⁸

Derfflinger, der auch als Diplomat tätig war, wurde 1674 von Kaiser Leopold I. (1640–1705) in den Reichsfreiherrnstand erhoben. 1675 errang er in der Schlacht von Fehrbellin einen entscheidenden Sieg über Schweden. Derfflinger, der sich aus niederen Verhältnissen emporgearbeitet hatte, war der „unumstritten hervorragendste Feldherr seiner Zeit“.⁹

3. Konversionsdruck und Rekonversionen

Die Katholisierungspolitik der Habsburger erstreckte sich – entsprechend den Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens – in erster Linie auf die habsburgischen Länder. Die strikt katholische Ausrichtung des Heeres – wie auch des gesamten Staates – wirkte sich mit aller Härte ab dem Dreißigjährigen Krieg aus.

8 SARING, H. Art. „Derfflinger, Georg Frhr. von“. In *NDB III*, 605f.; hier: ebd. Zu Derfflinger vgl. überdies PRIESCHL, M. Georg Reichsfreiherr von Derfflinger. Der Generalfeldmarschall des Großen Kurfürsten. In *Truppendienst* 5/2010, S. 413 - 415.

9 SARING, H. Art. „Derfflinger, Georg Frhr. von“..., S. 605.

Hingegen war die Situation im Reich, dem die Habsburger als Kaiser vorstanden, anders. Hier bestanden neben katholischen auch lutherische und reformierte Länder. Dementsprechend war die katholische Konfessionszugehörigkeit kein Aufnahmekriterium bei den Reichstruppen, aber die Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche erwies sich bei vielen Karrieren als durchaus förderlich.

Zunehmend vermischten sich Angelegenheiten des Reiches und jene der habsburgischen Territorien, und die konfessionelle Positionen der Habsburger wurden nun auf alle kaiserlichen Angelegenheiten des Reiches übertragen.

Trotz dieser Ausrichtung war auch für die Söhne aus evangelischem Haus eine Karriere im kaiserlichen Heer von Interesse. Während Protestanten im kaiserlichen Heer durchaus auch bis in den Generalsrang kommen konnten, so erleichterte doch die katholische Konfessionszugehörigkeit den Aufstieg. Es kam deshalb zu Konversionen auch in den Reihen des Hochadels, die jedoch nicht selten auch mit Heiratsangelegenheiten in Verbindung standen.¹⁰ Ein Eintritt in die Armee eines habsburgischen Territoriums ging jedoch zwangsweise mit einem Übertritt zur römisch-katholischen Kirche einher.

Bereits im frühen 17. Jahrhundert traten mehrere Reichsfürsten während ihrer Dienstzeit im kaiserlichen Heer zum katholischen Glauben über: Reichsgeneralfeldmarschall Herzog Karl Alexander von Württemberg (1684–1737), der 1712 katholisch geworden war, und sein Bruder Generalfeldzeugmeister Friedrich Ludwig von Württemberg-Winnental (1690–1734), der 1722 unter Einfluss der Jesuiten katholisch geworden war, Feldmarschall Prinz Maximilian Wilhelm von Braunschweig-Lüneburg (1666–1726), der 1692 konvertierte u.a.¹¹ Auffallend ist bei vielen der Genannten, dass sie trotz bewusst evangelischer Erziehung dennoch konvertierten.

Fallbeispiel 2: Konversionen im Haus Hessen-Darmstadt

Die Zahl der Konversionen auch im Reichsheer mehrten sich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts.¹² Die Brüder Feldmarschall Georg von Hessen-Darmstadt (1669–1705), Feldmarschall Philipp von Hessen-Darmstadt

10 Dabei soll jedoch nicht bestritten werden, dass auch durchaus religiöse Motive, die jedoch nur schwer fassbar sind, eine Rolle gespielt haben.

11 Vgl. die entsprechenden Abschnitte bei PEPER, I. *Konversionen im Umkreis des Wiener Hofes um 1700* (Diss. phil.). 2 Bde. Graz 2003.

12 Vgl. KNÖPP, F. Zu den Konversionen im hessisch - darmstädtischen Fürstenhaus an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert. In *Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte* 17 (1973), S. 161 - 176; außerdem RÄSZ, A. *Die Convertiten seit der Reformation nach ihrem Leben und aus ihren Schriften dargestellt*. VII. Band: 1653 - 1670. Freiburg 1868, S. 468.

(1671–1736), der spätere russische General Friedrich von Hessen Darmstadt (1677–1708) und Generalfeldmarschallleutnant Heinrich von Hessen-Darmstadt (1674–1741) konvertierten – ohne bedeutende Aussicht in der protestantischen Welt – während ihres Dienstes im kaiserlichen Heer innerhalb weniger Jahre trotz heftigster Proteste ihrer überzeugt lutherischen Mutter.

Wie eng die Konversionen im Zusammenhang mit den Lebensumständen der einzelnen Persönlichkeiten stehen, kann am Beispiel des – eben genannten – Landgrafen Philipp von Hessen-Darmstadt gezeigt werden. Seine Konversion erfolgte 1693 in Zusammenhang mit seiner Liebesheirat mit Herzogin Maria Theresia von Croy und Havré, die offenbar die militärische Karriere Philipps gefördert hat. Ein Jahr darauf rekonvertierte er jedoch wieder nach Kontakten mit seiner lutherischen Mutter, wurde jedoch wieder nach seiner Rückkehr in den kaiserlichen Dienst katholisch. 1714 bis 1734 war er Gouverneur von Mantua und starb 1736 in Wien als Feldmarschall. Sein Leichnam wurde im Wiener Stephansdom beigesetzt, sein Herz jedoch in der evangelischen Darmstädter Stadtkirche.

Sein Bruder Landgraf Heinrich konvertierte 1704 zum Katholizismus. Kurz vor seinem Tod, 1740, kehrte er jedoch unter dem Einfluss seiner Mutter zum lutherischen Glauben zurück, dem er offenbar innerlich immer verbunden geblieben war.¹³

Die konfessionellen Biographien machen deutlich, wie wenig monolithisch noch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts (zumindest in der höheren Gesellschaft) die Konfessionsgrenzen gelebt wurden. Das änderte sich jedoch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, als die konfessionellen Grenzen endgültig verhärtet waren. Der Dienst im kaiserlichen Heer war nun streng mit der katholischen Konfession verbunden.

Fallbeispiel 3: Joseph Friedrich von Sachsen-Hildburghausen

Ein Beispiel dafür ist Joseph Friedrich von Sachsen-Hildburghausen (1702–1787). Mit 16 Jahren trat der er als Schützling des Feldmarschalls Friedrich Heinrich von Seckendorff, eines Protestanten, in die österreichische Armee ein.

1727 konvertierte er, wobei ein Eheprojekt eine Rolle gespielt haben dürfte. Über seine Freundschaft mit dem Konvertiten Johann Christoph Freiherrn von Bartenstein (1689–1767), einem Staatsmann und Diplomaten in österreichischen Diensten, kam er in engeren Kontakt mit dem Kaiserhaus, wo er sich besonders durch seine gesellschaftlichen Talente hervortat. „Einmal katholisch, ging für Karriere des Prinzen jedenfalls rasch voran. Er brachte es zum

13 RÄSZ, A. *Die Convertiten seit der Reformation nach ihrem Leben ...*, S. 468.

kommandierenden General in Innerösterreich und zum Reichsfeldmarschall. 1738 heiratete er über Vermittlung des Kaiserpaares die Nichte und Alleinerbin des Prinzen Eugen, Anna Victoria von Savoyen-Carignan. 1744 wurde die unglückliche Ehe mir Unterstützung Maria Theresias einvernehmlich geschieden [...].¹⁴

Bei seinem Tod war Joseph Friedrich von Sachsen-Hildburghausen kaiserlicher habsburgischer Generalfeldmarschall und Reichsgeneralfeldmarschall.

Fallbeispiel 4: Ernst Gideon von Laudon

Der aus österreichischer Sicht bekannteste Konvertit jener Zeit ist jedoch zweifelsfrei Ernst Gideon Freiherr von Laudon (1716/17–1790).¹⁵ Er stammt ursprünglich aus Livland und diente im russischen Militär; sein Vater und Großvater hatten im schwedischen Militär Dienst getan. Erst nachdem seine Versuche fehlgeschlagen waren, im schwedischen oder preußischen Heer eine Karriere zu beginnen, bewarb Laudon sich 1744 für den Dienst in den österreichischen Streitkräften.

Der Eintritt in die erbländischen Truppen bedeutete auch die Notwendigkeit des Konfessionswechsels – man durfte als Österreicher bis 1781 nicht evangelisch sein –, der bei Laudon 1747, also immerhin erst vier Jahre nach Eintritt in österreichische Dienste, erfolgte.

Laudon entwickelte sich zu Maria Theresias erfolgreichstem General. 1759 wurde er in den österreichischen Freiherrenstand erhoben, 1766 bis 1769 war er Generalinspektor der erbländischen Infanterie, 1778 wurde er zum Feldmarschall befördert, und 1788 erhielt er den Oberbefehl im Türkenkrieg. Den Höhepunkt seiner Karriere bildete die Rückeroberung Belgrads im Jahr 1789.

„Dem General wurde nachgesagt, daß er wenig Interesse oder Verständnis für theologische Fragen aufbrachte.“¹⁶ In späteren Jahren scheint sich das jedoch geändert zu haben, er ließ sogar ein „Katholisches Gebetbüchlein“ drucken, um es unter seinen Soldaten in Belgrad verteilen zu lassen und diese damit moralisch im Kampf gegen die Türken zu stärken.

4. Aufklärung und realpolitische Duldung

Der Gegenreformation wurde vielerorts, v.a. passiver, Widerstand entgegengesetzt. Von den trotz der konfessionellen Maßnahmen in Österreich

14 PEPPER, I. *Konversionen im Umkreis des Wiener Hofes um 1700*, S. 111.

15 Vgl. PESENDORFER, F. *Feldmarschall Loudon. Der Sieg und sein Preis*. Wien 1989.

16 Peper I PEPPER, I. *Konversionen im Umkreis des Wiener Hofes um 1700*, S. 112; vgl. PESENDORFER, F. *Feldmarschall Loudon. Der Sieg und sein Preis*, S. 93f.

verbliebenen Protestanten wurden aus Salzburg 1731/32 durch Erzbischof Leopold Anton Eleutherius Reichsfreiherr von Firmian (1679–1744) mehr als 21.000 vertrieben, 1734 bis 1776 folgten unter Karl VI. (1685–1740) und Maria Theresia Zwangsumsiedlungen von rund 4.000 Protestanten aus Oberösterreich, Kärnten und der Steiermark nach Siebenbürgen.

Gleichzeitig herrschte aber sogar in der Hauptstadt Wien ein zwar rudimentäres, aber zweifelsfrei aktives evangelisches Leben. Denn privilegierte Gruppen – Offiziere, Beamte und Vertreter bei den Reichsbehörden, Kaufleute und Fabrikanten sowie deren Gesinde – besuchten sehr wohl die Gottesdienste in den evangelischen Gesandtschaftskapellen evangelischer Staaten, aus denen ab 1781, dem Jahr des Toleranzpatents, die lutherische und die reformierte Gemeinde entstehen sollten.

Die Anwesenheit evangelischer Offiziere verweist wieder auf die schon angesprochene Verzahnung der Reichsangelegenheiten mit denen der eigenen Territorien durch die Habsburger. Nun könnte auf der einen Seite darin eine Vereinnahmung des Reiches sehen (und auch der protestantischen Fürstentümer), andererseits bewirkte gerade diese Verzahnung schon frühzeitig eine Tradition der Toleranz innerhalb der Streitkräfte, die es politisch und rechtlich eigentlich noch gar nicht gab.

Überdies ergab sich durch die Türkenkriege für die konfessionelle Situation im Habsburgerreich eine eigenartige Situation. Nach dem Sieg über die Osmanen vor Wien (1683) versuchte Siebenbürgen vergeblich, sich des wachsenden Einflusses Österreichs zu erwehren, aber 1711 wurde endgültig die österreichische Kontrolle über Ungarn und Siebenbürgen hergestellt; die siebenbürgischen Fürsten wurden durch österreichische Gouverneure ersetzt.¹⁷

Nun war allerdings seit der Reformationszeit Siebenbürgen eine Hochburg des Protestantismus. An dieser Situation wollte und konnte man auch nichts mehr ändern. In Siebenbürgen, das damals noch an der Militärgrenze zum Osmanischen Reich lag, wurde mit den Siebenbürger Sachsen allgemeine religiöse Toleranz geübt.

Für das Habsburgerreich ergab sich damit die eigenartige Situation, dass man zwar nahezu geschlossene protestantische Landesteile hatte, andererseits aber an der Bindung an die katholische Kirche festhielt und Protestanten auswies – jetzt u.a. nach Siebenbürgen, wo die aus dem heutigen Österreich ausgewiesenen Protestanten, die sog. Landler, angesiedelt wurden.¹⁸ De facto ergab sich damit ein Zustand wachsender konfessioneller Toleranz, und es

¹⁷ Die Proklamation des Großfürstentums Siebenbürgen 1765 war eine reine Formalität.

¹⁸ Konfessionelle Zugeständnisse gab es auch andernorts, z.B. an die deutschen Migranten, die sich in Nordosten – v.a. Galizien – ansiedelten.

zeichnete sich damit jene Entwicklung ab, die dann 1781 zum Toleranzpatent unter Kaiser Joseph II. (1741–1790) führte.

Die evangelischen Feldherrn in Habsburgs Dienst stammten deshalb aus den evangelischen Territorien des Reiches.

Fallbeispiel 5: Georg Friedrich von Waldeck

Georg Friedrich Graf (später: Reichsfürst) von Waldeck-Pyrmont (1620–1692) stammte aus einem regierenden Fürstenhaus; 1645 wurde er durch den Tod seines Bruders auch zum regierenden Haupt seiner Familie.

Zunächst stand er als evangelischer Fürst sowohl militärisch, als auch politisch auf der Seite der Gegner der Habsburger, ein Aufenthalt in Frankreich brachte ihn aber zur Überzeugung, dass nicht die Habsburger, sondern Frankreich die größte Gefahr des Römisch-Deutschen Reiches seien. Dies führte zu einem radikalen Umdenken bei ihm, auch wenn er sich Österreich formal nie anschloss.

Nach seiner Verständigung mit Wien kämpfte er 1664 erfolgreich in dem neu ausgebrochenen Türkenkrieg als Generalleutnant im Reichsheer auch in der Schlacht bei St. Gotthard (Mogersdorf). In weiterer Folge trat er in enge Verbindung mit dem kaiserlichen General Ernesto Graf Montecuccoli. Für seine militärischen Leistungen wurde Waldeck, 44-jährig, vom Reichstag in Regensburg 1664 zum Reichsgeneralfeldmarschall ernannt.

In weiterer Folge diente er als Feldmarschall im niederländischen Heer, wo er Gouverneur der wichtigen Festung Maastricht wurde. Georg Friedrich von Waldeck errichtete hier nach eigenen Plänen das erste Militärspital für Verwundete und Kranke. Er war seit 1652 Johanniterritter, also des evangelischen Zweigs des Johanniter- bzw. Malteser-Ordens; eines Orden, der seit seiner Gründung diakonisch tätig war (und ist). Wahrscheinlich ist die Gründung dieses Militärspitals eine Auswirkung dieser Gesinnung.

1682 wurde Waldeck durch Kaiser Leopold I. in den Reichsfürstenstand erhoben. Für die österreichische Militärgeschichte ist er deshalb auch noch von Interesse, weil er 1683 als Reichsfeldmarschall und Befehlshaber der gutausgerüsteten fränkischen Hilfstruppen des Reiches am Entsatz Wiens von den Türken teilnahm. Bei der Aufstellung des Entsatzheeres kommandierte der erfahrene Offizier das stabilisierende Zentrum der Truppen, die aus den fränkischen und bayerischen Fußtruppen sowie aus der Kavallerie des Herzogs von Sachsen-Lauenburg bestanden. Dort, wo seine Truppen auf die Türkenschanze stießen, erinnert die *Waldeckgasse* an sein Kommando.

Fallbeispiel 6: Hans Adam von Schöning

Wie Georg Friedrich von Waldeck stammte auch Hans Adam von Schöning (1641–1696) aus einem evangelischen Fürstentum, und zwar aus Brandenburg. Seine Erziehung war protestantisch geprägt; er studierte in Wittenberg.

Er war danach sowohl im brandenburgischen diplomatischen als auch militärischen Dienst tätig. Für die österreichische Militärgeschichte ist interessant, dass Schöning, nun Generalleutnant und Oberst der kurfürstlichen Leibgarde, als Teil des Reichsheeres am Zurückdrängen der Türken nach dem Entsatz von Wien im Jahre 1683 beteiligt war.

Ab 1686 nahm Hans Adam von Schöning mit einem gut ausgerüsteten brandenburgischen Korps unter kaiserlichen Fahnen an der Erstürmung Ofens/Budas 1688 teil, die er maßgeblich mit entworfen hatte und bei der er auch das Zentrum der Hauptangriffskolonie kommandierte.

Fallbeispiel 7: Friedrich Heinrich von Seckendorff

Zwar nicht aus Norddeutschland, aber aus einer alten Familie aus dem evangelischen Franken stammt Friedrich Heinrich Freiherr (später: Reichsgraf) von Seckendorff (1673–1763). Seine Biographie erhellt wohl wie keine andere die verworrene konfessionelle Situation des 18. Jahrhunderts in Österreich.

1694 trat Seckendorff in den Kriegsdienst, bereits 1698 ging er zum kaiserlichen Heer des Prinzen Eugen von Savoyen (1663–1736), dem sein Mut und seine Tüchtigkeit schon damals auffielen. Weitere Einsätze folgten, u.a. auch als Generalmajor im Heer des mit dem Kaiser verbündeten Polen unter König August von Sachsen. Parallel dazu bemühte er sich auch um eine diplomatische Laufbahn.

Nach dem neuerlichen Ausbruch des Türkenkrieges 1714 berief ihn auf Wunsch des Prinzen Eugen Kaiser Karl VI. als Feldmarschallleutnant unter die kaiserlichen Fahnen nach Wien. Im Feldzug, der bis 1718 dauerte, zeichnete sich Seckendorff weiter aus, weshalb er 1719 in den Reichsgrafenstand erhoben wurde.

Der rasante Aufstieg und v.a. das öffentlich bekannte Vertrauen des Kaisers wie des Kriegshelden Prinzen Eugen verursachte zunehmende Missgunst der Generalität wie auch katholischer Parteiungen am Wiener Hof.

Doch das hemmte Seckendorffs weiteren Aufstieg nicht: In den nächsten Jahren war der zum Reichsgeneralfeldzeugmeister avancierte Offizier als kaiserlicher Gesandter an den Höfen von Kopenhagen und Berlin sowie auch in Dresden tätig und eng in die dortige Politik und Geheimdiploma-

tie des Prinzen Eugen eingebunden. 1731 wurde er zum Reichsgeneral der Kavallerie befördert.

Beim Ausbruch des Polnischen Erbfolgekrieges 1734 gab Seckendorff seine diplomatischen Ämter auf und kämpfte auf eigenen Wunsch als Reichsgeneral erfolgreich unter dem Oberkommando des Prinzen Eugen.

Als Offizier und Diplomat wirkte Seckendorff über Jahrzehnte erfolgreich im Dienste Karls VI. unter Prinz Eugen. Knapp vor seinem Tod im Jahre 1736 schlug Prinz Eugen deshalb dem Kaiser Seckendorff als seinen Nachfolger vor, „wenn man von seiner Religion absehe“;¹⁹ denn Seckendorff war praktizierender und überzeugter Protestant. Entgegen der Empfehlung des Prinzen Eugen erklärte sich der Hofkriegsrat in Wien – nicht zuletzt wegen seiner konfessionellen Einstellung – mit der Beförderung des Reichsgenerals zum Oberbefehlshaber des kaiserlichen Heeres nicht einverstanden. Als er beim Kaiser vorstellig wurde, forderte ihn dieser unverblümt auf, Katholik zu werden, was Seckendorff unter Hinweis auf seine standfeste Treue zur evangelischen Lehre aber ablehnte.

Doch der Kaiser wollte dennoch auf seine Dienste nicht verzichten. 1737 ernannte er ihn zum k.k. Feldmarschall und Oberkommandierenden des kaiserlichen Heeres gegen das Osmanische Reich im Felde. Als diesmal Seckendorff jedoch militärisch nicht so erfolgreich war wie gewohnt, zeigten die jahrelangen Intrigen gegen ihn Wirkung: er wurde des Kommandos enthoben und unter Hausarrest gestellt. Erst 1740, nach dem Regierungsantritt Maria Theresias, wurde Seckendorff wieder aus dem Hausarrest entlassen.

1741 verließ er daraufhin den österreichischen Dienst und trat in den Dienst des neuen Kaisers, des Wittelsbachers Karl VII. (1697–1745), der ihm den Oberbefehl über die kaiserlichen Truppen übertrug, die nun Bayern vor den einmarschierenden habsburgischen Truppen schützten. Trotzdem bestätigte Karls Nachfolger, Franz I. (1708–1765), der Gemahl Maria Theresias, Seckendorffs Ehrenstellen im Reich.

Seckendorffs letzte Jahre sind durch massive Zwistigkeiten mit König Friedrich II. von Preußen (1712–1786), dem „Alten Fritz“, gekennzeichnet. Er starb 90-jährig im Jahre 1763.

5. Morgenröte der Toleranz

Man kann der Zeit Maria Theresias noch kaum konfessionelle Toleranz konstatieren.

19 Zit. nach: DAUBER, R. L. *Johanniter - Malteser - Ritter unter kaiserlichen Fahnen 1523 - 1918*. Gnas 2007, S. 145.

Noch im Jahr 1780 – also ein Jahr vor Erlass des Toleranzpatents – wurde ein Korporal, der offenbar zum Luthertum tendierte, bestraft, weil er sich bei der Verhaftung eines lutherischen Geistlichen lau gezeigt hatte. Er wurde nach Ungarn transferiert und die katholische Erziehung seiner fünf Kinder durch den Hofkriegsrat sichergestellt.²⁰

Trotz solch gegenläufiger Beispiele konnte sich in der Armee, zunächst langsam, Toleranz entfalten, auch wenn diese nicht offiziell gelebt wurde. Das *Reglement für die sämmentlich-Kaiserlich-Königliche Infanterie* aus dem Jahr 1769 vermerkt sehr bezeichnend:

„Von der Religion solle niemals gesprochen, hingegen desto eifriger darnach gelebet werden, und das mindeste, was zu einer Gehässigkeit zwischen verschiedenen Glaubensgenossen Anlaß geben könnte, ist bey unausbleiblicher schärfsten Strafe verboten.“²¹

Seit der Zugehörigkeit evangelischer Landesteile zum Habsburgerreich gab es selbstverständlich auch österreichische Soldaten und auch Truppenteile, die – trotz noch nicht vorhandener Toleranz – evangelischer Konfession waren. Eine steile Karriere machten aber jene Offiziere normalerweise aber nicht ... Die Armee wurde dennoch zu einem Ort konfessioneller Liberalität.

In den politischen Wirren des 18. Jahrhunderts hatte sich die strenge Konfessionspolitik des 16. und v.a. 17. Jahrhunderts als immer weniger zureichend erwiesen; das immer tragender werdende Gedankengut der (Früh-) Aufklärung taten ein Übriges. Beispiele dieser zunehmend stärker werdenden Staatsphilosophie waren die Gründung der Theresianischen Militärakademie und v.a. die Stiftung des Militär-Maria-Theresien-Ordens.

1751 erfolgte die Gründung der Theresianischen Militärakademie in Wiener Neustadt. Mit ihrer Gründung wurde bezweckt, dass von nun an nicht nur ein Adelsprädikat, sondern militärische Kompetenz für das Amt eines Offiziers qualifiziert. Mit ihrem berühmten Auftrag an den ersten Schulkommandanten, den späteren Feldmarschall Leopold Graf Daun, „Mach er mir tüchtige Offiziers und rechtschaffene Männer daraus!“, gab die damalige Kaiserin ein bis heute gültiges Motto zu einer neuartigen Art der Offiziersausbildung vor, die nunmehr auch für den niederen Adel und – in beschränktem Ausmaß – für Bürgerliche offen stand.

20 Vgl. TEPPERBERG, CH. *Evangelische in Habsburgs Heer*, S. 133. Zum Heer in der Zeit Maria Theresias vgl. u.v.a. DUFFY, CH. *The Army of Maria Theresia. The Armed Forces of Imperial Austria 1740 - 1780*. London 1977.

21 Zit. nach: Tepperberg, TEPPERBERG, CH. *Evangelische in Habsburgs Heer*, S. 132f.

Die Orientierung an Tüchtigkeit als Leistungsmaßstab kann in einem gewissen Sinn sogar als Tugend eines aufstrebenden Bürgertums bewertet werden, in der der neue Offizier sein Vorbild zu suchen hatte. „Keine noblen Herren oder feinen Kavalierere hatten ihre Neustädter zu werden, sondern schlicht und einfach Männer, ehrliche und treue Männer ...“²²

Die im späten 18. Jahrhundert langsam einsetzende Differenzierung der Gesellschaft durch den langsam einsetzenden (Früh-) Industrialismus kam auch durch die geschaffenen Aufnahmekriterien zustande. So waren neben einem Mindestalter von 14 Jahren und der notwendigen körperlichen Eignung sowohl adelige Söhne als auch Kinder von Offizieren, die sich im Krieg bewährt hatten, zu dieser Ausbildung zugelassen.

Die Gründung ist für das vorliegende Thema deshalb von Interesse, weil der österreichische Adel mehrheitlich katholisch war, während sich Evangelische vornehmlich in dem nun langsam entstehenden Bildungs- bzw. Finanzbürgertum der Frühindustrialisierung.

In diesem Zusammenhang ist auch die Stiftung des berühmtesten österreichischen Militärordens, des *Militär-Maria-Theresien-Ordens* (urspr. *Militär-Maria-Theresia-Orden*), interessant. Er wurde 1757 anlässlich der gegen Preußen gewonnenen Schlacht von Kolin von Maria Theresia gestiftet und war der erste österreichische Militärorden.²³ Ordensmeister war der jeweilige „allerhöchste Kriegsherr“. Diese Auszeichnung wurde „für aus eigener Initiative unternommene, erfolgreiche und einen Feldzug wesentlich beeinflussende Waffentaten, die ein Offizier von Ehre hätte ohne Tadel auch unterlassen können“, verliehen. Der Orden sollte allen geeigneten k.k. Offizieren verliehen werden können, „ohne auf ihre Religion, Rang und andere Umstände im mindesten zurückzusehen“.

Im April 1757 sprach sich Staatskanzler Wenzel Anton Graf Kaunitz (1714–1794) für eine solche konfessionelle Neutralität aus, weil sehr viele Protestanten im österreichischen Heer dienten, um deretwillen man man den Orden weder nach einem Heiligen benennen noch das Ordenskreuz mit einem Heiligenbild zieren dürfe.²⁴ Diese Haltung in Konfessionsfragen wurde außerdem

22 ZEINAR, H. *Entwicklung und Tradition des Offiziersberufes*. Wien 2000, S. 126; außerdem STEIGER, A. - GÄNSDORFER, M. 250 Jahre Theresianische Militärakademie – ein historischer Rückblick. In *Der Offizier* 2/2002, S. 12 - 17.

23 Vgl. HIRTENFELD, J. *Der Militär-Maria-Theresien-Orden und seine Mitglieder*. Wien 1857; KAINDL, F. Zur Geschichte des Militärischen Maria Theresien-Ordens. In *Truppendienst* 5/1980, S. 476 - 478 u. 6/1980, S. 589 - 592; LUDWIGSTORFF, G. Der Militär - Maria Theresien-Orden. In Stolzer, J. - Steeb, Chr. (Hg.). *Österreichs Orden vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Graz 1996, S. 90 - 113; MADER, H. M. Vergangene soldatische Bravur: Der Militär Maria - Theresienorden. In *Österreichische Militärische Zeitschrift* 4/2007, S. 436 - 443.

24 MADER, H. M. Vergangene soldatische Bravur, S. 440.

durch den Namen ausgedrückt, der aber gleichermaßen die neue programmatische Verpflichtung der Offiziere ausschließlich auf den Monarchen betont.

Die Kriterien erscheinen aus heutiger Sicht erstaunlich „demokratisch“. „Allerdings war der Militär-Maria-Theresien-Orden mit der Erhebung in den Adelsstand verbunden, was wiederum der klassischen Form der Adelsverleihung entsprach und die enge Verbindung zwischen (militärischer) Bravur und Adelsbegriff aufzeigte.“²⁵ Es kam – ganz im Sinne der neuen Zeit – also bei der Verleihung des Ordens nicht auf Rang, Religion oder Abkunft, sondern nur auf militärisches Verdienst an!

Nachbemerkung

Seit der Zugehörigkeit evangelischer Landesteile zum Habsburgerreich gab es selbstverständlich österreichische Soldaten und auch Truppenteile, die – trotz noch nicht vorhandener Toleranz – evangelischer Konfession waren. Eine steile Karriere machten aber jene Offiziere nicht ... Die Armee wurde dennoch auch in den kommenden Jahrhunderten zu einem Ort konfessioneller Toleranz.²⁶

„Mach er mir tüchtige Offiziers und rechtschaffene Männer daraus!“ Počiatky náboženskej tolerancie v habsburskej armáde

Predložený príspevok sa zaoberá problematikou tolerancie a náboženskej slobody v rokoch 1681 - 1781 na príklade vojska, ktoré bolo v danom období dôležitou súčasťou vtedajšieho štátu. Jednou z ciest k náboženskej tolerancii v habsburskej armáde bolo založenie Tereziánskej vojenskej akadémie vo Viedenskom Novom Meste v roku 1751 a zároveň aj vznik Rádu Márie Terézie. Autor zároveň predstavuje jednotlivé prípady konverzií príslušníkov armády.

25 MADER, H. M. Vergangene soldatische Bravur, S. 439, der aber gleichzeitig darauf hinweist, dass es nicht gelang, den jetzt entstehenden Militäradel in den traditionellen Adel zu integrieren.

26 Eine zeitliche Fortsetzung zum Thema des vorhandenen Aufsatz findet sich bei TRAUNER, K. - R. „Schicksalsergeben und fromm ...“ Evangelische in Habsburgs Militär des 19. Jahrhunderts. In *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 127 (2011) – in Vorbereitung.

STEFAN KARDYNAŁ WYSZYŃSKI WOBEC SPRAW SPOŁECZNO - DUCHOWYCH NARODU POLSKIEGO

Tadeusz BĄK

Cardinal Stefan Wyszyński on socio-religious issues of Polish nation

The paper deals with the Polish cardinal Stefan Wyszyński and his life-long effort in socio-spiritual development of the Polish. The study interprets the train of thought of Wyszyński, his perception and description of socio-spiritual values in people's lives, contributing thus to the socio-spiritual evolvement of the Polish, firmly resting on Catholic values.

Key words: cardinal Stefan Wyszyński, socio-spiritual development, Poland.

Przez cały okres swego życia i posługiwania pasterskiego, Stefan Kardynał Wyszyński był zatroskany o sprawy społeczno - duchowego rozwoju narodu. Dał temu wyraz w swym *Testamencie* gdzie mówi: „Przekonany o doniosłości przemian społecznych służyłem bezinteresownie przez wiele lat warstwom robotniczym, zwłaszcza przez pracę kulturalno – oświatową w duchu społecznych encyklik Papieży. Uważam, że pomimo przemian ustrojowo – politycznych dzieło to nie zostało dokonane [...] Ufam jednak, że zdrowy duch osobowości ludzkiej zwycięży w tej walce o godność i wolność człowieczeństwa”¹. Słowa te posiadają niezwykłą głębię i zachowują swą aktualność w obecnych czasach.

Niektóre aspekty interpretacji myśli Kardynała Wyszyńskiego

Obecnie jesteśmy świadkami różnorodnej interpretacji myśli i działań pasterskich Prymasa Tysiąclecia. Głębia i mądrość Jego myśli staje się inspiracją do twórczej pracy współczesnych intelektualistów i działaczy społecznych. Można by to odczytać za bardzo pozytywny fakt. Niemniej niektórzy z autorów zajmujących się myślą Kardynała Wyszyńskiego zapominają o tym, iż wyrażał się On, językiem żywym, barwnym i alegorycznym. To

1 Cytat za MAZUREK, F. J. Aktualność i znaczenie nauczania społecznego Stefana kardynała Wyszyńskiego na przełomie stuleci. In *Zeszyty Społeczne KIK*. Lublin 2001, s. 15.

zaś sprawia – licznej grupie - trudności właściwej interpretacji społecznego nauczania Prymasa Tysiąclecia. Przykładem może być stwierdzenie jednego z takich autorów, który mówi, że „Rodzina, obok narodu, stanowi punkt centralny całego nauczania ks. Prymasa”.² Takie stwierdzenie jest nie tylko błędnym odczytaniem myśli ale również zniekształcaniem społecznej nauki Kościoła.

Ponadto w licznych wystąpieniach mówców (polityków, działaczy społecznych itp.) słyszymy stwierdzenia, iż Kardynał Wyszyński był „politykiem”. Takie sformułowania i oceny dotyczące Prymasa Tysiąclecia wyrządzają krzywdę tej Wielkiej Postaci. Prymas Wyszyński nigdy nie pretendował do roli polityka. Sam uważał się za duszpasterza kierującego się troską o dobro człowieka.

Wobec powyższego staje się koniecznością zwrócenie naszej uwagi na istotną wypowiedź Kardynała Wyszyńskiego, która staje się kluczem do rozumienia Jego posłannictwa społeczno-duchowego wobec narodu. W przemówieniu z racji ingresu do katedry w Gnieźnie, przedstawiając swój program duszpasterskiej posługi, powiedział: „Nie jestem ci ja ani politykiem, ani dyplomatą, nie jestem działaczem, ani reformatorem. Natomiast jestem ojcem waszym duchownym, pasterzem i biskupem dusz waszych, jestem apostołem Jezusa Chrystusa...”³ Tym słowom był wierny przez cały okres swej posługi w Kościele. Pełnił ją jako biskup troszcząc się o integralny rozwój powierzonych jego pieczy duchowej ludzi. Mówiąc o tym należy zwrócić naszą uwagę na fakt, iż czynności duszpasterskie, a nawet sprawowanie sakramentów św., w ówczesnej dobie były oceniane przez władzę państwową w Polsce jako czynności polityczne. Trzeba zapewne przypomnieć, iż ludzi spotykały represje od władz partyjno-państwowych, z powodu chrztu dziecka, przyjętego sakrament małżeństwa, z racji pogrzebu katolickiego bliskiej osoby i wielu jeszcze innych czynności związanych z wyznawaną religią. Ówczesna władza polityczna w Polsce oceniała działalność duszpasterską Kościoła jako działalność polityczną. Często można było słyszeć w radio czy w telewizji negatywny komentarza dotyczący nawet samej osoby księdza Prymasa. W tych ośrodkach marksistowskiej propagandy nazywano go min. politykiem. Taki sposób oceny wynikał z założeń filozofii marksistowskiej i jej stosunku do religii. W ówczesnej prasie, można było przeczytać oceny wypowiedzi Kard. Wyszyńskiego jako wystąpienia polityczne. To wszystko było zrozumiałe w od-

2 IWAN, R. Prawa, obowiązki i zagrożenia rodziny w myśli społecznej kardynała Stefana Wyszyńskiego. In „*Chrześcijanin w Świecie*”, 121 (1983), s. 13.

3 WYSZYŃSKI, S. Kard. *Idącym w przyszłość*. Warszawa 1998, s. 7.

niesieniu do aparatu propagandy marksistowskiej. Dziś – gdy mijają lata od tamtych wydarzeń – i żyjemy w innej rzeczywistości społeczno-politycznej, dziwi ów fakt, że w dalszym ciągu ocenia się postać Kard. Wyszyńskiego jako polityka. Czyżby narzucona marksistowska ocena Prymasa Polski w dalszym ciągu obowiązywała?

Drugim kluczem do zrozumienia posłannictwa Kard. Wyszyńskiego są jego wypowiedzi, w których to godność osoby ludzkiej uważa za wartość centralną. „Osoba ludzka jest pierwszą i podstawową wartością całego porządku społecznego. W całej filozofii, teologii i socjologii Kościoła na czoło wysuwa się człowiek”⁴. W myśli Kardynała odczytuje się specyficzną fascynację osobą ludzką będącą obrazem Boga i odkupioną przez Chrystusa. „Człowiek konkretny, nie rodzina ani naród, ani ludzkość, kultura, ani ustroje gospodarcze i polityczne, ani kapitał, ani praca, lecz zawsze osoba jest najważniejszą wartością na ziemi”⁵. Tylko takie ujęcie daje nam gwarancję poprawnego zrozumienia nauczania społecznego Prymasa Tysiąclecia.

Ks. Kardynał Wyszyński wobec zagrożeń wartości społeczno – duchowych

Lata posługi prymasowskiej Wyszyńskiego to dla Kościoła w Polsce czas trudny: czas zmagania o swoje miejsce w socjalistycznym państwie, czas troski o wolność i niezależność. Sytuacja w kraju miała wpływ także na życie Prymasa. Mimo wielokrotnych rozmów jakie prowadził Prymas z rządem i ówczesnymi władzami politycznymi, pogłębiały się represje socjalistycznego państwa wymierzone tak w Kościół jak i w naród polski. Wyrazem tego były między innymi: ograniczenie wolności słowa, likwidacja prasy katolickiej, związków i stowarzyszeń o charakterze religijnym czy usunięcie katechezy ze szkół. Kulminacyjnym momentem represji było niewątpliwie aresztowanie Prymasa w roku 1953, a następnie internowanie w latach 1953-1956. Mimo ograniczenia wolności Prymas stworzył w tym czasie tekst Jasnogórskich Ślubów Narodu oraz pracował nad koncepcją Wielkiej Nowenny, która z biegiem czasu przekształciła się w jedną z form przygotowania do Tysiąclecia Chrztu Polski. Powrót Wyszyńskiego na stolicę prymasowską nie zakończył jednak czasu prześladowań Kościoła i prześladowań Prymasa przez rządy socjalistyczne. Do swojej śmierci

4 Najważniejszą wartością na świecie jest człowiek, Warszawa – Miodowa 19X1980. In *Kościół w służbie narodu*. Rzym 1987, s. 90.

5 MAZUREK, F. J. *Personalistycznie – integralne ujęcie katolickiej nauki społecznej w eksplikacji Stefana Kardynała Wyszyńskiego*. Lublin 1999, s. 11.

musiał się on zmagać z komunistyczną ideologią i wypływającymi z niej represjami.

Mimo wielu trudności, czas posługi Prymasa Tysiąclecia obfitował w szereg ważnych dla Kościoła i narodu wydarzeń. Wszystkie one pokazały Kardynała Wyszyńskiego jako niestrudzonego duszpasterza, doskonałego znawcę podstawowych problemów narodu i państwa polskiego, jako obrońcę wolności i praw człowieka.⁶

Problemy odnowy społecznej i duchowej oraz konieczność walki o wolność Kościoła są dla niego jednakowo ważne. Stąd w licznych kazaniach i przemówieniach ze stanowczością upomina się o zagwarantowanie prawa do godziwych warunków pracy i płacy, prawa do odpoczynku czy stworzenia wszystkim obywatelom jednakowej możliwości dostępu do niezbędnych środków do życia, jak również o poszanowanie wolności duchowieństwa, wolności katechizacji, prawa do szkolnictwa katolickiego na wszystkich etapach edukacji, wolności prasy i wydawnictw katolickich czy wolności na odcinku budownictwa sakralnego.

Wyszyński ukazuje narodowi polskiemu drogę do wolności, postępu, braterstwa i poszanowania praw osoby ludzkiej. Troszczy się o urealnienie w życiu narodu wartości społeczno – duchowych, aby przez nie stawał się silny, dostatni i gotowy do niesienia swej misji w świecie.

Kardynał Wyszyński wobec deprecjacji wartości społeczno – duchowych w życiu narodu

Głęboko odczuwając zagrożenia podstawowych wartości społeczno - duchowych, zauważał pojawianie się wciąż nowych „niewoli społecznych i psychicznych”, pozbawiających człowieka możliwości swobodnego działania i decydowania o sobie. Dostrzegał cały szereg nadużyć tych wartości, które prowadzą ostatecznie do różnego rodzaju niewoli.

Prymas Tysiąclecia wielokrotnie akcentuje fakt, że „człowiek współczesny jest zewsząd skrzepowany więzami i łańcuchami wszechstronnej niewo-

6 Przy opracowywaniu faktów biograficznych z życia Prymasa Tysiąclecia posłużono się następującymi opracowaniami: JASIŃSKI, A. *Kardynał Stefan Wyszyński. Świadek wiary 1901 – 1950. T. 1.* Gniezno 1999. MICEWSKI, A. *Kardynał Wyszyński Prymas i Mąż Stanu. T. 1-2.* Paris 1982. RAINA, P. *Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski. T. 1-3.* Londyn 1979 – 1988. RAINA, P. *Kardynał Wyszyński. Losy więzienne. T. 2.* Warszawa 1994. RAINA, P. *Kardynał Wyszyński. Czasy prymasowskie 1956 – 1961. T. 3.* Warszawa 1994. RAINA, P. *Kardynał Wyszyński. Czasy prymasowskie 1962-1963. T.4.* Warszawa 1994. ZIELIŃSKI, Z. *Stefan Kardynał Wyszyński.* In ZNKUL 14, 1971, nr. 3, s. 111 – 121.

li”⁷. Dlatego przestrzega przed złym używaniem wolności⁸, przypominając, że współczesne niewole zakorzeniają się nie tylko w życiu osobistym czy rodzinnym, ale ogarniają wszystkie sfery ludzkiej egzystencji⁹. Kardynał nazywa wiek, w którym żyje, „najbardziej zniewolniczym”¹⁰. Stawia sobie za cel niesienie pomocy człowiekowi w rozpoznawaniu współczesnych niewoli¹¹. Ukazuje on szereg zniewoleń mających swoje źródło w ateistycznym pojmowaniu wolności¹². Mówi między innymi o niewolnikach fabryk i urzędów. Wszystkie te niewole powstały – jego zdaniem – na skutek podjętych prób tworzenia „raju bez Boga”. Prymas dostrzegał, że skutki ateizmu dosięgają również jego twórców i propagatorów. Może właśnie dlatego mówi on o ateizmie jako o wrogu ludzkości, wrogu człowieczeństwa i wrogu ludzkiej godności. Podpowiada, że aby przewyciężyć narzucony siłą i przemocą ateizm, konieczny jest wspólny wysiłek wielu narodów¹³.

Innym zagadnieniem powracającym w jego nauczaniu było wielokrotne wskazywanie na potrzebę wyzwolenia ludzi pracy. Przypominał, że człowiek nie może być poniewierany z powodu rodzaju wykonywanej przezeń pracy (zwłaszcza „pracy zależnej”)¹⁴.

Za jeden z najważniejszych problemów Prymas uważa fakt zagubienia prawdy o człowieku, prowadzący ostatecznie do zniewolenia osoby ludzkiej. „Zarówno do nauki jak i do życia – mówił na progu lat pięćdziesiątych do młodzieży – musi wrócić pojęcie człowiek – bliźni – brat (...) W nauce bowiem zagubiono człowieka, który stał się „królikiem doświadczalnym” szaleńczych eksperymentów mózgu wyzwolonego z wiary, człowieka – brata, z miłości wobec bliźniego i ze znajomości bliźniego”¹⁵.

7 Dlaczego oddanie się w niewolę Maryi za wolność Kościoła (Jasna Góra, 17.I.1965). In WYSZYŃSKI, S. Kard. *Na drogach zawierzenia*. Warszawa 1996, s. 119.

8 Por. Ojczyznę wolną zachowaj nam Panie. Te Deum Episkopatu Polski na 50-lecie odzyskania wolności (Jasna Góra, 15. IX. 1968). In WYSZYŃSKI, S. Kard. *Głos z Jasnej Góry*. Warszawa 1984, s. 258.

9 Por. Proroczy głos Ojca (Laski – kaplica, 24. IX.1968). In *Kazania*, t.39, s. 397.

10 WYSZYŃSKI, S. Kard. *Kościół w służbie Narodu. Nauczanie Prymasa Polski czasu odnowy w Polsce, sierpień 1980 – maj 1981*. Rzym 1981, s. 65.

11 Por. W niewolę Maryi (Warszawa, 24.IX.1958). In *Kazania*, t. 4, s. 139.

12 Okres lubelski posługi Wyszyńskiego omawia dokładnie PYLAK, B. *Stefan Wyszyński. Biskup lubelski*. Lublin 2000.

13 Por. Na Nowy Rok (Lublin – I Niedziela Adwentu 1946). In *Listy Pasterskie Prymasa 1946 – 1974*, s. 31.

14 Na Nowy Rok (Lublin – I Niedziela Adwentu 1946). In *Listy Pasterskie Prymasa 1946 – 1974*, s. 44.

15 Do młodzieży (Warszawa, 1. X.1951). In *Listy Pasterskie Prymasa 1946 –1974*, s. 212.

Za szczególnie niebezpieczne zagrożenie dla narodu uważa Wyszyński także proces określany przezeń mianem „dążenia do etatyzacji mózgów”¹⁶. Przejawia się on w podjętym przez partię rządzącą działaniu, mającym na celu zasianie nieufności w stosunku do wolności myślenia i decydowania ludzkiego. To właśnie pogwałcenie wolności i rozumności człowieka umożliwiło – zdaniem Prymasa – zwolennikom nowego systemu narzucenie narodowi socjalistycznego światopoglądu. Wyszyński podkreśla bardzo wyraźnie, iż działania tego typu są zafałszowywaniem wolności i zaprzeczeniem troski o wolność społeczną¹⁷.

Działanie władz powodujące pogwałcenie podstawowych praw osoby ludzkiej, powoduje wystąpienia Prymasa, który bierze w obronę pokrzywdzonych. Kardynał Wyszyński mówi wprost o człowieku terroryzowanym, nie będącym w stanie dźwigać nakładanych nań przez państwo ciężarów¹⁸. Dostrzega fakty sponiewierania ludzkiej godności. Podkreśla, iż działania tego rodzaju mają jedynie na celu ułatwić sprawującym władzę całkowite zawładnięcie życiem i czasem obywateli.¹⁹

Niejednokrotnie twierdził Prymas, że ideologia socjalistyczna uczyniła państwo nowoczesnym bogiem, który „z człowieka czyni niewolnika odbierając mu prawo do prawdy, wolności, sprawiedliwości i miłości, a żywiąc go tylko paragrafami, trwogą, policją i innymi środkami przemocy i gwałtu”²⁰.

Poddając ocenie wszystkie wspomniane zjawiska, Prymas Tysiąclecia zauważa, że jedną z niewoli współczesności, a zarazem zagrożeniem wspólnotowości narodu jest rodzący się lęk człowieka przed człowiekiem. Obserwuje, iż przedstawiciele „niektórych” nurtów społecznych eliminują z codziennego życia duże grupy ludzi o wysokich kwalifikacjach. Pozbawiają ich nie tylko możliwości publicznego wypowiedzenia swoich opinii, ale także uniemożliwiają im rozwój intelektualny. Proces ten wiązał się niejednokrotnie z odbieraniem pewnej grupie ludzi „ambicji posiadania” podstawowych wartości, niezbędnych tak w życiu indywidualnym, jak i społecznym²¹. Wszystkie te działania – jak wynika z obserwacji Pryma-

16 Młodzież akademicka we współpracy z Kościołem (Warszawa – kościół akademicki św. Anny, 28.I.1957). In *Kazania*, t. 2, s. 26.

17 Por. Młodzież akademicka we współpracy z Kościołem ..., s. 26.

18 Por. Serce Boga w sercu miasta (Warszawa – kościół matki Bożej Łaskawej. 9. VI.1961. In *Kazania*, t. 8, s. 326.

19 Por. W walce o godność (Warszawa – kościół św. Anny, 7. IV.1965). In *Kazania*, t. 20, s. 51.

20 Czy Chrystus na krzyżu (Warszawa 24. III. 1964). In *Kazania*, t. 16, s. 374.

21 Por. Walka o godność człowieka (Warszawa – kościół św. Krzyża, 20. I.1975). In *Kazania*, t. 49, s. 36 – 37.

sa Tysiąclecia – wpływały na zniekształcenie sylwetki duchowej zarówno pojedynczych obywateli, jak i narodu. Stawały się powodem specyficznego rodzaju alienacji osoby, doprowadzały do ograniczenia ludzkich dążeń, otwartości i szczerości, osłabiały wolę walki o ludzką godność i o zagwarantowanie podstawowych praw²². Obserwowane przez Wyszyńskiego bezprawie i bezkarność nie tylko stały się powodem do odchodzenia od podstawowych wartości ludzkich (doprowadzając raczej do powstawania parodii wartości), nie tylko zahamowały proces rozwoju jednostki i społeczeństwa, ale także były powodem rodzenia się swoistej psychozy lęku i beznadziejności. Prymas jest zdania, że „człowiek czy społeczeństwo, które z założenia rezygnując z obrony swych praw do prawdy, sprawiedliwości, miłości, pokoju czy służby – odstępuje od podstawowych wartości osoby ludzkiej, w wyniku czego wartości te zostają albo przyhamowane albo też zanikają i przestają funkcjonować. Taki człowiek i takie społeczeństwo ulega zahamowaniu, nie rozwija się. Jeżeli zaś społeczeństwo liczy wielu symulantów moralnych, społecznych, ekonomicznych czy politycznych, to z kolei i naród i państwo dochodzą do alienacji. Nie są już tym co można nazwać narodem czy państwem (...). stają się ich parodią.”²³

Wyszyński mówi o społecznym pragnieniu spokoju, który umożliwiałby Polakom budowanie lepszej ojczyzny. Zauważa przy tym, że jednym z największych nieszczęść w życiu społecznym jest brak otwarcia władzy na głos społeczeństwa, brak możliwości życia w prawdzie, zastraszanie obywateli i zmuszanie ich do milczenia.²⁴

Ukazuje cały szereg niebezpieczeństw rodzących się na płaszczyźnie pracy. Umieszcza pośród nich między innymi zagadnienia współzawodnictwa pracy i nadprodukcji. Dostrzega je zwłaszcza na gruncie przemysłu wydobywczego i zalicza w poczet niewoli, jakie socjalizm stworzył ludziom swej epoki.²⁵ Z naciskiem podkreśla, że formą zniewolenia jest także przesadne programowanie procesów produkcyjnych. Mówi wprawdzie, iż ustalenie pewnych ram programowych jest konieczne, ale przestrzega przed niewolniczym, przesadnym programowaniem jakiegokolwiek dziedziny ludzkiego życia, gdyż może to zburzyć „spokój w wykonywaniu pracy”.²⁶

22 Por. Sytuacja ewangelizacji w świecie (Warszawa – kościół św. Krzyża, 26. I. 1975). In *Kazania*, t. 49, s. 37.

23 Sytuacja ewangelizacji w świecie (Warszawa – kościół św. Krzyża, 26. I.1975). In *Kazania*, t. 49, s. 37.

24 Por. Do wiernych (Warszawa – Okęcie, 10. XII.1956). In *Kazania*, t.1, s. 288.

25 Por. Z obcęgów niewolnictwa (Jasna Góra, 30. VI.1964). In *Na drogach zawierzenia* s. 116.

26 Por. Niewiasta mężna (Warszawa 1964). In *Godność kobiety*, s. 157 – 158.

Potępia zmuszanie ludzi do pracy w ramach tzw. godzin nadliczbowych, jak również w niedziele i w święta. Dostrzegając płynące z tego faktu nadzieje na korzyści materialne, Prymas przestrzega przed zgubnymi skutkami pracy „po godzinach”. Wylicza wśród nich marnowanie ludzkich sił i niszczenie zdrowia, jak również wzrost ofiar źle zorganizowanej pracy (zwłaszcza inwalidów). Przypomina, że człowiek nadmiernie obciążony, jest niezdolny do obrony swej pozycji społecznej i swoich praw,²⁷ zniszczy nie tylko swoje siły fizyczne ale także życie duchowe²⁸.

Prymas doskonale znający sytuację polskiego rolnictwa, docenia wartość pracy na roli i solidaryzuje się z rolnikami w ich wołaniu o należne im prawa.²⁹ W kazaniach wygłoszonych do rolników przeciwstawia się najpierw bezprawnemu odbieraniu indywidualnych gospodarstw rolnych, ich prawowitym właścicielom.

Prymas dostrzega zagrożenia dla narodu płynące z rozprzestrzeniania się wad narodowych. Wyszyński wylicza ich w swoich homiliach bardzo wiele. Nie potępia człowieka uwikłanego w zło, lecz ukazuje mu drogę wyjścia z wewnętrznej niewoli i naprawy wyrządzonych krzywd.³⁰ W wypowiedziach Kardynała widać bezsprzecznie, że problem wad narodowych roztacza się szerokim kręgiem nad każdym praktycznie powojennym pokoleniem Polaków. Dostrzega on, że rozprzestrzeniające się na wiele dziedzin ludzkiego życia, przyczyniają się one do niszczenia wielu dotychczasowych osiągnięć narodu³¹. Zachęca do pracy nad niwelowaniem rozbieżności pomiędzy życiem codziennym a wiarą, by dzięki temu prowadzić do zmniejszania się kręgu wad³².

Kierunek nowego rozwoju społeczno-duchowego narodu

Z nauczania Kardynała Wyszyńskiego możemy wnioskować, iż dalsza praca nad tworzeniem osobowości narodowej dotyczyć ma sfery kultury szeroko pojętej, u podstaw której znajduje się konkretny i realnie żyjący człowiek. Praca edukacyjno – promocyjna na rzecz upowszechniania spo-

27 Por. Słowo pasterskie (Warszawa, 17. VIII.1977). In *Listy Pasterskie Prymasa 1975 – 1981*, s. 82.

28 Por. Módl się i pracuj (Wąchock, 7. X.1979). In *Prymas Tysiąclecia do rolników*, s. 62 – 64.

29 Por. ANDRZEJEWSKI, R. – PRZEDMOWA. W. S. Kard. Wyszyński. *Prymas Tysiąclecia do rolników*. Włocławek 1996, s. 5.

30 *Jestem przy Tobie. Apele Jasnogórskie*. Warszawa 1983, s. 70.

31 Por. *Jestem przy Tobie. Apele Jasnogórskie*, s. 87 – 88.

32 Por. Chrystus. Najstarszy świadek dziejów Giżyc (Giżyce, 13. IV.1969). In *Kazania*, t. 31, s. 176.

łecznego, praw osoby ludzkiej i poszanowania jej godności – stanowi jakby jeden z etapów pracy nad problemami wypływającymi z wad narodowych. Mówiąc słowami Kardynała Wyszyńskiego „należy wydać walkę wadom narodowym”³³. Ta walka nie przyniesie efektów, gdy nie rozpoczniemy tego dzieła od samych siebie, a nade wszystko nie będziemy dostrzegać obecności i potrzeb drugiego człowieka.

Niemożliwością staje się tworzenie prawdziwego dobra narodu, bez poszanowania prawa do wolności religijnej. W dalszym ciągu – choć na innej płaszczyźnie (już nie administracyjnej) – człowiek wierzący jest traktowany jako obywatel drugiej kategorii społecznej.

Ponadto należy wspomnieć wciąż aktualne problemy zniewoleń społeczno – duchowych, o których w swym nauczaniu mówił Ks. Kardynał Wyszyński. Są to min.: lenistwo, lekkomyślność, rozrzutność, wygodnictwo, złodziejstwo, alkoholizm, rozwiązłość, brak poszanowania daru życia, narkomania i nikotynizm. Stwierdzić należy, iż powstają coraz to nowe zjawiska, które również godzą – pośrednio lub bezpośrednio – w dobro narodu polskiego. Przykładem może tu być min.: rosnące bezrobocie, problem ludzi bezdomnych i chorych.

Reasumując należy stwierdzić, iż postać Ks. Stefana Kardynała Wyszyńskiego jest Opatrznościową Postacią dla naszego narodu. Prymas przeprowadził Polskę przez okres ateizacji i walki z Kościołem. Przygotował treści odnowy duchowej i społecznej narodu i Kościoła. Ukazał nam kierunek pracy nad rozwojem społeczno-duchowym narodu, opartym na zasadach katolickiej nauki społecznej.

Štefan Kardinál Wyszyński k sociálno – duchovným záležitostiam poľského národa

Predložený príspevok je venovaný poľskému kardinálovi Štefanovi Wyszyńskému, ktorý sa počas celého svojho života a pastoračnej činnosti zaujímal o sociálno - duchovný rozvoj poľského národa. Štúdia sa v jednotlivých častiach zaoberá interpretáciou myslenia kardinála Wyszyńského, jeho vnímaniu a opisu sociálno - duchovných hodnôt v živote obyvateľstva, čím prispel k sociálno - duchovnému rozvoju poľského národa na zásadách katolíckej viery.

33 Charakter pracy duszpasterskiej (Gniezno – Seminarium Metropolitarne, 22.IV.1965). In *Kazania*, t. 20, s. 132.

TOMÁŠ G. MASARYK UND DIE TSCHECHOSLOWAKISCHE EVANGELISCHE HUS - FAKULTÄT IN PRAG^{1*}

Karl W. SCHWARZ

Thomas Garrigue Masaryk a Hussite Faculty of Theology at Charles University, Prague

The contribution examines the history of Hussite Faculty of Theology at Charles University in Prague establishment in relation to the Czecho-Slovakian president Thomas Garrigue Masaryk. The article introduces events leading to the faculty's establishment and its key personalities. It deals with the issue of church – state separation and explores Masaryk's standpoint on the matter. The study also handles the religious affiliation of Masaryk and church – state separation issues in Europe. Finally, a brief conclusion in relation to the establishment of the Czecho-Slovak Church in 1920 follows.

Key words: *Thomas Garrigue Masaryk, Hussite Faculty of Theology, Prague, Hussitism, Prague, education, church separation.*

1. Einleitung

Am 25. November 1920 fand die erste Inauguration eines Dekans der Tschechoslowakischen Evangelischen Hus-Fakultät (*Husova čs. evangelická fakulta bohoslovecká*) in Prag statt². Gustav Adolf Skalský (1857-1926) war dieser Dekan, der schon ein Jahr zuvor als Gründungsdekan beauftragt worden war, die neue Fakultät aufzubauen. Sie beruhte auf einem parlamenta-

1* Vorlesung an der Hussitischen Fakultät der Karlsuniversität am 18.02.2013. Sie berührt sich mit früheren Beiträgen des Verfassers: „Entösterreichern!“ (T.G. Masaryk) – Kultusrechtliche Weichenstellungen nach dem Zusammenbruch der Habsburgermonarchie. In *West Bohemian Historical Review* 1 (2011), S. 187 - 198; Theologie und Universität in laizistischen Zeiten. Der Untergang der Donaumonarchie und seine Auswirkungen auf die protestantisch-theologischen Ausbildungsstätten in Prag, Pressburg, Ödenburg und Wien. In Švorc, P. - Heppner, H. (Hg.). *Velká doba v malom priestore. Zlomové zmeny v mestách stredneeurópskeho priestoru a ich dôsledky (1918 - 1929) / Große Zeit im kleinen Raum. Umbrüche in den Städten des mitteleuropäischen Raumes und deren Wirkungen (1918 - 1929)*. Prešov - Graz, 2012, S. 311 - 327.

2 SKALSKÝ, G. A. *Inaugurace prvního děkana Husovy českoslov. Evangelické fakulty bohoslovecké v Praze*. Praha 1921.

rischen Gründungsbeschluss vom 8. April 1919³ und war in der obersten Etage des Clementinums, dem ehemaligen Sitz des Jesuitenordens, untergebracht. Der Ort ihrer Unterbringung wurde zwar als „riesige Ironie der Geschichte“ empfunden, aber die Besonderheit dieser Gründung lag nicht darin, sondern in der bewussten Distanz zwischen ihr und dem Carolinum, darin also, dass die Fakultät zwar vom Tschechoslowakischen Staat errichtet und finanziert wurde und allen anderen Fakultäten der tschechoslowakischen Hochschulen gleichgestellt war (Organisationsstatut vom 18. September 1919⁴), einschließlich des Promotionsrechtes (Promotionsstatut vom 27. Dezember 1922), aber nicht in den Verband der Karlsuniversität inkorporiert wurde. Und eine weitere Pointe der erwähnten Inauguration bestand darin, dass der erste Präsident der Tschechoslowakei Tomáš Garrigue Masaryk (1850-1937) ihr beiwohnte⁵. Das war ein Zeichen der besonderen Wertschätzung, die er dieser Bildungsanstalt entgegenbrachte – sei es ihres prominenten Namens wegen oder wegen seiner konfessionellen Zugehörigkeit zur protestantischen Kirche der Böhmisches Brüder. Deren Exponenten und Mitglieder waren auch entschiedene Anhänger Masaryks und haben dessen Staatsphilosophie dankbar rezipiert⁶. Von dieser ist nicht ohne Grund gesagt worden, dass sie die „progressive Staatsideologie der Tschechoslowakei“ gewesen ist⁷. Gerade der „*Tschechoslowakismus*“⁸ war

3 Slg. 1919/197; Zdeněk Kučera, Art. Prag, in: TRE XXVII, S. 172 - 182; ŘIČAN, R. Die Geschichte der Fakultät. In *Evangelisch-theologische Fakultät der Karls-Universität in Prag - Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. Prag 1993, S. 9 - 12.

4 Slg. 1919/511.

5 KUNŠTÁT, M. Geschichte der Theologie und der theologischen Ausbildung. In Schulze Wessel, M. - Zückert, M. (Hg.). *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert*. München 2009, S. 237 - 265, 255 f.

6 SMOLÍK, J. Kirche und Staat in der ČSSR. Eine theologische Verhältnisbestimmung. In *Evangelische Theologie* 41 (1981), S. 451 - 462, 453.

7 URBAN, O. Die tschechische Frage um 1900. In *Österreichische Osthefte* 32 (1990), S. 427 - 438, 434; ders., *Die tschechische Gesellschaft 1848 - 1918*. Wien - Köln - Weimar 1994, 645 f.; PRINZ, F. *Böhmen und Mähren (= Deutsche Geschichte im Osten Europas)*. Berlin ²2002, S. 421.

8 MANNOVÁ, E. - HOLEC, R. On the Road to Modernization 1848 - 1918. In Mannová, E. (Hg.). *A Concise History of Slovakia*. Bratislava 2000, S. 185 - 240, 189 ff.; SUPPAN, A. Die Slowakei zwischen Großmährischen Reich und Europäischer Union. Kontinuitäten und Diskontinuitäten. In Edelmayer, F. u.a. (Hg.). *Plus ultra. Die Welt der Neuzeit. Festschrift für Alfred Kohler zum 65. Geburtstag*. Münster 2008, S. 331 - 368, 355.

unter den Protestanten beider Landesteile weit verbreitet⁹, sie leiteten die These der Zusammengehörigkeit der Tschechen und Slowaken aus der gemeinsamen Gottesdienstsprache ab, jener der Kralitzer Bibelübersetzung (*bibličtina*), die in allen evangelischen Gemeinden im Gottesdienst verwendet wurde.

2. Der Lehrkörper der Hus-Fakultät

Der Lehrkörper der Hus-Fakultät, die ihren Studienbetrieb mit kaum mehr als zehn ordentlichen Studierenden aufgenommen hatte, war zweifellos beeindruckt von der humanistischen Philosophie ihres Präsidenten. Masaryk ließ auch keine Gelegenheit aus, in dem reformatorischen Ringen von Jan Hus (1369-1415) das Schlüsselerlebnis der tschechischen Geschichte und in der böhmischen Reformation den Anfang einer europäischen Emanzipationsbewegung zu erblicken: „*Tábor je náš program!*“ = Tabor ist unser Programm! Auf den hohen ethischen Idealen der Brüdergemeinde baute er seine Staatsphilosophie auf und suchte Verbündete gerade unter den Intellektuellen, die sich kritisch von der römisch-katholischen Kirche abwandten. So bestand zwischen der Hus-Fakultät und dem Präsidenten eine tiefe Loyalität, die nicht einmal an dem laizistischen Kurs der Zeit Anstoß nehmen mochte¹⁰.

Als Zeichen ihrer besonderen Verbundenheit verlieh die Hus-Fakultät bald nach ihrem vierten Geburtstag Masaryk das Ehrendoktorat der protestantischen Theologie und überreichte ihm am 24. Mai 1923 die Insignien¹¹. Der Gründungsdekan Skalský nahm infolge einer Krankheit nicht an dieser

9 ŠVORC, P. Slowakische Protestanten und ihre Rolle im politischen Leben der Tschechoslowakei am Anfang der 20er-Jahre des 20. Jahrhunderts. In Schwarz, K. - Švorc, P. (Hg.). *Die Reformation und ihre Wirkungsgeschichte in der Slowakei*. Wien 1996, S. 195 - 210, 200 ff.

10 Zum Prager „Laizismus“: Augustinus Kurt Huber, Die „Burg“ und die Kirchen. In BOSL, K. (Hg.). *Die „Burg“. Einflussreiche politische Kräfte um Masaryk und Beneš Bd. II*. München - Wien 1974, S. 181 - 196; ŠVORC, P. *Zrod Republiky*. Košice 1991, 86 ff.; SUPPAN, A. Katholische Volksparteien in Ostmitteleuropa in der Zwischenkriegszeit am Beispiel der Tschechen und Slowaken. In Gehler, M. - Kaiser, W. - Wohnout, H. (Hg.). *Christdemokratie in Europa im 20. Jahrhundert*. Wien - Köln - Weimar 2001, S. 273 - 293, 284 ff.; SSSCHULZE WESSEL, M. Konfessionelle Konflikte in der Ersten Tschechoslowakischen Republik: Zum Problem des Status von Konfessionen im Nationalstaat. In Maner, H. CH. - Schulze Wessel, M. (Hg.). *Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918 - 1939*. Stuttgart 2002, S. 73 - 101, 83.

11 Abbildung bei Schwarz, Theologie und Universität in laizistischen Zeiten (wie Anm. *), S. 322.

Feierstunde im Habsburgersalon der Prager Burg teil, obwohl von ihm die Initiative zu dieser Ehrung Masaryks ausgegangen war. Er war Professor für Praktische Theologie und Kirchenrecht und hatte diese Fächer bis zum Zusammenbruch der Habsburgermonarchie und seiner Pensionierung in Wien gelehrt. Er war, wie seine beiden Vornamen andeuten, ein orthodoxer Lutheraner¹², der sich in seiner Wiener Lehrtätigkeit entschieden gegen eine Union mit der Reformierten Kirche ausgesprochen hat¹³, nun aber einer Lehranstalt vorzustehen hatte, die als Frucht der böhmischen Union galt¹⁴. Skalský hatte wie seine Kollegen zumindest zeitweise in Wien die Studien betrieben und hier auch mit einer kirchenrechtsgeschichtlichen Arbeit (1898) promoviert, die noch heute zur Standardliteratur gehört¹⁵. Er musste seine Promotion innerhalb kürzester Zeit nachholen, nachdem an ihn als erfolgreichen Pfarrer einer tschechischen Toleranzgemeinde 1895 der Ruf auf den Katheder für Praktische Theologie und Kirchenrecht ergangen war. Auch der Kirchenhistoriker Ferdinand Hrejsa (1867-1953), ein liberaler Lutheraner, hatte in Wien (1910) mit einer Arbeit über die *Confessio Bohemica* (1575), der Praktologe und Historiker František Bednář (1884-1963) mit einer Studie über die Beziehung zwischen Lollarden und Hussiten (1912) akademische Weihen geholt. Der reformierte Neutestamentler František Žilka (1871-1944) fungierte 1923 als Dekan. Als Alttestamentler wirkte Slavomil Daněk (1885-1946), als Dozent für Religionsphilosophie František Linhart (1882-1959)¹⁶ und später schließlich als Spezialist für die Geschichte des Hussitismus der Historiker František M. Bartoš (1889-1972). Als Systematiker war Josef Bohatec vorgesehen, der aber abwinkte und in Wien blieb¹⁷. So konnte der knapp dreißigjährige Josef Lukl Hromádka (1889-1969), ein

12 HOFHANSL, E. Non enim satis est literas discere. Die Wiener Professoren Skalský, Völker und Entz als Lehrer der Praktischen Theologie. In Schwarz, K. - Wagner, F. (Hg.). *Zeitenwechsel und Beständigkeit. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien 1821 - 1996*, S. 487 - 512, 489 ff.

13 G[ustav] A[dolf] Sk[alsky], Die Unionsfrage in Österreich. In *Der österreichische Protestant* 1907, 330 ff.

14 MOLNÁR, A. Zur konfessionsunionistischen Tradition der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder. In *Antwort. Festschrift zum 70. Geburtstag von Karl Barth*. Zollikon - Zürich 1956, S. 647 - 660; ŘIČAN, R. Die Kirchenunion der tschechischen Evangelischen im Jahre 1918. In *Communio Viatorum* 11 (1968) 265 - 276.

15 SCHWARZ, Karl W. Zur Kirchenrechtslehre an der Evangelisch-Theologischen Fakultät bzw. Lehranstalt in Wien. In *Österreichisches Archiv für Recht & Religion* 54 (2007), S. 306 - 351, 320 ff.

16 *Biographisches Lexikon zur Geschichte der böhmischen Länder I* (1979), 463 f.

17 SCHWARZ, Karl W. Josef Bohatec – ein Calvinforscher aus Österreich. In Körtner, U.H.J. - Loader, J. A. - Wischmeyer, W. (Hg.). *Johannes Calvin zum 500. Geburtstag. Festgottesdienst, Festakt & Wissenschaftliches Symposium*. Wien 2009, S. 27 - 43, 42.

liberaler Lutheraner aus der mährischen Wallachei, den Lehrstuhl übernehmen. Er wurde der bedeutendste Lehrer der Fakultät¹⁸. Im Jahre 1924 wurde mit dem „Modernisten“ Karel Statečný (1870-1927) der erste Lehrer für Systematische Theologie aus dem Kreis der Tschechoslowakischen Kirche berufen¹⁹, dem Alois Spisar (1874-1955), Lehrer für Dogmatik und Ethik und Verfasser einer Glaubenslehre im Geiste seiner Kirche²⁰, weiters der Pastoraltheologe Gustav Adolf Procházka (1878-1942)²¹, der nachmalige Patriarch der Kirche (1927-1942), und der Bibliker František Kovář (1888-1969) folgten. Letzterer wirkte ebenfalls als Patriarch²² (1946-1961) und galt als wissenschaftliche Koryphäe und Polyhistor²³.

Die Hus-Fakultät war eine staatliche Einrichtung zur Ausbildung des geistlichen Nachwuchses: der protestantischen Kirchen (Plural!) und auch der 1920 gegründeten und am 14. September 1920 staatlich anerkannten Tschechoslowakischen Kirche²⁴. Deren Angehörige machten schon in den 20er-Jahren die Mehrheit der Studierenden aus, weshalb das Bestreben der Kirchenleitung darauf abzielte, eine selbständige Fakultät ausschließlich für die Ausbildung des geistlichen Nachwuchses der Tschechoslowakischen Kirche zu errichten, und die vorgefundene Lösung einer gemeinsamen Fakultät, welche wie die Wiener Evangelisch-theologische Fakultät außerhalb der Universität stand, nur als provisorisch zu betrachten²⁵. Während in Wien die politischen Umstände (nämlich die Regierungskoalition der Christlichsozialen mit den Großdeutschen) 1922 zur Inkorporierung der Fakultät in die Alma Mater Rudolfina führten, schlugen in Prag sämtliche Integrationsbemühungen (1924, 1937) fehl²⁶. Das wurde vor allem deshalb scharf kritisiert, weil die an der sprachlich geteilten Prager Karlsuniversität bestehenden Katholisch-theologischen Fakultäten (deutsche und tschechi-

18 NEUMÄRKER, D. *Josef L. Hromádka. Theologie und Politik im Kontext des Zeitgeschehens*. München 1974.

19 LÁŠEK, J.B. Příspěvek k budoucímu životopisu Prof. Karla Statečného (Počátky Statečného styků s patriarchou Farským). In Kučera, Z. - Lášek, J.B. (Hg.). *Docete omnes gentes (= Pontes Pragenses 35)*. Brno 2004, S. 137 - 141.

20 *90 let Církve československé husitské. Sborník*. Praha 2010, S. 44.

21 Ebd. 50 ff.; Abbildung ebd. 310.

22 Ebd. 88 ff.; Abbildung ebd. 311.

23 Kučera, TRE XXVII, 178.

24 SCHULZE WESSEL, M. Die Tschechoslowakische Kirche. In *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte* (wie Anm. 4), S. 135 - 146.

25 URBAN, R. *Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche*. Marburg /Lahn 1973, 218 f.

26 VAŇÁČ, M. Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy v letech 1891 - 1939. In Kučera, Z. - Lášek, J.B. (Hg.). *Docete omnes gentes*, S. 125 - 136, 132 f.

sche Fakultät) im Universitätsverband verbleiben konnten. Die laizistischen Kräfte, die mit Nachdruck eine Ablösung der Theologie forderten, konnten sich nicht durchsetzen, verhinderten aber die Aufnahme der Hus-Fakultät. Zur Trennung der Fakultät kam es erst unter kommunistischer Herrschaft, als eine Regierungsverordnung am 14. Juni 1950 das Studienwesen der Theologischen Fakultäten neu regelte und zur Konstituierung zweier selbständiger Fakultäten führte²⁷: Hus-Fakultät / Comenius-Fakultät.

3. Die Trennung von Staat und Kirche ...

Die Theologie von dem Forum der Wissenschaft fernzuhalten, entsprach dem laizistischen Zeitgeist. Bei den Universitätsneugründungen in Brünn und Pressburg wurde dies exemplifiziert (wie im Übrigen auch in Frankfurt/Main oder in Hamburg). Die erwähnten Beispiele aus Brünn, Pressburg (und mit Blick auf die Protestanten auch in Prag) markieren einen bemerkenswerten staatskirchenrechtlichen Wandel. Masaryk hatte ihn auf die Formel vom „entösterreichern“ gebracht²⁸: „Nach dem Vorbild ... Amerikas erstreben wir die Trennung von Staat und Kirche und werden uns damit von der kirchlichen Autorität freimachen, wie sie Österreich aufgebaut hat“ (18.10.1918). Die Trennung sollte, wie Masaryk in die Ernennungsurkunde des ersten Unterrichtsministers Gustav Habrman (1864-1932) als Weisung aufnehmen ließ, „mit geziemenden Takt“ durchgeführt werden. In der aufgeladenen Atmosphäre im Herbst 1918 ist diese Bemerkung völlig untergegangen – sie wurde überlagert von einem massiven Antikatholizismus, der in der Zerstörung der barocken Mariensäule auf dem Altstädter Ring am 3. November 1918 einen Höhepunkt erfuhr²⁹. „Mit dem Denkmalsturz wurde versucht“, so der Historiker Martin Schulze Wessel³⁰, „die Legitimität der

27 URBAN, R. *Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche*, 225 ff.

28 Masaryk (1925) zitiert bei Helmut Slapnicka, *Die Kirchen in der Ersten Republik*, in: Ferdinand Seibt (Hg.), *Bohemia Sacra. Das Christentum in Böhmen 973-1973*, Düsseldorf 1974, 333-344; 333; vgl. weiters Martin Schulze Wessel, *Konfessionelle Konflikte* (wie Anm. 9), 81 ff.; HRABOVEC, E. *Der Heilige Stuhl und die Slowakei 1918 - 1922 im Kontext internationaler Beziehungen*, Frankfurt/M. u.a. 2002, 32 ff. („Entkirchlichung“ im Zeichen der „Entösterreichung“).

29 SUPPAN, A. „Und jetzt werden die Ketten gesprengt!“ Umsturz und Neuordnung im südöstlichen Mitteleuropa 1918/20. In Heppner, H. - Staudinger, E. (Hg.). *Region und Umbruch 1918. Zur Geschichte alternativer Ordnungsversuche*. Frankfurt/M. u.a. 2001, S. 35 - 53.

30 SCHULZE WESSEL, M. *Revolution und religiöser Dissens. Der römisch-katholische und der russisch-orthodoxe Klerus als Träger religiösen Wandels in den böhmischen Ländern und in Russland 1848 - 1922* (= Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 123). München 2011, S. 121.

neu gegründeten Tschechoslowakischen Republik durch einen symbolischen Akt an die Meistererzählung der antiklerikal aufgefassten tschechischen Nationalgeschichte zu binden.“

Die Prophezeiung des Präsidenten Masaryk schien aufzugehen: „*Wir haben mit Wien abgerechnet, wir werden auch mit Rom abrechnen!*“ (Po súčtováni s Vidni – súčtujeme s Římem)³¹. Hunderte katholische Kirchen und Kapellen wurden geplündert, noch mehr Marien- und Nepomukstatuen wurden Opfer dieser Abrechnung: So hatte eine richtige Los-von-Rom- und Los-von-Wien-Euphorie die Tschechen erfasst.

Das Programm einer Trennung von Staat und Kirche soll im Folgenden vor dem Hintergrund der altösterreichischen Rechtslage erörtert werden³², wobei der Standpunkt Masaryks aus der Perspektive einer Minderheitskirche betrachtet wird. Zwar wird von der katholischen Historiographie der Kirchenaustritt des Präsidenten aus der Römisch-katholischen Kirche hervorgehoben, aber dessen Eintritt in die Evangelische Kirche H.B. im Jahre 1880 übersehen. Auch wenn sein Schritt zur Konversion mit einer Dogmenkritik verbunden war, so wusste er sich jedenfalls mit der Liberalen Theologie der Protestanten vertraut. In seinen Stellungnahmen gegen den Antimodernismus³³, insbesondere in seiner Auseinandersetzung mit dem ultramontanen Prinzen Aloys Liechtenstein (1846-1920) über die „zersetzenden“ Tendenzen der modernen protestantischen Theologie im Reichsrat (1908), agierte er mit einer protestantischen Brille. Er berief sich nicht nur auf das liberale Schulhaupt Adolf von Harnack (1851-1930), mit dem er korrespondierte³⁴, sondern rief auch noch andere Exponenten der Liberalen Theologie als Kronzeugen auf: Paul Wernle (1872-1939), Johannes Weiß (1863-1914), Otto Baumgarten (1858-1934), Wilhelm Bousset (1865-1920), Hermann Gunkel (1862-1932), durchwegs Protagonisten der Historisch-Kritischen Bibelexegese oder der Religionswissenschaftlichen Schule. Diese machte er für jenen protestantischen Standpunkt geltend, mit dem er sich

31 SCHULZE WESSEL, M. Konfessionelle Konflikte (wie Anm. 9), S. 83.

32 SLAPNICKA, H. Beibehaltung und Fortentwicklung des österreichischen Staatskirchenrechtes in den Nachfolgestaaten. In Schnizer, H. - Woisetschläger, K. (Hg.). *Kirche und Staat – Symbol und Kunst*. Würzburg 1987, S. 97 - 119.

33 MASARYK, T. G. *Freie wissenschaftliche und kirchlich gebundene Weltanschauung und Lebensauffassung. Die kirchenpolitische Bedeutung der Wahr- und Affäre*. Wien 1908.

34 Masaryk, ebd. 96 f.; WENZ, G. *Der Kulturprotestant. Adolf von Harnack als Christentumstheoretiker und Kontroverstheologe*. München 2001.

identifizierte³⁵. Man wird demnach seine Option für den Protestantismus als einen Akt kulturtheologischen Bekenntnisses zur Moderne verstehen dürfen.

4. Die Trennung von Staat und Kirche – ein amerikanisches Programm

„*Trennung von Staat und Kirche*“ – das war die große Parole der Zeit, welche das Unbehagen an der überkommenen engen Verbindung zwischen „Thron und Altar“ artikulierte. Die Parole galt als amerikanische Lösung für die Rechtsbeziehung zwischen Staat und Kirche und von dort hatte sie Masaryk bekanntlich nach Prag mitgebracht³⁶. Schon in der Washingtoner Unabhängigkeitserklärung vom 18. Oktober 1918 klingt durch, was er als den Maßstab der Vereinigten Staaten von Amerika empfunden hat. Nach einem Wort des amerikanischen Präsidenten Thomas Jefferson (1743-1826) sollte zwischen Staat und Kirche eine Trennungsmauer errichtet werden, ein *wall of separation*. Sie sollte jegliche Etablierung einer Staatskirche oder Staatsreligion („*No establishment*“) und jede staatliche Unterstützung einer Religion verhindern („*No aid to religion*“).

Der Hintergrund dieser amerikanischen Doktrin war aber nicht eine Feindschaft gegenüber der Kirche. Es war der Reflex einer religiös-pluralistischen Einwanderergesellschaft mit ihren spezifischen Erfahrungen im alten Europa. Von dort waren sie ja wegen religiöser Verfolgungen aufgebrochen, etwa die *Pilgrim Fathers* (1620), darunter mütterliche Vorfahren der Präsidentengattin Charlotte Garrigue-Masaryk (1850-1923)³⁷. Sie waren auf der Mayflower nach Amerika gesegelt, um in der Neuen Welt ihre Religion in vollkommener Freiheit zu leben, ohne staatliche Eingriffe und ohne Diskriminierung und Bevorzugung einzelner Glaubensgemeinschaften. Auf den baptistischen Prediger Roger Williams (1603-1684) ist in diesem Zusammenhang besonders hinzuweisen, er war ein Propagandist dieser Trennungsphilosophie. Als man zum 400. Geburtstag von Calvin 1909 eine Mauer der Reformation im Parc des Bastions in Genf zu bauen begann³⁸, wurde auch in einem Relief der *Pilgrim Fathers* und Roger Williams gedacht. Auch die tragische Geschichte der Hugenotten wurde hier gewür-

35 Masaryk, ebd. 14 ff.

36 ŠVORC, P. *Rozbijali Monarchiu*. Košice 1992, 64 f.; ders., *Zrod Republiky* (wie Anm. 9), 86 ff.

37 ČAPEK, K. *Gespräche mit T.G. Masaryk*. München 1969, S. 75.

38 Die Mauer der Reformation in Genf und die Religiöse Freiheit. In *Gewissen und Freiheit* Nr. 6/1976, S. 81 - 88.

dig. Zu ihr gab es ebenso familiengeschichtliche Bezüge, blickte doch die Familie Garrigue auf hugenottische Wurzeln zurück. Es ist ein sehr eindrückliches Denkmal in der Stadt Calvins, das mit entsprechendem Pathos an den Kampf der Reformation um die Glaubens- und Gewissensfreiheit und gegen die religiös-politische Herrschaft des Papsttums erinnert.

5. Masaryk – ein Protestant

Ausgehend von diesem Pathos, das Masaryk selbst ja auch nicht fremd gewesen ist, wie er in seiner berühmten Rede am 6. Juli 1915 in Genf zum 500jährigen Gedenken an die Hinrichtung von Hus unter Beweis stellte, soll die These entfaltet werden, dass sich sein Engagement für das Trennungsprogramm von Staat und Kirche aus seinem protestantischen Bewusstsein ableiten lässt.

Masaryk outete sich wiederholt als „*bewusstes Glied der evangelischen Gemeinde*“; gegenüber dem Präsidenten der Deutschen Evangelischen Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien Erich Wehrenfennig (1872-1968) versprach er sogar, deren Wünsche „*aufs Beste [zu] erfüllen*“ – ein Versprechen, das der Kirchenpräsident mit Akribie in seinem Amtstagebuch festhielt³⁹. Masaryk ging nicht fehl in der Annahme, dass sein Trennungskonzept gerade von protestantischer Seite unterstützt würde. Sein ausdrückliches Ziel, dass sich der Tschechoslowakische Staat „*von der kirchlichen Autorität*“ freimachen würde, „*wie sie Österreich aufgebaut*“ habe, wurde von den Protestanten „*mit großem Enthusiasmus*“ bejaht.

Demgegenüber lehnten die Katholiken Masaryk völlig ab. Sie machten ihn vor allem zum Vorwurf, dass er die Enteignung ihrer Kirche nicht verhinderte, ja dass er die Säkularisierung des Kirchengutes sogar befürwortet habe⁴⁰. Er tat es, so hat man den Eindruck, aus der Überzeugung, dass auf diesem Weg die Vier Prager Artikel von 1420 mit ihrem aus hussitischer Quelle stammenden Aufruf zur Beseitigung des kirchlichen Besitzes und zur Rückkehr zu apostolischer Armut verwirklicht würde⁴¹.

39 Tagebuchnotiz von Kirchenpräsident Wehrenfennig (7.10.1919). In SAKRAUSKY, O. *Die Deutsche Evangelische Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien 1919 - 1921*. Heidelberg - Wien o.J., S. 5.

40 MAREK, P. *Das Verhältnis zwischen Staat und Kirchen*, in: *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte* (wie Anm. 4), S. 3 - 46, 28 f.

41 MALÝ, K. *Bibel und rechtliches Denken der Hussiten in den Vier Prager Artikeln*. In Eckert, J. - Hattenhauer, H. (Hg.). *Bibel und Recht*. Frankfurt/M. 1994, S. 149 - 162, 160.

In seinen autobiographischen Gesprächen mit Karel Čapek datiert Masaryk seine Hinwendung zum Protestantismus mit dem Studienaufenthalt in Leipzig im Herbst 1877⁴². Er besuchte Lehrveranstaltungen an der Evangelisch-theologischen Fakultät, vor allem wurde er durch seine spätere Frau mit amerikanischen Formen des Protestantismus konfrontiert. Sie war Anhängerin des *Unitarismus*, einer antitrinitarischen Glaubensrichtung, die in Siebenbürgen und Polen, vor allem in den Vereinigten Staaten von Amerika verbreitet war und den dogmen- und kirchenkritischen Vorstellungen Masaryks entgegenkam. Im zeitlichen Umfeld des Leipziger Aufenthaltes erfolgte am 31. August 1880 jedenfalls Masaryks Übertritt zur Evangelischen Kirche H.B., zur Reformierten Kirche kalvinistischer Prägung – und zwar (aus Gründen der Geheimhaltung) in Heršpice/Herspitz bei Brünn, nicht in seiner mährischen Heimatgemeinde Klobouky⁴³. Es ist bekannt, dass der dortige Ortspfarrer Ferdinand Čisař (1850-1932) die Aufnahme zunächst nicht vollziehen wollte. Er stieß sich an Masaryks kulturprotestantischen Motiven zur Konversion. Erst nach handschriftlicher Bestätigung des *Apostolischen Glaubensbekenntnisses* durch den Übertrittswerber nahm er ihn in die Gemeinschaft seiner Kirche auf. Im Herbst 1881 beteiligte sich Masaryk „mit viel Eifer“, wie der Chronist berichtet⁴⁴, an der dortigen Toleranzfeier (19.-23. September 1881). Diese Begegnung war, wie Masaryk in einem Schreiben an Superintendent Čisař behauptete, für seine persönliche Entwicklung äußerst wichtig. Denn er sei durch diese Begegnung mit den mährischen Pfarrern zur „*Entscheidung für das Tschechentum im Geiste unserer Reformation*“ geführt worden⁴⁵. Diese - wie er mit Bedacht schrieb - „Entscheidung“ wurde maßgeblich von František Palacký (1798-1876) beeinflusst. Der tschechische Historiograph hatte den konfessionspolitischen Konflikt zwischen dem herrschenden Katholizismus und dem Protestantismus als Angelpunkt der böhmischen Geschichte begriffen⁴⁶. Der Katholizismus stand dabei für „das beklemmende Erbe eines autoritären supranationalen Systems“, dem Palacký den Protestantismus des hussitischen Böhmen entgegensetzte, das für ihn „das Prinzip der Vernunft und

42 ČAPEK, K. *Gespräche mit T.G. Masaryk* (wie Anm. 36), S. 71.

43 ŠIMSA, J. Masaryk a moravské evangelictví. In *T.G. Masaryk a střední Evropa*. Brno 1994, S. 20 - 25, 24.

44 ŠIMSA, J. Masaryk a moravské evangelictví, S. 21.

45 Schreiben Masaryk an Superintendent Čisař aus dem Jahr 1919, zit. bei Šimsa, ebd. 21.

46 ČORNEJ, P. Ke genezi Palackého pojetí husitství. In Šmahel, F. - Doležalová, E. (Hg.). *František Palacký 1798 - 1998. Dejiny a dnešek*. Praha 1999, S. 123 - 152.

der Freiheit⁴⁷ verkörperte. Mochten diese Thesen Palackýs von der theologischen Zensur in Wien wohlweislich verkürzt worden sein⁴⁸, so bildeten sie doch die Grundlage von Masaryks Überlegungen; auf ihnen aufbauend konnte er die tschechische Frage als eine „wesentlich religiöse“ proklamieren – und „im antikatholischen Sinne (...) interpretieren“⁴⁹. Mit derselben Intention hatte er 1915 in Genf mit kraftvollem Pathos deklamiert⁵⁰, dass es zwischen Österreich und der „wahrlich hussitischen Nation“ keine Versöhnung geben könne. Denn, so seine Begründung, „der Sinn unserer Reformation gibt Sinn unserem nationalen Leben“. „Jeder bewusste Tscheche findet in der Geschichte unserer Reformation sein nationales Ideal.“ Und in Abwandlung des Spruchs, dass die Geschichte die Lehrmeisterin der Menschheit sei, formulierte er: „Die Geschichte ist vor allem Pflicht.“ Daraus zog Masaryk die Schlussfolgerung: „Jeder Tscheche, der die Geschichte seiner Nation kennt, muss sich entweder für die Reformation oder für die Gegenreformation entscheiden, für die tschechische Idee oder für die Idee Österreichs, des Organs der europäischen Gegenreformation und Reaktion.“

6. Trennung von Staat und Kirche – in Europa

Der zweite Staat, wo eine solche Trennung von Staat und Kirche konsequent durchgeführt wurde, war Frankreich. In diesem Land, das seit der Französischen Revolution als Laboratorium staatskirchenrechtlicher Experimente galt, hatte schon gegen Ende des 19. Jahrhunderts ein Prozess der Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens eingesetzt und Religi-

47 ŠMAHEL, F. *Die Hussitische Revolution I* (= *Monumenta Germaniae Historica Schriften* 43). Hannover 2002, S. 14.

48 PALACKÝ, F. *Geschichte von Böhmen*. Bd. III/1. Prag 1845; František Palacký, *Dějiny národa českého v Čechách a na Moravě*, Bd. 3, Praha 1895 – dazu insgesamt KOŘALKA, J. František Palacký und sein früher Beitrag zum modernen Ökumenismus. In Kučera, Z. - Kořalka, J. - Lásek, J.B. (Hg.). *Živý odkaz modernismu*. Brno 2003, S. 27 - 35, 28 ff.; ders., *František Palacký (1798-1876). Der Historiker der Tschechen im österreichischen Vielvölkerstaat*. Wien 2007.

49 KOŘALKA, J. *Tschechen im Habsburgerreich und in Europa 1815-1914. Sozialgeschichtliche Zusammenhänge der neuzeitlichen Nationsbildung und die Nationalitätenfrage in den böhmischen Ländern* (= *Schriftenreihe des ÖOSI* 18). Wien - München 1991, 80 ff., 81; ders., Protestantismus und tschechisches Geschichtsbewusstsein im 19. Jahrhundert. In Dantine, J. - Thien, K. - Weinzierl, M. (Hg.). *Protestantische Mentalitäten*. Wien 1999, S. 153 - 166.

50 PLASCHKA, R. G. Nationales Selbstverständnis, Geschichtsverständnis, Glaubensperspektive. In *Kirchliche Zeitgeschichte* 6 (1993), S. 28 - 34, 29; Martin Schulze Wessel, „Die tschechische Nation ist tatsächlich die Nation Hussens“. Der tschechische Huskult im Vergleich zum deutschen Lutherkult. In Laube, S. - Fix, K.H. (Hg.). *Lutherinszenierung und Reformationserinnerung*. Leipzig 2002, S. 199 - 210.

on aus der Öffentlichkeit verdrängt, zu ersehen nicht zuletzt an der Schule. 1905 erging ein Trennungsgesetz, das alle Berührungspunkte zwischen Staat und Kirche kappte und eine Trennung unter kirchenfeindlichen Gesichtspunkten herbeiführte; es galt nicht für das erst 1919 an Frankreich gefallene Gebiet Elsaß-Lothringen.

Solche Trennungspostulate lagen gleichsam in der Luft, einmal mehr von Amerika inspiriert, oder die radikale Version von Frankreich, wo Edward Beneš (1884-1948) Gelegenheit hatte, sie kennen zu lernen. Ihm wird allerdings nachgesagt, dass er nicht die französische Version verwirklichen wollte, sondern eine mit dem Hl. Stuhl akkordierte, die seinen außenpolitischen Zielvorstellungen eher entsprach⁵¹.

Mit dem Untergang der Monarchien in Zentraleuropa, in Deutschland und Österreich-Ungarn, war auch das Gottesgnadentum zusammengebrochen, die Vorstellung, dass Regenten von Gottes Gnade eingesetzt werden. Ein allgemeines Umdenken ließ die Forderung nach „Trennung von Staat und Kirche“ allenthalben laut werden, in Deutschland ebenso wie in Österreich und in der Tschechoslowakei⁵². Die Ausgangslage war unterschiedlich und die Forderungen waren meist ziemlich pauschal.

- *Trennung von Staat und Kirche*, das bedeutete zunächst und in erster Linie die *Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens*.
- Unter dem Schlagwort „*Religion ist Privatsache*“ wurde die Entfernung der Kirchen aus dem öffentlichen Recht gefordert, ihre Degradierung zu Anstalten des Privatrechts, also zu Kultvereinen.
- Damit verbunden war die Abschaffung der religiösen Feiertage, des religiösen Eides und vor allem:
- die *Entkirchlichung der Schule*. Darunter fiel die Beseitigung der kirchlichen Schulaufsicht und des obligatorischen Religionsunterrichts, die Aufhebung der Theologischen Fakultäten.
- Im Blick auf das Ehe- und Familienrecht fügt sich hier die Forderung nach obligatorischer Zivilehe und Zivilehestandsregister ein.

Von der Römisch-katholischen Kirche wurde diese Entwicklung entschieden bekämpft. Allerdings hatte selbst der römische Nuntius in Wien Teodoro Valfrè di Bonzo (1853-1922) eine plausible Erklärung zur Hand,

51 MAREK, P. *Das Verhältnis zwischen Staat und Kirchen* (wie Anm. 39), S. 10.

52 HRABOVEC, E. Ein historischer Abriss. In *Recht und Religion in Mittel- und Osteuropa. Bd. 2: Tschechien*. Wien 2004, S. 19 - 33.

warum solche Forderungen in Prag laut geworden sind. In seiner Analyse der politischen Lage in der Tschechoslowakei notierte er mit Nachdruck die politische Instrumentalisierung von Kirche und Religion im alten Österreich. In seinem Schreiben an den Kardinalstaatssekretär Pietro Gasparri (1852-1934) vom 1. Dezember 1918 ließ er verlauten⁵³: „Die Regierung von Wien hat, unglücklicherweise, für eine so lange Zeit die Religion als Mittel ihrer Politik missbraucht, dass (...) fast notgedrungen der ganze böhmische Patriotismus, die ganze Nation, gleichzeitig gegen Österreich und gegen die Religion gelenkt wurden.“

7. Laizistische Maßnahmen in der Tschechoslowakei

So waren sich alle tschechischen Parteien – mit Ausnahme der katholischen Volkspartei (*Československá strana lidová*) – darin einig, die „*Trennung von Staat und Kirche*“ durchzuführen⁵⁴. Was seine Durchführung betrifft, so war im Ministerium für Schulwesen und Volkskultur Sektionschef Václav Müller (1875-1958)⁵⁵ zuständig. Er hatte zwischen 1912 und 1918 im Palais Starhemberg in Wien, dem Sitz des k.k. Ministerium des Cultus und Unterrichts, gewirkt und kannte das überkommene altösterreichische Staatskirchenrecht genau. Als wissenschaftlichen Berater konnte die Regierung den Kirchenrechtler der Prager tschechischen Universität Kamil Henner (1861-1928)⁵⁶ gewinnen, der das Programm entwarf und gemeinsam mit Antonín Hobza (1876-1954) verantwortete und zur Geltung zu bringen versuchte⁵⁷. Sie scheiterten am Widerstand des politischen Katholizismus.

Ein Ehereformgesetz, beschlossen von der verfassunggebenden Nationalversammlung in Prag am 22. Mai 1919⁵⁸, markierte einen beachtlichen Reformschritt – im Unterschied zu Österreich, wo bis 1938 um eine Eherechtsreform gerungen wurde. In Prag beschritt das erwähnte Gesetz einen maßvollen Kompromiss, um das Eherecht in den beiden Landeshälften in der Slowakei und in Tschechien im Sinne der fakultativen Zivilehe zu vereinheitlichen.

53 HRABOVEC, E. Der tschechische Katholizismus nach dem Ersten Weltkrieg aus der Sicht des Heiligen Stuhls. In *Bohemia* 45 (2004), S. 396 - 430, 405.

54 SCHULZE WESSEL, M. *Revolution und religiöser Dissens* (wie Anm. 29), S. 137.

55 *Biographisches Lexikon der Böhmisches Länder II* (1984), S. 713.

56 *Biographisches Lexikon der Böhmisches Länder I* (1979), S. 595.

57 HOBZA, A. *Proměry mezi státem a církví. Jeho vývoj a přítomný stav [Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche. Dessen Entwicklung und derzeitiger Stand]*. Praha 1925.

58 Slg. 1919/320; SLAPNICKA, H. Beibehaltung und Fortentwicklung (wie Anm. 31), S. 97 - 119.

Maßnahmen zur Entkonfessionalisierung der Schule betrafen die von den österreichischen Gesetzen vorgeschriebene Lehrbefähigung der Schuldirektoren für den Religionsunterricht der jeweiligen konfessionellen Mehrheit der Schüler, weiters den Religionsunterricht, der an den Oberstufenklassen der Höheren Schulen zu einem Freigegegenstand abgewertet wurde, die Religionslehrer hatten aus den Maturakommissionen auszuschneiden. Schließlich wurden an den neu errichteten Universitäten in Brünn und Pressburg auf Theologische Fakultäten verzichtet. Das alles waren Maßnahmen, die von den Katholiken als Signal eines antiklerikalen Laizismus scharf verurteilt wurden⁵⁹.

Abgesehen von diesen staatskirchenrechtlichen Korrekturen, zu denen ein „Kanzel-Paragraph“ (als Ergänzung zum Strafgesetzbuch) hinzukam⁶⁰, blieb indes das Programm der Trennung von Staat und Kirche auf der Ebene der Verfassung unausgeführt. Obwohl die Stimmung in der ersten Phase der I. Republik durchdrungen war vom Trennungsprinzip, obwohl Kommissionen eingesetzt wurden, um die Trennung herbeizuführen, und der Regierungsentwurf für die Verfassung die „Trennung“ verheißen hatte - eine verfassungsrechtliche Festschreibung der Trennung musste unterbleiben. Sie wurde aus dem Verfassungsentwurf gestrichen, um die einvernehmliche Verabschiedung der Verfassung durch das Parlament nicht zu gefährden. Der Parteiführer der Volkspartei Jan Šrámek (1870-1956) hatte mit der Regierungskoalition einen Kompromiss gefunden – und zwar in der Form eines Junktims. Ein Junktim ist ein politischer Schachzug, der zwei voneinander völlig unabhängige Sachverhalte miteinander verknüpft – ein im politischen Alltag eines Parlaments häufiger Vorgang. So wurden die Autonomie (der slowakischen Landeshälfte) und der Trennungsgrundsatz zu politischen „Tauschobjekten“, mit denen ein Kompromiss Gestalt gewinnen konnte, der beide Seiten zufrieden stellte. Es war für den Kleriker Šrámek ein persönlicher Erfolg, denn es gelang ihm auf diese Weise, die Katholiken aus der Isolation herauszuführen und dem Politischen Katholizismus wieder zum ursprünglichen Gewicht zu verhelfen⁶¹. Nach Lesart der katholischen Historiographie wurde dadurch „*dem freidenkerisch-protestantischen Kreis um Präsident Masaryk eine Niederlage*“ bereitet⁶².

59 WIERER, R. Der Einfluss des Josefismus in den kirchlichen Auseinandersetzungen der Tschechoslowakischen Republik von 1918 - 1938. In *Zeitschrift für Ostforschung* 6 (1957), S. 388 - 400, 394.

60 Slg. 1919/111. – Er stellte die Kritik von staatlichen Maßnahmen oder Wahlempfehlungen durch Kanzelabkündigung unter Strafe.

61 SUPPAN, A. Katholische Volksparteien (wie Anm. 9), 284 ff.

62 HRABOVEC, E., Der tschechische Katholizismus nach dem Ersten Weltkrieg (wie Anm. 52), S. 424.

8. Zur Gründung der Tschechoslowakischen Kirche

Ein kurzes Schlusswort zur Gründung der Tschechoslowakischen Kirche im Jahre 1920, die nach dem Vorbild der Anglikanischen Kirche die Mehrheit der tschechischen Nation repräsentieren wollte und sich auf den reformerischen, reformkatholischen Flügel des tschechischen Klerus⁶³ stützen und sich als Kirche des „*radikalen Modernismus*“ (Zdeněk Kučera)⁶⁴ verstehen konnte. Masaryks Devise („*Wir haben mit Wien abgerechnet, wir werden auch mit Rom abrechnen!*“) war hier auf fruchtbaren Boden gefallen⁶⁵. Er galt überhaupt als „Programm“ dieser Kirche⁶⁶: „*Masaryk tot' program cirkve československé!*“. Sie vermochte zwar eine bemerkenswerte Los-von-Rom-Bewegung zu initiieren⁶⁷, die zu Massenausritten von nahezu eineinhalb Millionen Katholiken führte und beispielsweise den Prozentsatz der Katholiken in der Hauptstadt Prag auf 55% sinken ließ, das Ziel einer nationalkirchlichen Geschlossenheit wurde indes bei weitem verfehlt.

Die Tschechoslowakische Kirche hat im Verlauf des 20. Jahrhunderts eine bemerkenswerte theologiegeschichtliche Entwicklung genommen⁶⁸, die hier nicht kommentiert werden muss. Einer Aufgabe ist sie auch als *Hussitische Kirche* verbunden geblieben: sie pflegt das Gedenken an den Gründungspräsidenten der Tschechoslowakei Masaryk⁶⁹, gewissermaßen auch als Dank für seine bedeutende Rolle bei der staatsrechtlichen Konstituierung dieser Kirche⁷⁰.

63 HRABOVEC, E. Reformbestrebungen der tschechischen Priester und die Entstehung der „Tschechoslowakischen Kirche“. In *Römisch-Historische Mitteilungen* 51 (2009), S. 337 - 368.

64 KUČERA, Z. Teologické vzdělání v pojetí modernistů – včera, dnes a zítra / Theologische Bildung in der Auffassung der Modernisten – gestern, heute und morgen. In Kučera, Z. - Lášek, J.B. (Hg.). *Docete omnes gentes* (wie Anm. 18), S. 7 - 12.

65 HRABOVEC, E. *Der Hl. Stuhl und die Slowakei* (wie Anm. 27), S. 40.

66 Zit. bei WIERER, R. *Der Einfluss des Josefismus* (wie Anm. 58), S. 398.

67 HAVRÁNEK, J. Die Austritte der Tschechen aus der Katholischen Kirche nach dem Ersten Weltkrieg – ihre Ursachen und Folgen. In Haselsteiner, H. - Hrabovec, E. - Suppan, A. (Hg.). *ZeitenWendeZeiten. Festgabe für Richard Georg Plaschka zum 75. Geburtstag*. Frankfurt/M. u.a. 2000, S. 41 - 56.

68 URBAN. *Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche*, 234 ff.

69 BUTTA, T. K Masarykovu humanitnímu a náboženskému odkazu. In Nytrová, O. - Hlasivcová, M. - Strachota, V. (Hg.). *Otázky humanitní, mravní, všelidské a národní. Sborník projevů pronesených na slavnostním setkání u příležitosti 160. Výročí narození T.G. Masaryka v budově Poslanecké sněmovny Parlamentu České republiky*. Praha 2010, S. 7 - 9.

70 Sie erfolgte in den letzten Minuten der letzten Regierungssitzung des Kabinetts Tusar, am 14.9.1920, durch den sozialdemokratischen Unterrichtsminister

Als ein bescheidener Beitrag im Sinne der Erinnerungskultur verstehen sich auch die vorliegenden Ausführungen. Mit ihnen sind Grüße der Alma Mater Rudolfina in Wien verbunden, von der die wissenschaftliche Laufbahn Masaryks mit der Promotion 1876 und der Habilitation 1878 ihren Ausgang genommen hat. Im Arkadenhof ist ein kleiner Gedächtnisort eingerichtet („*lieu de mémoire*“), der an den ehemaligen Studenten und Dozenten der Philosophischen Fakultät der Universität Wien erinnert⁷¹.

Im Kontext dieser Ausführungen darf er auch als Ort reklamiert werden, der die Verbundenheit der drei Protestantisch-Theologischen Fakultäten in Prag und Wien zum Ausdruck bringt – im Lichte der beiden Kurzformeln SOMEF und GEKE, die für den Südostmitteleuropäischen Fakultätentag für Protestantische Theologie, gegründet in Wien 1996⁷² (unter Beteiligung der beiden Prager Fakultäten), und die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, die aus der Leuenberger Kirchengemeinschaft (1973) hervorgegangen ist und der auch die Hussitische Kirche als vorreformatorische Kirche angehört⁷³, stehen.

Tomáš G. Masaryk a Husova československá evangelická fakulta v Prahe

Predložený príspevok sa zaoberá dejinami vzniku Husovej československej evanjelickej fakulty v Prahe a vzťahom československého prezidenta Tomáša G. Masaryka k nej. Po úvode, ktorý je venovaný udalostiam, ktoré viedli k založeniu fakulty, sa autor venuje jednotlivým osobnostiam, ktoré na spomínanej fakulte pôsobili. Ďalej sa venuje otázke odluky cirkvi od štátu a postoju Masaryka voči tejto otázke. Časť štúdie je venovaná aj náboženskej príslušnosti Tomáša G. Masaryka a taktiež aj otázke odluky cirkvi od štátu v Európe. Ďalej nasleduje stručný záver k založeniu Československej cirkvi v roku 1920.

Habrman, dem im nachfolgenden Beamtenkabinett Černý ein dezidiertes Kritiker der Tschechoslowakischen Kirche Prof. Josef Šusta folgte. – Urban. *Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche*, 58 Anm. 32.

71 MAISEL, T. *Gelehrte in Stein und Bronze. Die Denkmäler im Arkadenhof der Universität Wien*. Wien - Köln - Weimar 2007, S. 51.

72 Der erste Gründungskongress ist dokumentiert. In *Wiener Jahrbuch für Theologie* 1 (1996), S. 39 - 60.

73 HÜFFMEIER, W. - HAHN, U. (Hg.). *Evangelisch in Europa: 30 Jahre Leuenberger Kirchengemeinschaft*. Frankfurt/M. 2003, S. 146.

ZO SLOVA A JAZYKA SA ZRODILA KREŠŤANSKÁ KULTÚRA

Viera ŽEMBEROVÁ

Christian Culture Originated from a Word and Language

The contribution is focused on current research of Christian culture in Slovakia. It gives attention to the research results achieved in social sciences, especially in literary science and linguistics which were published in proceedings and books during the last year. They indicate a new generation approach to the preserved material, human destinies of Christian authors as well as the cognitive methods and the creation of new terminology. The contribution emphasizes the lack of uniformity in the names referring to the complex of Christian culture. The generation exchange in research leads to the change in Christianity issue and its penetration to modern arts and science.

Key words: *Christianity, generation, science, arts, culture, author, historical document, methodology*

Spoločenské a kultúrne udalosti, ktorými žije slovenská spoločnosť od začiatku deväťdesiatych rokov 20. storočia, vyzývajú na návraty do „bielych miest“ nielen národnej pamäti, ale predovšetkým do premysleného odkrývania podložja (pseudo)morálky, teda do poznávania dejov a motívácií s nimi spojenými. Za priekopníka tohto zámeru, ktorým sa vkročilo do spoločenskej pamäti minulého storočia v slovenskej vede a kultúre, v osudoch jej tvorcov i tvorby, objektívne možno označiť publikáciu Biele miesta v slovenskej literatúre.¹ Za tých lingvistov, historikov, literárnych vedcov, ktorí naznačovali, či rekonštruovali rozpätie jestvujúcich personálnych i výskumných návratov ku genéze kresťanskej spoločnosti v našom národnom spoločenstve, treba pripomenúť však viacerých, no priam znakovito pôsobia sústredené prieniky Petra Libu² do tých podloží slovenskej verbálnej kultúry a umeleckej literatúry, ktoré vertikalizujú proces kresťanskej a humanistickej emancipácie a kultúrnej identity slovenského národa od raných čias po súčasnosť, a tak je len prirodzené, že sa pritom najpreni-

1 HVIŠČ, J. a kol. *Biele miesta v slovenskej literatúre*. Bratislava : SPN, 1991. 261 s.

2 Za všetky práce Peta Libu: LIBA, P. *Otvorené návraty*. Nitra : End, 2001. 187 s.

kavejšie zvyrazňuje v týchto súvislostiach tvorivá a duchovná misia Milana Rúfusa.³

Kresťanská kultúra od deviateho storočia formovala život našich predkov vo všetkých jeho zložkách, ale dialo sa tak vždy v kontakte s procesmi, ktorými prechádzalo európske spoločenstvo a na tom sa aj napriek hektickým politickým a nie vždy priaznivým spoločenským udalostiam po druhej svetovej vojne nič nemení: „*Kresťanská tradícia od začiatku nášho písomníctva v cyrilo-metodskom období až do súčasnosti predstavuje jednu z nosných vývinových vln slovenskej literatúry. Jej nevyčerpatelným inšpiračným a motivačným zdrojom – podobne ako v ostatných literatúrach vychádzajúcich z kresťanskej tradície – bola a ostáva Biblia.*“⁴

Význam Proglasu pripomína ďalší, nazvime ho metodologický postoj k hodnotám i artefaktom kresťanskej kultúry, je ním koncepcia literárnej histórie, osobnosť literárneho vedca a interpretátora, no aj funkcia, ktorá sa hodnote a ideám uchovaného „materiálu“ pripisujú, pretože: „*Prastará slovanská báseň z 9. storočia (údajne naša pravá báseň vôbec) Proglas bývala donedávna interpretovaná ako oslava písma a vzdelanosti, bez primeraného akcentu na Konštantínovu teologickú oslavu dôležitosti Sv. písma, resp. evanjelia.*“⁵

Do dejín kresťanskej kultúry prostredníctvom jej lingvistickej pamäti, do zrodu a profilovania sa cirkevnej slovenčiny a ku genéze areálového vymedzenia lingvistického, konfesijného a kultúrneho prieskumu uchovaných či nájdených neznámych liturgických fondov utváraného stáročia z praktického náboženského textového materiálu, to on uchováva a spresňuje cyrilskú rukopisnú tradíciu na východnom Slovensku a dnešnej Zakarpatskej oblasti Ukrajiny,⁶ je nasmerované reflektovanie byzantsko-slo-

3 Za všetky záverečná kniha rozhovorov RÚFUS, M. *Rozhovory so sebou a s tebou I.* Bratislava : Národné literárne centrum, 1998. 149 s.; *Rozhovory so sebou a s tebou II.* Bratislava : Literárne informačné centrum, 1999. 188 s.

4 OČENÁŠOVÁ-ŠTRBOVÁ, S. Uzly života Fridricha Jozefa Kasanického. In *Slovenská kresťanská kultúra*. Marta Žilková. Ostrihom : Esztergomi Hittudományi Főiskola, 2010, s. 90 – 91. Na zverejnené príbehy a osudy osobností a na hodnoty z evanjelického spoločenstva za posledné dve desaťročia upozorňuje autorka i tak, že popri profilovej sonde do života kňaza Fridricha Jozefa Kasanického (1919 – 1989) upozorňuje na memoárové spisy Dariny Bancíkovej, Jána Juráša, Júliusa Madarása, Pavla Uhorskai a Zuzany Antalovej „s problematikou inkriminovaného obdobia“ – poznámka 1 pod čiarou, s. 91.

5 KERULOVÁ, M. Adorovať nepochopiteľné. In *Slovenská kresťanská kultúra*. Marta Žilková. Ostrihom : Esztergomi Hittudományi Főiskola, 2010, s. 112.

6 ŽENUCH, P. *Cyrilská rukopisná tradícia v prostredí gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Aktuálne aspekty výskumov.* In *Slovenská kresťanská kultúra*. Marta Žilková. Ostrihom : Esztergomi Hittudományi Főiskola, 2010, s. 41 an.

vanskej tradície na našom území. Viacročný, predovšetkým lingvisticky iniciovaný výskum, koncentrácia či len záznamy dostupných materiálov, ktoré ostávajú v inštitucionálnej i osobnej úschove potvrdil, „že Slovensko nielen svojou geografickou polohou, ale predovšetkým svojim kultúrnym dedičstvom je križovatkou univerzálnych tradícií kresťanského Východu a Západu“.⁷

Spirituálno-reflexívna tvorba,⁸ kresťanská tvorba,⁹ katolícke súvislosti,¹⁰ religiozita a duchovnosť symbolu,¹¹ alebo duchovná kultúra, kresťansko-humanistická orientácia, spirituálna literatúra,¹² si nachádza svoje vývinové, kontextové a obnažujúce „biele miesto“¹³ latentne medzi živými hodnotami slovenskej¹⁴ a európskej kresťanskej tradície v posledných dvoch desaťročia formu, v ktorej prevažujú generačne omladené a individuálnepredkladané prieniky do uchovaného, „zamlčovaného“¹⁵ alebo nanovo získaného

7 ŽEŇUCH, P. *Cyrilská rukopisná tradícia v prostredí ...*, s. 60.

8 Termín využíva Slavomíra Očenášová-Štrbová.

9 BĀTOROVÁ, M. Kresťanská tvorba na Slovensku po roku 1945. In *Slovenská kresťanská kultúra*. Marta Žilková. Ostrihom : Esztergomi Hittudományi Főiskola, 2010, s. 19.

10 KĀFER, I. V sedmobrežnom kruhu Ríma.../Hol Szent Péter sírba téve.... Slovensko-maďarské katolícke súvislosti. In *Slovenská kresťanská kultúra*. Marta Žilková. Ostrihom : Esztergomi Hittudományi Főiskola, 2010, s. 31. V Kāferovom materiálove podnetom výklade si našla miesto i táto výzva, ktorá by mala byť podľa jeho názoru uplatňovaná pri slovensko-česko-maďarsko-poľskej spolupráci „v týchto oblastiach: spoločenské výskumné práce, spôsoby informácií pre kultúrny život, pedagogická prax v kňazských seminároch, na teologických fakultách a v kresťanskom školstve vôbec“, s. 33.

11 KERULOVÁ, M. Adorovať nepochopiteľné, s. 116.

12 GERMUŠKOVÁ, M. *Tvorba slovenských duchovne orientovaných spisovateľov*. Praha : Verbum, 2010. Autorka predkladá aj svoje chápanie subjektu tvorcu duchovnej kultúry takto: „ /.../ všetci spisovatelia s kresťansko-humanistickou opreintáciou majú jednotný charakterizačný znak, teda integrujúcim gestom ich života a poetiky je pevná viera v Boha, ktorú organicky zakomponovali do „tkaniva“ svojich literárnych diel“, s. 19.

13 Spojenie „biele miesta“ obnovili v jazyku literárnej vedy o literárnom živote a o vývinovom procese druhej polovice 20. storočia v slovenskej kultúre spoluautori príspevkov v publikácii *Biele miesta v slovenskej literatúre (1991)*, tím v publikácii viedol Jozef Hvišč.

14 Marta Germušková vo svojej práci vymedzuje aktualizovaný problém kresťanskej kultúry v súčasnosti takto: */.../ spirituálna literatúra tvorená v dobe so silnými patologickými syndómami (liberalizamus, konzumizmus, vojnové „rozsievačstvo“, terorizmus, separatizmus, sektárstvo) potrebuje nielen renomovaných tvorcov, ale aj účinných propagátorov“*, s. 18.

15 Termín použil Jozef Melicher v pomenovaní publikácie – *Zamlčovaná literatúra*. Nitra 1995 – venovanej tvorbe a autorom slovenskej kresťanskej kultúry v druhej polovici 20. storočia.

materiálu prostredníctvom metodológie jednotlivých spoločenskovedných disciplín (lingvistika,¹⁶ literárna veda,¹⁷ cirkevné dejiny,¹⁸ teória výtvarného,¹⁹ mediálne vedy²⁰).

Generačná výmena pri ustáľovaní výskumu kresťanskej kultúry v jej vnútornej hierarchii a personálnej zásobnici ponúka predovšetkým prieniky a sondovanie v umeniach. Aj preto najčastejšie sa kultúrna spoločnosť zoznamuje so záujmom s novými výsledkami, čo aj len parciálnych odkrývaní kultúrnej minulosti a vyrovnáva sa s poznávaním názorov i činností tých osobností kultúry a vedy, ktorí sa identifikovali ad absurdum s kresťanskou myšlienkou o hodnote života a prítomnosti vo svete ľudí, medzi sa spravidla pripomínajú Ján Motulka, Fridrich Jozef Kasanický, Milan Rúfus a Pavol Strauss.²¹

Istá rapsodickosť výskumu kresťanskej vedy a kultúry, pretože súvisí tak s generačnou výmenou vo výskume spoločenských vied, ale aj s osobnou inklináciou vedeckého pracovníka, vlastne s metodológiou a morálkou vedeckej práce, sa stretáva aj s ďalšou podmienkou, pred ktorou stojí kultúrna verejnosť ako celok, teda pred etikou textu²² na jednej strane a voči nej pôsobiacej recepcii umenia, ktorú mení dimenzia skúsenosti, „ktorá sa na tejto recepcii zakladá“²³ a musí objektívne počítať aj s pôsobením personálnej jednostrannosti získanej interpretácie javu.

16 ŽEŇUCH, P. *Cyrilská rukopisná tradícia v prostredí ...*, s. 41 an.

17 BRUNCLÍK, J. Spirituálny, ľudský a morálny rozmer poézie i životných postojov Jána Motulka. In *Slovenská kresťanská kultúra*. Marta Žilková. Ostrihom : Esztergomi Hittudományi Főiskola, 2010, s. 68 an.

18 KRAJŇÁK, O. Po stopách slobody. In *Slovenská kresťanská kultúra*. Marta Žilková. Ostrihom : Esztergomi Hittudományi Főiskola, 2010, s. 131 an.

19 KAPSOVÁ, E. Nové podoby obrazov s kresťanskými motívmi. In *Slovenská kresťanská kultúra*. Marta Žilková. Ostrihom : Esztergomi Hittudományi Főiskola, 2010, s. 151 an.

20 ŽILKOVÁ, M. Fenomén mučeníctva v drámach Karola Horáka. In *Slovenská kresťanská kultúra*. Marta Žilková. Ostrihom : Esztergomi Hittudományi Főiskola, 2010, s. 138 an.

21 ŽILKA, T. Lekárske anekdoty Pavla Straussa. In *Slovenská kresťanská kultúra*. Marta Žilková. Ostrihom : Esztergomi Hittudományi Főiskola, 2010, s. 121 an.

22 Etikou textu pripomína Marta Kerulová: Adorovať nepochopiteľné, s.110, po príčinnosť tohto argumentu sa vypravila do stredovekej literatúry, aby dôvodila opodstatnením tak limitujúcich prvkov medzi autorom, textom a „časom“, ako osobnostný kontext autora, kontext vykladača/interpretátora/dezinterpretátora jeho textu, dejinný a sociologický kontext národnej kultúry, umeleckého textu a reálneho kultúrneho času na jeho pôsobenia.

23 KERULOVÁ, M. Adorovať nepochopiteľné, s. 118.

Znova pripomínáme moment generačnej, poznávacej a skúsenostnej pripravenosti na aktualizáciu, na „nové čítanie“²⁴ a poučené rozvíjanie tradície kresťanskej kultúry, jej výskumu, v našom prostredí. Nateraz sa presadzuje portrétové sústredenie na osobnosť²⁵ alebo tematizovaný prierez duchovnosťou a duchovným ako noetikou autora a jeho textu.²⁶

Dotyky, ba historicky iniciované prelínania sa, či až obranné utváranie identity národného a kresťanského ako „nenáhodných“ procesov v európskom geopolitickom priestore má svoje dramatické dejiny, ktoré siahajú do raných rokov nášho letopočtu a s nimi sa spája nazeranie na ich narušované, ale nerozrušiteľné napojenie, pretože aj jeho prostredníctvom sa rešpektuje a uplatňuje univerzálna idea: „*Jednou z najvýznamnejších formatívnych a humanizujúcich hodnôt sveta je národná kultúra a umelecká literatúra*“.²⁷ Napokon jej dávnejší aj prítomní tvorcovia v umení i vede tak „*vyjadrujú svoj vzťah k metafyzickým dimenziám života*“.²⁸

V tejto súvislosti možno zachytiť nový prvok v jazyku vedy, ktorá aktualizuje „dávne“ z tradície a exponuje „prítomné“ v (slovenskej) spirituálnej a kresťansko-humanistickej tvorbe, a to lexiku s funkciou terminologickou, ba až s možným dosahom do „slovotvorby“, s ktorou sa budú musieť lingvistika a spoločenské vedy postupne vyrovnáť. Za také „novotvary“ označujeme teopoetiku²⁹ a teolexiku,³⁰ ich príčinné zapojenie do noetiky textu s podporou apostrofovania a estetikou kultu mágia slova, čo by mohlo iniciovať netradičné, no predovšetkým poučené prieniky do konkrétnej autorskej dielne tvorcu duchovného umenia vo vývinom, interpretačnom, či vo

24 Termín obnovil v kultúrnej a odbornej literárnej praxi na začiatku 90. rokov Stanislav Šmatlák v besede o novom čítaní starých textov v periodiku Literika.

25 Jozef Brunclík využíva termín vo svojich parciálnych štúdiách venovaných životu a tvorbe Jána Motulka.

26 GERMUŠKOVÁ, M. *Tvorba slovenských duchovne orientovaných spisovateľov*. Praha : Verbum, 2010.

27 GERMUŠKOVÁ, M. *Tvorba slovenských duchovne ...*, s. 13.

28 GERMUŠKOVÁ, M. *Tvorba slovenských duchovne ...*, s. 170 – 171. Súčasťou znakového vymedzenia duchovnej tvorby moderných autorov kresťansko-humanistickej orientácie je prítomnosť dvoch komponentov: gnómickosti a atemporality.

29 Marta Germušková: c. d., s. 19 – 20, zavádza termín teopoetika a zdôvodňuje ho takto: „*Možno konštatovať, že všetci spisovatelia s kresťansko-humanistickou orientáciou majú jednotný charakterizačný znak, teda integrujúcim gestom ich života a poetiky je pevná viera v Boha, ktorú organicky zakomponovali do „tkaniva“ svojich literárnych diel. Preto ich poetiku založenú na teocentrizme (Boh ako východisko ich života a organický základ ich umeleckej textotvorby), na viere a kulte Troj jediného Boha možno označiť pojmom teopoetika*“.

30 Marta Germušková: c. d., s. 20, zavádza termín teolexika v tejto súvislosti: „*Miera teolexiky v spirituálnych umeleckých textoch by mala byť funkčná, vyvážená a primerane „dávovaná*“.

vzťahovom kontexte zosúladeného rešpektovania profánneho a sakrálneho v živote človeka i spoločnosti.

DODATKY K JEZUITSKÉMU VYUČOVANIU DEJÍN

TÓTH Sándor Attila

Additional notes about Jesuit history teaching

The present paper investigates a number of documents and instructions relating to the teaching of history in Jesuit schools, which provided education in social science to schoolchildren. Initially, the teaching of history had been carried out in accordance with the Jesuit Ratio studiorum since 1586 until the Instructio privata statute (1735) was released at the beginning of 18th century. This statute introduced history into the curriculum of Jesuit schools.

Key words: Jesuits, teaching history, education, schools.

V rámci tejto štúdie sa budeme zaoberať iba niekoľkými dokumentmi a predstavíme inštrukcie vzťahujúce sa k vyučovaniu dejín. V diele *Ratio studiorum*¹ z roku 1586 sa dočítame o predmetoch *humanitas*, kde sa okrem gramatiky, poetiky a rétoriky objavuje aj história: *De Studiis Humanitatis, hoc est, Grammaticae, Historiae, Poeticae, et Rhetoricae* (čiže: *humanitas, teda o predmetoch gramatiky, histórie, poetiky a rétoriky*).² Poradie nie je náhodné: štúdium gramatiky sa uskutočňovalo na základe dejepiscov a básnikov, ale tí zastávali aj majestátne umenie rétoriky. Inak táto časť *Ratio* o samotných dejinách takmer nič nehovorí: vyzdvihuje, že o pokrok jezuitov v humanitných vedách sa staral už aj svätý otec Ignác, o čom svedčia aj jeho poznámky. Dokument opisuje osoh a potrebu týchto štúdií, vyzdvihuje prvoradosť vyučovania gramatiky a humanitných vied (*literae humaniores*), želajúc si rozkvet týchto vied. Ovládanie a používanie latinského jazyka je pre jezuitov kvôli diskusii medzi jednotlivými národmi veľmi potrebné, tiež aj kvôli teologickým a filozofickým školským štúdiám. Tak, ako je možné nasledovať výborných poľnohospodárov, ktorí sa starostlivo venujú pestovaniu stromov, tak musia mať učitelia pred očami starosť

1 L. *Ratio studiorum et Institutiones Scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes collectae concinnatae ediluci datae* a G. M. PACHTLER S. J. Tomus II. Ratio Studiorumann. 1586. 1599. 1832. = Monumenta Germaniae Pedagogica [...] von Karl KEHRBACH, Band V. Berlin 1887.

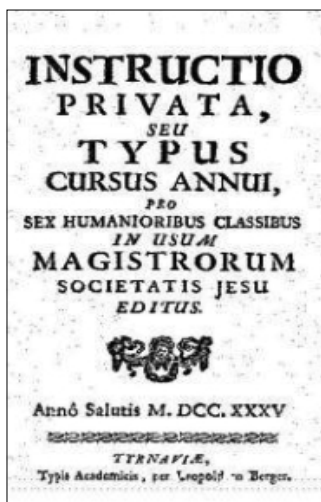
2 L. *Monumenta*, 1887, 144–146.

vycibrenia humanitných vied. Okrem iných aj to, aby básne a rétorické diela prednášali na verejnosti.

Zvlášť o dejinách dokument nehovorí a hlavne poetiku a históriu spomína ako humanitné vedy. Zdá sa ale, že vyučovanie predmetu sa považovalo za nanajvýš akútne. Vieme, že jezuitské gymnáziá, tak ako všade v celej Európe, aj v Uhorsku ponúkali žiakom humanistické vzdelanie.

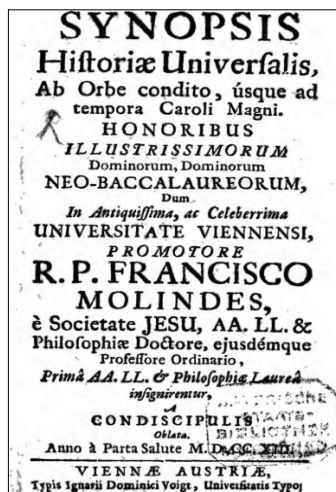
Vo vyučovaní dejepisu zmena nastala práve na začiatku 18. storočia, po roku 1735, keď Franz MOLINDES, v rokoch 1728 až 1735 rektor v Grazi, provinciál rakúsko-uhorskej provincie, predpísal nový štatút: *Instructio privata...* (1735), ktorý v zásade nasleduje *Ratio*, ale obsahuje aj novinky. Jednou z nich je vyučovanie dejepisu, v dôsledku čoho sa tento predmet dostal do vyučovacieho systému jezuitov a tým aj do vyučovacieho poriadku domácich jezuitov.

Predtým, ako sa v krátkosti pozrieme na spomenutý dokument, stojí za to spomenúť veľmi populárnu učebnicu dejepisu Molindesa z roku 1713, ktorá sa dožila mnohých vydaní a ktorá zhŕňala udalosti starej doby (dejiny staroveku). Učebnica s názvom *Synopsis Historiae Universalis, Ab Orbe condito, usque ad tempora Caroli Magni, Viennae* (Náčrt všeobecných dejín od vzniku sveta po Karola Veľkého, Viedeň) bola venovaná mladým jezuitským učiteľom (*neobaccalaureus*). Aj z hľadiska našej témy je užitočné skúmať niektoré myšlienky venované mladým učiteľom (*Illustrissimi Domini, Domini Neobaccalaurei*) a čitateľom (*Ad Lectorem*).



Titulný list štatútu Molindesa

V spise (v pozdrave) adresovanom mladým učiteľom pozýva do veľkolepého divadla slávy týchto mladých ľudí ich spoločník. Títo mladíci nachádzajú pomaly pokoj pod vavrínovými stromami, keďže počas rokov opustili bojisko filozofických vied. Nakoniec prišiel ten šťastný deň, s ktorým Pani Filozofia otvára široké pole slávy, pripína na *vedecké čelá* vavrínový veniec a ich namáhavú prácu korunuje zaslúženou slávou. Nech ich slávu ale nasleduje prísaha: so svojimi vedomosťami budú dobre šafáriť. Nech naučia históriu uplynulých čias až po cisárstvo Karola Veľkého (742 – 814), ktorú svojim perom rýchlo zhrnul autor v *Synopsis-e*. V diele sa predsa ukážu slávne činy hrdinov, v škole (v jej bojisku – palaestra) nech zamerajú svoju myseľ na slávne boje, ktoré rozprávajú o slávnych víťazných oblúkoch hrdinov, palmách držaných v ruke a vavrínových vencoch položených na čelá. To všetko im teraz podá Filozofia. Preto nech s veselou tvárou prijmú túto malú službu (knihu), nech ju otáčajú s múdrou starostlivosťou, nech s blahovôľou študujú strany kníh, ktoré im predostrie ako poznávací znak dobrej vôle. Krátko sa dotýka jednotlivých hlavných kapitol dejepisu, netrúfa pri nich veľa času, o veľa veciach mlčí, aby *Synopsis* (náčrt) nenarástol do neprehľadnej knihy. Počas čítania nech dostanú užitočnú radu od dobrých vecí, kým šípku svojej knihy dejín nechá autor poletieť až k vlastnej dobe, kým uplynú tri roky filozofie. Nech žijú šťastne a ich úsilie nech prináša slávu, kým trvá ich školská dráha. Toto nech si zaumienia v znamení slávy a úcty spolužiaci veľmi činní vo fyzike.³



Titulný list Všeobecných dejín Molindesa

3 *Synopsis*, 1713. [nečíslované]

V úvode časti *K čitateľovi (Ad Lectorem)* si autor praje predstaviť charakter svojej knihy: všeobecné dejiny sa snaží predniesť v krátkej forme, nechce priniesť žiadne novinky. Je mnoho autorov, ktorých vedecké práce mnohých potrápili, avšak on k nim dlhé roky dvíhal svoj zrak a uctieval ich. Predsa je ich potrebné čítať a treba si zachovať odstup od strachu, od ťažkostí, alebo od toho, že na ich čítanie je čas prikrátky. Preto, nech si nikto nemyslí, že sa potrebuje úplne uzamknúť pred poznaním dejín, autor svoju knihu v prvom rade zasväcuje poznaniu svätých dejín až po dobu zničenia Jeruzalema, potom sa snažil zhrnúť dejiny Asýrie, Perzie, Grécka a Ríma. Nesnažil sa o vkusný štýl, skôr o pravdivosť vecí, ktoré sa udiali (dejiny, ktoré krátko aj predstavuje) a o to, aby ponúkol isté pomocné lano. Vystríhal sa aj toho, aby práca nabrala prílišnú veľkosť. Pred očami mal chronológiu francúzskeho jezuitu Philippa Brietiusa (Briet, 1601 – 1668), predsa nenasledoval jeho systém: poznamenáva len čas významných udalostí, keďže je veľa neistôt a málo spoľahlivých údajov. Mimochodom, keď niekto objaví predsa len chybu, nech ju opraví a nech sa jeho práca ohodnotí kladne, nech ho žehnajú nebesá.⁴



Mapa jezuitu Brietiusa (Briet) o Rímskej ríši

4 *Synopsis*, 1713. 1–2.

Molindesova práca pozostáva zo šiestich kníh (*liber*). Ako naznačil aj v úvode venovanom čitateľom, prvá kniha (*Liber primus*) podáva udalosti od Stvorenia až po zničenie Jeruzalema: *Historia Sacra ab orbe condito usque ad eversionem Hierosolymae*. Knihu tvorí šesť kapitol (*caput*). Prvá kapitola (*Caput primum*) je venovaná mýtickým (svätým) udalostiam do roku 2000 podľa židovského kalendára: *Ab orbe condito usque ad annum mundi 2000*. Druhá kapitola (*Caput secundum*) siaha do roku 2544, čiže až do odchodu Židov z Egypta: *Ab anno 2000 usque ab annum 2544. seu usque ad exitum Isræelis ex Aegypto*. Tretia kapitola (*Caput III.*) ide do roku 2960, čiže po dobu kráľov: *Ab anno mundi 2544. usque ad annum 2960. Id est: ab exitu Isræelis ex Aegypto usque ad tempora Regum*. Štvrtá kapitola (*Caput IV.*) postupuje až do roku 3150, po kráľa Ochoziasa (Acha-zja, panovanie: 845 – 842 pred Kristom): *Ab ann omundi 2960. usque ad annum 3150. Id est: A temporibus Regum Isræelusque ad Ochoziam*.



Kráľ Ochozias

Piata kapitola (*Caput V.*) je po babylonské zajatie: *A temporibus Regis Ochoziae usque ad captivitatem Babylonicam et eversam sub Nabuchodonosore Hierosolymam*. *Id est: Ab anno mundi 3150. usque ad annum 3447*. Nakoniec šiesta kapitola (*Caput VI.*) predstavuje dejiny po skazu Jeruzalema, ktorá sa udiala počas Tita Vespasiana: *A Temporibu scaptivitatis Babylonicae, usque ad eversionem Hierosolyma sub Tito Vespasiano*. *Id est: Ab anno mundi 3447. usque ad annum Christi 70*.

Druhá kniha (*Liber II.*) predstavuje čitateľovi dejiny asýrskej ríše (*Historia Monarchiae Assyriorum*) a tvoria ju tri kapitoly (*caput*). Prvá kapitola

(*Caput I.*) uvádza udalosti od najstarších čias po (médskeho) kráľa Arba-cesa (Nimród): *A temporibus Nemrodusque ad tempora Arbacis. Id est: Ab anno 1879. utque ad annum mundi 3178.* Druhá kapitola predstavuje udalosti po panovanie Nabuchodonozora: *A temporibus Arbacis usque ad Nabuchodonozorem. Id est: Ab anno mundi 3178. usque ad 3429.*; tretia zas po pád ríše: *A temporibus Nabuchodonosoris, usque ad eversionem Monarchiae Assyriorum. Id est: Ab anno mundi 3429. usque ad annum 3415.*

Tretia kniha (*Liber III.*), ktorá je venovaná starovekým dejinám Perzskej ríše – *Historia Monarchiae Persicae* – tvoria tiež tri kapitoly. Prvá (*Caput I.*) ponúka prehľad dejín Peržanov od panovania Kyrosa (645 – 602 pred Kristom) až po Dareiosa Hydapesa (550 – 486 pred Kristom): *A Temporibus Cyri usque ad Darium Hydaspem. Id est: Ab anno mundi 3459. usque ad annum 3533.* Druhá kapitola (*Caput II.*) nás oboznamuje s dejinami Perzie po Dareiosa III. (380 – 330): *A temporibus Darii Hydaspis usque ad Darius Codomannum: Id est: Ab anno mundi 3533. usque ad annum 3718.* Tretia kapitola (*Caput III.*) pojednáva o udalostiach po pád ríše: *A Tempribus Darii Codomanni usque ad eversionem Monarchiae Persicae. Id est: Ab anno mundi 3718. usque ad annum 3724.*

Štvrtá kniha (*Liber IV.*) venovaná Grékom pozostáva len z dvoch kapitol. Prvá (*Caput I.*) sa zaoberá dejinami Grécka od najstarších čias (Kekrops, prvý kráľ Attiky⁵) po Filipa Macedónskeho: *A Temporibus Cecropisprimi Atheniensium Regis, usque ad tempora a Philippi Regis Macedoniae. Id est: Ab anno mundi 2496. usque ad 3695.* Druhá kapitola (*Caput II.*) ukončuje grécke dejiny úmrtím Alexandra Veľkého: *A Temporibus Philippi usque ad mortem Alexandri. Id est: Ab anno mundi 3695. usque ad annum 3730.*

Až dve knihy (*Liber V., VI.*) sa venujú dejinám Rímskej ríše (*Historiae Monarchiae Romanae*). Po knihách o vzniku sveta a o Židoch je výklad rímskych dejín najdlhší. Nie je to náhoda. Piata kniha (*Liber V.*) pozostáva zo štyroch kapitol. Prvá (*Caput I.*) predstavuje obdobie kráľov po dobu konzulátu: *A Temporibus primorum Italiae Regum, usque ad tempora Consulium. Id est: Ab anno Mundi 2722. usque ad annum 3545.* Druhá kapitola (*Caput II.*) pokračuje až po vládu decemvirov: *A temporibus Consulium usque ad Decemviros. Id est: Ab anno 3545. usque ad annum 3603.* Tretia kapitola (*Caput III.*) sa venuje udalostiam po dobu triumvirátu: *A temporibus Decemvirorum, usque ad Triumviros. Id est: Ab anno mundi 3603. usque ad annum 3966.* Napokon štvrtá kapitola (*Caput IV.*) predstavuje dejiny Rímskej ríše po dobu rímskych cisárov, po nástup Augusta: *A Tempo-*

5 L. PETZ Vilmos, Ókori lexikon, digitálna verzia, pri príslušnom hesle.

ribus Triumvirorum, usque ad Imperatores Romanos. Id est: Ab anno 396. usque ad annum 4027.

Šiesta kniha (*Liber VI.*) pokračuje v objasňovaní nasledujúcich epoch rímskych dejín. Z piatich kapitol prvá (*Caput I.*) ponúka prehľad dejín obdobia medzi panovaním cisárov Augusta a Trajána: *Ab anno Mundi 4027. usque ad annum Christi 98. Id est: A Temporibus Caesaris Octaviani Augusti usque ad Ulpium Trajanum Imp[eratore]m*. Druhá kapitola (*Caput II.*) pokračuje až po dynastiu Severovcov, po cisára Aelia Pertinaxa (126 – 193): *Ab anno Christi 93. usque ad annum 193. Id est: Ab Ulpio Trajano usque ad Aelium Pertinacem*. Tretia kapitola (*Caput III.*) hovorí o udalostiach v dobe tetrarchie po Konstantia I. (305 – 306): *Ab anno Christi 193. usque ad annum 304. Id est: Ab Aelio Pertinace usque ad Constantium Chlorum et Galerium Maximiliarum*. Štvrtá kapitola (*Caput IV.*) uvádza dejiny po posledných cisárov dynastie Valentinianovcov, Honoria (395 – 403) a Arcadia (395 – 408): *Ab anno Christi 304. usque ad annum 395. Id est: A Constantino Chloro, et Gallerio Maximiano, usque ad Honorium, et Arcadium*. Napokon posledná piata kapitola (*Caput V.*) ponúka prehľad všeobecných dejín po dobu panovania Karola Veľkého: *Ab anno Christi 393. usque ad annum 800. Id est: Ab Honorio et Arcadio, usque ad Carolum Magnum*.

Autorovi sa skutočne podarilo vytvoriť krátke, ale obsažné, ucelené dieľo o starovekých dejinách. Primeraná dôležitosť majú dejiny biblických čias a dejiny židovstva. Potom nasleduje výklad dejín ríše súvisiacej s dejinami Židov, Asýrie, potom sa autor zaoberá Perziou. Na dejiny Grécka nebol kladený veľký dôraz, o to väčší však na dejiny Rímskej ríše až po ríšu Karola Veľkého. Učebnica je vhodná na predstavenie dejinných procesov, fakty uvedené v nej mohli účinne prispieť k základom *humanitas* (vo význame *vzdelanosť*), jeho naplneniu a mohli účinne slúžiť jezuitským ideám: obrane katolíckej viery.⁶ Prispela k študovaniu štátnej idey naznačujúc úpadok a skazu týchto ríš.

Po krátkom predstavení Molindesovej učebnice staroveku sa pozrime na to, aké teoretické poznatky skoncipoval autor vo vyučovaní dejepisu. Vráťme sa k *Instructio* z roku 1735, konkrétne k VIII. kapitole, v ktorej ponúka oporné body k študovaniu histórie.

Tento bod štatútu v prvom rade odkazuje na to, aby k štúdiu humanitných vied, ktoré sa uskutočňuje počas šiestich ročníkov (*tried*), boli priradené dejepisné knihy, ktoré by pomohli pochopenie Cicera a iných klasikov (na základe praxe v zahraničných provinciách). Pre mládencov, ktorí

6 Túto učebnicu dejepisu chceme predstaviť a hodnotiť v osobitnej štúdii.

opúšťajú školské lavice a vstupujú do veľkého sveta budú tieto knihy veľmi užitočné, keďže ich čítanie môže byť veľkým pôžitkom. K poznatkom získaným v mladom veku vo veľkej miere prispievajú a aj v ďalšej fáze ich života budú veľmi osožné.

Autor ďalej určoval aj spôsoby praxe vyučovania dejín a svoje myšlienky skoncipoval do piatich bodov. Ako píše, v procese vyučovania má učiteľ položiť jednu otázku, potom má odpoveď vysvetliť obsahlo, berúc do úvahy okolnosti danej udalosti, prispôbiac odpoveď schopnostiam a jazykovej kultúre žiakov, k danej problematike sa má aj viackrát vrátiť. Má považovať za dôležité, aby sa domáce úlohy prečítali, potom povedali učiteľovi vlastnými slovami, ale osožné je aj to, keď sa to naučia od slova do slova. Na konci roka majú žiaci pripraviť svoje skúškové zadanie. Je potrebné vyzdvihnúť štvrtý bod, v ktorom povzbudzuje učiteľov, aby pri vyučovaní dejepisu vyučovali aj chronológia a geografia, lebo dôležité je nielen poznanie dejepisných udalostí (faktov), ale žiaci musia vedieť aj to, kedy a kde sa udalosti odohrali. Takto si dokážu osobitosti jednotlivých období a významné roky (dátum dôležitých udalostí) vryť do pamäti. V záujme toho vyhlasuje autor, aby si školy zabezpečili geografické mapy a chronologické tabuľky. Nakoniec upozorňuje na to, že to všetko treba v praxi uplatňovať tak, aby hlavné štúdie v škole zostali nepoškodené a učiteľ má týmto veciam venovať toľko času, koľko denné zadelenie dovoľuje.⁷

Vieme, že dejiny ako samostatný školský predmet sa objavili v Uhorsku v študijnom pláne protestantských škôl druhej polovici 17. storočia.⁸ V pedagogickom systéme škôl sa o štúdiu dejín a ich užitočnosti zmienil aj Comenius (1592 – 1670) vo svojom pansofickom školskom pláne a tiež aj *Uhorská encyklopédia* Jána ApáczaiCsere obsahovala kapitolu o dejepise. Prvá, v širšom kruhu používaná kniha – v Západnej a Strednej Európe, rovnako aj v Uhorsku – bola učebnica hugenota, ktorý ušiel z Francúzska do Nizozemska, Iohanna SLEIDANUS-a (1506 – 1556) s názvom *Dequatuor summis imperiis, Babylonico, Persico, Graeco et Romani libri tres* (Amsterdam, 1556), všeobecne nazývaná Štyri monarchie, ktorá vyšla v nemeckom, francúzskom a anglickom jazyku.⁹ Nie je ťažké spoznať, že

7 L. *Instructio*, 1735. 17 – 18.

8 Pre lepší prehľad viď *Képek és arcképek a magyarországi történelemtanítás múltjából I. Történelem tanításunk hőskora, a rendszeres történelemtanítás kezdetei (1650 – 1806 = Történelemtanítás, történelem-szaktudományi portál*: Dostupné na: <http://www.tortenelemtanitas.hu/2010/02/kepek-es-arckeppek-a-magyarorszag-tortenelemtanitas-multjabol>.

9 O diele viď SZEBENYI Péter–ULLRICH Balázs, „*Négy monarchia*” – *az első egyetemes európai történelemtanítvány* = Módszertanilapok. Történelem, 1999/2. 1 – 10.

táto kniha mala vplyv aj na Molindesovu *Synopsis Historiae Universalis*, aj napriek tomu, že ide o dielo protestantského autora a metodológiu Štyroch monarchií nasleduje len sčasti, alebo vôbec. Sleidanus spomína iné rozdelenie, ktoré sa viaže k menu francúzskeho teológa, Gilberta GENEBRARDUS-a, ktorý hovorí o dejinách Židov, Grékov, Rimanov a novších monarchií (*Hebraei, Graeci, Latini et Recentiores*).¹⁰

Annos ab orbe condito ad Chri- stum na- tum nu- merant.	Hebraei	Talmudici 3784.	Vide Gilbert. Genebrar. Lib. 1. Chronographia.
		Rabbini recentes 3760.	
	Graeci	Josephus 4102.	
		Metheodorus 5000.	
		Eusebius 5990.	
	Latini	Theophilus 5476.	
		Hieronymus 5941.	
		Augustinus 5351.	
		Isidorus 5210.	
	Recentiores.	Beda 3952.	
		Alphonus 5984.	
		Picus 3970.	
		Alii 3962.	

Citovaná časť diela Sleidana

Aj to je známe, že viditeľný krok k zavedeniu systematického vyučovania dejín nespravili protestanti, ale jezuiti, práve kapitolou *Instructio* vyučovanie dejín. Týmto sa vyučovanie dejín stalo všeobecným najskôr v jezuitských, neskôr v piaristických školách.¹¹

10 L. SLEIDANUS: *Dequatuor summis imperiis*. Veľa vydání, napr. Lipsiae, 1684. 2. Názov diela Genebrardusa: *Notae Chronicae, sive ad Chronologia met historiam universam methodus*, Parisiis, 1584.

11 L. *Képekésarcképek*... i. m. príslušné časti textu.



Portrét Sleidana – medirytina

Musíme ale ešte spomenúť učebnice dejepisu viažuce sa k menu Molindesa (a jeho spolupracovníkov), ktoré vyšli v roku 1730, ešte pred jezuitským dielom *Instructio* z roku 1735. Ide o šesť zväzkov diela *Rudimenta Historica* (Dejepisné skúšky).¹²

Z nášho hľadiska je potrebné vyzdvihnúť – keďže vo vzdelávacej štruktúre *humanitas* (*studia humanitatis*) figurujú dejiny ako celok, predsa sa väčší dôraz kladie na historické pomery antického sveta a zvlášť Rímskej ríše (*latin humanitas*) –, že II. zväzok sa venoval okrem dejín Asýrie, Perzie, Grécka aj dejinám Ríma (*De IV. Praecipuis Monarchis*) III. kniha len pokračuje v dejinách (už kresťanského) Ríma a Nemecko-rímskej ríše: *Opusculum III. Monarchiae Romanae*, 1730. Pozrime sa na kapitoly venované dejinám Grécka a Rímskej ríše.¹³

Dielo pozostáva zo štyroch častí (*pars*): *Partitio huius opusculi I – IV*. Prvá časť (*Pars I.*) rozoberá asýrske dejiny (*De Monarchia Assyriorum*) v dvoch kapitolách: *Caput I. De Monarchiis Assyriorum, usque ad Sarda-*

12 Plný názov diela: *Rudimenta Historica. Sive Brevis, facilisque Methodus Jvventutem Orthodox annotitia Historica im buendi Pro Gymnasiis Societatis JESU in Germaniae Superioris Provincia. Authore Eiusdem Societatis Sacerdote [...] DeRegnis, aliisque Orbis Provinciis*, Typis Universitatis CaroloFerdinandae in Collegio S. J. ad S. Clementem, anno 1730., a vo viacerých vydaniach.

13 Použili sme dvojazyčné, latinsko-nemecké vydanie z roku 1749.

napalum a *Caput II. Dereliquis Monarchiis Assyriis*. Druhá část (*Pars II.*) sa zaoberá perzskou ríšou (*De Monarchia Persarum*) tiež v dvoch kapitolách: *Caput I. De 5. Prioribus Persarum Monarchiis* a *Caput II. De 5. posterioribus Persarum Monarchiis*.

Prejdime teraz na rozsiahlejšiu tretiu časť (*Pars III.*), ktorá v troch kapitolách predstavuje dejiny Grécka (*De Monarchia Graecorum*). Prvá kapitola (*Caput I.*) je venovaná dobe pred samovládou, teda obdobím pred dobou panovania Alexandra Veľkého: *De Graeciae statu ante Monarchiam*. Najprv je reč o najstarších gréckych dejinách (§. 1. *Deprimis Graeciae antiquae temporibus*), kde je zmienka o starých gréckych mýtických mestách a o hérosoch (Hercules), tiež aj o trójskej vojne a o skaze mesta (*Excidium Troiae*). Opisujú *prostrednú dobu* starovekého Grécka, jeho rozkvet a úpadok (§. 2. *De tempore inter medio Graeciae antiquae*; §. 3. *De tempore postremo Graeciae veteris*) je predstavená situácia Sparty a Atén, tiež aj kultúrne dedičstvo, ktoré urobilo Grécko veľkým: píše o olympijských hrách, krátko hovorí o veľkých filozofoch (Platón, Aristoteles, Sokrates), spisovateľoch (Homér, Hésiodos, Pindaros, Sappfó), maliaroch a sochároch (Apelles, Feidias).



Časť titulného listu II. zväzku Rudimenty

Druhá kapitola (*Caput II.*) sa zaoberá udalosťami počas panovania Alexandra Veľkého, (*De rebus Graeciae sub Alexandro M[agno]*), potom tretia (*Caput III.*) dejinami roztrieštenej ríše Alexandra Veľkého po jeho smrti (*De statu Monarchiae Graecae post Alex. obitum*).

Predtým ako začneme predstavovať rozsiahlu IV. časť (*Pars IV.*) o dejinách Rímskej ríše (*De Monarchia Romana*), musíme sa pristaviť pri metódickom spôsobe vydania, ktorý určuje aj *Instructio*. V rámci jednotlivých kapitol a podkapitol odznejú tzv. učiteľské otázky (napr. *Quo tempore habitari capit Graecia?* alebo *Quo successu Alexander bellum gessit Persarum?* atď.), potom nasleduje ich výklad, vysvetlenie. Pozrime sa teraz na časti dejín antického a kresťanského Ríma a Nemecko-rímskeho cisárstva.

Dejiny Ríma delí na dve časti (*Sectio I – II.*). Prvá predstavuje obdobie pred samovládou (*De rebus Romanorum ante Monarchiam*) v troch kapitolách. Najprv hovorí o epoche Itálie pred založením Mesta (*Caput I. De Italiae statu ante Urbem conditam* – o panovaní Ianusa, príchode Aeneasa a o panovníkoch, ktorí nasledovali po ňom), potom o dobe pod panstvom kráľov: *Caput II. De statu Romanorum sub Regibus*. Začína príbehom Romula a Rema a končí vyhnaním Tarquinia Superba (§. 1 – 3.). Tretia kapitola opisuje udalosti obdobia konzulátu: *Caput III. De Rebus gestis Romanorum sub Consulibus*. Zmieňuje sa o štátnej forme Ríma, potom veľmi obsérne o púnskych vojnách a o kríze republiky (§. 1 – 5.).

Druhá časť (*sectio*) predstavuje udalosti v Rímskej ríši v dobe cisárstva po Konštantína Veľkého: *De Rebus gestis Romanorum ad Constantinum M[agnum]*. Jej tri kapitoly zhrňajú tri storočia a postupne prezerá cisárov. Prvá kapitola (*Caput I. De Imperatores Seculi I. a Christo nato*) obsahuje udalosti od Augusta po panovanie Nervu, druhá od Trajána po Septima Severa (*Caput II. De Imperatores Saeculi II*), napokon tretia od Caracallu po Konštantína: *Caput III. Imperatores Saeculi III*. Knihu ukončuje autor chronologickou tabuľkou, ktorá ponúka prehľad štyroch ríš: *Tabula Chronologica quatuor Monarchias complectens*.

Ako sme už naznačili, tretia kniha série učebníc *Rudimenta* pokračuje vo výklade dejín kresťanského Ríma a Nemecko-rímskej ríše: *Opusculum III. Continuatio Monarchiae Romanae* (1730). Pozostáva taktiež zo štyroch častí (*pars*). Prvá predstavuje udalosti od Konštantína po pád ríše a cisárov: *Pars I. Romanorum Imperatores Christiani a Constantino M. usque ad collapsum aliquam diu Occidentis Imperium*. Pokračuje prehľad podľa jednotlivých storočí; prvá kapitola (*Caput I. Imperatores Seculi IV.*) hovorí o cisároch 4. storočia od Konštantína po panovanie Honoria a Arcadia, druhá

kapitola (Caput II. *Imperatores Seculi V.*) zas o panovaní cisárov Theodosia II. a Valentiniana III. v 5. storočí.

Druhá časť (*Pars II.*) prevádza čitateľov do Východorímskej ríše až po dobu Karola Veľkého: *Romanorum Imperatores Graeci in Oriente usque ad Carolum Magnum*. Štyri kapitoly pokračujú každá po storočí (*Imperatores Seculi IV – VIII.*), od Konštantína po cisárstvo Konštantína a Ireneá.

Tretia časť (*Pars III.*) vidí pokračovanie dejín Ríma (Rímskej ríše) v stesnení Nemecko - rímskej ríše na Západe. Prehľad dejín teda pokračuje od Karola Veľkého po Rudolfa Habsburského: *Romanorum Imperatores Germani, post instauratum Occidentis Imperium a Carolo M[agno] ad Rudolphum Habsburgicum*. Päť kapitol – ako už bolo objasnené – pokračuje po storočiach (Caput I. – V. *Imperatores Seculi IX – XIII.*), nachádzame v nich charakteristiku panovníkov, nemecko-rímskych cisárov, až po interregnum, ktorý nastal po panovaní Konráda IV. V metodike pokračuje v už predstavenej zásade otázky/výklady, iba niekoľkými riadkami charakterizuje a odkazuje na udalosti.

Napokon štvrtá časť (*Pars IV.*) ponúka prehľad nemecko-rímskych cisárov Habsburskej dynastie až po autorovu dobu, teda po Karola VI. (1685 – 1740), ktorý bol ako Karol III. aj uhorským kráľom: *Romanorum Imperatores Germani a Rudolpho Habsburgico ad nostra usque tempora*. Šesť kapitol aj naďalej pokračuje po storočiach (Caput I – VI. *Reliqui Imperatores Seculi XIII., Imperatores Seculi XIV–XVIII.*). Aj pre uhorských jezuitských čitateľov (žiakov) mohli byť mená panovníkov známe, keďže väčšina z nich bola súčasne aj panovníkom Uhorska, napr. Ferdinand I. (1503 – 1564, uhorský kráľ od 1526), Rudolf II. (1552 – 1612, uhorský kráľ: 1576 – 1608), Jozef I. (1678 – 1711, uhorský kráľ: 1705 – 1711) a spomenutý Karol.

V krátkosti musíme spomenúť ešte IV. zväzok *Rudimenty*, ktorý sa venuje európskym štátom. Tieto zväzky v roku 1735, súčasne s *Instructio*, vydali aj v Trnave. Tieto zväzky úplne vyhoveli predpisom centrálného učebného plánu, presnejšie povedané predpisy zostavil Molindes pravdepodobne na základe týchto učebníc a so zreteľom na ne.

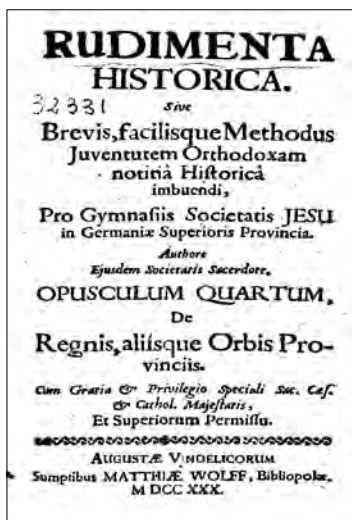
Stojí za to pozrieť sa do krátkeho predhovoru tohto všeobecnejšie európskej dejiny predstavujúceho zväzku. V predhovore *k milostivému čitateľovi* (*Praefatio ad Benevolum Lectorem*) zdôrazňuje autor, že svoje *dielko* venuje katolíckej mládeži študujúcej v gymnáziách rádu. Jeho cieľom je tomuto mladému veku povedať krátko a ľahko osvojiteľné znalosti o rôznych ríšach sveta a o ich územiach (krajoch). Vyhlasuje, že sa patrí, aby nemeckí mladíci získali o svojej vlasti o niečo viac znalostí, ako o dejinách iných štátov. To je dôvodom, prečo hovorí viac o kráľovskej moci a o nemeckých pa-

novníkoch. Pedagogický význam tohto historického súhrnu vidí v tom, že pomáha zhrnúť historické udalosti a je pokusom toho, ako je možné tieto udalosti pripojiť k tematikám (predmetom) študovaným v rámci štúdií *humanitas* (poetika, rétorika) tak, aby sa bez straty času mohli venovať hlavným predmetom, pričom sa rozširujú ich historické znalosti.

Na otázku, čo treba v ich neobratnosti v rámci dejín napraviť a čo je potrebné, aby získali väčšiu obratnosť, zodpovie neskôr skúsenosť a prax.

Preto, keby niekomu chýbalo, že napr. o významných rodinách absentujú informácie, nech to autorovi prepáčia, ale tento náčrt dejín (*rudimentum*) nevenoval dospelým mužom, ale žiakom škôl, ktorých nechce zaťažovať detailným opisom udalostí. V čitateľovi tak môže vzniknúť pocit nedostatku, čo chce autor vynahradiť inde a iným spôsobom.

Keď sa pozrieme na rozdelenie diela (*Distributio opusculi*), vidíme, že tetrarchické usporiadanie je aj v prípade tohto diela badateľné. Prvá časť (*Pars I.*) – ako to bolo naznačené v predslove – je venovaná dejinám Nemcov a tvoria ju tri kapitoly (*caput*). Prvá z nich (*Caput I.*) ponúka prehľad dejín starej Germánie (*Deveteri Germania sive Teutonia*), zaoberá sa jej polohou, časťami, mravmi, zvykmi a starými činmi Teutonov (§. 1 – 3.). Druhá kapitola (*Caput II.*) hovorí o dobovom Nemecku (*De hodierna Germania*), prostredníctvom prehľadu území, náboženstiev a štátnej štruktúry (§. 1 – 2.). V tretej kapitole sa zmieňuje o nemeckých cirkevných a svet-ských autoritách (kurfirsti, provincie; §. 1 – 7.).



Titulný list IV. zväzku *Rudimenty*

Pre nás najzaujímavejšia je druhá časť (*Pars II.*), ktorá hovorí o iných európskych krajinách: *De aliis Europae Regnis*. Pozostáva z dvoch kapitol: prvá (*Caput I.*) píše o katolíckych krajinách Európy (*De Catholicis Europae regnis*): spomína Portugalsko, Španielsko, Francúzsko, Itáliu a jej časti, Poľsko (§. 1 – 6.), a v 5. §-e Uhorsko (*De Hungaria*). Za autora tejto časti je považovaný jezuita František Wagner (1675 – 1738).¹⁴ Druhá kapitola (*Caput II.*) zhŕňa znalosti o iných európskych krajinách: Anglicko, Prusko, Dánsko, Švédsko, Rusko a európske regióny obývané Turkami (§. 1 – 6.).

Tretia časť (*Pars III.*) predstavuje malé európske republiky (*De Europae rebus publicis*): reč je o Benátkach, Janove, Švajčiarsku, Nizozemsku, tiež aj o Lukane, San Maríne a Raguze (§. 1 – 5.).

V záverečnej štvrtjej časti (*Pars IV.*) je priestor venovaný mimoeurópskemu svetu (*Deregnis extra Europam*). Táto časť pozostáva taktiež z dvoch kapitol. Prvá (*Caput I.*) sa zaoberá ázijskými ríšami: ázijskými regiónmi Turkov, Perziou, Indiou, Mongolskom, Čínou a Japonskom (§. 1 – 6.). Druhá kapitola prezrádza informácie o afrických a amerických guberniách (*De Africanis et Americanis regnis*; §. 1 – 2.).

Na konci knihy – taktiež podľa sformulovaných téz v návrhu – sa nachádza vážna a detailná dejepisná chronológia: *Tabula Chronologica Europae Regnum Successionem exhibens. Regis Germaniae, sive imperatoris vide ad Calcem Opusculitertii – Chronologická tabuľka, ktorá zhŕňa dedičstvo kráľovstiev Európy. Kráľov, resp. cisárov Nemecka vid' pri tretej časti diela.*

Pomocou týchto učebníc môžeme odhadnúť, aký bol nárok na vyučovanie dejepisu v študijnom systéme *humanitas*. Dejepis v priebehu 18. storočia čoraz viac naberal na dôležitosť, nárok na jeho vyučovanie bol doplnený aj vo vyučovaní gramaticko-štylistických, poetických a rétorických štúdií tými rímskymi dejepiseckými autormi, ktorých študovali (Livyus, Tacitus, Plinius, Curtius Rufus a iní) a ktorých historické obdobie bolo predmetom týchto učebníc. Videli sme, že sa to rozšírilo oveľa ďalej, po dôkladné poznanie starej a novej doby, spoločne s nárokom na štúdium

14 WAGNER sa narodil v rakúskom Wangene, do jezuitského rádu vstúpil v Kremse. Po ukončení štúdií tam vyučoval rétoriku, potom aj v Prešporku a Trnave. Potom ho povolali do Viedne, kde napísal históriu cisárov Leopolda I. a Jozefa I., stal sa riaditeľom tamojšej školy, predsedom občianskej kongregácie a vedúcim kláštora. Bol aj riaditeľom viedenského ústavu na výchovu kňazov. Zomrel v cisárskom meste. Bol jedným z tvorcov jezuitského školského štatútu, *Instructioz* roku 1735 spoločne s rakúskym provinciálom Franzom Molindesom. Podľa Szinnyeiho lexikónu, porovnaj SZINNYEI, digitálna verzia, príslušné heslo.

celku svetových dejín, neskôr (v novšej fáze vývoja) aj na štúdium domácej histórie (napr. diela Samuela TIMONA).¹⁵

V takých rámcoch sme zhrnuli a prezreli dôležitejšie dokumenty a učebnice jezuitského vyučovania dejín na prelome 17. a 18. storočia. (Prebádanie a zhrnutie učebníc a historických prác jezuitského vyučovania dejín by bolo ďalšou úlohou.) Z uvedeného vidno, že od prvej štvrtiny 18. storočia sa už aj v praxi (v školskej výučbe) realizovalo vyučovanie dejín jezuitami na vysokej úrovni ako súčasť *humanitas*. Tento fakt zrejme zvyšovalo pestovanie svetových dejín ako odbornej vedy, tiež aj pomocných vied historických, kde nachádzame jezuitov rovnako na prvom mieste. V 16. a 17. storočí boli významní Nemec Jakob GRETSER (1562 – 1625), Francúz Jaques SIRMOND (1559 – 1651) a Španiel Juan DE MARIANA (1536 – 1624), ktorí napísali významné práce o dejinách vlastných krajín. Na poli vedeckých diel, ktoré vyšli na prelome 17. – 18. storočia, boli veľmi významné dvadsaťzväzkové rímske dejiny francúzskeho autora Franciscusa CATROU-a (1659 – 1737), ktorý skúmal dejiny ríše po cisára Claudiusa. Historikmi klasickej doby boli ďalej Španiel Andrés Marcos BURRIEL (1719 – 1762), Talian Francesco Antonio ZACCARIA (1714 – 1795), napokon aj Francúz Philippine DU CHESNE (1769 – 1852).¹⁶

Sú známi aj uhorskí historici z rádu jezuitov. Je potrebné spomenúť Mikuláša Istvánffyho (1538 – 1615), ktorý je prezývaný uhorským Liviom. Jeho historickú prácu s názvom *Historiarum de rebus Hungaricis* doplnil pokračujúcim a kritickým aparátom František KAZY (1695 – 1760). Ďalej musíme spomenúť aj majstra kritického písania dejín, Juraja PRAY-a (1723 – 1801),¹⁷ ktorý ako prvý sa zaoberal zberom údajov, potom sa začal venovať výskumom prehistórie. Venoval sa aj otázkam genealogickým, objasnil hlavne históriu uhorských kráľov (*Annales Regum Hungariae*, 1770), ale vyznamenal sa aj v písaní politických dejín, o čom svedčí jeho ďalšia významná práca s názvom *Historia Regum Hungariae*. Nesmieme ale zabudnúť ani na skutočného zakladateľa uhorskej vedeckej historiografie, Štefana

15 Samuel TIMON (1675 – 1736) jezuitský mních, historik, v Trnave učiteľ rétoriky. Jeho významná práca je napr. dielo s názvom *Imagonovae Hungariae, repraesentans regna, provincias, banatus et comitatus ditiois hungaricae Historico generes trictimper scripta* (Cassoviae, 1734). O jeho živote: SZINNYEI, digitálna verzia, príslušné heslo.

16 K nášmu prehľadu viď BIRÓ Bertalan: *A Jézustársaság és a világi tudományok* = BANGHA Béla (szerk.): *A négyszázéves Jézustársaság*. Budapest : Pázmány Péter Irodalmi Társaság, 1940. s. 259 – 279., najmä: *A Jézustársaság a történeti tudományok terén*, s. 269 – 273.

17 O jeho živote: LISCHERONG Gáspár: *Pray Györgyélete és munkái*. Budapest : Korda, 1937.

KATONU (1732 – 1811), ktorý bol trnavským jezuitom, neskôr po rozpustení rádu (1773) sa stal kaločským kanonikom.

Myslíme si, že obrat vo vyučovaníu dejín v 18. storočí, tiež aj rozvoj historickej spisby mali za následok to, že poeti v básnickej triede a na rôznych úrovniach básnickej praxe – využívajúc aj svoje znalosti z dejepisu – sa často obracali k zveršovaniu tématickych s historickým obsahom. Tak sa v poézii doplnil pojem *litterae* o predmet *historie*, čo súčasne, veľmi zaujímavým spôsobom prinieslo aj naplnenie sa *humanitas* (vzdelanie, resp. súbor všetkých štyroch predmetov): básnické texty sú poetizované a rétorizované (text je *básnický*, lebo bol pripravený podľa pravidiel poetiky rétorickým ozdobením reči), na druhej strane, zdvojením textu sa k básňam pripájajú také dejepisné vysvetľujúce poznámky, ktorých určujúcim faktorom je erudícia latinského *humanitas*(vzdelania) a aj ich tematiku analyzuje a chápe poet na spôsob vedca.¹⁸

Omnia ad Majorem DEI gloriam.



*Jezuitský erb nachádzajúci sa na záverečnej strane
II. zväzku Rudimenty*

18 O tom obšírnejšie viď TÓTH SándorAttila: *TertinaMihály, a lapszerkesztő és a latin-poéta, II. A neolatin versköltő*. Szeged : Gradus ad Parnassum, 2013. Az Összefoglalás. *Litterae absconditae* ... c. részt, 305 – 318.

REFLEXIA IKONY V BYZANTSKEJ TRADÍCI

Tomáš HANGONI – Maroš ŠIP

Reflection of icons in the Byzantine tradition (Partial study)

This article discusses the dynamics of the confrontation between those who venerated icons and those who were against such veneration. It offers insights into the work and thought of John of Damascus, an important author of the eighth century who helped work the theology of icon veneration. The article does not aim to give an exhaustive account of the issues discussed, but rather it indicates a methodology which could be used in debates related to this historical episode.

Key words: *Construction, iconodulia, John of Damask, orthodox perception, Byzantium.*

*„Difficultatum paene omnium diligens ratio est victrix“
(Ammianus Marcellinus, Dejiny 17,8,2)*

Úvod

V našich dejinách máme nemálo svedectiev osobností, ktoré rzným spôsobom života na dlhé storočia zmenili poznanie ďalších generácií. Vytvorili funkčný rezistentný systém schopný odolávať aj mnohým iným filozofickým konštrukciám. Takýmto fungujúcim systémom je aj dogmatické definovanie ikony. Z toho plynúca úcta k ikonám¹ sa nerodila ľahko a ešte i dnes je potrebné vynášať závery VII. Všeobecného snemu na povrch.

Druhá polovica VIII. storočia v dejinných letopisoch v Byzancii znamená v teológii prehru pre tých, ktorí rázne odmietali úctu k ikonám a ku všetkému, čo hanobilo vo vtedajšom impériu úctu k modlitbe v maľbe.² Celé dejiny Byzancie svedčia o tom, že svetská moc bola v úzkej línii s kresťanstvom, čo niekedy mohlo byť na škodu, pretože prevládali prvky mocenské, ktoré sa infiltrovali do kresťanských spôsobov myslenia. Obdobie ikonoklazmu alebo obrazoborectva znamená v dejinách prelomový moment v dvojitém chápaní uctievania Boha. To znamená, že druhé priká-

1 K tomu pozri BELEJKANIČ, I. *Pravoslávne dogmatické bohoslovie II*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta UPJŠ, 1996, s. 178 – 179.

2 Ikona sa vo všeobecnosti považuje za modlitbu v maľbe.

zanie v dekalógu zakazuje rúzne uctievať niečo, čo je zobrazené ľudskými rukami.

Toto obdobie vydáva jasné svedectvo, že úcta k ikonám sa musela vypracovať rúznym teologickým, filozofickým a inteligentným spôsobom, ktoré systematizoval vynikajúci teológ VIII. storočia sv. Ján Damaský.³ Tento teológ vo svojich prácach jasne dosvedčoval dôležitosť akceptácie uctievania ikon ako niečo, čo v žiadnom prípade neprotirečí druhému prikázaniu v dekalógu. Bravúrne to vysvetlil vo svojich „*Pege gnoseos*“. Ak sa chceme dostať ku koreňu veci, musíme najprv nahliadnúť do situácie, aká v tej dobe prevládala a ďalej musíme poukázať na argumenty nielen Jána Damaského, ale aj iných otcov a učiteľov Cirkvi, ktorí synchronizovane vo Svätom Duchu priamo prezentujú dôvody vedúce k uctievaniu ikon na obranu ikonodúlie a naopak vysvetľujú, prečo sa človek nesmie klaňať matérii.

Historické pozadie

V období monoteletizmu v Byzancii okolo roku 657, keď vládol cisár Konštantín II. (641 – 648) sa zrodila významná heretická skupinka, ktorá protestovala proti uctievaniu ikon. Odmietali pôsty, mníšstvo, úctu k svätým, k relikviám a pod. Sú známi pod názvom Pavliciáni⁴ alebo Bogomili.⁵

Ak pôjdeme ďalej zistíme, že príčin vzniku ikonoborectva bolo zrazu niekoľko. Vynikajúce štúdie ruských byzantológov poukazujú hlavne na to, že „*cisári izaurskej dynastie vystúpili proti ikonám s cieľom sekularizovať monastierské majetky... Tieto finančné prostriedky bolo potrebné získať pre zdĺhavé vojny s Arabmi*“ a presne tieto majetky mali poslúžiť ako rekonpenzácia.⁶

Ďalším motívom bola sekularizácia tzv. tradičnej zbožnosti, to znamená, že mníšstvo bolo považované za čosi nekultúrne, ba priam hanobujúce k protikladu so spoločenským životom vo vtedajšej spoločnosti.

Dostálová píše, že „*obdobie temna*“ v byzantskom období sa hodnotí ako kultúrny úpadok, čoho príčinou, ako poznamenáva, je ikonoklastické hnutie, ktoré vyvolalo politický nepokoj v celej ríši. Byzancia bola vo všeobecnosti stále atakovaná Arabmi, ktorí sa pomaly prepracovávali až ku Konštantínopolu. Tiež vzniká Bulharský štát a západorímske cisárstvo sa

3 K tomu pozri tiež КЛИМКОВ, О. *Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских исихастов*. Санкт-Петербург, 2000, s. 32.

4 Svoje pomenovanie Pavliciáni nesú podľa apoštola Pavla.

5 Pozri ALEŠ, P. *Kresťanská Cirkv v období všeobecných snemov*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta UPJŠ, 1995, s. 181.

6 ALEŠ, P. *Kresťanská Cirkv v období všeobecných snemov*, s. 181 – 182.

obnovuje vďaka korunovácii Karola Veľkého.⁷ Dostálová tiež akcentuje to, že prejavujúce sa mohamedánstvo v Konštantínopole zasialo mnohé idey do mysle Konštantínopolcov, ktoré sa prejavovalo v celkových dobových kultúrnych tendenciách. Rok 726 začína v kontexte ikonoklastického boja potlačením konštantínopolských škôl cisárom Leonom Izaurským. Ak sa pozrieme na pramene niektorých kroník, zistíme konkrétny stav situácie, aká v tej dobe bola. Napríklad Theofánes vo svojej kronike píše: „*Leon začal vojnu proti svätým a ctihodným obrazom (ikonám), pričom jeho spojencom bol neznaboh Béser, ktorý s Leonom súperil v jeho šialenstve. Obaja boli proti akejkolvek výchove a vzdelávaniu, čo väčšinou býva príčinou všetkých podlostí. Dav v cisárskom meste sa trápil pre nové zavádzané učenie (t.j. boj proti ikonám) a chcel na cisára zaútočiť, napadol teda akýchsi cisárových ľudí, ktorí strhli obraz Christov nad veľkou Medenou bránou. Cisár dal mnohých z nich za ich zbožnosť potrestať useknutím údov, bičovaním, vyhnanstvom a pokutami, a to zvlášť tých, ktorí vynikali urodzenosťou alebo vzdelaním. Vtedy zanikli taktiež výchovné zariadenia a zaniklo vynikajúce vzdelanie, ktoré trvalo od čias svätého Konštantína Veľkého až do tejto doby. Tento Leon zmýšľajúci rovnako ako Arabi (Sarakénofrón), ako mnoho iných vecí zničil aj toto.*“⁸

Arabi sa po mnohých anektovaniach Byzantskej ríše vrhli aj na druhé najväčšie mesto po Konštantínopole, na Niceu. Tieto momenty oslabovali mocenský postoj Byzancie a ani vstup Chazarov po boku Byzancie nijako mimoriadne neoslabil arabský kalifát. Rok 740 patrilo Byzancii ako úspešný, pretože v bitke pri Akroine porazili Arabov. Ako je zrejmé z ďalších historických análov ani toto víťazstvo nepomohlo k úplnému destabilizovaniu arabských vojenských jednotiek. Do práce sa pustila ochrana na upevnenie autority cisárskej moci a centralizovanie ríše, bolo potrebné viesť poriadok do politického a právneho riadenia, čiže zákonov štátu. Boli vydané niektoré zákony, ako napr. vojenský zákon (Nomos stratiotikos), ktorý zahŕňal vojenskú disciplínu a bol vydaný počas vlády Leona III. Tiež môžeme spomenúť aj ďalšiu zbierku zákonov, ktorá sa volá Ekloga a hovorí o posilnení centralizovanej štátnej moci.⁹

Čo to vôbec všetko znamená? A ako táto situácia vplyva na celú Byzantskú ríšu? Musíme si jednoducho odpovedať tým, že „*obdobie temna*“ znamenalo pohyb smerom k riešeniu vojenských konfliktov, to znamená, že aktivity vzdelanosti dospeli k určitej stagnácii z dvoch príčin:

7 Porovnaj DVORNÍK, F. *Byzantské misie u Slovanů*. Praha : Vyšehrad, 1970, s. 41 – 42.

8 DOSTÁLOVÁ, R. *Byzantská vzdelanost*. Praha : Vyšehrad, 1990, s. 144 – 145.

9 AVENARIUS, A. a kol. *Dějiny Byzance*. Praha : Academia, 1992, s. 108 – 109.

– „byzantskí literáti boli odchovancami konštantinopolskej vysokej školy, ktorých pôsobenie bolo do značnej miery obmedzené, takže zmizla vrstva odchovaných klasickou tradíciou;

– teologická literatúra, ktorá do tohto obdobia tvorila veľké percento produkcie byzantskej vzdelanosti sa sústredila výlučne na polemiku o obrazoch a po definitívnom víťazstve orthodoxy v r. 843 za cisárovej vdovy Theodory boli všetky diela prívržencov ikonoklazmu, medzi nimi i teologické diela Konštantína V., dané napospas ohňu“.¹⁰

Paradoxne Lemerle, ako píše Ježek „sa zaoberá byzantskou politikou vo vzťahu k vzdelávaniu a dochádza k názoru, že ikonoklastická politika cisárov takýto negatívny dopad na vzdelanie nemala. Prichádza však k názoru, že v tej dobe univerzita stratila niečo zo svojho významu. Taktiež zastáva názor, že bolo možné získať vyššie vzdelávanie hlavne v kontexte súkromných učiteľov“.¹¹

Ak sa zamyslíme nad druhou príčinou, ktorú popisuje Dostálová, že sa inteligencia zameriavala výlučne na obranu ikon, môžeme v určitom kontexte súhlasiť aj s tvrdením Lemerla, že sa zvýšil dopyt po súkromných učiteľoch. Obrana ikon si vyžiadala brilantnú exegetickú a apologetickú zručnosť. Čo znamená, že sa muselo hľadať útočisko u vzdelaných rétorov, filozofov a teológov, ktorí mali skúsenosť Božej pravdy, ktorá jediná osvetľuje problém za pomoci teológa. Paradoxne tým, že boli zachované iba diela ikonodulov, čiže tých, ktorí zvíťazili nad ikonoklazmom, nemáme úplnú literatúru týkajúcu sa práve ikonoklastov, ale iba vrcholných predstaviteľov ikonodúlie, ktorí zápasili práve s obrazoborcami.

Z tejto doby sa zachovalo tiež veľa byzantských legiend, ktoré hovoria o mučeníkoch a tých, ktorí horlivo bránili úctu k obrazu ako k niečomu, čo je dôležité pre spásu kresťana. Tento kult znamená „víťazstvo starých platónskych filozofických predstáv o vzťahu reality k obrazu nad orientálnymi spiritualistickými tendenciami vychádzajúcimi z islamu a židovstva, víťazstvo „Bohočloveka,“ ktorý zišiel zo syntézy kresťanského a antického myslenia“.¹² Niektoré platónske konotácie sv. otcovia odstránili a dali im kresťanský význam.

10 DOSTÁLOVÁ, R. *Byzantská vzdelanost*, s. 146.

11 LEMERLE, P. Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture a Byzance des origines au Xe siecle, *Bibliothèque byzantine-Etudes*, 6, Paris, 1971. In JEŽEK, V. *Byzantská paideia, vzdelávaní v Byzanci*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU, 2006, s. 68.

12 DOSTÁLOVÁ, R. *Byzantská vzdelanost*, s. 146.

Teologický pohľad

Z umenia ranej Cirkvi sa dozvedáme, že v katakombách boli kreslené motívy prvých troch tajín, ktoré boli dôležité pre vstup do Cirkvi, čiže krst, myropomazanie alebo skladanie rúk a eucharistia. Otcovia Cirkvi v prvých dobách rázne protestovali proti všetkým formám modloslužobníctva, to znamená, že nepripúšťali v Cirkvi žiadnu ikonolatriu alebo idololatriu, čiže uctievanie ikon ako formy alebo uctievanie idolov. No zároveň vždy podporovali zobrazovanie Christa a tých osôb, ktorí sa čo najbližšie podobali ideálu dokonalosti.

Ikonoklasti argumentovali hlavne tým, že ak sa Boh vtelil a prijal na seba telo, ktorého ľudská prirodzenosť bola pohltená prirodzenosťou Božskou sa ikona Spasiteľa nemôže zobrazovať. Za ďalšie tvrdili, že jedine eucharistia sprítomňuje Boha, pretože ona jediná je jeho pravým obrazom. Ako píše Meyendorff „*Christova prirodzenosť zobrazovaná na ikone Spasiteľa je prirodzenosťou obnovenou, vyjadruje plné spoločenstvo s Bohom, a ktorá je zbožštená vďaka výmene idiómov a znovu plne odráža Boží obraz*“.¹³

Ďalej teória ikonoklastov spočívala v tom, že odmietali možnosť zobraziť Isusa Christa, pri spojení jeho Božskej a ľudskej prirodzenosti. Pretože zobrazením jeho ľudstva nevznikne vraj ikona Christa – Bohočloveka. Vznikne ikona Christa ako človeka, ktorá je podľa predstáv nestoriánov. Ak sa pozrieme na ikonoklazmus aj z druhej strany musíme akceptovať ich nesúhlas s uctievaním ikon v tom, že niektorí prílišným uctievaním ikony nahrádzali klasické spôsoby existencie liturgického života v Cirkvi. Tým, že si namiesto krstných rodičov brali ikony sa potvrdzovalo nezdravé a pohanské myslenie, ktoré nekorešpondovalo s pravým uctievaním ikon. Niektorí duchovní namiesto antiminsu slúžili liturgiu na ikonách. Dokonca zoškrabovali farby z ikon a vkladali ich pri eucharistii do čaše.¹⁴

Karel Muller hovorí o tejto dobe ako „*o uctievaní obrazov, ktoré boli kresťanskou metaformózou plastického a malebného kultu pohanských bohov*“.¹⁵

Takéto folklórne chápanie ikony viedlo k deformácii kresťanského myslenia a nepriamemu kultu polyteizmu. Na základe týchto príčin sa veľa cirkevných otcov snažilo ikonu zachrániť pred jej uctievaním ako hmoty a zdôrazňovali jej teologický a soteriologický charakter. Samotná iko-

13 JEŽEK, V. Byzantská teologie a současný člověk. In *Pravoslávny teologický zborník*, č. 8. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU, 2000, s. 278.

14 Pozri KRYŠTOF, biskup Olomoucko-brnenský. *Úvod a přehledné dějiny Byzantského státu*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta UPJŠ, 1995, s. 56.

15 MÜLLER, K. *Vznik a sláva Byzantské říše*. Praha : Vesmír, 1927, s. 131.

na nemôže človeka spasíť, ale ako si povieme ďalej, pôsobí propedeuticky na toho, ktorý s ňou prichádza do kontaktu.

Každý jeden z otcov a učiteľov Cirkvi počnúc od 4. storočia nejakým spôsobom prispieva k diferencovanej argumentácii ohľadom ikonodúlie. Pri zdôrazňovaní dôležitosti obrazu môžeme vychádzať zo štyroch argumentov. A to, že ikona zobrazuje výchovnú funkciu. To znamená, že obraz obsahuje, resp. zobrazuje Christových učeníkov, ich skutky, čiže napodobňovanie Christa. Gregor Naziánsky „*píše o obrátení hriešnice, ktorá sa pozerá na sv. obraz, a je presvedčený, že maliar je najlepší učiteľ kresťanstva*“.¹⁶ I Vasilij Veľký píše podobne, keď hovorí „*že obraz predstavuje hrdinské skutky svätých*“.¹⁷

Druhý argument má vzdelávací aspekt obrazu, pretože pomáha práve tým, ktorí nevedia čítať. Pretože maliar vie vystihnúť v ikone ľudské cnosti. Za tretie je to argumentácia dogmatická a historicko-biblická. Ide o to, že Christos ako centrum poznávania je prioritný a v plnosti nahradzuje symbolickú podobu baránka, aby každý kresťan chápal túto významnú udalosť jeho spasiteľných činov. Štvrtá skupina zahŕňa patristické názory, ktoré zdôrazňujú reláciu medzi obrazom a jeho originálom. Tento aspekt nazerania na ikonu je z nášho pohľadu veľmi dôležitý, pretože takéto chápanie môže napomôcť k chápaniu konkrétneho významu, aký vôbec ikona môže mať. Vasilij Veľký napovedá „*úcta, ktorú prechovávame k obrazu prechádza na originál*“.¹⁸

Ak pochopíme Vasilijové nazeranie na ikonu zistíme, že ikonu považuje za „*médium*“, ale samotná nemá účasť na úcte. Gregor Nisský akcentuje toto rozlíšenie takto: „*Úctu nevyžadujú hlavne vysoko postavení ľudia voči sebe, ale aj voči svojmu obrazu, aby sa im takto dostalo väčšej slávy. Ak sa klaniame obrazu cisára, prečo by sme sa nekľanali aj obrazu Božiemu?*“¹⁹ A ďalej poznamenáva: „*Obraz sa tak stáva sám osebe účastný na úcte preukazovaný originálu; má s ním spoločnú úctu, úcta preukazovaná obrazu a originálu je nedeliteľná.*“²⁰

16 PG 32, 591-95; 37, 737. In AVENARIUS, A. *Byzantský ikonoklazmus 726 – 843*. Bratislava : Veda, 1998, s. 24.

17 PG 31, 508; THON, N., „Ikone“, s. 43. In *Ibidem*.

18 PG 32 c. 149 C; porovnaj podobne aj ATHANAZIOS z Alexandrie PG 26, 332 B; analýza a literatúra porovnaj KARFÍKOVÁ, L. Úcta k obrazu prechádza na jeho vzor, Trojiční nauka Basila Veľkého a úcta k posvätným obrazum. In *Posvätný obraz*, s. 62 n. In *Ibidem*, s. 25.

19 PG 35, 605 n. In *Ibidem*.

20 PG 44, 136, In *Ibidem*.

Dionýz Areopagita v tomto kontexte píše: „*Takýto umelec, ak vytvorí, ak sa je možno takto vyjadriť, dvojníka toho, koho zobrazuje a zachytí skutočnosť v podobnosti, predobraz v obraze a jedno v druhom okrem rozdielnej podstaty.*“²¹

Takéto chápanie slov Dionýza bolo významné pre tých, ktorí sa snažili brániť úctu k ikonám. Popov ďalej píše: „*Christovo telo je samo obrazom, ktoré má určitý vzhľad a obrisy. Ten istý obraz v dôsledku podobnosti náleží i ikone. Preto sa predobraz a obraz líšia materiálom, prirodzenosťou a podstatou, ale vo vzťahu k podobnosti sú jedno a to isté.*“²²

Takéto chápanie úcty v relácii k ikone okrášľuje Teodor Studita, ktorý v nej rozlišuje úsiu Christa slovami, keď hovorí: „*že Christova ikona nie je nič iného než Christos, samozrejme odlišujúci sa podstatou.*“²³

Ak sa pozrieme na umenie v kontexte byzantského myslenia zistíme, že celé sa vyvíja skrze Christológiu, ktorá je centrom kresťanského života, pretože Christos (lat. Kristus) nás obnovuje Táborskym svetlom, nestvorenou Božou energiou²⁴ transformujúcou našu fysis (prirodzenosť). Dôležitým argumentom priamo pre potvrdenie možnosti zobrazovania Isusa Christa použil Ján Damaský paralelu s pozemským životom Isusa Christa a jeho činnosti, ktoré sa dotýkali krstu, premenenia, zázrakov a pod. „*Sú to symboly Božskej prirodzenosti a energií, ktoré opisujú jeho pozemský život vo farbách.*“²⁵

Ján Damaský o tomto píše: „*Predtým nemohol byť Boh, ktorý nemá zobrazované telo. Ale teraz (teda po vtelení), keď vidíme Boha rozprávajúceho s ľuďmi (Baruch 3: 38, anglická Biblia 3:37), si môžu zhotoviť obraz Boha, ktorého vidím. Neuctievam hmotu, ale uctievam Stvoriteľa hmoty, ktorý sa kvôli mne stal hmotou, rozhodol sa učiniť si z hmoty príbytok, a skrze hmotu pripravil moju spásu.*“²⁶

Ján Damaský ďalej hovorí, že Boh človeka stvoril podľa svojho vlastného obrazu a ďalej píše: „*Azda nie preto si vzájomne preukazujeme česť, že nosíme v sebe tento stvorený obraz Boží?... Veď česť preukazovaná ikone prechádza na prototyp. A prototypom je to, čo je na ikone zobrazené, z čoho bola*

21 DIONYS Areop., De eccles. hier. IV, 3,1 – 473C. POPOV, V. I. Idea zbožštění v rané východní církvi. In *Orthodox Revue*, č. 1, Praha, 1997, s. 30.

22 Ibidem, s. 31.

23 THEODORUS, Studitus. Antihæreticus III, 14-PG 99, 425. In Ibidem.

24 K tejto téme pozri napr. АРХИМАНДРИТ, ГЕОРГИЙ. *Святитель Григорий Палама учитель обожения*. Пермь, 2006.

25 AVENARIUS, A. *Byzantský ikonoklazmus 726 – 843*. Bratislava : Veda, 1998, s. 46.

26 Na sväté obrázky 1 PG 94, cols. 1245A. In JEŽEK, V. Byzantská teologie a současný člověk. In *Pravoslávny teologický zborník*, č. 8, Prešov, 2000, s. 277.

forma odvodená. Či nie práve preto sa Mojžišov ľud modlil okolo stánku, pretože bol obrazom a typom nebeských vecí, ba celého stvoreného univerza? Boh totiž povedal Mojžišovi: „Hľad', aby si všetko urobil podľa vzoru, ktorý ti bol ukázaný na hore! A cherubíni, ktorí sú na Arche zmluvy, či neboli dielom ľudských rúk? A chrám v Jeruzaleme, či nebol dielom ľudských rúk a ľudského umenia?“²⁷

Ak sa pozrieme na IX. storočie k Slovanom a na Konštantína, ktorý polemizoval s ikonoklastmi dozvieme sa o určitých aspektoch uctievania ikon. Ak Teodor Studita a patriarcha Nikeforos hovoria, že ikona alebo „obraz je vernou podobou toho, čo môže byť zobrazené má dokonca bližšie k svojmu archetypu než kríž, hoci kríž je prejavovaná nesporná úcta, predsa len obraz má väčší význam...“, Konštantín k tomu, v tejto súvislosti hovorí, že kríž patrí úcta i vtedy, ak nie je opatrený identifikujúcim nadpisom (titlom). Konštantín svoje rozdielne stanovisko odôvodňuje tým, že každý kríž je podobný krížovi Christa, avšak nie každý obraz javí tú istú podobu.“²⁸

Ak hovoríme o obraze alebo o ikone, že je dôležitejší ten koho zobrazuje musíme povedať, že „obraz je považovaný za totožný so svojim originálom podľa mena, ale hlavne podľa hypostázy“.²⁹

Ako píše Simeón Teológ: „Boh Slovo, ktorý je od Boha a súvečný Otcu i Duchovi, v takomto obraze, v takomto ponímaní sa i moja duša javí podľa jeho obrazu.“³⁰

A ďalej poznamenáva, že „tento verný obraz, hoci ti nie je jasný a zreteľný; no ty ho nikdy neuvidíš a neporozumieš mu, ak pred tým neočistíš svoj obraz a neumyješ od škvrny, ak ho nezoblečieš, zasypaného vášňami a dokonale ho neutrieš a neobieliš ho ako sneh. Kedy to urobíš, dobre sa očistíš a staneš sa dokonalým obrazom aj vtedy Prvoobraz (archetyp) ešte neuvidíš a neporozumieš mu, ak ti On neodkryje samého Seba, skrze Svätého Ducha, lebo všetkému učí Duch.“³¹

Archetyp, ktorý je podstatný pre kresťana v kontexte chápania ikony musí vychádzať z ontologického a soteriologického princípu, ktorý ikona predstavuje. Preto „hypostatické spojivo medzi archetypom a jeho obrazom neznamená síce ich totožnosť, ale pokiaľ je koncipované podľa hypostatické-

27 Svätý Ján DAMAŠSKÝ. *O Pravé víre*. Olomouc : Pravoslavné vydavateľstvá, 1994, s. 45.

28 AVENARIUS, A. *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. – XII. storočí*. Bratislava : Veda, 1992, s. 65.

29 OSTROGORSKÝ, G. *Studien*, s. 43 n. In *Ibidem*, s. 66.

30 СИМЕОН, НОВЫЙ БГОСЛОВ. *Творения*. Том III. Свято–Троицкая Сергиева Лавра, 1993, s. 146 – 147.

31 СИМЕОН, НОВЫЙ БГОСЛОВ. *Творения*. Том III. Свято–Троицкая Сергиева Лавра, 1993, s. 147.

ho modelu v Trojici, je predsa len skutočné, reálne, nie ľubovoľné, ani symbolické“.³²

Pri rovnakom uctievaní ikony, tak ako aj pri jej hanobení sa toto všetko vzťahuje na Christa. K tomu nám poslúži príklad, ktorý hovorí o ikone Christa, ktorá bola prebodnutím zneuctená a začala z nej vytekať voda a krv a uzdravovala chorých znamená, „že je s prototypom spojená do takej miery, že utrpenie Christovho zobrazenia sú utrpeniami samotného Christa“.³³

Pri čiastočnej analýze ikonodulskej teórie Jána Damaského a iných otcov prichádzame k definovaniu, čo to vlastne ikona je. Ako vôbec definovať ikonu? A čo to vôbec znamená uctievanie ikony? Pri tomto vysvetlení musel Ján Damaský vychádzať z rozlíšenia, čo je to ikona a čo je modla. Pri tomto svojom tvrdení o uctievaní ikon a tom, že i on zavrhuje modly sa odvolal na citát podľa apoštola Pavla (Gal 4,8). A zdôrazňuje, že modly vlastne nahrádzali nepoznanie Boha. Veľký dôraz kladie na diferencovanie modly Starého Zákona a ikony po príchode Christa, čiže obdobie Nového Zákona. Hovorí, že Boh tým, že dal postaviť svätostánok už v Starom Zákone a dal vytvoriť obraz cheruba znamená, že tak isto skrze tieto výtvary sa ľudia klaňali Bohu. Čiže tieto vyobrazenia na Arche zmluvy a všetko to, čo Archa zmluvy obsahovala bolo vo veľkej úcte, pretože im pripomínala Božiu prítomnosť. Takisto v úcte treba mať všetky predmety, ktoré slúžia k uctievaniu Christa, a tým vlastne vysvetlil aj otázku hmoty, ktorá bola pre kresťanov ako prejav úcty neprijateľná. K tomuto Ján Damaský pridal argument z knihy Mojžišovej,³⁴ čo vytvoril Boh, to je pekné. A taktiež môžeme hovoriť o zobrazení Matky Božej, Bohorodičky, ktorá je do určitej miery médium, prostredníctvom ktorej vzdávame úctu Christovi.³⁵

Ján Damaský vo svojej práci „**Obhajoba proti ohováračom sv. obrazov**“ definuje byzantské chápanie obrazu takto: „*Ak sa reč týka obrazu a jeho uctievania, určíme si teda presne čo tento výraz znamená. Obraz je podoba charakterizujúci predlohu a zároveň sa od neho určitým spôsobom líšiaci. Obraz sa totiž nepodobá svojej predlohe úplne. Živý, prirodzený a celkom podobný obraz neviditeľného Boha, Syn, nesie celkom v sebe Otca, je vo všetkom s ním totožný a líši sa len zapríčinením. Prirodzenou príčinu (causa) je totiž Otec, zapríčinením (causatum) je Syn. Nie je totiž Otec bez Syna, ale*

32 AVENARIUS, A. *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. – XII. storočí*, s. 66.

33 THEODORUS, Studitus. Antihæreticus II, 19 – PG 99, 365. In POPOV, V. I. *Idea zbožštení v rané východní cirkvi*. In *Orthodox Revue*, č. 1, Praha, 1997, s. 31.

34 1 Mjž 1,51.

35 AVENARIUS, A. *Byzantský ikonoklazmus 726 – 843*, s. 40 – 45.

*Syn z Otca. Z neho totiž, i keď nie po ňom, má pôvod svojho bytia, ktorý je Otec, ktorý ho splodil. Kto by mohol namaľovať obraz Boha, ktorý je neviditeľný, nepopísateľný a bez podoby? Preto SZ nepozná obrazy. Keď však Boh prijal v (novozákonnom) Christovi podobu človeka, možno ho zobrazovať. V Bohu samotnom sú už obrazy a príklady toho, čo plánuje stvoriť.*³⁶

Ján Damaský práve takýmto vysvetlením chápania ikony dosiahol správne nazeranie na obraz ako na prototyp, ktorý práve táto ikona zobrazuje. Je dôležité tiež pripomenúť, „že obraz je spodobnením, podobou podobnosťou originálu. Je to odraz, ktorý je od svojho originálu odlišný, iný. Obraz totiž nemá dušu, ináč povedané nemá vlastné bytie, tvorí jednotu so svojim originálom. Je zrkadlom, odleskom svojho originálu.“³⁷

Pri potvrdení kontinuity obrazu s prototypom vychádza z nepísanej tradície. Túto tradíciu potvrdzuje citátom z evanjelia podľa Mt 13,11, kde sa hovorí, že pre poznanie nebeského kráľovstva sú potrebné rovnako oči i uši.

Maxim Vyznávač hovorí o pravom uctievaní Boha takto: „*Uctievanie je poklona Božstvu s vierou, a slúženie je starosť o Boha skrze skutky. Takéto uctievanie, t. j. vieru, ľudia preniesli na stvorenie a začali sa klaňať jemu namiesto Stvoriteľa, začali veriť besom, slúžia im a starajú sa o to svojimi hlúpymi činmi. My uctievaúc Boha vierou v Neho sa ponáhľame priniesť Mu čistú službu – tým, že dovádzame do dokonalosti svoj život.*“³⁸

Pri apológii ikony je dôležité spomenúť, čo to vlastne termín eikón znamená. Termín eikón vo všeobecnosti predpovedá vzťah, tzn. vzťah medzi človekom a ikonou, ktorá predstavuje tú osobu, ktorá má blízky vzťah k originálu. Ak sa pozeráme na ikonu, na ktorej je svätec, táto ikona má úzky vzťah práve s tým, ku ktorému sa konkrétny svätý priblížil, tzn., že vyjadruje vzťah svätého na ikone s Christom. Tento vzťah vyjadruje dynamickú tendenciu skrze christologický aspekt. Človek znázornený na ikone je zobrazený v autentickom stave, tzn., že stav, ktorý dosiahol je rovný stavu, ktorý má Christos ako Bohočlovek.³⁹

Spôsob myslenia, akým otcovia VII. Všeobecného snemu definitívne pokorili ikonoborectvo, je prinajmenšom pozoruhodný a hodný neustáleho poznávania. Otcovia snemu to vyjadrili slovami: „*Vyznávame Christa vidi-*

36 DOSTÁLOVÁ, R. *Byzantská vzdelanosť*, s. 147.

37 AVENARIUS, A. *Byzantský ikonoklazmus 726 – 843*, s. 46.

38 Преподобный МАКСИМ, ИСПОВЕДНИК. *Творения*. Кн. II, Вопрос XIV, Москва, 1993, s. 48.

39 Pozri JEŽEK, V. *Od individualismu k obecnství*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2005, s. 15 – 21.

telného a možného zobrazenia, lebo veríme evanjeliám, aj keď nie je možné pochopiť, ako môže existovať takéto spojenie.⁴⁰

Záverom

Tento náš krátky postoj ani sčasti nevystihuje problematiku ikonodúlie v Byzancii. Snažili sme sa ponúknuť čitateľovi určitú zmes informácií, ktoré v tom čase na oblasť ikonodúlie či uctievania ikon vplývali. Ukázali sa ako užitočné výroky niektorých otcov a učiteľov Cirkvi k úcte ikony a aj preto systematizácia Jána z Damašku poslúžila a slúži Cirkvi ako apológia proti novodobým sektám či staronovým hnutiam sektárskeho typu. K systematickému štúdiu tejto problematiky poslúži aj uvedená literatúra.

Súčasná odborná verejnosť upriamuje pozornosť na smerovanie vývoja záujmu o Byzantské dejiny v širokom meradle. To má za následok rozmanité spektrum informácií dôležitých pri skúmaní daných problematik rôznymi záujemcami. Zisťujeme, že Byzancia ako taká je stále mystická a na poli historickom ponúka obrovské hodnoty dôležité pre konfrontáciu s dnešným svetom aj v oblasti humánneho postoja človeka k človeku a rešpektovania sa navzájom, no pri zachovaní celkových historických a objektívnych poznatkov. No stále sa objavujú legendy, ktoré v pieskoch času odkrývajú nespočetné tajomstvá. Jednou z takých je aj legenda o Juliánovi apostatovi (Odpadlíkovi), veľkému prenasledovateľovi kresťanov:

„Hovorí sa, že Peter a Ján, milovaní Pánovi učenici a apoštoli, postavili krásny chrám v meste Lydda, ktoré sa nazývalo tiež Diospolis; tento chrám nádherne vyzdobili a s plačom a úprimným nárekom vysielali svoje modlitby hovoriac: „Panenská Bohorodička, Matka Božia, verná záštita tých, ktorí sa k tebe utiekajú, zjav sa nám, pokorným a nehodným svojim služobníkom, a zjav našim srdciam, či si k nám milostivá a či prijmeš toto malé dielo, ktoré sme vykonali v tvojom slávnom a svätom mene.“ Tu sa ihneď zjavila ikona Bohorodičky na čistom mramore, veľká tri lakte, ako keby bola namalovaná maliarovou rukou: bol na nej i purpurový plášť a všetky rúcha, ruka i tvár a všetko ostatné. Tento podivuhodný a veľký zázrak všetkých ohromil a spôsobil, že sa začali triasť a boli zmätení a ľudia hovorili: „Kto to kedy videl taký podivuhodný zázrak alebo aspoň o ňom počul? Vskutku nikto nikdy. Podivuhodný si Hospodin, podivuhodné sú tvoje skutky a nevyspytateľné sú tvoje cesty.“ Keď sa Julián Apostata dozvedel, že veriaci ctia tú svätú a slávnu ikonu a klaňajú sa jej, tento tyran, zachvátený nepremožiteľným hnevom, poslal kameníkov (ó ten svätokrádezník), aby posekali

40 KRYŠTOF, biskup Olomoucko-brnenský. *Úvod a prehľadné dejiny Byzantského štátu*, s. 56.

a zničili ten obraz. Ale aj keď vo svojej zlosti udreli koľko krát chceli, svätý obraz bol stále zreteľnejší a jasnejší. Po Juliánovi i iní neveriaci opakovali to isté, ale bez úspechu, klesli na duchu a odchádzali, bez toho, aby čokoľvek dosiahli, ale čudovali sa preveľkému tomuto zázraku.⁴¹

41 BLÁHOVÁ, E. a kol. *Byzantské legendy*. Praha : Vyšehrad, 1980, s. 209 – 210.

**STRUČNÉ DEJINY ÚNIE BRESTU (1595)
ZMLUVA BRESTSKÉHO DOKUMENTU**

**Články
týkajúce sa únie s rímskokatolíckou cirkvou**

Imrich BELEJKANIČ

A brief history of Union of Brest (1595). Treaty of Brest. Scientific articles on the union with Roman-Catholic Church.

The study explores the Articles of Union of Brest on the union with the Roman-Catholic Church agreed to by Orthodox religious representatives in 1595, and creates thus a model of a lost 1054 Rome-Constantinople union recovery. The focus is on putting forth a genesis of development of the signed and guaranteed union both from the religion and state perspective. An integral part of the study is to pinpoint the individual aspects of synchronisation of Roman and eastern ceremony with all their peculiarities both in the religious doctrine and ceremonies.

Key words: *Rome, Byzantium, Constantinople, Union, Brest, Articles.*

Úvodná časť

Brestská únia 1595 bola prvou reálnou cirkevnou jednotou vytvorenou medzi orthodoxnými – pravoslávnyimi a rímskokatolíckimi. Bol to pokus o uplatnenie konkrétneho modelu na obnovenie stratenej kresťanskej jednoty po rozkole roku 1054. Podobné pokusy o reálnu obnovu stratenej jednoty boli uskutočnené na konciloch v Lyone (1274) a vo Florencii (1438 – 1439).

Tieto kroky sa však napriek snahám mnohých, nepremietli do reálnej jednoty. Byzantská cirkev, ktorá vyšla s takýmito iniciatívami ich nedokázala doviesť do reálneho a želateľného konca. A tak sa stalo, že únia, ako model obnovenia stratenej jednoty medzi pravoslávím a rímskym katolicizmom, sa nestala reálnou cestou. Veriaci Byzantskej cirkvi sa neodvážili ísť na kompromisné riešenie, ktoré sa vzťahovalo na oblasť viery, pretože v oblasti viery niet kompromisu.

Prijatie prípadného kompromisu by veriaci Byzantskej cirkvi vnímali ako narušenie identity apoštolskej tradície. Apoštolskosť je jednou zo základných vlastností Kristovej Cirkvi. Z apoštolskosti vyplýva apoštolská sukcesia biskupov, ktorých hlavnou úlohou je chrániť a obhajovať apoštolskú identitu Kristovej Cirkvi.

Z tohto pohľadu bude zaujímavé sledovať ako sa s týmto problémom vyrovnali tí pravoslávni biskupi, ktorí sa podpísali pod akt Brestskej únie roku 1595. Dodnes nie je zodpovedaná otázka, v koho mene a s akým zámerom konali pravoslávni biskupi, ktorí podpísali akt únie? A preto únia dodnes v prostredí pravoslávnych vyvoláva nielen pochybnosti, ale tento model obnovenia stratenej jednoty je pre nich neprijateľný. V tejto súvislosti si môžeme položiť aj ďalšie otázky. Nespreneverili sa biskupi svojej biskupskej službe pri podpísaní únie? Alebo biskupi konali v záujme svojich veriacich? Nedošlo k porušeniu identity apoštolskej tradície, ktorú pravoslávni biskupi mali ochraňovať a v čistote zachovávať? To sú iba niektoré námety a aspekty, z ktorých budeme vychádzať pri analýze Artikúl Brestskej únie z roku 1595.

BRIEF HISTORY OF THE UNION OF BREST (1595)

Treaty Of Brest Document

Articles Concerning Union With The Roman Church

[These articles were accepted by the hierarchy of the Church in Kiev in three languages: Ukrainian, Polish, and Latin. It is on this basis that the Church of Kiev is in communion with the Roman Catholic Church.

The articles frequently refer to the King of Poland. The function of the King of Poland vis-à-vis the Greek-Catholic Church were assumed by the Austrian Emperor. As there is no longer a King or Emperor, and the Greek-Catholic Church is certainly not state-supported in Ukraine, these functions revert to the synod or lapse entirely.]

We require prior guarantees of these articles from the Romans before we enter into union with the Roman Church.

1.—Since there is a quarrel between the Romans and Greeks about the procession of the Holy Spirit, which greatly impede unity really for no other reason than that we do not wish to understand one another—we ask that we should not be compelled to any other creed but that we should remain with that which was handed down to us in the Holy Scriptures, in the Gospel, and in the writings of the holy Greek Doctors, that is, that

STRUČNÉ DEJINY ÚNIE BRESTU (1595)

Zmluva brestského dokumentu

Články týkajúce sa únie s rímskokatolíckou cirkvou

[Tieto články boli akceptované cirkevnou hierarchiou v Kyjeve v troch jazykoch: ukrajinský, poľský a latinský. Znamená to, že kyjevská cirkev je v jednote s cirkvou rímskokatolíckou.

Články zvyčajne odkazujú na kráľa Poľska. Funkcia kráľa Poľska vis-à-vis grécko-katolíckej cirkvi bola uzurpovaná rakúskym panovníkom. Nakoľko tam už viac nie je kráľ alebo cisár a grécko-katolícka cirkev istotne nie je na Ukrajine podporovaná štátom, tieto funkcie pripadajú synode, prípadne celkovo upadajú.]

Požadujeme prednostné garancie týchto článkov od Rimanov, prv než vstúpime do únie s Rímskou cirkvou.

1. – Nakoľko čelíme nezhodám medzi Rimanmi a Grékmi, ktoré sa týkajú vychádzania Svätého Ducha, čo nesmierne sťažuje jednotu, reálne nie kvôli inému dôvodu než tomu, že si neprajeme porozumieť jeden druhému – žiadame o to, aby sme neboli nútení k inej viere, ale aby sme ostali verní tomu, čo nám bolo odovzdané vo Svätom Písme, v Biblii a v spisoch svätých gréckych Otcov, čo znamená, že Svätý Duch vychádza

the Holy Spirit proceeds, not from two sources and not by a double procession, but from one origin, from the Father through the Son.

2.—That the divine worship and all prayers and services of Orthros, Vespers, and the night services shall remain intact (without any change at all) for us according to the ancient custom of the Eastern Church, namely: the Holy Liturgies of which there are three, that of Saint Basil, that of Saint Chrysostom, and that of Epiphanius which is served during the Great Lent with Presanctified Gifts, and all other ceremonies and services of our Church, as we have had them until now, for in Rome these same services are kept within the obedience of the Supreme Pontiff, and that these services should be in our own language.

3.—That the Mysteries of the Most Holy Body and Blood of Our Lord Jesus Christ should be retained entirely as we have been accustomed until now, under the species of bread and wine; that this should remain among us eternally the same and unchangeable.

4.—That the Mystery of Holy Baptism and its form should remain among us unchanged as we have served it until now, without any addition.

5.—We shall not debate about purgatory, but we entrust ourselves to the teaching of the Holy Church.

nie z dvoch zdrojov a nie dvojakým vychádzaním, ale z jedného základu, od Otca cez Syna.

2.— Že svätá bohoslužba a všetky modlitby a služby Utreňa, Večernňa a večerné modlitby majú ostať neporušené (bez akejkolvek zmeny) pre nás podľa prastarej zvyklosti Východnej cirkvi, presnejšie: Sväte liturgie, svätého Basila, svätého Chryzostoma a svätého Epiphánia, ktorá sa slúži počas veľkého pôstu s vopred posvätenými darmi a všetky ostatné obrady a služby našej cirkvi, ako boli dodržiavané doposiaľ, v Ríme, tieto služby sú dodržiavané poslušnosťou voči najvyššiemu Pontifexovi a že tieto služby majú byť v našom vlastnom jazyku.

3.— Aby tajomstvo najsvätejšieho tela a krvi nášho Pána Ježiša Krista bolo ponechané úplne tak, ako sme boli zvyknutí doposiaľ, v podobe chleba a vína, aby to bolo zachované medzi nami úplne rovnako a nemenne.

4.— Aby tajomstvo Svätého Krstu a jeho forma ostali pre nás nezmenené, tak, ako sme to vykonávali doposiaľ, bez akýchkoľvek dodatkov.

5.— Nemáme diskutovať o očistci, ale máme dôverovať učeniu Svätej cirkvi.

6.—We will accept the new calendar, if the old one cannot be, but without any violation of the Paschalia [the Easter cycle] and our other feasts as they were in the time of unity, because we have some special feasts which the Romans do not have; on the sixth of January we celebrate the memory of the Baptism of the Lord Christ and the first revelation of the One God in Trinity. We call this feast Theophany, and on this day we have a special service of the Blessing of Waters.

7.—That we should not be compelled to take part in processions on the day of Corpus Christi—that we should not have to make such processions with our Mysteries inasmuch as our use of the Mysteries is different.

8.—Likewise that we should not be compelled to have the blessing of fire, the use of wooden clappers, and similar ceremonies before Easter, for we have not had such ceremonies in our Church until now, but that we should maintain our ceremonies according to the rubrics and the Typicon of our Church.

9.—That the marriages of priests remain intact, except for bigamists.

10.—That the metropolitanate, the episcopate, and other ecclesiastical dignities shall be conferred on no one except the Rus' people or Greeks, who must be of our religion. And since our Canons require that the Metropolitan, the Bishops, and so on, first elected by the clergy,

6.— Prijmeme nový kalendár, ak sa viac nemôžeme pridržiavať starého kalendára, ale bez porušenia [Východnej] Paschálie a našich ostatných sviatkov tak, ako boli v čase únie, pretože máme špeciálne sviatky, ktoré Rimania nemajú; šiesteho januára oslavujeme pamiatku pokrstenia Pána Ježiša a prvé zjavenie Svätej Trojice. Tento sviatok nazývame Teofánia a na tento deň pripadá špeciálny obrad Posvätenia vody.

7.— Aby sme neboli nútení zúčastňovať sa obradov na deň Božieho tela – aby sme nemuseli vykonávať tieto obrady v rámci našich tajín, nakoľko naše použitie tajín je odlišné.

8.— Rovnako tak by sme nemali byť nútení vykonávať požehnanie ohňa, používanie drevených klapáčiek a podobné obrady pred veľkonočnými sviatkami, pretože sme tieto obrady v našej cirkvi dodnes nemali, ale aby sme udržiavali naše obrady podľa rubriky a Typikonu našej cirkvi.

9.— Aby sobášenie kňazov ostalo nedotknuté s výnimkou bigamistov.

10.— Aby metropolitné biskupstvá, biskupstvá a ostatné cirkevné hodnosti neboli zverené nikomu inému okrem ruských alebo gréckych ľudí, ktorí musia byť príslušníkmi nášho náboženstva. A pretože naše kánony vyžadujú, aby metropolitni, biskupi, a tak ďalej, prvýkrát zvolení duchovenstvom, museli byť hodnými

must be worthy people, we ask the King's Grace that the election be free, leaving intact the authority of the King's Grace to appoint the one whom he pleases. This means that as soon as someone has died we should elect four candidates, and the King's Grace will freely chose whom he wishes from among the four. This is necessary, especially so that the persons named to such positions will be worthy and educated, for the King's Grace, who is not of the same religion, cannot know who is worthy of this, and thus it has happened that such uninstructed people were appointed that they were scarcely literate. If the King's Grace should wish to appoint a layman to these spiritual posts, the appointee must receive Holy Orders within no more than three months under pain of losing appointment, according to the Constitution of the Parliament of Grondo and the Articles of King Sigmund Augustus of blessed memory, approved by the present King's Grace, for at the moment there are some who hold certain spiritual appointments in their hands but do not receive Holy Orders even for years, justifying themselves with some sort of royal "exemptions". We ask that in future this should not be.

11.—That our Bishops should not send to Rome for the sacrae (permission to consecrate), but, if the King's Grace names someone to a bishopric, that according to the old custom the Archbishop—Metropolitain should have the duty and the right to ordain him. The Metropolitain himself,

ľuďmi, žiadame kráľovskú milosť, aby boli voľby slobodné, aby sa nijako nedotýkali autority kráľovskej milosti vymenovať iného, ktorý sa mu zapáči. To znamená, že len čo niekto umrie, mali by sme zvoliť štyroch kandidátov a kráľovská milosť slobodne rozhodne koho zo štyroch chce. Je to nevyhnutné, a to najmä preto, že osoby uvedené na tieto miesta budú dobrými a vzdelanými a kráľovská milosť, ktorá nie je rovnakého náboženstva, nemôže vedieť, kto je hoden, a tak ako sa stalo, že boli povolani takí neučení a sotva gramotní ľudia. Ak si má kráľovská milosť želať, aby vymenoval laika na tieto duchovné miesta, poverenec musí prijať vysvätenie najneskôr do troch mesiacov pod hrozbou straty funkcie, podľa Ústavy Parlamentu Gronda a článkov kráľa Žigmunda Augusta blahej pamäti, ktoré boli schválené súčasnou kráľovskou milosťou, pretože v súčasnej dobe existujú ľudia, ktorí majú isté duchovné funkcie vo svojich rukách, ale nedostane sa im vysviacky i po obdobie niekoľkých rokov, čo sa zdôvodňuje kráľovskou výnimkou. Žiadame, aby tomu v budúcnosti takto nebolo.

11.— Naši biskupi by nemali posielat do Ríma Sacrae (povolenie na posvätenie), ale v prípade, že kráľovská milosť niekoho vymenuje do biskupstva, podľa starého zvyku, arcibiskup – metropolita by mali mať povinnosť a právo vysvätiť ho. Metropolita sám, pred vstupom na

before entering upon the office of metropolitan, should send the sacrae to the Pope. Then, after he has received the sacrae from Rome, let the bishops ordain him, at least two of them, according to their custom. If a bishop is elected Metropolitan, let him not send for the sacrae, because he already has the episcopal cheirotonia; he may take an oath of obedience to the Supreme Pontiff in the presence of the Archbishop of Gniezno (who on that occasion will not be functioning as Archbishop, but as Primate of Poland).

12.—So that our authority would be greater and we should govern our faithful with greater respect, we ask seats in the Senate of the King's Grace for the Metropolitan and the bishops. We ask this for many reasons for we have the same office and hierarchical dignity as the Roman Bishops.

13.—And if in time the Lord shall grant that the rest of the brethren of our people and of the Greek Religion shall come to this same holy unity, it shall not be held against us or begrudged to us that we have preceded them in this unity, for we have to do this for definite, serious reasons for harmony in the Christian republic [Poland] to avoid further confusion and discord.

14.—Most important of all, it is necessary that if in our dioceses presbyters—Archimandrites, Hegumenoi, presbyters, and other clergy, but especially foreigners, even

metropolitný úrad by mal poslať Sacrae pápežovi. Potom, čo dostal Sacrae z Ríma, nech ho biskupi vysvätia, najmenej dvaja z nich, podľa ich zvyku. Ak je biskup zvolený za metropolitu, nech neposiela pre Sacrae, pretože on už má biskupskú chirotoniu, môže teda prijať prísahu poslušnosti pápeža v prítomnosti arcibiskupa Gniezna (ktorý pri tejto príležitosti nebude vo funkcii arcibiskupa, ale primasa Poľska).

12.— Aby naša autorita bola väčšia a aby sme viedli našich veriacich s väčším rešpektom, žiadame o miesta v senáte kráľovskej milosti pre metropolitu a biskupov. O to žiadame z viacerých dôvodov, lebo máme rovnakú správu a hierarchickú dôstojnosť ako rímsky biskup.

13.— A ak v čase Pán bude ručiť, že zvyšok našich bratov a ľudí grécko-katolíckej cirkvi vstúpi do rovnakej svätej jednoty, nesmú konať proti nám a závidieť nám, že sme pred nimi v tejto jednote, že sme to urobili pre konečné a závažne dôvody, pre harmóniu v kresťanskej republike [Poľsko], aby sme sa vyhli ďalšiemu zmätku a sváru.

14.— Najdôležitejšie zo všetkého, je potrebné, že ak v našich diecézach – archimandriti, igumeni, presbyteri a iní duchovní hodnostári, ale hlavne cudzinci, a dokonca aj biskupi

bishops and monks who might come from Greece—of our Religion should not wish to be under our obedience they should never dare to perform any divine service. For if that were allowed then there would never be any order.

15.—If in the future someone of our Religion should want to join the Roman Church, denying his own Religion and Ceremonies, let him not be accepted, since he is degrading the Ceremonies of the one Church of God, since, being already in one Church, we shall have one Pope.

16.—That marriages may freely take place between the Roman faithful and the Rus' faithful, without any compulsion as to Religion, for both are already one Church.

17.—Inasmuch as we have lost the possession of many ecclesiastical properties, some of which our predecessors alienated by rights other than the free administration of these goods during their personal lives, so that we find ourselves in such want and poverty that we cannot provide satisfactorily for the needs of the churches, and indeed we ourselves scarcely have the means of subsistence, we require that these properties be returned to our churches. If anyone has legitimately acquired the lifetime usufruct of any ecclesiastical benefice, let him be obliged to pay an annual rent to the Church, and upon his death let the benefice revert to the Church. Such a benefice shall not be granted

a mnísi, ktorí prídu z Grécka – nemajú požadovať od nášho náboženstva poslušnosť, aby sa nikdy neodvážili vykonávať akékoľvek bohoslužby. Lebo len čo by im to umožnené bolo, nikdy by nenastal poriadok.

15.– Ak by sa v budúcnosti niekto chcel z nášho náboženstva pridať k rímskokatolíckej cirkvi, žeby poprel svoje vlastné náboženstvo a obrady, nech nie je prijatý, nakoľko ponizuje obrady jedinej cirkvi Božej, lebo bytie v jednej Cirkvi, znamená mať jedného pápeža.

16.– Že manželstvá sa smú voľne uzatvárať medzi rímskymi veriacimi a ruskými veriacimi, bez akéhokoľvek nútenia k náboženstvu, pretože pre oboch je to jedna cirkev.

17. – Vzhľadom na to, že sme stratili bohatstvo duchovného charakteru, od ktorého boli naši predkovia odcudzení prostredníctvom práv inej, než slobodnej administratívy týchto vecí počas ich osobných životov, nachádzame sa v takej biede a chudobe, že nedokážeme plnohodnotne naplniť potreby kostolov a máme zriedkakedy prostriedky na živobytie, preto žiadame, aby boli majetky navrátené našej cirkvi. Ak niekto oprávnené získal užívacie právo v prospech cirkvi, nech je viazaný platiť ročné nájomné cirkvi a po jeho smrti, nech prenechá toto benefícium cirkvi. Takéto benefícium nebude priznané nikomu bez súhlasu biskupa a jeho kapituly. Každé benefícium, na

to anyone without the consent of the bishop and his chapter. Every benefice to which the Church presently has title is to be recorded in the Gospel Books, even if the Church does not exercise any control over some benefices. In that way they will at least belong indisputably to the Church. With this accomplished, the Church can then undertake to regain those benefices which have been alienated at an earlier time.

18.—Upon the death of the Metropolitan or of a bishop, the wardens and state treasurer shall not interfere in the ecclesiastical properties. As is the custom and tradition of the Roman Church, these properties shall be administered by the chapter until a new Metropolitan or bishop is elected. While this is already guaranteed to us by our privilege, we ask that it be incorporated into the constitution of the kingdom.

19.—That Archimandrates, Hegumenoi, monks and their monasteries, according to the old custom shall be under the obedience of the bishops of their dioceses, for among us there is only one monastic Rule, which even the bishops use, and we do not have "Provincials".

20.—That at the tribunal among the Roman Clergy we also should have two of our [clergy] to look after the affairs of our Church.

21.—That the archimandrates, hegumenoi, priests, archdeacons, and

ktoré má cirkev momentálne právo je zaznamenané v knihe evanjelia, aj keď cirkev nad nimi nevykonáva žiadnu kontrolu. Za týchto okolností bude prinajmenšom nepochybne prináležať cirkvi. Ak to dosiahneme, cirkev sa zaväzuje získať tie benefície, ktoré jej boli odcudzené v predchádzajúcej dobe.

18.— Aby po smrti metropolitu alebo biskupa, dozorcovia a štátny pokladník nezasahovali do vecí cirkevného majetku. Ako je tomu zvykom v rímsko-katolíckej cirkvi, tieto majetky spravuje kapitula až do zvolenia nového metropolitu alebo biskupa. Aj keď je to už našimi zásadami zaručené, žiadame, aby to bolo zahrnuté do ústavy nášho kráľovstva.

19.— Aby archimandriti, igumeni, mnísi a ich kláštory boli, podľa starých zvykov, poslušní biskupom a ich diecézám, nakoľko je medzi nami len jedno kláštorné pravidlo, ktoré je poplatné aj pre biskupa, a nech nemáme žiadnych provinciálov.

20.— Aby sme v tribunáli rímskeho duchovenstva mali dvoch zástupcov [duchovenstva], aby sa starali o záležitosti našej cirkvi.

21.— Aby archimandriti, igumeni, kňazi a arcidiakoni a ďalšie naše

our other clergy be held in the same esteem as the Roman clergy, and should enjoy and make use of the same liberties and privileges which were granted by King Ladislaus; they should be exempt from all taxation, both personal and concerning ecclesiastical property, in contrast to the unjust practice which has hitherto obtained—if they possess some private properties then they should pay taxes on them, whatever is just, as other proprietors do. Any priest and other clergy who possesses ecclesiastical properties within the territories of the senators and nobility are subject to them and must obey them: they should not appeal to the courts or enter into quarrels with the landlords, but must acknowledge the right of patronage. But accusations regarding the person of the clergy and their spiritual functions, are subject only to the bishop, and the misdemeanors of the clergy shall be punished exclusively by the bishop on the complaints of the landlord. Thus everyone, clergy and laity, will have their rights preserved whole and inviolate.

22.—That the Romans should not forbid us to ring bells in our churches on Good Friday, both in the cities and everywhere else.

23.—That we should not be forbidden to visit the sick with the Most Holy Mysteries, publicly, with lights and vestments, according to our rubrics.

duchovenstvo konali v rovnakej úcte ako duchovenstvo rímske a mali by požívať a využiť rovnaké slobody a privilégiá, ktoré boli udelené kráľom Ladislavom, mali by byť oslobodení od všetkého zdanenia, a to týkajúce sa tak osobného, ako aj cirkevného majetku, na rozdiel od nespravodlivej praxe, ktorá bola doteraz – ak vlastní nejaký súkromný majetok, potom by z nich mali platiť dane, bez ohľadu na to, čo je spravodlivé, tak ako iní vlastníci. Akýkoľvek kňaz a ostatné duchovenstvo, ktorí vlastní chrámové majetky, na území senátorov a šľachty sú povinní poslúchať ich: nemali by sa obracať na súd alebo vstúpiť do konfliktu s prenajímateľom, ale majú uznať patronátne právo. Ale obvinenia týkajúce sa osôb, duchovenstva a ich duchovnej funkcie sú vecou biskupa a priestupky duchovenstva, vo veci sťažnosti prenajímateľa, majú byť potrestané výhradne biskupom. A tak všetci, duchovenstvo i laici budú mať svoje práva zachované a nedotknuté.

22.– Aby nám Rimania nezakazovali zvonenie zvonmi na Veľký Piatok, rovnako v mestách ako aj všade inde.

23.– Aby nám nebolo zakazované navštevovať chorých s najsvätejšími (Eucharistickými) Darmi verejne, so svetlami a v rúchach, podľa našich pravidiel.

24.—That without any interference we might be free to hold processions, as many as are required, on holy days, according to our custom.

25.—That our Rus' monasteries and churches should not be changed into Roman Catholic churches. And if any Roman Catholic has damaged or destroyed one of our churches or monasteries, in his territory, he shall be obliged to repair it or build a new one for the exclusive use of the Rus' people.

26.—The spiritual Church Brotherhoods which have recently been erected by the Patriarchs and confirmed by the King's Grace—for example, those in L'viv, in Brest, in Vilnius, and elsewhere—in which we see great benefit for the Church of God and the cultivation of divine worship if they wish to abide in this unity, shall be maintained in all their integrity under the obedience of their Metropolitan and of the bishops in whose dioceses they function and to whom each of them is properly ascribed.

27.—That we shall be free to have schools and seminaries in the Greek and Church—Slavonic languages in the localities where it is most convenient, and that our printing-presses shall be free (of course under the supervision of the Metropolitan and bishops, so that no heresies be propagated and nothing be printed without the knowledge and consent of the Metropolitan and bishops).

24. – Aby bez akýchkoľvek zásahov sme mohli slobodne realizovať sprievody, toľko, koľko sa od nás žiada, vo sviatky, podľa našich zvykov.

25. – Aby sa naše ruské kláštory a kostoly nemenili na kostoly rímsko-katolíckej cirkvi. A ak niektorý z rímsko-katolíkov poškodil alebo zničil jeden z našich kostolov alebo kláštorov, na svojom území, nech je povinný ho opraviť alebo postaviť nový na výhradné použitie ruských ľudí.

26. — V duchovných cirkevných bratstvách, ktoré boli nedávno založené patriarchami a potvrdené kráľovskou milosťou napríklad, vo Lvove, v Breste, vo Vilniuse, a inde – vidíme veľký prínos pre Božiu Cirkev a v pestovaní bohoslužby. Ak chcú zostať v tejto jednote, musia byť udržiavané v celej svojej celistvosti z poslušnosti voči svojim metropolitom a biskupom, v diecézach, v ktorých fungujú a na ktoré je každý z nich riadne pripísaný.

27. – Že budeme môcť mať slobodne školy a semináre v gréčtine a cirkev – v slovanských jazykoch v oblastiach, kde je to najviac vyhovujúce a že naše tlačiarenské stroje budú zadarmo (samozrejme pod dohľadom metropolitu a biskupov, aby sa nešírili žiadne herézy a nič by nebolo vytlačené bez vedomia a súhlasu metropolitu a biskupov).

28.—Since there have been great abuses and disobedience on the part of some priests in the dominions of the King's Grace as well as in the lands of the lords and magnates, so that these priests have obtained the protection of the landlords and magnates for their abuses, dissolving marriages, so that the wardens and other officials profit to some extent by the fees from these divorces and therefore shield these priests, not permitting the bishops and the synod to summon such wayward clerics, abusing and even beating our visitators, we request that such abuses should cease, and that we would be free to correct the wayward and keep order, and if someone should be excommunicated because of his disobedience or for an abuse, let the government and the lords, once they have been informed by the bishops or the visitor, not permit such excommunicated clergy to perform clerical functions or serve in the churches until they have been absolved by their pastors from their faults. This shall also be understood for archimandrates and hegumenoi and other ecclesiastics who are subject to the bishops and to their authority.

29.—Than the Cathedrals in the main cities and all the parish churches everywhere in the dominions of the King's Grace, of every place and jurisdiction, whether founded by the King, or by the city, or by a local lord, shall be subject to the bishop and under his authority, and that lay people shall not administer them

28.— Vzhľadom na to, že sme čelili veľmi zlému zaobchádzaniu a neposlušnosti zo strany niektorých kňazov v panstvách kráľovskej milosti, rovnako ako aj v krajinách pánov a magnátov, žiadame, aby títo kňazi získali ochranu vlastníkov a magnátov proti ich zneužívaniu, rozvodu manželstiev tak, aby dozorcovia a ďalší úradníci do istej miery poplatkami z týchto rozvodov bránili týmto kňazom a nepovolili biskupom a synode zvolávať takýchto vzdorujúcich kňazov, ktorí zneužívajú a dokonca aj bijú našich vizitátorov, žiadame, aby boli takéto zneužitia zrušené, že budeme mať možnosť napraviť vzdorujúcich a udržiavať poriadok a ak by niekto mal byť exkomunikovaný kvôli neposlušnosti alebo zneužitiu, nech vláda a páni, potom, čo boli informovaní biskupom alebo vizitátorom, neumožňujú takto exkomunikovaným duchovným vykonávať administratívne funkcie alebo služby v kostoloch, kým neboli oprostení z chýb ich pastormi. To platí aj pre archimandritov a igumenov a ďalších duchovných, ktorí sú predmetom biskupov a ich autority.

29. – Katedrály v hlavných mestách a všetky farské kostoly vo všetkých panstvách kráľovskej milosti, každé miesto a úradná moc, či už uložená kráľom alebo mestom, alebo miestnym pánom, by mali byť záležitosťou biskupa a pod jeho vedením a že laici by ich spravovať nemali ani pod akoukoľvek

under any pretext, for there are those who meddle against the obedience of the bishop, arranging matters as they wish and who do not want to obey their bishops. Let this not occur in the future.

30.—And if someone has been excommunicated by his bishops for any offense, let him not be received into the Roman Church but, on the contrary, let his excommunication be proclaimed there also. And we shall do the same with regard to those excommunicated from the Roman Church, for this is a joint concern.

31.—And when the Lord God by His will and holy grace shall permit the rest of our brothers of the Eastern Church of the Greek tradition to come to the holy unity with the Western Church, and later in this common union and by the permission of the Universal Church there should be any change in the ceremonies and Typicon of the Greek Church, we shall share all this as people of the same religion.

32.—We have heard that some have departed for Greece to procure ecclesiastical powers and return here to advise and influence the clergy and extend their jurisdiction over us. We, therefore, request the King's Grace to order precautions to be taken on the state borders so that anyone bearing such jurisdictions and excommunications be barred from entering the kingdom. Otherwise, grave misunderstandings could arise between the pastors and the flocks of the Church.

zámienkou, pretože zasahujú proti poslušnosti k biskupovi a zabezpečujú tak záležitosti, ako to vyhovuje im a tým, ktorí nemajú poslušnosti k svojim biskupom. Nech k tomu viac nedôjde v budúcnosti.

30. – A ak niekto bol exkomunikovaný svojimi biskupmi za akýkoľvek trestný čin, nech nie je prijatý do rímskej cirkvi, ale naopak, nech je jeho exkomunikácia vyhlásená aj tam. A vykonáme to isté s ohľadom na vylúčenia z cirkvi rímskej, je to spoločný záujem.

31. – A keď Pán Boh vo svojej vôli a svätej milosti povie, že naši bratia z východnej cirkvi v gréckej tradícii pristúpia k svätej jednote s cirkvou západnou, a neskôr v tejto spoločnej únii a s povolením univerzálnej cirkvi má byť dovolená akákoľvek zmena v obradoch a Typikone gréckej cirkvi, všetko to budeme zdieľať ako ľudia rovnakého náboženstva.

32. – Počuli sme, že niektorí odišli do Grécka nadobudnúť duchovné moci a vrátili sa tu, aby radili a ovplyvňovali duchovenstvo a rozšírili svoje právomoci nad nami. Preto požiadame jeho kráľovskú milosť, aby boli prijaté opatrenia na štátnej hranici tak, aby všetkým, koho sa týkajú jurisdikcie a exkomunikácie bude znemožnený vstup do kráľovstva. V opačnom prípade by došlo k priepastným nedorozumeniam medzi pastiermi a stádami cirkvi.

33.—All these things we the undersigned, desiring holy concord for the praise of God's Name and for the peace of the Holy Church of Christ, we have given these articles which we consider necessary for our Church and for which we require agreement in advance and guarantees from the Holy Father the Pope and from the King's Grace, our merciful lord, for greater security, we have committed our Instructions to our Reverend brothers in God, father Hypatius Potij, the Protothrone, Bishop Volodymyr of Brest, and Father Cyril Terletsky, Exarch and Bishop of Lutsk and Ostrih, so that in our name and in their own name they should ask the Most Holy Father the Pope, and also the King's Grace, our merciful lord, to confirm and guarantee beforehand all the articles which we have here given in writing, so that assured as to the faith, the Mysteries, and our ceremonies, we might come to this holy accord with the Roman Church without any violation of our conscience and the flock of Christ committed unto us and likewise that others who are still hesitating, seeing that we retain everything inviolate, might more quickly come after us to this holy union.

Given in the Year of God 1595, the month of June, the first day according to the Old Calendar.

Michael, Metropolitan of Kiev and Halych and all Rus'

Hypatius, Bishop of Volodymyr and Brest

33.— Všetky tieto veci, my, dolu podpísaní, požadujeme v zmysle svätej svornosti pre chválu Božieho mena a za mier svätej Cirkvi Kristovej, predostreli sme tie články, ktoré považujeme za potrebné pre našu cirkev a pre ktoré požadujeme dohodu vopred a záruku od Svätého otca pápeža a od kráľovskej milosti, nášho Milosrdného Boha, pre väčšiu bezpečnosť sme sa podľa našich inštrukcií zaviazali našim oltárnym bratom v Boha, otcovi Hypatijovi Potijovi, Prototronovi, biskupovi Volodymyrovi Brestskému a otcovi Cyrilovi Terletskému, exarchovi a biskupovi Lutska a Ostrihomu, že v našom a ich vlastnom mene budú prosieť najsvätejšieho otca pápeža a tiež kráľovskú milosť, nášho milosrdného pána o potvrdenie a vopred zaručenie všetkých článkov, ktoré sme tu uviedli a napísali tak, aby ich zabezpečili v súlade s vierou, tajinami a našimi obradmi, že nám bude umožnené prísť k svätému súladu s rímskou cirkvou bez porušenia nášho svedomia a že prináležíme ku Kristovmu stádu a rovnako tak, že ostatní, ktorí ešte váhajú a badajú, že všetko udržiavame neporušené, prídu po nás rýchlejšie k svätej únii.

Vydané v roku Pána 1595, v mesiaci jún, v prvý deň podľa starého kalendára.

Michael, Metropolita Kyjeva a Halychu a celého Ruska

Hypatius, Biskup Volodymyra a Brestu

Cyril Terletsky, by the grace of God
Exarch and Bishop of Lutsk and

Ostrih Leontius Pelchytsky, by the
grace of God Bishop of Pinsk and
Turov

[the seals of eight bishops are added,
including Gedeon Balaban of L'viv
and Dionysius Zbirujski of Kholm.]

Cyril Terletsky, podľa milosti Božej
Exarcha a Biskup Lutska a

Ostrih Leontius Pelchytsky, podľa
milosti Božej Biskup Pinska a Turova

[pečate ôsmich biskupov, vrátane
Gedeona Balabana Lvova a Dionysa
Zbirujského Kholmu.]

Čo má byť garantované

Tak ako svedčí dokument Artikuly boli *akceptované v Kyjeve v troch jazykoch: ukrajinskom, poľskom a latinskom*¹ z toho dôvodu, že sa únia vzťahovala na poľské, rusínske a ukrajinské etniká. Zaujímavosťou je aj to, že aktéri požadovali *prednostné garancie týchto článkov od Rimanov*.² Ich naplnenie podmieňovali vyhlásením, že im musia byť zagarantované *prv než vstúpime do únie s Rímskou cirkvou*.³ Z toho je vidieť, že zainteresovaní biskupi zodpovedne pristupovali k celému procesu a nebrali ho na ľahkú váhu. Určite mali na zreteli princíp zachovania apoštolskej identity viery. O tejto skutočnosti svedčí nasledujúci obsah Artikúl.

Prvý článok dokumentu sa priamo dotýka základného rozdielu medzi Rímom a pravoslávím, vieroučného článku *o vychádzaní Svätého Ducha*, tzv. *Filioque*.⁴ Pričom žiadali *o to, aby neboli nútení k inej viere, ale aby ostali verní tomu, čo im bolo odovzdané vo Svätom Písme, v Biblii a v spisoch svätých gréckych Otcov, čo znamená, že Svätý Duch vychádza nie z dvoch zdrojov a nie dvojakým vychádzaním, ale z jedného základu, od Otca cez Syna*.⁵ Táto trinitárna formulácia v princípe zachováva líniu gréckych kap-

1 Artikuly Brestskej únie 1595, úvodná časť. Artikuly boli publikované aj v anglickom jazyku, ktorý sme použili v tejto štúdií a to z toho dôvodu, že dnešná generácia je práve v tomto jazyku zdatná viac než v poľskom, latinskom alebo ukrajinskom. Pre úplnosť uvádzame, že tieto Artikuly boli v latinskom, poľskom a ukrajinskom jazyku publikované v *Dokumenta unionis Berestensis eiusque auctorum (1590 – 1600)*. Romae 1970.

2 Ibidem, úvodná časť.

3 Ibidem, úvodná časť.

4 Filioque = i Syna.

5 Ibidem, čl. 1.

padockých Otcov, ktorí na základe prijateľnej terminológie vyjadrili tajomstvo Božej existencie, že Boh je jeden podľa podstaty a súčasne trinitárny v Osobách. Ide o základnú vieroučnú pravdu, ktorou sa kresťanstvo odlišuje od ostatných svetových monoteistických náboženstiev.⁶ Z tohto postoja je zrejmé, že zainteresovaní biskupi si boli vedomí vážnosti daného problému medzi dvoma trinitárnymi systémami, ktoré sa diametrálne odlišovali. Svedčí o tom aj ich konštatovanie *nakoľko čelíme nezhodám medzi Rimanmi a Grékmi*, ktoré sa týkajú vychádzania Svätého Ducha, čo nesmierne sťažuje jednotu, reálne nie kvôli inému dôvodu než tomu, že si neprajeme porozumieť jeden druhému...⁷ Dané vyjadrenie potvrdzuje znalosť problému i snahu o jeho prekonanie práve takouto kompromisnou formuláciou o vychádzaní Svätého Ducha od Otca cez Syna. Pričom deklarovali zásadu terminologickej koncepcie kappadockých gréckych Otcov, že Otec je jediným Prameňom v Božstve. Pretože táto koncepčnosť zabezpečuje rozličnosť Osôb v Bohu.

V druhom bode Artikúl stúpenci únie žiadali, že svätá bohoslužba a všetky modlitby a služby *Utreňa*, *Večernja* a večerné modlitby majú ostať neporušené, podľa prastarej zvyklosti Východnej cirkvi...tieto bohoslužby majú byť v našom vlastnom jazyku.⁸ Zachovanie obradu so všetkými špecifikami bola ďalšia podmienka obnovenia jednoty. Podmienkou bola bohoslužba vo vlastnom, pravdepodobne nie v latinskom jazyku, ale v cirkevno-slovanskom, v akom v tejto dobe svoje bohoslužby vykonávala Pravoslávna cirkev v danom geografickom priestore. Bohoslužobná prax znamenala vykonávanie liturgie svätého Jána Chryzostoma a v období veľkého pôstu liturgie sv. Bazila Veľkého a Vopred posvätených darov. Zachovanie liturgie v pôvodnom stave znamenalo ponechať v živom vedomí veriacich tradíciu východného kresťanstva. Liturgický život je duchovnou kontempláciou živého organizmu Kristovej Cirkvi ako Kristovho Tela. V ňom realizuje veriaci člen Cirkvi svoju spásu v eucharistickej jednote s Kristom. Z hlbokého teologického pohľadu nejde iba o nevýznamný formalizmus, ale o uvedomenie si svojej duchovnej identity s dôrazom na jej zachovávanie. Stúpencom únie išlo o to, aby ani v novej cirkevnej štruktúre nestratili svoju identitu orthodoxie – pravoslávia. Liturgia, bohoslužba, jej zachovanie je garantom takéhoto snaženia. Samotní autori Artikúl argumentujú, že princíp identity by nemala narušiť *poslušnosť najvyššiemu Pontifexovi*.⁹

6 EVDOKIMOV, P. *Pravoslawie*. Warszawa 1964, s. 151 – 153.

7 Artikuly Brestskej únie 1595, čl. 1.

8 Ibidem, čl. 2.

9 Ibidem, čl. 2.

Svedčí to o tom, že v únii išlo viac o jurisdikčnú otázku a nie o zmenu viery a liturgickej tradície.

O tejto skutočnosti nás presvedča aj tretí článok Artikúl, v ktorom je formulovaná požiadavka *aby tajomstvo najsvätejšieho Tela a Krvi nášho Pána Ježiša Krista bolo ponechané úplne tak, ako sme boli zvyknutí doposiaľ*,...¹⁰ Nemennosť spôsobu eucharistického života, prijímanie pod obojím spôsobom, vykonávanie sviatosti Eucharistie na kvasenom chlebe, to sú všetko požiadavky, ktoré stúpencov únie ponechávajú vo východnej liturgickej tradícii. Kresťania vždy prijímali Telo a Krv Krista, nikdy nie iba Telo, pretože iba Telo a Krv Kristova očisťuje a posilňuje kresťana v jeho duchovnom raste. Kvasený chlieb je identický nášmu každodennému chlebu, tak ako aj ľudská prirodzenosť Krista bola identická našej prirodzenosti. Kristus bol nielen pravý Boh, ale aj pravý človek, preto Eucharistia musí byť zárukou aj pravosti Kristovej ľudskej prirodzenosti. Túto skutočnosť zaručuje vykonávanie sviatosti Eucharistie práve na kvasenom chlebe. Mať pravdivú Eucharistiu znamená mať jednotu v pravdivom Bohu cez zmŕtvychvstalého Krista. V tom spočíva dôvod prečo Cirkev od samotného počiatku ochraňovala čistotu a neporušenosť Eucharistie a prečo nie každému ju udeľovala, ale iba svojim *verným*, teda tým, ktorí boli pokrstení a myrom pomazaní. Dodnes orthodoxná – pravoslávna Cirkev nepodáva Eucharistiu inovercom, ale iba svojim členom. Pravoslávna Cirkev z vyššie uvedených dôvodov odmieta používať pri Eucharistii nekvasený chlieb.

Aby tajomstvo svätého Krstu a jeho forma ostali pre nás nezmenené...,¹¹ v ďalšom článku požadovali stúpenci únie. Prečo im záležalo na nemennosti a forme Krstu? Pravdepodobne samotná rímskokatolícka formulácia Krstu *Ja ťa krstím*...¹² sa pre východných pravoslávnych zdala silne imperatívna a diametrálne odlišná od formulácii *Kreščajetsja rab Božij...Krstí sa služobník Boží*...¹³ v ktorej nie je zvýraznená dominantnosť kléru. Orthodoxná – pravoslávna Cirkev udeľovala Krst ponorením, kým rímskokatolíci krstili oblievaním alebo poliatím krstenca, čo na Východe bolo kritizované. Pravdepodobne aj z tohto dôvodu stúpenci únie trvali na ponechaní prvotnej praxe udeľovania Krstu. Orthodoxná – pravoslávna cirkev hneď pri Krste udeľuje aj ďalšiu sviatosť Myropomazanie, v latinskej terminológii birmovanie, čo umožňuje novokrstencovi pristúpiť k sviatosti Eucharistie. Táto kontinuálna postupnosť privádza neofitu do plnej jednoty s Kristom,

10 Ibidem, čl. 3.

11 Ibidem, čl. 4.

12 Pozri: Liturgický text rímskokatolíckeho Krstu.

13 Pozri: Trebník Pravoslávnej cirkvi o udeľovaní Krstu.

nevynímajúc z daného procesu deti. Ide o ďalšie špecifikum kresťanského Východu na rozdiel od rímskokatolíckej praxe udeľovania birmovky deťom v zrelšom veku. Uniati si tak chceli zachovať pravoslávnu tradíciu udeľovania prijímania aj deťom, čo je výsledkom chápania gnozeológie, nie výlučne cez rozum, ale aj cez „srdce“, teda cez reálnu skúsenosť. Sviatosť Krstu je prvá v poradí a znamená *nové narodenie z vody a Ducha*. Je to aj reálne začlenenie sa pokrsteného do tajomného bohoľudského organizmu cirkevného života, ktorý je utvrdzovaný a posilňovaný sviatosťou Eucharistie.¹⁴ Novokrstenec sa súčasne stáva členom konkrétneho cirkevného spoločenstva v určitej farnosti. Krstom je povolaný rozvíjať svoj duchovný život a zároveň sa podieľať na aktivitách farského života. Nejde teda o formálny akt, ktorý novokrstenca k ničomu nezaväzuje.

Nevieme ako sa uniati vyrovnali s liturgickou modlitbou Krstu, v ktorej je prezentované, že novokrstenec je *potvrdený v pravoslávnej viere*.¹⁵ Je to veľmi dôležitý doxologický akt, ktorý nič nehovorí o začlenení novokrstenca do rímskokatolíckej viery, ale naopak deklaruje začlenenie novokrstenca do viery pravoslávnej. Daný text svedčí o určitej disharmónii v modlitbnom vedomí cirkvi ako Kristovho mystického tela a reálne príslušnosti novokrstenca, ktorý sa v cirkevnej organizačnej štruktúre stáva katolíkom východného obradu.

Existenciu očistca uniati prijímajú ako nesporný fakt. V článku 5 je ich jednoznačné vyhlásenie: „*Nemáme diskutovať o očistci, ale máme dôverovať učeniu svätej Cirkvi*.“¹⁶ Pravoslávny Východ dodnes popiera existenciu očistca, pretože jestvovanie očistca nezapadá do soteriologickej koncepcie pravoslávnej teológie. Orthodoxia chápe spásu človeka ako proces theosisu – zbožštenia. Do tohto procesu je zapojená celá ľudská bytosť, vrátane tela, preto po smrti sa duša človeka nemôže viac zdokonaľovať. Navyše smrť je dočasným oddelením duše od tela, konkrétne do druhej Paruzie Krista, kedy príde v sláve a dôjde ku vzkrieseniu a opätovnému zjednoteniu duše s telom, preto tieto dve zložky v danom momente nemôžu byť nekompatibilné vo svojom stave. Očistec má svoje miesto v západnej rímskokatolíckej teológii, ktorá vysvetľuje proces spásy ako zadostučinenie Božej spravodlivosti. Tam sa očistec priamo núka, aby sa dalo zdôvodniť a vysvetliť realizovanie Božej spravodlivosti rovnakým spôsobom. V pravoslávnej soteriologickej konštrukcii dominuje nad spravodlivosťou Božia láska, pretože Boh

14 KABASILA, M. *Výklad božské liturgie*. Praha 2007, s. 59 – 60.

15 Konkrétny liturgický text v cirkevnej slovančine znie: „Utvrďdaju ho v pravoslavnoj viri“ – „utvrďdujem ho v pravoslávnej viere“.

16 Artikuly Brestskej únie 1595, čl. 5.

z lásky vykonal spásu ľudského rodu a nie zo spravodlivosti. Zaujímavým argumentom je aj ich odvolanie sa na dôveru učenia svätej Cirkvi.

Kalendárium bol vždy živo diskutovaný medzi kresťanmi Východu a Západu a to aj v dobe, keď žili v jednote. Odlišným spôsobom určovali slávenie Paschy. Dodnes je táto odlišnosť vo výpočte Paschalie. Západný kresťanský svet slávi veľkonočné sviatky v inom termíne ako orthodoxný – pravoslávny Východ. Stúpenci únie v Breste deklarujú ochotu prijať gregoriánsky kalendár: „*ale bez porušenia /Východnej/ Paschalie* a našich ostatných sviatkov tak, ako boli v čase únie“.¹⁷ Svoje stanovisko odôvodňujú slovami: „*pretože máme špeciálne sviatky, ktoré Rimania nemajú; šiesteho januára oslavujeme pamiatku pokrstenia Pána Ježiša a prvé zjavenie Svätej Trojice. Tento sviatok nazývame Teofánia* a na tento deň pripadá špeciálny obrad Posvätenia vody“.¹⁸ Aj z tohto je vidieť ako iniciátorom únie záležalo na zachovaní východnej liturgickej tradície, zvlášť im išlo o zachovanie špecifik východného orthodoxného kresťanstva. Sviatok Paschy je v kresťanskom svete dominujúcim, pretože sprítomňuje centrálnu udalosť zo života Krista, Jeho tajomné zmŕtvychvstanie. Práve Kristovo zmŕtvychvstanie dáva novú dimenziu kresťanskému náboženstvu medzi ostatnými religijnými doktrínami. Preto pozícia stúpencov únie v Breste je plne pochopiteľná. Aj v tomto sa ukazuje, že stúpenci únie napriek tomu, že chceli dosiahnuť kresťanskú jednotu, náležite dbali aj o zachovanie si svojich liturgických osobitostí, ako je špeciálny obrad Posvätenia vody. Ide o sviatok prvej *Teofánie, zjavenie Svätej Trojice*, pričom kresťanský Západ v tieto dni oslavoval sviatok *Troch kráľov*, ktorý nijako obsahovo nesúvisí so sviatkom *Svätej Trojice*.

Stúpenci obnovenia jednoty v Breste žiadali garancie, čo sa týka sviatku *Božieho tela*. Priamo vo svojich požiadavkách uviedli: *Aby sme neboli nútení zúčastňovať sa obradov na deň Božieho tela – aby sme nemuseli vykonávať tieto obrady v rámci našich tajín, nakoľko naše použitie tajín je odlišné*.¹⁹ Sviatok Božieho tela v rímskokatolíckej cirkvi je oslavou daru Eucharistie a úcty k Spasiteľovi skutočne prítomnému pod spôsobom chleba a vína vo Sviatosti oltárnej. Viera v skutočnú prítomnosť Krista vo Sviatosti oltárnej bola v 11. a 12. storočí napádaná rozličnými heretickými výhradami, na vyvrátenie týchto bludov bol zvolaný všeobecný Štvrtý lateránsky koncil, ktorý v r. 1215 opätovne potvrdil a slávnostne vyhlásil, že Kristus je skutočne prítomný v chlebe a víne, ktoré sa premieňa na jeho

17 Artikuly Brestskej únie 1595, čl. 6.

18 Ibidem, čl. 6.

19 Ibidem, čl. 7.

Telo a Krv, keď kňaz nad nimi vysloví slová premenenia. Svätá Juliana z Liége (1192 – 1258), sestra a neskôr opátka kláštora Mt. Cornillon, bola hlavnou predstaviteľkou hnutia za zavedenie sviatku Božieho tela. Pre svoje snahy získala mnohých kňazov i biskupa Roberta de Thouroute, ktorý dal v roku 1246 súhlas na slávenie tohto sviatku v diecéze Liége. Jedným z arcidiakonov v katedrále v Liége bol aj Jacques Panteleon, ktorý sa stal v r. 1261 pápežom Urbanom IV. Encyklikou *Transiturus de hoc mundo* v roku 1264 rozšíril slávenie tohto sviatku na celú rímskokatolícku cirkev.²⁰ Išlo o sviatok z pohľadu kresťanskej tradície pomerne nový z 13. storočia, ktorý nebol známy a vžitý na kresťanskom Východe, v orthodoxnom – pravoslávnom liturgickom priestore. Pravdepodobne preto zaznela táto požiadavka. Tak isto to spôsobilo aj iné chápanie sviatosti Eucharistie. Kresťanský Východ neglorifikoval danú sviatosť, ale ju vnímal v ekzeziologickom kontexte. V súčasnej dobe Gréckokatolícka unionistická cirkev tento sviatok oslavuje 7. júna ako *prikazaný*.²¹ Znamená to, že postupom času gréckokatolíci prevzali západnú teologickú koncepciu v nazeraní na sviatosť Eucharistie, čo je prirodzeným vývojom, nakoľko Gréckokatolícka cirkev má rímskokatolícku teologickú doktrínu, pričom liturgicky sa snaží zachovávať byzantský a niekde byzantsko-ruský obrad so všetkými jeho zvláštnosťami.

Stúpenci obnovenia stratenej jednoty chceli mať aj ďalšie garancie a preto jasne formulovali aj k ostatným obradovým špecifikám latinského Západu svoje stanovisko. Uvádzajú: *Rovnako tak by sme nemali byť nútení vykonávať požehnanie ohňa, používanie drevených klapáčiek* a podobné obrady pred veľkonočnými sviatkami.²² Z ďalšieho textu citovaného článku sa dozvedáme o dôvodoch takejto požiadavky: *Pretože sme tieto obrady v našej cirkvi dodnes nemali*.²³ Obnovenie jednoty sa nemalo realizovať tak, že pôvodní východní – pravoslávni kresťania prídu o svoj obrad. Ich záujmom bolo zachovať si východný obrad. Z tohto dôvodu vyjadrili požiadavku, *aby sme udržiavali naše obrady podľa rubrik a Typikonu našej cirkvi*.²⁴ V súčasnosti Gréckokatolícka cirkev na Slovensku, čo sa týka obradov pred veľkonočnými sviatkami striktné sa drží Typikonu pravoslávnej cirkvi. Počas veľkého pôstu slúži Veľkopôstny kánon sv. Andreja Krétskeho a Litur-

20 CIRKEV: Katolíci vo štvrtok slávia sviatok Božieho tela. Dostupné na internete: <http://udalosti.noviny.sk/udalosti-clanky/22-06-2011/cirkev-katolici-vo-stvrtok-slavia-sviatok-bozieho-tela.html>

21 Gréckokatolícky kalendár. Dostupné na internete: <http://www.grkat.nfo.sk/kalendar/>

22 Artikuly Brestskej únie 1595, čl. 8.

23 Ibidem, čl. 8.

24 Ibidem, čl. 8.

giu vopred posvätených darov, čo je svedectvom toho, že gréckokatolíkom veľmi záleží na zachovaní východného byzantsko-ruského obradu.

V Artikulách je zakotvená aj požiadavka zachovania ženatého kňazstva. Priamo je formulovaná žiadosť: *Aby sobášenie kňazov ostalo nedotknuté.*²⁵ Východná orthodoxná – pravoslávna cirkev nepoznala záväznosť celibátu, ako nevyhnutnú podmienku pre kňazskú službu. Pre stúpencov obnovenia jednoty by celibát znamenal silný zásah do celkového života, tak cirkvi, ako aj jednotlivca, ktorý by sa rozhodoval pre kňazskú službu. Navyše kresťanský Východ nemal teologické a ani kánonické zdôvodnenie pre záväznosť celibátu. Sviatosť manželská sa nemala upierať tomu, kto sa rozhodol pre kňazstvo. Sviatosť kňazstva automaticky nevyučovala sviatosť manželstva.

Aj otázky personálneho charakteru stúpenci únie jasne vyšpecifikovali a náležite zdôvodnili. Boli konkretizované podmienky obsadzovania metropolitných biskupstiev, potom diecéznych biskupstiev a taktiež ostatných cirkevných hodností. Tie nemali byť *zverené nikomu inému okrem ruských alebo gréckych ľudí, ktorí musia byť príslušníkmi nášho náboženstva.*²⁶ Tým sa pravdepodobne chceli vyhnúť tomu, aby na hierarchickú hodnosť nebol ustanovený latinský cirkevný hodnosťár, ktorý by nerozumel špecifikám kresťanského Východu a postupne by mohlo dôjsť k latinizácii stúpencov únie. V požiadavkách je uvedený aj spôsob výberu kandidátov na najvyššie hierarchické hodnosti v budúcej Gréckokatolíckej cirkvi. Mali byť pritom uplatňované kánony východnej orthodoxie a všetko sa malo diať pri uplatnení volebného práva, čo mal rešpektovať aj samotný panovník. Z volieb mali vzísť návrhy na štyroch kandidátov, z ktorých si jedného mohol vybrať sám kráľ podľa vlastného rozhodnutia. Otázka obsadzovania hierarchických hodností sa ukazuje ako veľmi citlivá, preto stúpenci jednoty uvádzajú aj málo pravdepodobnú možnosť, kedy do hodnosti bol ustanovený laik, ktorému potom následne bolo bránené získať vysvätenie a žiadajú, aby sa takéto prípady v budúcnosti nevyskytovali: *Ak si má kráľovská milosť želať, aby vymenoval laika na tieto duchovné miesta, poverenec musí prijať vysvätenie najneskôr do troch mesiacov pod hrozbou straty funkcie, podľa Ústavy Parlamentu Gronda a článkov kráľa Žigmunda Augusta blahej pamäti, ktoré boli schválené súčasnou kráľovskou milosťou, pretože v súčasnej dobe existujú ľudia, ktorí majú isté duchovné funkcie vo svojich rukách, ale nedostane sa im vysviacky i po obdobie niekoľkých rokov, čo sa zdôvodňuje kráľovskou výnimkou. Žiadame, aby tomu v budúcnosti*

25 Ibidem, čl. 9.

26 Ibidem, čl. 10.

takto nebolo.²⁷ Z textu je viditeľné, že aj zasahovanie do personálnych otázok zo strany štátnej moci je pre unionistov neprípustné.

Nechcú dopustiť ani prílišnú závislosť pri obsadzovaní metropolitov a biskupov od Ríma a deklarujú: *Naši biskupi by nemali posielat do Ríma Sacrae (povolenie na posvätenie), ale v prípade, že kráľovská milosť niekoho vymenuje do biskupstva, podľa starého zvyku, arcibiskup – metropolita by mali mať povinnosť a právo vysvätiť ho. Metropolita sám, pred vstupom na metropolitný úrad by mal poslat Sacrae pápežovi. Potom, čo obdrží Sacrae z Ríma, nech ho biskupi vysvätia, najmenej dvaja z nich, podľa ich zvyku. Ak je biskup zvolený za metropolitu, nech neposiela pre Sacrae, pretože on už má biskupskú chirotoniu, môže teda prijať prísahu poslušnosti pápeža v prítomnosti arcibiskupa Gniezna (ktorý pri tejto príležitosti nebude vo funkcii arcibiskupa, ale primasa Poľska).*²⁸ Žiadajú jasný postup pri obsadzovaní vyšších hierarchických hodností, pritom však dbajú o dodržanie zvyklostí podľa východného orthodoxného právneho poriadku.

Svoju predstavu mali aj o postavení svojich metropolitov a biskupov v spoločensko-politickom živote. Pre metropolitu a biskupov žiadali *o miesta v senáte kráľovskej milosti.*²⁹ Zdôvodňovali to tým, aby ich *autorita bola väčšia a aby viedli veriacich s väčším rešpektom.*³⁰ Z ďalšieho textu tohto článku vyplýva, že sa chceli aj v spoločnosti postavením dostať na úroveň cirkevných hierarchov rímskych katolíkov. Vidieť je to z tejto ich argumentácie, *lebo máme rovnakú správu a hierarchickú dôstojnosť ako rímsky biskup.*³¹

Z aspektu analýzy dokumentu je pre nás zaujímavé predovšetkým to, aké dôvody viedli orthodoxných – pravoslávnych kresťanov k obnoveniu stratenej jednoty, okrem toho, že sa politicko-spoločensky chceli vyrovnat rímskym katolíkom. Za konečné a závažné dôvody považovali snahu dosiahnuť *harmóniu v kresťanskej republike (Poľsko), aby sme sa vyhli ďalšiemu zmätku a sváru.*³² Daný dôvod svedčí tom, že vzťahy medzi rímskokatolíckymi a orthodoxnými – pravoslávnyimi v Poľsku neboli dobré. Pravdepodobne sa hľadal spôsob ako upokojiť napätú náboženskú situáciu a dosiahnuť v spoločnosti súlad. Snaha unionistov mala celospoločenskú dimenziu, nielen čisto náboženskú. Z dokumentu sa okrem náboženského rámca zračí politický a sociálny kontext jednoty. Nešlo iba o dosiahnutie

27 Ibidem, čl. 10.

28 Ibidem, čl. 11.

29 Ibidem, čl. 12.

30 Ibidem, čl. 12.

31 Ibidem, čl. 12.

32 Ibidem, čl. 13.

náboženských cieľov, ale aj politických zámerov a nakoniec aj konkrétneho spoločenského statusu pre novú Gréckokatolícku cirkev v Poľsku. Všetko nasvedčuje tomu, že jednota v Breste bola kreovaná podľa vzoru koncilu z Florencie, kde bola podpísaná jednota medzi Rímom a Byzanciou.

Stúpenci jednoty vyjadrujú písomne svoju obavu aj z toho, že nimi uzavretá jednota nebude rešpektovaná všetkými orthodoxnými – pravoslávnyimi. Podľa nich môže nastať situácia, že niektorí mnísi aj biskupi prídu z Grécka a bude im dovolené vykonávať bohoslužby, vtedy nastane neporiadok a zmätok. Preto žiadajú, aby im to nebolo umožnené. Garancie mal prevziať štát. Štátna moc mala podniknúť konkrétne kroky, aby jediným reprezentantom východného kresťanstva na území Poľska bola novovznikajúca Gréckokatolícka cirkev. Orthodoxia – pravoslávie malo byť z tohto priestoru vytlačené ďalej na východ. Všetko sa malo udiť v záujme zabezpečenia poriadku a pokoja.³³

Zaujímavou požiadavkou bolo istenie sa proti masívnemu prestupu zjednotených do rímskokatolíckej cirkvi. Unionisti žiadali nech záujemca o prestup *nie je prijatý*³⁴ s odôvodnením, že *ponižuje obrady jedinej cirkvi Božej, lebo bytie v jednej Cirkvi, znamená mať jedného pápeža*.³⁵ Stúpenci jednoty si uvedomovali možné nebezpečenstvo prestupu do rímskokatolíckej cirkvi. Z toho vyplývala ich požiadavka o neprijatí takýchto jednotlivcov.

V ďalšom článku požadovali možnosť uzatvárania manželstiev medzi *rímskymi veriacimi a ruskými veriacimi*, bez toho, aby boli nútení na prestup k inému náboženstvu. Svoju žiadosť argumentovali tým, že *pre oboch je to jedna cirkev*.³⁶ Zaujímavé je pomenovanie tých, ktorí sa stávali súčasťou únie, keď ich nazvali *ruskými veriacimi*.³⁷ Z toho je zjavné, že únia sa týkala pravoslávnych veriacich.

Artikuly sa vzťahovali aj na otázky sociálneho charakteru. Stúpenci jednoty žiadali reštitúciu ich majetku, ktorý im bol v predchádzajúcom období neprávom odňatý. Svoje majetkové nároky odôvodnili nasledovne: *nachádzame sa v takej biede a chudobe, že nedokážeme plnohodnotne naplniť potreby kostolov a máme zriedkakedy prostriedky na živobytie, preto žiadame, aby boli majetky navrátené našej cirkvi*.³⁸ Je teda zjavné, že unionistom išlo aj o to, aby sa ich život zásadným spôsobom zlepšil. Išlo o podstatnú zme-

33 Ibidem, čl. 14.

34 Ibidem, čl. 15.

35 Ibidem, čl. 15.

36 Ibidem, čl. 16.

37 Ibidem, čl. 16.

38 Ibidem, čl. 17.

nu, ktorá by priniesla konkrétny efekt vo forme kvalitatívnej zmeny každodenného života cirkevných predstaviteľov. Reštitúcia sa nijako nedotýkala postavenia obyčajných veriacich, pretože ako je v dokumente uvedené reštitúcia sa vzťahovala na *beneficium cirkvi*.³⁹ Dominantnú úlohu pri správe cirkevného majetku mal biskup a jeho kapitula, čím bolo garantované, že takto navrátený majetok cirkvi nebude zneužitý.

Stúpenci únie žiadali aj to: *Aby po smrti metropolitu alebo biskupa, dozorcovia a štátny pokladník nezasahovali do vecí cirkevného majetku*.⁴⁰ Požadovali uplatniť prax podľa rímskokatolíckej cirkvi, kde *tieto majetky spravuje kapitula až do zvolenia nového metropolitu alebo biskupa*.⁴¹ Je vidieť, že danú prax považovali za veľmi dôležitú, nakoľko chceli, *aby to bolo zahrnuté do ústavy nášho kráľovstva*.⁴²

Východné orthodoxné – pravoslávne mníšstvo sa nevyvinulo tým spôsobom, že vznikali rôzne mníšske rady, tak ako na kresťanskom Západe. Z tohto dôvodu unionisti dbali o to, *aby archimandriti, igumeni, mnísi a ich kláštory boli, podľa starých zvykov, poslušní biskupom a ich diecéziam, nakoľko je medzi nami len jedno kláštorné pravidlo, ktoré je poplatné aj pre biskupa anech nemáme žiadnych provinciálov*.⁴³ Chceli tým zachovať osobitosti a špecifiká východného kláštorného života, čím úzko súvisela spiritualita kresťanského Východu, pretože kláštory tvorili jej základ. Bola to veľmi dôležitá požiadavka, ktorá mala garantovať zdravý rozvoj duchovného života.

Aj v oblasti cirkevného práva unionisti chceli mať svoje jasné postavenie. *V tribunáli rímskeho duchovenstva žiadali dvoch zástupcov, ktorí by sa starali o záležitosti ich cirkvi*.⁴⁴ Duchovenstvo, archimandriti, igumeni, kňazi a arcidekani mali *požívať a využiť rovnaké slobody a privilégia, ktoré udelil kráľ Ladislav rímskemu duchovenstvu. Na základe týchto výsad duchovní mali byť oslobodení od všetkého zdanenia, a to tak osobného, ako aj cirkevného majetku*.⁴⁵ Artikuly riešia aj situáciu, kedy duchovní *vlastnia chrámové majetky na území senátorov a šľachty*.⁴⁶ V takomto prípade *sú povinní poslúchať ich a v prípade nezhody by nemali sa obracať na súd, alebo vstúpiť do konfliktu s prenajímateľom, ale majú uznať patronátne*

39 Ibidem, čl. 17.

40 Ibidem, čl. 18.

41 Ibidem, čl. 18.

42 Ibidem, čl. 18.

43 Ibidem, čl. 19.

44 Ibidem, čl. 20.

45 Ibidem, čl. 21.

46 Ibidem, čl. 21.

právo.⁴⁷ Artikuly oddeľujú svetské spory od duchovnej sféry, ktorá je výlučne v kompetencii biskupa. Preto *priestupky duchovenstva, vo veci sťažnosti prenajímateľa, majú byť potrestané výhradne biskupom*.⁴⁸

Ďalšie články Artikúl sú výlučne praktického charakteru. Unionisti žiadajú, aby im *Rimania nezakazovali zvonenie zvonmi na Veľký Piatok, rovnako v mestách ako aj všade inde*.⁴⁹ Tak isto, aby im *nebolo zakazované navštevovať chorých s najsvätejšími (Eucharistickými) Darami verejne, so svetlami a v rúchach*,⁵⁰ podľa ich pravidiel. *Požadovali slobodne realizovať sprievody*, toľko, koľko sa od nich žiada, vo sviatky, podľa ich zvyklostí.⁵¹ Z daného môžeme usúdiť, že v Poľskom kráľovstve dominantné postavenie mala rímskokatolícka cirkev a ostatné kresťanské cirkvi boli vo výkone svojich bohoslužieb obmedzované alebo nebolo im umožnené slobodné vykonávanie liturgických obradov podľa ich platného poriadku.

Môžeme predpokladať, že vzťahy medzi rímskokatolíckimi a otrhodoxnými – pravoslávnyimi v Poľskom kráľovstve neboli ideálne a v mnohých prípadoch vzdialené kresťanským hodnotám, ktoré verejne deklarovali. Svedectvom toho je požiadavka unionistov, aby sa ich *ruské kláštory a kostoly nemenili na kostoly rímskokatolíckej cirkvi. A ak niektorý z rímskokatolíkov poškodil alebo zničil jeden z našich kostolov alebo kláštorov, na svojom území, nech je povinný opraviť alebo postaviť nový na výhradné použitie ruských ľudí*.⁵² Pravdepodobné je, že v Poľskom kráľovstve bolo bežnou praxou meniť kláštory a kostoly podľa záujmu mocných a vplyvných ľudí. Nemožno v tomto procese vylúčiť ani konkrétnu dávku intolerancie k inému náboženstvu. Nakoľko podpísaním únie by táto prax mala byť prerušená. V období stredoveku asi ťažko by sme hľadali pozitívne príklady v interkonfesionálnych vzťahoch. Z pohľadu celkovej situácie sa javí táto požiadavka plne opodstatnená.

Stúpencom cirkevnej jednoty išlo aj o legalizáciu už fungujúcich duchovných cirkevných bratstiev, ktoré boli nedávno založené patriarchami a potvrdené kráľovskou milosťou. Išlo o bratstvá vo Lvove, Breste, Viľniuse a inde, pretože v nich *videli veľký prínos pre Božiu Cirkev a v pestovaní bohoslužby*.⁵³ V činnosti týchto bratstiev unionisti videli konkrétnu garanciu pri upevňovaní cirkevnej jednoty medzi rímskymi katolíckimi a ortodoxnými-

47 Ibidem, čl. 21.

48 Ibidem, čl. 21.

49 Ibidem, čl. 22.

50 Ibidem, čl. 23.

51 Ibidem, čl. 24.

52 Ibidem, čl. 25.

53 Ibidem, čl. 26.

mi – pravoslávnymi v Poľskom kráľovstve. Z tohto dôvodu ich chceli udržať *v celej svojej celistvosti a poslušnosti voči svojim metropolitom a biskupom*.⁵⁴ Do celého procesu upevňovania jednoty cez bratstvá mali byť priamo zainteresovaní okrem duchovenstva aj iniciatívni laici. Preto zachovanie bratstiev malo strategický význam pre upevňovanie a šírenie myšlienky únie.

Unionistom nebola ľahostajná ani ich pôvodná východná orthodoxná – pravoslávna identita. Konkrétne jej zachovávanie v rímskych cirkevných štruktúrach. Robili krok do neznáma, pretože išlo o prvú jednotu medzi rímskymi katolíckymi a pravoslávnymi v praktickom živote. Dovtedy podpísané jednoty medzi dvoma odlišnými kresťanskými svetmi sa nerealizovali v praxi. Preto z textu jednotlivých článkov Artikúl je cítiť určitú obavu z budúcnosti, konkrétne z toho ako sa uzavretá jednota bude uskutočňovať v reálnom cirkevnom živote. Nikto, ani jedna zo zainteresovaných strán, s tým nemala nijaké skúsenosti. V tomto kontexte je potrebné vnímať požiadavku unionistov, aby mohli mať *slobodne školy a semináre a cirkev v slovanskom jazyku v oblastiach, kde je to najviac vyhovujúce*.⁵⁵ Taktiež žiadali možnosť slobodného vydávania cirkevných periodík *pod dohľadom metropolitu a biskupov, aby sa nešírili žiadne herézy*.⁵⁶

Text Artikúl svedčí aj o tom, že proces cirkevnej jednoty nebol realizovaný pokojnou cestou a že nešlo o výlučne cirkevnú záležitosť, bez vplyvu vtedajšej svetskej politickej moci. Na tu apeluje článok 28, ktorý žiada zásah voči neposlušným vzdorujúcim kňazom, archimandritom a igumenom, lebo *zneužívajú a dokonca aj bijú našich vizitátorov*.⁵⁷ Vzdorujúcim kňazom, prípadne exkomunikovaným duchovným, štátna moc nech neumožní *vykonávať administratívne funkcie alebo služby.... To platí aj pre archimandritov a igumenov a ďalších duchovných,....*⁵⁸

Z procesu zjednocovania stúpenci únie žiadali vylúčiť laikov, ktorí pod akoukoľvek zámienkou mohli spôsobiť v danom procese komplikácie. Katedrály v hlavných mestách a všetky farské kostoly majú byť *záležitosťou biskupa, ... a laici by ich spravovať nemali*.⁵⁹ Každý iný počin bol klasifikovaný ako odmietnutie poslušnosti voči biskupovi. Týmto spôsobom malo byť garantované presadzovanie únie s Rímom z hora.⁶⁰ Všetko sa malo diať pod prísnu kontrolou tak svetskej, ako aj cirkevnej vrchnosti. Dokonca *ak*

54 Ibidem, čl. 26.

55 Ibidem, čl. 27.

56 Ibidem, čl. 27.

57 Ibidem, čl. 28.

58 Ibidem, čl. 28.

59 Ibidem, čl. 29.

60 Ibidem, čl. 29.

*niekto bol exkomunikovaný svojimi biskupmi,*⁶¹ tá mala byť bezpodmienečne uplatnená aj v rímskej cirkvi, nakoľko sa išlo o *spoločný záujem.*⁶²

Ďalší článok Artikúl v budúcnosti, keď už bude únia v národe vžitá, nevylučuje zmeny v *obradoch a Typikone.*⁶³ Tým bolo dané to, že aj v obradoch a bohoslužbách sa bude vzájomný proces naďalej prehľbovať s cieľom čím najviac priblížiť východných kresťanov s rímskokatolíkmami.

Danú jednotu nemal nikto narušiť, preto stúpenci únie žiadali, aby aj tí, ktorí *odišli do Grécka nadobudnúť duchovné moci,*⁶⁴ nemali možnosť vstúpiť na územie kráľovstva. Pretože ich pôsobenie môže spôsobiť priepastné nedorozumenia medzi kňazmi a veriacimi.

Garantmi dodržania požadujúcich článkov sa mali stať pápež, ako najvyšší cirkevný predstaviteľ a kráľ ako svetský vládca. Iba naplnenie uvedených Artikúl bolo zárukou toho, že iniciátori únie uvedú celú vec *do súladu s rímskou cirkvou bez porušenia svojho svedomia.*⁶⁵

Na záver

Z textu Artikúl je zjavné, že celý proces zjednocovania nebol jednoduchým aktom a že mal svojich stúpencov aj odporcov, s ktorými sa mocensky musela vyrovnáť tak cirkevná, ako aj svetská moc. Historickou skutočnosťou však je, že únia ako model obnovenia stratenej kresťanskej jednoty, uzrela svetlo sveta. Podľa jej modelu boli realizované aj ďalšie cirkevné únie, ktoré v priebehu dejín prešli svojím vývinom. Kresťanský Západ úniu ako model jednoty kresťanstva vždy podporoval a pravoslávny Východ ju razantne odmietal, čo vyvolávalo a dodnes vyvoláva neustále prnutie v interkonfesionálnych vzťahoch medzi kresťanským Východom a Západom. Ukazuje sa, že ani 21. storočie v tomto smere nebude iné, a tak v dôsledku tejto skutočnosti aj prebiehajúci medzinárodný teologický dialóg medzi rímskokatolíkmami a pravoslávnyimi neprináša reálne perspektívne východiská.

61 Ibidem, čl. 30.

62 Ibidem, čl. 30.

63 Ibidem, čl. 31. Typikon predpisuje presný postup vykonávania bohoslužieb a obradov vo východných cirkvách.

64 Ibidem, čl. 32.

65 Ibidem, čl. 33.

PROGLAS V 1150 ROČNEJ CYRILLO - METODSKEJ TRADÍCII

Viera ŽEMBEROVÁ

Proglas in 1150-year lasting Cyril-Methodian tradition

Recognition of Proglas is an inherent part of our general education and cultural awareness. Dating back to the middle of the 9th century, the text was a gift of the two Solun scholars, brothers Cyril and Method, to the Slavs, and represented a remarkable spiritual instrument for the dissemination of humanistic thought on their Christian mission. The contribution deals with the publication of Proglas: Translations and Poetic Interpretations, commemorated to the significant Christian anniversary, which entered and with their ideas shaped the spiritual and social history of Europe.

Key words: *Proglas, Slavs, Byzantium, saint Cyril and Method.*

K všeobecnej vzdelanosti a kultúrnemu povedomiu v našich dejinách patrí poznanie a porozumenie Proglasu, textu, ktorý v európskej vzdelanosti patrí, popri iných a ďalších, od polovice 9. storočia Slovienom ako dar od solúnskych vzdelancov z Byzancie – bratov Cyrila a Metoda – a súčasne po stáročia obnovovaný významný duchovný nástroj na odovzdanie humanistickej myšlienky z ich kristianizačnej misii medzi našimi historickými predkami.

Slovenská a slovanská kultúrna verejnosť sa pri najrozličnejších príležitostiach – osobných či spoločenských – zoznámila s Proglasom najskôr tak, ako väčšina súčasníkov prostredníctvom úvodnej časti Jánom Mišianikom zostavenej *Antológie staršej slovenskej literatúry* z druhej polovice 20. storočia.¹

Proglas sa uchováva po generácie ako výnimočná a prezieravá výzva pre minulé i budúce generácie svojím realistickým aj praktickým pochopením, ale aj výkladom podstaty života a existencie v mnohonárodnom európskom kontinente. Napokon Proglas ostáva výnimočný vo svojej – ukazuje sa – myšlienkovvej prezieravosti, ako sa treba účinne rozhodovať aj správať voči plynúcemu času a jeho dejinnému, spoločenskému aj individuálnemu zhmotneniu v premenlivých formách Života a v peripetiách ľudského života.

1 MIŠIANIK, J. *Antológia staršej slovenskej literatúry*. Bratislava : SPN, 1964.

Návraty k Proglasu, ku Konštantínovmu myšlienkovému klenotu, bývajú iniciované a obnovované v ťažkých i slávnostných chvíľach slovanskej a slovenskej prítomnosti.²

Rus, všestranný vzdelanec pohybujúci sa po cestách sveta, *Roman Jakobson*, si pred desaťročiami stotožnil Proglas s hodnotou ľudského ducha, keď jeho rolu glosoval takto: „*Márne by sme hľadali v iných krajinách stredovekej Európy obdobu tejto pribojnej básne, literárnu pamiatku príbuzného obsahu*“.³

Dejiny sú k nášmu etniku vrtkavé, ale napokon k slobodnému životu národného spoločenstva naklonené. Na skúšky času, ktoré nekončia a majú odlišnú podobu aj náročnosť vyžadovanú od správneho riešenia, veď ich prekonávaním sa uchováваме ako Slovania a slovenské etnikum v európskom politickom, spoločenskom, a kultúrnom priestore,⁴ našli účinný „návod“ práve v Proglase,⁵ ku ktorému sa pri výročí 1150 rokov od príchodu solúnskych bratov Cyrila a Metoda na územie Veľkej Moravy nielen hlásime, ale vraciame sa k nemu aj ako k latentnej inšpirácii, napríklad ako umne a s obidvom pracovať so slovom a ako sa vyrovnáť so silou i múdrosťou Slova.

Do reprezentatívnej publikácie *Proglas. Preklady a básnické interpretácie* sa v emblémovej projekcii sústreďuje pozornosť editorov na básnika a prekladateľa *Viliama Tučranyho*, ktorý „o veršovom členení básne dobre

2 K literárnym pamiatkam z 19. storočia sa v zložitých okolnostiach v našich dejinách spravidla navraciame k *Samovej Chalupkovej básni Mor ho!*, ktorá sa svojím motívom ukotvila v čase starých Slovienov a ostáva výzvou na porozumenie i obranu svojho národa v zložitých dejinných udalostiach zvlášť vtedy, keď sa dejinné deje napriamujú proti podstate i uchovaniu slovenského etnika.

3 JAKOBSON, R. Márne (...). New S. York 1943. In *Konštantín Filozof: Proglas. Preklady a básnické interpretácie*. 1. vydanie. Bratislava : Literárne informačné centrum, 2012. 77 strán. ISBN 978-80-8229-060-5.

4 URBANČZYK, P. (ed.). „*Neslované*“ o počátcích Slovanů. 1. vydanie české. Praha : Karolinum 2011. ISBN 978-80-246-1945-3.

5 *Konštantín Filozof: Proglas. Preklady a básnické interpretácie*. 1. vydanie. Bratislava: Literárne informačné centrum, 2012. 77 strán. ISBN 978-80-8229-060-5.

Do publikácie sa pod široko naznačeným žánrovým a nazeracím podložíom „Preklady a básnické interpretácie“ prihlásili svojím vyznaním, meditáciou i rexlexiou Jozef kardinál Tomko, básnici Lubomír Feldek, Viliam Turčány, Ján Buzássy, Míla Haugová, Ján Zambor, Juraj Kuniak, Daniel Hevier, Erik Ondrejička, Rudolf Jurolek, Dana Podracká, Katarína Džunková a Miroslava Vallová. Nemôže uniknúť pozornosti, že ide o tvorivé osobnosti, ktoré k Proglasu pristupujú predovšetkým z postu svojej životnej zrelosti a kultúrnej rozhladenosti, čím svoj postoj k Proglasu upravujú na správu o svojom postoji k životu a jeho premenám „tam a vtedy“, ale i „teraz a tu“.

vedel (...) už v roku 1964“, keď „preložil Proglas nielen významovo, ale aj výrazovo presne“.⁶

O Cyrilovom – Konštantínovom inšpirovaní sa veršom starogréckej drámy, o sylabickom dvanásťslabičnom verši s uchovaním lyrickej formy uvažuje *Lubomír Feldek*⁷ a súbežne sa vyrovnáva s prekladom slova Proglas aj *Viliam Turčány*.⁸

Viliam Turčány začína veršom: „Evanjeliu svätému som Predslovom“, *Lubomír Feldek* svoj prvý verš do *Predspevu* prebásnil takto: „Som spev pred svätým Evanjeliom!“⁹ *Viliam Turčány*: „To v tisícročí siedmom stalo sa i tu“¹⁰, no aj *Lubomír Feldek* sa dotýkajú časového údaja: „Dnes, v siedmom tisícročí, je ten čas“¹¹, aby objasnili historický kontext Konštantínom „vyčísleného“ tisícročia takto: „siedme tisícročie od stvorenia sveta sa počítalo tak, že do narodenia Kristovho uplynulo 5508 rokov; keď sa k tomu pripočíta 863 (rok príchodu Konštantína a Metoda na Moravu), vyjde 6371 rokov, teda 7. tisícročie“.¹²

Básnici, ktorí boli prizvaní do autorskej a edičnej prípravy dedikačnej a súčasne jubilejnej publikácie venovanej významnému kresťanskému výročiu, ktoré natrvalo vstúpilo a svojimi ideami formovalo duchovné a spoločenské dejiny Európy, sa pristavujú pri Slove, z ktorého sú v Konštantínovom rozvíjaní Slova obsiahnuté odkazy na knihy, vzdelanie, humanitu, obetavosť, pokoru, na premyslené získavanie múdrosti na život naplnený zmyslom a mravnou hodnotou obsiahnutou vo verši: „Bo oni riekli to, že slepi uvidia,/ že Slovo písma aj hluchí počujú/ lebo je Boha poznať totiž potrebné“.¹³

6 Proglas: c. d., 2012. *Lubomír Feldek: Prečo rýmovaný Proglas?*, s. 71.

7 Proglas: c. d., 2012 prebásnenie *L. Feldek: Predspev*, s. 15

8 Proglas: c. d., 2012. Preložil Eugen Pauliny, prebásnil *Viliam Turčány: Proglas*, posledná verzia z roku 2011, s. 9.

9 Proglas: c. d., 2012 prebásnenie *L. Feldek: Predspev*, s. 15. Upozorňujeme na ukončenie verša výkričníkom.

10 Proglas: c. d., 2012. Preložil Eugen Pauliny, prebásnil *Viliam Turčány: Proglas*, posledná verzia z roku 2011, s. 9.

11 Proglas: c. d., 2012 prebásnenie *L. Feldek: Predspev*, s. 15.

12 Citované z poznámky označenej týmto znakom * a zapísanej fialovým odtieňom farby písma. Proglas: c. d., 2012. Preložil Eugen Pauliny, prebásnil *Viliam Turčány: Proglas*, posledná verzia z roku 2011, s. 9. Ako marginálie pripájame, bratia na Veľkú Moravu prišli v r. 863 s menami Cyril (Konštantín po vysvätení pápežom v Ríme za biskupa, prijatie staroslovienčiny za štvrtý liturgický jazyk, ostáva v Ríme) a Metod. Konštantínov Proglas „sv. Konštantína – Cyrila“ má 110 veršov v staroslovienčine. In: *Konštantín Filozof: Proglas. Preklady a básnické interpretácie*, 2012, s. 7 – 8.

13 Proglas: c. d., 2012. Preložil Eugen Pauliny, prebásnil *Viliam Turčány: Proglas*, posledná verzia z roku 2011, s. 9.

Feldekovo prebásnenie sa Slova dotýka a rozvíja ho v Predspeve (Proglase) takto: „*Slovo, čo um aj srdce posilní,/ Slovo, čo vysvetľuje Božie dielo./ Tak ako bez svetla niet radosti -/ veď a oko Boží svet by nevidelo/ bez jeho krásnej viditeľnosti - // tak ani ľudská duša bez písma/ nepochopí, čo je to Boží zákon,/ zákon, čo v Písme svätom má svoj dom/ a odhaľuje raj pred ľudským zrakom. / Veď ktorý sluch, čo nepočul biť hrom, // by naplnil bázeň pred Bohom?/ Keď k nozdrám vôňa kvetu nezablúdi,/ ako k nim Boží zrak prerече?/ Ústa, čo nepoznali sladkosť, z ľudí/ urobia kameň, skaly človečie!// (...)*“.¹⁴

K vnútornej sile humanizačného programu, ktorý Proglas oznamoval Slovienom ako poslanie, ktoré naplnia v európskej budúcnosti a jeho platnosť až záväznosť v individuálnych životoch variujú vyznania a reflexie tých básnických dielní, ktoré boli do vydania Proglasu prizvané. Spôsob, akým sa s Proglasom vysporadúvajú básnici, dá jasnú odpoveď na to, čím Proglas oslovuje slovanskú i slovenskú prítomnosť po toľkých storočiach.

V desiatej strofe, v prvom verši básne 111 si *Rudolf Jurolek* kladie fatálnu otázku: „*Čo je môj život? Čo si pamätám?*“¹⁵

V závere zvnútornenej reflexie *Ichthys* aj *Dana Podracká* smeruje veršom k otázke: „*Čo vie o smrti, kto nebol zradený a sám?* (...)“.¹⁶

Emotívne otvorené verše básne *Tenebrae* *Anny Ondrejkovej* sa dovolávajú daru, ktorý doniesli Cyril a Metod našim historickým predkom: „*som v nekonečnej tme, v nekonečnom mŕtvom tichu,/ skaličená, mŕtva:/ neviem sa modliť: ako,/ ako, ako: bez jazyka/ nech mi dá jazyk*“.¹⁷

Všestranný a morálke života blízky *Daniel Hevier* názvom svojej básne reaguje aj na problém prekladu termínu Proglas. Svoj text nazval *Predslovo*, aby pokračoval sugestívne a v úprimnej pokore: „*na počiatku bolo slovo/ čo však bolo pred tým slovom/ aké šumy aké tichá/ duté steny akustiky/ Božia prázdnota je taká/ z/vrchovato naplnená/ preto bolo Božie slovo/ od počiatku nahlas tiché/ plné zvučiaceho ticha(...)*“.¹⁸

Slzy svätého Konštantína sú intímny zvolaním poetky *Kataríny Džunkovej*,¹⁹ geograficky sa ukotvili v našej krajine a v jej prítomnosti: „*(...) Tak ja chcem, Pane, nakresliť zo slov v básni kruh, prosiť odovzdane,/ že neopustím tieto slová – Pane, úzko je mi,/ ak by si už nepožehnal Hronu, Tatráram, zemi, čo na pleciach nás nosí a ctihodnejšia než my/ ťa chváli spevom*

14 Proglas: c. d., 2012, prebásnenie *L. Feldek: Predspev*, s. 15.

15 Proglas: c. d., 2012. *Rudolf Jurolek: 111*, s. 61.

16 Proglas: c. d., 2012. *Dana Podracká: Ichthys*, s. 69.

17 Proglas: c. d., 2012. *Anna Ondrejková: Tenebrae*, s. 60.

18 Proglas: c. d., 2012. *Daniel Hevier: Predslovo*, s. 47.

19 Proglas: c. d., 2012. *Katarína Džunková: Slzy svätého Konštantína*, s. 37.

riek a briez a topoľov. Kiežby/ žehnal ešte kostiam našim, prachu z popola/ a kiežby sme ťa oslávili v šere kostola (...);“ a tak pri porozumení výrazu zo slov utvoreného do predstáv individuálnej obraznosti a osobného zážitku z estetiky verbálneho obrazu uloženého do slov básne, sa ukazuje, že Proglas nezmenil v čase, ani v generačnom uplývajú svoje prvé poslanie, ba viac, ostal výzvou na mravné konanie v civilizačnými a konzumnými hodnotami zdevastovanej súčasnosti. Naisto aj preto mu umenie básnikov prítomnosti (po)rozumie ponornejšie a osobnejšie.

Poslanie úvodného odkazu v *Proglase. Preklady a básnické interpretácie* editori pripísali kardinálovi Tomkovi a on ho nazval *Proglas pred Proglasom*.²⁰ V zamyslení sa nad duchovnými súvislosťami Proglasu, kresťanstva, civilizácie, národného (seba)vedomia pripomína súčasníkom, že „(...) staroslovienčina sa stala štvrtým liturgickým jazykom. Veľká Morava v 9. storočí bola križovatkou národov, jazykov a kultúr. Svätí Cyril a Metod opustili bezpečie kláštorov a naplnili poslanie evanjelizovať národy. Misia odhalila pevnosť ich charakterov (...)“, aby sa aj on dotkol genézy Proglasu, a tak pripomína, že „(...) Konštantín začal prekladom Evanjelia sv. Jána, ktoré sa začína slovami: Na počiatku bolo Slovo – Iskoni bvie Slovo. Tento akt podnietil vznik básne Proglas, najstaršej a najinšpiratívnejšej slovanskej básne (...)“.

Kardinál Tomko pripomína súčasníkom ďalšiu historickú udalosť, ktorá ostane navždy inšpirovaná činmi solúnskych bratov: „(...) dňa 1. septembra 1993 sa občania Slovenskej republiky „v zmysle cyrilo-metodského duchovného dedičstva slávnostne uzniesli na vlastnej Ústave“. I týmto činom, ale i 1 150. výročím príchodu solúnskych bratov na územie Veľkej Moravy „ (...) Proglas vstupuje do tretieho tisícročia s novou nádejou na posilnenie kultúrneho dedičstva v nás“.²¹

Nemožno si viac želať za našich potomkov, aby sa tak stalo a Proglas aj pre nich ostal raz a navždy historickou a mravnou „vstupenkou“ pre Slovanov a Slovákov do dejov inej, modernej, novej, emancipovanej Európy, aby aj oni boli, a nech sa na tom nič nezmení, pri jej každodenných dynamických premenách.

20 Proglas: c. d., 2012. Jozef kardinál Tomko: *Proglas pred Proglasom*, s. 5 – 6.

21 Proglas: c. d., 2012. Jozef kardinál Tomko: *Proglas pred Proglasom*, s. 6.

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

VARŠO, Miroslav. *Počúvaj, Izrael ...*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013. 212 s. ISBN 978-80-555-0762-0.

Vedecká monografia Dr. Miroslava Varša s názvom: *Počúvaj, Izrael ...* je prínosom pre čitateľov zaujímavých sa o najstaršie dejiny starovekého Izraela, pretože podrobne mapuje dovtedy existujúce staroveké kultúry na starovekom Blízkom východe. Vo všetkých svojich témach sa autor opiera o zahraničné vedecké prínosy v oblasti histórie, archeológie, religionistiky a teológie a napomáha čitateľovi komplexne pochopiť staroveké dejiny. Veľmi hodnotným príspevkom je časť, ktorá sa venuje starovekému Egyptu a Mezopotámii z pohľadu spoločenských tried a náboženstva. V tejto geografickej línii autor predstavuje aj Kanaánsku a Fenickú civilizáciu a jej kultúru. Do tejto problematiky sú zaradené aj témy týkajúce sa sociokultúrnych zmien v období pred príchodom Izraelitov na územie dnešného Izraela a Palestíny. Sú tu taktiež zaradené aj jednotlivé rozdelenia starovekých panteónov opatrené s hodnotným fotografickým materiálom, ktorý pochádza z archeologických výskumov. Druhou dôležitou časťou je súbor kapitol mapujúci históriu Izraela pred Kr. (pr. n. l.), v ktorej sa autor

najprv veľmi podrobne venuje téme starovekej segmentovanej spoločnosti z pohľadu historických a archeologických vied a následne tak prechádza k najdôležitejšej časti dejín Izraela – známej ako Exodus z Egypta. Vedecká monografia predkladá štyri dnes známe a najdôležitejšie teórie o tejto udalosti a fenomén: východu z Egypta analyzuje z pohľadu histórie, archeológie, no na druhej strane poukazuje na teologickú a náboženskú stránku posvätných textov Izraela známych ako Hebrejská biblia. V publikácii dochádza k prieniku histórie a archeológie z religionistikou a teológiou, pričom sa tieto oblasti vzájomne objasňujú. Autor podrobným spôsobom prechádza jednotlivé historické obdobia existencie Izraela v období pred a po založením monarchie, zároveň vysvetľuje asýrsku, babylonskú, perzskú a helénsku expanziu, ktorá mala nepochybný vplyv na dejiny izraelského národa a ovplyvnila aj redakciu biblických textov. Čo si v tejto publikácii cením je jej prehľadnosť a to, že jej základ tvoria historické a archeologické výstupy uvedené ako vhodné doplnky pre hermeneutiku izraelských dejín. Následne autor poukazuje na miesto teológie a religiozity národa, ktorý ako jediný zo starovekých kultúr je aj dnes pozoruhodným fenoménom na Blízkom východe.

Daniel Slivka

KARDIS, Mária. *Prvokresťanská tradícia I.*

Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU, 2012. 127 s. ISBN 978-80-555-0562-6.

Vedecká monografia *Prvokresťanská tradícia I.* si kladie za cieľ predložiť religionistickú a teologickú charakteristiku prvokresťanskej tradície v kontexte hlavných ideí a konceptov Pavlovskej a Popavlovskej tradície. Uvedený hlavný výskumný problém autorka špecifikovala následne v niekoľkých základných premisách, a to:

- charakterizovať aktuálnosť analýzy prvokresťanskej tradície v kontexte krízy súčasnej postmodernej kultúry, ako aj načrtnúť úvodnú konceptualizáciu témy;
- predstaviť politické a kultúrno-náboženské prostredie prvokresťanskej tradície s dôrazom na židovské a grécko-rímske pozadie;
- deskripcia prvokresťanskej tradície a jej priama kontinuita v posvätných spisoch raného kresťanstva;
- religionistická a teologická analýza vybraných hlavných ideí Pavlovskej a Popavlovskej tradície.

Aktuálnosť monografie nachádza svoje odzrkadlenie v trajektórii spoločensko-kultúrnych a náboženských zmien súčasnej spoločnosti. Ako uvádza na 4. strane svojej monografie Mária Kardis: *„Súčasný svet je poznamenaný krízou na všetkých úrovniach individuálneho a sociálneho života. Azda najväčším ohrozením súčasného človeka je strata jeho integrálnej identity.“* Svetonázor postmodernity, ktorý neuznáva Boha a prítomnosť ducha, hlása, že hodnota človeka sa neodvodzuje od Bohom

darovanej duše, ale z faktu, že sme ľudia; je to adorácia človeka bez duše, vo vesmíre bez Boha a dôraz na potrebu uspokojiť to, čo je v ňom materiálne sa spája s bezmedznou vierou v jeho schopnosti, ktoré nemajú duchovný charakter. V kontexte odbornej literatúry a diskusie sociológov, religionistov, filozofov a teológov zaznieva čoraz častejšie idea návratu k etickým a kresťanským koreňom Európskej identity a k duchovným základom spoločnosti vo všetkých jej rovinách: kultúrnej, politickej a ekonomickej. Na tomto mieste chcem zdôrazniť určite nové perspektívy, ktorú otvára pred čitateľmi autorka monografie. Táto perspektíva ponúka návrat k prameňom kresťanského spiritualizmu, rozvíjaného v prvokresťanskej tradícii a znamená znovuobjavenie ľudskej osoby v jej integrálnej celistvosti, ako aj znovuobjavenie základných hodnôt a ich realizácií v spoločenskej, politickej, ekonomickej a kultúrnej dimenzii. „Spiritualistický“ model človeka, ktorý rozvíja autorka je kozmológiou kresťanského svetonázoru. Ten vychádza z viery, že človek má dušu a tento dar je ústrednou a najdôležitejšou skutočnosťou jeho existencie. Práve duša ho robí ľudským a odlišuje ho od ostatných tvorov. Dejiny ľudstva boli mocne formované duchovným chápaním toho, čím sme a takáto vízia človeka sa v náboženskom myslení po stáročia neustále rozvíjala. Všade, kde sa v ľudskej kultúre vyskytoval systém náboženskej viery, bola prítomná i predstava, že človek má nemateriálny obsah – „ducha“ alebo „dušu“.

Základom kresťanského chápania dôstojnosti človeka ako základnej hod-

noty sú dve pravdy: pravda o stvorení človeka na obraz a podobenstvo Boha a pravda o Božom synovstve ľudí. Človek je Bohom pozvaný k životu a smeruje k samému Bohu ako k definitívne-mu cieľu. Človek je preto absolútnou a nedotknuteľnou hodnotou, sám v sebe, pretože má svoj počiatok nie v národe, štáte, ale v Bohu, ktorý ho spasil a vykúpil. Pravda o dôstojnosti ľudskej osoby nachádza následne svoj vrchol v Paschálnom mystériu Ježiša Krista, a práve tieto udalosti – smrť a zmŕtvychvstanie Ježiša Krista sú základom kristologických vyznaní viery ranokresťanskej tradície. V Pavlových listoch je soteriológia predstavená v kristologickej perspektíve, to znamená, že zjednotenie s Kristom v časnom živote je skúsenosťou budúcej spásy, ktorá sa bude zakladať taktiež na účasti v pozemskom živote kresťana v živote a sláve Krista. Cieľom tohto behu, víťaznou cenou tohto putovania je večný život s Kristom a v Kristovi. Dejiny sveta a ľudstva sú často svedkom viacerých negatívnych a zlých skúseností, kedy to človek a jeho dôstojnosť boli pošliapané a opovrhované. Dnes sa na Západe vo zvýšenej miere prejavuje rozchod s touto minulosťou. Úpadok náboženského myslenia sa spája s nárastom alternatívnych vízií človeka, popierajúcich duchovné hľadisko. Preto jediným východiskom zo súčasnej krízy identity jedinca a spoločnosti je návrat k realizácii hodnôt predkladaných prvokresťanskou tradíciou.

Po formálnej stránke je monografia rozdelená do štyroch kapitol, ktoré sú vzájomne vyvážené po stránke rozsahu aj obsahu. Logicky na seba

nadväzujú. Autorka sa vyjadruje jasne a vecne. Jazyk je vedecký a štýl odborný, charakterizuje ho stručnosť a plynulosť, bez zbytočných kompilácií a vsuviiek. Text má logickú štruktúru. Množstvo, charakter a rozmanitosť použitej literatúry svedčia o odbornej zdatnosti a rozhlade autorky v danej problematike, čo zvyšuje celkovú hodnotu predloženej monografie.

Katarína Kundračiková

KUZMYK, Vasiľ.
Náčrt charitatívnej a sociálnej služby v 1. – 2. storočí (historicko-patristický pohľad).
Gorlice : Diecezjalny ošrodek Kultury Prawoslawnej ELPIS Gorliciach, 2011. 71 s.
ISBN 978-83-63055-01-1.

Je potešiteľné, že predkladaná kniha, ktorá v sebe integruje poznatky teológie a sociálnej práce, vychádza na pôde Pravoslávnej bohosloveckej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove. Tá v rámci celospoločenskej požiadavky vychovávať a formovať sociálnych pracovníkov plní si svoju zodpovednú úlohu v duchu pravoslávnej kresťanskej teológie, antropológie, sociológie, ale aj psychológie, či pedagogiky, a ako nás presviedčajú učebné texty od Mgr. Vasyľa Kuzmyka, PhD., aj patrológie. Autor exkurzom do 1. a 2. storočia, obdobia známeho prenasledovaním Cirkvi, nachádza v jej živote a prejavoch nielen rôzne sociálne aktivity (dnes by sme povedali programy, či projekty), ale tiež zvyrazňuje motív takéhoto konania, ktorým je pra-

vá a nezištná láska človeka k svojmu blížnemu. Prostredím takejto obetavej lásky môže byť iba Christova Cirkve. Na základe vybraných diel svätých Otcov a cirkevných spisovateľov sa autorovi podarilo na veľmi dobrej úrovni poukázať na charitatívnu a sociálnu službu rannej Cirkvi v historicko-teologickom kontexte. Odborná vyspelosť a kreatívnosť autora je zrejmá predovšetkým pri nachádzaní konkrétnych prístupov v sociálnej službe či už priamo jednotlivými cirkevnými spisovateľmi, alebo rozborom a analýzou ich diel, pričom sa nebráni konfrontácii vtedajších problémov so súčasnými sociálnymi otázkami a ich riešením. Čitateľ sa má možnosť oboznámiť s mnohými problémami človeka a spoločnosti, ktoré Cirkev v tej dobe neriešila inštitucionálnou starostlivosťou, ale hĺbkou kresťanského duchovného života jednotlivých kresťanov a ich úprimnou láskou, obetavosťou či milosrdenstvom, čo svedčilo o aplikovaní zásad Evanjelia a života v Christu. Dá sa povedať, že práve ochota pomôcť a obetovať sa pre blížneho boli charakteristické črty nielen istého počtu kresťanov, ale celých kresťanských komunít a spoločenských skupín, ktoré vo vzájomnej láske a jednote dokázali čeliť neraz ťažkým sociálnym otázkam (otroctvo, choroby, postavenie vdov, sirot, a iné).

Uvedená publikácia posúva poznatkovú sféru v sociálnej práci i teológii do rozšírenejších a kvalitatívnejších podôb a zároveň prináša ďalší prameň teoreticko-praktických poznatkov pre študentov sociálnej práce, ale aj široký okruh záujemcov. Každý čitateľ si v nej môže nájsť odpoveď, prečo v mi-

nulosti – v období prenasledovania – človek dokázal svojmu blížnemu pomôcť a byť mu nablízku, a prečo dnes – v období slobody – človek pred človekom uteká a zatvára sa.

Miroslav Župina

WEIS, Martin. *Meč ve službách kříže. Díl 1. – Svatá země cílem kruciát, Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, 2012. 180 s. ISBN 978-80-555-0678-4.*

V minulém roce spatřila světlo světa další kniha církevního historika prof. Martina Weise z Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích. Je prvním dílem plánovaného třídílného cyklu *Meč ve službách kříže*, který se věnuje problematice křížových výprav. Vychází pod názvem *Svatá země cílem kruciát*.

Jak již napovídá název, autor se v knize věnuje křížovým výpravám do Svaté země. V první části podrobně popisuje tzv. velké křížové výpravy, tj. první až čtvrtou, ve druhé pak tzv. malé křížové výpravy.

Weis otevírá problematiku představením kořenů a příčin křížových výprav. Pozornost věnuje nástupu islámu, vzniku a vývoji Arabské říše a jejích nástupnických státních útvarů; na evropské půdě zase popisuje úspěšné kampaně Normanů a jejich narůstající vliv na politické dění. Následuje přiblížení atmosféry při vyhlášení křížových výprav na konci jedenáctého století a vylíčení motivů – náboženských i světských – těch, kteří se do Svaté země vypravili. Poté již

čtenář může chronologicky sledovat, jak se před ním plasticky otevírá příběh první křížové výpravy, započaté nejprve neorganizované a s nedobrým výsledkem, ale jejíž účastníci následně pod vedením významných představitelů evropské šlechty, za velkých ztrát na životech a po velkých útrapách, dosáhla svého cíle. Autor popisuje nejen založení křížáckých států, ale také jednotlivé lidské osudy, kterými koření své vyprávění.

Podobně předkládá Martin Weis čtenáři příběh druhé, třetí a čtvrté výpravy. Kromě již zmíněného chronologického postupu ještě ilustruje témata výprav množstvím citátů z kronik a několika tématickými vsuvkami, jakými jsou zejména představení idejí Kristova rytíře v myšlení Bernarda z Clairvaux, protizidovských nálad v Evropě s jejich tragickými důsledky, role vojevůdce Saladina nebo tzv. dětské kruciáty.

Tématika tzv. malých křížových výprav ve třináctém století je ve Weisově podání již jen jakýmsi epilogem křížáckého snažení ve Svaté zemi. Ovšem epilogem značně zajímavým, ve kterém se autor nesusoustrdí již pouze na střídavé úspěchy a neúspěchy (spíše stále větší neúspěchy) křížácků ve Svaté zemi, ale svoji pozornost směřuje více než v první části knihy do Evropy, resp. rozkrývá příčiny vedoucí ke známým důsledkům v politice jednotlivých vládců. Stranou nenechává ani psychologické momenty, jako byly osobnostní rysy některých významných postav, které měly v rozhodujících chvílích zásadní vliv na úspěch či neúspěch té které výpravy.

Celkově se dá říci, že Martin Weis vidí dobu křížových výprav jako období prolínání světského a duchovního prvku – což je pro dobu jedenáctého až třináctého století v Evropě jednoznačně výstižné. Vidí ji jako dobu napětí a konfrontací mezi světskou a duchovní mocí, a také jako dobu velkých kontrastů. Kontrastů v tom smyslu, že celé hnutí křížových výprav s sebou přineslo mnoho dobrého, resp. dalo vyniknout dobrým lidem a jejich podnikům, ale na druhou stranu s sebou zároveň přineslo mnoho zlého – zvláště toho, co přinášejí dobovačské války na cizí území – takže dodnes jsou křížové výpravy mimo jiné i negativním příkladem toho, co krutého může provést člověk člověku a zůstávají mementem i pro církevní dějiny v tom smyslu, že svatý účel nesvětí krvavě nesvaté prostředky. Avšak přes zdůrazňování kontrastů autor varuje před černobílým vnímáním celé problematiky křížových výprav, které nelze vytrhávat z kontextu a je třeba je vždy vnímat diferencovaně – a hlavně se snažit o pochopení a sebe-poučení. Jako křesťan si Martin Weis klade především otázku po budoucnosti křesťanství. Je si vědom, že existují „...mnohostranné, složité vazby minulosti s přítomností a budoucností. Zájem o budoucnost křesťanství ve třetím tisíciletí musí být tudíž propojen se zájmem a poznáním jeho více než tisícileté minulosti.“ (s. 166). Právě proto je třeba stále znovu a znovu zkoumat a srozumitelným způsobem představovat i taková témata, jako jsou křížové výpravy, ačkoli i v dnešní společnosti – v evropském i celosvětovém měřítku – vyvolávají značné kontroverze.

Autor se nijak netají svým výchovně-vzdělávacím úmyslem v nejšířším slova smyslu. Svému pedagogickému úmyslu podřídil i vnitřní členění kapitol a podkapitol knihy, které je pro dílo určené čistě jen pro vědeckou komunitu až příliš podrobné.

Výhodou knihy je, že je psána velmi čtivě, takže se dá říci, že je určena nejen poučené odborné veřejnosti, ale přečíst si ji může doslova každý, kdo chce získat více než základní přehled o tématu. Zajímavosti zpracování tématu kruciátů přispívají především časté citace dobových kronik z obou válčících stran, které čtenáři neumožňují jednoduše se postavit na jednu z nich – což ostatně bylo i Weisovým záměrem: nehodnotí každou událost, kterou představuje, ale dává čtenáři dostatek informací k tomu, aby si mohl udělat obrázek sám.

Pro obšírnější hodnocení Weisovy knihy je třeba počkat si na další díly plánované trilogie a zhodnotit je jako jeden celek. Rozdělení tématu na jednotlivé svazky považují spíše za šťastný nápad, který má podpořit již výše zmíněnou čtivost. Zatím je třeba ocenit, že se autor s vervou pustil do nelehkého a dá se říci i kontroverzního tématu.

Rudolf Svoboda

WEIS, Martin. *Meč ve službách kříže: proti pohanům a kacířům.*

Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovská univerzita v Prešove, 2013. 162 s. ISBN 978-80-555-0849-8.

Monografia „*Meč ve službách kříže: proti pohanům a kacířům*“ nadväzuje

na knihu Martina Weisa „*Meč ve službách kříže: Svatá země cílem kruciátů*“, ktorá bola vydaná minulý rok na GTF PU. Podobne, ako predchádzajúca monografia, i táto monografia si kladie za cieľ poukázať na problematiku, akou boli krížiacke výpravy vo svetle dobových dokumentov. Pokúša sa vcítiť do mentality vtedajších ľudí a pozrieť sa na bolestnú dobu kruciátů „ich očami“. Monografia tak činí preto, aby čitatelia porozumeli ako náboženským, tak politickým, a často i ekonomickým dôvodom pre ich usporiadanie.

Autor si zvolil veľmi zaujímavú tému pre svoju monografiu a je potrebné konštatovať, že je to téma nie len zaujímavé, ale i náročné. Náročná obsahovo, ale taktiež si vyžaduje aj vysoké odborné znalosti, ktoré autor vo svojej monografii dokazuje. Nejedná sa pritom o knihu, ktorá by bola písaná až príliš „suchým vedeckým slohom“, ale je svojim jazykom a štýlom prístupná širokému okruhu čitateľov. Monografia je prehľadne členená a dobre štruktúrovaná, čo napomáha ľahkej orientácii čitateľa v texte. Obsah jednotlivých kapitol je vyvážený a tematicky na sebe nadväzuje. S potešením musím konštatovať, že autor nikde nezachádza do zbytočných podrobností, ani neodbočuje od stanovenej témy monografie. Pokiaľ tak sporadicky robí, je to vo forme vysvetlivky, ktorú autor považoval vzhľadom k predpokladanej širšej čitateľskej obci za nevyhnutnú.

Monografie „*Meč ve službách kříže: proti pohanům a kacířům*“ je koncipovaná v štyroch tematických okruhoch – krížové výpravy proti pohanom, krížové výpravy proti albigenským, krížové výpravy proti husitom a zničenie rádu templárov.

Prvý tematický okruh – krížové výpravy proti pohanom, sa venuje usporiadaniu tzv. európskej či severnej vetvy druhej krížovej výpravy, ktorá smerovala na územie medzi Labem a Odrou. Uvedená je listom svätca Bernarda z Clairvaux, ktorý z ríšskeho snemu vo Frankfurte nabáda predstaviteľov českého národa, aby sa neváhali tejto kruciáty zúčastniť. Táto časť monografie tiež zmieňuje násilnú christianizáciu Pobaltia, presun rádu nemeckých rytierov do Európy a vybudovanie ich rádového štátu na brehu Baltského mora. Je samozrejmé, že nechýba ani popis českých aktivít na krížových výpravách proti európskym pohanom, či už sa jedná o biskupa Henricha Zdíka, či českých kráľov Přemysla Otakara II., alebo Jana Luxemburského.

Druhý tematický okruh sa zaoberá problematikou kruciáty proti inak zmýšľajúcim kresťanom, tzv. heretikom – albigenským. Najprv sa autor vo svojej monografii venuje pojmu heréza a bojov proti heréze, ďalej historickým koreňom učenia albigenských. Na to nadväzuje pojednanie, líčiace vyhlásenie kruciáty pápežom Inocentom III., popis vlastného ťaženia a samozrejme nechýba ani ilustrácia týchto strašných udalostí na českom preklade úryvkov vtedajších kroník.

Tretí tematický okruh sa zaoberá problematikou krížových výprav proti husitom. Na počiatku je stať, poukazujúca na úpadok náboženského života katolíckej cirkvi druhej polovice 14. storočia a vystúpenie reformátorov, ktorí sa snažili o nápravu. Následne sa venujú kapitoly čisto českým koreňom husitstva, vrátane mučeníckej

smrti M. Jána Husa na planúcej hranici v Kostnici. Výbuchu nábožensko-sociálnej revolúcie v Čechách a boje legitímneho dediča českého kráľovského trónu s „českými kacírmi“ Žigmunda Luxemburského je venovaná ďalšia časť tejto state, na ktorú nadväzuje pojednanie, venované postave geniálneho vojvodu Jána Žižku z Trocnova, a to vo svetle súčasných prameňov. Tieto vysvetľujú podľa názorovej orientácie pisateľa, Jána Žižku buď ako statočného Kristovho rytiera, alebo i ako strašné monštrum, ktorému nebol dopriaty ani kresťanský pohreb a jeho kožou husiti potiahli svoj vojnový bubon.

Štvrtý tematický okruh, nazvaný „heretickí križiáci“, sa venuje problematike likvidácie rytierskeho rádu templárov a to na základe vykonštruovaného obvinenia z herézy a rúhania.

Autor v celej monografii nechá prehovoríť archívne dokumenty, ktoré bohato ilustrujú tieto smutné kapitoly cirkevných dejín. Monografiu sprevádza bohatý poznámkový aparát (500 citácií v poznámkach pod čiarou) a pre jednoduchšiu orientáciu i výberový prehľad bibliografie českej ale i zahraničnej – najmä nemeckej, talianskej a anglickej. Monografia je určená ako poučenej verejnosti, ktorej nie je táto problematika cirkevných dejín celkom neznáma, tak aj širšej čitateľskej obci. Neostáva, než sa tešiť na tretí diel, ktorý tento zásluhový cyklus z cirkevných dejín uzatvorí.

Jaroslav Coranič

HERMÁN M. János.
Johannes á Lasco 1499 – 1560.
Kolozsvár : Exit kiadó, 2010. 222 s.
ISBN 978-973-88782-8-0.

Ako sa v úvode predstavovanej práce píše, jej autor reformovaný teológ a kazateľ János M. Hermán mal v mnohých aspektoch podobný životný osud ako ústredná postava práce, tiež kazateľ a reformátor Joannes á Lasco (u nás známy ako Ján Lasko). Tá hlavná paralela okrem obetavej a úprimnej služby Bohu a cirkvi je u obidvoch predstaviteľov v tom, že časť života prežili na mnohých miestach mimo vlasti, ale nikdy na ňu nezabudli a s o to väčšou radosťou sa do nej vracali. Kazateľ a reformátor Ján Laski bol jednou z ústredných postáv poľskej reformácie. O jeho živote a diele, ako i vôbec o dejinách poľskej reformácie sa vie aj v kruhu v odbornej verejnosti pomerne málo, čoho hlavným dôsledkom je skoro úplná absencia prác vydaných v slovenčine zameraných na túto tému. Predstavovaná práca je cenná nielen v tom, že podrobnou biografiou o Jánovi Laskim, ale ponúka aj podrobnú sondu do dejín Poľska 16. storočia, jeho dobových pomerov, ale aj do diania európskeho reformačného procesu. Autor rozvrhol prácu do štrnástich kapitol s rôznym rozsahom, pričom hneď prvá kapitola je venovaná opisu cirkvi a spoločnosti v Poľsku v prvej polovici 16. storočia. Vďaka opisu dobových spoločensko-politických a náboženských pomerov získava čitateľ mnohé otázky nato, prečo, kde a akým spôsobom prenikali myšlienky reformácie do Poľska, akú úlohu zohrala v tomto procese česká Jednota bratská a ako

vznikala poľská reformačná literatúra. Druhá kapitola s názvom Životný osud Jána Laskeho do reformácie opisuje jeho pôvod, štúdie a jeho prvé kontakty s myšlienkami humanizmu a reformácie. Začiatkom reformačného pôsobenia J. Laskeho sa autor venuje iba na niekoľkých stránkach, tu v podstate rozoberal hlavné dôvody jeho odklonu od katolíckej cirkvi, ktoré sa definitívne odohralo niekedy koncom 30-tych rokov. Udalosti v Poľsku, ako aj osobné skúsenosti ho doviedli k rozhodnutiu opustiť vlast a začať svoje putovanie po Európe (Frankfurt nad Mohanom, Leuven, Hardenberg, Emden). Nasledujúca kapitola sa venuje reformačnej činnosti J. Laskeho vo Frízsku, kde nadobudla veľké rozšírenie a dostala sa aj do pozornosti Jána Kalvína. V dôsledku vyostrenia politickej situácie po vydaní pápežského interimu a aj z dôvodu poverenia na vykonanie diplomatickej misie, opúšťa Laski Emden a roku 1550 prichádza do Anglicka, kde pobudne nasledujúcich päť rokov svojho života. V piatej kapitole práce sa autor venuje podrobnejšej analýze Laskeho teologických prác do obdobia pred odchodom do Anglicka. Hneď v úvode tejto časti autor konštatuje, že hoci Laski viedol úspešnú reformátorskú činnosť, k jeho menu sa neviaže žiadne väčšie, prevratnejšie teologické dielo, ktoré by výraznejšie ovplyvnilo európsku reformačnú spisbu. Svoje reformačné učenie podrobnejšie rozobral v diele *Epitome doctrinae ecclesiarum phrysiæ orientalis (1544)* či *Epistola ad amicum quendam doctum scripta....(1544)*. Šiesta a siedma kapitola práce rozoberá pôsobenie poľského reformátora v Anglicku, kde

mal podporu vysokých predstaviteľov štátu (Thomas Cranmer biskup, ale aj samotného panovníka Henricha VIII.). Laski sa stal superintendentom pre cirkevné zbory imigrantov z troch krajín, Francúzska, Itálie a Flámska. V roku 1551 napísal vyznanie viery tzv. *Confessio Londonensis* (*Catechismus Londonensis*), ako aj spis týkajúci sa organizácie cirkevného života *Forma ac ratio...* Po nástupe Márie Tudorovej na trón sa začalo obdobie tvrdej katolíckej reštaurácie, a tak J. Laski spolu s mnohými protestantmi boli nútení Anglicko opustiť. V poradí ôsma kapitola opisuje jednotlivé krátke zastávky J. Laskeho a jeho druhov v Dánsku a potom v hanzových mestách, kým sa vrátil znova do Emdenu. Tu napísal svoj druhý katechizmus, ako aj spis o svojom chápaní Večere Pánovej, jednoznačne v duchu kalvinizmu. V menšej kapitole sa autor venuje krátkemu návratu poľského reformátora do Frankfurtu nad Mohanom (1555 – 56). Do Poľska sa J. Lasko vrátil práve v čase intenzívneho reformačného diania, čiže súperenia reformačných prúdov, konštitúcie jednotlivých protestantských cirkví, ale zároveň aj snáh o ich spojenie, pričom sa stal vedúcou osobnosťou tohto procesu. Na strane druhej nepodarilo sa mu zrealizovať všetky svoje predstavy a nakoniec ťažko skúšaný životom i chorobou zomrel v roku 1560. Predposledná kapitola práce Jánosa M. Hermána sa krátko venuje poľskej podpore reformácie v Moldavskom kniežatstve a na záver autor stručne analyzuje dejiny výskumu života a diela Jána Laskiho. Miesto záveru autor zvolil opis „dobrodružnej cesty“

vzniku knihy, ktorá si, kvôli dobe kedy začala vznikať (obdobie Cauceskuovej vlády,) musela na svoje dokončenie a vydanie počkať niekoľko desaťročí. Na strane druhej sa počas tohto obdobia podarilo autorovi zozbierať ohromné množstvo literatúry, archívnych prameňov, pôvodných prác, práve vďaka ktorým vznikla kniha vyplňujúca jedno doteraz veľké „biele miesto“ v dejinách poľského i európskeho protestantizmu.

Annamária Kónyová

RAJŠP, V. – SCHWARZ, K. W. – DYBAŠ, B. – GASTGEBER, CH. (eds.). *Die Reformation in Mitteleuropa/Reformacija v srednji Evropi*. Ljubljana : Slovenski znanstveni inštitut na Dunaju/Slovenisches Wissenschaftsinstitut in Wien, 2011. 343 s. ISBN 978-961-254-289-4.

Zborník dvadsiatich príspevkov je zostavený pri príležitosti 500. výročia narodenia slovinského reformátora Prima Trubera, ktorý je považovaný za „otca slovinského jazyka“ a za prvého prekladateľa Biblie do slovinčiny. Úspechy tohto protestantského reformátora mali veľký význam pre slovinskú kultúru a stali sa inšpiratívnym zdrojom pre historikov zaoberajúcich sa reformáciou v strednej Európe. Trojjazyčný zborník vyšiel vďaka Slovinskému vedeckému ústavu vo Viedni, ktorý inicioval jeho vydanie. V úvodnom slove *Wien – eine Stadt der Reformation?* sa Karl. W. Schwarz

zaoberal vysokoškolským prostredím vo Viedni, ako centrom vzdelanosti, ktoré navštevovali mnohí reformátori, ale i samotný Primus Truber.

V prvom príspevku s názvom *Die politischen und kirchlichen Rahmenbedingungen der Reformation in Mitteleuropa* sa Alfred Kohler zaoberá zásadnou otázkou, ako je možné, že sa reformácia rozšírila do strednej Európy a bola tam veľmi úspešná. Odpoveď mu ponúkajú politické a náboženské podmienky reformácie v strednej Európe. Vincenc Rajšp v príspevku *Die Reformation bei den Slowenen* popisuje vývoj v Slovinsku počas reformácie v 16. storočí. Taktiež vyzdvihuje kultúrny význam reformácie pre Slovincov. Eva Hüttl-Hubert sa vo svojom článku venuje predovšetkým fondu slovinskej reformácie v Rakúskej národnej knižnici (Österreichische Nationalbibliothek, ÖNB). Štúdia *Die alten Bibelübersetzungen in Mitteleuropa* od Jože Krašovca je o jazyku dávných slovanských prekladov Biblie. Autor vyzdvihuje takmer všetky staré preklady a vysokú úroveň starých slovanských jazykov.

Príspevok Nataše Štefanec *Die Reformation bei den Kroaten: Überblick* ponúka prehľadový exkurz do dejín reformácie v Chorvátsku. Konštatuje, že literárne i odborné diela venované šľachte, ktorá nasledovala myšlienky reformácie, sú skúmané len v obmedzenej miere. Taktiež poukazuje na absentujúci výskum, ktorý by sa zaoberal expanziou reformácie a samotným šírením jej myšlienok medzi ľuďmi, ale i šľachtickou elitou. Hlavným zámerom príspevku je teda zmapovať túto problematiku. Andrej Hozjan vyzdví-

huje v príspevku *Abriss der reformatorischen und gegenreformatorischen Ereignisse in Prekmurje vom 16. bis 18. Jahrhundert* prínos reformátorov a reformačných myšlienok v slovinskom Prekmurje a mapuje obdobie reformácie a protireformácie. András Szabó sa venuje severovýchodnej časti Uhorského kráľovstva v období reformácie v príspevku *Die Reformation in Nordostungarn*. István Bitskey sa vo svojej štúdii zaoberá šírením reformácie v západnej časti Uhorska a Zoltán Csepregi počiatkami reformácie v Uhorskom kráľovstve do roku 1548.

Martin Rothkegel rozoberá vo svojom príspevku *Radikalität und Toleranz: Das Täufertum von der Frühreformatorischen Bewegung zur geduldeten Minderheit in Mähren und Oberungarn* pojmy „radikálnosť“ a „tolerancia“ ako protipóly. V súvislosti s náboženskou orientáciou skúma ich výsledné pôsobenie a sémantiku v politike, spoločnosti a kultúre. Priestorom Moravy a Horného Uhorska sa zaoberá v súvislosti s náboženskou toleranciou voči anabaptistom. Jan Harasimowicz vo svojom príspevku popisuje reformáciu na území Sliezska. Reformáciu v Poľskom kráľovstve až do polovice 17. storočia rozoberá vo svojom príspevku Edmund Kizik.

Jacek Wijaczka sa vo svojom príspevku *Die Reformation in Polen (Großpolen und Kleinpolen)* venuje vývoju reformácie v Poľsku. Samostatne opisuje priebeh reformácie vo Veľkopoľsku a samostatne v Malopoľsku. Tomasz Kempa sa venuje reformácii v Litve v príspevku *Die Reformation im Großherzogtum Litauen und die Beziehungen zur orthodoxen Kirche*. Svo-

ju pozornosť zameriava na vzťah reformácie vo Veľkom vojvodstve Litvy s pravoslávnu cirkvou a na najmocnejšie rody na tomto území a ich konfesionalitu. Ulrich A. Wien načrtáva priebeh reformácie v Sedmohradsku v príspevku *Die Reformation in Siebenbürgen*. Opisuje prvé reformačné hnutia na území Sedmohradska. Situáciu v Rakúsku v období reformácie mapuje vo svojom príspevku Rudolf Lebb. Martin Wernisch sa v príspevku *Die Reformation in Böhmen und Mähren* zaoberá reformáciou na území Čiech a Moravy. Autor popisuje všetky špecifiká spojené s vývinom reformácie na tomto území. David P. Daniel sa venuje vo svojom príspevku *The Lutheran Reformation and Slovaks in Hungary* reformácii na našom území. Detailne predstavuje reformáciu od jej rozširovania na naše územie, cez opis dôležitých udalostí, akou bola napr. Žilinská synoda, až po upevňovanie vzťahov s českými reformovanými hnutiami a husitami. Marko Jasenšek vo svojom príspevku približuje osobnosť Prima Trubera a vývoj slovinského jazyka. Konštatuje, že najhoršia situácia bola pre slovinský jazyk vo sfére súkromnej komunikácie. Autor sa zaoberá aj nárečiami, ktoré sa zachovalo do podoby dnešných slovinských dialektov. Annamaria Lesigang-Brückmüller vo svojom príspevku *Der lateinische Brief Primus Trubers an Adam Bohorič im Kontext humanistischer Briefliteratur* analyzuje dieľo Prima Trubera v kontexte humanistickej literatúry. Autorka rozoberá taktiež úlohu latinského jazyka v tvorbe Prima Trubera.

Záver publikácie obsahuje krátke abstrakty príspevkov v slovinskom jazyku, čo čitateľovi umožňuje lepšiu orientáciu v štúdiách. Celkovú predstavu o situácii v strednej Európe počas reformácie dotvárajú fotografie a obrázky, ktoré sa nachádzajú takmer za každou štúdiou. Dvadsať vedec-kých príspevkov tak tvorí zborník, ktorý dôsledne mapuje vývoj reformácie v strednej Európe. Rôznorodosť príspevkov umožňuje vytvorenie si komplexného obrazu strednej Európy v období reformácie.

Lucia Šteflová

SZÖGI, László. Magyarországi diákok németországi egyetemeken és akadémiákon. 1526 – 1700. Budapest : ELTE Levéltára, 2011. 486 s. ISBN 978-963-284-006-2.

Uvedená publikácia vyšla ako sedem-násté pokračovanie série nazvanej Navštevovanie univerzít študentmi z Uhorska v novoveku (*Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban*) a jej autorom je László Szögi, historik, archivár a riaditeľ Univerzitetnej knižnice ELTE v Budapešti, významný a uznávaný bádateľ uhorskej peregrinácie. Ako je v úvode uvedené, táto monografia uzatvára skúmanie navštevovania nemeckých univerzít uhorskými študentmi v období po bitke pri Moháči predstavujúc údaje uhorskej peregrinácie do Nemecka v rokoch 1526 až 1700, ktoré doteraz absentovali. V tejto práci sú jednotne publikované údaje o študentoch, ktorí sa zapísali na niektorú univerzitu, alebo akademické gymná-

ziem na území celej vtedajšej nemecko-rímskej ríše (Svätej ríše rímskej národa nemeckého). Monografia ale neobsahuje údaje o uhorských študentoch, ktorí sa – síce len v malom počte – dostali na nemecké univerzity pred rokom 1526, keďže tie budú súčasťou inej série, ktorá má za úlohu predstaviť navštevovanie univerzít uhorskými študentmi v stredoveku.

Táto zbierka údajov sa zakladá predovšetkým na vydaniach matrik takmer kompletne publikovaných, z ktorých novšie si ani odborná literatúra nevšímala. Vďaka týmto vydaniam bolo možné korigovať výsledky výskumov na univerzitách napr. v Jene, Lipsku, Tübingene a iných miestach a aj porovnanie najdôležitejších wittenberských údajov s matrikou tamojšej spoločnosti uhorských študentov a učiteľov prinieslo mnohé nové údaje. „*Napriek všetkej našej snahe, ešte stále je možné, že jednotlivé údaje chýbajú*“ – píše autor (s. 5).

Na základe výsledkov výskumov z uplynulých dvoch desaťročí už disponuje autor kompletnou elektronickou databázou – s výnimkou dnešného Belgicka a Francúzska – o uhorskej peregrinácii na európske univerzity od stredoveku do roku 1918. V skúmanom období bolo zaznamenaných vyše 13 tisíc zápisov študentov, z toho predkladaná monografia uvádza celkom 5252 zápisov z 26 nemeckých univerzít a ďalších piatich akademických gymnázií.

Samotnú publikáciu je možné rozdeliť do troch hlavných častí. Prvou časťou je štúdia autora o uhorskej a sedmohradskej peregrinácii na nemecké jazykové územie (okrem dedičných krajín) v období tureckého panstva

v Uhorsku 1526 – 1700, najprv v maďarskom, potom v nemeckom jazyku. V tomto príspevku – doplneným množstvom tabuliek – autor predstavuje hlavné tendencie uhorskej peregrinácie do Nemecka. Začína najprv počtom študentov; ako uvádza: „*z uvedeného obdobia poznáme z označených univerzít 5252 zápisov. V skutočnosti je počet tunajších študentov 4306 osôb, v dôsledku viacnásobných zápisov.*“ (s. 7). V nasledovnej časti príspevku skúma autor interes voči jednotlivým nemeckým univerzitám a akademickým gymnáziám zo strany uhorských študentov, keď hovorí, že poslucháči z Uhorska a Sedmohradska sa objavili na 26 univerzitách a 5 akademických gymnáziách, s tým, že kvôli absentujúcim prameňom nie sú údaje o poslucháčoch z Mohuča a Trevíru, a tiež na neprotestantské univerzity sa dostalo len málo uhorských študentov. V skúmanom období sa suverénne najviac poslucháčov z Uhorska a Sedmohradska (2507) objavilo vo Wittenbergu, a tunajšia univerzita nemala vážnejšiu konkurenciu, keď na druhom mieste v navštevovanosti skončila univerzita vo Frankfurte nad Odrou (438 študentov). Autor sa v ďalšom bode venuje tomu, ktorá národnosť v akom pomere vysielala študentov do Nemecka, aj keď uvádza, že zistenie národnosti nie je jednoducho záležitosťou ani po roku 1789, a už vôbec nie v skúmanom období, aj keď pri 90% študentov je zaznamenaný údaj o ich pôvode, geografickej, alebo národnostnej príslušnosti. Podobne je zanalyzované aj členenie študentov podľa príslušnosti k regiónom a k samosprávnym jednotkám Uhorska. Ako je uvedené, len v 12% prípadov nebolo možné zistiť

miesto pôvodu študentov. Uvádza sa aj to, že najviac peregrinov pochádzalo z územia Hornej zeme a potom z územia Sedmohradska a Partia, kým ostatné časti krajiny sú zastúpené v malom pomere. Posledná časť úvodnej štúdie je venovaná navštevovaniu viacerých univerzít (keď nebolo zriedkavým javom navštevovanie 2, niekedy až 3 univerzít po sebe) a hlavným peregrinačným smerom a ich vývoju do roku 1700.

Druhou, nosnou časťou monografie je časť tzv. Korpus. V tejto časti je najprv predstavený spôsob publikovania prameňov, potom organizačná štruktúra korpusu, ďalej zoznam použitých skratiek. Potom prichádza na rad 26 univerzít v abecednom poradí od Altdorfu až po Würzburg a 5 akademických gymnázií v Brémach, Görlitzi, Hamburgu, Štetíne a meste Zerbst. Pri každej školskej inštitúcii je uvedená krátka história a potom nasledujú zoznamy peregrinov, ktorí na danej škole študovali v skúmanom období. O jednotlivých poslucháčoch sa zbierali nasledovné údaje:

1. Meno, podľa možností s označením rôznych variácií mena
2. Označenie cirkevného dištriktu, odkiaľ poslucháč prišiel
3. Miesto narodenia, resp. pôvodu vo forme, ako je uvedené v matrike
4. Údaj o národnosti, resp. o pôvode študenta
5. Vek študenta, podľa možností na deň presne
6. Označenie povolania rodiča, resp. tútora
7. Vierovyznanie, ak je uvedené
8. Čas zápisu, podľa možností na deň presne. Kde to nebolo možné, tam

je označený prvý navštevovaný semester

9. Označenie fakulty
10. Pri akademickom gymnáziu označenie triedy, kde sa študent zapísal
11. Označenie miesta skorších domácych, či zahraničných stredoškolských štúdií
12. Označenie miesta skorších zahraničných univerzitných štúdií
13. Čas odchodu z univerzity, podľa možnosti na deň presne
14. Akademická hodnosť a čas získania danej hodnosti
15. Označenie prameňov.

Z vymenovaných pätnástich údajov je najčastejšie uvedených osem až desať, keďže len toľko sa dalo zistiť z dostupných prameňov. Každý jeden peregrin uvedený v korpuse dostal poradové číslo, ktoré sa uvádza aj v mennom aj miestnom registri. Tieto registre tvoria tretiu, záverečnú časť predkladanej monografie.

Sedemnásť diel série publikácií venujúcich sa peregrinácii uhorských študentov na rôzne univerzity a akademické gymnáziá Európy je veľmi cenným pomocníkom pre skúmanie rôznych oblastí dejín, ponúka nielen počty peregrinovaných študentov, ale aj analýzy, týkajúce sa ich národnosti, pôvodu, je uvedené, ktoré univerzity navštevovali, atď., to všetko je znázornené aj tabuľkami. Najväčším prínosom je však Korpus práce, ktorý uvádza mená študentov a všetky dostupné údaje o danom peregrinovi z územia Uhorska, ktorý mal v rokoch 1526 až 1700 možnosť študovať na niektorej nemeckej univerzite, resp. na akademickom gymnáziu.

Tibor Dohnanec

DIENES, Dénes – UGRAI, János.
A Sárospataki Református
Kollégium története.
Sárospatak : Tiszáninneni
Református Egyházkerület
Hernád Kiadó, 2013. 196 s.
ISBN 978-963-88029-9-6.

Mesto Sárospatak (HU) niekoľko stáročí zaujímal popredné miesto v dejinách uhorskej histórie a kultúry. Zvlášť sa táto pozícia posilnila v období reformácie a konštituovaní reformovanej cirkvi v Uhorsku vrátane nášho územia. Na mieste niekdajšej stredovekej mestskej školy vznikla vďaka Rákócziiovskému rodu protestantská, reformovaná škola (kolégium), ktorá sa veľmi rýchlo konštituovala na jedno z najvýznamnejších vzdelávacích a kultúrnych centier uhorského kalvinizmu. Pôsobili v nej mnohí poprední reformátori, erudovaní profesori, teológovia, vedci prispievajúci k šíreniu a upevňovaniu myšlienok kalvínskej reformácie, ale aj k profilovaniu teologicky a vedecky kvalitne pripravenému dorastu inteligencie. Ako významné centrum reformovanej cirkvi oblasti Potisia bolo reformované kolégium v priebehu stáročí vystavené mnohým skúškam danej doby. Zvlášť v čase stále silnejúcej rekatolizačnej politiky habsburského dvora, ale aj v čase povstání a vojen, ktoré v rovnakej miere, ako celú spoločnosť zasiahli aj sárospatacké kolégium. Aj napriek nespornému významu tejto vzdelávacej inštitúcie už dlhé roky absentovalo novšie spracovanie jej dejín, keďže posledná väčšia práca – zborník bol vydaný ešte v roku 1981 pri príležitosti 450.výročia založenia školy. Ako v úvode kni-

hy autori poznamenali, ich cieľom bolo v prvom rade odstrániť túto absenciu a poskytnúť tak osadenstvu školy, ale aj mnohým návštevníkom jej historickej knižnice a archívu komplexne spracovanú minulosť tejto znamenitej ustanovizne. Keďže mesto Sárospatak, ako aj táto školská inštitúcia, má veľmi dlhú minulosť, nebolo zámerom knihy úplne podrobné spracovanie každej etapy jej vývoja, ale skôr snaha zosumarizovať a novšími vedeckými poznatkami doplniť, aktualizovať históriu Kolégia.

Práca je rozdelená do deviatich kapitol v chronologickom slede, mapujúcich najdôležitejšie udalosti v jednotlivých etapách existencie školy. V každej kapitole sú predstavení významní funkcionári, profesori školy, známi absolventi, dôležité zmeny v pedagogickej a vzdelávacej činnosti, ale aj stavebné zmeny na kolegiálnej budove i rozsiahlej a cennej knižnici. Práca je doplnená bohatým obrazovým materiálom, ilustráciami, portrétmi, ako aj citátmi a úryvkami z dobových prameňov. Za každou kapitolou je poznámkový aparát. Cenným doplnkom práce je na jej konci pripojený zoznam významných absolventov školy v rôznych oblastiach spoločenského, politického, vedeckého a kultúrneho života, ďalej zoznam členom maďarskej akadémie vied, ktorí takisto študovali na kolégiu a samozrejme v neposlednom rade je to zoznam všetkých profesorov sárospatackého reformovaného kolégia. Práca sa končí epilógom, kde sa autori snažili nájsť odpoveď na zaujímavú skutočnosť v súvislosti s niekoľko stáročnou existenciou školy a totiž, čo bolo príčinou toho, že napriek pe-

rifernej polohe mesta, ktoré svojou rozlohou a menšiemu hospodárskemu významu, mnohým oneskoreniam napr. v procese urbanizácie, industrializácie, nikdy nebolo medzi čelnými uhorskými (neskôr maďarskými) mestami, dokázala takáto excelentná vzdelávacia inštitúcia pretrvať, ustáť všetky nástrahy doby a dokonca vždy z krízy vyjsť posilnená a inovovaná. Bez nároku na jednoznačnú odpoveď vidia autori najväčší benefit školy práve v kontinuite a zachovávaní tradícií, úzko spätých s regiónom, jeho kultúrou a obyvateľmi vyznačujúcich sa silným a úprimným náboženským presvedčením.

Annamária Kónyová

CSORBA, Dávid.

A zászlós bárány nyomában.

A magyar kálvinizmus 17.

Századi világa.

Debrecen : Debreceni Egyetem

Történelmi Intézet; Budapest :

Kálvin Kiadó, 2011. 230 s.

ISBN978-963-473-468-0.

Predkladaná monografia obsahujúca výberové štúdie je venovaná kalvinizmu 17. storočia, z jeho historických osobitostí ponúka viacero, doteraz nepredstavených, resp. málo objasnených detailov. Obraz sveta doby, ktorá je predmetom tejto práce (1661 – 1705) nepochybne utváralo viacero faktorov a historických udalostí. Turci a Habsburgovci, ale aj kurucké vojny Thökölyho a Rákócziho niekoľkokrát preformovali život mesta Debrecín, predsa je táto doba najúspešnejšou

dobou debrecínskej školskej kultúry (vzhľadom na počet študentov, profesorské publikácie, navštevovanie zahraničných univerzít). Do tohto obdobia spadajú aj mnohé ďalšie udalosti, napr. náboženské polemiky a hnutia o nezávislosť, tzv. storočie smútku a kurucké hnutie, vyhnanie Turkov a udomácnenie sa Habsburskej dynastie.

Kalvínsky Rím, mesto Debrecín, bol už aj v 17. storočí druhým najbohatším obchodníckym mestom Uhorska, príznačne kalvínskym centrom so samostatnou hospodárskym, politickým a kultúrnym profilom. Aj napriek nemalým ťažkostiam si udržal samostatnosť, stal sa jediným školským centrom regiónu za riekou Tisa a na dlhé roky aj jedinou strážnou baštou uhorského protestantizmu. Pochopiteľný je teda jav, že k právu občana mesta patrili aj vlastná mentalita a uzavretá kultúra. Uhorský kráľ Ľudovít I. Veľký povýšil 14. júna 1361 mesto Debrecín na poľnohospodárske mesto a v roku 2011 si mesto pripomenulo 650. výročie udelenia tohto významného dokumentu. Aj táto publikácia sa pripája k tejto udalosti, niekoľko príspevkov zobrazuje dejiny mesta Debrecín.

Každá zo štyroch kapitol tejto monografie sa približuje k svetu uhorského kalvinizmu 17. storočia z inej stránky. Prvá kapitola predstavuje rolu a možnosti vrstvy uhorských protestantských kazateľov v období ranonovovekých konfesiónalných bojov v rokoch 1606 – 1711. Druhá kapitola znázorňuje používanie symbolov mesta Debrecín: okrem známych symbolov (Kostol, erb, fajka, tzv. „makrapipa“) sa objavajú aj doteraz málo spomínané príklady,

ako napr. rybárik, vínový krčah, erby učiteľov, atď. Tretí tematický celok rozoberá otázku identity, skúma, aký svetonázorový prejav jednotlivých vojnových období (napr. tridsaťročná vojna, turecko-tatárska invázia, kurucké obdobie) je možné identifikovať. Záverečná kapitola je venovaná publikáciám tohto zmysľania, skúmajúc rukopisy, zbierky, stratené knihy, publikácie kníhtlačiarov, vlastné aj knižničné exempláre kníh.

Prvá kapitola dostala názov *Role reformovaných kazateľov v 17. storočí (Református prédikátor szerepek a 17. Században, s. 9 – 20)*. V tejto časti autor analyzuje pedantnosť vo vykonávaní povolania kazateľa, ústrednej postavy ranonovovekej uhorskej kresťanskej spoločnosti, z hľadiska dejinného formovania roly uhorských reformovaných kazateľov pred spoločnosťou, v tieni dvojhľavého orla a tureckého polmesiaca. 17. storočie prinieslo viacero katakliziem uhorského protestantizmu, napr. katastrofa v Sedmohradsku v roku 1657, obdobie kazateľov galejníkov, vyhnanie Turkov a udomácnenie sa habsburskej dynastie. Tieto udalosti boli nielen historickými udalosťami, ale majú aj cirkevno-historický význam, keďže v konečnom dôsledku znamenali to, že reformovaná konfesia v Uhorsku strácala svoje územie. Autor teda skúma to, ako sa zmenila ekleziologická tvárnosť uhorskej reformovanej cirkvi a jej misijná úloha v období rokov 1606 – 1711.

Druhý tematický celok je venovaný symbolom Kalvínskeho Ríma, čiže mesta Debrecína, jeho názov je: *Po stopách ovce s vlajkou: Symboly Debrecína (A zászlós bárány nyomában: Debrecen*

Jelképei, s. 21 – 84). Ako aj názov prezrádza, kapitola prináša prehľad známych, ale aj menej známych symbolov Debrecína. Ako prvé predstavuje autor symboly kostola a erbu. Právny predchodca Veľkého reformovaného kostola, Kostol sv. Trojice v srdci mesta, jeho symbol a symboly posvätného miesta sa stali znakmi mesta. To sa odzrkadľuje v mestskom erbe kodifikovanom v roku 1693 (neskôr opäť v roku 1715), ktorý bol istý čas viditeľný na stene radnice. Erb sa dnes nachádza na stenách debrecínskych obvodných škôl vybudovaných medzi dvoma svetovými vojnami a jeho rôzne varianty ako znak viacerých inštitúcií. V úvode kapitoly sa nachádza štúdia predstavujúca najprv symbol ovce s vlajkou ako stredoveké dedičstvo a potom ďalšie vrstvy iných symbolov, napr. zvieracích, rastlinných, resp. predmetových. Potom nasleduje príspevok o vysvätení kostola v rokoch 1628 – 1802. Po týchto známejších motívoch sa objavujú také rarity zo školského prostredia, ako erby debrecínskych učiteľov. Jediným je aj symbol rybárika, ktorý použil Pavol Ember Debreceni, študent z kolégia. V poslednom príspevku tejto kapitoly sa autor venuje fajkám, tzv. makrapipa, čo predstavuje dedičstvo pastierov z oblasti Hortobágyu, ale aj iným symbolom „slobody“ vtedajšieho života.

Tretí blok s názvom *Kataklizmy kalvínskej identity (A kálvinista identitás kataklizmái, s. 85 – 141)* sa zaoberá takými historickými pohromami, ktoré prežil uhorský kalvinista 17. storočia. Ako prvé uvádza autor jednu z ozvien tridsaťročnej vojny; zánik univerzity v Heidelbergu zasiahol do života uhor-

ských kalvínskych študentov výrazným spôsobom. Túto najdôležitejšiu protestantskú cieľovú univerzitu totiž od roku 1622 vystriedali univerzity nizozemské. Z domácich udalostí sa nedá vynechať tzv. „druhý Moháč“, vpád a pustošenie Turkov a Tatárov v rokoch 1657 – 1659 a s ním súvisiace proroctvá a topopy sú uvedené v druhej štúdii tejto kapitoly. Jej tretia jednotka je venovaná tzv. storočiu smútku (1671 – 1681), keď v súlade s homogenizačnou snahou katolíckej cirkvi boli protestantskí farári a učitelia predvolaní pred zákon, povláčeni, zakázalo sa im vykonávanie práce a niektorí boli vymazaní z radov žijúcich. V súvislosti s týmito udalosťami autor kladie otázku, ako ponímala svoju úlohu cirkevná inteligencia a či sa stotožnila s možnou martýrskou rolou. Autorova pozornosť sa venovala identite farárov aj pri analýze vydaných alebo rukopisných cirkevných kázni z obdobia Rákócziovského boja za slobodu. Nielen vojny a fyzické útrapy určovali svet konca 17. storočia, ale aj zvláštne prírodné úkazy (zlé počasie, tzv. malá doba ľadová, požiare, hladomory, a pod.) a napr. aj kométy, ktorým je venovaná tiež jedna štúdia v rámci tretieho bloku.

Posledná kapitola je pomenovaná *Knižné vzdelanie neskoropuritánskej doby* (*A késő puritán kor könyves műveltsége*, s. 143 – 188) a zaoberá sa knihami vydanými od konca 16. storočia do začiatku 18. storočia, najmä ich miestom a rolou v histórii ideí. O stratenom kalendári z roku 1596 sa dozvedáme z knihy Pavla Embera Debreceniho vydanéj v roku 1700 u Mikuláša Tótfalusiho. Kázeň, kto-

rá odznela v debrecínskom Kostole Sv. Trojice, sa zachovala v tzv. koligáte z konca storočia, medzi rôznymi spismi zviazanými pre neznámeho čitateľa. Školské poznámky sa uchovali v rukopisnom súkromnom spise, tzv. vademecu Pavla Embera Debreceniho, o dvoch potenciálnych prekladoch Biblie nás zas informujú historické údaje. Z posledných dvoch štúdií tejto kapitoly prvá predstavuje základy vydavateľskej činnosti svetoznámeho koložvárskeho kníhtlačiara, Mikuláša Tótfalusiho a posledný príspevok je venovaný základnej problematike literárnej histórie, kto a prečo čítal a citoval uhorské knihy v Uhorsku.

Predkladaná monografia bola venovaná svetu kalvinizmu v ranom novoveku, presnejšie v 17. storočí. Z prameňov bolo zastúpených mnoho literárnych žánrov (kázne, spevy, kalendáre, pamäte, atď.), zastúpenie mali aj folklórne predmety, ako vínový krčah alebo fajky, ale aj kultúrnohistorické zaujímavosti, ako napr. kométy, heraldika, preklady Biblie a pod. Analyzované boli nielen samostatné knihy a zväzky, tzv. koligáty, ale aj torzovitý materiál a ručne písané spisy. Zakaždým bolo cieľom autora to, aby pomohol čitateľovi vytvoriť si obraz niekdajšieho sveta kalvinizmu, prostredníctvom analýzy textov, ktoré veľa ukázu, ale aj veľa skrývajú. Ozrejmiením časti národnej a konfesionalnej minulosti sa tak úspešne prispieva k zachovaniu kalvínskych tradícií.

Tibor Dohnanec

**MOLNÁR, Antal. *A Bátai apátság és népei a török korban.*
Budapest : METEM, 2008. 170 s.
ISBN 963-9662-05-4.**

Predkladaná monografia je piatym dielom série predstavujúcej inštitúcie uhorskej katolíckej cirkvi a ich pôsobenie, zároveň 56. publikáciou série *Knihy METEM*. Jej autorom je Antal Molnár, adjunkt na Katedre stredovekých a ranonovovekých uhorských dejín Univerzity Loránda Eötvösa v Budapešti. Vo svojej monografii skúma novú otázku, čo sa týka oblasti problematiky aj tematiky: dejiny opátstva v Tolnianskej stolici, presnejšie históriu držiteľov opátkeho titulu a ich poddaných v 17. storočí. Autor opisuje históriu opátstva v obci Bába v rámci snáh kanonickej vrstvy o získanie titulov a majetkov; na základe prameňov z bratislavského kapitúlskeho archívu a z ďalších archívov predstavuje snahy opátov z Báty o udržanie svojich majetkov, techniky komunikácie medzi opátstvom a poddanými, výsledky a ťažkosti pri zdanení. Šťastne zachovaný bohatý archív opátstva je dôležitým dokumentom existencie sústavy inštitúcií cirkvi v Uhorsku počas tureckého panstva, nielen v Tolnianskej stolici.

Samotnú publikáciu je možné rozdeliť na štyri časti: na tri kapitoly a zbierku dokumentov. Prvá kapitola má názov *Existencia strednej vrstvy katolíckej cirkvi na území obsadenom Turkami (A katolikus egyházi középérték jelenléte a hódoltságban, s. 13 – 37)*. Zaradenie takejto kapitoly odôvodňuje autor v úvode, kde píše, že výskum ohľadom uhorských katolíckych cir-

kevných inštitúcií na tureckom území sa zameriaval najmä na pôsobenie svetských kňazov vysielaných vyšším kňazstvom a tiež aj františkánskeho a jezuitskeho rádu. Prítomnosť strednej vrstvy, zohrávajúcej dôležitú úlohu v cirkevnej spoločnosti – elementárne z právneho a úradného aspektu – čiže kapitúlskeho kňazstva doteraz ušla pozornosti maďarskej historiografie. Dôvodom toho sú úplne absentujúce analýzy týkajúce sa katolíckej cirkevnej spoločnosti v ranom novoveku a najmä analýzy o strednej vrstve, na druhej strane neprebádané kapitúlske archívy, kde vyzdvihuje, že najmä archívy v Bratislave, Záhrebe, Ostrihome a Győri disponujú bohatým pramenným materiálom zo 16. a 17. storočia. Táto prvá časť je rozdelená do dvoch podkapitol; prvá sa venuje katolíckej cirkevnej strednej vrstve v 16. a 17. storočí, druhá zas opátstvom a prepoštstvom titulom a majetkom v rovnakom období. V druhej kapitole sa autor dostáva konkrétne k opátstvu v obci Bába. Táto obec sa nachádza v juhovýchodnom cípe Tolnianskej župy a už roku 1093 tu bolo založené Opátstvo sv. Michala. Kláštor v Bábte bol v 15. a 16. storočí významným pútnickým miestom, známa je aj relikvia tzv. Svätá krv, o ktorej sa zachovalo množstvo správ, ba dokonca aj zobrazenie na pečatidle. Pútnické miesto bolo Turkami niekoľkokrát zničené a po roku 1539 sa sem už mníši nevrátili. Roku 1613 bol vymenovaný na čelo opátstva Juraj Silkovich. Kapitola s názvom *Správa a zdanenie majetkov opátstva obce Bába (A bátai apátság birtkainak kormányzata és adóztatása, s. 39 – 72)* sa venuje najprv nositeľom titulu opáta v tejto obci

v 17. storočí, ďalej predpokladom majetkovej reštaurácie opátstva, kde sa spomínajú aj dôvody, prečo vyčnievalo práve toto opátstvo z viacerých okolitých cirkevných zborov. Ďalej je opísaný proces vyhľadania majetkov opátstva, je predstavený personál, ktorý mal na starosti riadenie majetkov, aj zorganizovanie zdanenia majetkov. Posledná časť druhej kapitoly je venovaná samotným obciam a ich daniam. Opátstvu Báta sa podarilo pritlačiť 4 obce k sústavnej službe, boli to obce Báta, Decs, Nyék, Pilis s pustatinou Lak, piatu osadu Szeremle nedokázali zúročiť vôbec, alebo len dočasne. K týmto obciam si opátstvo vyžiadalo aj ďalšie osady, v rokoch 1669 – 71 je počet takýchto obcí už 28.

Veľmi zaujímavá je tretia kapitola monografie, ktorá má názov *Stopy činnosti duchovného pastiera: Veresmarti a jeho dielo napísané k obyvateľom Báty (A lelkipásztori tevékenység nyomai: Veresmarti és a bátaiakhoz írott munkája, s. 73 – 83)*. Opátstvo v obci Báta vyčnieva z cirkevných statkov na území obsadenom Turkami nielen pomerne nepoškodeným archívom, ale aj z hľadiska literárnej histórie. K tomuto opátstvu sa viaže totiž jediné katolícke náboženské dielo napísané veriacim vyslovene na tomto území. Je to dielo opáta Michala Veresmartiho s názvom *Intő s tanító levél*. Dielo opáta, ktorý v obci Báta slúžil v rokoch 1627 – 1645, nám umožní pohľad do formálnych riešení a obsahových zvláštností náboženskej komunikácie cirkevného zemepána a jeho poddaných.

Záverečnú časť práce tvorí zbierka dokumentov (s. 85 – 150) k histórii ma-

jetkov opátstva Báta v tzv. tureckom období. Na začiatku kapitoly sa autor zmieňuje o základných princípoch vydávania prameňov, ktoré využíval pri ich publikovaní v tejto monografii, ktorá celkovo obsahuje 59 dokumentov z rokov 1613 až 1685. Väčšina publikovaných prameňov pochádza z bratislavského kapitulskeho archívu a to nielen z archívu hodnoverného miesta, ale aj zo súkromného archívu kapituly, ktoré boli doteraz neznáme. Ďalšie dokumenty pochádzajú z archívov rodiny Jany, rodiny Fördös, z Uhorského komorského archívu, spomedzi cirkevných prameňov Acta Ecclesiastica a jeden prameň aj z Pannonhalmy.

Uvedená monografia zaplňa v maďarskej historiografii veľkú medzeru, keď publikuje pramene a výsledky výskumu k doteraz neprebádanej problematike pôsobenia cirkevnej inštitúcie a katolíckej strednej vrstvy na území ovládanom Osmanskou ríšou, na konkrétnom príklade Opátstva sv. Michala v obci Báta. Autorovi sa podarilo zostaviť taký materiál, ktorý vyčnieva z ojedinelých dostupných prameňov k dejinám cirkevných majetkov na danom území kvantitatívne aj kvalitatívne. Tieto pramene mu umožnili, aby pripravil analýzu dejín držby menšieho cirkevného majetku na tureckom panstve a tiež aj analýzu procesu majetkovej reštaurácie a zdanenia. Práca autora prehľbuje a dokresľuje veľmi nejasný obraz o prítomnosti cirkevnej hierarchie na spomínanom území.

Tibor Dohnanec

UGRAI, J. (ed.).
Az utolsó szögig : A Sárospataki
Református Kollégium
gazdálkodásának átvilágítása
1815-ből.

Sárospatak : Sárospataki
Református Kollégium
Tudományos Gyűjteményei,
2009. 107 s.
ISBN 978-963-88090-1-8.

Hospodárske dejiny Reformovaného kolégia v Blatnom Potoku predstavujú problematiku často a detailne spracovávanú v maďarskej historiografii. Uvedená publikácia prameňa, 22. diel série Acta Patakina, s názvom v preklade *Po posledný kliniec*, ponúka publikovanú formu rozsiahlej zápisnice, ktorá bola pripravená po ukončení komplexného súpisu všetkých hnutelných a nehnuteľných majetkov tejto školy v roku 1815. Editor János Ugrai v úvode opisuje okolnosti spísania tejto zápisnice. Neobyčajne detailnú inštitucionálnu inventúru nariadil v spomenutom roku fungovanie kolégia kontrolujúci a koordinujúci Predtiský reformovaný dištrikt. Podľa zmienky tejto rozsiahlej a detailnej zápisnice bol súpis, vykonaný tzv. *Veľkou deputáciou*, nariadený jednoznačne kvôli veľkým ťažkostiam charakteristickým pre hospodárenie kolégia, ale nemožno zabudnúť ani na to, že práve v roku 1815 sa v Blatnom Potoku udialo aj niečo iné.

Práve v tomto roku totiž vystriedal vo funkcii obvodného, a tak aj kolegiálneho hlavného správcu grófa Jozefa Vaya, ktorý školu rozvíjal s takmer legendárnou angažovanosťou, gróf Gabriel

Lónyay. A aj keď pramene nehovoria o žiadnom konflikte pri tejto zmene, nie je asi dielom náhody, že Deputácia bola zvolaná práve vtedy. V tom čase sa už roky len v malej miere pokračovalo s výstavbou nového komplexu budov, ktorá bola rozhodnutá už pred viac ako desiatimi rokmi pred spísaním zápisnice, prednostovia dostávali znepokojujúce informácie o stave hospodárskych jednotiek zabezpečujúcich kostru hospodárenia kolégia (krčma, vinohrady) a o poklese ich rentabilnosti. Niet teda divu, že nový hlavný správca chcel mať jasno v hospodárení a fungovaní kolégia, preto inicioval spísanie komplexnej inventúry. Tento názor môže potvrdiť aj jeho predsedníctvo v Deputácii, aj jeho často sa objavujúci podpis.

Detailné, úplné a skutočne aj posledné grajiare a klince spočítavajúce dokumenty ponúkajú vierohodný obraz o tom, aké zložité hospodárenie charakterizovalo dobové protestantské školské kolégiá. Pramene publikované v tejto práci uvádzajú popri dlhej zápisnici aj stav všetkých jednotiek, budov a prevádzok jednotlivito. Detailné spracovanie a analýza týchto dokumentov nie sú predmetom tejto publikácie, autor len konštatuje, že k hospodárskym dejinám a hospodáreniu kolégia v Blatnom Potoku poskytujú tieto pramene viaceré doplnky a tiež potvrdzujú doterajšie zistenia odbornej literatúry, ktoré svedčia o tom, že prednostovia kolégia už v tej dobe spoznali zastaranosť tradičného organizačného a radiaceho spôsobu hospodárenia. Viackrát sa objavujú vonkajší odborníci, ale komisár aspoň sčasti nezávislý od danej školy. Pritom je veľmi

zaujímavé, že aj keď prednostovia spoznali zvrátenosť tradičného riadenia, samotnú hospodársku štruktúru, veľmi rozvetvenú, miestami až príliš rozdrobenú, nepovažovali za zastaranú. Pramene publikované v tejto monografii sa nachádzajú v Archíve vedec-kých zbierok Predtiského reformova-ného dištriktu v usporiadanom stave. Profesor a archivár kolégia z konca 19. storočia, Benő Zsoldos, zostavil dokumenty do časového a tematického poradia a pripravil k nim aj krátky obsah vo forme excerptov. Dokumenty sú v tejto publikácii uverejnené v takom poradí, aké zostavil práve Benő Zsoldos. Tak je poradie dokumentov v monografii nasledovné:

1. Zápisnica tzv. Veľkej Deputácie
2. O stave krčmy
3. Alumniá
4. Dlhý voči úradníkom
5. Dobročinnosť, zbierka pre kolégium
6. Obrat obilia v kolégiu
7. Kapitálové peniaze kolégia
8. Budovy kolégia
9. Hospodárenie kolégia hroznom a vínom
10. Kolegiálny mlyn
11. Lúky kolégia
12. Študentské izby
13. Budovanie Veľkého Collegia
14. Tlačiareň kolégia.

Editor publikácie uvádza ešte pred dokumentmi aj princípy ich vydávania. Na konci monografie sa nachádza aj obsah vypracovaný Zsoldosom s uvedením miesta, kde sa daný dokument nachádza.

Vďaka tomuto vydaniu prameňov je možné s veľkou presnosťou rekonštruovať finančnú situáciu Reformova-

ného kolégia v Blatnom Potoku na začiatku 19. storočia. Aj keď v ňom chýba analýza dokumentov, je veľmi cennou pomôckou pre tých, ktorí skúmajú hospodárske dejiny a hospodárenie tejto významnej školskej inštitúcie Uhorska.

Tibor Dohnanec

**BÁNYAI, Viktória –
KOMORÓCZY, Ráhel Szonja.**
Studies in Responsa Literature.
**Budapest : Center of Jewish
Studies at the Hungarian
Academy of Sciences, 2011. 171 s.**
ISBN 978-963-508-612-2.

Medzi významné cudzojazyčné práce svojho druhu reflektujúce židovskú problematiku od raného stredoveku až po obdobie holokaustu radíme zborník prác Centra židovských štúdií Maďarskej akadémie vied.

Responsa literature boli neustále kľúčovým prvkom výskumu vedcov tohto centra, založeného v roku 1987 profesorom Gézom Komoróczyom. Detailné skúmanie a štúdium *responsa* je dokonca súčasťou osnov ich univerzitného programu, najmä od čias, kedy sa v tomto žánri začali angažovať práve maďarskí rabíni.

Literatúra odpovedí je tradičný rabínsky žáner s vyše tisícročnou históriou. *Responsa* sú definované ako rozhodnutia, nariadenia a pravidlá, ktoré boli napísané rabínmi ako odpovede na špecifické otázky tematicky siahajúce od každodenných praktických záležitostí židovského zákona až po filozofické, etické, historické, astronomické, obchodné a iné teórie.

Za účelom vyjadrenia dôležitosti významu odpovedí písaných rabínmi všetkých generácií aj pre súčasného čitateľa, v oblastiach ako historiografia, lingvistika a sociolingvistika, literatúra a antropológia, je táto publikácia cenným prínosom pre domácu i zahraničnú čitateľskú obec.

Zahraničná publikácia, prvá svojho druhu v anglickom jazyku, je špeciálne orientovaná na doposiaľ málo preskúmanú a zabudnutú oblasť rabínskej literatúry. Čitateľovi sa tak predkladá charakter nového žánru rabínskej kultúry. Autentické ukážky rabínskych odpovedí umocňujú čitateľský zážitok a dotvárajú historický kontext danej doby. Zároveň, mnohoznačnosť vo výpovediach jednotlivých vedcov, či výskumníkov Centra židovských štúdií, poskytuje pohľad na skúmanie a analýzu týchto odpovedí z rôznych uhlov. Jednoznačné stanovisko k prejednávanej problematike tu čitateľ nenájde, práve naopak. Čitateľ je ten, kto hodnotí predložený materiál, no súčasne si aj vyberá smer svojej analýzy, prípadne hľadá nové roviny riešenia interpretácie týchto rabínskych žánrov.

Za povšimnutie stojí, že v prezentovanom zborníku sa nie všetky štúdie týkajú Maďarska, hoci väčšina z nich sa zaoberá odpoveďami vytvorenými maďarskými rabínmi alebo maďarskými aspektmi literatúry odpovedí.

Chronologicky radené vedecké práce otvára Tamás Turán vo svojom príspevku *Terse Analogical Reasoning in Responsa Literature: Four Medieval Examples*, v ktorom analyzuje štyri stredoveké ukážky rabínskych odpovedí. Poukazuje na to, ako deklaratívne vyhlásenia rabínskych predstaviteľov

často len maskujú komplikovanú situáciu náboženského židovského práva. V tomto smere je veľmi neobvyklé, ako hodnotí charakter a funkciu textu odpovedí. Vyjadruje názor, že *text of responsum* (text odpovedí) má viac rétorický charakter, ktorý neraz prekrýva podstatu textu.

Nasledujúce príspevky od popredných odborníkov Centra židovských štúdií Maďarskej akadémie vied akými sú Dóra Zsom, Géza Komoróczy, Viktória Bányai, Szonja Ráhel Komoróczy, Judit Kónya, Yehuda Friedlander a Kinga Frojimovics, sa zameriavajú, okrem iného, aj na udalosti spojené s obkľúčením Budapešti v roku 1686, či konvertovaním na kresťanskú vieru a s tým súvisiace zmeny v tradičnom obchodovaní s vínom.

Neopomenutá nezostáva ani lingvistická zložka a Szonja Ráhel Komoróczy vyzdvihuje význam jidišu ako jediného jazyka, ktorým by židia mali hovoriť. Zborník uzatvárajú príspevky týkajúce sa holokaustu. Kinga Frojimovics predstavuje súbor pamätných kníh, ktoré sú venované špeciálne maďarským židom. Podľa neho je najvýraznejším príkladom prelínania žánrov arabskej literatúry titul s názvom *Yerushat peletah*, ktorý bol publikovaný v roku 1946 v Budapešti a v ktorom sa spájajú memoáre s cennou zbierkou *odpovedí maďarských rabínov*.

Zborník je zaujímavým exkurzom do židovského sveta od obdobia raného stredoveku až do konca holokaustu. Ponúka profil Centra židovských štúdií Maďarskej akadémie vied z viacerých aspektov. Vedecké práce predstavujú čitateľovi nový žáner, doteraz málo dotknutej a prebádanej arabskej litera-

túry. Konceptne rôznorodé príspevky spája zjednocujúci prvok – *responsa literature*, ktoré sú ťažiskom bádania autorov. Analýza *textov odpovedí* v rovine etických, hospodárskych, obchodných i historických teórií dotvára kontext danej doby, no zároveň vytvára a predostiera pred čitateľa širokú škálu možností interpretácie. Čitateľ sa tak stáva spoluvorcom nových aspektov analýzy *textov odpovedí*. Publikácii sa podarilo pretvoriť pasívneho prijímateľa informácií na aktívneho objaviteľa.

Vladimíra Kordaničová

ORBANOVÁ, Eva.
Náboženský synkretizmus
v hnutí New Age.
Trnava : Filozofická fakulta TU,
2010. 210 s.
ISBN 978-80-8082-343-6.

Kniha PhDr. Evy Orbanovej „Náboženský synkretizmus v hnutí New Age“ je venovaná stále aktuálnejšej – a v našom prostredí doposiaľ nedostatočne prebádanej – aj keď zďaleka nie novej, téme hnutia „Nového veku“. Avšak preto, ako píše autorka knihy hneď v Úvode, „*zub času... neukrojil na jej aktuálnosti, pretože problematika synkretickej religiozity, ktorá sa snaží spojiť všetky náboženstvá do jedného celku označovaná termínom new age, sa bezprostredne dotýka i našej spoločnosti*“, predložená práca je viac než aktuálna a vítaná.

Autorka tejto práce zvolila veľmi pozitívny prístup, založený na výbornej znalosti relevantnej literatúry, v tejto téme prevažne cudzojazyčnej, vhodne

rozčlenila kapitoly tak, aby postupne a poctivo chronologicky prechádzala jednotlivými štádiami vývoja religiozity minimálne od polovice 19. st. až po súčasnosť. Tematicky preberá všetky dôležitejšie náboženské smery, ktoré buď priamo, alebo nepriamo predchádzali samotný vznik či sformovanie sa hnutia New Age. Robí prierez odbornou literatúrou, ktorá sa zaoberala problematikou „nového veku“, stručne, no výstižne reflektuje o dôležitých prácach na tomto poli poznania. Aj vďaka tomu kniha pôsobí prehľadne, poskytuje dobrý prierez religióznymi hnutiami a spirituálnymi smermi, ktoré sa postupne stále viac a viac vzdalovali biblickému ponímaniu kresťanstva a od samotného svojho vzniku svedčili o mocnom vplyve nekresťanských religióznych smerov a rôznych foriem synkretického pôsobenia rôznych heterodoxných prúdov, ktoré vytvárali neraz prapodivné myšlienkové a „duchovné“ konglomeráty. Tak tomu bolo už v ranom období kresťanských dejín, a tak tomu je aj dnes, ešte stále na začiatku 21. storočia. Veľký význam pre rozmanité synkretistické kultúry a religiózne spoločenstvá mali rôzne mutácie, ktoré od čias založenia Teozofickej spoločnosti a príchodu Swamiho Vivekanandu do USA až po súčasnosť vyprodukovali nečakane veľké množstvo nových religióznych smerov alebo presnejšie povedané, religióznych variácií na starú gnostickú tému.

Prirodzene aj tieto mali svojich predchodcov, o čom v podstate hovorí aj Eva Orbanová, ktorá správne začína už švédskym učencom a vizionárom Emanuelom Swedenborgom, ktorého vplyv dodnes nie je dostatočne hlboko

zhodnotený. Práve s menom tohto skúmateľa ľudského mozgu a neskoršieho náboženského blúznivca sú pupočnou šnúrou spojené mnohé podstatné myšlienky novej religiozity. V kapitole, v ktorej o tom píše bolo hádam možné viac analyzovať niektoré jeho myšlienky a ich bezprostredný či menej priamy vplyv na nasledujúce spirituálne hnutia. Avšak aj to, čo je urobené postačuje pre pochopenie jeho významu, pretože sa to priamo dotýka podstaty toho, čo majú do istej miery spoločné hnutie „Nového veku“ a Emanuel Swedenborg. Ďalej svoju pozornosť upriamila na Helenu Blavatskú a ňou založenú Teozofickú spoločnosť. V súčasnosti k tejto téme existuje takmer nepreskúmateľné, pre jedného človeka, množstvo literatúry. Preto aj v tomto prípade by niektorí mohli namietat, že táto kapitola mala byť rozsiahlejšia. Avšak podľa nás platí to, čo aj v prípade Swedenborga. To podstatné je napísané. A to isté môžeme povedať aj v prípade antropozofie a Rudolfa Steinera, kde sú vzhľadom na počet strán zaznamenané podstatné body učenia správcu Goetheho archívu, pri ktorých je zistiteľné isté duchovné prepojenie s myšlienkovým a duchovným svetom hnutia New Age. Viac priestoru pre rôzne druhy religióznych variácií predstavoval predovšetkým antický helénistický synkretizmus, ktorý na pôde religiózno-filozofickej kulminoval v mnohovrstvovom hnutí, všeobecne nazvanom gnóza či gnosticizmus. Z tohto uhla pohľadu niektoré analógie medzi gnosticizmom a „njueidžovským“ hnutím sa doslova ponúkajú. Pokiaľ ide o správu Nikolaja Notoviča, týkajúcu sa Kristovho pobytu v Hima-

lájach, konkrétne v Tibete, tu by sme odporúčali pomerne bohatú a zásadnú literatúru, venovanú tejto téme, ktorá existuje v ruskom jazyku a ktorá už zakrátko po Notovičovom publikovaní „Života svätého Issu“ či „Tibetského evanjelia“, ako ho niektorí nazývajú, veľmi poctivo reagovala na túto správu (archimandrita Chrisanf, prof. Butkevič, anonymný autor v Christijanskom čteniji za rok 1900 a mnohí iní). Ďalšie kapitoly sú venované predovšetkým postmodernej religiozite a predstavujú veľmi jasné a zrozumiteľné spracovanie tejto problematiky.

V celku vzaté môžeme povedať, že predložená kniha predstavuje prínos aj pre skúmanie civilizačných procesov a prelínania sa týchto procesov v postmodernej sfére auroatlantickej civilizácie. Teda, že práca pôsobí nielen aktuálne ale tiež transtematicky, v pozitívnom význame, spĺňajúc všetky kritéria, ktoré sú kladené na práce podobného druhu. Na záver by sme ešte zvýraznili jeden podstatný moment. V našom prostredí, nakoľko je nám známe, ide o doslova lastovičku na tomto poli dôležitého výskumu modernej či skôr postmodernej religiozity. Prácu vítame ako kvalitnú, vydarenú a užitočnú pre každého, kto sa o touto problematikou úprimne, no predovšetkým hlbšie zaoberá.

Ján Šafin

***Encyklopédia židovských
náboženských obcí na Slovensku.***

3. zväzok S – T.

**Bratislava : Slovenské národné
múzeum – Múzeum židovskej
kultúry, 2012. 340 s.
ISBN 978-80-8060-229-1.**

V roku 2009 vyšiel prvý zväzok Encyklopédie židovských náboženských obcí na Slovensku A – K, ktorej zostavovateľom bol jeden z popredných izraelských historikov slovenského pôvodu Róbert J. Büchler. V roku 2010 pribudol druhý zväzok zachytávajúci náboženské obce od písmena L po R. Minulý rok sa na knižný trh dostal tretí zväzok Encyklopédie židovských náboženských obcí na Slovensku S – T. Edičná poznámka upozorňuje čitateľa, že sa spracovaný materiál nepodarilo vtesnať do plánovaných troch zväzkov, a preto zostavovateľ avizuje prípravu štvrtého zväzku, v ktorom budú spracované židovské náboženské obce na Slovensku od písmena U po Ž.

Štruktúra encyklopédie ostala rovnaká ako v predošlých dvoch zväzkoch, čiže po stručných dejinách danej obce (mesta) nasleduje výťah z dejín židovskej náboženskej obce, potom portrét židovskej náboženskej obce v medzivojnovom období, následne charakteristika obdobia holokaustu v danej obci (meste) a napokon popis situácie po oslobodení. Na začiatku každej charakteristiky obce sa nachádza tabuľka, ktorá mapuje demografickú situáciu a uvádza presné počty židov v konkrétnych rokoch. Chronologický prehľad historických udalostí dokresluje osudy jednotlivých židovských

obcí od ich vzniku po rok 1945 (resp. 1948).

Encyklopedický charakter publikácie určuje povahu spracovania jednotlivých hesiel, ktoré sú pomerne stručné, avšak informačne veľmi nabité. Takéto spracovanie má svoje úskalía v podobe presného a vecného zhrnutia historických faktov a opisu udalostí, pričom vyžaduje vysokú mieru objektivity bez akýchkoľvek hodnotiacich prvkov. Zostavovateľovi Encyklopédie židovských náboženských obcí na Slovensku S – T sa s nimi podarilo vyrovnáť a zachovať tak ráz predchádzajúcich dvoch zväzkov.

Publikáciu dopĺňajú fotografie zo súkromných archívov, ktoré napomáhajú vykresleniu celkovej atmosféry opisovanej doby. Okrem toho encyklopédiu sprehľadňuje glosár a menný register.

Mapovanie jednotlivých židovských náboženských obcí predstavuje obrovský prínos nielen pre spracovanie cirkevných dejín, ale i pre celkové poznanie dejín židovských obcí na Slovensku. Encyklopédia židovských náboženských obcí na Slovensku S – T predstavuje cenný zdroj informácií pre každého, kto sa zaujíma o dejiny židovských obcí na našom území. Svojím dôsledným spracovaním, kvalitnou grafickou úpravou a tlačovým prevedením upúta i širokú verejnosť. Spolu s predchádzajúcimi dvomi zväzkami tak tvorí neprehľadnuteľný prameň pre poznávanie segmentu dejín židovských náboženských obcí na Slovensku.

Lucia Šteflová

ANDREJOVÁ Z. a kol. *Rómsky holokaust v krajinách strednej Európy.*

Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2012. 148 s. ISBN 978-80-555-0718-7.

Holokaust, slovo, ktoré je aj v dnešnej dobe často skloňované, slovo za ktorým stojí mnoho utrpenia a pri vyslovení, ktorého si automaticky predstavíme 2. svetovú vojnu a s ňou spojenú smrť. V poslednej dobe sme mohli zaregistrovať ostré debaty týkajúce sa holokaustu, keďže sa objavovali názory, ktoré sa snažili holokaust poprieť. Nevedomosť, ľahostajnosť alebo ako nazvať tím ľudí, ktorí sa snažia poprieť fakt, za ktorým sa skrýva niekoľko miliónov nevinných obetí? Každopádne, holokaust a s ním spojená smrť sa nedá poprieť. Zväčša, keď vyslovíme slovo holokaust v myslí sa nám vynorí obraz zúboženého Žida v koncentračnom tábore čakajúceho na smrť, avšak toto vyhladzovanie obyvateľstva sa týkalo širších mas, do ktorého patrilo aj rómske obyvateľstvo.

Práve rómskemu obyvateľstvu a s ním spojenou otázkou holokaustu sa vo svojej monografii, ktorá nesie názov *Rómsky holokaust v krajinách strednej Európy* venuje jej editorka Mgr. Zuzana Andrejová. Táto monografia vyšla v roku 2012 v Prešove, teda je ešte stále čerstvým počínom editorky a skupiny autorov, ktorí do monografie prispeli svojimi štúdiami, ktoré sa venujú rómskemu etniku.

V danej monografii sa prispievateľia venujú málo skúmanej téme a to

aký bol život a osud Rómov na pozadí druhej svetovej vojny, zameriava sa najmä na Rómov, žijúcich na našom území. Po formálnej stránke je monografia rozdelená do úvodu, ktorý je pod taktovkou autorky a ktorá v ňom stručne opisuje, prečo je toto dielo venované práve Rómom a holokaustu. Následne jadro tvoria samotné príspevky a štúdiá, samotná autorka do monografie prispela článkom, v ktorom sa venuje činnosti a vzniku pracovných útvarov pre tzv. asociálne živly a Cigánov/Rómov v Hanušovciach nad Topľou a Bystrom nad Topľou. V danej monografii sa môžeme o týchto táboroch dozvedieť ako fungovali v širšom meradle nielen na území Slovenska, ale v Strednej Európe vôbec. V tomto diele sa dozvieme aj to, že rómsky holokaust má aj svoje priame pomenovanie, ktorým ho Rómovia označujú – porraimos a bližšie o ňom je možné sa tiež dozvedieť z rozhovoru, ktorý je v monografii spracovaný s jednou z priamych svedkov.

Prínosom tejto monografie je už samotný fakt, že sa venuje málo spracovanej téme rómskeho holokaustu a to nie len na území Slovenska, ale v Strednej Európe vôbec.

Katarína Kurilcová

BOHÁČ, Vojtech.
Blahoslavený Vasil Hopko
a svätá božská liturgia.
Nyíregyháza : Szent Atanáz
Görögkatolikus Hittudományi
Főiskola, 2012. 222 s.
ISBN 978-615-5073-02-1.

Publikácie venované životu, dielam a činnosti významných osobností cirkevných dejín sa v posledných desaťročiach tešia veľkej obľube ako v kruhoch historických, tak i tých laických. Oboznamovanie sa so životom ľudí, ktorí zasvätili svoj život Bohu, má i dnes nezastupiteľnú úlohu vo formovaní hodnotového rebríčka spoločnosti a utváraní komplexného obrazu o dejinách cirkví. Medzi publikácie s takýmto autorským zámerom určite patrí aj kniha Vojtecha Boháča s názvom *Blahoslavený Vasil Hopko a svätá božská liturgia*.

Autor sa na život a dielo Vasiľa Hopka pozrel v dvoch kapitolách, pričom ich aj takto tematicky usporiadal. V prvej kapitole s názvom *Životopis blahoslaveného biskupa – mučeníka ThDr. Vasiľa Hopka* popísal život gréckokatolíckeho pomocného biskupa v Prešove od jeho narodenia, cez jeho štúdiá a pôsobenie až po smrť, ktorá pripomínala smrť mučeníkov: „*Celý sa obetoval z vernosti ku Kristovi a Katolíckej cirkvi a prijal dlhé väzenie, fyzické i psychické utrpenia, ktoré pokladal za vysokú školu pokory, so zodpovednosťou, odvahou a pevnou vierou. Stal sa mučeníkom pre vieru, pretože obetoval svoj život pre Krista a pre Cirkev a zomrel ex aerumnis carceris – na následky väzenia.*“ (s. 10).

V druhej kapitole autor priblížil dielo biskupa Vasiľa Hopka o Eucharistii. V prvej podkapitole popisuje a analyzuje jeho dielo, napísané v rusínskom jazyku, s názvom „*Christos posredi nas*“ („*Kristus medzi nami*“). „*Kristovu prítomnosť uprostred ľudského spoločenstva sleduje cez historické udalosti Kristovho života až po jeho mystickú prítomnosť jeho tela a jeho krvi pod*

spôsobom chleba a vína.“ (s. 11). Vasil Hopko sa v tejto knihe snažil nájsť odpovede na niektoré otázky týkajúce sa eucharistie ako napríklad: „*Čo je to Eucharistia? Je tomu možné uveriť? Ako pripravil Kristus tajomstvo Eucharistie? Sebe? Aký dar je Eucharistia sama o sebe? Čo vyplýva z Kristovej prítomnosti medzi nami?*“

Druhá podkapitola sa venuje dielu s názvom „*Christos v nas*“ („*Kristus v nás*“). Autor knihu rozdelil do šiestich celkov. Vojtech Boháč sa venuje každému celku osobitne v krátkej analýze.

Obsahovo najhutnejšia tretia kapitola s názvom *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*, rozdelená do dvoch podkapitol, obsahuje dokumenty ThDr. Vasiľa Hopka v úplnom znení, ktoré vo forme pripomienok a otázok podnietili Kapitulu, aby vypracovala presné a správne odpovede, týkajúce sa liturgických predpisov. V závere Vojtech Boháč konštatuje, že „*Biskup Vasil Hopko v dvoch dokumentoch s nedostatkami jednotného slávenia Eucharistie v Prešovskej eparchii prejavil veľkú zodpovednosť aj za jej vonkajší dôstojný a presný prejav.*“ (s. 117).

Za najhodnotnejšiu časť publikácie možno pokladať takmer stostranovú prílohu, v pôvodnom jazyku, Svätú božskú liturgiu nášho otca svätého Jána Zlatoústeho. Publikácia Vojtecha Boháča venovaná biskupovi Vasilovi Hopkovi prispieva k poznávaniu života a diela jedného z významných osobností gréckokatolíckej cirkvi. Autor sa snažil o objektívne zhrnutie skutočností, vďaka čomu si publikácia nájde nepochybné čitateľov v radoch teolo-

gických, ale zaujme svojím obsahom aj širšiu verejnosť.

Lucia Šteflová

BUZOGÁNY, Dezső
– JÁNOSI, Csongor.
A református egyház
Romániában a kommunista
rendszer első felében. Budapest :
L'Harmattan Kiadó, 2011. 384 s.
ISBN 978-963-236-238-0.

Predkladaná kniha je jednou z najnovších publikácií Cirkevno-historickej výskumnej skupiny Józsefa Pokolyho, ktorá sa skladá z učiteľov a študentov zaujímavých sa o cirkevné dejiny z dvoch inštitúcií – Cirkevno-historickej katedry Koložvárskeho protestantského teologického ústavu a Reformovanej pedagogickej fakulty Univerzity Babeş-Bolyai v Kluži. Spolupracovníci tejto skupiny už viac ako jedno desaťročie inventarizujú archívy rôznych reformovaných cirkevných zborov Sedmohradska a publikujú objavený archívny materiál. Predkladaný zväzok je venovaný odlišnému obdobiu, ako doteraz publikované práce. Cirkevno-historickým obdobím je v našom prípade doba najnovšia, tematikou je cirkevno-historický materiál z obdobia komunizmu, ktorý bol nájdený vo fondoch štátnych archívov Rumunska. Skúmanie tohto materiálu je dôležité hlavne preto, lebo v ňom nájdeme dokumenty o období komunizmu, ktoré sa nenachádzajú v žiadnom cirkevnom archíve. Z týchto dokumentov je možné objasniť aj zložitý systém vzťahov, ktorý fungoval medzi štátnym aparátom a cirkevným vedením.

Publikáciu je možné rozdeliť na dva väčšie celky, ktoré majú názov *Štúdie* (*Tanulmányok*, s. 9 – 112) a *Dokumenty* (*Dokumentumok*, s. 113 – 354). Samotná prvá časť sa delí na tri kapitoly. Prvá z nich je venovaná téme Reformovaná cirkev v Sedmohradsku v rokoch 1944 – 1956. Autori v úvode kapitoly vyzdvihujú, že pri písaní tejto časti mali dostatok prameňov zo Sedmohradskeho reformovaného cirkevno-distriktuálneho archívu z veľmi zaujímavého obdobia pred roku 1956. Prvé dve podkapitoly boli zostavené z dokumentov tunajšieho Biskupského archívu a spisového materiálu Riaditeľskej rady a ponúkajú schematický obraz o ťažkostiach pri znovuzobehnutí cirkevného života po roku 1944 a o úsiliach slúžiacich tejto obnove. Táto kapitola predstavuje aj ďalšie témy; napr. problematiku bohoslužieb a katechizácie, školstva, inštitúcií a výborov, ďalej tlač, vydávanie a rozširovanie kníh, otázku teologickej výchovy, ale zmieňuje sa aj o roztrieštených žijúcich cirkevných zboroch. Druhá kapitola prvého bloku je venovaná reakcii Sedmohradska a reformovanej cirkvi na udalosti v roku 1956. Kapitola sa však na úvod zaoberá aj obdobím po smrti Stalina a kritikou kultu osobnosti. Spomenuté sú aj výhody pre sedmohradských Maďarov, neskôr udalosti v Poľsku a napokon ohlas maďarskej revolúcie v Sedmohradsku, hnutia na znak sympatie na území Rumunska, reakcia rumunskej politiky na potlačenie revolúcie a dôsledky sedmohradskej maďarskej solidarity. Posledná kapitola predstavuje miesto súdnych procesov v paradigme „sedmohradskej '56“. Autori v prvom rade

rozdeľujú procesy a uvádzajú niekoľko príkladov, aké hnutia vznikli v Sedmohradsku či už pred, ale aj po roku 1956. Ťažisko tejto kapitoly však tvoria spory skupín tzv. betánistov. Fungovanie tejto skupiny predstavovalo pre komunistickú moc problém, keďže nepatrila pod cirkevnú hierarchiu, ktorá bola pod komunistickou kontrolou, ale vykonávala samostatnú činnosť. Štátna moc nemohla jednoducho zrušiť túto skupinu, ako ostatné inštitúcie reformovanej cirkvi, lebo skupina bola zaevidovaná aj ako nadácia. Pomenovanie Betánia bolo používané namiesto oficiálneho názvu, aby bolo udržiavané zdanie zákonnosti. Hnutiu sa nepodarilo vnútiť takmer žiadny politický charakter, teda aj k udalostiam v roku 1956 sa viaže len nepriamo. Aj napriek tomu hnutie predstavuje veľmi dôležitý cirkevno-historický prameň pre bádateľov, vzhľadom na spoznanie vnútorných cirkevných udalostí a na pochopenie princípu fungovania cirkevného vedenia aj v Koložvárskom aj vo Veľkovaradínskom dištrikte. Likvidácia tohto hnutia bola zároveň zúčtovaním so všetkým, čo zostalo v reformovanej cirkvi z medzivojnového obdobia ako dedičstvo a chcelo v inštitucionálnej forme ďalej fungovať. Kapitola ponúka krátky prehľad medzinárodnej histórie takýchto skupín betánistov, potom prehľad fungovania takejto skupiny v Maďarsku a Sedmohradsku aj s pokusmi o zastavenie ich činnosti. Ďalej sa autori už venujú hlavne procesu s tzv. Fodorovou skupinou, dôsledkom procesov a na záver kladú otázku, ktorou hľadá zodpovedných.

Druhý blok s názvom *Dokumenty* tvoria publikované pramene. Táto časť sa

delí na dve kapitoly. V prvej sú predstavené dokumenty zo súdneho procesu s betanistickou skupinou z Veľkého Varadína. Nachádza sa tu napr. nariadenie na začatie súdneho procesu, hlásenie o predĺžení vyšetrovacej doby a predbežnej väzby, zápisnice o vypočúvaní, konečný návrh obžaloby, rozhodnutie Vojenského súdneho tribunálu, apelačné žiadosti, zápisnica o verejnom pojednávaní súdu z 23. októbra 1958 s rozhodnutím č. 1551, kapitola sa končí vinkulačnými zápisnicami. Druhá kapitola obsahuje materiály o súdnom procese s Kálmánom Csihom. Kálmán Csiha, neskorší reformovaný biskup nebol odsúdený kvôli prísne ponímanej cirkevnej činnosti ako obžalovaný piateho stupňa z Fodorovej skupiny, keďže Fodora len poznal. Pre skonštruovateľov koncepčného procesu bola jeho osoba veľmi prínosná, keďže bol reformovaný farár, mohli hovoriť o cirkevnom sprisahaní, že v spolupráci s predstaviteľmi katolíckej cirkvi sa usiloval o zvrhnutie štátnej moci. Obžalovaný prvého stupňa, Pavol Fodor očakával pomoc západných krajín, aby sa dosiahla nezávislosť Sedmohradska a ako regenta Sedmohradska by najradšej videl rímskokatolíckeho biskupa Árona Mártona. Materiály o súdnom procese veľmi podrobne predstavujú organizačné udalosti a v nich úlohu 28 ročného pomocného farára Kálmána Csihu. K druhému bloku patria aj *Reportáže (Interjúk, s. 288 – 354)*, ktoré pripravil jeden z autorov knihy, Csongor Jánosi so 7 pamätníkmi uvedených udalostí, medzi inými aj so spomenutým Kálmánom Csihom.

Rumunské zákonodarstvo posledných rokov umožnilo prístup do archívu ru-

munskej tajnej služby Securitate. Predkladaný zväzok ponúka pohľad do tohto archívu a do toho sveta, ktorý bol pod kontrolou tejto organizácie. Preskúmané a spracované boli dva spisové materiály skupiny cirkevných predstaviteľov tzv. päťdesiatšestnikov, samozrejme bez nároku na úplnosť, keďže veľkosť spisového materiálu výrazne presahuje rozsah jedného zväzku. Avšak aj takáto publikácia prameňov a cirkevno-historický náčrt o danej dobe ponúka zaujímavý pohľad do cirkevného života, ktorý sa nachádzal pod prísnu kontrolou.

Tibor Dohnanec

ŠIP, Maroš.

Spiritualita v kontexte fenoménu siekt a nových náboženských hnutí.

Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2009. 69 s. ISBN 978-80-555-0031-7.

Monografia je rozdelená do troch základných častí podľa troch dôležitých fenoménov, ktoré autor skúma. Exegéza týchto fenoménov do značnej miery charakterizuje jednotlivé náboženské hnutia v súčasnosti. Ide o fenomén spirituality, fenomén reinkarnácie a inkarnácie a nakoniec fenomén Trojice. Všetky uvedené fenomény sú skúmané v teologicko-komparatívno-konfrontačnej forme. Monografia obsahuje zaujímavé a podstatné informácie o významných prúdoch v religióznej sfére súčasnosti. Charakteristické prvky učenia jednotlivých nábožen-

ských hnutí sú podávané v takej podobe, v akej sú deklarované samotnými náboženskými hnutiami, a zároveň sú skúmané podľa slov autora „*skrze prizmu otcov a učiteľov Cirkvi, ktorí brilantným spôsobom orthopraxie dokázali penetrovať do tajov transcendentná*“.

Najzaujímavejšou časťou monografie je podľa nášho názoru časť o spiritualite. Obsahuje také informácie a systematické pohľady, ktoré môžu byť obohacujúce nielen pre tých študentov a teológov, ktorí sa zaoberajú špecificky pravoslávnu teológiu a duchovnosťou, ale aj tých, ktorí sa zaoberajú spiritualitou vo všeobecnosti. V porovnaní s rôznymi falošnými ideami môže každý seriózný bádateľ lepšie vidieť a oceniť hodnotu a čistotu pôvodnej apoštolskej Tradície Cirkvi a zdravej cirkevnej duchovnosti nespočetnekrát preverenej a preskúšanej svätými Cirkvi. Monografia obsahuje porovnanie pravoslávnej a západnej spirituality, pričom pod západnou spiritualitou autor vníma v prvom rade jej dva hlavné smery, a to rímskokatolícky a protestantský, ktorý v rôznych formách nachádza svoje vyjadrenie aj v početných protestantských hnutiach a sektách, ktoré vznikli na jeho pôde.

Významným prínosom práce sú analyticky vyhodnotené informácie o jednom z najdôležitejších dokumentov hnutia New Age, tzv. „Vodnárskom Evanjeliu o Isusovi Christovi“, ktoré hovorí o údajnom živote Christa v Indii medzi rokmi 12 – 29. Toto pseudo-evanjelium spája kresťanskú filozofiu s filozofiou hinduizmu, pričom tvrdí, že samotný Christos je s takýmto hybridom spokojný. Tvorca tohto evanjelia

bol istý Levi, mystik žijúci v USA. Ako správne poznamenáva Šip, evanjelium Leviho je v tejto súvislosti vytvorením nového evanjelia, ktoré nemôže korešpondovať s Evanjeliom kresťanského Christa, pretože, ako hovorí Sväté Písmo, keby ktokoľvek, hoci aj anjel z neba, zvestoval iné evanjelium ako to, ktoré hlásal Christos, nech je prekliaty.

Druhým dôležitým dokumentom skúmaným v monografii je tzv. „Akasha Kronika“, ktorá mala obrovský vplyv v Spojených štátoch amerických, kde oslovila masy ľudí. „Kronika“ predstavuje mystický prierez učením kresťanstva a hinduizmu.

Šip vníma svoju prácu ako knihu, ktorá je „úvodom do fenoménu siekt a nových náboženských hnutí, a to v širšom kontexte skrze spiritualitu, ktorá determinuje religiózny individuálny prejav každého z nás“. Jeho cieľom nebolo ponúknuť encyklopedické poznatky konvenčného štýlu, ale dôležité informácie o niektorých náboženských skupinách a načrtnúť problematiku v niektorých styčných bodoch s cirkevnou tradíciou.

Dôležitým záverom, ku ktorému Šip pri napísaní tejto práce prišiel a v ktorom sa utvrdil, je, že „nová metóda (iná kvalita, či iný stupeň spirituality)... mení aj pôvodný cieľ, čiže nové metódy stále neprinášajú efektívne výsledky“. Nádejame sa, že táto práca nie je v oblasti skúmania fenoménu siekt a nových náboženských hnutí poslednou Šipovou monografiou a že sa môžeme tešiť na ďalšie rovnako hodnotné práce aj v budúcnosti.

Štefan Pružinský

ŽUPINA, Miroslav.
Svätootcovská skúsenosť
ukazovateľ pravoslávnej teológie.
Gorlice : Diecezjalny osrodek
Kultury Prawoslawnej ELPIS
w Gorliciach, 2012. 125 s.
ISBN 978-83-63055-13-4.

V roku 2012 sa medzi monografiami vydanými na Pravoslávnej bohosloveckej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove objavila monografia: *Svätootcovská skúsenosť ako ukazovateľ pravoslávnej teológie (The experience of the holy fathers as an indicator of orthodox theology)*. Jej autorom je doc. ThDr. Miroslav Župina, PhD., vedúci Katedry praktickej a systematickej teológie PBF PU.

Monografia je rozdelená do ôsmich základných častí, ktorých obsah sa dotýka troch najdôležitejších pilierov systematickej teológie, a to dogmatického bohoslovía, pravoslávnej duchovnosti a nakoniec kresťanskej etiky. Všetky časti tejto vedeckej monografie sú zamerané na spoločný cieľ preskúmať, analyzovať a definovať svätootcovskú skúsenosť Cirkvi ako základ jej teológie a tým aj života.

Hoci aktuálnosť zvolenej témy je z pohľadu pravoslávnej teológie očividná, predsa je potrebné zdôrazniť niekoľko myšlienok, ktoré ešte jasnejšie poukážu na aktuálnosť podobných monografií pre dnešnú dobu a spoločnosť. Mnohé svetské aj cirkevné osobnosti v súčasnosti poukazujú na fakt, že sme vzdelaní, ale zlí, že technický pokrok zaznamenáva nebývalé úspechy, no medziľudské vzťahy prechádzajú krízou, že ľudia dnes čoraz viac pociťujú silný deficit takých podstat-

ných hodnôt, ako je láska, porozumenie, pokoj, radosť, stabilita, vzájomná podpora, čestnosť, dôvera, spoľahlivosť, priateľstvo, manželská a rodičovská vernosť. Významnou príčinou deficitu týchto hodnôt je skutočnosť, že hoci naša civilizácia vyrástla na kresťanských hodnotách, začína sa od nich odvracať. Hoci vzdelanie, sloboda, práca, rovnosť, sociálne cítenie a mnohé ďalšie hodnoty dosiahli veľký rozmach hlavne vďaka kresťanstvu a evanjeliovým ideám, dnes sa to nedoceňuje a príčinou odklonu od kresťanstva sú často samotní kresťania. Nikto neublížil kresťanstvu viac, ako ľudia, ktorí sú síce formálne kresťanmi, no nevážia si svoju vieru a ani ju nepoznajú. Veľké percento „kresťanov“ si nikdy neprečítalo nielen Sväté Písmo, ale dokonca ani jedno jediné ucelené Evanjelium, aby vedeli, o čom je „ich“ viera. Takto sa stávajú ľuďmi, ktorí nežijú svoju vieru v praxi a prispievajú k prehlbovaniu súčasnej morálnej a duchovnej krízy, ktorá sa prejavuje takými negatívnymi sociálnymi a spoločenskými javmi ako je vysoká miera rozvodovosti, stres, strach, neistota, domáce násilie, morálne deviácie, zločinnosť a mnohé ďalšie. Z uvedených dôvodov považujem za mimoriadne dôležitú a aktuálnu každú monografiu, ktorá pomáha vysvetliť kresťanskú duchovnosť a duchovný život v naozaj pravdivom svetle a takým spôsobom, aby sa v spoločnosti obnovilo správne a hlboké chápanie a uplatňovanie kresťanských ideí v myslení aj v praktickom živote.

Dôležitým záverom, ku ktorému autor monografie prichádza, je fakt, že všetok hriech, zlo a nakoniec smrť, ktorá sa stala pre dnešného človeka už

akoby samozrejmosťou, je dôsledkom „jeho vlastného samostatného úmyslu a chcenia“ (s. 80). Vo svete zavládla „antienergia“, ktorá ničí prirodzenú a pozitívnu energiu a spôsobuje smrť. Táto smrť sa pritom neprejavuje iba v postupnom približovaní sa každého človeka k nevyhnutnému fyzickému koncu, ale často aj v smrti jeho duchovnosti, kultúry, umenia a zmyslu pre skutočnú krásu.

Celkovo je možné konštatovať, že najnovšia monografia doc. ThDr. Miroslava Župinu, PhD. je hodnotným prínosom k vedeckému bádaniu v oblasti systematickej teológie a určite prispeje k ďalšiemu plodnému rozvoju Katedry praktickej a systematickej teológie na našej fakulte.

Štefan Pružinský

DVOŘÁČEK, Michal.
Asketický rozměr života
pravoslavného křesťana :
podle díla archim. Georgia
(Kapsanise).

Praha : Orthodoxia, 2012. 69 s.
ISBN 978-80-260-7414-9.

Mladý perspektívny teológ Ing. et Mgr. Michal Dvořáček je v súčasnosti doktorandom v odbore pravoslávna teológia na Pravoslávnej bohosloveckej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove. Po publikovaní niekoľkých vedeckých a odborných článkov vo vedeckých zborníkoch a časopisoch predkladá monografiu, ktorá prináša hlbší pohľad na duchovný život človeka v jeho asketickom chápaní a rozmere. Už samotný názov publikácie prezrádza, že autor sa nebude pohybovať

v rovine dnes tak populárnej a pritom formálnej duchovnosti či spirituality, ale svoje teologické poznatky a skúsenosti sústredí na podstatu duchovného života kresťana tak, aby okrem biblického a svätootcovského odkazu a súčasne základného piliera kresťanského učenia ponúkol dnešnému človeku aj skúsenosť a ochutnanie sladkých plodov duchovného života podľa diela archimandritu Georgia (Kapsanisa), ktorý je predstaveným monastiera svätého Gregora na Svätej Hore Athos a právom sa v pravoslávnom prostredí považuje za oázu autentického duchovného života.

Askéza ako integrálna súčasť a zároveň podmienka skutočného duchovného života kresťana je podľa autora obzvlášť potrebná práve dnes, kedy sa ľudstvo ocitá pod ťarchou mnohých problémov a kríz, pripomína tiež, že čím je askéza namáhavejšia a ťažšia, je aj omnoho potrebnejšia, a na inom mieste uvádza, že askéza je záležitosťou všetkých kresťanov bez výnimky, duchovných osôb (kléru) i laikov, mníchov i veriacich vo svete. Na základe takého širokého a všeobecného chápania askézy sa autor cez osobný a cirkevný, a nie individualistický charakter askézy, dostáva k jasne formulovanému záveru: askéza vytvára cestu k bohoľudskej jednote, ktorá sa završuje zbožštením človeka, teda jeho participáciou na Božom živote.

Uvedená monografia má všetky predpoklady nielen zaujať súčasného človeka hľadajúceho hĺbku a originalitu duchovného života, ale aj priniesť a naplniť jeho túžby a očakávania a tiež, čo je najdôležitejšie, napomôcť človeku na ceste k jeho skutočnej

duchovnej obnove a nájdeniu zmyslu a cieľu svojho života. Odporúčame ju nielen študentom, kňazom či teológom, ale všetkým, ktorí sklamaní súčasnými pseudoduchovnosťami a „zaručenými“ návodmi pre šťastie nestratili nádej a s vierou a pokorou sa nechajú viesť skúsenosťami vychádzajúcimi z pravoslávnej duchovnej tradície.

Miroslav Župina

ŠOLTÉS, Radovan.

Úvod do fenomenológie náboženstva vo filozoficko-teologických súvislostiach.

Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove, 2013. 258 s.

ISBN 978-80-55-0768-2.

Pri písaní vysokoškolských študijných materiálov sa stalo „dobrým zvykom“ v názve nadužívať termín *úvod*. Stalo sa tak rovnako v prípade práce Radovana Šoltésa *Úvod do fenomenológie náboženstva s podtitulom vo filozoficko-teologických súvislostiach*. Na jednej strane je pravdou, že text má ambíciu poskytnúť čitateľovi základnú orientáciu v problematike *fenomenologickej reflexie fenoménu náboženstva*, čo autor v úvode k práci aj priznáva, no na druhej strane obšírnosť spracovania niektorých tém, nie vždy zodpovedá takto stanovenému cieľu. To v tejto situácii neuvádzam ako námietku, skôr ako povzbudenie k (budúcej) väčšej miere kreatívnosti, resp. k istej odvahe pri koncipovaní názvu učebných textov.

Práca je členená do siedmich nosných kapitol, pričom autorom prvých šiestich je Radovan Šoltés a autorom tej poslednej je Matúš Demeter. Šoltés sa k autorstvu poslednej kapitoly vyjadruje v úvode, pričom jeho poďakovanie Demeterovi sa vzťahuje aj na stať venovanú reflexii metodologického agnosticizmu N. Smarta vo fenomenológii náboženstva (súčasť šiestej kapitoly). Moja pripomienka sa v tejto súvislosti vzťahuje k neštandardnému riešeniu, ktoré autor Šoltés použil (poďakovanie v úvode a vyznačenie autorstva v obsahu a na začiatku siedmej kapitoly a nakoniec ešte „priznanie“ Demeterovho autorstva spomínanej state k Smartovi, ktoré ale v samotnom texte práce nie je vôbec vyznačené...). Som presvedčený, že práci by v tomto prípade prospelo skôr spoluautorstvo – s rešpektovaním a označením autorstva jednotlivých statí.

V prvých štyroch kapitolách sa Šoltés najskôr sústreďuje na naznačenie a objasnenie filozofických súvislostí formovania filozofickej fenomenológie. Prvá kapitola je venovaná formovaniu tzv. *ontoteológie* – ide o dejinnú formáciu teológie na pozadí filozofickej metafyziky. V novovekých prepracovaniach (kritikách) starovekých a hlavne stredovekých filozofických prístupov sa formuje transcendentálna filozofická teológia. Tú Šoltés predstavuje v koncepciách R. Descartesa, D. Huma a (samozrejme) I. Kanta (druhá kapitola). V tretej kapitole sa k slovu dostane formovanie samotnej fenomenológie – pôjde o predstavenie filozofickej koncepcie zakladateľa fenomenológie E. Husserla. Štvrtá kapitola má pomerne široký záber – to je zrejme už z jej

názvu *Od fenomenológie k hermeneutike náboženského jazyka* – autor sa (nevyhnutne veľmi stručne) pohybuje na mentálnom území od M. Heideggera, cez H.-G. Gadamera a P. Ricoeura, až po L. Wittgensteina. Nakoľko sa autor (správne) venuje aj Wittgensteinovej lingvistickej kritike, zakomponovanie tohto uhla pohľadu do predmetnej, vyššie uvedenej kapitoly, môže ale vo vzťahu k samotnému názvu kapitoly pôsobiť mäťuco.

Úroveň spracovania filozoficky relevantných nosných dejinných tém *ontoteológia – transcendentálna filozofická teológia – fenomenológia – hermeneutika – lingvistický obrat vo filozofii jazyka* je kolísavá. Niektorým témam by bolo vhodnejšie venovať trochu väčší priestor, s dôslednejším naznačením (domyslením) filozoficky relevantných súvislostí – časti venované Platonovej a Aristotelovej koncepcii, ale rovnako stať venovaná Wittgensteinovej kritike jazyka a jeho koncepcii jazykových hier. Pre základnú orientáciu a hlavne – pre naznačenie východísk použiteľných v následnej teologickej a neskoršej religionistickej reflexii, je spracovanie dostačujúce.

Piata kapitola sa venuje vzťahovým súvislostiam a inšpiráciám filozofickej fenomenológie a kresťanskej teológie. Tie sú predstavené v myslení K. Rahnera a vo fenomenologických interpretáciách (resp. ich naznačení) v mystickej teológii.

Nakoľko autor (resp. autori) sa netaja svojím zámerom – predstaviť fenomenológiu náboženstva ako súčasť religionistiky, od šiestej kapitoly sa študijný materiál venuje výhradne spracovaniu, ktoré s fenomenológiou náboženstva

pracuje ako s východiskovou optikou pre ďalšiu prácu v rámci religionistických koncepcií. Na vybraných mysliteľských iniciatívach sa im, myslím celkom dobre, podarilo predstaviť základné princípy a východiská, ktoré odrážajú formovanie a aplikáciu fenomenologických metód pre religionistické štúdiá.

Neoddeliteľnou súčasťou študijného materiálu je posledná kapitola, ktorú napísal M. Demeter a ktorá je venovaná (kritickému) popisu súvislostí vybraných metodologických a terminologických predpokladov fenomenológie náboženstva v religionistických štúdiách. Demeter sa nezlakol tradične dominantne teologicky privatizovaného územia fenoménu náboženstva, ktoré podrobuje kritike (nielen postmoderných) religionistických konceptov. Prostredníctvom nich upozorňuje na (pre súčasnú religionistiku) neprijateľné, kryptoteologické konštrukcie, ktoré odhaľujú (neprižnanú) ideologickú stránku vedeckého skúmania náboženstva.

Na záver konštatujem, že predkladaný učebný text možno v našom akademickom prostredí len privítať. Aj keď je ambíciou autora (resp. autorov) prioritná orientácia na prostredie teologických fakúlt, myslím si, že text môže poslúžiť aj študentom religionistiky na ďalších humanitných fakultách.

Napriek tomu, že text má aj svoje slabšie stránky a vybrané (zvlášť filozofické) pasáže by bolo možné dôslednejšie domyslieť, som presvedčený, že svoju úlohu – byť študijným materiálom – určite splnía.

Dušan Hruška

VASILOVÁ, Darina

– LIŠKA, Anton.

***Historický záujmový útvar
v nižšom sekundárnom
vzdelávaní (hanušovský región).***

Prešov : GTF PU v Prešove,

2012. 211 s.

ISBN 978-80-555-0690-6.

Jedným z dôvodov, ktoré viedli po mnohých rokoch k výraznej reforme školského systému v Slovenskej republike, bola aj snaha o priblíženie nových poznatkov a zručností žiakom základných škôl v nižšom sekundárnom vzdelávaní (ISCED 2) novými a atraktívnymi vyučovacimi metódami a formami. Dejepis ako vyučovací predmet, ktorý školská reforma v Štátnom vzdelávacom programe ISCED 2 istým spôsobom ochudobnila o počet vyučovacích hodín (má predpísanú nižšiu hodinovú dotáciu ako pred rokom 2008), je predmetom spoločenskovedným. Má ambíciu formovať mladého človeka, spolu s občianskou náukou tak, aby z neho vychoval človeka, ktorý má záujem o veci verejné, o dejiny a každodenný život svojej rodiny, komunity, obce, regiónu, štátu. Preto dôležitým prvkom tejto výchovy nie je len priamo vyučovací predmet dejepis, ale aj ďalšie možnosti mimoškolských aktivít. K takýmto veľmi populárnym patria aj záujmové útvary na základných školách, problematike ktorým sa venuje učebný text s názvom *Historický záujmový útvar v nižšom sekundárnom vzdelávaní (hanušovský región)* autorov Dariny Vasilovej a Antona Lišku.

Učebný text je veľmi prehľadne rozdelený na tri základné kapitoly – poňatie

dejepisného vyučovania v nižšom sekundárnom vyučovaní, historický záujmový útvar (teoretické východiská), historický záujmový útvar na základnej škole v Hanušovciach nad Topľou. Pri tvorbe učebného textu autori pracovali s množstvom odbornej literatúry (napr. Vasiľová, Alberty, Kratochvíl, Jurčíštinová a pod.). Autori neopomenuli ani odbornú literatúru z produkcie Metodicko-pedagogického centra ako inštitúcie, ktorá ponúka formy celoživotného vzdelávania pre učiteľov dejepisu ISCED 2 a ISCED 3 (napr. Kratochvíl, Viliam. *Didaktické modely na rozvoj znalostí a intelektových schopností žiakov vo výučbe dejepisu na základných a stredných školách*. Bratislava : MPC 2004; *Otčenášová, Ružena. Exkurzie v dejepisnom vyučovaní na základnej škole*. Prešov : MPC 1998; Kredátus, Juraj. *Dejepis v školskom vzdelávacom programe ISCED 2*. Bratislava : MPC 2011 a pod.). Odborná literatúra, elektronické zdroje, legislatívne pramene a archívne pramene, s ktorými autori pracovali, svedčia o tom, že autori sú v problematike výrazne orientovaní a učebný text má aj vďaka týmto zdrojom (s ktorými autori skutočne veľmi precízne pracovali) veľmi vysokú kvalitu.

Učebný text s názvom *Historický záujmový útvar v nižšom sekundárnom vzdelávaní (hanušovský región)* pre učiteľov je výrazným počinom autorskej dvojice Vasiľová – Liška. Moderné spôsoby vzdelávania nutne vedú k využívaniu atraktívnych metód vyučovania, resp. prezentácie dejín. Preto výchovu k občianstvu a národnému (regionálnemu) povedomiu je potrebné rozvíjať aj mimo priamu vyučova-

ciu činnosť. Práve dejepisné záujmové útvary sú jedinečnou možnosťou, ako žiaci poznávajú svoju históriu.

Vysoko kladne hodnotíme v učebnom texte najmä tieto konkrétne pasáže a prezentácie:

- zhodnotenie negatív a pozitív štátneho vzdelávacieho programu ISCED 2 a konkrétne postavenia a obsahu predmetu dejepis (s. 17 – 21),

- tematické plánovanie učiva a návrh tematického výchovno-vzdelávacieho plánu historického záujmového útvaru na Základnej škole v Hanušovciach nad Topľou (s. 63 – 90) – *(tu by sme mohli s autormi polemizovať, či predložený „tematický výchovno-vzdelávacie plán“ historického záujmového útvaru v skutočnosti nepredstavuje prípravu na stretnutia historického záujmového útvaru)*,

- projekty stretnutí historického záujmového útvaru (s. 98 – 199),

- množstvo použitých historických prameňov, aktuálnych informácií, obrazovej dokumentácie, zadaní, motivujúcich žiakov k práci v skupinách, s IKT, k individuálnej samostatnej práci a pod. (s. 98 – 199).

Práve učebné texty obdobného typu, ako spracovali autori, sú vždy pozitívnym prínosom pri šírení historického povedomia. Zároveň ako metodický materiál prinášajú učiteľom dejepisu na základných školách (ale aj na stredných školách, ako aj pri ďalších vzdelávaniach učiteľov – dejepisárov) to, čo práve hľadajú, t. j. konkrétne návrhy príprav na vyučovacie hodiny, návrhy metodických postupov. Učebný text je možné použiť ako zdroj viacerých dôležitých informácií pri tvorbe atestačných prác, odborných štúdií,

prezentácií overených pedagogických skúseností a predovšetkým ako zdroj informácií pre študentov učiteľstva dejepisu na vysokých školách, pri vyučovaní odborovej didaktiky.

Učebný text pre učiteľov dejepisu *Historický záujmový útvar v nižšom sekundárnom vzdelávaní (hanušovský región)* autorov Vasilová – Liška hodnotíme ako praktickú a užitočnú pomôcku pri ďalšom vzdelávaní učiteľov a je výrazným prínosom do didaktiky a metodiky vyučovania dejepisu.

Juraj Kredátus

TIRPÁK, P.

– **BORZA, P. (eds.).**

***Znak, symbol a rituál
v tradíciách a prejavoch ľudovej
zbožnosti.***

Prešov : GTF PU Prešovská

univerzita v Prešove,

2013, s. 270.

ISBN 978-80-555-0774-3.

Zborník vedeckých (nekonferenčných) štúdií *„Znak, symbol a rituál v tradíciách a prejavoch ľudovej zbožnosti“* je sumarizačným dielom 12 príspevkov. Recenzentmi zborníka boli Mons. prof. ThDr. Jozef Jarab, PhD., dr hab. prof. UR Władysław Wlazlak, dr hab. prof. WSM Mieczysław Rózański a PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.

Prvým príspevkom v zborníku je *„Bože Narodzenie w tradycji ludowej“*, ktorého autorom je prof. dr hab. Józef Marecki. V samotnom príspevku autor píše o vianočných tradíciách. Autor kladie dôraz na „die Nacht Geburts Jesu“, ktorá sa nesie v znamení mod-

litieb a prorokovania. Ľudia sa v tento deň snažili zaistiť si šťastie a prosperitu do ďalšieho roka.

Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD. s príspevkom *„Ľudové zvyky a obyčaje pri slávení cirkevných sviatkov v gréckokatolíckych farnostiach v Levočských vrchoch na pozadí ich histórie“* nám približuje v úvode tri vybrané obce v Levočských vrchoch, ktoré sa vyznačujú bohatou históriou a folklórom. V druhej polovici príspevku sa autor zameril na obec Torysky a poukazuje na obdobie slávania Vianoc – sviatku Narodenia Ježiša Krista.

Prof. dr hab. Ludwik Frey vo svojom príspevku *„Drzewo w kulturze ludowej (wybrane zagadnienia)“* upozorňuje na strom ako na nevyhnutnú súčasť prírody, ktorý hrá hlavnú úlohu aj v ľudovej kultúre.

Mediálny priestor ako možnosť pre pestovanie ľudovej zbožnosti je hlavnou témou doc. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriela Paľu, PhD. a jeho príspevku s názvom *„Katolícke periodiká ako prostriedok rozvoja ľudovej zbožnosti“*.

Na Slovensku ako píše doc. ThDr. Marek Petro, PhD. nie je známa žiadna štúdia, ktorá by sa venovala morálnemu hodnoteniu amfotérneho prejavu v ľudovej piesni na našom území. Túto ambicióznou úlohu si stanovil vo svojom príspevku, kde v závere ponúka ešte jednu úlohu a to osvetľovať hodnotu cudnosti.

Široká verejnosť dnes reflektuje určité takzvané objektívne znaky a symboly židovského náboženstva. Túto pozoruhodnú tému rozpracoval doc. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD. v príspevku *„Objektívne znaky a symboly židovského náboženstva“*.

Dr. Lucyna Rotter s „*Rośliny-symbole, inspiracje czy pokarm Znaczenie roślin w kulturze ludowej*“ sa pokúsila priblížiť význam rastliny v ľudovej zbožnosti. Súčasťou príspevku je aj obrazová príloha.

Dr. Waclaw W. Szetelnicki z Pańs-twowa Wyższa Szkoła Zawodowa im Witelona w Legnicy sa vo svojej štúdiu venoval svätému Blažejovi. Preto aj názov jeho príspevku je „*Obrzędy błagostawieństw w tradycji ludowej na przykładzie liturgicznego wspomnienia o świętym Błażeju, biskupie i męczenniku*“. Obohatením tohto veľmi interesantného príspevku je obrazová príloha, v ktorej nájdeme vyobrazenia svätca.

V štúdiu „*Znaky a rituály sprevádzajúce svätý krst a korunovanie manželov vo farnosti Jakubovany*“, ktorej tvorcom je ThDr. Peter Vansač, PhD. sa dočítame o aktuálnostiach, ktoré sprevádzajú svätý krst a korunovanie manželov. Podľa hore uvedeného autora, oba tieto rituály majú v sebe morálny a sociálny charakter.

Tradičnú vidiecku zbožnosť s určitou dávkou folklórnej viery v regióne Zemplín rozpracoval ThDr. Peter Tírpák, PhD. v „*Prejavy a formy ľudovej zbožnosti na vybranom území regiónu Zemplín*“.

ThDr. Peter Borza, PhD. v príspevku „*Náboženský život veriacich regiónu Šariš na príklade vybraných farností Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1939 --1945*“ sa zameriava na náboženský život gréckokatolíkov v období Prvej Slovenskej republiky a to v ohraničenom priestore historického regiónu Šariš, ktorého súčasťou boli gréckokatolícke farnosti súčas-

ných dekanátov, Prešov, Sabinov, Bardejov a Svidník.

Na posledných stranách zborníku nájdeme príspevok „*Znaky zmierenia medzi Bohom a človekom v pohanskom a kresťanskom prostredí*“ od ThDr. Štefana Paločku, PhD.

Zborník vedeckých (nekonferenčných) štúdií „*Znak, symbol a rituál v tradíciách a prejavoch ľudovej zbožnosti*“ nám prináša plnohodnotných 270 strán, ktoré môžu obohatiť čitateľov z odborných kruhov teológie, religionistiky, histórie či etnológie ako aj širokú verejnosť.

Zuzana Andrejová

***Teológiai fórum*, roč. IV., č. 1.
Komárno : Selye János Egyetem
Református Teológiai Kara –
Calvin J. Teológiai Akadémia,
2010. 92 s.
ISSN 1337 – 6519.**

Reformovaná teologická fakulta Univerzity J. Selyeho v Komárne v spolupráci s Teologickým inštitútom J. Calvina vydáva každoročne svoj vedecký časopis pod názvom Teologické fórum (*Teológiai Fórum*), ktorého hlavným redaktorom je dekan reformovanej teologickej fakulty Univerzity J. Selyeho, János Molnár. Prvé číslo vydané v roku 2010 obsahuje 4 štúdie.

Prvý príspevok je venovaný životu a pôsobeniu reformovaného biskupa a historika Eleméra Balogha (*Balogh Elemér élete és munkássága*). Autorka Szilva Fazekas predstavuje v tejto štúdiu rodinu, detstvo, študentské časy, farárske, neskôr biskupské pôsobenie ale aj vedeckú, umeleckú a zberateľ-

skú činnosť tejto významnej osobnosti reformovanej cirkvi, pričom nezabúda ani na jeho spolupracovníkov. Ako autorka na úvod spomína: „*Život a pôsobenie Eleméra Balogha sú dnes málokedy spomínané a pre mnohých príslušníkov mladšej generácie neznáme. Pôsobil ako pokorný Boží sluha, a to vplývalo na jeho celý život.*“ (s. 3). Elemér Balogh sa narodil roku 1866, farárom sa stal o tri desaťročia neskôr. Podarilo sa mu vytvoriť bratislavskú reformovanú cirkev, čo súviselo aj s postavením nového kostola. Bol svedomitým duchovným pastierom, často navštevoval veriacich, bohoslužby vykonával aj v anglickom jazyku. Od roku 1921 sa stal biskupom predunajského reformovaného dištriktu. Okrem zastávania cirkevných funkcií pôsobil aj ako historik, skúmal cirkevné dejiny, lingvistiku, históriu Maďarov, atď., bol skutočným polyhistorom, keď ovládal až 15 jazykov. Svojou osobnosťou a životom veľmi pripomínal renesančných kňazov, zaujímal sa aj o umenie a zberateľskú činnosť, aktívne a oddane pracoval v každej sfére života, pričom jeho hlavným cieľom bolo budovanie bratislavského zboru. Umrel v roku 1938.

Nasledovná štúdia, ktorej autorom je Zsolt Czinke, sa zaoberá dejinami základných škôl reformovanej cirkvi na území Slovenska v rokoch 1918 až 1945 (*A szlovákiai református egyház elemi iskoláinak története 1918 – 1945*). Autor sa na úvod venuje vývinu reformovanej cirkvi na území Slovenska a Podkarpatskej Rusi v prvých povojnových rokoch. Ďalšie kapitoly jeho práce by bolo možné rozdeliť do dvoch väčších celkov. Najprv sa totiž venu-

je školstvu v medzivojnovom období, potom v rokoch existencie prvej Slovenskej republiky. Prvú časť začína opisom všeobecnej situácie školstva v ČSR. Ako cituje duchovného pastiera Ladislava Réza: „*Ako na fungovanie každého národného štátu, a ktoréhokoľvek národnostného spoločenského útvaru – tak aj vzhladom na život našej maďarskej kalvínskej cirkvi je dôležitým orgánom škola, ako vzhladom na náš život srdce.*“ (s. 19). Práve dôsledkom takéhoto jasného rozmýšľania je fakt, že sa reformovaná cirkev pokúsila vybudovať si a udržať školský systém aj v rámci nového štátneho útvaru. Pri opise medzivojnového obdobia sa podrobnejšie venuje aj krivdám, ktoré postihli reformované školstvo, potom rozoberá aj situáciu učiteľov, otázku štátnej príslušnosti (keď niektorých učiteľov prepustili kvôli tomu, že nemali štátne občianstvo ČSR), otázku príjmov učiteľov, otázku tzv. profesijného povedomia (keď učitelia sa nedali zlákať peniazmi, ani vidinou lepšej kariéry a vždy zostali verní školám reformovanej cirkvi) a v neposlednom rade aj otázku nedostatku učiteľov. Podobnú štruktúru má aj druhá časť, ktorá je venovaná situácii cirkvi v rokoch 1938 – 1945, keď sa po viedenskej arbitráži ocitla väčšina reformovanej cirkvi – s výnimkou 25 cirkevných zborov – znovu pod nadvládou Maďarska. Opäť je predstavená situácia škôl aj učiteľov a v krátkosti aj to, aká bola situácia zborov, ktoré patrili k prvej Slovenskej republike.

Ďalším článkom v tomto vydaní je štúdia dr. Alfréda Somogyiho venujúca sa dodatkom k dejinám reformovanej kresťanskej cirkvi na území Slovenska

v 20. storočí (*Adalékok a Szlovákiai Református Keresztyén Egyház XX. századi történetéhez*). Podnázvom štúdie je Doba Organizačného výboru od jeho vzniku po prvé voľby (1939 – 1942) (*A Szervező Bizottság időszaka a megalakulástól az első választásokig 1939 – 1942*). V dôsledku viedenskej arbitráže sa významná časť hornozemských kalvínov vrátila do rodiny maďarskej reformovanej cirkvi. Toto arbitrážne rozhodnutie však našlo na Hornej zemi organizovane fungujúcu reformovanú cirkev. Maďarskí reformovaní veriaci prijímali arbitrážne rozhodnutie samozrejme s radosťou, ale 25 reformovaných zborov zostalo na území na sever od arbitrážnych hraníc. Tieto zbory zastupoval tzv. Zväz slovenských kalvínov na Slovensku založený roku 1928 Jánom Tomašulom, ale v klasickej zmysle nemala reformovaná cirkev legitímnu reprezentáciu. Zväz slovenských kalvínov mal silný národný charakter, preto bol pre štát prijateľný. Po vyhlásení prvej Slovenskej republiky bol 30. mája 1939 na ustanovujúcom zjazde slovenských kalvínov založený šesťčlenný tzv. Organizačný výbor, ktorý bol aj vládou prvej SR uznaným cirkev reprezentujúcim výborom (zrejme kvôli zloženiu zo Slovákov). Príspevok sa po úvodnej časti venuje vyhláseniu tohto výboru, procesu získania uznania zo strany štátu a jeho pôsobenia do roku 1942.

Autorom posledného príspevku tohto čísla je Zsolt Buza, ktorý sa vo svojom článku venuje reslovakizácii a československej reformovanej cirkvi (*A Csehszlovákiai Református Egyház és a reszlovakizáció*). Na začiatku autor cituje: „*Reslovakizácia je pomaly*

zabíjajúci črvotoč v duši ľudí“. Preto, *aby mohli zostať doma, zapreli seba samých a s trými v duši, s krvácajúcim svedomím čakajú až sa ich život obráti k lepšiemu.*“ (s. 72). Citovaný autor teda definuje reslovakizáciu ako pomaly zabíjajúci črvotoč. Uvedený príspevok hľadá odpoveď na otázky, ako vníma dnešná generácia reslovakizáciu, aký mal vplyv tento proces na reformovanú cirkev na území Slovenska, ako sa zmenila jej štruktúra a ako sa podriadila tomu politickému záujmu, ktorý chcel premeniť Československo po druhej svetovej vojne na národný štát. Príspevok najprv uvádza základné predstavenie reslovakizácie, potom skúma štruktúru a nariadenia Slovenskej univerzálnej reformovanej cirkvi po druhej svetovej vojne, názor cirkevnej vrchnosti v tejto tematike na listoch časopisu *Kálvinista Szemle* a tiež aj prostredníctvom oficiálnych archívnych dokumentov, nakoniec je predstavených niekoľko osudov reslovakizovaných duchovných pastierov.

Tibor Dohnanec

Egyháztörténeti Szemle,
roč. XII., č. 1.

Miskolc : Ameszus Alapítvány;
Sárospatak : Tudományos
Gyűjtemények, 2011. 194 s.

Reformované kolégium v Sárospatku vydáva od roku 2008 každoročne štyri čísla periodika *Egyháztörténeti szemle* – predtým od roku 2000 vychádzali iba dve čísla ročne, ktoré sa zaoberá cirkevnými dejinami, dejinami náboženstiev, cirkevnými inštitúciami, významnými osobnosťami a vzťah-

mi štátu a cirkvi v rôznych obdobiach uhorských aj svetových dejín. Prvé číslo vydané v roku 2011 obsahuje celkovo 11 príspevkov; 6 štúdií, jeden dokument, jeden článok v sekcii Dišputa, tri recenzie.

Prvým príspevkom v tomto vydaní je štúdia Lajosa Szásza predstavujúca históriu rodiny Dávidházyovcov, niekoľko storočí starej, reformovanej intelektuálnej famílie (*Egy több évszázados református „ároni-ház“: a Dávidházy család története*). Autor sa v tomto príspevku pokúša čo najpodrobnejšie predstaviť pôvod a históriu rodiny Dávidházyovcov, keď v prvej, väčšej časti načrtáva históriu tejto famílie v chronologickom poradí, od stredoveku až po dnešok, pričom cieľom jeho štúdie je predstavenie farrárskej rodiny, preto venuje tejto vetve najväčšiu pozornosť, kým históriu ostatných vetiev rodiny predstavuje len povrchno. V druhej časti štúdie si autor dovoľí skonštatovať niekoľko zistení v súvislosti s reformovanými farrarmi ohľadom voľby povolania a priestorovej, tiež aj spoločenskej mobility, na základe predstavenej histórie rodiny Dávidházyovcov. Ako hovorí: *„Maďarská protestantská historiografia totiž nezaslúžene zanedbala štúdiom rodinných vzťahov a z toho prameniáciach spoločenskohistorických špecifík farrarov, vykonávajúcích dôležité úlohy v živote cirkvi. [...] Výber rodiny Dávidházyovcov [...] je zvlášť šťastný, lebo disponujeme veľmi dobrými prameňmi týkajúcich sa histórie a pôvodu rodiny, aj rodinných vzťahov.“* (s. 3). Zároveň však dodáva, že jeho cieľom nebola oprávnené očakávaná snaha o úplnosť, ale zámerom bolo

pomocou detailného predstavenia vybranej vetvy čo najpresnejšie zodpovedať otázky, ktoré sa pri bádani objavili. Na konci príspevku sa nachádzajú aj genealogické tabuľky.

Autorom nasledovného článku je prof. Peter Kónya, ktorého príspevok má názov *Rákócziho boj za slobodu a evanjelická cirkev (A Rákóczi-szabadságharc és az evangélikus egyház)*. Práca predstavuje situáciu a postavenie evanjelickej cirkvi v časoch pred Rákócziho bojom za slobodu a počas týchto bojov. V prvej časti sú uvedené najdôležitejšie udalosti pred povstaním; od žilinskej synody v roku 1610, cez rekatolizačné snahy habsburského panovníka Leopolda I. až po vypuknutie bojov za slobodu, voči ktorým mali evanjelici veľké očakávania. Druhá kapitola práce opisuje situáciu evanjelickej cirkvi počas Rákócziho povstania, keď sa evanjelikom podarilo získať späť pozície v hornouhorských mestách. Sú predstavené dôležité udalosti tohto obdobia, ako prvý kurucký snem v Szécsényi a krátko aj druhý snem v meste Ónod. Ďalšia kapitola je venovaná „budovaniu“ evanjelickej cirkvi, čiže modernizácii organizácie a chodu cirkvi, v ktorej sa autor zaoberá voľbou nových superintendentov, synodou v Ružomberku v roku 1707, ale je spomenutý aj hornouhorský evanjelický konvent v Prešove v roku 1709. Posledná kapitola je venovaná posledným rokom a potlačeniu boja za slobodu a situácii evanjelickej cirkvi. Rákócziho boj za slobodu má v dejinách evanjelickej cirkvi dôležité miesto, keď sa cirkev dokázala posilniť, získať si sebavedomie, ale aj tucty nových kostolov, ktoré síce vlastnila len krátko, ale stačilo to k znovuzrodeniu

cirkvi po násilnej rekatolizácii. V prvej polovici 18. storočia tak nastala nová situácia, keď už evanjelická šľachta oddane a silno bránila oprávnené záujmy svojej cirkvi a dosiahla viac menších úspechov.

V ďalšej štúdii, ktorej názov je *Čas a nepominuteľnosť ako zima a leto v spise Jánoša Mihálykóa o večnosti (Idő és időtlenség mint tél és nyár Mihálykó Jánosnak az örökkévalóságról szóló írásában)* hľadá autorka Mária Meszesán odpoveď na otázku, ako chápal čas János Mihálykó, rodák z Prešova, vzdelaný, ranonovoveký spisovateľ, ktorý očakával príchod večnosti, ba odhodlal sa k učeniu správneho spôsobu tohto očakávania. Konkrétnym predmetom skúmania je dielo Jánoša Mihálykóa o večnosti (názov tohto diela je: *Az örök életnek szép és gyönyörűséges nyári idejéről való könyveczke*, vyšlo v Bardejove v roku 1603), pričom sa autorka sústreďuje na ponímanie času, resp. smrti v tomto diele prezruc, v akých súvislostiach, v akej jazykovej forme sa vynorí uvedená téma. V uvedenom diele autorka pozerajúca sa na konfrontáciu studeného a teplého ročného obdobia skúma, aký postup používa na vyjadrenie rovnakej témy za rovnakým účelom v porovnaní so skoršími autormi, ďalej súčasne pozoruje, akým spôsobom opisuje tento prameň čas a nepominuteľnosť. Sústreďuje sa pritom na také ponímanie času, ktorého hybatelom je smrť.

Nasledujúci príspevok venovali autori István Bitskey, Réka Tasi a Dávid Csorba profesorovi Mihályovi Balázsovi k narodeninám. Článok s názvom „*V nejasnosti a prostredníctvom zrkadla.*“ *Kazatelia z obdobia baroka*

o božom charaktere (Homályban és tükör-által. *Barokk kori prédikátorok az isteni természetéről)* predstavuje výklad niekoľkých katolíckych a jedného reformovaného kazateľa z obdobia baroka o dogme o božom charaktere skoncipovanom najstaršími univerzálnymi koncilmi. Táto téma bola už len preto veľmi dôležitá v Karpatskej kotline, lebo antitrinitárske učenia sa šírili nielen v Sedmohradsku, ale aj Partiu a Zadunajsku a katolícke učenie to nemohlo nechať bez reakcie. Článok je rozdelený do troch kapitol: prvá sa venuje výkladu Petra Pázmánya, druhá kapitola nás oboznamuje s výkladmi biskupa Andrása Illyésa a jeho mladšieho brata Istvána Illyésa, ďalej jezuitu Istvána Landovicsa a pavlínskeho kazateľa Zsigmonda Csúzyho. Tretia kapitola začína konštatovaním, že katolícka a protestantská cirkev mala zhodné názory v dogmatickej otázke ohľadom substancie Najsvätejšej trojice, preto autori predstavujú aj výklad reformovaného farára menom Pál Ember Debreceni.

Ďalší príspevok sa venuje analýze nástupných vyhlásení protestantských spolkov medzi dvoma svetovými vojnami (názov: *A két világháború közötti protestáns egyesületek belépési nyilatkozatainak elemzése*) a jeho autorom je Károly Sándor Molnár. Jeho príspevok dopĺňa veľkú medzeru, keďže doteraz sa analýza nástupných vyhlásení nerealizovala, aj keď tieto vyhlásenia patria k spoločným črtám rôznych mládežníckych a náboženských spolkov. Napriek rozdielom medzi týmito spolkami bola spoločným bodom sviatočnosť nástupu nových členov, keď každá skupina mala zvláštnu formu na tieto

príležitosti – noví členovia sa nahlas vyslovili o svojej vôle nastúpiť. Autor v tomto príspevku porovnáva texty troch spolkov – *Bethánie, Reformovaného študentského zväzu Soli Deo Gloria a Kresťanského mládežníckeho spolku* – s takým cieľom, aby podobné a rozdielne črty podľa možností objasnil. Ako hovorí: „Nástupné formulácie ponúkajú k porovnávaniu najlepši základ, lebo prostredníctvom týchto textov je možné posvietiť si na zásadné a sčasti aj na štrukturálne rozdiely.“ (s. 111). V práci najprv uvádza pramene a ich dostupnosť, potom príde na rad samotná analýza. Na konci práce sa v kapitole *Dokumenty* nachádzajú všetky tri skúmané nástupné vyhlásenia v plnom znení.

V poslednej štúdii sa autorka Judit Ozsváth zaoberá činnosťou Univerzitetného a vysokoškolského odboru Rímskokatolíckej ľudovej federácie Transylvánie počas predsedníctva Árona Mártona a Lajosa Györgya (názov: *Az Erdélyi Római Katolikus Népszövetség Egyetemi és Főiskolai szakosztályának tevékenysége Márton Áron és György Lajos elnöksége idején*). Rímskokatolícka ľudová federácia vyslovila založenie spomenutých odborov 3. novembra 1927, odbor napokon vznikol až v júni roku 1928. Autorka v príspevku skúma činnosť tohto odboru od založenia až po akademický rok 1935/1936, keď Pedagógický seminár prakticky ukončil činnosť. Pozornosť je venovaná najmä činnosti odboru počas predsedníctva v názve spomenutých dvoch vedúcich, Árona Mártona, neskoršieho transylvánskeho rímskokatolíckeho biskupa, ktorý zastával funkciu vedúceho univerzit-

ného odboru od roku 1932, a Lajosa Györgya, ktorý bol svetským predstaveným (prior) Pedagógického seminára.

Sekcia dokument predstavuje list maliara Bélu Kontulyho o povalových maľbách v Kostole sv. Antona Padovského v meste Baja (názov: *Egy freskó értéke. Kontuly Béla levele a bajai Páduai Szent Antal templomban festett mennyezetképeiről*). Autorka článku Borbála Fábíán najprv predstavuje činnosť maliara, ktorý fresky namaľoval, čiže Bélu Kontulyho. Ponúka aj krátky prehľad toho, ako vyzeral kostol v minulosti, potom sa už venuje plánu na prípravu nových maľieb a samotnému maľovaniu, ktoré trvalo od 6. apríla 1948 s menšími prestávkami do 10. júna 1950, keď na základe ministerského nariadenia boli františkánski mníši prevezení z Baje do Debrecínu. Dokončenie prác sa uskutočnilo do 27. septembra 1950. Potom nasleduje text listu, v ktorom Béla Kontuly posielal opis diela novému farárovi, Istvánovi Bagóovi.

V sekcii dišputa sa nachádza diskusný príspevok s názvom *Vplyv Kalvína v Uhorsku a Sedmohradsku pred rokom 1551? (Kálvin hatása Magyarországon és Erdélyben 1551 előtt?)* od Zoltána Csepregiho, ktorý reaguje na štúdiu švajčiarskeho cirkevného historika Jana-Andrea Bernharda o vplyve Kalvína v Uhorsku. Kalvínska recepcia v Uhorsku zvyčajne začína rokom 1551, keď varadínsky kanonik Juraj Draškovič zverejnil svoj polemický článok, Bernhard vo svojej práci sa pokúsil pozbierať ešte skoršie údaje. Zoltán Csepregi vo svojom diskusnom príspevku poukazuje na vážne metodologické nedo-

statky a filologické nepresnosti Bernhardovej štúdie, pričom sa nesnaží o popretie prítomnosti myšlienok Kalvína v Uhorsku pred rokom 1551, len spochybňuje spôsob, ako to Bernhard publikoval.

Ako vždy, v záverečnej časti práce je uverejnených niekoľko recenzií. V tomto vydaní sú to: Tabor, James D.: *Jézus-dinasztia. Jézusnak, az ő királyi családjának és a keresztyénység születésének titkos története* (Tabor, James D.: *Ježišova Dynastia. Tajná história Ježiša, jeho kráľovskej rodiny a zrodu kresťanstva*); Szigeti, Jenő: *Egyházak – egy világ végén* (Szigeti, Jenő: *Cirkvi – na konci jedného sveta*); Székely, László: *Emlékezés Mikes János gróf szombathelyi megéjszépökről* (Székely, László: *Spomienka na grófa Jána Mikeša, stoličného biskupa z mesta Szombathely*).

Tibor Dohnanec

Sárospataki Füzetek, XV.,

2011, č. 2.

**Sárospatak : Sárospataki
Református Teológiai Akadémia,**

2011. 216 s.

ISSN 1416-9878.

Reformovaná teologická akadémia v Sárospataku pravidelne od roku 1997 vydáva vedecký časopis *Sárospataki Füzetek*. Druhé číslo z roku 2011 je špeciálnym číslom, celé vydanie je venované kázňam Dr. Ferenc Bajusza. Týmto špeciálnym číslom vyjadruje Reformovaná teologická akadémia v Sárospataku vďaka rodine dr. Ferenc Bajusza za knihy podarované Akadémii. Publikácia nesie v sebe odkaz, že dedičstvo niekdajšieho profesora

Ekumenickej katedry Budapeštianskej reformovanej teologickej akadémie Ferenc Bajusza je po jeho smrti v dobrých rukách a že prebieha spracovanie tohto dedičstva. Táto práca venovaná kazateľskej činnosti profesora sa prostredníctvom jeho kázní zaoberá jeho osobnosťou, kladúc si otázku, kto bol Ferenc Bajusz, ktorého život obsahuje veľa „bielych škvrn“.

Úvodné poznámky lektora napísal k práci Ferenc Fodor, učiteľ na Akadémii v Sárospataku. Ako hovorí, kto počúval kázne budapeštianskeho profesora Ferenc Bajusza, bol presvedčený, že počúva človeka dôkladne pripraveného na kázanie. Aj o tom svedčí publikovaný text. Sú pozorovateľné tie pramene a teologické diela, ktoré počas prípravy využíval, ba niekedy uvádza on sám zoznam použitých prameňov a aj keď to nespravil – keďže ide väčšinou o koncepty, ktoré si pripravoval sám pre seba – tak štýl, zameranie a teologické pohľady nemenovaných autorov prezrádzajú, aké knihy mohol mať na stole počas príprav. V poznámke pod čiarou spomína lektor aj krátky zoznam takých publikácií, ktoré buď on sám uvádza, alebo ktorých vplyv je citeľný.

Publikovaný materiál presahuje obvyklý žáner kázní, na druhej strane nie je ani komentárom k Biblii. Napätie medzi týmito žánrami majú preklenúť poznámky pod čiarou, ktoré boli zostavené počas lektorskej práce. Profesor Ferenc Bajusz považoval svojich poslucháčov za kvalifikované publikum a to odráža aj úroveň jeho kázní. Publikované kázne sú vhodné na to, aby dodali nové impulzy pre duchovných pastierov počas príprav na ká-

zanie. Počas lektorskej práce bol text doplnený poznámkami pod čiarou, ktoré obsahujú doplnky a poznámky k jeho tézam osvetľujúce často poza-die jednotlivých tvrdení, ale aj bibliografiu použiteľných kníh k danej tematike. Bezvýznamné korekcie, ako napr. použitie synonyma, vsunutie jedného slova alebo zmena slovosle-du, neboli vyznačené, kde však došlo ku korektúram v texte, to lektor všade označil. Súčasťou práce lektora bolo aj objasnenie odvolávaní sa a odkazov a podľa možností nájdenie prameňov. V zátvorkách sú označené tie miesta kázne, na ktoré kazateľ odkazoval.

Pri prepisovaní hebrejských a gréc-kych termínov sa lektor rozhodol po-užívať radšej latinku, podľa kľúča po-užívaného často aj v medzinárodnej praxi. Profesor Bajusz niekedy pripravil z daného textu viacero kázni. V ne-skorších kázňach niekedy používa aj časti, ktoré už skôr používal. Lektor sa snažil zostaviť materiál tak, aby kázne obsahovali aj cenné časti skorších káz-ní. Niekedy sa vyskytuje aj opakovanie myšlienok, aj preto je správne keď jed-notlivé kázne považujeme za samo-statné jednotky.

Samotná publikácia kázni je rozdele-ná do siedmich tematických okruhov. Prvý okruh je najväčší, je venovaný prehistórii, konkrétne témam ako *Svet stvoril Boh, Ako stvoril Boh svet?, Druhý, tretí a štvrtý deň stvorenia, Stvorenie zvierat, „Stvorme človeka!“, Stvorenie muža, Stvorenie ženy, Čo sa stalo v Rajskej záhrade?, Adam, kde si?, Priprav si sebe archu!* atď. Druhý tematický okruh je venovaný abrahá-movským príbehom (napr. *Oplatí sa modliť? alebo Ako zanikla Somoda?*),

tretí zas jakobovským príbehom (napr. *Dve stretnutia s Bohom, Noc Jakoba* atď.). Štvrtý okruh nesie pomenova-nie *III. a IV. kapitola helvétskej konfe-sie*, venuje sa témam *O Bohovi, o Jeho jednote a o Svätej Trojici* a *O obrazoch Boha, Krista a svätých*. Piaty okruh je venovaný dňu matiek, šiesty nesie ná-zov *Ěrckígyó* a posledným okruhom je príbeh Baláma.

Druhé číslo periodika Sárospataki Fű-zetek z roku 2011 prináša kázne nie-kdajšieho profesora Budapeštianskej reformovanej teologickej akadémie, Dr. Ferenca Bajusza. Vydanie týchto kázni pomáha odstraňovať „biele škvrny“ zo životopisu významného kaza-teľa, ktorého kázne predstavujú zdroj nových impulzov pre dnešných du-chovných pastierov.

Tibor Dohnanec

**THEOLOGOS,
teologická revue 1/2013.
Prešov : Prešovská univerzita
v Prešove, Gréckokatolícka
teologická fakulta, 2013. 255 s.
ISSN 1335-5570.**

V júni tohto kalendárneho roku vyda-la Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove prvé číslo XV. ročníka teologického vedec-kého recenzovaného akademického časopisu *Theologos*, ktoré svojím obsa-hom osloví odbornú i laickú verejnosť, zaujímajúcu sa o problematiku z oblas-ti filozofie, religionistiky, katechetiky, liturgiky, homiletiky, morálnej a bib-lickej teológie, cirkevných dejín a kano-nického práva.

V predstavovanom čísle časopisu *Theologos* publikovali svoje príspevky (vedecké a odborné štúdie a recenzie) sedemnásti slovenskí a piati zahraniční autori. K zahraničným autorom patrí Ks. prof. zw. dr hab. *Janusz Mariański*, pôsobiaci na Wydziałe Nauk Społecznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. w Stalowej Woli, *ThDr. Prokop Patrik Maturkanič*, *CFSsS*, *PhD.* z Vysoké školy sociálně zdravotní v Prahe, *Doc. JUDr. Stanislav Příbyl*, *Ph.D.*, *JCD.* pôsobiaci na Teologickej fakulte Jihočeskej univerzity v Českých Budějoviciach, *doc. ThDr. Rudolf Svoboda*, *Th.D.* z Teologickej fakulty Jihočeskej univerzity v Českých Budějoviciach a *dr hab. Małgorzata Duda*, pôsobiaci na Wydziałe Nauk Społecznych – Instytutu Nauk o Rodzinie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Janusz Mariański sa vo svojej štúdii zaoberá fenoménom sekularizácie a desekularizácie v súčasnej Európe. Autor vníma predstavovanú problematiku z pohľadu sociológie. Prichádza k záveru, že aj napriek tomu, že súčasná Európa trpí rôznymi prejavmi náboženskej krízy, stále sa nájde mnoho ľudí, ktorým svetská kultúra nestačí, a preto nanovo hľadajú stratenú Transcendenciu. Európa podľa neho nikdy nebude bez Boha, avšak je pravdepodobné, že kresťanského Boha „doplnia“ bohovia iných náboženstiev, predovšetkým islamský Boh. Podľa autora štúdie takýto scenár je síce možný, avšak nie nevyhnutný. Páter *Prokop Patrik Maturkanič*, *CFSsS* vo svojej štúdii prináša zamyslenie sa nad vierou ako dôležitým transcendentným fenoménom

v živote rehoľníka. V štúdii okrem iného ponúka čitateľovi živé príklady viery v podobe biblických postáv Noeho, Abraháma, Mojžiša, Jána Krstiteľa, Panny Márie a apoštola Petra. Autor prichádza k záveru, že milosť povolania zasväteného služobníka nemožno naplno prežívať bez srdca naplneného vierou, ktorá by sa mala neustále prehĺbovať. Ak by tomu tak nebolo, zasvätený život by sa stal úplne prázdny. Prvky cirkevnej štruktúry, obsiahnuté v prvom liste Klementa Rímskeho, vo svojej štúdii približuje a analyzuje *Stanislav Příbyl*. Štúdia čitateľovi približuje osobnosť autora listu, okolnosti jeho vzniku a ponímanie cirkevnej štruktúry z pohľadu autora listu – Klementa Rímskeho. *Rudolf Svoboda* vo svojej štúdii približuje ponímanie a reakcie neveriacich v Českých Budějoviciach v druhej polovici 19. storočia na závery prvého Vatikánskeho koncilu (1869 – 1870).

Všetci slovenskí autori štúdií prvého čísla časopisu *Theologos* za rok 2013 pôsobia ako profesori, docenti, odborní asistenti, resp. ako doktorandi na Prešovskej univerzite v Prešove.

Peter Šturák sa vo svojej štúdii venuje problematike tzv. Brest-litovskej únie. Všíma si dejinné udalosti, ktoré jej predchádzali a popisuje genézu jej vzniku. Štúdiu zaoberajúcu sa genézou vzniku Kódexu kanónov východných cirkví publikoval *František Čitbaj*. Autor sa venoval dejinám i samotnému procesu tvorby spomínaného kódexu. Potrebu vzniku vlastného kódexu právnych predpisov, ktorý by jasne definoval práva východných cirkví na svoje vlastné dedičstvo uprostred katolíckej cirkvi, ako aj kánonický mo-

del ich vzťahu ku katolíckej cirkvi, sa podľa autora začali ako prví zaoberať pápeži devätnásteho storočia – Pius IX. a Lev XIII. K praktickej realizácii tohto nesmierne dôležitého diela však došlo až v priebehu 20. storočia, a to predovšetkým vďaka záverom Druhého Vatikánskeho koncilu a podpore tejto myšlienky zo strany pápežov druhej polovice 20. storočia – Pavla VI. a Jána Pavla II. *Marcel Mojzeš* sa vo svojej štúdiu zaoberal interpretáciou organického vývoja liturgie podľa emeritného pápeža Benedikta XVI. V úvode autor vysvetľuje pojem „organický vývoj liturgie“, ktorý sa nachádza v konštitúcii Sacrosanctum concilium a v Inštrukcii na aplikáciu bohoslužobných predpisov CCEO. V jeho kontexte následne analyzuje interpretáciu organického vývoja liturgie podľa emeritného pápeža Benedikta XVI. (Jozefa Ratzingera). V závere štúdie uvádza otázky akademickej obce k danej téme. Homiletickú činnosť v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku priblížil vo svojej štúdiu *Lubomír Petřík*. Okrem teoretických východísk homiletickej činnosti autor prináša i praktickú časť, vychádzajúcu z prieskumu, realizovaného v akademickom roku 2007/2008 formou dotazníka s 13 otázkami. Dotazník bol súčasťou praktickej časti diplomovej práce, ktorú autor štúdie viedol ako školiteľ. Na základe tohto prieskumu prichádza autor k záveru, že mnoho gréckokatolíckych farností a iných komunít na Slovensku žije a vzrastá predovšetkým zásluhou nedeľných homílií. Túto skutočnosť si veľmi dobre uvedomujú aj kňazi Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku, a preto sa jej dô-

kladnej príprave vo väčšine prípadov horlivo venujú. *Peter Tirpák* vo svojej štúdiu skúmal kerygmu a katechézu z pohľadu priestoru, v ktorom sa odohrávajú. Pohľad na transcendentálne východiská existenciálneho uvažovania o Bohu u Karla Rahneha, jedného z najvýznamnejších teológov 20. storočia, prezentuje vo svojej štúdiu *Radvan Šoltés*. V štúdiu *Martiny Petrikovej* prináša autorka úvahu o kresťanskej symbolike v literatúre pre deti na príklade textu rozprávky Hansa Christiana Andersena Dievčatko so zápalkami. Pýta sa na duchovné rozmery umeleckého textu v nadväznosti na symbolický potenciál stvárnenných skutočností a poukazuje na to, že doslovný význam textu sa rozrastá aj o etické poslanstvo. Prostredníctvom interpretačných procesov a prienikov do textu zdôrazňuje, že najväčším ziskom z dekódovania kresťanskej symboliky a jej účinnosti, nielen v literatúre, je nový spôsob bytia. *Petra Andrejčáková* sa venuje problematike žiadostivosti a boja proti nej. *Silvia Dolinská* prezentuje pohľad katolíckej cirkvi na interrupciu a anti-koncepciu. *Olga Fejerčáková* sa venuje fenoménu pokánia v liturgických textoch syropôstnej nedele. *Tomáš Pešek* sa zaoberá otázkou slobody vôle z pohľadu jej vzťahu k Božiemu predpoznaniu v náuke Tomáša Akvinského. Jednotlivé znaky a časti Novej zmluvy prezentuje vo svojej štúdiu *Martin Tkáč*. Morálnej teológii v učení Jána Pavla II. na svetových dňoch mládeže sa venuje *Pavol Feník*.

Obsah časopisu obohatil svojím príspevkom aj prešovský arcibiskup a metropolita Mons. Dr. h. c. ThDr. Ján Babjak, SJ, PhD. Príspevok otca arcibis-

kupa a metropolitu prináša čitateľovi pohľad na biskupskú synodu, ktorá sa uskutočnila 7. – 28. októbra 2012 v Ríme, ako aj príhovor otca arcibiskupa a metropolitu, prednesený na tomto významnom podujatí.

Pokiaľ ide o formálnu stránku publikovaných štúdií, je potrebné vyzdvihnúť a kladne ohodnotiť predovšetkým tú skutočnosť, že súčasťou všetkých uverejnených článkov je abstrakt v anglickom jazyku, čo spolu s anglickým obsahom revue utvára vhodné predpoklady pre prezentovanie revue v zahraničí. Zároveň je potrebné zaujať kritické stanovisko k viacerým formálnym nedostatkom časopisu, medzi ktoré patrí predovšetkým nesprávne citovanie elektronických dokumentov resp. chyby pri ich zápise a nejednotné používanie citačného zápisu v poznámkach pod čiarou.

Druhá časť časopisu *Theologos* prináša čitateľom recenzie štyroch hodnotných publikácií. Małgorzata Duda prináša recenziu publikácie *Volný čas z pohľadu animácie* autorov Petra Tirpáka a Ferdinanda Kubíka. Recenziu publikácie *Univerzum věcí (K estetice každodennosti)* autora Konrada Paula Liessmanna spracoval *Tomáš Gerbery*. *Daniel Slivka* sa vo svojej recenzii venoval publikácii *Prikázania na Sinaji pre správny život a bohoslužbu* autora Petra Dubovského. Recenznú časť časopisu zakončuje príspevok *Anny Švecovej*, ktorá čitateľom prináša recenziu publikácie *Tvorba duchovne orientovaných spisovateľov* autorky Marty Germuškovej.

Časopis *Theologos* má vďaka svojmu širokospektrálnemu zameraniu a obsahovo hodnotným článkom veľký po-

tenciál osloviť a zaujať vedeckú obec i širokú verejnosť doma i v zahraničí. Ostáva len veriť, že si nájde svoje miesto v knižniciach všetkých, ktorí sa zaujímajú o teológiu a jej príbuzné vedné disciplíny.

Anton Liška

ACTA THEOLOGICA

ET RELIGIONISTICA 1/2013.

**Internetový časopis doktorandov
GTF PU v Prešove, 2013, roč. II,
č. 1, 203 s.**

ISSN 1338-7251.

V máji tohto kalendárneho roku bolo na univerzitnej stránke Gréckokatolíckej teologickej fakulty uverejnené nové číslo internetového časopisu doktorandov GTF PU. *Acta theologica et religionistica* je internetový vedecký recenzovaný akademický časopis doktorandov Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove, ktorý uverejňuje vedecké štúdiá a odborné články doktorandov zo spoločensko-vedných a humanitných odborov. Na jeho stránkach nájdete taktiež recenzie, anotácie, glosy doktorandov zo spoločensko-vedných a humanitných odborov a správy týkajúce sa vedeckého a spoločenského života doktorandov. Časopis svojím obsahom osloví odbornú i laickú verejnosť zaujímajúcu sa o problematiku teológie, religionistiky a jej pomocných vedných disciplín, cirkevných dejín, kanonického práva, náboženskej pedagogiky a pod.

Predstavované číslo *Acta theologica et religionistica 1/2013* zachováva prehľadnú štruktúru: štúdie, osobnosti,

archívne materiály, rozhovory, recenzie/anotácie a kronika. Aktuálne číslo prináša dvanásť odborných štúdií, ktoré uvádzajú príspevky „hostujúcich“ doktorandov. Mgr. Tomáš František Král z Teologickej fakulty Jihočeské university v Českých Budějovicích, pôsobiaci na Katedre filosofie a religionistiky sa venuje problému viery a skúsenosti najmä na racionálnej úrovni v príspevku s názvom *Abrahamův příběh. Zkušenost jako orientační bod poznání – víry*. Ing. Mgr. Martin Kakalej z Teologického inštitútu Teologickej fakulty v Košiciach, Katolíckej univerzity v Ružomberku vovádza do problematiky opodstatnenosti, vplyvu a funkcie znalca z oblasti psychológie, prípadne psychiatrie v kauzách nulty manželstva z dôvodu psychickej prirodzenosti (kán. 1095 b. 3 CIC 1983) riešených cirkevnými súdmi katolíckej cirkvi v príspevku *Miesto a úloha znalca v skúmaní neschopnosti uzavrieť sviatosťné manželstvo podľa kánonu 1095 b. 3 CIC 1983*. Pri príležitosti 370. výročia založenia piaristickej školy v Podolínci a vďaka projektu Grantovej agentúry pre doktorandov a mladých vedecko-pedagogických pracovníkov PU s názvom *História školstva v Podolínci v období novoveku (GaPUú2/3/2012)* sa môžeme oboznámiť s podolínskym školstvom, ktorému bol od stredoveku priznávaný vysoký kredit, prostredníctvom príspevku Mgr. Veroniky Haškovej z Katedry pedagogiky, Fakulty humanitných a prírodných vied prešovskej univerzity. Autorka dáva do pozornosti viacero osobností kolégia v Podolínci za ich zásluhy v oblasti literárnej, vedeckej, umeleckej tvorby a ďalších

aktivít. Viac sa dozviete v príspevku *Významné osobnosti podolínskeho piaristického školstva z radov učiteľov*. Mgr. Jana Pabáková z Teologickej fakulty v Košiciach, Katolíckej univerzity v Ružomberku vo svojom príspevku *Negatívne konzekvencie vplyvu rodiny a detstva na vývin a formovanie osobnosti človeka* približuje dôsledky negatívneho rodinného zázemia v detstve i dospelosti.

Svoje príspevky tu prirodzene predstavujú doktorandi pôsobiaci na Grécko-katolíckej teologickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove. Mgr. Katarína Kurilcová z Katedry historických vied príspevkom *Pôvod a charakteristika ikon, ich chronologický vývoj na území Slovenska a ich miesto v byzantskom chráme* vovádza čitateľa do farbistého sveta ikon. PaedDr. Monika Lašová z Katedry filozofie a religionistiky prezentuje vo svojom príspevku *Svadobné zvyky v komunite ortodoxných Židov sefardského typu* nielen priebiech, symboliku ale tiež určité národné, kultúrne odlišnosti týchto jednotlivých zvykov aj ich transformácie do súčasnosti. Na základe matrík a ďalších zachovaných materiálov rekonštruje priebiech cholerovej epidémie a jej dôsledky PaedDr. Anton Liška z Katedry historických vied v príspevku *Cholerová epidémia z roku 1831 v gréckokatolíckych farnostiach bardejovského dekanátu prešovskej eparchie z pohľadu cirkevných matrík*. Príspevok dopĺňajú prehľadné štatistiky sledovaných obcí. Viac informácií o danej téme poskytuje autor v knižne vydannej štúdiu, ku ktorej nájdete anotáciu v tomto čísle *Acta theologica et religionistica*. PaedDr. Marián Lipták z Ka-

tedry filozofie a religionistiky popisuje viaceré koncepty sveta a ponímania času v príspevku *Dynamicko-evolučné poňatie sveta v rámci starovekých myšlienkových systémov*. Pozitívnymi i negatívnymi stránkami masovokomunikačných prostriedkov a potrebou mediálnej výchovy sa zaoberá príspevok *Vplyv médií na život človeka a spoločnosti* Mgr. Silvie Oščipovskej z Katedry aplikovanej edukológie. Dôsledky modernity s presahom do súčasnosti, aplikované na ponímanie religiozity prostredníctvom funkcionalistických prístupov, privatizácie náboženstva, sekularizácie, náboženského pluralizmu ponúka štúdia Mgr. Jany Štefančíkovej z Katedry filozofie a religionistiky – *Modernita – spoločnosť a religiozita v dobe pokroku*. Mgr. Martin Tkáč z Katedry systematickej teológie vykresľuje vývoj v ponímaní osoby Ježiša Krista (pred M. Kählerom i po ňom) v teóriách viacerých autorov, ktorí otvárali otázku jeho historicosti/božskosti v príspevku *Hľadanie historického Ježiša alebo Krista viery*. Mgr. Bohumil Zachar z Katedry systematickej teológie sa v svojom príspevku *Hodnoty prorodínnej výchovy ako základ manželstva a zodpovedného rodičovstva* zasadzuje za opodstatnenosť prípravy katolíckych snúbencov na manželstvo.

Anton Liška prezentuje dokumenty o liečbe cholery rímskokatolíckym kňazom Jánom Morvayom počas epidémie v roku 1831 a popis liečby cholery na základe jeho odporúčaní v rubrike Archívne materiály.

V tomto čísle možno nájsť zaujímavo sa doplnujúce príspevky: *Páter Akvinas Juraj Gabura, OP. Otec slovenských do-*

minikánov (I.), ktorého osudy do jeho uväznenia v roku 1952 po tzv. „Akcii K“ a jeho odídení do ilegality za komunistického režimu v Československu predstavuje prostredníctvom prvej časti štúdie Mgr. Magdaléna Bublíková v rámci rubriky Osobnosti a *Svedectvo utrpenia a vytrvalosti v apoštoláte a Rozhovor s pátrom Akvinasom Jurajom Gaburom, OP* Antona Lišku v rubrike Rozhovory. Rozhovor ponúka líčenie sérií uväznení, zaujímavých osobných stretnutí i následných udalostí tak, ako ich podáva samotný páter Akvinas Juraj Gabura OP, v súčasnosti páter rehole Bratov kazateľov.

Rubrika Recenzie/anotácie poskytuje anotácie Antona Lišku na publikáciu *Cholera epidémia z roku 1831 a jej priebeh v Prešovskej eparchii* a publikáciu, ktorej je spoluautorom s D. Vasilovou *Historický záujmový útvar v nižšom sekundárnom vzdelávaní (hanušovský región)*, ktoré vydala GTF PU v roku 2012. Mgr. Mirón Duda z Katedry aplikovanej edukológie podáva anotáciu publikácie od M. Hatokovej a kolektívu *Sprevádzanie chorých a zomierajúcich. Dobrovoľníctvo v nemocniciach a paliatívnych zariadeniach*, ktorú vydalo vydavateľstvo DON BOSCO v roku 2009. SSLic. Andrej Krivda z Teologickej fakulty v Košiciach Katolíckej univerzity v Ružomberku recenzuje vedeckú monografiu P. Cabana *The History of the Christian Liturgy in Antiquity*, vydanú nakladateľstvom PAULÍNKY v roku 2012.

Kronika Acta theologica et religionistica informuje o konferencii *Rómsky holokaust v krajinách strednej Európy*, ktorá sa konala v decembri 2012 v rámci rovnomeného projektu na Kated-

re historických vied. Na konferencii prezentovali príspevky viacerí hostia a finálnym výstupom je kolektívna monografia. O podujatí informuje Mgr. Zuzana Andrejová, vedúca projektu. O projekte doktorandov *Kvalita života – spiritualita v živote študentov stredných škôl v Prešove* realizovanom na Katedre aplikovanej edukológie informuje Mirón Duda, vedúci projektu. Projekt pozostával z prieskumu, besied na vybraných stredných školách a publikácie *Spiritualita v živote študentov stredných škôl v Prešove alebo spiritualita, náboženstvo a adolescent*, ktorej autormi sú Mirón Duda a MUDr. Igor Smelý, PhD. Anton Liška prezentuje riešenie grantového projektu a výslednú monografiu *Cholera v roku 1831 a jej priebeh v grécko-katolíckych farnostiach a dištriktoch Prešovskej eparchie*. V rámci tohto projektu bola publikovaná i vedecká štúdia *Brožúrka lekára kráľovského mesta Levoča Dr. Sommera o prevencii a liečbe cholery počas epidémie v roku 1831*. Mgr. Veronika Liptáková z Katedry systematickej teológie, hlavná riešiteľka projektu, informuje o projekte a konferencii *In pluribus unum – jednota v mnohosti* konanej v decembri 2012, kedy GTF PU privítala 22 prednášajúcich zo siedmich teologických a filozofických fakúlt, aj so zahraničnou účasťou, ktorej finálnym výstupom je zborník predložených vedeckých príspevkov. Tieto jednotlivé projekty vznikli na základe podpory Grantovej agentúry pre doktorandov a mladých vedecko-pedagogických pracovníkov PU. Anton Liška, šéfredaktor časopisu, podáva správu o prezentácii publikačnej činnosti Inštitútu

histórie Filozofickej fakulty PU v Prešove za rok 2012, ktorá sa uskutočnila v apríli 2013 v priestoroch študovne Univerzitnej knižnice PU v Prešove.

Acta theologica et religionistica 1/2013 plní svoj cieľ – publikovať a prezentovať najnovšie výsledky vedeckého výskumu doktorandov z pôdy GTF PU aj iných univerzít. Príspevky podliehajú recenzentskému konaniu. Pestrosť príspevkov vyplýva z rôznosti špecializácií a primárnych oblastí výskumu doktorandov. Čitateľ si tak môže nájsť témy, ktoré sú preň zaujímavé. Časopis má potenciál osloviť doktorandov rôznych vysokých škôl, vedeckých a vedecko-výskumných pracovísk a inštitútov i širokú verejnosť. Súčasťou všetkých uverejnených článkov je abstrakt v anglickom jazyku, taktiež anglická verzia vydavateľských údajov i obsahu, čo vytvára predpoklady i pre prezentovanie časopisu v zahraničí. K zatraktívneniu čísla by možno prispelo úvodné slovo, či editoriál (ak uprednostňujeme tento termín). Acta theologica et religionistica možno charakterizovať ako dynamický, atraktívny, mladistvý časopis v dobrej grafike s prílohami vo forme archívnych materiálov, grafických vizualizácií, fotografií. Verím, že na stránkach tohto ambiciózneho časopisu budeme čítať kvalitné príspevky, ovocie práce doktorandov a mladých vedeckých pracovníkov, a že prispeje k lepšej informovanosti o predmetoch výskumu či k nadväzovaniu spolupráce.

Ivana Čechová

Kronika – Chronicle – Chronic – Krónika –Kronika

Medzinárodná vedecká konferencia
Židia pred a za Karpatmi v priebehu stáročí
Nemzetközi tudományos konferencia
Zsidók a Kárpát-medencén belül és kívüül a századok folyamán
Prešov, 8. – 9. novembra 2012

Dňa 8. a 9. novembra sa v Prešove uskutočnila medzinárodná vedecká konferencia zameraná na problematiku dejín Židov v Strednej Európe. Hlavným organizátorom tohto vedeckého podujatia bolo Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrnohistorického výskumu Prešovskej univerzity v Prešove v spolupráci s Inštitútom histórie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity. Na tejto konferencii sa zúčastnilo vyše 30 prednášajúcich zo šiestich krajín. Samotné podujatie bolo rozdelené na dva dni a na viacero sekcií; prvá časť rokovania v prvý deň prebiehala vo Dvorane Evanjelického Kolégia, ostatné sekcie sa konali v budove Rektorátu Prešovskej univerzity v Prešove v dvoch miestnostiach súčasne.

Konferenciu otvoril príhovorom prorektor Prešovskej univerzity prof. PhDr. Peter Kónya, PhD. a primátor mesta Prešov JUDr. Pavel Hagyari. Týmito príhovormi sa začalo plenárne rokovanie v prvej sekcii konferencie, kde sa ako prvý predstavil Péter Forisek so svojím príspevkom *Jeruzsálem két római ostroma (Kr. u. 66 a 70) [Dve rímske obliehania Jeruzalema (66 a 70. n. l.)]*. Ďalší referát Jána Šafina na tému *Ruská relígia a judaizmus. O ruských sektách židovstvujúcich*. V poradí nasledovali dva poľské príspevky, ako prvý predniesol svoj referát Kazimierz Karolczak, ktorého prednes mal názov *Żydowscy właściciele nieruchomości w Krakowie na przełomie XIX i XX wieku*, po ňom vystúpil Waclaw Wierzbieniec so svojím referátom s názvom *Żydowska Gmina Wyznaniowa w Jarosławiu w okresie II Rzeczpospolitej i podczas Holocaustu*. Úvodná, plenárna sekcia vo Dvorane Evanjelického Kolégia v Prešove pokračovala prednáškou Annamárie Kónyovej na tému *Židia na Prešovskom evanjelickom kolégiu do roku 1918* a ukončená bola referátom Jaroslava Coraniča, ktorého príspevok mal názov *Biskup Pavol Peter Gojdič, OSBM a Židia na Slovensku v pohnutých rokoch 1939 – 1945*.

Po obedňajšej prestávke sa rokovanie konferencie presunulo na Rektorát Prešovskej univerzity, kde sa pre veľký počet prednášajúcich zasadalo v dvoch miestnostiach súčasne. Prvá sekcia niesla názov *Židia v 16. – 19. storočí*. Rokovanie v tejto sekcii otvorila svojím príspevkom Marie Buňatová s názvom *Pražští židovští obchodníci na polských trzích v 16. století*. V tejto sekcii mali početné zastúpenie referujúci z Maďarska, prvým z nich bol Bálint Winkler, ktorého referát mal názov *Morvaország kóser borok Krakkó piacán a 16. század végén (Moravské kóser*

vína na krakovskom trhu na konci 16. storočia). V poradí nasledovalo vystúpenie Petra Kónyu na tému *Židia v zemepanských mestečkách Horného Zemplína v 18. a 19. storočí*, po ňom s referátom *Židia v Šariši v 18. storočí* vystúpil Ján Adam. Posledné dva príspevky v tejto sekcii odznali z úst maďarských referujúcich, keď si prednášku na tému *Görög és zsidó kereskedők Bihar vármegyében a 18. században (Grécki a židovskí obchodníci v Biharskej stolici v 18. storočí)* vypracovala Klára Papp a poslednou prednáškou bolo vystúpenie Anikó Prepuk s príspevkom *Zsidók a szabad királyi városokban: egy reformkori törvényjavaslat vitája (Židia v slobodných kráľovských mestách: diskusia návrhu zákona z reformnej doby)*.

S uvedenou sekciov paralelne zasadala druhá sekcia, ktorá mala názov *Židia v 20. storočí*. Túto sekciu, tiež s bohatým medzinárodným zastúpením, otvorili dva poľské príspevky. Ako prvý referoval na tému *Vzdelávanie a kultúra židovskej mládeže v Poľsku v medzivojnovom období (1918 – 1939)* Władysław Tabasz, po ňom vystúpil Piotr Trojański, ktorého téma niesla názov *Upamiętniania zagłady Żydów w Państwowym Muzeum Auschwitz-Birkenau w Oświęcimiu (1947 – 1989)*. Nasledovala prednáška Steliana Mandruta s názvom *Holocaust/Soah-kérdése a román történetírásban 1990 – 2010 (Otázka Holocaustu/Soah v rumunskej historiografii v rokoch 1990 – 2010)*. V ďalšom priebehu konferencie vystúpila Viktória Banyai s referátom, ktorý nazvala *Magyarosodás, csehesezés, héberesezés – a kárpátaljai zsidóság oktatási, művelődési stratégiái a 20. század első felében (Pomaďarčenie sa, počeštenie sa, pohebrejčenie sa – vyučovacie, osvetové stratégie Židov na Podkarpatskej Rusi v prvej polovici 20. storočia)*, po nej predniesol svoj príspevok s názvom *З історії діяльності єврейських політичних партій і громадських організацій на Підкарпатській Русі у 1920 - 1929 роках (Z histórie činnosti židovských politických strán a spoločenských organizácií na Podkarpatskej Rusi v rokoch 1920 – 1929)* Igor Lichtej. Do tejto sekcie bol zaradený aj príspevok s názvom „*Visszatérés a semmibe*“. *Kárpátalja zsidósága 1945 – 1950 között („Návrat do ničoho“: Židovstvo na Podkarpatskej Rusi v rokoch 1945 – 1950)*, ktorý si pripravila a odprednášala Csilla Fedinec, potom nasledoval referát nazvaný *Getoizáció a deportovaniá židov z územia dnešného južného Slovenska*, s ktorým vystúpil László Szarka. Sekciu uzatváral Norbert Glässer s témou *A vallásosság vagy az elmaradottság vidéke? Kulturális kontaktzónák tradicionalitásra törekvő zsidó közösségek a budapesti orthodox zsidók sajtó tükrében (Vidiek pobožnosti alebo zaostalosi? Kulturálne kontaktné zóny a židovské spoločenstvá usilujúce sa o tradicionalitu v zrkadle budapeštianskej ortodoxnej židovskej tlače)*.

Na konci oboch sekcií bol vytvorený priestor pre diskusiu, ktorá umožnila návštevníkom konferencie položiť otázky referujúcim. Po ukončení oboch sekcií mali hostia možnosť navštíviť ortodoxnú synagógu a expozíciu Bárkányovej zbierky Múzea židovskej kultúry Slovenského Národného Múzea.

Na druhý deň pokračovala konferencia v priestoroch Rektorátu Prešovskej univerzity rovnako v dvoch sekciách. Prvá sekcia, nazvaná podobne ako predošlý deň, *Židia v 16. – 19. storočí* bola zahájená prednáškou Marie Marečkovej, ktorá svoj referát nazvala *Aktivity krakovských Židů v importu moravského vína a sukna v prvé*

polovine 17. storočia. Potom nasledovali v poradí opäť dve poľské prednášky; najprv vystúpil Konrad Meus so štúdiou *Udział Żydów w procesach urbanizacyjnych Galicji na przełomie XIX i XX wieku* a po ňom Łukasz Tomasz Sroka s referátom *Konflikt i rozwój. Polacy, Żydzi i Ukraińcy we Lwowie doby autonomicznej (1867 – 1914)*. Sekcia potom pokračovala maďarskými prednáškami, keď najprv Ákos Szendrei predniesol svoj príspevok na tému *A zsidóság és a függetlenségi 48-as politika a dualizmuskori Magyarországon (Židovstvo a politika nezávislosti z roku 1848 v Uhorsku v dobe dualizmu)*, po ňom vystúpila s témou *Karl von Zinnendorf, a XVIII. század nagy utazója és a galíciai zsidók (Karl von Zinnendorf, veľký cestovateľ XVIII. storočia a haličskí Židia)* Éva Ring. Poslednou prednáškou sekcie podľa programu mal byť referát Jánosa M. Hermána s názvom *Christian Solomon DUYTSCH (1734 – 1795) egykori temesvári rabbi életútja a hollandiai református papságig (Životná cesta Christiana Solomona DUYTSCH (1734 – 1795), niekdajšieho temešvárskeho rabína po reformované kniazstvo v Holandsku)*, ale napokon tu odznel ešte jeden príspevok, ktorý predniesol Martin Javor s názvom „Ázijski bratia“ – *slobodomurársky Rád sv. Jána Evanjelistu z Ázie v strednej Európe*.

V paralelnej druhej sekcii, ktorá mala tiež rovnaký názov ako predošlý deň, teda *Židia v 20. storočí*, sa ako prvá predstavila Rozália Bazsó Zomboryné s referátom *A Budapesti Evangélikus Gimnázium zsidó tanulói a 19. – 20. században (Židovskí študenti budapeštianskeho evanjelického gymnázia v 19. a 20. storočí)*. Po nej vystúpil Štefan Kolivoško s témou *Marginálne o charitatívnej činnosti niektorých židovských osobností Košíc*. Ďalším prednášajúcim bol Béla Bartók, ktorého štúdia mala názov *A zsidóság számának változása a rozsnyói püspökség területén a 19. század második felében. (Zmeny počtov židovstva na území rožňavského biskupstva v druhej polovici 19. storočia)*. V poradí nasledovala slovenská a potom poľská prednáška, najprv vystúpila Katarína Hradská s príspevkom *Reakcie Ústredne Židov na deportácie židov zo Slovenska*, potom odznel referát s názvom *Odebrane dzieciństwo. Funkcjonowanie instytucji opieki nad sierotami żydowskimi w okupowanym Krakowie (1939 – 1943)*, ktorého autorkou je Martyna Grądzka. V ďalšom priebehu tejto sekcie sa predstavil najprv Ottmar Trasca s prednáškou *A názi Németország és a „zsidó kérdés“ Romániában és Magyarországon 1940 – 1944 (Nacistické Nemecko a „židovská otázka“ v Rumunsku a Maďarsku 1940 – 1944)*, potom vystúpil Leszek Hondo s referátom *Żydowskie cmentarze Poprad, Bardejov, Sabinov a Prešov*. Posledné dva referáty tejto sekcie boli opäť odprednášané v maďarskom jazyku; najprv vystúpila Veronika Gayer s prácou *Városi zsidóság és magyar nyelvhasználat Kelet-Szlovenszón 1918 – 38 (Mestské židovstvo a používanie maďarského jazyka na Východnom Slovensku 1918 – 38)* a poslednou prednáškou bol referát Attilu Jakaba na tému *Jó Pásztor Bizottság: A mítoszteremtés mechanizmusa (Komitét Dobrý Pastier: mechanizmus vytvárania mýtov)*.

Po odznení prednášok bol opäť vytvorený priestor pre diskusiu, kde mohli referujúci, ale aj poslucháči jednotlivých sekcií prerokovať a zodpovedať niektoré otázky, ktoré sa týkali odprednášaných tém.

Záverom možno skonštatovať, že medzinárodná vedecká konferencia *Židia pred a za Karpatmi v priebehu stáročí*, konaná v Prešove 8. a 9. novembra 2012, priniesla množstvo nových a zaujímavých poznatkov, ktoré môžu viacerým zúčastneným pomôcť doplniť a prehĺbiť svoje výskumy. Organizátorom sa podarilo vytvoriť podnetné prostredie doplnené kvalitnými referátmi, ktoré prispeli k vysokej odbornej úrovni vedeckého podujatia, ktoré tak predstavuje cenný príspevok k poznaniu danej problematiky.

Tibor Dohnanec

Konferencia „Luther und die Evangelisch-Lutherischen in Ungarn und Siebenbürgen Augsburgisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918“

Eberhard Karls Universität Tübingen

22. – 24. november 2012

Problematika dejín reformácie je stále aktuálnou témou v nemeckom prostredí. V samotnom Nemecku existuje celý rad inštitúcií, venujúcich sa prioritne práve reformačným procesom v strednej Európe. Jedným z najdôležitejších je Institut für donauschwäbische Geschichte und Landeskunde und Eberhard Karls na Universität Tübingen, ktorý bol jedným z organizátorov konferencie.

Medzinárodná konferencia, ktorej hlavná téma bola „Luther a evanjelickí luteráni v Uhorsku a Sedmohradsku, Augsburské vierovyznanie, etnické skupiny a politika od 16. storočia do roku 1918“, sa konala 22. až 24. novembra 2012 na pôde univerzity Eberhard Karls Universität v Tübingene. Toto históriou dýchajúce univerzitné mesto, ktoré už v 13. storočí získalo svoj status mesta, má pre luteránov obzvlášť signifikantný význam.

Účastníkov konferencie privítali dvaja zástupcovia univerzity v Tübingene - profesor Volker Drecoll a profesor Reinhard Johler. Počas troch dní odzneli príspevky o problematike dejín protestantizmu v dunajskom regióne, ktoré boli rozdelené do šiestich sekcií. Príspevky prezentované počas prvého konferenčného dňa boli začlenené do dvoch sekcií: Augsburské vierovyznanie v Uhorsku a Sedmohradsku a Spôsoby sprostredkovania vyznania v strednej Európe, na ktorých prezentovali svoj vedecký výskum odborníci z rôznych krajín, okrem iného z Maďarska, Rakúska, Nemecka či zo Slovenska. V ďalších sekciách boli prezentované najnovšie trendy vo výskume problematik: Etnické skupiny a náboženské vyznanie, ako aj Luteránstvo a modernizácia štátu a spoločnosti. Hlavnými prezentujúcimi boli odborníci z Nemecka, Švajčiarska a Rakúska. Z účastníkov zo Slovenska svoje príspevky prezentovali doc. Miloslava Bodnárová *Die ostoberungarischen Städte als Drehscheibe der lutherischen Reformation im 16. und 17. Jahrhundert*, prof. Peter Kónya *Die Bedeutung des Evangelischen Kollegiums Eperies von 1667 bis 1918 für die Evangelisch-Lutherischen in Ungarn*, Dr. Eva Kowalská *Exulanten aus dem*

Königreich Ungarn als Vermittler von neuen theologischen Ideen im 17. Jahrhundert, prof. Tibor Pichler *Exulanten aus dem Königreich Ungarn als Vermittler von neuen theologischen Ideen im 17. Jahrhundert*, Dr. Timotea Vrablova *Exulanten aus dem Königreich Ungarn als Vermittler von neuen theologischen Ideen im 17. Jahrhundert* a Dr. Peter Šoltés *Die Rolle der evangelisch-lutherischen Konfession in den Gruppenbildungsprozessen der Slowaken im 18. Jahrhundert und am Anfang des 19. Jahrhunderts*.

Táto viacdňová konferencia ponúkla svojim poslucháčom a prezentujúcim jedinečnú príležitosť diskutovať o celosvetovom fenoméne luteránstva a s ním spätého reformačného procesu, ktorý v sebe zahŕňa široké spektrum tém, nastolených otázok a hypotéz týkajúcich sa nielen tohto vierovyznania, ale aj jeho prepojenia so štátmi, spoločnosťami a kultúrami vo východnej a strednej Európe.

Martin Javor

Znak, symbol a rituál v tradíciách a prejavoch ľudovej zbožnosti

Dňa 26. 11. 2012 sa na pôde Gréckokatolíckej teologickej fakulty uskutočnilo v poradí druhé kolokvium s názvom Znak, symbol a rituál. Ide o kolokvium, ktoré sa uskutočňuje recipročne na dvoch vysokoškolských inštitúciách – na Gréckokatolíckej teologickej fakulte PU v Prešove a na Uniwersytete papieskim Jana Pawła II v Krakove. Tento rok malo kolokvium znova svoju špecifickosť, ktorá bola odkrytá v jeho podnázve – tradície a prejavy ľudovej zbožnosti. Medzi aktívnymi účastníkmi kolokvia boli zaradení prednášajúci tak z domácej teologickej fakulty, ako aj z iných vzdelávacích inštitúcií: Uniwersytet papieski Jana Pawła II v Krakove, Instytut botaniki im. W Szafera v Krakove, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im Witelona v Legnicy, Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety – ÚSVZ Prešov.

Príspevky z kolokvia boli zaujímavé svojou rozmanitosťou záberu či oblastí, ktorými sa aktívni účastníci venovali: Obrady požehňavania v liturgických spomienkach na svätých a v ľudovej tradícii rímskokatolíckej cirkvi; Božie Narodenie v tradíciách a ľudovej kultúre; Rastliny – symbol, inšpirácia alebo pokrm? Označovanie rastlín v ľudovej kultúre; Drevo v ľudovej kultúre; Ľudové zvyky a obyčaje pri slávení cirkevných sviatkov v gréckokatolíckych farnostiach v Levočských vrchoch; Objektívne znaky a symboly židovského náboženstva; Náboženský život gréckokatolíkov na príklade vybraných farností regiónov Šariša a Spiša v rokoch 1939 – 1945; Znaky a rituály sprevádzajúce svätý krst a korunovanie manželov vo farnosti Jakubany; Amfotérny prejav v ľudovej piesni; Katolícke periodiká ako prostriedok rozvoja ľudovej zbožnosti; Prejavy a formy ľudovej zbožnosti na vybranom území regiónu Zemplín. Cieľom predmetného kolokvia bolo priblížiť ľudovú zbožnosť a tradíciu, ktorá sa síce nachádza v rozličných a rozšírených formách, no zjednocuje sa v jednom ciele – podpora viery a hlbšie slávenie posvätných ta-

jomstiev. Výstupy jednotlivcov budú vydané v zborníku s rovnomenným názvom kolokvia v roku 2013

Peter Tirpák

(NE)ZABUDNUTÍ (osudy ľudí, osobné hrdinstvá).

Výstava o ľuďoch, ktorí získali titul „Spravodlivý medzi národmi“

Prehľad dramatických udalostí spojených s deportáciami Židov na Slovensku tvorí úvod výstavy, ktorá bola na prelome rokov 2012/2013 v mesiacoch december a január sprístupnená v priestoroch Krajského múzea v Prešove. Výstava s názvom (NE)ZABUDNUTÍ (osudy ľudí, osobné hrdinstvá), okrem chronologického prehľadu smutných udalostí spojených s holokaustom, poodhaľuje príbehy niektorých ľudí, ktorí v období druhej svetovej vojny zachraňovali Židov. Autori výstavy Anna Nagyová a historik Peter Borza si predsavzali pripomenúť odvahu, statočnosť a dobro ľudí, držiteľov titulu „Spravodlivý medzi národmi“. Od roku 1953 ho nežidom udeľuje múzeum Yad Vashem v Izraeli.

Slávnostného otvorenia výstavy sa zúčastnili vzácne osobnosti, excelencie generálna konzulka Ukrajiny Oľga Benč, prešovský arcibiskup a metropolita Ján Babjak SJ a riaditeľ Židovského múzea v Bratislave Pavol Mešťan. Prítomní boli aj potomkovia ocenených. Výstava je koncepcne i výtvarne spracovaná v kontraste ľudského dobra a zla. Dobra – pomoci záchrancov a zla – toho, čo by prenasledovaných Židov čakalo, ak by sa im nedostalo pomoci. Záchrancu, ktorý sa objavil vo chvíľach strašného zúfalstva obete, zachránení vo svojich svedectvách nie raz porovnávali so zázračným anjelom z neba.

Na výstave (NE)ZABUDNUTÍ (osudy ľudí, osobné hrdinstvá) nie sú uvedení všetci Slováci, ktorí získali ocenenie „Spravodlivý medzi národmi“. Na Slovensku tento titul doposiaľ udelili 548 záchrancom. Žiaľ, zachovalo sa iba torzo príbehov, spojených s dramatickými udalosťami záchrany. Vďaka profesorovi P. Mešťanovi, riaditeľovi Židovského múzea v Bratislave, ktorý umožnil nazrieť do pripravovanej encyklopédie o spravodlivých sa podarilo vybrať 25 životných príbehov viažucich sa k jednotlivcom alebo manželským párom spätým s východným Slovenskom. Vznikla výstava, ktorá po prvý raz otvára dlho „zabudnutú“ tému. Širokej verejnosti bola sprístupnená výstava, koncipovaná na 16 paneloch. Po stručnom načrtnutí tragédie Židov na Slovensku a zmyslu vyznamenania Spravodlivý medzi národmi sú predstavení jednotliví Spravodliví. Jeden samostatný panel autori venovali ocenenému blahoslavenému prešovskému biskupovi Pavlovi Petrovi Gojdičovi, ktorý otvorene protestoval proti deportáciám a zachránil životy desiatkam slovenských Židov.

Ďalší priestor je venovaný emotívnym príbehom záchrany napríklad Márii Lampartovej zo Starej Ľubovne, matky šiestich detí, ktorá sa napriek svojej chudobe podelila s obživou i strachom s ukrývajúcimi Traurigovcami. Manželia Pavlíkovci z Danišoviec ukrývali rodinu Gelettyovcov, napriek tomu, že to bolo psychic-

ky veľmi náročné. Svatúškovci z Humenného ukrývali v podzemnej skrýši pod dlážkou svojej kuchyne Davidovičovcov. Hrdinským činom bola záchrana štvor-mesačnej Marianny, ktorú Elisabeth Stephanyová, opatrovateľka v rodine doktora Fridricha v Košiciach pred deportáciou sústredených v gete, v košíku, v ktorom im prinášala jedlo, ju vyniesla z geta von.

Prešovský arcibiskup a metropolita Ján Babjak SJ sa k výstave vyjadril slovami: „*Táto výstava je pre nás výzvou, aby sme už nikdy nedovolili smrť nevinných ľudí, ktorých duše odporúčame Božiemu milosrdenstvu. Výstava má pomôcť ukázať dnešným ľuďom dôležitosť vzájomnej tolerancie, vzájomnej pomoci a odpúšťania.*“ Projekt výstavy vznikol s podporou Úradu vlády Slovenskej republiky v rámci programu: „*Kultúra národnostných menšín 2012*“.

Autori pri zhromažďovaní a spracovávaní materiálov spolupracovali s Židovským múzeom v Bratislave, Gréckokatolíckym arcibiskupstvom v Prešove a Gréckokatolíckou teologickou fakultou Prešovskej univerzity.

Anna Nagyová je vydavateľkou, novinárkou, výtvarníčkou a okrem iného aj autor-kou reprezentačnej výstavy o Prešove, Dotyk mesta a výstavy (NE)ANONYMNÍ (od zachovaných historických dokumentov, po osudy ľudí) o holokauste v Prešove. Historik Peter Borza je odborným asistentom Katedry historických vied Grécko-katolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity. Vo svojej vedeckej práci sa zameriava na dejiny gréckokatolíkov v 20. storočí a je autorom viacerých monografií a vedeckých štúdií. V roku 2007 zhromaždil rozhodujúce dokumenty, ktoré potvrdili nezištnú pomoc Židom zo strany prešovského biskupa P. P. Gojdiča a tak významnou mierou prispeli k udeleniu in memoriam titulu Spravodlivý medzi národmi v januári 2008.

Výstava (NE)ZABUDNUTÍ bola počas roku 2013 prezentovaná v mesiaci február v Starej Lubovni, neskôr počas marca v rámci projektu Európskeho hlavného mesta kultúry aj v Košiciach, v auguste pri príležitosti odhalenia pamätnej tabule záchrancom Židov sprístupnená v Olšavici. Koncom roka v mesiacoch september a október v Kežmarku a anglická verzia výstavy bude otvorená v reprezentačných priestoroch *Jerusalem House Of Quality v Izraeli*.

Peter Borza

Apríl v znamení histórie na GTF PU

V mesiaci apríl pripravila Katedra historických vied GTF PU tri podujatia, ktoré sa týkali histórie na území Slovenska. Prvým podujatím bola pozvaná prednáška PhDr. Pavla Dvořáka dňa 3. 4. 2013 na tému *Najstaršie dejiny kresťanstva na Slovensku*, na ktorej sa zúčastnila nielen akademická obec, ale aj širšia verejnosť. Prednáška bola spojená aj s autogramiádou Dvořákových kníh. Prednášku zabezpečil vedúci katedry PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.

Druhé podujatie sa uskutočnilo v rámci riešenia medzinárodného projektu *Náboženská a kultúrnotvorná rola chasidizmu na polsko-slovenskom pohraničí*, ktorého slovenským koordinátorom je odborná asistentka katedry ThDr. Jana Kop-

rivňáková, PhD. Išlo o medzinárodnú vedeckú konferenciu *Fenomén chasidizmu v stredoeurópskom priestore*, ktorá sa uskutočnila v dňoch 22. – 23. 4. 2013. Samotnú konferenciu sprevádzala aj výstava židovských náboženských exponátov zo zbierky organizácie *Sztetl Dukla – Ochrana židovského dedičstva v oblasti Dukelskej* a výstava fotografií z histórie aškenázskeho židovstva. Fotografická výstava je akademickej obci voľne prístupná až do 15. 5. 2013.

Koniec apríla sa niesol v znamení medzinárodnej vedeckej konferencie *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí III.*, ktorá sa na GTF PU uskutočnila v dňoch 29. – 30. apríla 2013. Konferenciu otvoril dekan fakulty a člen katedry Mons. následne s pozdravným slovom vystúpil prvý prorektor Prešovskej univerzity. Slávnostný príhovor a úvodnú prednášku konferencie predniesol gréckokatolícky arcibiskup a metropolita Mons. Dr. h. c., ThDr. Ján Babjak SJ, PhD. V prvý deň konferencie odznali príspevky mnohých známych osobností z oblasti histórie, prof. PhDr. Richarda Marsinu DrSc., doc. PhDr. Petra Žeňucha, DrSc., doc. PhDr. Michala Slivku, CSc., prof. PhDr. Jána Lukačku, CSc., prof. PhDr. Petra Kónyu, PhD. a prof. ThDr. Petra Šturáka, PhD.

Konferencia bola rozdelená do viacerých blokov a po každom z nich vždy nasledovala plodná a obohacujúca diskusia. V popoludňajších hodinách program konferencie pokračoval prezentáciou dvoch nových publikácií o dejinách gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku: *Dedičstvo sv. Cyrila a Metoda* – 1. zväzok edície Gréckokatolícka cirkev na Slovensku a *Joanik Bazilovič: Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku*. Po prezentácií sa prednášajúci, hostia, ale aj prítomná verejnosť odobrali do katedrály sv. Jána Krstiteľa, kde bola slávnostne slúžená archijerejská svätá liturgia, ktorej hlavným celebrantom bol gréckokatolícky arcibiskup a metropolita Ján Babjak. Po liturgii nasledoval kultúrny program, ktorý sa niesol v znamení speváckych zborov, ktoré pôsobia pri gréckokatolíckych farnostiach v Prešove. Ako prvý vystúpil známy spevácky zbor sv. Romana Sladkopevca, nasledoval zbor Stauros, Hlahol a Gréckokatolícky katedrálny zbor sv. Jána Krstiteľa.

Druhý deň konferencie otvoril svojím príspevkom pražský gréckokatolícky exarcha Mons. ThDr. RNDr. Ladislav Hučko CSc., ktorý svoj príspevok venoval cyrilometodskej problematike. Na túto problematiku nadviazali aj príspevky ThLic. Andreja Škovieru, PhD., prof. PhDr. Pavla Mareka, PhD. PhD., doc. PhDr. Zuzany Lopatkovej, PhD. a HEDr. Luboslava Hromjaka, PhD. Nasledujúci prednášatelia sa venovali dejinám gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku až po súčasnosť. Starším dejinám tejto cirkvi sa venovali príspevky prof. dr. hab. S. Nabywanica z Uniwersyty Rzeszowskiej, doc. PhDr. Vladimíra Rábika, PhD., z Trnavskej univerzity v Trnave, doc. Mgr. Miloša Mareka, PhD., taktiež z Trnavskej univerzity, Mgr. Petra Šoltésa, PhD. z Katolíckej univerzity v Ružomberku. Novšie dejiny gréckokatolíckej cirkvi prezentovali vo svojich príspevkoch Dr. Bernadett Puskás a Dr. G. Janká z Nyíregyházy, doc. PhDr. Stanislav Konečný, PhD. zo Spoločenskovedného ústavu SAV v Košiciach. Konferenciu ukončili príspevky dvoch domácich členov Katedry historických vied, PhDr. Jaroslava Coraniča, PhD. a ThDr. Petra Borzu, PhD.

Jana Koprivňáková a Katarína Kurilcová

Medzinárodná imagologická konferencia
Kultúrne identity a alterity v čase
Miercurea Ciuc, Rumunsko, 19. – 20. apríl 2013

Koncom apríla sa v rumunskom meste Miercurea Ciuc uskutočnila medzinárodná Imagologická konferencia, ktorej účastníkmi boli odborníci z rôznych oblastí spoločenských a humanitných vied z niekoľkých európskych štátov (Rumunsko, Maďarsko, Slovensko, Taliansko, Kréta, Ukrajina). Kvôli viac ako pol stovke referujúcich účastníkov, okrem dvoch plenárnych prednášok sa organizátori rozhodli ostatné prednášky rozdeliť do niekoľkých sekcií s rôznym obsahovým zameraním. Prvý deň konferencie otvorila plenárna prednáška *Papp Kláry*, ktorá sa venovala vzťahom židovských a gréckych obchodníkov v Biharskej stolici v 18. storočí. Potom nasledovalo rokovanie v troch sekciách. V prvej, zameranej na vnímanie iných spoločenských skupín cez literatúru vystúpili s referátom *Amedeo Di Francesco, Béla Bíró, Imre Tódor a Bodó Barna*. Podobné zameranie mala aj druhá sekcia venovaná vnímaniu mentalít v náboženskej a politickej spisbe, s referátmi vystúpili *Crnkovity Gábor, Roginer Oszkár, Balla Lórand, Zsofia Köllő*. Tretia sekcia doobedňajšieho bloku bola zameraná na rôzne aspekty vzťahov medzi domácou a zahraničnou spoločnosťou, vnímanie domácich očami cudzincov a pod. Tu odzneli referáty *Furkó Pétera, Kovács Adrienn, Leny Dimitrakopoulou*. Po odznení referátov nasledovala diskusia. Po krátkej prestávke sa rokovalo znova v troch sekciách, pričom v prvej vystúpili *Magyar Sára, Sándor Dobos, Pál Enikő, Tódor Erika*. Táto sekcia bola orientovaná hlavne jazykovedne, hlavnou témou prednášok boli vnímanie iných etník, skupín obyvateľstva cez jazyk, názvy miest a obcí a ich výpovednej hodnote o danom spoločenstve. V druhej sekcii vystúpili rumunskí odborníci z oblasti literárnej vedy a lingvistiky a rozoberali hlavne problematiku etnických stereotypov a kultúrnych predstáv v literatúre (*Valentin Trifescu, Dagmar Maria Anoca, Andrea Ptere, Ioan Milica*). Tretia sekcia sa venovala podobnej téme, pričom hlavný dôraz sa kládol na interpretáciu literárnych a historických postáv v historickej a literárnej spisbe (*Bence Erika, Somogyvári Lajos, Orbán Gyöngyi, Németh Zoltán*). Poobedňajší blok otvorila plenárna prednáška *Alexandru Graftona*. V prvej sekcii odzneli referáty *Petra Kónyu, Sorbán AngellY, Csörtán Ferenca, Szilágyi Szilárda, Annamárie Kónyovej, Györi Tamása, György V. Imoly*. Táto sekcia bola pomerne rôznorodá, odzneli referáty na tému vnímania židov, vzťahy rôznych konfesií navzájom, rozoberala sa úloha mýtov pre tvorbu identít, ale aj pohľadu zahraničných cestovateľov na sedmohradskú spoločnosť. Druhá sekcia sa venovala susedským vzťahom v rôznych obdobiach a regiónoch a medzi rôznymi etnickými, konfesijnými, kultúrnymi skupinami (*Bíró Annamária, Tapodi Zsuzsa, Lábadi Zsombor, Balogh Andrea, Vallasek Júlia, Bándi Irén*). Tretia sekcia bola tematicky zameraná literárno-esteticky. Vystupujúci (*Lehrer Nándor, Mihály Vilma, Pieldner Judit, Bakó Rozália Klára, Hubbes László*) sa venovali kultúrnym identitám na poli literárnej drámy, divadla, kín. Na druhý deň prebiehala konferencia už len predpoludním, pričom plenárnu prednášku na tému autori

z východu a západu na začiatku storočia mal *Andrea Bodi*. Prvá sekcia bola aj tentoraz zameraná literárne a riešili sa otázky identity, alterity v detektívnej fikcii, stereotypy myslenia v rumunskej komunistickej literatúre (*Balázs Imre József, Caius Dobrescu, Catalin Badea, Daniel Puia Dumitrescu*). Druhý blok referátov bol orientovaný na udalosti a osobnosti 19. a 20. storočia, ktoré prispeli k zmene identít a stereotypov (*Pallai László, Bányai Éva, Eged Emese, Lőrinc Tünde*). Tretia sekcia, kde s referátmi vystúpil *Nemes Zoltán, Forisek Péter, Tóth Orsolya, Szendrei Ákos* sa venovala starovekým dejinám a tvorbe identít a alterít v danom období, vzťahom pohanov a kresťanov, Rimanov a barbarov. Po krátkej prestávke pokračovali posledné tri sekcie referátov imagologickej konferencie. V záverečnej časti vystúpili s referátmi *Bradács Gábor, Györkos Attila, Pap Levente*. Odznali príspevky na tému kumánov, sikulov a iných etník v stredoveku. V druhej sekcii mali referáty *Máté Patrik Emese, Bucur Tünde Csilla, Pál Katalin* a v tretej vystúpili *Ajtony Zsuzsa, Németh Ferenc, Ruff Csilla*. Príspevky boli rôzneho zamerania od filozofie Imanuela Kanta, otázok multikulturalizmu v Bánovine, identity sedmohradských Arménov a Sasov.

Na dvojdňovej imagologickej konferencii s medzinárodnou účasťou odznalo množstvo zaujímavých a podnetných referátov z rôznych oblastí spoločenských a humanitných vied, ktorých spoločným menovateľom bola problematika kultúrnych identít, vzniku stereotypov a alterít v minulosti i súčasnosti. Konferencia sa snažila naozaj prispieť k problematike, ktorá v stredo európskom priestore určite patrí k novým a ešte málo spracovaným témam. Na strane druhej, ale možno stojí za otázku, či pri organizovaní podujatí s takým veľkým počtom účastníkov a ich následnom delení do sekcií sa nenarúša jednotnosť konferencie a možnosť spoločne dospieť k istým záverom, koncepciám.

Annamária Kónyová

Slávnostná prezentácia knihy *Dedičstvo sv. Cyrila a Metoda*

V rámci dvojdňovej medzinárodnej vedeckej konferencie Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí III. na Gréckokatolíckej teologickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove sa 29. apríla 2013 uskutočnila slávnostná prezentácia knihy *Dedičstvo sv. Cyrila a Metoda*. Vy ste chrám živého Boha. Ide o 1. diel edície Gréckokatolícka cirkev na Slovensku, ktorá začína vychádzať pri príležitosti blížiaceho sa 200. výročia zriadenia Prešovskej gréckokatolíckej eparchie, ktoré nás čaká v roku 2018. Edíciu bude tvoriť spolu 10 kníh. Nasledujúce budú viac vedecko-odbornými publikáciami a posledná, ktorá má vyjsť v roku 2018, bude prvá encyklopédia Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Najprv sa prihovoril prešovský arcibiskup a metropolita Mons. Ján Babjak SJ, ktorý je autorom myšlienky spracovať takúto edíciu. Vyjadril presvedčenie, že prinesie aj nové poznatky a prehĺbi poznanie histórie i súčasnosti tejto miestnej cirkvi a ešte viac ju priblíži jej veriacim, ale aj všetkým, ktorú o ňu majú záujem.

Predseda komisie pre prípravu edície ThDr. Peter Borza prítomných zoznámil s obsahom a zameraním jej nasledujúcich dielov. Editor prvého dielu Mons. Lubomír Petřík predstavil prvú publikáciu a poďakoval všetkým, ktorí sa podieľali na jej príprave, predovšetkým redaktorom Mgr. Danielovi Dzurovčinovi a Thlic. Jurajovi Gradošovi, sedemnástim autorom textov, autorom fotografií, autorom grafického návrhu Ing. Dušane Guziovej a Ing. Dušanovi Guzimu, akademickému maliarovi Mikulášovi Klimčákovi za povolenie použiť reprodukcie jeho diel, ako aj viacerým ďalším za ich vklad pri vzniku knihy. Dedičstvo sv. Cyrila a Metoda je farebnou reprezentačnou publikáciou, ktorá má 383 strán. Vydala ju Nezisková organizácia Petra s finančnou podporou Ministerstva kultúry SR. Prostredníctvom výstižných textov a množstva fotografií a obrázkov mapuje históriu a súčasnosť Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku ku koncu roku 2012. Gréckokatolícka cirkev na Slovensku, ktorá bola v roku 2008 pápežom Benediktom XVI. povýšená na metropolitnú cirkev *sui iuris* so sídlom v Prešove, je dedičkou cyrilo-metodskej misie na našom území v plnej miere: je dedičkou katolíckej viery, spirituality Východu a byzantského obradu. Kniha vyšla v rámci Jubilejného roka sv. Cyrila a Metoda pri príležitosti 1150. výročia ich príchodu na naše územie a Roka viery. Má jedenásť kapitol, ktoré sa venujú dejinám gréckokatolíkov na našom území pred vznikom Prešovskej eparchie v roku 1818, pôsobeniu biskupov, prenasledovaniu tejto cirkvi v rokoch 1950 – 1968 a jej následnému vzkrieseniu, jej rozkvetu po roku 1989, novej etape jej života po povýšení na metropolitnú cirkev *sui iuris*, predstaveniu rehoľných spoločenstiev. Nechýba v nej kapitola s názvom *V duchu novej evanjelizácie*, ktorá ponúka pohľad na prácu s deťmi a mládežou, cirkevné školstvo a katechizáciu v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku, predstavuje pastoračné centrá Prešovskej archieparchie, cirkevné hnutia a nové spoločenstvá pôsobiace medzi gréckokatolíkmi. Čitateľa zoznamuje aj s jej pôsobením na poli charity, teologického vzdelávania a formácie budúcich kňazov. Hovorí aj o Spolku sv. Cyrila a Metoda, o časopise *Slovo* a iných médiách. Ďalšia kapitola je o pútnických miestach Prešovskej archieparchie, Košickej eparchie a Bratislavskej eparchie, potom kapitola predstavujúca osobnosti blahoslavených mučeníkov a Spravodlivých medzi národmi. Posledná kapitola s názvom *Kráša na Božiu oslavu* púťavým spôsobom hovorí o byzantskom chráme a jeho architektúre, ikonografii či byzantskom speve.

Grafickým leitmotívom celej edície je vinič – strapec hrozna, ktorý je častým motívom na ikonostasoch gréckokatolíckych chrámov, pretože pripomína Pánovu vinicu, do ktorej sme povolani ísť pracovať, hovorí aj o eucharistickom tajomstve, ale je v ňom ukrytý aj obraz krstu, ktorým sme boli zaštepení do viničného kmeňa, ktorým je Ježiš Kristus.

Lubomír Petřík

Kresťanstvo ako nositeľ kultúry

Prešov

20. – 21. máj 2013

V dňoch 20. – 21. mája 2013 sa v Prešove konala interdisciplinárna vedecká konferencia s medzinárodnou účasťou, ktorá bola usporiadaná z príležitosti 1150. výročia príchodu sv. Konštantína - Cyrila a Metoda na územie strednej Európy. Konferenciu otvoril rektor Prešovskej univerzity v Prešove prof. RNDr. René Matlovič, PhD., na príhovor ktorého nadviazal dekan Pravoslávnej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity prof. ThDr. Ján Šafin, PhD. a následne aj hlavný organizátor konferencie ThDr. Václav Ježek, PhD. z Pravoslávnej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity.

V prvý deň tohto podujatia odznali príspevky, ktoré súviseli s univerzálnym odkazom solúnskych bratov v kontexte politiky a náboženstva, či aj ich vplyv na vývoj kultúry v jednotlivých krajinách stredoeurópskeho priestoru. V prvom bloku odznali zahraničné príspevky, medzi ktorými bol príspevok doc. ThDr. Kryštofa (Radima Puleca), PhD. z Českej republiky s názvom 1150. cyrilometoděské výročí - setkání kultur, ďalej príspevok prof. Pavla Ambrosa, Th.D. z Českej republiky s názvom Lokální a universální kořeny úcty svatých Cyrila a Metoděje a nakoniec prvého bloku vystúpil prof. ThDr. Vasilij Sadvarij z Ukrajiny s príspevkom Vplyv cyrilo - methodskej tradície na ukrajinskú kultúru.

Následovali vystúpenia ďalších zahraničných účastníkov konferencie: Augustina Sokolovského, PhD. zo Švajčiarska s témou Errare theologicum est: teologický význam neteologických faktorov; Nikolaya Nikolova, PhD. z Bulharska s príspevkom Grécka lexika a technika prekladu v starobulharskom texte katechizmu sv. Cyrila Jeruzalemského (GIM, Syn. 478) a nakoniec Anastasie Borisovej, MA. z Ruskej federácie s témou Náboženstvo ako stavebný základ jazyka (príklad japonských prekladov Knihy žalmov).

V ďalšom bloku prvého dňa vystúpil Mgr. Marián Ambrozy, PhD. s príspevkom Hľadanie priestoru pre kresťanskú filozofiu dnes, následne prof. PhDr. Peter Kónya, PhD. s témou príspevku Vplyv reformácie na kultúrny rozvoj Šariša a Mgr. Annamária Kónyová, PhD. s príspevkom Reformovaná cirkev a prvé knihy v jazyku východných Slovákov.

Následne odznali referáty doc. PhDr. Pavla Bočka, CSc. z Českej republiky Náboženské pomery na Litvě v 14. stolytí, Dimetrosa Woldu z Etiópie Význam tradičného etiópskeho vzdelávania v dnešnom svete, Mgr. Sotiriosa Trapezanlidisa z Grécka Náboženský environmentalizmus (Náboženstvo a ekológia), Mgr. Barbory Brijovej s názvom Vznik, význam kresťanstva a jeho poslanie vo svete, Mgr. Martiny Kormošovej Internet - informačný nositeľ poznatkov v kontexte kultúry.

V druhý deň konaného podujatia vystúpili prof. ThDr. Peter Kormaník, PhD. s príspevkom Misijné dielo sv. Cyrila a Metoda - záruka zjednotenia, obnovy a svojbytného rozvoja Slovanov, Dr.h.c. prof. PhDr. Rudolf Dupkala, CSc. s témou referátu Ideovo - kultúrny odkaz misie sv. Konštantína a Metoda na Veľkej Mo-

rave (filozofické reflexie) a prof. ThDr. Ján Šafin, PhD. s témou Židovské motívy v cyrilo - metodskej misii. V ďalšom bloku boli prednesené viaceré referáty: Gruzínsko - krajina sv. Niny (ThDr. Jozef Murín), Tradícia sv. Cyrila a Metoda vo svetle medailérskej a mincovnej tvorby (Mgr. Anton Fiala) a Ruská ortodoxná kultúra na začiatku 21. storočia (PhDr. Liliána Belovičová, CSc.).

V ďalšom bloku príspevkov vystúpila doc. PhDr. Mária Machalová, CSc. s referátom Inšpirácia z dedičstva myšlienok Konštantína Filozofa pre edukačnú sociálnu prácu, Mgr. Jana Grollová, PhD. z Českej republiky s príspevkom Kresťanská morália jako didaktický prostředek středověkého vzdělávání, Maria Curtean z Rumunska s referátom Neagoe's Teachings to His Son Theodosius - a Paideia Byzantine model in the European culture. Nasledovali Mgr. Bc. Mariana Stonišová (Česká republika) s príspevkom Křesťanství jako nositel kultury mezi žáky základních škol v ostravsko - opavské diecézi formou tzv. vstupů do výuky na příkladu programu „Sv. Cyril a Metoděj“ a taktiež odznel príspevok Cipriana R. Mega (Cyprus) s názvom Ekumenizmus a jeho výzvy.

V poobedňajšom bloku odznel najväčší počet referátov, z ktorých prvým bol príspevok Stanisława Ciupku, PhD. z Poľska s názvom Chrześcijańska odpowiedź na kryzys współczesnej kultury. Nasledovala Mgr. Anna Gębalska - Berekets (Poľsko) s referátom F. M. Dostojewski i jego filozofia antropologiczna wobec konfesyjnej teologii prawosławia, wybrane aspekty badawcze. Doc. ThDr. Miroslav Župina, PhD. predniesol príspevok s názvom Európska kultúra a kresťanstvo, doc. ThDr. Tomáš Hagoni, PhD. referát Kresťanstvo v kontexte starostlivosti o duchovný a sociálny svet človeka, doc. ThDr. Alexander Cap, PhD. príspevok s názvom Ruský preklad Starého Zákona a doc. ThDr. Štefan Pružinský, PhD. referát s názvom Vonkajšie a vnútorné znaky osvietenia človeka Svätým Duchom. Po týchto príspevkoch odznel príspevok PhDr. ThDr. Maroša Šipa, PhD. s názvom Sociálny rozmer kresťanstva a ďalej referát dvoch autorov PhDr. Bohuša Kuzyšina, PhD. a Mgr. Lenky Skarupovej s názvom Prehľad existujúcich študijných programov zameraných na charitatívnu a misijnú činnosť na Slovensku a v Čechách. Nasledovali posledné dva príspevky, a to Mgr. Lucie Drotárovej s názvom „Adopcie na diaľku“ detí z pravoslávneho prostredia v Etiópii - možnosť pomoci jednotlivca v súčasnosti a Mgr. Michaely Lapošovej Človek a kultúra a náboženstvo Vteleného slova.

Po odznení spomínaných referátov nasledovalo slávnostné ukončenie konferencie, z ktorej príspevky budú knižne publikované v pripravovanom zborníku Centra excelentnosti sociohistorického a kultúrnohistorického výskumu Prešovskej univerzity v Prešove.

Jozef Šafin

Zoznam autorov

- KOSZTA László, PhD.
*Szegedi Tudományegyetem
Történeti Intézet, Szeged*
- Prof. ThDr. Ján ŠAFIN, PhD.
*Pravoslávna bohoslovecká fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*
- Prof. PhDr. Peter KÓNYA, PhD.
*Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*
- Doc. PhDr. Miloslava Bodnárová, CSc.
*Filozofická fakulta
Prešovská univerzita v Prešove*
- Doc. Laura STANCIU
*Universitatea 1 Decembrie 1918
Alba Iulia, Rumunsko*
- GORUN – KOVÁCS Blanka
*Scuola Statale Angelo Battelli
Novafeltria- Rimini*
- Dr. teol. Dr. Phil. Karl - Reinhart TRAUNER
*Evangelische Militärsuperintendentur
Wien*
- Prof. dr. hab. Tadeusz BĄK
*Państwowa Wyższa Szkoła
Techniczno-Ekonomiczna w Jarosławiu
Polsko*
- Univ. prof. Dr. DrHC. Karl. W. SCHWARZ
*Bundesministerium für Unterricht,
Kunst und Kultur, Wien*
- Prof. PhDr. Viera ŽEMBEROVÁ, CSc.
*Filozofická fakulta
Prešovská univerzita v Prešove*
- TÓTH Sándor Attila, PhD.
Szegedi Tudományegyetem
- Doc. PhDr. Tomáš HANGONI, PhD.
*Pravoslávna bohoslovecká fakulta
Prešovská univerzita v Prešove*
- PhDr. ThDr. Maroš ŠÍP, PhD.
*Pravoslávna bohoslovecká fakulta
Prešovská univerzita v Prešove*
- Prof. ThDr. Imrich BELEJKANIČ, CSc.
*Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

Recenzenti

Prof. PhDr. Peter KÓNYA, PhD.
*Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

Doc. PhDr. Libuša FRANKOVÁ, CSc.
*Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

Prof. Dr. Klára PAPP
*Debreceni Egyetem
Bölcsészettudományi Kar*

Mgr. Annamária KÓNYOVÁ, PhD.
*Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

Mgr. Monika BIZOŇOVÁ, PhD.
*Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

Prof. ThDr. Imrich BELEJKANIČ, CSc.
*Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

PhDr. Jaroslav CORANIČ, PhD.
*Gréckokatolícka teologická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

Prof. Dr. DIENES Dénes, PhD.
*Sárospataki Református Teológiai
Akadémia*

PaedDr. Patrik DERFIŇÁK, PhD.
*Filozofická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

Prof. ThDr. Ján ŠAFIN, PhD.
*Pravoslávna bohoslovecká fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*

Prof. ThDr. Peter ŠTURÁK, PhD.
*Gréckokatolícka teologická fakulta,
Prešovská univerzita v Prešove*