

Historia Ecclesiastica



Ročník XV.
2024
č. 2

Z obsahu

UNG VÁRMEGYE REFORMÁTUSAI ÉS AZ 1799. ÉVI EGYHÁZMEGYEI
HATÁRRENDEZÉS

UGRAI János

DIE HAUPTMERKMALE DES THEOLOGISCHEN SYSTEMS
DER UNGARISCHEN NEUEN ORTHODOXIE

KOVÁCS Ábrahám

DEJINY PRÁVNICKEJ AKADÉMIE NA EVANJELICKOM
KOLÉGIU V PREŠOVE

Peter KÓNYA

KARDYNAŁ STEFAN WYSZYŃSKI – OJCIEC NARODU
POLSKIEGO W EPOCE PAŃSTWA UPADŁEGO

Kamil KARDIS – Mária KARDIS



VYDAVATELSTVO
PREŠOVSKÉJ
UNIVERZITY

HISTORIA ECCLESIASTICA

Časopis pre dejiny cirkví a náboženstiev v Strednej Európe

Journal on the history of Central European churches and religions

Zeitschrift für die Geschichte der Kirchen und der Religionen in Mitteleuropa

Közép-európai egyház- és vallástörténeti folyóirat

Czasopismo Historii Kościoła i Religii w Europie Środkowej

Ročník XV.

2024

číslo 2

Redakčná rada:

Dr. h. c. prof. PhDr. Peter Kónya, PhD. (*predseda*)

Mons. Dr. h. c. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD.; Doc. PhDr. Miloslava Bodnárová, CSc.; Prof. Dr. Buzogány

Dezső; Dr. Czenthe Miklós; Prof. Dr. Dienes Dénes; Doc. PhDr. Martin Javor, PhD.; Mons. Prof. ThDr.

Viliam Judák, PhD.; PhDr. Eva Kowalská, DrSc.; prof. ThDr. Jan Blahoslav Lášek; Prof. RNDr. René Mat-

lovič, PhD.; Dr. Pálfi József; Prof. Dr. Papp Klára, PhD.; doc. Mgr. Annamária Kónyová, PhD.; Prof. ThDr.

Peter Šturák, PhD.; Univ. Prof. Dr. Dr.h.c. Dr. Karl Schwarz; Prof. Dr. Waclaw Wierzbieniec; doc. Dr.

Püski Levente; doc. Dr. Władysław Tabasz; Prof. Dr. Lukács Olga, PhD.; Doc. Dr. Ugrai János

Redakcia:

doc. PhDr. Martin Javor, PhD. (hlavný redaktor)

doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.; doc. Mgr. Annamária Kónyová, PhD.

doc. PaedDr. Patrik Derfiňák, PhD.; doc. Mgr. Monika Bizoňová, PhD.; Marek Sedlák

Preklad rezumé:

Ústav jazykových kompetencií CCKV PU a autori

Jazyková úprava:

Mgr. Lucia Šteflová, PhD.; Mgr. Klaudia Sokolová

Vydáva:

Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrohistorického výskumu

Prešovskej univerzity v Prešove vo Vydavateľstve Prešovskej univerzity

17. novembra 15, 080 01 Prešov, IČO 17 070 775

Dátum vydania:

december 2024

Tlač:

Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrohistorického výskumu

Evid. číslo: EV 4273/11

ISSN 1338-4341



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

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

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

Časopis je registrovaný v databáze EBSCO

Časopis je registrovaný v databáze SCOPUS

Obsah – Content – Inhalt – Tartalom – Spis treści

Štúdie – Articles – Studien – Tanulmányok – Artykuły	3
<i>PRIEBEH REFORMÁCIE A REKATOLIZÁCIE DOLNOORAVSKEJ FARNOSTI VELIČNÁ.....</i>	<i>3</i>
<i>Peter OLEXÁK</i>	
<i>DEJINY PRÁVNICKEJ AKADEMIE NA EVANJELICKOM KOLÉGIU V PREŠOVE.....</i>	<i>15</i>
<i>Peter KÓNYA</i>	
<i>UNG VÁRMEGYE REFORMÁTUSAI ÉS AZ 1799. ÉVI EGYHÁZMEGYEI HATÁRRENDEZÉS.....</i>	<i>36</i>
<i>UGRAI János</i>	
<i>DIE HAUPTMERKMALE DES THEOLOGISCHEN SYSTEMS DER UNGARISCHEN NEUEN ORTHODOXIE.....</i>	<i>47</i>
<i>KOVÁCS Ábrahám</i>	
<i>A MUNKÁCSI GÖRÖGKATOLIKUS EGYHÁZMEGYE NEMZETISÉGPOLITIKAI KONCEPCIÓJA (1867–1918).....</i>	<i>68</i>
<i>MOLNÁR Ferenc – SZAKÁL Imre</i>	
<i>NARÓD JAKO WSPÓLNOTA IDEOLOGICZNO-KULTUROWA: REFLEKSJE NAD TOŻSAMOŚCIĄ I TRADYCJĄ W PERSPEKTYWIE HISTORYCZNEJ</i>	<i>89</i>
<i>Krzysztof REJMAN – Beata REJMAN</i>	
<i>KARDYNAŁ STEFAN WYSZYŃSKI – OJCIEC NARODU POLSKIEGO W EPOCE PAŃSTWA UPADŁEGO.....</i>	<i>101</i>
<i>Kamil KARDIS – Mária KARDIS</i>	
<i>MAGYARORSZÁG POLITIKAI VISZONYA A KISEGYHÁZAKHOZ AZ 1930-AS ÉVEK VÉGÉN ÉS AZ 1940-ES ÉVEK ELSŐ FELÉBEN</i>	<i>119</i>
<i>RONAI Lerrí</i>	
<i>DZIAŁALNOŚĆ UKRAIŃSKIEJ GRECKOKATOLICKIEJ CERKWI W ZACHODNIEJ UKRAINIE W OKRESIE JEJ LIKWIDACJI I ZAKAZU DZIAŁALNOŚCI PRZEZ WŁADZE SOWIECKIE (1944 – 1947).....</i>	<i>131</i>
<i>Ivanna LUCHAKIVSKA</i>	
Archív – Archives – Archiv – Levéltár – Archivum	145
<i>ŽIDOVSKÁ MEDIKÁCIA A PREVENCIA OCHORENÍ V EPIDEMICKÝCH ČASOCH EURÓPY</i>	<i>145</i>
<i>Daniel SLIVKA</i>	

ŠPECIFIKÁ VZDELANOSTNÉHO A KULTÚRNEHO PATRONÁTU V EVANJELICKOM A. V. SPOLOČENSTVE RANÉHO NOVOVEKU: PRÍKLAD MAGNÁTSKEHO RODU THURZOVCOV.....	157
<i>Lenka KUSEDOVÁ</i>	
OKOLNOSTI ZALOŽENIA FARNOSTI RELOV 19. DECEMBRA 1809.....	171
<i>Ondrej ŠTEFAŇAK</i>	
BERNOLÁKOVEC MARTIN LACKOVIČ A JEHO PRÍNOS DO NÁRODNOOBRODENECKÉHO HNUTIA.....	180
<i>Radoslava RISTOVSKÁ</i>	
VÝZNAM CIRKEVNÝCH DEJÍN UHORSKA V PROCESE TVORBY SASINKOVEJ KONCEPCIE DEJÍN SLOVÁKOV AKO HISTORICKÉHO NÁRODA (1852 – 1863).....	191
<i>Peter KAŠIAK</i>	
PRIEBEH CHOLERY VO FARNOSTIACH VELICKÉHO DEKANÁTU SPIŠSKÉHO BISKUPSTVA V ROKU 1873 (NA ZÁKLADE DRUHOPISOV MATRÍK)	209
<i>Monika BIZOŇOVÁ</i>	
OKOLNOSTI VZNIKU KŇAZSKÉHO DOMOVA (ZOTAVOVNE) KOŠICKEJ DIECÉZY AUGUSTINEUM V BARDEJOVSKÝCH KÚPELOCH	216
<i>Nadežda JURČIŠINOVÁ</i>	
PROTOKOL ZÁPISNICE KANONICKEJ VIZITÁCIE GEMERSKO- MALOHONTSKÉHO DIŠTRIKTU EVANJELICKEJ CIRKVI A. V. Z ROKU 1942	234
<i>Klaudia SOKOLOVÁ – Rudolf RADICS</i>	
KATOLÍCKA CIRKEV NA SLOVENSKU A MÉDIÁ – FENOMÉN „MASMEDIÁLNEJ RODINY“ HISTORICKO-PASTORÁLNY KONTEXT I.....	244
<i>Marián GAVENDA</i>	
Recenzie, anotácie – Review – Kritik – Könyvszemle – Reconzje i omówienia.....	255
Kronika – Chronicle – Chronic – Krónika –Kronika	361

PRIEBEH REFORMÁCIE A REKATOLIZÁCIE DOLNOORAVSKEJ FARNOSTI VELIČNÁ

Peter OLEXÁK

The course of the Reformation and re-Catholicization of the Lower Orava parish of Veličná.

The parish of Veličná offers historians a suitable location for probe into the course of the Reformation and re-Catholicization in Dolná Orava. The study traces the period from 1526 to the Toleration Patent in 1781, based mainly on preserved canonical visitations from the 16th to 18th centuries and the oldest Chronicle of the parish. In the period under review, Veličná was the seat of the county, but due to turbulence associated with religious tensions, it lost this position, it was also one of the oldest parishes in Orava, which was already mentioned in the inventory of papal tithes from the 13th century, in addition, one of the two articular churches in Orava was built on its territory after the Sopron Assembly, and for a long time it was in the center of increased interest of the secular power in its economic and personnel security.

Keywords: Veličná, Reformation, re-Catholicization, Church History.

Farnosť Veličná ponúka historikom vhodnú lokalitu na sondu pre výskum priebehu reformácie a rekatolizácie na Dolnej Orave. Štúdia sleduje obdobie od roku 1526 do Tolerančného patentu v roku 1781, vychádza prevažne zo zachovaných kanonických vizitácií zo 16. – 18. storočia a najstaršej Kroniky farnosti. V skúmanom období bola Veličná sídlom župy, ale kvôli turbulenciám spojeným s náboženskými napätiami o toto postavenie prišla. Bola zároveň jednou z najstarších farností na Orave, ktorá sa spomínala už v súpise pápežských desiatkov z 13. storočia. Navyše na jej teritóriu bol po Šopronskom sneme postavený jeden z dvoch artikulárnych kostolov na Orave a dlhodobo bola v centre zvýšeného záujmu svetskej moci o jej hospodárske a personálne zabezpečenie.

Šírenie reformácie na Orave podporovali Thurzovci, ktorí v roku 1556 prevzali do svojej správy Oravský hrad. V tom čase Veličná patrila do Ostrihomskej arcidiecézy a v rámci nej bola súčasťou Nitrianskeho archidiakonátu a Turčiansko-oravského vicearchidiakonátu. Do farnosti prináležalo 10 filiállok a 4 kostoly.¹ Bola najväčšou farnosťou na Dolnej Orave a jej podrobný opis sa zachoval vo vizitácii z roku 1559, ktorá súvisela s rozhodnutím ostrihomskeho arcibiskupa Mikuláša Oláha. Ešte pred ukončením koncilu v Tridente (1545 – 1563) dal ka-

¹ Farnosti patrili tieto filiálky: Beňová Lehota, Istebné, Párnica, Poruba, Veľký Bysterec, Malý Bysterc, Zábřež, Zahrabová, Zázrivá, Žaškov. Kostoly boli vo Veličnej, Zábřeží, Zázrivej a Žaškove.

nonicky skontrolovať stav náboženstva a cirkevného života vo svojej arcidiecéze. Vizitácia popisovala Veličnú ako patronátnu farnosť udržiavanú oravským hradným panstvom. Vizitátor si z príležitosti úradnej návštevy prezrel kostol, skonštatoval, že nepotrebuje opravu, spísal zoznam liturgických predmetov a poznačil meno kňaza: „*volá sa Michal*“.² Okrem toho, že bol farárom, zastával funkciu vicearchidiakona, bol ženatý a pokiaľ išlo o sviatosti, slúžil ich „*pekným katolíckym spôsobom*“.³ Vo vizitačnom protokole sa objavila poznámka, že „*niektorým dáva prijímať pod obojím*“.⁴ Nešlo o zanedbateľnú skutočnosť, najmä keď diecézna synoda v Kláštore pod Znievom v roku 1558 deklarovala: „*Len pod spôsobom chleba podávajú laikom Eucharistiю podľa učenia Katolíckej cirkvi a cirkevných otcov, a takto bude uctievaný pravý Boh a človek v jednej podstate prítomný*“.⁵ Situácia vo Veličnej nebola jednoduchá. Zemaniam vyhánali kňazov, ktorí im odmietali podávať prijímanie pod oboma spôsobmi.⁶

V tom čase neexistovala cirkevná organizačná štruktúra evanjelickej cirkvi. Potvrdila to aj uvedená vizitácia, podľa ktorej sa navonok na vysluhovaní sviatostí nič nezmenilo a tento trend trval ešte niekoľko desaťročí. Miestny duchovný bol ordinovaný v roku 1551 v Krakove „*v katolíckom obrade*“.⁷ Z iného prameňa možno doplniť, že ho vysvätil titulárny laodicejský biskup Andrej Spot, teda vtedajší pomocný krakovský biskup.⁸ Miesto vysviacky zrejme naznačuje, že kňaz študoval na Krakovskej univerzite. Teologická fakulta tejto univerzity patrila k najstarším fakultám v Európe a viacerí kňazi z územia dnešného Slovenska využívali relatívnu blízkosť tejto vzdelávacej inštitúcie. Ale netreba zabúdať, že časť kňazov pôsobiaca na Orave pochádzala z Poľska.⁹

Druhým sledovaným problémom boli manželstvá kňazov. Ako vyplýva z vizitácie, v tom čase sa nevnímali ako znak prehnanej sympatie k protestantizmu. Išlo skôr o všeobecne rozšírený zvyk. Mnohí očakávali, že povinnosť bezženstva sa zruší. V prospech toho sa angažoval aj uhorský panovník Ferdinand II., ale ako ukázali nasledujúce roky, Tridentský koncil potvrdil celibát a arcibiskup Oláh inicioval synodálny súd so ženatými kňazmi. Len z dôvodu akútneho nedostatku

² Štátny archív Bytča (ďalej ŠA BY), pracovisko Dolný Kubín (ďalej DK), fond (ďalej f.) Jozef Gebura osobný fond, *Kanonické vizitácie Oravy*, s. 1 – 3.

³ ŠA BY, DK, f. Jozef Gebura osobný fond, *Kanonické vizitácie Oravy*, s. 1.

⁴ ŠA BY, DK, f. Jozef Gebura osobný fond, *Kanonické vizitácie Oravy*, s. 1.

⁵ Esztergomi Prímási Levéltár (ďalej PL Esztergom), f. Archivum Ecclesiasticum Vetus (ďalej AEV), číslo (ďalej č.) 116/2.

⁶ FAZEKAS, I. Oláh Miklós reformtörekvései az esztergomi egyházmegyében 1553 – 1568 között. In BALOGH, M. – VARGA, S. – VÉRTESI, L. (eds.). *Katolikus zsinatok és nagygyűlések Magyarországon a 16. – 20. században*. Budapest – Pécs, 2014, s. 41 – 42.

⁷ PAJDUŠÁK, M. Krátky prehľad dejín Oravy. In *Pamätnica z príležitosti 60. ročného jubilea rímskokatolíckeho kostola v Dolnom Kubíne, 1887 – 1947*. Ružomberok : Lev, 1948, s. 66.

⁸ *Hierarchia catholica medii aevi, sive Summorum pontificum, S.R.E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series ab anno 1198 usque ad annum [1605] perducta e documentis tabularii praesertim Vaticani collecta, digesta*. 3. Monasterii : Typis librariae Regensbergianae, 1923 s. 218.

⁹ ŠTANGOVÁ, R. Krakovská Bursa Hungarorum v stredoveku. In *Štúdie z histórie, Historia Nova* č. 9, s. 33–45; KÖNYOVÁ, A. Poľsko-uhorské kontakty protestantov v 16.-17. storočí. In *Res gestae, Czasopismo historyczne*, č. 4, 2017, s. 84.

duchovných ich nemal kým nahradiť, čo bol i prípad Veličnej.¹⁰ Podľa vizitátora farár „v minulosti zblúdil, ale od zhromaždenia v Podhradí sa spamätal, obnovil všetky sviatosti, zachováva staré obrady, pôsty, prikazuje verne dodržiavať cirkvou stanovené sviatky, odstraňuje neresti, k cnostiam povzbudzuje slovom a k mravom priťahuje svojim príkladom, poslušnosť zachováva s veľkou úctou, vyčítať možno jednu vec, že sa tu prijíma pod obojím.“¹¹

Krátko po skončení Trnavskej synody v roku 1560 sa konala vo Veličnej ďalšia vizitácia. Viedol ju nitriansky archidiakon Michal Zegedin. Podľa jeho zistenia farníci vo Veličnej boli „*stricti catholici*“, ale potvrdil pretrvávajúci stav, že niektorí zemanovia prijímali pod oboma spôsobmi.¹² Spomenul tiež vicekomesa Ladislava Davida, ktorý odňal cirkvi farské pole v Revišnom, ale zabezpečil kostolu potrebné množstvo sviec „na osvetlenie bohoslužieb“ a túto povinnosť si plnil dostatočne.¹³ Počas vizitácie sa kňaz sťažoval na panstvo, resp. zemanov z Istebného a Veľkého Bysterca, že mu neplatili za pohreby, čo mohlo byť spôsobené skutočnosťou, že cintoríny na týchto filiálkach boli ich majetkom. Z iných prameňov vieme, že fara bola v roku 1543 oslobodená od platenia daní.¹⁴

Podľa vizitátora reformačné myšlienky poznačili Veličnú „*niekedy po roku 1527*“.¹⁵ Nezanedbateľný bol historický kontext po bitke pri Moháči v roku 1526, kedy počas nej alebo na úteku zahynula takmer celá svetská a cirkevná uhorská elita. Nasledujúci zápas o trón prehľbil napätie a podnecoval územnú roztrieštenosť krajiny. Záujem o reformáciu vyplýval tiež z čulých medzinárodných obchodných a hospodárskych vzťahov s nemeckými krajinami či akademickej peregrinácie humanistických učencov. Po návrate zo štúdií mimo Uhorska našli uplatnenie v cirkvi, v školstve či svetskej správe. Vo Veličnej pôsobil vzdelanec Tobias Baticzius (Baticius), ktorý sa okrem iného pričínal o usporiadanie majetkovo-právnych záležitostí farnosti. V roku 1548 ho vystriedal Michal Marczell. Od roku 1554 účinkoval vo Veličnej Jaroslav Urbanovič (Urbanovitius) a v rokoch 1567 – 1578 bol veličnianskym farárom Pavol Fabriczius, ktorý študoval vo Wittenbergu.¹⁶ Ďalšími duchovnými boli: Michal Mokusini, od roku 1583 Jakub Schuller (rodák z Veličnej), po ňom nasledovali kazatelia Jeremias Sartorius, Ján Nostitius (Nosticius), Mikuláš Baticzius a Matej Petrovič.¹⁷

Špecifikom Veličnej bola filiálka Žaškov.¹⁸ Dokonca historik Jozef Hradský sa na základe zachovanej krstiteľnice v kostole domnieval, že Žaškov bol samo-

¹⁰ BUCKO, V. Mikuláš Oláh a jeho doba (1493 – 1568). Štúdiá zo slovenských dejín 16. storočia. Bratislava : Vedecké ústavy mesta Bratislava, 1940, s. 99 – 122.

¹¹ MAŤUGOVÁ, S. Veličná v rokoch 1272 – 1683. In HUBA, P. (ed.). Veličná 1272 -1997. Veličná : Obecný úrad, 1997, s. 28.

¹² ŠA BY, DK, f. Jozef Gebura osobný fond, Kanonické vizitácie Oravy, s. 1.

¹³ ŠA BY, DK, f. Jozef Gebura osobný fond, Kanonické vizitácie Oravy, s. 1.

¹⁴ PAJDUŠÁK, M. Krátky prehľad dejín Oravy, s. 56.

¹⁵ ŠA BY, DK, f. Jozef Gebura osobný fond, Kanonické vizitácie Oravy, s. 2.

¹⁶ MAŤUGOVÁ, S. Veličná v rokoch 1272 – 1683, s. 29; DUDÁŠOVÁ, D. Dejiny evanjelického a.v. cirkevného zboru vo Veličnej. Veličná : Evanjelický a.v. cirkevný zbor, 2001, s. 14 – 15.

¹⁷ NĚMETHY, L. *Series parochiarum et parochorum Archi-dioecesis Strigoniensis ab antiquissimis temporibus usque annum MDCCCXCIV*. Strigonii, 1894, s. 55.

¹⁸ PAJDUŠÁK, M. Krátky prehľad dejín Oravy, s. 67.

statnou farnosťou.¹⁹ To isté tvrdil aj o filiálke Zábrež. Faktom je, že Žaškov bol prvou protestantskou farnosťou na Orave.²⁰ V roku 1556 sa k reformácii pridali kňaz Gašpar Kollárik, ktorý pôsobil v Žaškove ako kaplán. Vlastnil proticirkevné knihy a mal podporu palatína Františka Thurza.²¹ Bohoslužby sa konali podľa katolíckeho obradu, no zaviedol hromadnú spoveď.²² Ale podľa vizitácie z roku 1560 farár v Žaškove už „*nie je prítomný*“.²³

Prechod na reformáciu bol potupný, bohoslužby sa konali v katolíckych kňazských rúchach a po latinsky. Evanjelická cirkev sa organizačne konštituovala na Žilinskej synode v roku 1610, ale počet fár na Orave v prvých decéniách 17. storočia nebol vysoký. Podľa správy arcibiskupa a uhorského primasa Petra Pazmáňa z roku 1629 Oravský komitát s piatimi farnosťami patrila v rámci cirkevnej správy Ostrihomskej arcidiecézy do Nitrianskeho archidiakonátu k najmenším. Išlo o farnosti: *Magna-villa* (Veličná), *Rubny* (Kubín), *Thurdossin* (Tvrdosín), *Trsztene* (Trstená) a *Dubova* (Dubová).²⁴ Navyše Orava s malým počtom farností a množstvom filiálok bez kostolov, nepatrila medzi príliš rozvinuté regióny. Farnosti neboli iba teritoriálne rozsiahle, ale aj nedostatočne finančne zabezpečené. Juraj Thurzo zo zrejmých dôvodov nabádal zemanov, aby na filiálkach postavili kostoly a založili cintoríny. Mnohí oravskí zemanovia boli však chudobní a od ostatného obyvateľstva sa neodlišovali majetkom, iba titulom. Uhorský snem v roku 1649 konštatoval, že „*oravský ľud je zbožný, na dedinách žije veľké množstvo katolíkov, ale nemajú žiadneho katolíckeho kňaza, preto odchádzajú do Poľska, kde prijímajú sviatosť, ale správcovia Oravského hradu im kladú rôzne prekážky a vyhrážajú sa im smrťou. A to isté robia aj archidiakonom, ktorí chcú vizitovať svoje územie. V tejto časti Uhorska dochádza k eliminácii katolíckeho náboženstva.*“²⁵ Tento fakt potvrdila aj vizitácia vicearchidiakona Ratilonszkého a spišského prepošta Jána Palfavaia z roku 1656. Kvôli napätej situácii mohli navštíviť iba Oravku (dnes obec v Poľsku) a filiálku Rabčice.²⁶ Na Orave nepôsobili žiadni katolícki kňazi a aj farnosti pribúdali pomaly.²⁷ Podľa súpisu z 9. októbra 1654 bolo na Ora-

¹⁹ HRADSKÝ, J. *Additamenta ad Initia progressus ac praesens status Capituli Scepusiensis*. Szepesváralja : Typis Dionysii Buzás, 1903 – 1904, s. 504 – 505.

²⁰ HRADSKÝ, J. *Additamenta ad Initia progressus*, s. 518.

²¹ KLANICZA, M. *Fata aug. conf. ecclesiarum a tempore reformatiotis ad synodum pestiensem in comitatibus Hungariae: gömöriensi, liptoviensi, arvensi, trenchiniensi, nitriensi, posoniensi, barschiensi, thuroczyensi, zoliensi, nagy- et kis-honthensi. Galeria omnium sanctorum opera et studio Johannis Simonidae exstructa*. Pestini : C. Oterlamm, 1865, s. 78, 91.

²² ŠA BY, DK, f. Jozef Gebura osobný fond, *Listiny k dejinám oravských obcí*, s. 49 – 50; KAVULJAK, *Historický miestopis Oravy*, s. 277.

²³ ŠA BY, DK, f. Jozef Gebura osobný fond, *Kanonické vizitácie Oravy*, s. 2, PAJDUŠÁK, M. *Krátky prehľad dejín Oravy*, s. 96 – 97.

²⁴ PÉTERFY, C. *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata ab Anno Christi MXVI. usque ad Annum MDCCXV. Accedunt Regum Hungariae, et sedis Apostolicae legatorum Constitutiones Ecclesiasticae*. Posonii : Typ. Haeredum Royerianorum, 1741, s. 269.

²⁵ HRADSKÝ, J. *Additamenta ad Initia progressus*, s. 520.

²⁶ HRADSKÝ, J. *Additamenta ad Initia progressus*, s. 520 – 526.

²⁷ „*Romano catholici nullum sacerdotem habebant.*“ KLANICZA, M. *Fata aug. conf. ecclesiarum a tempore reformatiotis*, s. 87.

ve 11 evanjelických farností, medzi nimi Žaškov (s filiálkou Dubová) a Veličná (s filiálkami Zázrivá, Poruba, Zábřež, Párnica, Zahrabovce, Revišné a Istebné).²⁸

Po Vešeléniho sprisahaní (v roku 1666), do ktorého sa zaplietol i vlastník Oravského hradu Štefan II. Thököly, sa začala ráznejšie presadzovať katolícka obnova. Štefan II. Thököly zahynul v roku 1670 počas obliehania Oravského hradu cisárskym vojskom. V roku 1670 panovník nariadil vrátiť kostoly katolíckej cirkvi a pustil sa do posilňovania katolicizmu. Podobne ako reformácia i rekatolizácia sa vo Veličnej realizovala z iniciatívy šľachty. Silným rekatolizátorom na Orave bol župan Mikuláš Draškovič. Vrátenie kostolov sa spájalo s rizikom a neprispievalo ku konsolidácii pomerov. Odvrátenou stranou bol striedavý pocit krivdy v čase stavovských nepokojov.²⁹ Vo Veličnej sa katolíci dožadovali vrátenia kostola v roku 1655 a v roku 1672. Argumentovali náboženskými zákonmi, šľachtickými privilégiami a autoritou katolíckych zemepánov, ale aj pôvodnosťou a starobylosťou katolíckej viery vo Veličnej. Držba kostola sa však menila podľa momentálneho stavu síl či politických udalostí v krajine.

Po mnogogeneračnej prestávke, ktorá trvala takmer 150 rokov, prišiel na faru v roku 1673 katolícky kňaz. Spišský prepoš Juraj Baršoň prevzal rok predtým kostol a faru vo Veličnej na základe nariadenia oravského župana Mikuláša Draškoviča z 2. júna 1672. Hlavná ťažkosť spočívala v tom, že množstvo voľných fár nepokrýval dostatočný počet kňazov. Prepoš angažoval rehoľníkov (piaristov, jezuitov a pavlínov) pochádzajúcich z Poľska. Katolíci vo Veličnej tvorili výraznú menšinu. Keď gróf Imrich Thököly v roku 1678 získal naspäť Oravský hrad, ako patrón bol oprávnený zasiahnuť ho náboženských pomerov. Využil legitímne patronátne právo a kostol vo Veličnej odovzdal evanjelikom. Protihabsburské povstanie Imricha Thökölyho bolo príležitosťou na posilnenie rekatolizácie. Dotklo sa to aj Veličnej na niekoľko rokov, no zlomovým bodom sa stala osmanská hrozba. Keď v roku 1683 Osmani obliehali Viedeň, poľský kráľ Ján Sobieski jej vyšiel na pomoc. Aby posilnil armádu, najal si litovských žoldnierov, ktorých viedol litovský hajtmán Ján Kazimír Sapieha. Počas postupu k Viedni prichádzali správy o Thökölyho vyčíňaní na Morave, a o tom, že evanjelici poskytujú pomoc jeho kuruckému vojsku. Reakciou litovského vojska bolo vyplienenie 27 evanjelických obcí na Orave vrátane Veličnej. Magistrát opísal dôvody katastrofy vo Veličnej o čosi odlišnejšie. „*V tento rok všetko mestečko, no hlavne kostol i veže zhoreli, i zvony sa roztopili, ktorý oheň vojsko litvanské schválne roznítlo a vôkol mesta podpaľovali, a to síce z tej príčiny, že nekteľ N. Porubský ich regimens-patera za mostom zastrelil, a tak isté vojsko zo Žaškova se vrátilo a na nevinnom meste, pre jedného mrcha človeka porubského, ohňa podpálením a roznícením se vypomstilo.*“³⁰ Kvôli nasledujúcim nepokojom, neúrodným rokom a epidémiám zaniklo vo Veličnej v priebehu 17. storočia 155 rodov a mestečko stratilo postavenie sídla župy v prospech Dolného Kubína.³¹

²⁸ HRADSZKY, J. *Additamenta ad Initia progressus*, s. 518.

²⁹ LOPATKOVÁ, Z. *Kanonické vizitácie 16. – 18. storočia v slovenských dejinách*. Trnava : Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2021, s. 9.

³⁰ ŠA BY, DK, f. Veličná, *Memorabilia oppidi Welicsna*, č. 156.

³¹ MAŤUGOVÁ, S. *Veličná v rokoch 1272 – 1683*, s. 32.

Po týchto udalostiach prešiel poškodený veličniansky kostol do rúk katolíkov.³² V roku 1686 postavili katolíci novú faru.³³ Pôvodná bola hodne zanedbaná, čo potvrdzovali evanjelické vizitácie od roku 1620, ale aj opakované žiadosti evanjelických duchovných, aby sa magistrát mestečka postaral o jej opravu, prípadne dal postaviť novú.³⁴

Od roku 1689 pôsobil vo Veličnej katolícky kňaz Mikuláš, ktorý začal po svojom nástupe viesť farské matriky. Napomáhal tomu fakt, že uhorský snem v roku 1687 uzákonil dominantné postavenie Katolíckej cirkvi, na základe čoho sa jej mali vrátiť kostoly a školy. Katolíci, zápasiaci s náboženskou intoleranciou sa vďaka štátnym zákonom stali etablovanou menšinou. Predpokladom úspešného pôsobenia katolíckej cirkvi však nebola iba prítomnosť povinne rezidujúceho kňaza, ale zvyšujúce sa nároky na jeho vzdelanie a schopnosti. Na prelome 17. a 18. storočia pôsobil vo Veličnej Juraj Fančovič. Študoval v Seminári sv. Štefana v Trnave, v roku 1690 sa stal bakalárom a v roku 1691 magistrom filozofie. Štvorročné štúdium teológie absolvoval na Pázmáneu a v júni 1697 bol inštalovaný za veličnianskeho farára. V štúdiu pokračoval aj ako farár a získal doktorát z teológie. Svoju úlohu vo Veličnej bral misionársky. Nitriansky archidiakon, prepošt Imrich Pongrácz, napísal, že *„farár počas jedného roka obrátil trinástich nekatolíkov, aby obrátil viacerých, nesobášil bez vyznania viery ani nezapisoval matku bez neho.“*³⁵

Aj keď magistrát mestečka vyplácal katolíckeho i evanjelického učiteľa vo Veličnej rovnakým dielom a snažil sa predísť napätiam,³⁶ celková náboženská situácia nebola stabilná. František Rákóczi sa na sneme v Sečanoch (Szécsény) v roku 1705 zaviazal chrániť slobodu troch uznaných cirkví (katolíckej, evanjelickej a kalvínskej). Oravských katolíkov na sneme zastupoval stoličný notár Andrej Revický a evanjelikov podžupan Juraj Okoličáni. Snem prijal rozhodnutie, že kostoly prípadnú tej cirkvi, ktorá má v danom meste či obci väčšinu. Takto sa stratila dovtedajšia komparatívna výhoda jednej náboženskej skupiny pred druhou, akú predstavovala starobylosť prebývania na konkrétnom území. Na základe rozhodnutia snemu sa kostol a fara vo Veličnej stali majetkom evanjelickej cirkvi, no benefícium sa malo rozdeliť na dve rovnaké časti medzi evanjelického a katolíckeho kňaza. Katolícka fara sa v tom čase nachádzala na filiálke v Zábreží a katolíkom pripadol tamojší drevený kostol, evanjelický kňaz býval na fare vo Veličnej. Opatrenie sa dotklo i Žaškova. Výbor Oravskej stolice vydal žaškovský kostol a faru evanjelikom a Žaškov sa stal filiálkou Komjatnej. Situáciu mal upokojiť Satmarský mier (1711), ktorý sa snažil o nápravu konfesiónálnych krívd. Gróf Juraj Erdödy, vtedajší direktor Oravského komposesorátu a katolík, vyzval magistrát Veličnej, aby sa postaral o usporiadanie náboženských vecí v duchu

³² ŠA Prešov (ďalej PO), pracovisko Levoča (ďalej LE), f. Kanonické vizitácie Veličná, vizitácia z roku 1833, s. 3.

³³ Archív Rímskokatolíckej cirkvi – farnosť (ďalej AF) Veličná, Visitatio canonica 1792, s. 4.

³⁴ MAŤUGOVÁ, S. *Veličná v rokoch 1272 – 1683*, s. 29; DUDÁŠOVÁ, D. *Dejiny evanjelického a.v. cirkevného zboru vo Veličnej*, s. 19.

³⁵ NÉMETHY, L. *Series parochiarum et parochorum*, s. 564.

³⁶ ŠA BY, DK, f. Veličná, Ecclesiastica, 13. 4. 1693, č. 13.

novej platnej legislatívy, teda podľa šopronských náboženských článkov, ktoré znova vstúpili do platnosti.³⁷

V rokoch 1709 – 1713 bol katolíckym farárom vo Veličnej Juraj Balsánay (uvádza sa tiež ako Bakšanaj, ale i Balsonay). Vysviacku prijal v roku 1696 a za veličnianskeho farára bol inštalovaný 7. septembra 1709. Keď v roku 1713 nitriansky archidiacon Pavol Ziči vizitoval Veličnú, napísal o ňom, že „*je učeným mužom, náuku dokáže vysvetliť*“.³⁸ Dňa 12. marca 1715 prevzal farnosť Ján Jozef Havlovec. Angažoval sa v osvete, bojoval proti alkoholizmu a propagoval moderné lesné hospodárstvo, o čom napísal dve knihy, no nie vo Veličnej. Pôsobil tu pomerne krátko. Od roku 1716 pôsobil vo farnosti Častá pri Pezinku, kde zomrel v máji 1726.³⁹ V tom čase v Uhorsku vrcholila protireformácia. Cisár Karol VI. v roku 1715 zrušil cirkevnú organizáciu evanjelickej cirkvi a evanjelikom ponechal iba práva z roku 1681, čo vyvolalo novú vlnu napätí. Protestanti mohli mať verejné bohoslužby iba v artikulárnych kostoloch, taký sa nachádzal na filiálke v Istebnom, a na neartikulárnych miestach boli dovolené len súkromné pobožnosti v domácnostiach. Vykonanie nariadení narážalo na ťažkosti. Svedčilo o tom krátke pôsobenie kňazov vo farnosti, ktorí sa nedokázali presadiť vo výrazne evanjelickom prostredí a zápasili s existenčnými ťažkosťami. Navyše katolícke duchovenstvo dostalo príkaz dozerať na činnosť protestantských duchovných. Evanjelici na neartikulárnych miestach patrili pod katolíckeho farára, platili mu štolárne poplatky a museli odovzdávať cirkevné dávky. Tie boli síce regulované zmluvami, ale zmluvy sa nerespektovali.⁴⁰ V roku 1721 župan Imrich Ziči (Zichy) predsedal vo Veličnej súdu proti evanjelikom a týkal sa cirkevných majetkových záležitostí. Podobný súd sa konal aj o niekoľko rokov neskôr.⁴¹ Katolícky duchovný mal pomerne veľké právomoci. Na richtára sa zvyčajne navrhovali traja kandidáti, niekedy i viacerí, pričom kňaz mal právo vyjadriť sa k ich nominácii, ale mohol tiež navrhnúť iných podľa vlastného uváženia. Pri voľbe mal 12 hlasov. Všetky mohol dať jednému kandidátovi alebo ich rozdeliť medzi ostatných.⁴² Magistrát mestečka namietal, že katolíci vo Veličnej disponujú väčšinou hlasov. Richtárovi však pomáhali dvanásť prísažní a dbalo sa na to, aby počet katolíkov a evanjelikov bol rovnaký.⁴³ Gróf Juraj Erdödy nariadil, aby magistrát mal aj dvoch volených pokladníkov, pričom konfesiónálne zastúpenie muselo byť paritné.⁴⁴

Vo Veličnej v 18. storočí pôsobili katolícki farári, ktorí pochádzali zo zemianskeho rodu. Nemožno vylúčiť, že išlo o zámer patróna, ktorý pôsobil ak nie na rekatolizáciu farnosti, tak na udržanie katolíckych pozícií vo farnosti s vyso-

³⁷ PAJDUŠÁK, M. *Krátky prehľad dejín Oravy*, s. 79.

³⁸ NÉMETHY, L. *Series parochiarum et parochorum*, s. 480.

³⁹ NÉMETHY, L. *Series parochiarum et parochorum*, s. 614; *Slovenský biografický slovník*, II. Martin: Matica slovenská, 1987, s. 300.

⁴⁰ ŠA BY, DK, f. Veličná, Memorabilia oppidi Welicsna, č. 156.

⁴¹ NÉMETHY, L. *Series parochiarum et parochorum*, s. 687; AF Veličná, Historia domus (ďalej HD), s. 11-12.

⁴² *Obečná kronika a dejiny obce Veličná*, rukopis, 1963, s. 233. Dostupné online: www.ekroniky.online/obec-velicna/ [cit. 2024-10-26].

⁴³ MAŤUGOVÁ, S. *Veličná v rokoch 1272 – 1683*, s. 34.

⁴⁴ ŠA BY, DK, f. Veličná registratúra, 1733.

kým počtom zemanov. Zo zemianskeho rodu pochádzal farár Matej Lokčanský z Lokce, Andrej Banó zo Šariša,⁴⁵ Juraj Horanský a František Madočáni.⁴⁶ Práve príchod ostatne menovaného kolidoval s vrcholiacimi rekatolizačnými zámermi cirkvi a štátu. Krátko po nástupe do farnosti prijal do konca roka 1775 do cirkvi niekoľkých evanjelikov, ale tiež s pomocou farníkov opravil prednú fasádu fary, dal do poriadku právne záležitosti farnosti a nájomné zmluvy.⁴⁷ S neskrývaným entuziazmom opísal priebeh novoročného koledovania, prípravu na vizitáciu farnosti, ale aj súpis duší, ktorý bolo treba vytvoriť na žiadosť Uhorskej kráľovskej dvorskej komory. Zároveň vrcholili prípravy spojené s reformou cirkevnej správy Horného Uhorska. Pápež Pius VI. 13. marca 1776 zriadil Spišskú diecézu a Madočáni prešiel do novej diecézy s celou farnosťou.⁴⁸ V tomto roku nastúpil do Veličnej kaplán Adolf Prostějovský, ktorý bol františkánom. Pozývanie františkánov na Oravu nebolo náhodné. Korešpondovalo so zámermi panovníckeho dvora, aby pomohli so šírením vzdelania a rekatolizáciou na Orave.⁴⁹ Františkáni vďaka výnimkám z kanonického práva a privilégiám prepájali rehoľnú spiritualitu s farskou pastoráciou. Slávenie posvätného officia sa konalo v kostole, čím sa privátna spiritualita kléru stávala verejnou. Mendikanti tiež vynikali zavádzaním mariánskych pobožností a procesií. V očiach angažovaných mešťanov a miestnych zemanov si získavali obľubu a boli populárni. Zvyšoval sa dopyt po verejných omšiach, ktoré sa slávili na zvláštne potreby jednotlivcov alebo skupín, zakladali a viedli spoločenstvá terciárov, modlitbové a dobročinné bratstvá, vykonávali celú škálu mendikantských aktivít v rámci farnosti, čím prinášali náboženské oživenie.

Inou príležitosťou bol k tomu jubilejný rok, ktorý vyhlásil pápež Pius VI. v roku 1775. Vo Veličnej o ňom informoval František Madočáni v nedeľu Najsvätejšej Trojice. Oslavy a program trvali šesť mesiacov. Do konca roka vstúpilo do Katolíckej cirkvi niekoľko ďalších evanjelikov a konvertovala časť zemianskej rodiny Revických. Katolícku školu navštevovali aj deti z nekatolíckych rodín.⁵⁰ Matrika vedená Madočánim evidovala značný počet konvertitov, čo súviselo s uzatváraním zmiešaných manželstiev, kedy nekatolícky partner zvyčajne prestúpil na katolícku vieru. Ich výskyt bol takmer demografickou nevyhnutnosťou. Katolíkov *capaces*, teda dospelých, bolo 425 a *incapaces* 217. Dospelých evanjelikov augsburského vyznania bolo však 3 246 a detí 895. Židov *capaces* bolo 16 a *incapaces* 12. Manželstvá sa prednostne uzatvárali v rámci miestneho spoločenstva. Navyše do zrušenia nevoľníctva mali k nim čo povedať i zemepáni. Tento jav súvisel i s celkovým vývojom medzináboženských vzťahov a sociálnou situáciou poddaných vo Veličnej. Samotný spišský biskup vypracoval správu pre

⁴⁵ MOL, f. Bánó család (P 16), littera E, fasc. 1, doboz 3; SZLUHA, M. *Felvidéki nemes családok. Sáros Turóc vármegye nemes családjai*. Budapest : Heraldika Kiadó, 2008, s. 42.

⁴⁶ AF Veličná, HD, s. 1-2, 6.

⁴⁷ AF Veličná, HD, s. 2-3.

⁴⁸ JANURA, T. Nepotizmus a klientelizmus v správe uhorských stolíc na príklade Liptovskej, Oravskej a Spišskej stolice. In VÖRÖS, L. a kol. *Politická korupcia na území Slovenska a Čiech v 19. a 20. storočí*. Bratislava : VEDA, 2020, s. 17-50.

⁴⁹ Škola, z ktorej sa neskôr vyvinulo nižšie gymnázium, vznikla v roku 1803.

⁵⁰ ŠA PO, LE, f. Kanonické vizitácie Veličná, vizitácia z roku 1777, s. 14.

Svätú stolicu, že v „malých obciach a mestečkách, kde je veľký počet evanjelikov, katolícke nevesty sotva môžu dúfať, že nájdu katolíckych ženíchov a neobídme ani chudobu týchto osád.“⁵¹ Párov žijúcich v zmiešanom manželstve bolo 35.

V roku 1777 sa konala kanonická vizitácia farnosti. Evanjelici boli vo vizitácii označení ako „acatholici“. Slovo „evanjelik“ sa v nej nevyskytovalo. Na prvý pohľad mohlo ísť o nepodstatnú formalitu, ale v symbolickej reči doby sa tomuto oslovovaniu pripisoval veľký význam.⁵² Dôležité boli informácie, že evanjelici, resp. nekatolíci mali svojho kazateľa, ktorý ich krstil a sobášil podľa platných nariadení kráľovstva. Poddaní augsburského vyznania neplatili katolíckemu kňazovi štolárne poplatky. Netýkalo sa to však zemanov, ktorí ich museli platiť podľa nariadenia z 26. augusta 1749. Vizitátor zopakoval platnú legislatívu, podľa ktorej sa mohli evanjelici krstiť a sobášiť iba v artikulárnych kostoloch. V čase vizitácie boli v Istebnom dvaja kazatelia. V aktívnej kazateľskej službe bol Štefan Dolovickyni a kazateľ Ján Tonsoris bol na penzii, venoval sa ľudovému liečiteľstvu. Dolovickyni pôsobil na artikulárnom mieste so súhlasom župy, ale kvôli pohrebom bol často odcestovaný. Kazateľ „nebrojí ani v ničom neprekáža. Katolícky kňaz nemá voči kazateľovi žiadne výhrady.“⁵³ O benevolentnom postoji evanjelického duchovného svedčil i fakt, že zmiešané manželstvá sa často uzatvárali v katolíckom kostole.

Objavili sa však správy, že katolícky duchovný a učiteľ pochovávali nekatolíkov. Učiteľ pochovával na filiálkach a farár na príkostolnom cintoríne. Nekatolícky kazateľ alebo učiteľ pochovával iba zemanov evanjelického vierovyznania na artikulárnom cintoríne podľa zvykov svojej cirkvi so spevom a za zvuku zvonov.⁵⁴ Po vizitácii sa musela táto prax zmeniť. Ako sa vyjadril ostrihomský arcibiskup František Barkóci (Barkóczy de Szala): „každá ovečka sa má prikryvať svojou vlnou“⁵⁵ Navyše nekatolícky učiteľ brojil proti katolíckemu „rehtorovi“ kvôli spevu na pohreboch, pretože takto prichádzal o značnú časť príjmov, keďže za pohreb sa platila najvyššia taxa.⁵⁶

Evanjelickí kazatelia nežiadali katolíkov, aby prestúpili do evanjelickej cirkvi ani nebránili členom svojho vierovyznania zúčastňovať sa na oslavách katolíkov.⁵⁷ Náboženský život regulovali panovnícke intimáty a cirkevné normy, ktoré upravovali právne postavenie jednotlivých cirkví v rámci mestečka. Náboženské zvyky a ceremónie sa stávali symbolmi a znakmi príslušnosti ku katolíckej cirkvi.⁵⁸ Medzi ne patrilo vyzváňanie na zvonoch, verejné kľačanie pred krí-

⁵¹ ŠOLTÉS, P. *Tri jazyky, štyri konfesie. Etnická a konfesijná pluralita na Zemplíne, Spiši a v Šariši*. Bratislava : Historický ústav SAV, 2009, s. 124.

⁵² BOROVÝ, K. *Úřední sloh církevní: příručná kniha praktického úřadování pro katolícké duchovenstvo*. Praha : Bedřich Styblo, 1879, s. 34-38.

⁵³ ŠA PO, LE, f. Kanonické vizitácie Veličná, vizitácia z roku 1777, s. 17.

⁵⁴ ŠA PO, LE, f. Kanonické vizitácie Veličná, vizitácia z roku 1777, s. 16.

⁵⁵ Ide o list z 8. mája 1747. ŠOLTÉS, P. *Tri jazyky, štyri konfesie*, s. 51.

⁵⁶ ŠA PO, LE, f. Kanonické vizitácie Veličná, vizitácia z roku 1777, s. 16.

⁵⁷ ŠA PO, LE, f. Kanonické vizitácie Veličná, vizitácia z roku 1777, s. 17.

⁵⁸ AF Veličná, HD, s. 24/94, 28/106, 34/113.

žom, prežehnávanie sa, ruženec, slávnostné procesie.⁵⁹ Madočáni povzbudzoval veriacich k horlivej účte k Eucharistii a založil prvú konfraternitu zameranú na ustavičnú poklonu Sviatosti oltárnej.⁶⁰ Počas jeho účinkovania rástol počet konvertitov, ktorí vstupovali do katolíckej cirkvi. Nepochádzalo však ku hromadným prestupom. Boli to skôr individuálne rozhodnutia, najčastejšie z príležitosti sobáša. V roku 1778 dostal Madočáni list z Nitry od kanonika Antona Girttela, že Juraj Furinda z Istebného sa v nitrianskom väzení „spontánne“ rozhodol vstúpiť do katolíckej cirkvi. Madočáni v kronike uviedol, že išlo o blízkeho spolupracovníka evanjelického kazateľa Jána Tonsorisa. Furinda sa dostal do väzenia kvôli výberu peňazí pre evanjelický zbor, od čoho sa odvíjali i jeho motívy konverzie a v katolicizme hľadal záchranu.⁶¹

Madočáni dbal o úroveň a oživenie náboženského života vo farnosti. Príkladom bolo pozvanie františkánov, ktorí v roku 1779 viedli ľudové misie v Žaškove. Farár napísal, že jeho zámerom bolo, aby sa veriaci „v hojnejšom počte žili v pravej horlivosti“.⁶² Františkáni Jozef Kossovič a Norbert Foltin prišli do Žaškova 24. februára 1779, misie trvali tri týždne. Misionári okrem nedeľných katechéz vyučovali deti a mládež. Madočáni napísal: „priniesli dobré ovocie“.⁶³

Významným medzníkom náboženského života v Uhorsku bol Tolerančný patent Jozefa II. v roku 1781. Madočáni v kronike uviedol, že medzi evanjelikmi zavládla „obrovská radosť a jasanie v nádeji, že budú chránení pred trestom, keby sa previnili proti katolíckej viere“.⁶⁴ Znakom uvoľnenia sa stali žaloby na rímsko-katolíckeho kňaza. Madočáni nemal záujem o vyhrocovanie sporov medzi konfesiami, čo potvrdila i župa a žaloby odmietla.⁶⁵ Postupne sa zjednocovali vonkajšie náboženské prejavy. Pri tejto príležitosti magistrát mestečka rozhodol, že na kostolných zvonoch sa bude zvoniť všetkým zosnulým obyvateľom rovnako a zadarmo. Mestečko prevzalo starosť o zvonnicu a zaviazalo sa platiť mestského zvonára.⁶⁶

Dňa 28. januára 1782 sa v Dolnom Kubíne zišla zmiešaná komisia predstaviteľov župy a zástupcov katolíckeho kléru na Orave. Cieľom bolo upraviť vzťahy medzi katolíkmi a evanjelikmi, ale aj prebrať otázku výstavby evanjelických kostolov a škôl. Najviac sa to dotýkalo Dolného Kubína a Veličnej.⁶⁷ Kňazi a úradníci konštatovali, že „kňazský stav je znevažovaný, šíria sa bezbožné spisy, ktoré kazia ľud vo viere a mravoch. Posvätnosť zákonov, láska k vlasti a poslušnosť k predstaveným sa považujú za nič, žaláre sú plné a svet bohapustý“.⁶⁸

⁵⁹ ŠA PO, LE, f. Kanonické vizitácie Veličná, vizitácia z roku 1777, s. 15.

⁶⁰ AF Veličná, HD, s. 23/95.

⁶¹ AF Veličná, HD, s. 21/92.

⁶² AF Veličná, HD, s. 26/100.

⁶³ AF Veličná, HD, s. 26/100.

⁶⁴ AF Veličná, HD, s. 41/130.

⁶⁵ AF Veličná, HD, s. 41/130.

⁶⁶ AF Veličná, HD, s. 57/153.

⁶⁷ AF Veličná, HD, s. 44/139.

⁶⁸ AF Veličná, HD, s. 46-47.

Tolerančný patent sa dotkol i kompetencií katolíckeho farára a upravoval život vo farnosti. Evanjelické komunity, ktoré tvoril dostatočne veľký počet veriacich, mali právo zorganizovať sa do vlastných farností a zakladať filie. Konverzia katolíkov na inú vieru sa už nepovažovala za trestný čin. Bolo však potrebné splniť isté podmienky a jednou z nich bola šesťtýždňová náuka u katolíckeho kňaza. Prechod protestanta do katolíckej cirkvi nebol ničím obmedzovaný, čo napadali evanjelici a kritizovali privilegované postavenie katolíkov a zvýhodnenia, ktoré potichu pretrvávali nad rámec platných zákonov.⁶⁹ Zákon tiež dával právo protestantom, aby na mieste, kde mali aspoň 100 rodín, si mohli postaviť kostol, avšak bez veže, zvonov a vchod nesmel byť z hlavnej ulice. Vo veľkej miere to záviselo od postoja a ochoty miestnych zemepánov, či vydělili pozemok a nevyberali árendu. Patent tiež zveroval mestiečku a obciam, ktoré financovali stavbu kostolov, aby rozhodovali o menovaní farára. Evanjelický, tzv. tolerančný chrám bol postavený vo Veličnej v roku 1785. Keďže v roku 1786 sa zmenil minimálny počet 100 rodín na 500 osôb (ráтали sa už aj deti), kostoly sa mohli stavať bez akýchkoľvek obmedzení. Vďaka tomu v roku 1792 bol postavený evanjelický kostol v Žaškove. Veľkú premenu prekonávala aj šľachta. Nielen katolíci, ale ani evanjelici neboli viazaní žiadnymi vzájomnými záväzkami pri budovaní a opravovaní kostolov inej konfesie, cirkevných škôl, vykonávaní stavebných prác, furmankách ani peňažných, či iných povinnostiach, jedine žeby sa tak rozhodli dobrovoľne. Predchádzajúce zmluvy boli vyhlásené za neplatné. Aby sa predišlo násilnostiam, bola zakázané odoberať kostoly, fary a školy inej konfesii pod trestom 600 uhorských zlatých. Evanjelici vo Veličnej, ktorí dovtedy odovzdávali katolíckemu farárovi štolárne poplatky, mali ich do troch mesiacov od zverejnenia zákona prestať platiť, s výnimkou dobrovoľnej platby, ale iba vo výške ako ich platili katolíci. Obvyklé katolícke sviatky sa však i naďalej museli dodržiavať, a to zdržiavaním sa hlučných prác či iným verejným nenarúšaním sviatočných dní.

Patent sa dotkol i konfesionálne zmiešaných manželstiev. Zrušila sa povinnosť reverzov a nariadilo sa, aby sa v zmiešaných manželstvách výchova detí riadila pravidlom, že ak bol otec katolík, všetky deti, bez rozdielu pohlavia mali byť vychovávané v katolíckej viere. Zdôvodňovalo sa to ako osobitná výhoda vládnuceho náboženstva, hoci predovšetkým išlo o záujmy panovníckeho domu. Ak bola matka katolíčka a otec nekatolík, deti mali nasledovať náboženstvo rodičov podľa pohlavia, teda dcéry náboženstvo matky a synovia náboženstvo otca.⁷⁰ Patent pamätal aj na prípady, keby po uzavretí manželstva jeden z rodičov konvertoval na katolicizmus. Vtedy mali prijať náboženstvo otca všetky deti, ale konvertujúcej matky len dcéry. Zákon stanovoval, že členom žiadnej z uznaných cirkví sa nemá brániť vo vykonávaní ich náboženských povinností a slobôd, a to na verejnosti ani v súkromí.⁷¹ Okrem noviniek, s ktorými prišiel Tolerančný patent, platili aj iné reformné ustanovenia osvieteneckých panovníkov, ktorí chceli zvýšiť životný štandard a kvalitu života obyvateľov monarchie, čo sa vo Veličnej začalo prejavovať postupnou sekularizáciou. Všeobecne platilo, že postave-

⁶⁹ AF Veličná, HD, s. 55/149.

⁷⁰ ŠOLTĚS, P. *Tri jazyky, štyri konfesie*, s. 69-72.

⁷¹ AF Veličná, HD, s. 61, 62, 63.

nie cirkvi v spoločnosti v období medzi osvietenstvom a revolúciu v roku 1848 bolo vystavené tlaku sekularizácie z viacerých strán. Sekularizácia bola do istej miery nezvratným procesom spojeným s vtedajšími politickými a myšlienkovými prúdmi, ktoré smerovali k zmene spoločnosti, čo sa odzrkadľovalo nielen na duchovnom ale i hospodárskom stave farnosti.⁷²

⁷² AF Veličná, HD, s. 105.

DEJINY PRÁVNICKEJ AKADEMIE NA EVANJELICKOM KOLÉGIU V PREŠOVE

Peter KÓNYA

History of the Law Academy at the Evangelical College in Prešov

The Evangelical College in Prešov was the first and only higher education institution of Hungarian Evangelicals. It gained this status primarily thanks to theological studies, developed from its inception with breaks until 1918. When in the first quarter of the 19th century a law course was added to theology, this not only strengthened the university character of the entire institute, but also gave the entire college a significant position in the structure of higher education in the country. These two institutes created the image of the college throughout the long 19th century, made this educational institution a unique higher education institution and for many decades they acted as a magnet attracting students to Prešov from literally all the counties of Hungary and beyond the borders of the monarchy.

Keywords: Law Academy, Evangelical College, education, Prešov, law, theology, school, student.

Evanjelické a. v. kolégium v Prešove, pôsobiace od roku 1867 ako Kolégium hornouhorských stavov, bolo prvou a jedinou vysokou školou uhorských evanjelikov. Toto postavenie získalo predovšetkým vďaka teologickým štúdiám, rozvíjaným od jeho vzniku s prestávkami až do roku 1918. Keď v prvej štvrtine 19. storočia ku teológii pribudol právnický kurz, došlo tým nielen k posilneniu vysokoškolského charakteru celého ústavu, ale zároveň celé kolégium získalo významnú pozíciu v štruktúre vysokého školstva v krajine. Tieto dva ústavy vytvárali obraz kolégia po celé dlhé 19. storočie, urobili z tohto vzdelávacieho ústavu jedinečnú vysokoškolskú inštitúciu a po dlhé desaťročia ako magnet priťahovali do Prešova študentov doslova zo všetkých stolíc Uhorska aj spoza hraníc monarchie.

Ako už bolo napísané, riadne štúdium práva na vtedy už Kolégiu Potiského dištriktu uhorskej evanjelickej a. v. cirkvi v Prešove začalo síce až v prvej štvrtine 19. storočia a odvtedy s menšími prestávkami trvalo približne sto rokov, jeho začiatky siahali však až do čias založenia tohto vzdelávacieho ústavu, presne do roku 1667. Najstaršie známe školské poriadky z tohto obdobia (pôvodné kolegiálne školské zákony a Ladiverove školské zákony z r. 1667) neobsahujú ešte ukotvený právnický kurz ani žiadne povinné právne predmety, vyučovanie disciplín z oblasti práva bolo vtedy spojené s osobou prvého zastupujúceho rektora Kolégia hornouhorských stavov, významným právnikom Michalom Pancratiom.¹

Pancratius bol známym odborníkom v oblasti práva, autorom niekoľkých knižne vydaných právnických diel. Už v roku 1668 mu v Rostocku vyšla jeho dok-

¹ HORVÁTH, Ö. Az eperjesi ág. ev. coll. Jogakadémia múltja és jelene rövid vonásokban. In *Az Eperjesi Kerületi Evang. Collegium Értésítője 1885/86*. Kassa 1886, s. 1.

torská dizertácia *Dissertatio de juramento perhorrescentiae*, krátko po odchode z kolégia vydal r. 1668 v Levoči knihu *Supplementum Rhenianum* a v Košiciach práce *Exercitatio politico-juridica* a *Tractatus politico-historico-jurudicus juris publici regni Hungariae*.²

Michal Pancratius však nestál na čele nového kolégia dlho. Bezprostredne po príchode riadneho rektora teológa Samuela Pomaria z Magdeburgu v jeseni 1667 skončilo jeho poverenie vedením ústavu. V škole však ostal pôsobiť ešte po niekoľko mesiacov, až do júna 1668. Ako profesor jednej z najvyšších tried, deviatej, vyučoval dejiny, rétoriku, praktickú filozofiu, zemepis a niektoré právne disciplíny.³ Z nich prednášal hlavne uhorské všeobecné právo a politiku.⁴ V nasledujúcom roku (1668) odmietlo vedenie kolégia poskytnúť Pancratiovi riadne miesto profesora. Vrátil sa do rodného Sedmohradska, kde bol napokon r. 1686 zvolený za saského evanjelického biskupa.⁵

S odchodom Pancratia vyučovanie práva na evanjelickom kolégiu v Prešove na dlhé desaťročia zaniklo. S ním zaniklo aj štúdium práva v Prešove a v nasledujúcom dlhom období, až do roku 1815 neboli už podmienky na jeho obnovenie.

Až v prvej štvrtine 19. storočia, v roku 1815, došlo k systematickému vyučovaniu práva na kolégiu. Totiž v tom roku, 14. júla 1815 začal miestny advokát Štefan Thomka z vlastnej iniciatívy zadarmo prednášať pre študentov najvyšších kolegiálnych tried právo. Thomka vyučoval štyri hodiny uhorského práva týždenne a otvoril tak prvý právnický kurz v dejinách kolégia. Jeho vedenie predostrelo na schválenie zriadenie kurzu práva dištriktuálnemu konventu, zasadajúcemu 1. septembra 1815, ktorý ho nadšene podporil.⁶

Epocha modernej výučby práva na prešovskom kolégiu je spojená s menom prešovského advokáta Štefana Thomku, ktorý okrem advokátskej praxe zastával viaceré funkcie v evanjelickej cirkvi. Kvôli nedostatku financií, nedostatočnej podpore a sporom vo vedení ústavu po dvoch rokoch Štefan Thomka v roku 1817 kolégium opustil a právnický kurz tak prestal na niekoľko rokov existovať. Napriek svojmu krátkemu trvaniu priviedla táto prvá etapa štúdia práva do Prešova mnohých evanjelických chlapcov, ktorí si za svoju životnú dráhu vybrali právo. Jedným z nich bol aj mladý Ludovít Kossuth, ktorý študoval v Prešove v rokoch 1815 – 1817. Kossuth neskôr vysoko hodnotil význam svojho štúdia na kolégiu, ktoré ho sformovalo nielen ako budúceho poslucháča práva na univerzite, ale najmä ako patriota a uhorského vlastenca.⁷

Po odchode Thomku sa právnický kurz podarilo obnoviť až po päťročnej prestávke, v školskom roku 1822/1823, keď sa 9. septembra 1822 podujal na predná-

² HÖRK, J. *Az á. h. Ev. Ker. Eperjesi Collegium története*. Kassa 1896, s. 335.

³ HÖRK, J. *Az á. h. Ev. Ker. Eperjesi Collegium története*, s. 18.

⁴ HORVÁTH, Ö. *Az eperjesi ág. ev. coll. Jogakadémia...*, s. 10.

⁵ V tomto úrade aj umrel v Sibíri v roku 1690. HÖRK, J. *Az á. h. Ev. Ker. Eperjesi Collegium története*. Kassa 1896, s. 335.

⁶ HÖRK, J. *Az á. h. Ev. Ker. Eperjesi Collegium története*, s. 147.

⁷ GÖMÖRY, J. *Az Eperjesi Evangélikus kollégium*. Rozsnyó 1933, s.

šanie právnych predmetov ďalší známy prešovský právnik Andrej Csupka. Rovnako on vyučoval právo na obnovenom právnickom kurze bezplatne.⁸

Profesor práva Andrej Csupka poskytoval aj ďalšie cenné služby, keď sa mu podarilo vymôcť dlhy a zostatky na úrokoch z kolegiálnych základín v celkovej sume 6 000 zlatých. Z tejto čiastky sa rozhodlo vedenie ústavu vytvoriť základňu na plat profesora právnického kurzu.⁹ Andrej Csupka svojimi fundovanými hodnotnými prednáškami počas niekoľkých desaťročí lákal stovky študentov, doslova z celej krajiny, aj zo sedmohradských a najjužnejších stolíc, ako Báč-Bodrog, Torontál, Čongrád, dokonca i Sriem. Vďaka tomu študovali vtedy v Prešove nielen maďarskí, slovenskí a nemeckí, ale aj mnohí srbskí študenti z dolnozemsých stolíc.¹⁰

Andrej Csupka počas svojho dlhého pôsobenia (až do r. 1851) v kolégiu prednášal najmä predmety ako všeobecné právo, uhorské súkromné právo, trestné právo, súkromné právo, úradné právo, obchodné právo, banské právo, zmenkové právo, dejiny Uhorska, politika či kancelistické cvičenia.¹¹ Patril jednoznačne medzi najvýznamnejšie osobnosti kolégia 19. storočia. Vedeckej činnosti sa venoval menej, napriek tomu však zanechal po sebe jednu knižnú prácu: *Occasione, qua illustr. dn. Joann. Péchy de eadem... in incl. Com Sarosiensi in officii supremi comitis, titulo administratorio clementer collati anno 1823 die 1 octobris m. l. r. Eperies installabatur, cecinit nomine collegii evangelicorum Eperiesiensis introsertus. H. n. licorum Eperiersiensis introsertus.*¹²

Po odchode Andreja Csupku pokračovalo štúdium práva, rozšírené na dva roky, pod vedením nového profesora práva Gustáva Schuleka. Popri ňom schválil kolegiálny konvent na katedru práva ďalších dvoch gymnaziálnych profesorov – akademika Andreja Vandráka a Jozefa Herfurtha.¹³

Gustáv Schulek sa stal ďalším, v poradí už tretím prešovským profesorom práva. Právnický kurz začal viesť bezprostredne po smrti Andreja Csupku, v septembri 1851. Gustáv Schulek sa zúčastnil revolúcie a oslobodzovacej vojny rokov 1848/49, bojoval vo viacerých bitkách a po rozpustení dobrovoľníckeho zboru sa stal kráľovským físcom.¹⁴

Jeho účasť v revolúcii sa stala zámenkou pre represie, ktoré zasiahli kolégium a najmä kurz práva, keď 24. júna 1852 cisársky miestodržiteľ zakázal Schulekovi pedagogické pôsobenie.¹⁵ Bez neho právnický kurz nemohol ďalej existovať. Čoskoro k nim pribudli vonkajšie nepriaznivé podmienky ako finančný deficit,

⁸ HÖRK, J. *Az á. h. Ev. Ker. Eperjesi Collegium története*, s. 372.

⁹ HORVÁTH, Ö. *Az eperjesi ág. ev. coll. Jogakadémia...*, s. 10.

¹⁰ KÓNYA, P. *Prešovské evanjelické kolégium*.

¹¹ VASILOVÁ, D. *Prešovské kolégium Potiského dištriktu evanjelickej cirkvi a. v. Prešov 2008*, s. 118.

¹² SZINNYEI, J. *Magyar írók élete és munkái II.* Budapest 1902, s. 1072.

¹³ HORVÁTH, Ö. *Az eperjesi ág. ev. coll. Jogakadémia...*, s. 10.

¹⁴ Schulek Gusztáv (1820 – 1905). In *A Tiszai ág. hitv. egyházkerület Eperjesi Collegiumána Értesítője 1905 – 1906*. Ed. Csengey, Gusztáv. Eperjes 1906, s. 15.

¹⁵ Schulek Gusztáv (1820 – 1905)..., s. 15.

nové predpisy pre vzdelávanie, medzi nimi aj Entwurf..., pre ktoré pauza v štúdiu práva trvala celé desaťročia.

Po vyriešení finančných problémov a splnení zákonných podmienok rozhodlo vedenie ústavu o obnovení právnického kurzu. Zasadnutie patronátneho výboru kolégia 2. septembra 1861 rozhodlo o opätovnom otvorení právnického kurzu v trvaní dvoch rokov. Štruktúra a obsah kurzu sa mali vyrovnať kráľovským právnickým akadémiám.¹⁶

Štúdium práva bolo na kolégiu obnovené v školskom roku 1861/62. Viedol ho nový profesor práva Karol Glós. Spolu s ním vyučovali právo profesori Andrej Vandrák, Ján Tilisch a Štefan Irányi. Gustáv Schulek¹⁷ naďalej bezplatne viedol prednášky z rakúskeho a uhorského trestného, finančného a obchodného práva.¹⁸ Popri vyučovacej činnosti sa venoval aj študijnej literatúre. Zostavil a vydal učebnicu trestného práva a učebnicu zmenkového práva. Na kolégiu bol až do leta 1867, keď definitívne na prácu profesora práva rezignoval.¹⁹ Ďalšou významnou osobnosťou právnického kurzu bol Karol Glós. Po štyroch rokoch, r. 1865 síce školu opustil, opäť sa však vrátil r. 1880.²⁰ Dr. Július Schmidt zastupoval Gustáva Schuleka po jeho dočasnom odchode zo školy. Andrej Vandrák a Jozef Herfurth pôsobili na kolegiálnom gymnáziu.²¹

Obnovenie kurzu nebolo jednoduché. Pôvodne ministerstvo a miestodržiteľská rada žiadosť o jeho vytvorenie opakovane zamietli a neuznali štátne skúšky, vykonané na kolégiu. Kolegiálny konvent rozhodol o vyslaní posolstva k panovníkovi a aj vďaka nemu Uhorská kráľovská miestodržiteľská rada 7. júla 1863 potvrdila, že nemá výhrady voči zriadeniu kurzu práva na prešovskom kolégiu a vymenovala takisto komisiu pre štátne skúšky.²² Zároveň nariadila, že pokračovať v štúdiu môžu iba študenti, ktorí úspešne vykonali skúšky z predmetov vyžadovaných týmito školami (kráľovskými akadémiami, univerzitou). Muselo tak nutne dôjsť k zmene štruktúry právnického kurzu a jeho priblíženiu kráľovským akadémiám.²³

Aj po získaní súhlasu a povolení Kráľovskej miestodržiteľskej rady ostával najväčším problémom právnického kurzu nedostatok financií. Kvôli tomu už v roku 1861 vyzvalo vedenie kolégia dištrikt na podporu štúdia práva. Zozbieraná suma činila takmer desaťtisíc zlatých.²⁴ V nasledujúcich rokoch na preklenutie

¹⁶ HORVÁTH, Ö. Az eperjesi ág. ev. coll. Jogakadémia..., s. 11.

¹⁷ HORVÁTH, Ö. Az eperjesi ág. ev. coll. Jogakadémia..., s. 11.

¹⁸ Schulek Gusztáv (1820 – 1905)..., s. 15.

¹⁹ Schulek Gusztáv (1820 – 1905)..., s. 16.

²⁰ HÖRK, J. Az á. h. Ev. Ker. Eperjesi Collegium története, s. 378.

²¹ HORVÁTH, Ö. Az eperjesi ág. ev. coll. Jogakadémia..., s. 12.

²² Členmi komisie boli: predseda stoličného súdu dvorný radca Maximilián Kray, obvodní tabulárni sudcovia Štefan Jelenik a František Alemani, prísediaci zmenkového súdu Anton Engelmayer a Ferdinand Kéler a profesori Anton Urbán, Vendel Joób, Karol Glós, Gustáv Schulek, neskôr Dr. Tomáš Vécsey a Dr. Andrej Vandrák. HÖRK, J. Az á. h. Ev. Ker. Eperjesi Collegium története, s. 213.

²³ HÖRK, J. Az á. h. Ev. Ker. Eperjesi Collegium története, s. 216 – 217.

²⁴ HÖRK, J. Az á. h. Ev. Ker. Eperjesi Collegium története, s. 212.

finančných problémov slúžili rôzne zbierky, bály či burzy, organizované vedením kolégia alebo študentmi.

Pôvodnú skladbu predmetov dvojročného právnického kurzu zaznamenal študijný poriadok zo školského roku 1861/62. V jeho prvom roku boli zaradené predmety ako rozumné právo, rímske právo, štatistika európskych štátov, štátna a poriadková správa, katolícke cirkevné právo, štátne právo, štatistika Rakúskej ríše a Uhorska, uhorské verejné právo, národné hospodárstvo a financie a protestantské cirkevné právo. V druhom roku právnického kurzu sa prednášali: rakúske občianske právo, rakúske súdnictvo, trestné právo a konanie, dejiny uhorskej ústavy a práva, uhorské občianske súkromné právo, uhorské občianske súdnictvo, zmenkové a obchodné právo, banské právo, pravidlá pozemkových kníh a encyklopédia práva a právnych vied.²⁵

V prvých rokoch po obnovení kurzu dochádzalo k častým zmenám v profesorskom zbore. Po odchode Karola Glósa (1864) nastúpil na katedru Dr. Tomáš Vécsey, ktorý bol nesporne jednou z najvýznamnejších osobností v dejinách akadémie. Vécsey, ktorý bol pred niekoľkými rokmi vynikajúcim študentom kolegiálneho gymnázia, mal v Prešove veľa spolužiakov a priateľov aj z radov svojich bývalých profesorov. Na kolégiu prednášal najmä rímske právo, štatistiku a národohospodárske predmety a venoval sa aj vedeckému výskumu. Publikoval viaceré články v krajinských odborných právnických časopisoch. Počas pôsobenia na kolégiu (1868) vydal prvú knižnú prácu *Római jogtan*.²⁶ Ako úspešný profesor a vecdec bol Tomáš Vécsey v roku 1868 zvolený za dekana právnickej akadémie a v nasledujúcom roku sa stal dokonca rektorom (riaditeľom) celého kolégia. Snažil sa zlepšiť infraštruktúru školy, skvalitniť štúdium aj podmienky štúdia, pričom založil spolok prešovských študentov práva Kölcseyho kruh.²⁷

V roku 1870 sa však Vécsey stal poslancom uhorského snemu. Keď ho neskôr (1874) vymenoval panovník za univerzitného profesora, jeho kariéra v Prešove sa uzavrela. V 80. rokoch sa stal členom korešpondentom (1889) a neskôr riadnym členom Uhorskej akadémie vied (1889). Na univerzite vydal niekoľko desiatok vedeckých prác. Popri vedení katedry bol potom dvakrát zvolený za dekana právnickej fakulty a v rokoch 1901 – 1902 dokonca za rektora Uhorskej kráľovskej univerzity.²⁸

Po odchode Vécseyho muselo vedenie ústavu hľadať náhradu na čelo jednej z dvoch katedrií práva. Nahradil ho Baltazár Újhelyi, ktorý zotrval v kolégiu iba rok. V júni 1870 boli na uprázdnenú katedru práva prijatí Ferdinand Liszka a Dr. Július Fekete. Ku právnickým predmetom pribudlo vtedy súdne lekárstvo, ktoré vyučoval Dr. Titus Mosánszky.²⁹

Po odchode Tomáša Vécseyho do parlamentu (1870) prevzal väčšinu jeho predmetov Štefan Irányi, štatistiku Andrej Vandrák a na ostatné právnické pred-

²⁵ HÖRK, J. Az á. h. Ev. Ker. Eperjesi Collegium története, s. 401.

²⁶ HÖRK, J. Az á. h. Ev. Ker. Eperjesi Collegium története, s. 355 – 356.

²⁷ HÖRK, J. Az á. h. Ev. Ker. Eperjesi Collegium története, s. 356.

²⁸ HÖRK, J. Az á. h. Ev. Ker. Eperjesi Collegium története, s. 357 – 358.

²⁹ HORVÁTH, Ö. Az eperjesi ág. ev. coll. Jogakadémia..., s. 12.

mety bol prijatý Dr. Viktor Mosánszky. Spolu s nimi pôsobil profesor histórie Jozef Herfurth a súdne lekárstvo vyučoval Dr. Ján Stern.³⁰

Na Vécseyho miesto bol prijatý Dr. Július Szánthó, ktorý však už v nasledujúcom roku, spolu s Ferdinandom Liszkom, kolégium opustil. V roku 1875 prijalo vedenie ďalšiu významnú osobnosť právnickej akadémie, Dr. Šimona Horovitzu. Horovitz v roku 1876 nastúpil na právnickú akadémiu, kde ostal pôsobiť do konca svojej kariéry. Bol vynikajúcim profesorom aj autorom viacerých odborných právnických prác. V roku 1891 vydal v Prešove učebnicu trestného práva *A magyar büntetőjog rendszeres tan- és házikönyve*.³¹

Právnická akadémia v Prešove, ako jediná evanjelická a. v. právnická akadémia v krajine, priťahovala študentov nielen z potiského dištriktu, ale aj zo vzdialenejších stolíc. V roku 1861/62 študovalo v Prešove právo 47 študentov, čo bolo viac ako teológov a asi tretina počtu študentov gymnázia. Do roku 1865 vzrástol počet študentov akadémie na 62 a do roku 1866/67 až na 105, čo bola viac ako štvrtina poslucháčov všetkých kolegiálnych ústavov. V nasledujúcom roku sa už na štúdium práva zapísalo 123 študentov, v roku 1868/69 ich bolo 128, o rok neskôr 152, r. 1873/74 už 197 študentov a v roku 1875 mala 157 poslucháčov.³²

Napriek vysokému záujmu o štúdium musel ústav v polovici 70. rokov zápaŝ s viacerými, nielen finančnými problémami. Okrem nich to boli najmä nové predpisy, vydávané uhorskou vládou na reguláciu štúdia práva. Kolegiálna právnická akadémia sa pritom stále nemohla rovnať kráľovským akadémiám alebo reformovaným ústavom.

V roku 1874 vydala uhorská vláda nariadenie, podľa ktorého muselo byť zjednotené štúdium na všetkých, aj konfesionálnych právnických akadémiách. Muselo byť predĺžené na štyri roky a vychádzať zo vzoru Právnickej fakulty Uhorskej kráľovskej univerzity. Iba potom mohli právnické akadémie získať schválenie komisie pre štátne skúšky. Pritom ministerstvo aj právnická komora uvažovali o zrušení konfesionálnych právnických akadémií. Uvedené nariadenie ministerstva veľmi citlivo zasiahlo prešovskú právnickú akadémiu. Kvôli personálnym a finančným problémom bolo nemysliteľné jej okamžité prebudovanie podľa požiadaviek vlády.

Vedenie kolégia vyslalo k ministrovi deputáciu, ktorej sa podarilo dohodnúť odklad na dva roky.³³ Kvôli finančným ťažkostiam chceli však v Prešove prechodne namiesto štvorročného štúdia vytvoriť iba tretí ročník. Ministerstvo sa však rozhodlo nepriznať takto koncipovanej akadémii komisiu pre štátne skúšky a vedenie kolégia muselo prijať rozhodnutie o transformácii právnickej akadémie na štvorročnú, pri prechodnom zachovaní dvojročného kurzu.³⁴

³⁰ HORVÁTH, Ö. Az eperjesi ág. ev. coll. Jogakadémia..., s. 12.

³¹ SZINNYEI, J. *Magyar írók élete és munkái* IV. Budapest 1896, s. 116.

³² HÖRK, J. *Az á. h. Ev. Ker. Eperjesi Collegium története*, s. 215 – 247.

³³ HORVÁTH, Ö. Az eperjesi ág. ev. coll. Jogakadémia..., s. 13.

³⁴ HORVÁTH, Ö. Az eperjesi ág. ev. coll. Jogakadémia..., s. 13.

Táto problematická pozícia právnickej akadémie v polovici 70. rokov sa prejavila v značnom poklese záujmu o štúdium, keď sa v roku 1875/76 na akadémii zapísalo iba 27 študentov,³⁵ teda sotva pätina predchádzajúcich počtov.

V júni 1875 rozhodol patronátny výbor kolégia o udržaní právnickej akadémie a povolil pokračovanie štúdia vo dvoch ročníkoch. Podobne sa uzniesol aj generálny konvent Uhorskej evanjelickej a. v. cirkvi, pričom mala v budúcnosti na prevádzkovaní ústavu prispievať zo svojej pokladnice krajinská cirkev.³⁶

Napriek nesporne veľkej snahe celej cirkvi o udržanie akadémie sa jej finančný stav naďalej zhoršoval. V máji 1876 správny výbor kolégia odporučil jej prechodné zatvorenie. S týmto odporúčaním sa stotožnil aj patronátny výbor kolégia a onedlho vyhlásil zastavenie štúdia práva v Prešove na prechodný čas.³⁷ Ten mal byť využitý na vytvorenie stabilného materiálneho základu akadémie a jej transformáciu na modernú štvorročnú vysokoškolskú fakultu. V nasledujúcich dvoch rokoch nastal znovu nútený útlm štúdia práva a v rokoch 1876 – 1878 bola tak právnická akadémia dočasne zatvorená.³⁸

V tom období podniklo vedenie kolégia, jeho priaznivci i viacerí činitelia cirkvi všemožné kroky v záujme vybudovania finančnej bázy, dostatočnej pre obnovenie štúdia práva v podobe modernej konkurencieschopnej právnickej akadémie. Kľúčovým bolo vytvorenie dvoch komisií na transformáciu akadémie. Prvá komisia bola zostavená z profesorov a členov rôznych orgánov kolégia pod vedením kolegiálneho dozorca Dr. Štefana Almássyho a celkovo mala tridsať členov. Druhá komisiu vytvorilo mesto v polovičnom počte a predsedal jej Teodor Kardos.³⁹

V priebehu necelých dvoch rokov sa im podarilo vytvoriť základ pre opätovné otvorenie a ďalšie pôsobenie právnickej akadémie. Došlo pritom k výraznému zvýšeniu jej kapitálu, a to z 10 573 zlatých 13 grajciarov na 63 053 zlatých 96 grajciarov.⁴⁰ V januári 1878 stály výbor kolégia žiadal kolegiálny konvent o ukončenie dočasného zatvorenia ústavu a navrhoval v školskom roku 1878/79 opäť otvoriť prvý ročník štvorročnej kolegiálnej právnickej akadémie.⁴¹ Rozhodol aj o zriadení základiny Aristida Dessewffyho, ktorá bola pôvodne vytvorená na postavenie sochy legendárneho generála revolúcie r. 1848/49, absolventa prešovského evanjelického kolégia. Po súhlase rodiny generála Dessewffyho sa Šarišská stolica uzniesla odovzdať vyzbieranú sumu 15 246 zlatých 59 grajciarov kolégiu pre právnickú akadémii. Za to v novootvorenej akadémii jedna z katedier niesla meno Aristida Dessewffyho.⁴²

V lete 1878 rozhodol stály výbor kolégia o znovuotvorení právnickej akadémie, dočasne iba v podobe prvých dvoch ročníkov a rovnako o pomenovaní

³⁵ HÖRK, J. *Az á. h. Ev. Ker. Eperjesi Collegium története*, s. 252.

³⁶ HORVÁTH, Ö. *Az eperjesi ág. ev. coll. Jogakadémia...*, s. 12.

³⁷ HORVÁTH, Ö. *Az eperjesi ág. ev. coll. Jogakadémia...*, s. 15.

³⁸ HORVÁTH, Ö. *Az eperjesi ág. ev. coll. Jogakadémia...*, s. 15.

³⁹ HÖRK, J. *Az á. h. Ev. Ker. Eperjesi Collegium története*, s. 255 - 256.

⁴⁰ HÖRK, J. *Az á. h. Ev. Ker. Eperjesi Collegium története*, s. 256.

⁴¹ HÖRK, J. *Az á. h. Ev. Ker. Eperjesi Collegium története*, s. 255.

⁴² HORVÁTH, Ö. *Az eperjesi ág. ev. coll. Jogakadémia...*, s. 15.

katedry politiky na Katedru Aristida Dessewffyho. Prvým povereným dekanom obnovenej právnickej akadémie sa stal vtedy už uznávaný filozof akademik Dr. Andrej Vandrák. Ďalšími riadnymi profesormi akadémie boli Gustáv Schulek, Dr. Šimon Horovitz a Ján Tillisch, vyučujúci právo už v predchádzajúcom období. Na čelo katedry Aristida Dessewffyho bol zvolený vtedy úspešný mladý stoličný notár Dr. Albert Berzeviczy.⁴³

V osobe Dr. Alberta Berzeviczyho dostalo kolégium a jeho právnická akadémia ďalšiu významnú postavu, ktorá sa však preslávila najmä na krajinskej úrovni, po odchode do hlavného mesta. Na právnickej akadémii v Prešove však nepôsobil dlho. Už v roku 1881 bol zvolený za poslanca Uhorského snemu. Odišiel do Budapešti, kde pôsobil na ministerstve náboženstva a vzdelávania, neskôr ako štátny tajomník a napokon v rokoch 1902 – 1903 ako minister kultu a verejného vzdelávania. Funkciu podpredsedu dolnej tabule parlamentu vykonával v rokoch 1895 – 1898, v r. 1910 – 1911 bol jej predsedom. Za jeho dielo ho zvolili za člena Uhorskej akadémie vied a v roku 1905 sa stal jej predsedom. Na jej čele ostal viac ako tridsať rokov, až do r. 1936.⁴⁴ Bol autorom niekoľkých desiatok odborných prác a viacerých knižných diel, z ktorých počas pôsobenia na prešovskej právnickej akadémii vydal knihu *Rend és szabadság az igazságban*.⁴⁵

V lete 1879 rozšírili rady profesorov a k predchádzajúcim profesorom pribudli Dr. Eugen Sebestyén, Dr. Alexander Sélley, cirkevný historik Jozef Hörk a Dr. Gustáv Sztehlo, vyučujúci súdne lekárstvo. Po odchode Alberta Berzeviczyho (1881) zaujal jeho miesto opäť Karol Glós. Namiesto Alexandra Sélleyho a Eugena Sebestyéna sa stal novým riadnym profesorom práva Dr. Ernest Zsigmondy a novým pomocným profesorom Edmund Horváth, neskorší dekan akadémie aj rektor kolégia.

Edmund Horváth vykonával funkciu dekana právnickej akadémie od r. 1886, od nasledujúceho roku bol tajomníkom celého kolégia.⁴⁶

Bol významnou postavou právnickej akadémie, s ktorou sa spája jej najväčší rozvoj v závere 19. storočia. Bol autorom niekoľkých desiatok vedeckých článkov a takmer dvadsiatich knižných prác, ako napr. *A párviadal történeti, jogbólcsészeti és tételes jogi szemponthól* (Eperjes 1887), *Dolgozatok a jogi oktatásiügy köréből* (Budapest 1891), *A vallásszabadság kérdéséhez* (Debrecen 1891), *Eszmék a vallásszabadságról* (Eperjes 1893), *A párviadal kérdéséhez* (Eperjes 1893), *Dolgozatok a vallásszabadság kérdéséhez* (Eperjes 1894).⁴⁷

Cenné informácie o fungovaní právnickej akadémie v druhej polovici 19. storočia obsahujú výročné správy Kolégia Potiského dištriktu Uhorskej evanjelickej a. v. cirkvi v Prešove. V školskom roku 1869/70 študovalo na právnickej akadémii celkovo 152 študentov, čo bol takmer štvornásobok ich počtu z roku 1861. Z nich

⁴³ HÖRK, J. Az á. h. Ev. Ker. Eperjesi Collegium története, s. 257.

⁴⁴ Magyar életreji lexikon I. Budapest 1967.

⁴⁵ SZINNYEI, J. Magyar írók élete és munkái I. Budapest 1891, s. 980.

⁴⁶ HÖRK, J. Az á. h. Ev. Ker. Eperjesi Collegium története, s. 379.

⁴⁷ SZINNYEI, J. Magyar írók élete és munkái IV. Budapest 1896, s. 1290.

v prvom ročníku bolo zapísaných 79 a v druhom 73 študentov vrátane šiestich súkromných žiakov.⁴⁸

Týchto 152 študentov pochádzalo celkovo z 27 uhorských stolíc. Najviac (20) prišlo zo Spišskej, 19 zo Šarišskej (z toho 7 z Prešova) a 14 z Gemerskej stolice. Ďalších 12 študentov pochádzalo z Vnúťornosolnockej a 10 z Turčianskej stolice. Ostatní študenti akadémie, v počte nižšom ako desať, prišli zo stolíc Abovskej, Oravskej, Báčsko-Bodrožskej, Békéšskej, Berežskej, Boršodskej, Čongrádskej, Hevešskej, Liptovskej, Novohradskej, Peštiansko-Piliško-Šoltskej, Sabolčskej, Satmárskej, Tolnianskej, Torontálskej, Užskej, Vašskej, Zemplínskej, Zvolenskej a Jásko-Kumanského a Vojenského pohraničného obvodu.⁴⁹

Jedným z hlavných dôvodov prudkého rastu študentov bol fakt, že na rozdiel od reformovaných právnických akadémii len v Prešove trvalo štúdium dva a nie tri roky. Ďalším bola existencia stálej komisie pre štátne záverečné právnické skúšky, vďaka ktorej toto vzdelanie umožňovalo absolventom postúpenie na univerzitu. Len v roku 1870 bolo na štátne skúšky prihlásených 41 absolventov akadémie.⁵⁰

Dvojiročné štúdium práva na prešovskej právnickej akadémii bolo organizované do dvoch polrokov (semestrov), zimného a letného. V zimnom polroku boli prednášané predmety ako rímske právo, prirodzené právo, katolícke cirkevné právo, teória štatistiky, ústava a justičná politika, kriminológia a kultúrna politika, trestné právo a súdnictvo, rakúsky občiansky zákonník, uhorské občianske a súkromné právo a uhorská ústava a dejiny práva. V letnom semestri boli zaradené predmety: dedičské právo z rímskeho práva, národné hospodárstvo, teoretické štátne právo a uhorské verejné právo, protestantské cirkevné právo, rakúsky občiansky zákonník, zmenkové, obchodné a konkurzné zákony, uhorské občianske právo a právo nároku, správne právo, banské právo, občianske súdnictvo, bankrot a mimosúdne konanie, právna a štátovedná Encyklopaedia, štatistika Uhorskej ríše a súdne lekárstvo.⁵¹

Podľa údajov zo školského roku 1870/71 vzrástol počet študentov, keďže v tom roku študovalo právo 181 poslucháčov vrátane pomerne veľkého počtu, 16 tzv. súkromných študentov.⁵² Zväčšil sa takisto teritoriálny záber kolégia, keďže študenti práva pochádzali už z 33 stolíc vrátane Sedmohradska, ako Bihar, Ráb, Komárno, Nitra, Ugoča či Vespřem.⁵³

Niektoré zmeny nastali takisto v skladbe vyučovacích predmetov. V zimnom polroku boli zaradené predmety ako dejiny rímskeho práva, prirodzené právo, kanonické právo, porovnávacia štatistika európskych štátov, zaujímavejšie európske ústavy, ústavná a zdravotná politika, kriminológia a kultúrna politika, trestné právo a konanie, správne právo, banské právo, všeobecná časť uhorského občianskeho súkromného práva a pravidlá majetkového práva a pozemkových

⁴⁸ Az Eperjesi Evang. Ker. Collegium 1869/70. tanévi értesítvénye. Eperjes 1870, s. 27.

⁴⁹ Az Eperjesi Evang. Ker. Collegium 1869/70. tanévi értesítvénye. Eperjes 1870, s. 27.

⁵⁰ Az Eperjesi Evang. Ker. Collegium 1869/70. tanévi értesítvénye. Eperjes 1870, s. 21.

⁵¹ Az Eperjesi Evang. Ker. Collegium 1869/70. tanévi értesítvénye. Eperjes 1870, s. 51 – 51.

⁵² Az Eperjesi Evang. Ker. Collegium 1870/71. tanévi értesítvénye. Eperjes 1871, s. 9 – 10.

⁵³ Az Eperjesi Evang. Ker. Collegium 1870/71. tanévi értesítvénye. Eperjes 1871, s. 16.

kníh, finančníctvo a finančné systémy a dejiny uhorskej ústavy a práva. V letnom polroku ponúkala akadémia vyučovacie predmety: teoretické štátne právo a uhorské verejné právo, národné hospodárstvo, protestantské cirkevné právo, rakúsky občiansky zákonník, zmenkové, obchodné a konkurzné zákony, rodinné a dedičské právo z uhorského občianskeho súkromného práva, štatistika uhorsko-rakúskej ríše a uhorské občianske súdnictvo a mimosúdne konanie.⁵⁴

Po svojom dočasnom obnovení v 60. a 70. rokoch prežívala právnická akadémia vrchol svojho vzostupného dynamického rozvoja v školskom roku 1873/74, čo odrážajú aj údaje vo výročných správach. Počet poslucháčov práva dosiahol už takmer dve stovky, presne 196.⁵⁵ Z nich bolo až 56 tzv. súkromných študentov, čo výrazne zvyšovalo atraktivitu štúdia v Prešove.

V prvej polovici 70. rokov došlo k významnému rozšíreniu teritoriálneho záberu právnickej akadémie. Jej poslucháči v školskom roku 1873/74 totiž pochádzali už z 39 stolíc.⁵⁶ Ku tradičným stoliciam pribudli vtedy aj také ako Arad, Baranya, Čongrád, Ostrihom, Fehér, Hont, Marmaroš, Temeš, no takisto hlavné mesto Budapešť, hajdúske mestá alebo Slavónia. Údaje z roku 1873/74 obsahujú po prvý raz takisto náboženskú a národnostnú príslušnosť študentov. Podľa nich bola akadémia najmenej evanjelickou a najviac maďarskou súčasťou prešovského evanjelického kolégia. Zo všetkých jej študentov tvorili evanjelici a. v. iba 30,5 %, rímskokatolíci 30,15 %, reformovaní 28,9 %, židia 6 %, gréckokatolíci 2 % a ortodoxní 1 %. Z národnostného hľadiska predstavovali najväčšiu skupinu, 88,8 % Maďari, popri nich iba 6,6 % Nemci, 3,6 % Slováci a po 0,5 % Srbi a Rumuni. Na gymnáziu sa v tom istom období k maďarskej národnosti hlásilo iba 56 % študentov.⁵⁷

Na právnickej akadémii vyučovalo v prvej polovici 70. rokov sedem z devätnástich profesorov celého kolégia. Na akadémii pôsobilo vtedy celkovo päť študentských združení. Boli nimi Právnický zbor, Prísažná stolica čestného súdu, Právnický pomocný spolok, Čitateľský spolok právnikov a Kölcseyho kruh (zameraný na prednášanie právnických diel).⁵⁸

Už o niekoľko však nastali zásadné, negatívne zmeny v postavení právnickej akadémie. Údaje z posledného školského roku pred dvojročným uzavretím, z r. 1875/76 dokumentujú rapídny úbytok študentov, ktorých počet poklesol na 25. Tento pokles bol podstatne vyšší v prvom ročníku, do ktorého sa zapísalo iba sedem poslucháčov, avšak aj v druhom niektorí ešte počas štúdia prestúpili na iné školy. Súkromného študenta mala akadémia iba jedného.⁵⁹ Hlavnou príčinou bola strata práva na zriadenie komisie pre štátne záverečné skúšky, ktoré museli absolventi vykonať inde.

V poslednom roku pred nútenou prestávkou jej 25 poslucháčov pochádzalo zo šestnástich uhorských stolíc. Najviac z nich, štyria, boli z rôznych miest a obcí

⁵⁴ Az Eperjesi Evang. Ker. Collegium 1870/71. tanévi értesítvénye. Eperjes 1871, s. 36.

⁵⁵ Az Eperjesi Evang. Ker. Collegium 1873/74. tanévi értesítője. Eperjes 1874, s. 13 – 15.

⁵⁶ Az Eperjesi Evang. Ker. Collegium 1873/74. tanévi értesítője. Eperjes 1874, s. 17.

⁵⁷ Az Eperjesi Evang. Ker. Collegium 1873/74. tanévi értesítője. Eperjes 1874, s. 20.

⁵⁸ Az Eperjesi Evang. Ker. Collegium 1873/74. tanévi értesítője. Eperjes 1874, s. 24 – 25.

⁵⁹ Az Eperjesi Evang. Ker. Collegium 1875/76. tanévi értesítője. Eperjes 1874, s. 20.

Šarišskej stolice a traja z Prešova. Ďalších osemnásť študentov prišlo na kolégium zo stolíc Abovskej, Báčsko-Bodrožskej, Boršodskej, Berežskej, Gemerskej, Liptovskej, Peštianskej, Satmárskej, Spišskej, Torontálskej, Turčianskej, Zemplínskej, Zvolenskej, Hajdúskych miest a Jásskeho obvodu.⁶⁰ Pritom na rozdiel od viac ako tretiny študentov kolégia si uviedli všetci poslucháči práva maďarskú národnosť. Podstatne pestrejšia bola ich konfesiónálna skladba, v ktorej vtedy už vysoko dominovali desiaty rímskokatolíci, výrazne prevyšujúci počet evanjelikov a. v. (6) a reformovaných (5), popri troch gréckokatolíkoch a jednom ortodoxnom (hlásil sa však takisto k maďarskej národnosti).⁶¹

Pomery na právnickej akadémii v prvom roku po jej znovuotvorení zachytili záznamy zo školského roku 1879/80. Pôsobili v nej deväti profesori, z nich šiesti riadni, dvaja mimoriadni a jeden súkromný profesor. Riadnymi verejnými profesormi boli: Andrej Vandrák, Gustáv Schulek, Šimon Horovitz, Eugen Sebestyén, Albert Berzeviczy a Ján Sélley. Verejnými mimoriadnymi profesormi boli Ján Tillisch a Jozef Hörk. Súkromný profesor bol jeden, lekár Gustáv Sztehló.⁶² Pri akadémii opäť pôsobila komisia pre štátne skúšky. Fakticky išlo o štyri komisie: prvá komisia pre základné skúšky, druhá komisia pre základné skúšky, komisia pre právovedné štátne skúšky a komisia pre štátovedné štátne skúšky.⁶³

Novootvorená právnická akadémia bola organizovaná ako štvorročná právova štátovedná fakulta, pričom štúdium prebiehalo vo dvoch ročníkoch, štátovednom kurze a právovednom kurze. Výučba bola naďalej organizovaná vo dvoch polrokoch, pričom si študenti mohli vyberať z ponuky predmetov prvého alebo druhého polroku počas všetkých štyroch rokov štúdia. Predmety boli ďalej rozdelené na dve kategórie: povinné predmety a tzv. špeciálne kolégia (výberové).

Do prvého polroka boli zaradené nasledujúce povinné predmety: úvod do právnych a štátnych vied, dejiny uhorskej ústavy a práva, rímske právo, filozofia práva, uhorské verejné právo, uhorské súkromné právo, ústava a vládna politika, finančníctvo, uhorské správne právo, cirkevné právo, trestné právo, sporné a mimosporné konanie a rakúske občianske právo. Výberovými predmetmi prvého polroku boli: čiastkové medzinárodné právo, dejiny filozofie, všeobecné cirkevné dejiny a teória štatistiky. K povinným predmetom druhého polroka patrili: rímske právo, všeobecné európske dejiny práva, právna filozofia, národné hospodárstvo, uhorské súkromné právo, uhorské verejné právo, uhorské finančné zákony, štatistika uhorského štátu, cirkevné právo, trestné právo, sporné a mimosporné konanie, zmenkové a obchodné právo. Výberové predmety druhého polroka predstavovali: rímske sporné právo, dejiny filozofie, cirkevné dejiny, štátne účtovníctvo, súdne lekárstvo, banské právo, cvičenia zo zmenkového práva, právna podstata obchodných spoločností, podstata a kultúrny význam filozofie.⁶⁴

Počet študentov akadémie už v prvom roku po jej otvorení akadémia stúpol na 40, pričom v prvom ročníku bolo zapísaných 15, v druhom 16, v štátovednom

⁶⁰ Az Eperjesi Evang. Ker. Collegium 1875/76. tanévi értesítője. Eperjes 1874, s. 17.

⁶¹ Az Eperjesi Evang. Ker. Collegium 1875/76. tanévi értesítője. Eperjes 1876, s. 16.

⁶² Az Eperjesi Evang. Ker. Collegium 1879/80. tanévi értesítője. Eperjes 1880, s. 39.

⁶³ Az Eperjesi Evang. Ker. Collegium 1879/80. tanévi értesítője. Eperjes 1880, s. 40.

⁶⁴ Az Eperjesi Evang. Ker. Collegium 1879/80. tanévi értesítője. Eperjes 1880, s. 40 – 42.

6 a v právovednom 3. Poslucháči práva sa opäť združovali v piatich študentských organizáciách. Boli nimi Právnický zbor, Čestný súd, Pomocný spolok poslucháčov práva, Kölcseyho kruh a Hudobný a spevácky spolok.⁶⁵

V nasledujúcom období prežívala právnická akadémia dynamický rozvoj. Už v školskom roku 1881/82 stúpol počet jej študentov na 57 a zmenila sa aj ich náboženská skladba. Väčšinu z jej poslucháčov predstavovali už evanjelici a. v. v počte 22 popri 13 rímskokatolíkoch, desiatich židoch, šiestich reformovaných, troch gréckokatolíkov a jednom ortodoxnom. Celkovo pochádzalo 55 poslucháčov práva z 18 uhorských stolíc a dvoch cudzích štátov. Z nich 26 študentov prišlo zo Šarišskej stolice vrátane 12 z Prešova. Po traja poslucháči pochádzali zo stolíc Oravskej, Sabolčskej a Zemplínskej, po dvaja z Gemerskej, Satmárskej, Spišskej a Užskej a po jednom zo stolice Abovskej, Báčskej, Berežskej, Liptovskej, Marmarošskej, Peštianskej, Šopronskej, Torontálskej, Turčianskej a Jáskeho obvodu. Z cudziny pochádzali dvaja študenti, a to z Haliče a z Talianska.⁶⁶

Dekanom právnickej akadémie bol Eugen Sebestyén, profesor práva a štátnych vied. Na akadémii pôsobilo spolu šesť riadnych, dvaja mimoriadni a jeden súkromný profesor. Organizácia štvorročného štúdia s predmetmi, prednášanými v cykle dvoch polrokov ostala takisto bezo zmien. Skladba povinných predmetov ostávala rovnaká, zmenili sa však nepovinné predmety. V prvom polroku boli zaradené nepovinné predmety: dejiny filozofie, teória štatistiky a porovnávací štatistika Európy, Dolus a culpa, pramene k dejinám práva z doby Árpádovcov, kráľovský verejný notársky poriadok, cvičenia z národného hospodárstva a úvod do zmenkového a obchodného práva. Nepovinnými predmetmi druhého polroka boli: dejiny filozofie, cirkevné dejiny, štátne účtovníctvo, súdne lekárstvo, banské právo, hlavné zákony a pravdy filozofickej etiky, čiastkové medzinárodné právo, sociológia a historický vývin zastupiteľskej ústavy.⁶⁷

Pri právnickej akadémii pôsobili dve komisie pre štátne skúšky: I. komisia pre základné skúšky a II. komisia pre základné skúšky. Predsedom obidvoch bol dekan Dr. Eugen Sebestyén. Popri nich bola zriadená takisto komisia pre štátne vedy a komisia pre právne vedy, pod vedením dekana Dr. Eugena Sebestyéna a Dr. Alexandra Sélleyho.⁶⁸

Pritom celkový počet študentov právnickej akadémie, resp. právnickej fakulty Kolégia Potiského dištriktu v Prešove sa do konca desaťročia takmer nezmenil. V školskom roku 1888/89 mala akadémia 56 poslucháčov, z ktorých bolo 21 evanjelikov a. v., 18 rímskokatolíkov, sedem reformovaných, päť židov, traja gréckokatolíci a dvaja ortodoxní. Títo študenti pochádzali celkovo z 18 uhorských stolíc. Najviac ich študovalo zo Šarišskej stolice (14 z Prešova), viac ako štyria zo Zemplínskej a Gemerskej stolice, viac ako jeden zo stolíc Čongrádskej, Spišskej a Satmárskej a po jednom študentovi prišlo do Prešova zo stolíc Biharskej, Hon-

⁶⁵ Az Eperjesi Evang. Ker. Collegium 1879/80. tanévi értesítője. Eperjes 1880, s. 42 – 43.

⁶⁶ Az Eperjesi Evang. Ker. Collegium 1881/82. tanévi értesítője. Eperjes 1882, s. 28 – 29, 56.

⁶⁷ Az Eperjesi Evang. Ker. Collegium 1881/82. tanévi értesítője. Eperjes 1882, s. 24 – 27.

⁶⁸ Az Eperjesi Evang. Ker. Collegium 1881/82. tanévi értesítője. Eperjes 1882, s. 25 – 26.

tianskej, Zvolenskej, Trenčianskej, Ugočskej, Abovskej, Jásko-Kumánsko-Solnockej, Békešskej, Torontálskej, Liptovskej, Užskej a hajdúskych miest.⁶⁹

Dekanom bol v tomto školskom roku jej niekdajší absolvent Dr. Edmund Horváth a v ústave vyučovalo desať riadnych profesorov: Dr. Vojtech Bartha, Dr. Adolf Breyer, Dr. Vojtech Fűzy, Karol Glós, Dr. Šimon Horovitz, Dr. Edmund Horváth, Jozef Hörk, Dr. Árpád Lakner, Gustáv Schulek a Dr. Matej Szilávik. Na akadémii naďalej pôsobili štyri skúšobné komisie, známe z predchádzajúcich rokov.⁷⁰

Zmenou v organizácii štúdia v 90. rokoch bolo to, že výučba síce naďalej prebiehala vo dvoch polrokoch, každý zo štyroch ročníkov mal však už pevne stanovené predmety pre obidva polroky. V prvom polroku prvého ročníka mali študenti tieto povinné predmety: úvod do právnych a štátnych vied, rímske právo a uhorské ústavné a právne dejiny. V druhom ročníku boli v prvom polroku zaradené: povinné predmety filozofia práva, uhorské súkromné právo a národné hospodárstvo. V treťom, štátovednom ročníku boli v prvom polroku prednášané povinné predmety: ústavná a vládna politika, uhorské správne právo a cirkevné právo. Vo štvrtom, právovednom ročníku mali poslucháči v prvom polroku povinné predmety: trestné právo, rakúske občianske právo a sporné a mimosporné konanie. Ponuku nepovinných predmetov, ktorá bola rovnaká pre všetky štyri ročníky, predstavovali: dejiny filozofie, dejiny literatúry prirodzeného práva, sociológiu, štátne účtovníctvo, pramene nášho verejného práva, autorské právo a o socializme.⁷¹

V druhom polroku prvého ročníka mali študenti akadémie povinné predmety rímske právo a európske právne dejiny. V druhom ročníku v druhom polroku sa prednášali povinné predmety ako uhorské verejné právo, uhorské súkromné právo, finančníctvo a čiastkové európske medzinárodné právo. V treťom ročníku mali v prvom polroku povinné predmety: štatistika uhorského štátu, uhorské finančné zákony a cirkevné právo. Vo štvrtom ročníku boli vtedy prednášané povinné predmety zmenkové a obchodné právo, sporné a mimosporné konanie a trestné právo. Voliteľnými predmetmi pre druhý polrok vo všetkých ročníkoch boli: najnovšie dejiny európskych štátov, dejiny kultúry, filozofická etika, dejiny filozofie, verejné zdravotníctvo, súdne lekárstvo, banské právo, hlavné princípy rozdeľovania a spotreby národného dôchodku a repetitórium filozofie práva.⁷²

Študentské organizácie na konci 80. rokov predstavovali: zbor a čestný súd poslucháčov práva, pomocný spolok poslucháčov práva, právnický spevokol a mládežnícka knižnica právnickej akadémie, s fondom celkovo 750 zväzkov.⁷³

Podľa správ zo školského roku 1893/94 stúpol počet študentov právnickej akadémie, a to na 114. Medzi nimi bolo sedem študentov, ktorí s ministerským povolením mohli absolvovať len štátne záverečné skúšky.⁷⁴ Zo všetkých poslucháčov

⁶⁹ Az Eperjesi Evang. Ker. Collegium 1888/89. tanévi értesítője. Eperjes 1889, s. 36 – 37..

⁷⁰ Az Eperjesi Evang. Ker. Collegium 1888/89. tanévi értesítője. Eperjes 1889, s. 32 – 33.

⁷¹ Az Eperjesi Evang. Ker. Collegium 1888/89. tanévi értesítője. Eperjes 1889, s. 34.

⁷² Az Eperjesi Evang. Ker. Collegium 1888/89. tanévi értesítője. Eperjes 1889, s. 35.

⁷³ Az Eperjesi Evang. Ker. Collegium 1888/89. tanévi értesítője. Eperjes 1889, s. 38 – 39.

⁷⁴ Az Eperjesi Ág. Hitv. Evang. Kerületi Collegium 1888/89. tanévi értesítője. Eperjes 1894, s. 45 –

bolo 41 evanjelikov a. v., 38 rímskokatolíkov, 11 reformovaných, rovnako 11 gréckokatolíkov, 12 židov a jeden ortodoxný. Väčšina z nich, až 97 sa hlásilo k maďarskej národnosti, 11 k nemeckej, piati ku slovenskej a jeden k rusínskej. Spomedzi všetkých študentov poberalo 16 štipendium a 21 malo odpustené školné.⁷⁵

Poslucháči právnickej akadémie pochádzali celkovo z 27 uhorských stolíc vrátane Sedmohradska a jeden prišiel z cudziny. Najviac bolo študentov zo Šarišskej stolice v počte 38 (polovicu tvorili Prešovčania). Zo Spišskej stolice prišlo 11, zo Zemplínskej 10, z Gemerskej piati, zo Sabolčskej, Békešskej a Báčsko-Bodrožskej štyria, z Liptovskej, Užskej, Abovskej a Peštiansko-Piliško-Šoltskej traja, z Vespriemskej, Novohradskej, Turčianskej, Trenčianskej, Marmarošskej, Zvolenskej a Čongrádskej dvaja a zo stolíc Vašskej, Hontianskej, Šomoďskej, Jássko-Kumánsko-Solnockej, Oravskej a Nitrianskej po jednom študentovi. Ďalší dvaja študenti pochádzali zo sedmohradských stolíc Sibiň a Nagykükülő a jeden z Dolného Rakúska.⁷⁶

Určité zmeny nastali takisto v zložení profesorského zboru. Dekanom bol Dr. Edmund Horváth, riadny profesor práva, ďalšími riadnymi profesormi potom Dr. Adolf Breyer, Karol Glós, Dr. Šimon Horovitz, Jozef Hörk, Dr. Arpád Lakner, Dr. Ján E. Pelech, Dr. Viliam Sarudy, Gustáv Schulek, Dr. Matej Szilávik a Dr. Ján Sztehlo. Komisie pre štátne skúšky pôsobili naďalej takmer v identickom zložení.⁷⁷

V nasledujúcom období pokračoval dynamický rozvoj akadémie. V roku 1897/98 sa na štúdium práva v Prešove zapísalo 182 poslucháčov, pochádzajúcich takmer z celého Uhorska vrátane sedmohradských stolíc a Chorvátska.⁷⁸

Do konca storočia počet študentov práva stúpala a v poslednom školskom roku 19. storočia, r. 1899/1900, mala už akadémia 211 poslucháčov. Študenti pritom pochádzali z 37 stolíc aj zo zahraničia. Popri stolicích Uhorského kráľovstva prišli do Prešova študovať právo takisto zo sedmohradských stolíc Nagy a Kis Kükülő, Brašov, Sibiň, Bystrica – Naszód a Huňad.⁷⁹

Najviac študentov práva pochádzalo z územia Šarišskej stolice (68), medzi nimi aj 32 Prešovčanov. Desať a viac poslucháčov prišlo zo Spišskej (17), Gemerskej (13), Zemplínskej (12), Liptovskej (11) a dokonca aj Brašovskej stolice (10). Z dolnozemskej Torontálskej stolice pochádzali ôsmi študenti, siedmi z Békešskej aj susednej Abovskej stolice, šiesti z podkarpatskej Berežskej, štyria z ďalekej Temešskej aj Novohradskej stolice, traja zo sedmohradských stolíc Nagykükül-

48.

⁷⁵ *Az Eperjesi Ág. Hitv. Evang. Kerületi Collegium 1893/94. tanévi értesítője*. Eperjes 1894, s. 116.

⁷⁶ *Az Eperjesi Ág. Hitv. Evang. Kerületi Collegium 1893/94. tanévi értesítője*. Eperjes 1894, s. 45 – 48.

⁷⁷ *Az Eperjesi Ág. Hitv. Evang. Kerületi Collegium 1893/94. tanévi értesítője*. Eperjes 1894, s. 41 – 43.

⁷⁸ *Az Eperjesi Ág. Hitv. Evang. Kerületi Collegium 1897/98. tanévi értesítője*. Eperjes 1898, s. 44 – 48.

⁷⁹ *A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1899 – 1900. iskolai évről*. Eperjes 1900, s. 43 – 48. Príčinou prítomnosti väčšieho počtu sedmohradských študentov nielen na právnickej akadémii, ale rovnako v učiteľskom ústave, či na teologickej akadémii bolo vyňatie maďarských evanjelických a. v. zborov spod príslušnosti ku sedmohradskému saskému evanjelickému a. v. biskupstvu a ich zaradenie pod Východný dištrikt Uhorskej evanjelickej a. v. cirkvi.

skej a Sibiňskej, ako aj zo Sabolčskej, Boršodskej a Tolnianskej stolice. Po dvaja poslucháči prišli zo stolíc Trenčianskej, Užskej, Biharskej, Peštianskej, Satmárskej, Hevešskej, Hajdúskej, ako aj Bystricko-Naszódskej (v Sedmohradsku). Jeden jeden študent pochádzal zo stolíc Prešporskej, Jássko-Kumánsko-Solnockej, Komárňanskej, Mošonskej, Oravskej, Tekovskej, Aradskej, Marmarošskej, Zvolenskej, Báč-Bodrožskej, ako aj sedmohradských stolíc Kiskükülskej a Huňadskej. Rovnako jeden poslucháč prišiel z cudziny, z Haliče.⁸⁰

Z národnostného hľadiska z 211 študentov práva sa 160 hlásilo k maďarskej, 37 k nemeckej, osem k slovenskej, traja k rumunskej a po jednom k poľskej, srbskej a rusínskej národnosti. Kvôli veľkému počtu židovských študentov gymnázia bola akadémia z aspektu náboženskej skladby poslucháčov druhým najmenej evanjelickým ústavom kolégia. Evanjelickí študenti (74), tvorili však sotva 35 %. S nimi študovalo právo ďalších 59 rímskokatolíkov, 41 židov, 20 gréckokatolíkov, 14 reformovaných a traja ortodoxní poslucháči.⁸¹

Viac ako tretina študentov, celkom 82, požívalo nejaké úľavy z nákladov na štúdium. Z nich 34 poslucháčov malo odpustené platenie školného, štrnásti nemuseli platiť za ubytovanie a ďalších 34 študentov poberalo štipendium.⁸² V júni 1900 prešovský advokát Dr. Adolf Propper s manželkou na pamiatku svojho predčasne zosnulého syna Alexa, niekdajšieho študenta kolegiálneho gymnázia aj akadémie, zriadili základinu vo výške 4 000 na podporu jedného nadaného nemajetného študenta práva.⁸³

V poslednom roku storočia bol dekanom právnickej akadémie stále Edmund Horváth. Spolu s ním pôsobilo v škole štrnásť profesorov: Dr. Adolf Breyer, Dr. Imrich Horovitz, Dr. Šimon Horovitz, Dr. Dezider Körtvélyessy, Dr. Árpád Lakner, Dr. Vojtech Máriássy, Dr. Vojtech Meliőrisz, Dr. Karol Mikler, Dr. Ján E. Pelech, Dr. Viliam Sarudy, Gustáv Schulek, Dr. Matej Szlávik a Dr. Ján Sztehló.⁸⁴ Organizácia štúdia aj skladba povinných a voliteľných predmetov ostávali na sklonku storočia bez zmien.

V zložení profesorského zboru sa na sklonku storočia objavili významné osobnosti, z ktorých najpozoruhodnejšími jednoznačne boli Dr. Karol Mikler a Dr. Vojtech Meliőrisz. Vojtech Meliőrisz študoval právo Prešove a na univerzite v Budapešti a Koložvári. Po návrate do Prešova (1897) zaujal čoskoro miesto mimoriadneho profesora kolegiálnej právnickej akadémie. V rokoch študoval v Berlíne a podnikol niekoľko ciest po Nemecku, počas ktorých ochorel a v novembri 1901 umrel. Publikoval množstvo článkov v časopisoch aj novinách a niekoľko samostatných knižných prác z oblasti právnych vied, dejín umenia a heraldiky.

⁸⁰ *A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1899 – 1900. iskolai évről.* Eperjes 1900, s. 43 – 48.

⁸¹ *A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1899 – 1900. iskolai évről.* Eperjes 1900, s. 146.

⁸² *A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1899 – 1900. iskolai évről.* Eperjes 1900, s. 146.

⁸³ *A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1899 – 1900. iskolai évről.* Eperjes 1900, s. 35.

⁸⁴ *A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1899 – 1900. iskolai évről.* Eperjes 1900, s. 38 – 39.

Jeho najvýznamnejším právnickým dielom je jeho doktorská dizertácia *A magyar alkotmány biztosítékai* (Garancie uhorskej ústavy), vydaná v Budapešti r. 1898.⁸⁵

Karol Mikler študoval na univerzite v Budapešti a po získaní doktorátu bol r. 1897 zvolený za riadneho profesora právnickej akadémie prešovského evanjelického kolégia. Od roku 1901 bol jej prodekanom,⁸⁶ neskôr dekanom.⁸⁷ Bol posledným dekanom prešovskej právnickej akadémie, a potom, ako v roku 1919 deklarovala slovenská evanjelická a. v. cirkev nezáujem o obidve fakulty kolégia, rozhodol o jej presťahovaní do Miškovca. Tam sa stal prvým dekanom právnickej akadémie v Miškovci a na jej čele stál do roku 1923. Napísal viacero právnických vedeckých prác, z ktorých boli najznámejšími *A magyarországi ág. hitv. evang. Egyház igénye* (potreby Uhorskej evanjelickej a. v. cirkvi, Eperjes 1916), *Magyar evangélikus egházjog* (Uhorské evanjelické cirkevné právo, Budapest 1906) či *Magyar alkotmány és jogtörténet* (Dejiny uhorskej ústavy a práva, Miskolc 1920).

Dynamický rozvoj právnickej akadémie pokračoval až do prvej svetovej vojny a počas celého obdobia permanentne rástol počet jej študentov. V školskom roku 1903/1904 sa na štúdium práva v Prešove zapísalo celkovo 253 poslucháčov, pochádzajúcich vtedy zo 44 stolíc, teda už z viac ako polovice stolíc Uhorska a Sedmohradska.⁸⁸

Z nich z územia Šarišskej stolice vrátane mesta Prešova (24 študentov) bolo pritom 52, teda takmer presne 20 % poslucháčov. Spomedzi 44 stolíc tak najviac študentov pochádzalo zo Šarišskej stolice, viac ako desiatu potom z Gemerskej (17) a Spišskej stolice (13). Viac ako piati poslucháči prišli do Prešova študovať právo zo stolíc Peštiansko-Piliško-Šoltskej, Békešskej, Zemplínskej (po 9), Sabolčskej, Abovsko-Turnianskej, Báčsko-Bodrožskej, Oravskej, Novohradskej (po 8), Liptovskej, Hontianskej, Boršodskej a Torontálskej (po 7). Piati poslucháči pochádzali zo stolíc Berežskej, Brašovskej a Jászsko-Kumánskej, štyria z Trenčianskej, tekovskej, Biharskej a Užskej, traja zo Szmárskej, Zvolenskej, Tolnianskej, Aradskej, Komárnanskej a hajdúskych miest. Po dvaja študenti prišli do Prešova z Hemešskej, Temešskej, Zaliankej, Marmarošskej, Szilágyskej a Sibiňskej. Zo stolíc Mošonskej, Rábskej, Šopronskej, Vesprímskej, Fejérskej, Fehérskej, Prešporskej, Kiskükülskej, Vašskej a Huňadskej pochádzal jeden poslucháč.⁸⁹

Tieto údaje dokladujú vysoký záujem o štúdium práva v Prešove na začiatku 20. storočia, pokrývajúci takmer celé územie Uhorska. Popri hornouhorských a susedných dolnouhorských stolicach už tradične v pomerne veľkom počte prichádzali do Prešova študovať právo chlapci z dolnozemskej stolíc, Báčsko-Bodrožskej, Békešskej, Torontálskej, Tolnianskej, ale aj Temešskej, Aradskej či Biharskej. Oproti predchádzajúcemu desaťročiu však na akadémii študovali takisto poslucháči zo všetkých stolíc Zadunajska: Mošonskej, Vašskej, Zaliankej,

⁸⁵ SZINNYEI, J. *Magyar írók élete és munkái VIII.* Budapest 1902, s. 1051 – 1053.

⁸⁶ SZINNYEI, J. *Magyar írók élete és munkái VIII.* Budapest 1902, s. 1318 – 1319.

⁸⁷ *Sárosvármegyei Kalauz* 1910. Eperjes 1910, s. 96.

⁸⁸ *A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1903 – 1904. iskolai évről.* Eperjes 1904, s. 46 – 52.

⁸⁹ *A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1903 – 1904. iskolai évről.* Eperjes 1904, s. 46 – 52.

Šopronskej, Vesprímskej a Fejérskej. Výrazne sa zvýšil takisto počet študentov zo Sedmohradska, ktorého maďarskí evanjelickí obyvatelia patrili však do východného dištriktu. Medzi zapísanými poslucháčmi práva ich bolo celkovo dvanásť, zo stolíc Brašovskej, Fehérskej, Szilágyskej, Sibiňskej, Kiskükülskej a Huňadskej. Ešte viac vzrástol počet študentov z pomerne ďalekých stolíc medzi Dunajom a Tisou, najmä Peštiansko-Pilišsko-Šoltskej, Jássko-Kumánskej a Fejérskej.

Najpočetnejšou konfesiou medzi študentmi právnickej fakulty ostávali evanjelici a. v., ktorí (v počte 87) tvorili však sotva tretinu všetkých poslucháčov. Po nich nasledovali rímskokatolíci v počte 69 a napokon židia, reprezentovaní 53 študentmi. Zastúpenie reformovaných s 29 poslucháčmi naďalej klesalo. Podiel ostatných konfesií bol už zanedbateľný, a to jedenásť gréckokatolíkov a štyria ortodoxní, akiste z dolnozemskej stolíc. Bez veľkých zmien ostávali národnostné pomery. Právnická akadémia sa vtedy opäť stala najmaďarskejším ústavom celého kolégia, keďže z jej 253 študentov bolo 218 Maďarov (90 %). K Nemcom sa hlásilo len 24, k Slovákom šiesti, k Srbom štyria a k Rumunom jeden poslucháč práva.⁹⁰

Celkovo 75 študentov právnickej akadémie poberalo nejakú formu štipendia alebo užívalo iné úľavy z výdavkov na štúdium.⁹¹ Na prahu 20. storočia ostával hlavným združením študentov Zbor študentov práva (Joghallgatók testülete). S cieľom pomáhať svojim chudobným spolužiakom pôsobil na akadémii Pomocný spolok poslucháčov práva (Joghallgatók segélyegylete). Vyložene športovo orientovaný bol prešovský právnický šermiarsky spolok (Eperjesi jogász-vívóegylet), takisto ako Prešovský právnický oddiel Uhorského turistického spolku (A Magyar Túristaegyesület Eperjesi Jogász-osztálya). Poslednou mimoškolskou organizáciou bola Mládežnícka knižnica Právnickej akadémie (Jogakadémia ifjúsági könyvtára), disponujúca vtedy 1 246 knihami.⁹²

Dekanom bol na začiatku storočia Dr. Karol Mikler, ktorý bol zároveň odborník na právne a štátne vedy, člen študijnej komisie dištriktu aj generálnej cirkvi, dištriktuálny sudca a svetský notár, predseda školskej stolice I. (maďarsko-nemeckého) evanjelického a. v. cirkevného zboru a riadny profesor dejín práva, cirkevného práva a najnovších dejín európskych krajín. Prodekanom fakulty (akadémie) bol Dr. Ernest Raffay. Ďalšími riadnymi profesormi boli Dr. Adolf Breyer, Dr. Karol Flórián, Dr. Imrich Horovitz, Dr. Šimon Horovitz, Dr. Dezider Körtvélyessy, Dr. Vojtech Máriássy, Dr. Július Mauritz, Dr. Oliver E. Nagy, Dr. Július Obetkó, Dr. František Raffay, Dr. Matej Szlávik a Dr. Ján Szteblo.⁹³ Štyrom

⁹⁰ A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1903 – 1904. iskolai évről. Eperjes 1904, s. 171.

⁹¹ A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1903 – 1904. iskolai évről. Eperjes 1904, s. 71. Štipendium dostávalo 22 poslucháčov, školné malo odpustené ďalších 32 a poplatky za ubytovanie a stravovanie odpustilo vedenie kolégia celkom 21 študentom práva.

⁹² A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1902 – 1903. iskolai évről. Eperjes 1903, s. 81 – 85.

⁹³ A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1903 – 1904. iskolai évről. Eperjes 1904, s. 39 – 40.

skúšobným komisiám pre štátne skúšky po jednotlivých ročníkoch predsedali profesori Karol Mikler, František Raffay a Šimon Horovitz.⁹⁴

Tento rozvoj sa nezastavil ani v nasledujúcich rokoch. V r. 1907/1908 mala fakulta už 329 a v r. 1908/1909 dokonca 358 študentov,⁹⁵ najviac v jej histórii. V priebehu štyridsiatich rokov (od r. 1879) stúpol počet jej poslucháčov takmer dvadsaťnásobne, z 18 na 358.

V nasledujúcich rokoch došlo k zastaveniu rastu a miernemu poklesu počtu študentov. V školskom roku 1909/1910 mala akadémia už len 331 študentov, pochádzajúcich doslova z celého Uhorska. K dovtedajším pribudli stolice Turčianska, Nitrianska, Šomoďská, Čanádska, Čongrádska a sedmohradské stolice Bystřica-Nasód, Krassó-Szörény, Maroš-Torda, Háromszék v Sikulsku a Fogarás.⁹⁶

Rovnako ešte do konca prvého desaťročia poklesol aj počet profesorov právnickej akadémie, a to na dvanásť. Boli nimi: Dr. Karol Mikler, Dr. Štefan Ereky, Dr. Karol Flórián, Dr. Eduard Hebelt, Dr. Imrich Horovitz, Dr. Šimon Horovitz, Dr. Dezider Körtvélyessy, Dr. Vojtech Máriássy, Dr. Dezider Obetkó, Dr. Michal Réz, Dr. Matej Szlávik a Dr. Ján Sztehló. Viacerí z nich pôsobili zároveň aj v iných ústavoch kolégia.

Medzi týmito profesormi bolo viacero pozoruhodných osobností, zastávajúcich významné miesta v justícii, advokácii či vedení kolégia. Karol Flórián bol členom legislatívneho výboru Šarišskej stolice, mestského zastupiteľstva Prešova aj správneho výboru kolégia.⁹⁷ Na právnickú akadémiu nastúpil po návrate zo štúdia v Koložvári. Publikoval viaceré knižné práce z oblasti ekonómie, práva a turizmu. Bojoval v prvej svetovej vojne, po návrate zo zajatia neodíšiel do Miškovca, ale ostal v Prešove, kde v rokoch 1924 – 1928 zastával funkciu mešťanostu.

V poslednom mierovom školskom roku (1913/1914) sa na štúdium práva v Prešove zapísalo 318 poslucháčov. Títo študenti prišli celkovo zo 44 uhorských stolíc, hlavného mesta, korunnej krajiny Fiume (dnes Rjeka), Rakúska, Haliče, Bosny a dokonca aj z USA. V prvom ročníku bolo z nich zapísaných 117 študentov, v druhom 69, v treťom 48 a vo štvrtom 80. Štyria poslucháči neboli zaradení v žiadnom z ročníkov a mali ministerské povolenie na vykonanie štátnych skúšok.⁹⁸

Oproti predchádzajúcim rokom poklesol bezprostredne pred prvou svetovou vojnou podiel poslucháčov zo Šariša a vzrástol počet študentov z iných, aj vzdialenejších stolíc. Napriek tomu však z územia Šarišskej stolice pochádzalo najviac, 53 študentov akadémie, pričom z nich bolo 22 Prešovčanov. Popri Šariši viac ako 30 poslucháčov pochádzalo aj zo Zemplínskej (35) a Gemerskej (30) stolice. Viac ako desiat poslucháči boli zo stolíc Užskej, Abovskej (15), Spišskej, Sabolčskej

⁹⁴ *A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1909 – 1910. iskolai évről.* Eperjes 1910, s. 64 – 72.

⁹⁵ *Sárosvármegyei kalauz 1910*, s. 96.

⁹⁶ *A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1909 – 1910. iskolai évről.* Eperjes 1910, s. 64 – 72.

⁹⁷ *Sárosvármegyei kalauz 1910*, s. 96.

⁹⁸ *A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1913 – 1914. tanévről.* Eperjes 1914, s. 96 – 104.

(14), Boršodskej (11) a hlavného mesta Budapešti. Z Liptovskej a Zvolenskej stolice pochádzali deväti študenti, z Berežskej siedmi, z Tekovskej a Turčianskej šiesti, z Novohradskej, Torontálskej, Peštianskej (bez Budapešti) a Nitrianskej piati, z Báčsko-Bodrožskej, Hontianskej, Trenčianskej, Biharskej a Vesprímskej štyria, z Oravskej, Rábskej a Vašskej traja a zo stolíc Tolna, Maroš-Torda, Temeš, Békeš, Marmaroš a Šomod' po dvaja študenti práva. Jeden poslucháč sa zapísal na štúdium zo stolíc Koložskej, Háromszékskej, Komárnanskej, Hajdúskej, Sibiňskej, Zalianskej, Dolno-Fehérskej, Fehérskej, Aradskej, Ugočskej a Krassó-Szörényskej. Z iných krajín pochádzali šiesti študenti, a to jeden z Fiume,⁹⁹ dvaja z Haliče, jeden z Bosny a dvaja z USA.¹⁰⁰

V predvojnovom období došlo k ďalším zmenám v konfesionalnej skladbe študentov právnickej akadémie. V uvedenom školskom roku (1913/1914) totiž najpočetnejšie náboženstvo predstavovali rímskokatolíci, tvoriaci v počte 106 predstavovali celú tretinu poslucháčov. Až za nimi nasledovalo 77 evanjelikov (25 %) a. v., ďalej 56 židov, 43 reformovaných, 31 gréckokatolíkov, štyria ortodoxní a jeden študent unitárskeho vyznania.¹⁰¹

V národnostnej skladbe poslucháčov absolútne dominovali Maďari s počtom 307. K nemeckej a slovenskej národnosti sa hlásili rovnako iba po štyria študenti, ku Srbom dvaja a k Rusinom jeden.¹⁰² Úľavy z nákladov na štúdium užívalo 63 študentov, z nich 31 neplatilo školné, 15 poberalo štipendium, jeden mal bezplatné bývanie a 16 nemuselo platiť za konvikt.¹⁰³

V tomto, poslednom školskom roku pred prvou svetovou vojnou vyučovali právo v Prešove ôsmi riadni a šiesti mimoriadni profesori. Riadnymi profesormi boli Dr. Štefan Ereky, Dr. Karol Flórián, Dr. Eduard Hebelt, Dr. Šimon Horovitz, Dr. Štefan Malléter, Dr. Karol Mikler, Dr. Dezider Obetkó a Dr. Matej Szlávik a ako mimoriadni profesori pôsobili Dr. Viktor Brückner, Dr. Imrich Horovitz, Dr. Dezider Körtvélyessy, Dr. Vojtech Máriássy, Dr. Vojtech Obál a Ján Sztehló.¹⁰⁴ Medzi profesormi akadémie sa vtedy objavili také osobnosti ako Štefan Malléter, neskorší rektor kolégia a otec martýra maďarského povstania r. 1956 Pavla Mallétera či Viktor Brückner, významný cirkevný historik, autor dejín reformácie a rekatolizácie na Spiši, neskorší dekan už presídlenej právnickej akadémie. Na akadémii pôsobilo päť štátnych skúšobných komisií, pracujúcich pod vedením Štefana Erekyho, Karola Flóriána, Šimona Horovitz, Karola Miklera a Dezidera Obetkó.

⁹⁹ Fiume patrilo rovnako ako Chorvátsko-Slavónsko ku krajinám Uhorskej koruny, riadené však bolo priamo z Budapešti.

¹⁰⁰ *A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1913 – 1914. tanévről.* Eperjes 1914, s. 96 – 104.

¹⁰¹ *A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1913 – 1914. tanévről.* Eperjes 1914, s. 198.

¹⁰² *A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1913 – 1914. tanévről.* Eperjes 1914, s. 198.

¹⁰³ *A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1913 – 1914. tanévről.* Eperjes 1914, s. 198.

¹⁰⁴ *A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1913 – 1914. tanévről.* Eperjes 1914, s. 89 – 90.

Štvorročné štúdium práva bolo a naďalej organizované do dvoch polrokov v každom ročníku s povinnými predmetmi a výberovými (špeciálnymi kolégiami). V prvom ročníku v prvom polroku mali poslucháči v rozvrhu povinné predmety: úvod do právnych a štátnych vied, rímske právo a uhorské dejiny ústavy a práva. V druhom ročníku v prvom polroku boli zaradené predmety ako filozofia práva, uhorské súkromné právo a verejná ekonómia. V treťom ročníku mali študenti v prvom polroku prednášané uhorské materiálne trestné právo, uhorské občianske súdne právo, uhorské obchodné a zmenkové právo a rakúske súkromné právo. Vo štvrtom ročníku v prvom polroku boli zaradené povinné predmety: politika, uhorské verejnosprávne právo, cirkevné právo a uhorské finančné právo. Špeciálne študenti všetkých ročníkov kolégia si mohli v prvom polroku vyberať z nasledujúcich: dejiny kultúry, dejiny filozofie, seminár z cirkevného práva, seminár z ekonómie, o bankách, cvičenia z verejnosprávneho práva, nový zákon o ozbrojených silách, dejiny anglickej ústavy, seminár zo súkromného práva, anglický jazyk a nemecký jazyk.¹⁰⁵

V druhom polroku mali študenti k dispozícii nasledujúce povinné predmety. V prvom ročníku absolvovali rímske právo, dejiny uhorskej ústavy a práva. V druhom ročníku mali prednášané uhorské verejné právo, uhorské súkromné právo, finančníctvo a medzinárodné právo. V treťom ročníku študenti mali uhorské materiálne trestné právo, uhorské trestné procesné právo, uhorské občianske súdne právo a uhorskú štátnu štatistiku. Predmety štvrtého ročníka sa vzťahovali iba na študentov, ktorí vtedy neabsolvovali základnú vojenskú službu ako tzv. jednoroční dobrovoľníci (dôstojnícki čakatelia) a výučba sa tak obmedzovala iba na špeciálne kolégia. Ponuku voliteľných predmetov, resp. špeciálnych kolégií v druhom polroku pre všetky štyri ročníky predstavovali: najnovšie dejiny európskych štátov, filozofická etika, dejiny filozofie, dejiny protestantizmu, uhorské verejnosprávne právo, uhorské finančné právo, uhorské obchodné a zmenkové právo, európske dejiny práva, banské právo, štátne účtovníctvo, verejné zdravotníctvo, nový zákon o ozbrojených silách, uhorské šekové právo, seminár zo súkromného práva, repetitórium súkromného práva, seminár z verejnej ekonómie, stolica, anglický jazyk a nemecký jazyk.¹⁰⁶

Fungovanie a celú budúcnosť právnickej fakulty prešovského kolégia zásadným spôsobom zmenila prvá svetová vojna. Nielen tragicky zasiahla do jej života, no zároveň priniesla takisto posledné obdobie jej existencie. Mnohí študenti aj profesori onedlho po mobilizácii odišli na front. Spolu s viac ako 150 študentmi¹⁰⁷ boli mobilizovaní aj profesori Dr. Karol Flórián, Dr. Štefan Ereky,¹⁰⁸ Dr. Július Moór, Dr. Viktor Brückner a Dr. Zoltán Sztehló.¹⁰⁹ Väčšina z nich (Július

¹⁰⁵ A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1913 – 1914. tanévről. Eperjes 1914, s. 92 – 93.

¹⁰⁶ A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1913 – 1914. tanévről. Eperjes 1914, s. 92 – 95.

¹⁰⁷ A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1914 – 1915. tanévről. Eperjes 1915, s. 17.

¹⁰⁸ Ten už skôr odišiel ako riadny univerzitný profesor Právnickej fakulty Alžbetínskej univerzity do Prešporku.

¹⁰⁹ A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1914 – 1915. tanévről.

Moór, Viktor Brückner a Zoltán Sztehló) ostala v armáde až do konca vojny, Karol Flórián začiatkom roku 1915 padol do ruského zajatia a domov sa vrátil až po vojne. Spomedzi bojujúcich študentov už v prvom roku vojny padli jedenásti.¹¹⁰ Mobilizácie študentov pokračovali však aj naďalej, počas celého trvania vojny.

Vojna však priniesla aj ďalšie obmedzenia v živote právnickej fakulty. Ešte v jeseni 1914 obsadilo vojsko časť starej budovy kolégia, čo sa v nasledujúcich rokoch viackrát zopakovalo. Takisto ani profesorov povolaných do armády nedokázalo vedenie ústavu plnohodnotne nahradiť. Počas vojny spočiatku z viacerých dôvodov výrazne poklesol počet študentov. V školskom roku 1914/1915 sa na štúdium práva zapísalo 193 študentov, v nasledujúcom roku 157, v roku 1916/1917 potom 184 a v poslednom roku vojny a rovnako existencie právnickej akadémie 285 študentov.¹¹¹ Prudký vzrast počtu poslucháčov v poslednom roku vojny spôsobilo nariadenie ministra, podľa ktorého mali byť študenti vysokých škôl v trojmesačných intervaloch uvoľňovaní z armády.¹¹²

Zánik Uhorského kráľovstva po ukončení vojny a vznik československého štátu priniesli koniec evanjelického kolégia v Prešove ako vysokej školy a s ním aj jeho právnickej akadémie, resp. fakulty. Uzavreli sa tak viac ako jedno storočie trvajúce dejiny štúdia práva v Prešove. Právnická akadémia Kolégia Potiského dištriktu v Prešove si vybudovala významné pozície v štruktúre vysokoškolského vzdelávania v Uhorsku a počas viac ako sto rokov svojej existencie vychovala stovky úspešných absolventov.

Keďže v roku 1919 sa nová slovenská evanjelická a. v. cirkev rozhodla nepodporovať obidva vysokoškolské ústavy prešovského kolégia, odišla právnická akadémia do Miškovca. Po jej zániku sa k nej ako priamej predchodkyňi od začiatku 80. rokov minulého storočia hlási Právnická fakulta Univerzity v Miškovci (Miszkolci Egyetem).

Eperjes 1915, s. 60.

¹¹⁰ A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1914 – 1915. tanévről. Eperjes 1915, s. 47.

¹¹¹ A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1914 – 1915. tanévről. Eperjes 1915, s. 164; A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1915 – 1916. tanévről. Eperjes 1916, s. 156; A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1916 – 1917. tanévről. Eperjes 1917, s. 145; A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1917 – 1918. tanévről. Eperjes 1918, s. 122.

¹¹² A Tiszai ág. Hitv. ev. Egyházkerület Eperjesi Collegiumának értesítője az 1917 – 1918. tanévről. Eperjes 1918, s. 36.

UNG VÁRMEGYE REFORMÁTUSAI ÉS AZ 1799. ÉVI EGYHÁZMEGYEI HATÁRRENDEZÉS¹

UGRAI János

Reformed communities of Ung county and the diocesan boundary settlement of 1799

The county of Ung was, in most respects, in a very peripheral position in the Kingdom of Hungary. All signs point to the fact that this statement is also true from the point of view of the Reformed Church. When the Tiszáninnen Reformed Church District modernized its operations in 1799 and established new diocesan boundaries, it was difficult to find a solution to the problem of the small and remote Ung County. As a compromise, the united Tractus of Felső-Zemplén and Ung was created, but this forced connection did not prove to be permanent. The result of the border drawing in 1799, which otherwise produced stable results, was surrounded by constant disputes here. The study collects the objections that arose in the first half of the 19th century and the attempts to answer them. The process that eventually led to the separation of the two districts is equally instructive from the point of view of the institutionalization of the church district and the regional and social history of the Ung area.

Keywords: Ung, Tiszáninnen Reformed Church, institutionalization, 1799-1850.

Bevezetés

A történeti Ung vármegyében 1846-ban 116 ezren éltek. Ennek a népességnek mintegy 16,7%-a, 19.380 fő volt református. Ebben az időszakban az északkelet-magyarországi térség második legkisebb népességű, és szintén második legkisebb kálvinista lakosságú igazgatási egységének számított. Perifériális helyzete és felekezeti sokszínűsége (a lakosság 21%-a római katolikus, 55,7%-a görög katolikus, 6,5%-a zsidó vallású volt, s kisebb számban éltek még itt evangélikusok és ortodoxok is) miatt a terület egyfajta végvár-jelleget testesített meg az Északkelet- és főként Kelet-Magyarországon meghatározó jelentőségű reformátusok számára.² Ezt a hangulatot fokozta, hogy nemcsak felekezeti, hanem etnikai értelemben is sokszínű megyéről beszélünk.³

Talán nem véletlen, hogy az utóbbi időben mintha fokozódna a figyelem e sokféle társadalmi–kulturális feszültséget rejtő vidék egyháztörténete iránt, jóllehet maga a térség hagyományosan nincs a történeti érdeklődés homlokte-

¹ A tanulmány megírását a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal K-145896 számú témapályázata támogatta.

² BALOGH, M. – GERGELY, J. *Egyházak az újkori Magyarországon 1790-1992*. Budapest: MTA Történettudományi Intézete, 1996, pp. 150-151.

³ Az 1910. évi magyarországi népszámlálási adatok alapján ruszin (38,5%), magyar (33,6%), szlovák (22,7%) és német (5,2%) anyanyelvűek lakták a megyét. Azaz nemcsak abszolút többséggel nem rendelkezett egyik etnikum sem, de még a ruszinok relatív többsége is meglehetősen törekénynek számít. *A Magyar Szent Korona országainak 1910. évi népszámlálása. Első rész: A népesség főbb adatai községek és népesebb puszták szerint*, Budapest, 1912, pp. 8-9.

rében.⁴ Alábbiakban ezt a szépen gyarapodó egyháztörténeti ismeretanyagot egészítem ki az 1799. évi tiszáninneni egyházmegyei határrendezés Ungot érintő következményeivel.

A vármegye több szempontból is stratégiaiának számító fekvéséből adódóan korántsem volt mellékes, hogy miként, milyen igazgatási eszközök segítségével tartja egyben a Tiszáninneni Református Egyházkerület az Ung megyei református híveket és közösségeket. Fontos kérdés volt ez az ellenreformációs törekvések idején, de a türelmi pátenst követő évtizedekben is. Annál is inkább, mivel a 18-19. század fordulóján és a 19. század első felében sem szűntek meg az itteni gyülekezetek és szórványok részéről a vallássérelmek. A nagyobb településekről – Királyhelmeccről, Ungvárról, Nagykaposról – és a kisebbekből egyaránt rendelkezünk olyan adatokkal, amelyek azt igazolják, hogy a reformkor közepéig újra és újra előfordultak „*botránkozásig sértegető esetek*”.⁵ Ugyancsak fokozott figyelmet igényelt a református előjárók részéről a tény, miszerint Ungváron katolikus gimnázium fogadta a diákokat, s így hosszabb távon a fiatalság nagyobb számú áttérésétől tarthattak.⁶

Jóllehet a gyülekezetek megtartása és megerősítése érdekében nagy szükség lett volna az egyházirányítás koncentrált figyelmére, azt a félreeső fekvés és a nagy távolságok akadályozták. Ungvár Sátoraljaújhelytől közel 80, Miskolctól pedig jó 160 kilométerre fekszik, de az Ungvár-Debrecen távolság is megközelelti a 150 kilométert. A korabeli útviszonyok tükrében az áradástól gyakran kitett Felső-Tisza vidékén ez a távolság már igencsak megnehezítette a hatékony igazgatási szisztéma kialakítását. Az alábbiakban azt vizsgáljuk meg, hogy a 19. század első felében milyen megoldásokkal igyekeztek az ungi félreeső területek református eklézsiáit egybefogni és irányítani.

Az intézményesülés új szakasza a 19. század első felében

A Tiszáninneni Református Egyházkerület intézményesülése a megkésetttség jegyeit mutatta. Az egymással laza kapcsolatban álló, nagyfokú önállósággal rendelkező tiszáninneni esperességek csak 1735-ben szerveződtek egységes egyházkerületbe. Az első szuperintendensek ráadásul nemigen léptek fel olyan integráló erővel, amelynek eredményeként a térség reformátusai koncentrált egyházirányítási egységbe kerültek volna. Az első komoly áttörés Szalay Sámuel püspökségének a közepére, a II. József türelmi rendeletét követő esztendőkre tehető. Szalay ugyanis meghatározó szerepet vállalt a pátenis révén felszabaduló cseh- és mor-

⁴ Csak az utóbbi néhány év terméséből: KÓNYA, P., Konfesionálne školy v (niektorých) Zemplínskych a Užských zemepanských mestách v 17-19. storočí. In *Historia Ecclesiastica*, 2020 (XI) 2, pp. 79-97. KÓNYA, P. – Dienes, D. (eds.). *Cirkevné zbory „Užskej cirkevnej spoločnosti” 1798-1799. Az „Ungi egyházi társaság” gyülekezetei 1798-1799.* Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2022; MIHÓK, R. Ung, Bereg, Ugocsa és Máramaros vármegyéek vallási, etnikai és demográfiai összetétele az 1332-1337-es pápai tizedjegyzék alapján. In *Historia Ecclesiastica*, 2022 (XIII) 2, pp. 3-17; FERKÓ, O. Pálos kolostorok Ung és Bereg vármegye területén a XIV-XVII. században. In *Historia Ecclesiastica* 2023 (XIV) 1, pp. 27-44.

⁵ 1782-ből: *Tiszáninneni Református Egyházkerület Levéltára* (TREKL) A. XVIII. 6732.; 1806-ból: A. XXXII. 12.250.; 1840-ből: B. LXIII. 27.975-976.

⁶ 1836-ban például 19 környéki református fiú tanult a katolikus középiskolában. TREKL. B. LX. 26.386.

vaországi protestánsok gyülekezeteinek újraélesztésében. Az adományok gyűjtése és a cseh-morva területekre irányított ifjú magyarországi lelkészek toborzása, kiutazásuk megszervezése éveken át olyan feladatokat vont maga után, amelynek mintegy járulékos következményeként erősödött meg a püspök hatalma.⁷ Szintén az egységes fellépés igényét, s ezáltal a szuperintendensi befolyást erősítette a türelmi rendelet után a korábban szórványként működő gyülekezetek leányegyház-zá, illetve a korábbi leányegyházak anyaegyházzá fejlesztésének lehetősége.

A püspöki (és világi főgondnoki) irányítás kiépülése persze nem zajlott minden problémától mentesen. Az 1790-es évek első felében például általános válsággal kellett megküzdenie az egyházkerületnek: úgy alakult, hogy életkorból, egészségi állapotból és talán némileg az egyéni motivációkból adódóan is mind a szuperintendens, mind pedig a világi főgondnok (Szathmári Paksi Ábrahám, illetve Báji Patay József) csak szórványos figyelmet tudtak szentelni az egyházkerületi hivatali ügyeknek. Erre fel is erősödtek az egyházmegyék, illetve esperesek részéről felvetett hatásköri viták, konfliktusok. Ennek az átmeneti visszazökkenésnek aztán egy csaknem egyidejű, 1796-ban végbement páros személycserével vetett véget. A püspöki székhelyen az elismert teológiai professzor, az ereje teljében lévő Őri Fülöp Gábor, a világi főgondnoki tisztségben pedig a kifejezetten energikus, az egyházkerület és a sárospataki kollégium felvirágoztatását szívügyének tekintő gróf Vay József fellépése jelentett paradigmátikus fordulatot.⁸

Ezt követően valóban nagy lendülettel kezdődött meg a térség református közügyének újraszervezése. Másfél éven belül bevezették a Sárospataki Református Kollégiumban a Vay névvel összeforrott, nagy hatású reformintézkedéseket. Ezek eredményeként Sárospatakon tanítottak középfokon hazánkban először magyar nyelven; korábban a tantervben nem szereplő természettudományos, statisztikai, pedagógiai ismereteket rendszeresítették az oktatásban – akár külön tantárgyként is –, gyakorlati alapokra helyezve modernizálták a pataki jogi oktatást. A tartalmi intézkedések mellett gazdasági és bürokratikus jellegű lépések révén is megerősödött a kollégium. Ezek által egyfelől a térség egyik fontos gazdálkodó szereplőjévé, egyúttal kulturális–oktatási értelemben pedig országos jelentőségű intézménnyé vált. A századfordulós modernizációs lépések révén a pataki kollégium hatása messze felülmúlta az intézmény nagyságából, periférikus helyzetéből eredetileg kínálkozó jelentőségét.

Ennek az átfogó, sokoldalú szervezőmunkának, az intézményesülés egy új, dinamikus szakaszának másik területe maga az egyházkerület volt. A Szalay Sámuel-féle első nagy sikereket, s az azt követő megtorpanást követően az Őri Fülöp – Vay szuperintendens–főgondnok páros új alapokra helyezte az északkelet-magyarországi reformátusok egyházi szervezetét is. Sor került az egyházkerületi iratok rendezésére. Az évtizedeken át húzódo munkálatok kulcsfontosságúak voltak a jogbiztosítás, a régen megszerzett javak, birtokok kapcsán az anyagi ügyek

⁷ HREJSA, F. *A csehek magyar apostola. Végh János élete (1755-1830)*. Debrecen: D. Dr. Harsányi András Alapítvány, 2002, pp. 28-36.

⁸ Az évtized irányítási viszonyosságairól: UGRAI, J. Irányítási válság a tiszáninneri egyházkerületben az 1790-es években. In Baráth Béla Levente (szerk), *Hittel és humorral. Tanulmánykötet a 60 éves Hörtsik Richárd születésnapjára*. Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2015, pp. 105-114.

rendezése miatt. Emellett ha nem is akadálytalanul, de megújult a gyülekezetek–egyházmegyek–egyházkerület közötti feladatok és jogok megosztása. Ennek nyomán korlátozták például a lelkészeket kiszolgáltatót, esetenként egyenesen megalázó helyzetbe sodró papamarasztás, papválasztás ősi, gyülekezeti jogát, s terjesztették ki az egyházmegyei szintű, de az egész egyházkerületben egységesen érvényes lelkészirányítási szabályokat.⁹ Az egyházigazgatási reformlépések sora még hosszan folytatható, hiszen a lelkészek nyugdíjazása, a papi özvegyek és árvák intézményes felkarolása, a káplánok lelkésszé válásának szabályozása vagy éppen a falusi kisiskolák rendszeres vizitációja szintén fontos, hosszú éveken át vitákat és megoldási ötleteket generáló, az egyház intézményesülését elősegítő ügyek voltak. Ezen intézkedések bemutatására e helyen nem vállalkozhatunk, mindenesetre a sikeres és a kevésbé eredményes törekvések egyfajta mérlegeként leszögezhetjük: a 18. század második harmadának elején alakult Tiszáninneni Református Egyházkerület a 19. század első felében kezdett először igazán egységes szervezeti jegyeket mutatva viselkedni.

Az egyházmegyei határok módosítása

Ennek az intézményesülésnek és bürokratizálódásnak a jegyében került sor a tradicionális egyházmegyei határok felülvizsgálatára és újrakészítésére. Az 1799-ben végrehajtott intézkedést csak kis részben indokolta a gyülekezetek számának növekedése. A türelmi rendeletet követő szűk két évtizedben kétszertelenül nőtt valamelyest az anyaegyházak száma, de a gyarapodás önmagában nem volt akkora mértékű, mint amekkora léptéket öltött az egyházigazgatási egységek módosulása.¹⁰ Sokkal fontosabb szempont volt, hogy a hagyományos, igencsak nagy területre és így sok hívőre kiterjedő esperességek (és esperesek) befolyását korlátozzák, s az egyházszervezeten belüli hatalmi súlypont inkább az egyházkerületi központba és a szuperintendens–világi főgondnok páros kezébe koncentrálódjon.¹¹

E határmódosítás során a korábbi borsod-gömör-kishonti egyházmegyét három, az abaúj-tornait két, a zempléni pedig szintén két részre osztották, valamint megszüntették az addig önálló ungi senioratust. Így módon a következő

⁹ A jelzett területek közül egyedül az idős papokról, illetve özvegyeiről, árváikról való egyházkerületi gondoskodás témakörét vizsgálták az utóbbi időben részletesebben: PÁLYI, Zs. Az egyházi özvegy-árva tár megalapítása a Tiszáninneni Református Egyházkerületben. Szemere Bertalan intézeti terve 1838-ból. In *Egyháztörténeti Szemle*, 2013 (XIV) 3, pp. 36–66.

¹⁰ A különböző források összevetéséből adódóan azzal számolunk, hogy az 1770–1790-es évek között 10% körüli lehetett az anyaegyházak számának a gyarapodása az egyházkerületben. TREKL. A. XIX. 6961., A. XXVIII. 10.366–372. Ez az általunk korábban számolt értéknek közel a fele: UGRAI, J. Anya- és leányegyházak a türelmi rendelet előtt és után. Adalékok a Tiszáninneni Református Egyházkerület gyülekezeteinek történetéhez. In *Publicationes Universitatis Miskolcensis* XVIII 1. Miskolc 2014 pp. 281–294. Az egységes statisztikai és összeírási elvek hiányában, valamint a források hiányosságai miatt kényszerültünk korábban számított adataink felülvizsgálatára, valamint e helyen is a fölöttébb óvatos megfogalmazásra. Valójában további kutatásokra van még szükség ahhoz, hogy megválaszoljuk azt az egyszerűnek tűnő, ám a protestantizmus történetének szempontjából lényeges kérdést, miszerint hány gyülekezet létezett az egyházkerületben a türelmi rendelet előtt és után.

¹¹ Kétszertelenül alátámasztotta ezt a döntést ennél jóval praktikusabb megfontolás is. Így például az abaúji senioratus területi kiterjedése öt vármegyébe nyúlt bele, ami helyenként komoly nehézségekhez vezetett. TREKL. A. XIX. 6954.

tractusokat alakították ki: alsó-borsodi, felső-borsodi, gömöri, tornai, abaúji, alsó-zempléni, valamint felső-zempléni és ungi egyesült egyházmegye. A döntést nem övezte egyöntetű támogatás. A borsodi egyházmegye előjárói részben a történeti tradíciókkal, a borsodi, gömöri és tornai gyülekezetek hagyományos összetartozásával érveltek. Kiemelték, hogy a kicsiny Torna önállósulása azért sem szerencsés, mert arrafelé a katolikus földesúri befolyás erőssége miatt igazán elkél a fokozott, egységes fellépés, amit egy viszonylag gyenge egyházmegyei vezetés kevésbé tud biztosítani. Ráadásul egy nagyobb egyházmegyében mindig sokkal gördülékenyebb a papválasztás és a papok helyváltztatásának mechanizmusa, hiszen a nagyobb mozgástér megkönnyíti a választást, s ez a gyülekezeteknek, a lelkészeknek és az egyházmegyei vezetésnek közös érdeke. Ugyanez a logika magyarázza, hogy az egyházmegye vezető tisztségeire is sokkal könnyebb alkalmas személyeket találni egy nem felaprózott struktúrában. Végül kiemelik, hogy a borsodi egyházmegye abban a szerencsés helyzetben van, hogy a központja, Miskolc egyben a szuperintendencia központja is, így módon az egyházmegye kettéosztása az egyházkerület centrumának általános gyengítését is jelenti.¹²

A többi tractus jóval rövidebben és visszafogottabban reagált a beosztás terveire. A zempléniek szerint szükséges és helyes a határok újragondolása, de Alsó-Zemplént az új tervek túlságosan hosszúkássá tennék, ami az irányíthatóság kárára volna: Tokajtól fél napi járás lefelé és egynapi járás felfelé a távolság. Emiatt érdemes lenne esetleg két esperest, vagy a meglévő esperes mellé egy conseniort, netán tíz gyülekezetenként assessort kinevezni, s így módon biztosítani a területi arányosságot.¹³

Abaúj álláspontját Tasnádi István esperes foglalta össze: Borsod kettéosztása kívánatos, mert a népessége és a jövedelme egyaránt nagy, a gömöri és kishonti eklézsiák száma eléri azt a szintet, ahol a külön tractus könnyedén megáll a lábán. Mivel azonban Abaújban jobbra szegény gyülekezetek találhatók, a „*fényesebbek*” pedig Zemplénhez kerültek, legalább a tornai egyházközségeket tartassák meg. Emellett a tractusba beosztani tervezett 76 gyülekezetet a tiszttviselők számának megnövelését teszi szükségessé. Elképzelése szerint öt járást kellene kialakítani, s járásonként 2-2 világi és lelkészi ülnökre, assessorra lenne szükség, „*minthogy a visitationnak a terhét az Urak talán nem örömet vállalnák magok-ra...*”¹⁴

Tasnádi leveléből az is kiderül, hogy eredetileg létezhett egy olyan terv, miszerint Zemplén és Ung külön egyházmegyékbe kerül. Az nem világlik ki az abaúji esperes leveléből, hogy Zemplén alatt Alsó- és Felső-Zemplént együttesen, vagy külön-külön tractusként értették, tervezték. A megoldás végül az lett, hogy Alsó-Zemplén 55, Felső-Zemplén és Ung egyesült tractus pedig 64 anyaegyházzal két külön igazgatási egységbe került: a Bacska – Kistárkány – Perbenyik –

¹² TREKL. A. XXVII. 10.223. Miskolc egyházkerület-központi szerepe korántsem volt annyira nyilvánvaló, mint a tiszántúli kerületben Debrecéné. Épp ennek a korszaknak, s az egyházkerületté szerveződés lendületes fázisának az eredménye, hogy a borsodi megyeszékhely stabilan a szuperintendencia központjává is vált.

¹³ TREKL. A. XXVII. 10.225.

¹⁴ TREKL. A. XXVII. 10.224.; 10.331.

Zemplénagrád vonalon húzódott az alsó-zempléni tractus határa, az azon túli egyházközségek kerültek Felső-Zemplén és Ung egyházmegyéhez.

A határrendezés eredményeként nem állt elő különösebben arányos helyzet. Az anyaegyházak száma Abaúj tractusban majdnem a duplája volt az alsó-borsodinak vagy a gömörinek. A tornai tractus pedig a nem egészen 20 gyülekezetével minden más egyházmegyéhez képest eltörpült. Gondot okozott továbbá az egyes egyházmegyék nagysága is – míg Felső-Zemplén és Ung vagy Alsó-Zemplén tractusban 70-80 kilométer hosszúságú is volt az igazgatási egységet összekötő egyik tengely, addig a két borsodi vagy a gömöri tractusban feleakkora távolságok domináltak.

Az egyenlenségek ellenére mégis időtállóan bizonyult az 1799. évi döntés. Kisebb nehézségek is csak néhány helyen fordultak elő. Így például hosszabban elhúzódott az Abaújhoz sorolt, de Alsó-Zemplénhez sokkal közelebb lévő Erdőhorváti átsorolásának az ügye.¹⁵ Ugyancsak sokáig (még húsz évvel később is) fennálló bosszúságot jelentett Felső-Borsodban az, hogy a felosztás idején valahogy Gömörben maradtak a tractus igazgatási iratai, s még évekkel később is pénzt kell áldozniuk vagy az acták lemásoltatására, vagy az actákért való rima-szombati vagy pelsőci utazásra.¹⁶ A tornai tractus kicsinysege is gondot okozott időnként. Amint előre is látni lehetett, a papváltoztatás máshol megszokott mechanizmusa ilyen kis számú gyülekezet esetében akadozott: ha valahol megszerettek volna válni a papjuktól, nem biztos, hogy a pap számára akadt máshol üres hely az egyházmegyében, mint ahogyan a gyülekezetnek se jutott lehetősége aktív lelkészek közül válogatni. Ezért hamarosan egyházkerületi ösztönzésre összevonták a gömöri és a tornai tractus dislocationalis gyűléseit, amivel szemben viszont a gömöriek panaszkodtak.¹⁷

Ung ügye

Az igazán hosszan húzódó, s helyenként kifejezetten heves indulatokat ébresztő konfliktus viszont Felső-Zemplén és Ung viszonyában mutatkozott. Az újonnan létrehozott tractuson belüli erőviszonyok aránytalansága, a nagy távolságok, s a távolságokat még tovább növelő rossz útviszonyok, valamint a különállás hagyománya okozta azt, hogy nagyon nehezen fértek meg egymás mellett a zempléni és ungi gyülekezetek. Az ungi rész újra és újra megpróbált önálló esperességet kialakítani a maga részére. Ami viszont a felső-zempléni gyülekezetek számát apasztotta volna le végzetesen – ily módon pedig végső soron a felső-zempléni egyházmegye felszámolásához, az alsó- és felső-zempléni tractus egyesítéséhez nyitott volna utat.¹⁸ Az ellentétek csillapítására, s a napi működés olajozottá tétele érdekében lényegében párhuzamos igazgatás fejlődött ki a két részen: nemcsak a világi és az egyházi gondnok, a tractuális jegyzők, valamint az

¹⁵ TREKL. B-28. 513/123.; A. XXXVII. 14.965.; A. XXXVIII. 15.215.

¹⁶ TREKL. A. XXXIII. 12.692.; A. XL. 16.121.

¹⁷ TREKL. A. XXXVII. 14.672.

¹⁸ TREKL. A. XXVIII. 10.530.

ülönkök szintjén kettőződött meg az apparátus, de az esperes mellé egy consenior (társesperes) is megválasztottak.¹⁹

A viszonylagos béke azonban sérülékeny volt. 1809-ben például Bunyitay János consenior halála és Vályi Márton esperes öregsége–betegeskedése egyszerre sújtotta a tractust. (Vályi nem volt már ura a rábízott ügyeknek. Előfordult olyan is, hogy a tractualis ládát lopták el, s a mezőn törték fel, az iratokat kiszórták belőle, a benne lévő 12 forintot pedig ellopták.) Minden kötelezettség Liszkay Sámuel tractualis főnótáriusra hárult, akit ekkor esperessé is választottak. De ezzel az addigi rend megborult, mivel amikor a két tractust „*összeveszteni méltóztatnak*”, a rotációs elv érvényesítéséről határoztak az esperes–consenior tisztségek tekintetében. Liszkay Sámuel nagykaposi lelkész viszont az ungi részt képviselte, miközben 1809-ben Felső-Zempléni lett volna a sor. Mivel a két rész sosem fog egyesülni, a sorrendre nagyon oda kell figyelni, azt nem lehet az első adandó alkalommal megbontani – hívta fel a figyelmet Szemerei Szemere István tractualis coadjutor curator, a felső-zempléni rész világi gondnoka.²⁰ Szemere tiltakozása ellenére Liszkay lett a tractus esperese.²¹

Liszkaynak öt év múlva ismét szembesülnie kellett a tisztázatlan viszonyokkal. Ekkor látszólag egy egyszerű fogalomhasználat kapcsán bontakozott ki éles vita. Eszerint az ungi rész következetesen conseniornak hívta saját vezetőjét, miközben ilyen sosem volt érvényben. Egykoron prosenior választására kaptak jogot, s a proseniorra választott Bunyitay János idején fokozatosan szilárdult meg a consenior elnevezés. A tractualis gyűlés 1810-ben döntött a conseniori tisztség végleges eltörléséről, s egyúttal korlátozták a prosenior döntési jogkörét. A prosenior gyengülését látva az ungi rész önként úgy döntött, hogy inkább próbálják ki: az esperes tudja-e egyedül irányítani az egyházmegyét. Az ungiak önkéntes beleegyezéséből fakadóan az egyházkerület felé Liszkay a prosenior-választás elmaradását indítványozta.²² A javaslatot végül az egyházkerület nem fogadta el, s Ung megyében néhány hét múlva mégis megtartották a szavazást, amiről azonban a gyülekezetek jelentős része távolmaradt, így az érvénytelenül végződött. A világi gondnokok távolmaradása miatt két hónappal később is eredménytelen maradt a kísérlet.²³ Amikor Pálóczy Horváth György 1827 szeptemberében meghalt, a záhonyi egyházmegyei közgyűlésen felmerült, hogy az egyházmegyenek végre egységesülnie kellene, s csupán egy-egy esperes és gondnokot kellene választania. De az ötletet meg sem tárgyalta a közgyűlés, máskorra halasztotta a tárgyalást.²⁴

¹⁹ TREKL. A. XXVIII. 10.460.; 20.534.; A. XXXIV. 13.153.

²⁰ TREKL. A. XXXIV. 13.158.

²¹ Liszkay kifejezetten sikeres esperesnek bizonyult, kivált a tót ajkú gyülekezetek és hívek érdekében kifejtett tevékenysége érdemel szót. Neki köszönhető, hogy rendszeres erőfeszítéseket tett az egyházkerület a szlovák nyelvű vallásos irodalom megteremtésére és hívek körében való terjesztésére, illetve a tútul prédikálni képes lelkészjelöltek felkarolására és a térségben való elhelyezkedésük ösztönzésére. DIENES, D. A szlovák nyelvű református kegyességi irodalom munkása, Liszkay Sámuel (1762-1831). In *Historia Ecclesiastica*, 2012 (III) 2, pp. 101-106.

²² TREKL. A. XXXV. 13.780.

²³ TREKL. A. XXXV. 13.863.; 13.908.

²⁴ HARASZY, 1931, pp. 70-71.

A torzszalkodás hosszú éveken át foglalkoztatta a térség egyházi vezetését. Olyannyira, hogy 1814-ben a megválasztott új világi gondnok, Kazinczy István erre hivatkozva utasította el a hivatali felkérést. Liszkay ekkor nyíltan kimondta: a helyzetet önerőből nem tudják megoldani, egyházkerületi deputációra van szükség a kedélyek lecsillapításához. Ekkor már a tractus hivatalos kettéosztását indítványozták azzal, hogy Felső-Zemplén önállósága is szavatolható maradna, amennyiben a bodrogi gyülekezeteket átirányítanák Alsó-Zemplénből Felső-Zemplénbe.²⁵

Liszkay ugyan rendbe tette Vályi után az ügyeket, de ez viszont megnövelte az adminisztrációs költségeket. A lelkek kicsiny száma, másfelől az értetlenség ahhoz vezetett, hogy nem jött össze semmi olyan alap, amelynek kamatai az egyházmegye működési költségeit fedezték volna. Az esperes és a főjegyző nemhogy napidíjat nem kapott az egyházkerületi kiküldetésekért, de saját költségen szervezték az utazásukat is. Ez annál is inkább problémát okozott, mivel a nagy távolságok miatt mindig drága volt egy-egy gyűlésre elutazniuk. Erre találták aztán ki 1821-ben, hogy eggyel növelik az adományszedő istentiszteletek számát. Más esperességektől eltérően áldozócsüörtökön is szedtek e címen adományt, s az ágensi cassa egyhatodát tractualis közcélokra fordították.²⁶

Az általában meglehetősen heves indulatok fékezése érdekében 1814 szeptemberében egy közös nyilatkozat elfogadásáig jutottak a zempléni és ungi felek, amelyben az egyházkerület felé leszögezték: tudtukon kívül kerültek 1799-ben egy tractusba. S bár tíz évig igyekeztek összecsiszolódní, ez nem járt sikerrel. Az egyesítés soha valóságos nem volt, „*nem is lehet, amint vesszük észre*” – állandóan bizonyítják ezt a fejlemények. Ebből származik, hogy bármilyen egyházi tisztviselőt is választanak, az ungi rész vokasai meghaladják a felső-zempléniét. További sérelem, hogy az ungi részről érkező papokat a felső-zempléni eklézsiák rendre elutasítóan fogadják. Mindezt tetézi, hogy a két rész egymástól távol van, két külön polgári igazgatási egységbe tartozva fekszenek, így a két rész lakói nem is ismerik egymás előjáróit – szükségszerűen voksolnak a sajátjaikra. Mivel a tisztviselők sem ismerik a másik oldalt, nem is tudnak hatékonyan eljárni a másik rész ügyes-bajos dolgaiban. Mindezek tükrében a gyűlés közös erővel a szétválást javasolta az egyházkerületnek.²⁷

Szétválás helyett néhány évi csend következett – Liszkay hivatali idejéből egyelőre nem bukkantunk újabb vitás időszakra. Sőt, inkább az építkezés jeleit fedezhetjük fel. 1826-ban például egyházmegyei lelkészi könyvtár alapításáról van tudomásunk, mivel a környékbeli papok önerőből nem tudtak elegendő könyvet megvásárolni.²⁸ Ekkorra kis mértékben még növekedett is a gyülekezetek száma. Az 1799. évi határmódosítás idején 64 mater és 24 filia került a tractusba, 1820 szeptemberében már 67 anyaegyház és 23 leányegyház működött az egyházmegyében. A belső aránytalanság egyébként nem tűnik különösebben

²⁵ TREKL. A. XXXVII. 15.000-001.

²⁶ TREKL. B. LVII. 25.274.

²⁷ TREKL. A. XXXVII. 15.157.

²⁸ TREKL. B. LVII. 25.274.

kezelhetetlennek: a felső-zempléni részhez 28 mater és 16 filia, az ungi körzethez pedig 39 mater és hét filia tartozott.²⁹

Liszkay halála azonban ismét felkorbácsolta az indulatokat. 1831 októberében a tractuális gyűlés részint megismételte a korábbi szempontokat, részint újabbakkal ki is egészítette azt. Így például az árvizek miatt többnyire képtelenek közös gyűlést tartani, a sok fáradság és költség miatt inkább hanyagolják és ritkítják az értekezleteket, ezzel viszont rosszat tesznek a hivatali működésnek. A rossz közlekedési viszonyok miatt a zempléni papok szinte sosem jutnak el a másik részbe, ahol ezért nem ismeri őket senki, s így módon a dislocatiók idején nagyon lecsökken a mozgásterük, választási lehetőségük. Az egyre szaporodó központi, kormányzati intézkedések végrehajtását nem tudja hatékonyan segíteni az egyházmegye, mert két különböző vármegye apparátusával kell tartania a kapcsolatot. Mindezen szempontokat mérlegelve megszavaztatták a gyülekezeteket, s 45:20 arányban a status quo hívei diadalmaskodtak. Ez megfelelt a leírt anomáliákra: a 20 felső-zempléni eklézsia akarata rendre elsikkadt a többségével szemben. Azt persze az érintett eklézsiák is belátták, hogy maguk elégtelenek lettek volna egy önálló tractushoz, de a nyolc zempléni, ám a reformáció kora óta az ungi megyéhez tartozó eklézsiával, netán a bodrog- vagy hegyközi gyülekezetekkel már életképes esperességet alkotnának – reménykedtek a megoldásban. Kétségtelen viszont, hogy a kérdéses nyolc zempléni gyülekezettel a gyakori árvizek lehetetlenítik el a kapcsolatot, emellett pedig számolni kell azzal is, hogy egy hátrarendezés során a tiszántúli egyházkerület bizonyosan jelentkezne a gazdagabb tiszántúli településekért, Kis- és Nagydobronyért, Csomonyáért. Ezzel viszont az ungi esperesség romlana le nagyon. Mindezek mérlegelésére a szuperintendenciát kérte meg az egyesült tractus.³⁰

Miközben érdemleges változás nem következett be, az esperesi szék majdnem egy évig betöltetlen maradt. Csak 1832 februárjában sikerült esperessé választani az addigi főjegyző Jászay Mihályt: 52 voksot kapott, ami az egyházmegye megosztottságát ezúttal is tükrözi.³¹ Érdekeség, hogy mind Jászay, mind pedig a helyére tractuális főjegyzővé választott Ádám István a zempléni részben lelkeskedett, tehát ezúttal sem sikerült a paritás elvét érvényesíteni. Az egyházmegyében uralkodó állapotokat a leggazdagabb eklézsia, Sátoraljaújhely elégette meg. Az állandó közlekedési és szervezési–igazgatási nehézségeket megunva kérvényezték, hogy a sokkal egységesebb, gyorsabban döntő, a tehetős eklézsiájukban viszonylag gyorsan gyarapodó lelkészt és káplánt nem rossz szemmel néző alsó-zempléni egyházmegyéhez csatlakozhassanak: *„Nincs hatalom, mely bennünket ellenkezőről győzhetne meg, hogy ezen tett csak rendes folytatása azon nem kedvező s hideg bánásmódnak, milyent húzamos idő óta tapasztalunk a Felső-Zempléni tractus által gyakorlani.”*³²

Sem az újhelyi gyülekezet hovatartozásában, sem pedig a felső-zempléni és ungi tractus állapotában nem következett be jelentős változás. Olyannyira,

²⁹ TREKL. B. XLII. 17.562.

³⁰ TREKL. B. LIV. 23.354.

³¹ TREKL. B. LIV. 23.445. Liszkay Sámuel 1831. április 6-án halt meg. B. LIII. 23.108.

³² TREKL. B. LV. 24.157.

hogy tíz év múlva, 1842 tavaszán az ungi részhez tartozók egyenesen amiatt panaszkodtak, hogy jóllehet, az ő részük a sokkal nagyobb, s nekik régen önálló esperességük volt, mostanában mégis azt tapasztalják, hogy még a tractus megnevezéséből is lejegyzik őket, s a közkeletű elnevezése az egyházmegyéjüknek a felső-zempléni lett. Ezért azt kérték, hogy „Ungi és felső-zempléni egyesült egyházmegyei” nevezetet kapjanak.³³ Ez az indítvány sikerrel járt, s a következő esztendőben csakugyan így tűnt fel a tractus neve az egyházkerületi aktákban. Végül 1849 júniusában mégis csak szétvált a tractus, s az Ungi Egyházmegye visszaszerezte a jogot a különállásra. A Kovács János esperes által vezetett új tractusba 39 anyaegyház és 58 filia tartozott, s nem egészen 19 ezer lelkes közösséget számlált összesen.³⁴

Összegzés

A Tiszáninnen Református Egyházkerület 1799-ben hajtott végre egy átfogó egyházmegyei határmódosítást. Ez lényeges lépés volt az egyházkerület intézményesülésének folyamatában, hiszen ezáltal lehetett szakítani véglegesen az egyházkerület területén a reformáció kora óta kialakult seniorátusokkal. Ez a végső soron a püspök és a világi főgondnok egyházigazgatásban betöltött pozícióját erősítő intézkedés fontos és izgalmas kérdéseket vetett fel a földrajzi és egyházigazgatási megfontolások közös halmazában is. A túlnyomórészt sikeres, kevés vitát generáló határhúzás leginkább az egyházkerület Ung vármegyei gyülekezeteit érintette hátrányosan. Az itteni református gyülekezetek túlságosan szegények és kicsiny lélekszámúak lettek volna ahhoz, hogy önálló egyházmegyébe tömörüljenek. Az emiatt kitalált megoldás, a felső-zempléni és az ungi részek összevonása több okból szintén nem bizonyult különösebben jó ötletnek: az egyébként is periférikus helyen fekvő, télen és árvizek idején nehezen megközelíthető, felekezeti heterogén, erős kálvinista központtal sem rendelkező Ung egyszerűen más világ volt, mint Felső-Zemplén. A kényszerházasság fél évszázadig tartott, amely során tanulságos adalékokkal gazdagodhattunk a különféle szervezeti megoldások kipróbálását illetően, valamint az elválast és az együttmaradást mérlegelő szempontok, érvek kapcsán egyaránt.

Reformované obyvateľstvo Užskej stolice a zmena hraníc seniorátu v roku 1799

V roku 1799 uskutočnila Predtiská reformovaná superintendencia komplexnú zmenu hraníc seniorátov. Bol to radikálny krok, pretože v procese vytvorenia skutočnej inštitucionálnej a organizovanej podoby superintendencie sa mohli definitívne rozísť so seniorátnym usporiadaním nastoleným od raných čias reformácie. Táto zmena posilnila centralizačné snahy a v podstate nastolila u vedenia cirkev,

³³ TREKL. B. LXV. 28.906.

³⁴ HARASZY, 1931, p. 71. Szintén Haraszy Károly adatai szerint a Felső-zempléni és ungi tractus 1835-36-ban összesen mintegy 30 ezres református közösséget jelentett, ennek tehát kb. a kétharmadát adta az ungi rész.

teda biskupa a generálneho dozorca aj otázku ohľadom nových geografických hraníc seniorátov. Zmena hraníc bola vo veľkej miere prevedená úspešne, bez väčších sporov a bola akceptovaná. Avšak najviac diskriminačne pôsobila práve na reformované zbory na území Užskej stolice. Tieto zbory boli príliš malé a chudobné, aby vytvorili samostatný seniorát. Kvôli tejto skutočnosti sa prišlo s myšlienkou, aby sa užské reformované zbory spojili s hornozemplínskymi, ale to sa neskôr ukázalo ako nie veľmi úspešný koncept. Problém bol hlavne v tom, že užské reformované zbory mali veľmi periférnu polohu. V čase záplav boli ťažko prístupné a dané územie bolo nábožensky heterogénne, bez existencie silného reformovaného centra. Teda Užská stolica bola úplne iným svetom ako horný Zemplín. Toto vynútené spojenie trvalo polstoročie a z tohto obdobia je dnes možné získať zaujímavé poznatky o rôznych spôsoboch spolunažívania a riešenia problémov, ale aj zvažovania výhod spojenectva, ako aj prípadného rozdelenia.

DIE HAUPTMERKMALE DES THEOLOGISCHEN SYSTEMS DER UNGARISCHEN NEUEN ORTHODOXIE

KOVÁCS Ábrahám

The main features of the theological system of Hungarian New Orthodoxy

The New Orthodoxy of Debrecen, which began in the 1860s, should not be confused with the Neo-orthodoxy of Germany, which was to emerge almost 50 years later under Karl Barth's influence. In the Hungarian context, in contrast to the extraordinary rise of liberal theology, also called theology of 'science of religion' (religionswissenschaft) evoked the emergence of new orthodoxy founded by Ferenc Balogh and Imre Révész. They opposed and protested against the modern theology, which they believed to be teaching ancient heresies. The paper first highlights the emergence of the name „New Orthodoxy“ and then presents it as an open confessionalism. It then asks the question of what is real science in the field of theology and argues that doing theology in the modern age had begun to ‚imperceptibly‘ diverge into orthodox and liberal forms. Maintaining the separate reality of transcendence: a neo-orthodox critique of pantheism, deism and theism is a good way of looking at this. The paper also highlights the divergence in the foundations of their 'philosophies', that is reflection about Christian religion: a marked separation of subject and object which in fundamentally different in both schools of thought. Finally, it presents Debrecen as the centre of the confessing church, where the main characteristic of the theology of the emerging new orthodoxy is the confession of reason as opposed to the confession of faith: the encounter of the immanent and the transcendent worldview. Finally, the paper concludes that the two theological movements proceed from fundamentally different axioms and that the theologian must decide whether to serve the church on the basis of science of religion (religionswissenschaft) or the theological premises.

Keywords: New Orthodoxy of Debrecen, science of religion, modern theology, immanent, transcendent, Hungarian Protestantism.

1 Der Begriff Orthodoxie und seine Charakteristika

Der in den 1860er Jahren eingeführte Begriff Debrecener neue Orthodoxie bedarf aus mehreren Aspekten einer Erklärung. Sie ist nicht mit der beinahe 50 Jahre später zur Geltung gekommenen und von Karl Barth geprägten Neo-Orthodoxie zu verwechseln. In dem ungarischen Kontext nahm die sich langsam formierende und von Ferenc Balogh und Imre Révész sen. vertretene, konservative theologische Richtung den Kampf gegen die außerordentliche Verbreitung der liberalen Theologie auf und protestierte gegen die nach ihrer Meinung altertümliche Irrlehren verkündende, moderne Theologie. Bezüglich der Namensgebung der heimischen Richtung ist zuerst zu erwähnen, dass dieser Titel den ungarischen reformierten oder gar evangelischen Theologen, die sich an den Konfessionen festhielten und sich als „evangelikal“ bezeichneten, als negativer Stempel aufgedrückt wurde. Ábel Hajnal, reformierter Superintendent erklärte öffentlich, dass die Orthodoxie ein Schimpfname ist, der von der heimischen liberalen

Theologie „den wahrhaft Gläubigen“ aufgezwungen wurde.¹ Der liberale Albert Kovács kritisierte scharf die theologische Auffassung der Debrecener, nach der die Orthodoxie eine „hinter rechtlichen Thesen verschanzte, aggressive Minderheit“ sei.² Die Richtung, die sich an dem in dem Zeitalter der Reformation entstandenen Debrecener Glaubendbekenntnis (1567) festhielt, protestierte jedoch gegen diesen Namen nicht, wenn unter diesem „das Bekenntnis des Glaubens an das Evangelium Jesu“ und die Lehre verstanden wurde, die im Evangelium enthalten war und die „die sich nie ändernden, ewigen Glaubenswahrheiten“ aufzeigte.³ Ferenc Balogh, der Kirchengeschichtslehrer war und ab den 1870er Jahren nach Imre Révész, dem Pastor der Debrecener Kirche Nagytemplom, der geistige Leiter der neuen Orthodoxie wurde, nahm den Schimpfnamen von den Liberalen stolz entgegen:

Im Oktober letzten Jahres wurde eine sich *gegen das Evangelium* positionierende Gesellschaft unter dem Namen Magyarországi Protestáns Egylet (Protestantenverein in Ungarn) gegründet. [...] Sie nennen sich modern und liberal und wir werden von ihnen als orthodox und unklar betitelt. Wir nehmen die Bezeichnung orthodox mit Freude an, weil wir uns des glorreichen Namens Jesus Christus nicht schämen. Es wird ein Kampf zwischen uns entstehen, mindestens jedoch ein Bruch.⁴

Die eher als konfessionell, glaubensbekennend zu bezeichnende Richtung nahm also diesen Titel an. Dies führt uns zum nächsten Punkt, und zwar, was sie selber unter dem Begriff der auf den Grundlagen des Glaubensbekenntnisses ruhenden Orthodoxie verstanden. Es wurde betont, dass die Orthodoxie nicht die Wiederholung der Thesen der Reformatoren, sondern ein Festhalten der gut verstandenen Lehren der Heiligen Schrift bedeutete.⁵ Unter einem Orthodoxen „versteht man einen Gläubigen, der *die vollständige Heilige Schrift* in der Vielfältigkeit der Gedanken des menschlichen Verstandes, die eine ewige Unsicherheit gebären, auf dem Gebiet des Glaubens und der Religion, welches unseren Verstand übersteigt, *als alleiniger* Vormund und *Waage* akzeptiert.“ [Hervorhebung durch den Autor - Á.K.]⁶ In Baloghs Abhandlung von einer Sitzung der Hittanszaki Önképző Társulat (Gesellschaft der Weiterbildung an der Theologischen Fakultät) steht: Die neue Orthodoxie, „die evangelikale Prinzipientreue, unterscheidet sich von der alten Orthodoxie dadurch, dass sie laut ihrer Auffassung nicht nur bloße Lehre und ein Prinzip, sondern eine göttliche Kraft und Leben ist, die den Menschen durchdringen muss. Die Religion muss sich in der

¹ HAJNAL, Á. Absque ira et odia. In *EPL* 1. 23. (4. Juni 1875), 200–204. (S. 202).

² KOVÁCS, A. Ortodoxia és eretnekség. In *Egyházi Reform*, 4. 11. (November 1874), 314–320 (S. 320).

³ HAJNAL, Á. Absque ira et odia. In *EPL* 1. 23. (4. Juni 1875), 200–204. (S. 203).

⁴ MOODY-STUART, A. Hungarian and Bohemian Bursaries. In *FCofSMR*, 10. 118. (1 May, 1872), S. 93.

⁵ MENYHÁRT, J. Észrevételek Ballagi Mór első nyílt levelének némely pontjaira I. In *EPL*, 1. 12 (19. März 1875), S. 105–107. (S.107).

⁶ Eüdokia. Modernek és orthodoxok. In *EPL* 1. 23 (4. Juni 1875), 204–206. (S. 104). Es ist auch im Original falsch abgedruckt!

Gesinnung, in den Taten und im Leben selbst zeigen“.⁷ In der theologischen Richtung, die sich gegen die Liberalen positionierte und von ihnen als orthodox bezeichnet wurde, zeigte sich das für die deutsche protestantische Orthodoxie geltende „Materialisieren, Ersticken des Geistes in den Buchstaben, der verdrehte Glaubenseifer, die Unbeweglichkeit, das sich Einschließen vor der äußeren Welt und der Wissenschaft“ nicht.⁸ Márkus stellte betreffend fest, dass die ungarische reformierte Orthodoxie des 19. Jahrhunderts „auf keinen Fall als orthodox im theologiegeschichtlichen Sinne des Wortes bezeichnet werden kann“.⁹ Auch László Ötvös, Biograph von Ferenc Balogh äußerte sich ähnlich. Er stellte die Meinung von Sándor Makkai über die Orthodoxie der theologischen Richtung, die von den Budapester liberalen Theologen als „Orthodoxie“ bezeichnet wurde, gegenüber. Laut dem berühmten Bischof:

Die Kirche der Orthodoxie ist die Kirche der wahren Lehre. Ihre gesamten Tätigkeiten, die Verkündigung des Wortes, der Religionsunterricht und die Seelsorge beschränken sich auf die Übergabe der Lehre und die Bewahrung des Unveränderten. So entfernt sich die Kirche vom Leben und ist unfähig das Leben ihrer Mitglieder zu bestimmen, zu leiten und zu erfüllen. Die Religion wird zu einer Angelegenheit „eines heiligen Ortes“, das Leben geht unabhängig von ihr auf dem Markt und den anderen öffentlichen Plätzen weiter. Der Glaube verwandelt sich in „Religion“ und ein Bekenntnis der Lehre, hinter denen private Prinzipien und Praxen zur Geltung kommen können, hinter der Maske des „heiligen“ Lebens entstehen der kalte Egoismus und die Doppelmoral. Der größte Mangel der Kirche der Orthodoxie ist, dass sie keine missionarische Arbeit hat und unfähig zur wahren Seelsorge und charitativen Arbeit ist, weil der Geist, von der diese sich ernähren, bei ihr festgebunden ist.¹⁰

Ötvös stellte treffend fest, dass die Denkweise des Debrecener Theologielehrers Ferenc Balogh der obigen Charakterisierung vollständig widersprach. Ebendies war auch bei Imre Révész und József Heiszler zu sehen, die von der Vermittlungstheologie ausgegangen waren. Dies galt aber auch für den konfessionellen János Menyhárt und den bekennenden Lajos Csíky, der zu der auch den deutschen pietistischen Einfluss integrierenden und innerhalb der traditionellen Theologie die Erweckungstheologie vertretenden Richtung gehörte. Sándor Koncz beurteilte dies so, dass die heimische Orthodoxie „weder für starr, noch für kleinlich“ zu halten sei. Sie wird deshalb als moderne oder neue Orthodoxie bezeichnet, weil sie statt das krampfhaften Festhaltens an den verknöcherten Thesen der kirchlichen Scholastik viel mehr die von dem Liberalismus erlernte

⁷ FORGÁCS, G. A belmisszió hazánkban. In *A belmisszió és Cura Pastoralis kézikönyve* (Pápa: 1925), S. 281. Hier zitiert Forgács aus der im Jahr 1884 im Studienkreis gehaltenen Rede Baloghs.

⁸ Márkus, S. 106.

⁹ Ibid., S. 106.

¹⁰ MAKKAI, S. *Az egyház missziói munkája*. Budapest: Révai, 1938, S. 29.

wissenschaftliche Flexibilität charakterisiert. Aus dem Grund kann die ungarische Orthodoxie von dem Liberalismus aus verstanden werden.“¹¹

2 Die Orthodoxie als offener Konfessionalismus

Der Standpunkt der sich in Debrecen entfaltenden traditionellen Theologie wurde von Lajos Filó treffend formuliert: „Unsere Orthodoxie behauptet nicht, dass die Reformation schon bereits beendet wäre, sie betrachtet diese sogar anhand und im Geiste der Bibel, gleichzeitig schätzt sie die symbolischen Bücher als das gesellschaftliche Programm der Kirche und eine nötige Verbindung und Ergänzung der Zusammengehörigkeit.“¹² Der traditionelle, offene Debrecener Konfessionalismus kann durch die Diskussion von Sámuel Tóth mit dem dogmatischen Mór Bartha vorgestellt werden. Gegen den liberalen Bartha verteidigt Tóth den flexiblen und offenen, Debrecener theologischen Standpunkt. Der Dogmatiker, der auch der Obernotar des Kirchenkomitats war, zitierte die Stellungnahme des Bezirkes im Zusammenhang mit der Tätigkeit des Protestáns Egyelet (Protestantenverein):

Der Protestantismus hatte nie und konnte auch nie die Aufgabe haben, die freien literarischen Untersuchungen zu verhindern. Daher unterstützt der Kirchenbezirk Tiszántúl mit Freude alles, was zur Verbreitung des sich auf die Schrift gründenden Protestantismus, des evangelikalen Glaubens, des religionsmoralischen Lebens und dadurch zur wahren Aufklärung führt. Gleichzeitig wird ebenfalls bekannt gegeben, dass der Bezirk den unerschütterlichen Stand der ungarischen protestantischen Kirche und besonders der reformierten Glaubensgemeinschaft, besonders im Interesse der Freiheit, der Aufklärung und des Humanismus unbedingt für notwendig hält und das Aufrechterhalten des Lebens der Kirche und das Schützen dieser gegen jede Strömung als seine unabweisbare Verpflichtung ansieht.¹³

Wenn jemand den Standpunkt des an der linken Außenseite des liberalen theologischen Spektrums stehenden David Strauss' über die Evangelien und Glaubensprinzipien ablehnt, den er in seinen Werken *Das Leben Jesu*, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft* und *Der alte und der neue Glaube* erörtert, „folgt daraus noch nicht, dass derjenige sofort und ganz für den Nachfolger der Richtung und der theologischen Schule von Hengstenberg gehalten werden muss.“¹⁴ Wenn die Debrecener Richtung anerkennt, bekennt und lehrt, dass „das christliche Religionssystem ohne die Anerkennung des Positiven, der festgestellten Glaubensthesen und der geschichtlichen Tatsachen nicht verhandelbar ist und es nicht

¹¹ Koncz, S. 110.

¹² FILÓ, L. Protestáns orthodoxia, modernizmus és r. katholicizmus. In *MPEIF* 5. 1. (Januar 1875), 1–32. (S. 2.).

¹³ TtREL Tiszántúli Ref. Egyházkerület jegyzőkönyv, April 1873 Nr. 74

¹⁴ TÓTH, S. Nyílt levél Bartha Mór sályii ref. lelkész és szatmár-egyházmegyei képviselő úrhoz. In *EPL* 2. 47. (24. November 1876), 385–387. (S. 386).

begriffen werden kann, folgt nicht unbedingt daraus, dass wir die Ansichten und Auffassungen von Vilmar¹⁵, Philippe oder Keil¹⁶ bei der Besprechung und Beurteilung der Glaubensthesen teilen würden.“¹⁷ Was bekannte die Debrecener bekennende Orthodoxie laut Beschreibung von Sámuel Tóth also? Er lehnte die Schlussfolgerungen der naturwissenschaftlichen Werke von Vogt¹⁸, Büchner,¹⁹ Moleschott²⁰, Hackel²¹ soweit ab, dass die wissenschaftliche Denkweise nicht mit der Existenz einer lebendigen und persönlichen Gottheit vereinbar sei und dass die Glaubensthesen der christlichen Religion und die Erlösungsarbeit nichts anderes als „Schwärmerei und Dichtung“ seien und dass die „als unnötige, das Denken und die freie Forschung beschränkende Fesseln abgeworfen werden müssen.“²² Gleichzeitig betonte er Goltzs Hauptprinzip: „Die Theologie ist kein Wissen bloß um des Wissens willen, sie arbeitet im Dienst der Kirche“,²³ und auch Schenkels Aussage nahm er an:

Von dem theologischen Lehrer muss allerdings gefordert werden, dass er auf den wesentlichen Grundlagen der Kirche steht, innerhalb welcher

¹⁵ August Friedrich Christian Vilmar (1800–1868). Deutscher Theologe, der 1855 in Marburg Theologieprofessor wurde. In der Zeitschrift von Hengstenberg publizierte er viel über Bildungsfragen. Nach der millennialistischen Theologie stand die Kirche in ihrer Zeit an der Schwelle einer neuen Ära. Die Zukunft der Kirche hing davon ab, ob sie dem Apostolischen Glaubensbekenntnis und dem Augsburger Glaubensbekenntnis treu bleibt.

¹⁶ Johann Friedrich Karl Keil (1807–1888). Konservativer deutscher Theologe des Alten Testaments, der Hengstenbergs Schüler war. Er wurde durch den Kommentar des Alten Testament berühmt, den er mit Franz Delitzsch schrieb. „Er war ein langsam und bedächtig sich fortbewegender Forscher, nicht phantastisch, aber umso verständiger und verständlicher, nicht geistreich, aber umso gesünder in der Lehre und der Bezauberung durch blendende Theorien unzugänglich.“ - sagte Delitzsch über ihn.

¹⁷ TÓTH, S. Nyilt levél Bartha Mór sályii ref. lelkész és szatmár-egyházmegyei képviselő úrhoz. In *EPL* 2. 47. (24. November 1876), 385–387. (S. 386).

¹⁸ Karl Vogt (1817–1895). Aus Deutschland stammender Naturwissenschaftler und Materialist, der in der Schweiz lebte. Er beschäftigte sich mit Zoologie, Geologie und Physiologie. Ab den Jahren 1850 gehörte er zu dem Kreis der jungen Hegelianer.

¹⁹ Georg Büchner (1813–1837). Deutscher Dramatiker, bedeutende Persönlichkeit der deutschen realistischen Dramenliteratur. Laut Aladár Schöpfli war er neben Kleist ein anderer Torso der deutschen Literatur. Er zeigte ebenfalls Interesse für die Naturwissenschaft. Seine Dissertation schrieb er über das Nervensystem der Barben, aufgrund dieser wurde er Mitglied der Straßburger Naturkundegesellschaft.

²⁰ Jacob Moleschott (1822–1893). Niederländischer Physiologe und Arzt. Ab 1847 unterrichtete er in Heidelberg Physiologie, später auch in Zürich, Torino und Rom. Laut seinem wissenschaftlichen Materialismus können die Umstände und der Ursprung der Umstände auf physikalische Gründe zurückgeführt werden, ohne die Unmöglichkeit eines spirituellen Lebens beteuern zu müssen. Seine bekannteste Arbeit: *Physiologie der Nahrungsmittel* (Darmstadt: C. W. Leske, 1850), Siehe: GREGORY, F. *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*. Berlin: Springer, 1977.

²¹ Ernest Heinrich Philipp August Hackel (1834–1919). Ausgezeichneter deutscher Biologe, Naturwissenschaftler, Philosoph, Arzt, der mehrere Hunderte Arten beschrieben und benannt hat. Er war einer der bedeutendsten Vermittler der Thesen von Darwin.

²² TÓTH, S. Nyilt levél Bartha Mór sályii ref. lelkész és szatmár-egyházmegyei képviselő úrhoz, S. 386.

²³ GOLTZ, H. von der. *Die christlichen Grundwahrheiten oder die allgemeinen Prinzipien der christlichen Dogmatik*. Gotha: Perthes, 1873, S. 2. zitiert, Tóth Sámuel, „Nyilt levél Bartha Mór sályii ref. lelkész...úrhoz“, S. 386. „Die Theologie ist kein Wissen bloss um des Wissens willen, sie arbeitet im Dienst der Kirche.

er lehre, und ein Abfall von diesen Grundlagen würde ihn auch der Fähigkeit berauben, noch länger ein Lehramt in ihr zu bekleiden. Ein solcher Abfall wäre aber nicht ein Akt der Freiheit, sondern ein Akt der Willkür. Der Betreffende wäre damit aus seiner lehramtlichen Stellung überhaupt herausgetreten, er hätte, wenn auch vielleicht nicht zugestandenermaßen, tatsächlich darauf verzichtet. Es gibt keine unbeschränkte Freiheit: das ist selbstverständlich.²⁴

Tóth wies mit diesen Gedanken die „unwissenden“ liberalen Argumente ab und stellte den besonderen Debrecener Standpunkt dar, der an den Glaubensbekenntnissen festhielt und gleichzeitig auch die Ergebnisse der menschlichen Wissenschaft verwendete.

3 Die „unbemerkte“ Trennung von Theologie und Religionswissenschaft: was ist die wahre Wissenschaft?

Die theologischen Vertreter der neuen Orthodoxie definierten unterschiedlich das Verhältnis zwischen Theologie und Religionswissenschaft. Man bemühte sich nicht wie Ödön Kovács um die Erschaffung einer solch gründlichen Übersicht. Das ist teilweise auch deshalb verständlich, weil die, die in traditionellen Theologiesystemen denken, nicht verpflichtet sind, ihre Beziehung zu einer Religionsphilosophie zu formulieren, die auf dem theologischen Wissenschaftsgebiet als Neuheit auftritt.²⁵ Die Aufgabe der „Erneuerer“ ist zu klären, wie sie sich in dem mit der klassischen Theologie geführten Dialog sehen. Diese Aufgabe übernahm Ödön Kovács, da das zu seiner Kompetenz als Liberaler gehörte, und er führte sie auch aus. Das orthodoxe Verhalten ist in dieser Hinsicht eher proaktiv, das heißt, es gibt Antworten auf die ihm als fremd erscheinenden Denkweisen und Annäherungen. Wie folgend zu sehen ist, versuchte József Heiszler und ein unter dem Namen Veritas publizierender orthodoxer Autor, die philosophischen Grundlagen des liberalen theologischen Argumentationssystems zusammenfassend zu beschreiben. Andere Theologen der Orthodoxie reagierten eher oberflächlich auf die konzeptionellen Fragen. Laut einer interessanten Stellungnahme hielten manche nur die (traditionelle) Theologie für eine wahre Wissenschaft und leugneten die wissenschaftliche Gültigkeit der neuen und modernen Theologie für die Theologie.²⁶ Es stimmt allerdings auch, dass in diesem

²⁴ SCHENKEL, D. *Die Bildung der evang. Theologen für den praktischen Kirchendienst*. Heidelberg: Mohr, 1863, S. 11. Itt ez áll: „Von dem theologischer Lehre muss allerdings gefordert werden, dass er auf den wesentlichen Grundlagen der Kirche steht, innerhalb welcher er lehre, und ein Abfall von diesen Grundlagen würde ihn auch der Fähigkeit berauben, noch länger ein Lehramt in ihr zu bekleiden. Ein solcher Abfall wäre aber nicht ein Akt der Freiheit, sondern ein Akt der Willkür. Der Betreffende wäre damit aus seiner lehramtlichen Stellung überhaupt herausgetreten, er hätte, wenn auch vielleicht nicht zugestandenermaßen, tatsächlich darauf verzichtet. Es gibt keine unbeschränkte Freiheit: das ist selbstverständlich.“

²⁵ KOVÁCS, Á. The Rise of the Science of Religion and Its Separation from Traditional Protestant Theology in Hungary The Impact of Scholten, Tiele, and Pfleiderer on the Scholarly Work of Odon Kovacs. In *Numen : International Review for the History of Religions*. Vol. 65, no. 2-3 (2018), p. 232-255.

²⁶ HOMOLYA, I. Egy kis szóváltás a modernekkal. In *EPL* 1. 24. (11. Juni 1875), ff. 209–211.

Fall nicht die Diskussion Theologie *versus* Religionswissenschaft zum Vorschein kommt, sondern die Frage, was wahre „Wissenschaft“ ist. Laut Ferenc Balogh:

Der evangelikale Glaube ist: Wissen und ein Positivum. Die neue theologische Richtung ist *keine Wissenschaft*, weil sie gegenüber den verleugneten Glaubensartikeln nichts Neues behauptet, behaupten kann. [Hervorhebung - Á.K.] Sie verwirft die Grundlage der evangelikalen Kirche und unseres Glaubens *das große Geheimnis*, „*dass Gott im Fleisch offenbart worden ist* (1. Tim. 3,16), und auch die Übermenschlichkeit der Taten Jesu, seine Auferstehung, *ohne der unser Glaube nichts ist*“.²⁷

Der obige Text ist eher eine bekennende Stellungnahme, als wahre und methodisch gut aufgebaute Kritik des Begriffes der liberalen Theologiewissenschaft. Es ist allerdings wahr, dass dies in diesem Fall nicht Baloghs Ziel war. Es kommt einem trotzdem ungenügend vor, weil hier bloß Leugnen und Gegenüberstellungen zu sehen sind. In dem obigen Zitat fehlt die Definition der Kriterien von Wissenschaft, Wissenschaftlichkeit und die Beschreibung dessen, wie die Theologie als Wissenschaft in dem Wissenschaftsbegriff mitaufgenommen werden kann und welche Schwierigkeiten bei der Definition dieses bekennenden Wissenschaftsbegriffes auftreten. Zuletzt wird ebenfalls nicht erwähnt, was für wissenschaftliche Methoden die Theologie von anderen Wissenschaftsbereichen übernimmt und in welcher Form sie es tut.

Balogh teilte das Wichtigste mit, allerdings nicht belehrend. Zuerst ist der Glaube: Wissen und ein Positivum. Dies erinnert einerseits an die Aufteilung von W. Ockham (*fides acquisita*, *fides infusa*), andererseits an die Frage 21 des Heidelberger Katechismus: der Glaube ist eine zuverlässige Erkenntnis und ein herzliches Vertrauen. Er ist auch lexikalisches Wissen, und trotzdem noch mehr. Die Theologie ist in diesem Sinne Wissenschaft, obwohl sie eine besondere Stellung in der Wissenschaftsordnung innehat, da sie sich nicht nur mit dem sicheren Wissen, sondern auch mit dem herzlichen Vertrauen beschäftigt. Zweitens ist der Glaube ein Positivum: das Leugnen dessen ist bloß das Leugnen „der evangelikalen Wissenschaft“ und das ist allein noch keine Wissenschaft. Unsere dritte Beobachtung ist, dass das Verwerfen „der Grundlagen der evangelikalen Kirche“ das Verwerfen des Axiomensystems bedeutet. Auf dieses kann zwar eine neue Wissenschaft gegründet werden, sie bleibt jedoch keine *theologische* Wissenschaft mehr. Schlussendlich wird mit dem Verwerfen der Auferstehung nicht nur der Glaube, sondern auch die evangelikale Wissenschaft zwecklos. Die Feststellung Baloghs ist höchstens da zu korrigieren, dass die sich auf das Leugnen der traditionellen Theologie gründende neue Richtung im akademischen Sinne zwar als „Wissenschaft“ verstanden werden kann, sie ist jedoch trotz aller Kirchlichkeit auf keinen Fall eine „theologische Wissenschaft“.

Die Debrecener Orthodoxie verwendete das Wort Wissenschaft auch im Sinne „Erkenntnis“, als sie im Text von *Debreceni Hitvallás* (Debrecener Glaubensbekenntnis) über eine „offenbarte Wissenschaft“ sprach. Dabei war sie eine Erbin der traditionellen Theologie und zwar in demselben Sinne, wie es auch in „*Exa-*

²⁷ BALOGH, F. Testvéri szözat az erdélyi ref. lelkészársak és hitelvarátokhoz. In *EPL* 2. 27. (7. Juli 1876), ff. 221–222.

men Concilii Tridentii” (1565) bei Martin Chemnitz zu lesen ist. „Gott offenbarte sein Wissen ab dem Bestehen der Welt, zuerst natürlich für Adam, der dies als Tradition weitergab...“.²⁸ Die Apg. 2,42 spricht über „die Wissenschaft/Lehre der Apostel“ (didache ton apostolon). Dieser Ausdruck wurde ab dem Wort didache von der gesamten Altkirche, Mittelalter und Reformation verwendet, so gehörte er als Terminus technicus zum Grundwortschatz der traditionellen Theologie.

Der unter dem Pseudonym Veritas schreibende orthodoxe Theologe reflektierte auf das Verhältnis zwischen Theologie und Religionswissenschaft. Seine Argumentation wich jedoch grundsätzlich von der des liberalen Ödön Kovács ab. Laut dem orthodoxen Theologen war die Theologie mit der Religionswissenschaft identisch, da sie sich mit dem, der über dem Verstand steht, beschäftigte. Er ähnelte den Liberalen, weil auch er die zwei „Wissenschaften“ gleichstellte. Bei ihm war jedoch der Gegenstand der Religionswissenschaft nicht das Menschliche, das Immanente, sondern das über dem Verstand Stehende, das Transzendente. Er wies in seiner Erklärung auf drei Punkte hin: auf die Historie, die Erfahrung und die Vernunft.²⁹ All diese beschäftigen sich mit der menschlichen Wirklichkeit. Aber „der Arbeitsgegenstand der Religion ist die Seele“, der menschliche Geist. Er ist jedoch nicht ganz zu fassen und nicht ergründbar.

Wenn wir den Arbeitsgegenstand genau kennen würden, wäre auch der Arbeiter durch Kombinationen und philosophische Theorien erkennbar. Aber, wenn wir den Arbeitsgegenstand nicht kennen, bleibt die Wissenschaft der Religion, an ihren Endpunkten, bei aller ihrer Helligkeit ein Geheimnis für uns.³⁰

Der Autor tritt an dieser Stelle für die Unerkennbarkeit Gottes, des Absoluten Geistes ein. In der Heiligen Schrift ist Gott aufgrund der dem Menschen gegebenen Offenbarung doch erkennbar. In seiner Argumentation klingt die klassische christliche Argumentation wieder: die Religion ist eine „menschliche Bildung“, die vom Verstand des Menschen geschaffen wurde, wie zum Beispiel die Urreligionen, wobei das Christentum, als wahre Religion, Gottes Schöpfung ist.³¹ Der Theologe der Orthodoxie glaubte daran, dass die christliche Religion dadurch zu einer „Vollkommenheit im Vergleich zu den anderen Religionen gelangte, (dass) während die anderen das Leib und die Welt zu ihrem Thema wählten, diese die Seele erkundete und zur deren Vervollkommenung die Religionswissenschaft in Dienst stellte...“ Die Orthodoxie baute ihr System hier ein wenig ungeschickt auf, da die Fragen, was ist die Theologie, was ist die Wissenschaft, was ist die Religionswissenschaft und welche Berührungspunkte gibt es zwischen der Religionswissenschaft und der christlichen Religionsphilosophie, nur teilweise beantwortet wurden.³² Sie hielt die offenbarte Wahrheit für Wissenschaft, wie die

²⁸ BALLAGI, M. Nyílt levél az „Evang. prot. lap“ szerkesztőjéhez II. In *PEIL* 18. 7. (14. Februar 1875), 193-199. (S. 193).

²⁹ Veritas, A vallás tudományról. In *EPL* 1. 22. (28. Mai 1875), 195-196.

³⁰ Ibid., S. 195.

³¹ Ibid.

³² Die Schwierigkeiten entstehen vielleicht auch daraus, dass da noch nicht erkennbar war, dass die Religionswissenschaft zu einer gesonderten Disziplin wird. Die Lage war eher so, und das zeigt sich auch bei Ödön Kovács, dass die neue Religionswissenschaft bekenndend, etwa ihre

Theologen im Mittelalter. Sie beschäftigte sich nicht gründlich mit der Frage der modernen Wissenschaftlichkeit und auch wenn eine Art von Systematisierung begonnen wurde, war diese, wie auch bei Veritas, einfach und unausgegoren. Es scheint, die heimische Orthodoxie stellte diese Frage gar nicht und sie interessierte sich primär nur für die erschienene liberale Kritik und nicht dafür, was hinter den theologischen Behauptungen der Freigeistigen stand.

4 Die Erhaltung der separaten Wirklichkeit des Transzendenten: die neoorthodoxe Kritik des Pantheismus, Deismus und Theismus

Die Bemühungen der liberalen Theologie richteten sich auf die Gleichsetzung von Transzendentem und Immanentem, die hauptsächlich die Reduktion des Transzendenten auf das Immanente bedeutete. Dagegen betonte die Orthodoxie - egal ob die theologische Sprache oder den kirchlich-theologischen Wortgebrauch verwendend - immerfort die Separiertheit der beiden. Die Abhandlung von István Linberger, Pastor in Késmárk, stellte den Standpunkt der protestantischen Orthodoxie sehr gut dar, demnach sich die souveräne Macht, die Einzigartigkeit und schöpferische Existenz Gottes ganz und gar von dem Menschen unterscheidet. Die protestantische Orthodoxie bekannte zuerst aufgrund der Bibel: „er hat aus einem Menschen das ganze Menschengeschlecht gemacht, [...] denn in ihm leben, weben und sind wir“.³³ Es war nicht zufällig, dass der Autor ausgerechnet aus der auch im Neuen Testament einzigartigen Athener Bekehrungsrede von Paulus zitierte (ApG. 17, 26–28), die er vor den epikureischen und stoischen Philosophen hielt: vor denen, die den Alten Testament nicht kannten. So musste er einen anderen Anknüpfungspunkt finden, z.B. sich auf den Dichter Aratos von Soloi beziehen. Das Zitat an sich zeigt schon, dass Linberger die Liberalen sozusagen für Menschen hielt, die unter Amnesie litten, zu denen er sich mit den wohl bekannten Sätzen des Evangeliums nicht nähern konnte. Aus diesem Grund rief er den Apostel Paulus zu Hilfe, der seine Worte für die Feinhörigen weitaus philosophischer formulierte. Er setzt fort:

Daher ist die christliche Gotteslehre nicht pantheistisch, wo Gott seiner Persönlichkeit und Selbständigkeit endgültig beraubt wird und mit der Welt identifiziert wird, für sie Gott nur ein belebender Geist ist, die Gottes Körper ist. Und Gott bedarf dieser Welt, um seine Essenz darzustellen und in dieser sein fortwährend verschwindendes Bewusstsein zu erlangen.³⁴

Linberger wies hier auf die vollständige Unzulänglichkeit des reduziert transzendenten, liberalen Gottesbegriffes hin: Durch das Leugnen von Gottes Cha-

Legitimität beendend, an die Stelle und in das Erbe der alten Theologie treten wollte. Vermutlich hätten die Debrecener Orthodoxen ganz anders argumentiert, wenn eine neue, außerkirchlich initiierte, säkulare Religionswissenschaft aufgetreten wäre, deren Vertreter die bisherige Theologie von vornherein nicht hätten „ablösen“ wollen. Da dies alles innerhalb der Kirche, sogar innerhalb der reformierten theologischen Institutionen geschah, ist es verständlich, dass man sich nicht mit der systematischen Ausarbeitung der akademischen Gedankenflüge und exakten Begriffsdefinitionen, sondern auf jeden Fall mit der Verteidigung eines von Innen kommenden Angriffes beschäftigte.

³³ LINBERGER, I. A modern pogányság I. In *EPL* 1. 25. (1875. június 18.), 217–219. (S. 217).

³⁴ *Ibid.*, S. 217.

rakter und Autonomie wird jedwede „Gottheit“ und Gottesbegriff vollkommen unverständlich und den immanenten Umständen zwangsläufig ausgeliefert. Die religionswissenschaftliche Anthropologie war unfähig dieses Dilemma zu lösen, so machte sie sich hierdurch unbrauchbar. Die 'moderne Theologie', d.h. die liberale theologische Weltanschauung hielt die Sünde für eine natürliche Notwendigkeit, da sie diese als zu der Entwicklung und Vervollkommenung zugehörig bekannte. Sie entzog dem menschlichen Geist die moralische Freiheit und wusste nichts über das Jenseits, weil „die Entwicklung in dieser sichtbaren Welt für immer anhält und diese Welt bereits das Jenseits in sich trägt, in der Gott innenbleibend (immanent) ist“.³⁵

Das Christentum ist transzendent und nicht deistisch. Laut Deismus ist „Gott des Menschen Richter und Gesetzgeber, aber er steht mit ihm nicht in einer persönlichen Beziehung“. Aus dem Grund kann der Deismus das Wesentliche der Sünde, der Erlösung, der Gnade und das mit Gott geführte Leben...“ nicht begreifen.³⁶ Der Deismus ist im Grunde genommen eine auf religiöse Grundlagen basierende Vernunftreligion. Er ist nicht gottesleugnerisch, aber er kann mit dem Übernatürlichen und somit auch mit der seltsamen, der Welt mitgeteilten Offenbarung Gottes in Jesus Christus, die das Wesentliche des Christentums definiert, nichts anfangen. Laut liberaler Theologie kann nur das von der Heiligen Schrift akzeptiert werden, das den von der Vernunft aufgestellten, wissenschaftlichen Kriterien entspricht. János Kiss, Theologielehrer aus Pápa, zeigte auf, dass die Auslegung der Heiligen Schrift der liberalen Theologie in den Ansichten von Locke und Tindal wurzelte: „die Offenbarung kann nur solche Wahrheiten mitteilen, die nicht gegen die Vernunft sind. Daher darf die Vernunft über die Wahrheiten der Offenbarung entscheiden“.³⁷ Der Deismus ähnelt viel mehr den Monarchianern - argumentierte Kiss. Hier dachte der Theologe aus Pápa wahrscheinlich hauptsächlich an Pál Szamoszatai und die Adoptianisten. Wenn wir behaupten, dass Jesus „ein recht reichlich begabter Mensch“ war, müssen wir auch zugeben, dass „der Logos in Jesus Christus nicht fleischgeworden ist und dass Gott sich der Welt nicht offenbart haben konnte“. „Dadurch erhielt die menschliche Vernunft einen Gott, der, auch wenn an der Welterschaffung beteiligt, vor und nach der Welterschaffung ein arbeitsloser Gott ist“ [...] und mit so einer Logik ist Gott nicht mehr notwendig. Und da Gott der Mittelpunkt aller Religionen ist, ist eine Religion nicht mehr notwendig.“³⁸ Kiss brachte dieses Beispiel, um die liberale Theologie an das Gedankengut zu erinnern, das sie vorhatte, zu pflegen.

Die Kritik der heimischen Orthodoxie blieb hier nicht stehen. Laut Linberger war der christlichen Gottesbegriff *reiner Theismus*. Gott ist persönlich, er sondert sich weder von der Welt ab, noch ist er gleich mit ihr. Er ist gleichzei-

³⁵ Ibid., S. 217–219. Er zitiert Par Alphonse Lamartine, *Le dernier chant du pèlerinage de Childe-Harold*. Paris: Ponthieu, 1825, S. 18.

³⁶ Linberger István, „A modern pogányság I.“, S. 217.

³⁷ KISS, J. Egy hittanár új rohamja a hit és egyházvédő ellen. In *EPL* 1. 21. (21. Mai 1875), 161–164. (S. 162).

³⁸ KISS, J. Értsük meg egymást. In *EPL* 2. 45. (10. November 1876), S. 369–370.

tig „irdisch und überirdisch“, jemand, der mit dem Menschen ununterbrochen im Kontakt ist. Der Mensch lebt „in ihm, kommuniziert mit ihm und steht mit Gott in einer Abhängigkeits- und Vater-Kind-Beziehung.“³⁹ In der kurrenten zeitgenössischen Gedankenwelt zeigte er auch die liberale Denkweise und sogar deren Weiterführung auf. Die aus dem Rationalismus entstehende materialistische Weltanschauung leugnete die Existenz des Geistes. Der Mensch stellte sich an die Stelle Gottes: „ihr werdet sein, wie Gott“.⁴⁰ Falsch ist die Behauptung, dass die ewige Kraft in der ewigen Materie sei, was die Person Gottes überflüssig mache und ausschließe. Linberger verwarf die naturwissenschaftliche Weltanschauung, die sich an Gottes Stelle setzte. Da die Naturwissenschaft innerhalb von kurzer Zeit unmessbar großes Wissen ansammelte und unschätzbare Schätze entdeckte, wurde sie überheblich und selbstgefällig. Der Mensch fand die Quelle des Glaubens an sich selber. So eine Stellungnahme ist nicht christlich, die jeweils in der liberalen Theologie als auch in den von dem Weltgeist beherrschten weltlichen Ideologien zu finden war. Die Orthodoxie akzeptierte jedoch die Errungenschaften der Naturwissenschaft, weil man, je mehr man die Geheimnisse der Natur kennenlernte, ein desto genaueres, vollständigeres Bild vom Schöpfer erhielt. Diese beiden wurden von ihr in einer völlig anderen Art und Weise miteinander verknüpft als von der liberalen Theologie. Als Epigramm formuliert: die Orthodoxie integrierte fortlaufend, der Liberalismus tauschte ab.

5 Die eindeutige Trennung von Subjekt und Objekt

Die Lehre der liberalen Theologie über Gott beeinflusste in großem Maße deren Anthropologie. Dies war besonders bezüglich der Lehre über die Gottheit Jesu spürbar. Die Liberalen erkannten an, dass eine göttliche Kraft in Jesus wohnte und diese sich zeigte, als er auf die Frage, ob er Gottes Sohn sei, unterstützt durch das nicht unterdrückbare Gefühl seines Gottesbewusstseins, mit Ja antwortete. Diese Antwort war laut Auffassung der liberalen Theologie die höchste und vollständigste Äußerung des Menschen, die „glorreichste Apotheose“.⁴¹ Nach der Kritik von Ferenc Balogh unterwarf sich József Peti und der Liberalismus von Ballagi dem Gott der Vernunft:

Sie sollten vielleicht nach Athen gehen, zur Akropolis der Wissenschaft, zum Huldigen vor den unbekannten Gottheiten, zum Weihräuchern vor die neue Revelation von Ratio Dea Magna, den jeder für sich geschaffen hat, da Sie vielzählige Schöpfer haben, deren Leben so lange anhält, wie es Ihnen passt. Dieser neue Kult hat eine schmeichelhafte Seite, demnach huldigt der Sterbliche eigentlich keinem anderen als sich selbst, da dies in eine unendliche Selbstvergötterung übergeht, wie es in den Zeiten der Imperatoren wie Cäsar, Domitian und Caligula auch der Fall war.⁴²

³⁹ LINBERGER, I. A modern pogányság I. In *EPL* 1. 25. (18. Juni 1875), 217–219. (S. 218–9).

⁴⁰ *Ibid.*, S. 219.

⁴¹ PETI, J. A theologiai tudat fejlődésének áttekintése a legközelebbi évtizedekben. In *Kecskeméti Protestáns Közlöny* (1858), S. 32.

⁴² BALOGH, F. Nyílt válasz Ballagi Mór úr nyílt levelére I. In *EPL* 1. 11. (12. März 1875), S. 93–4.

Dass Jesus Gottes Sohn war, bedeutet nicht, dass Gott in Jesus Mensch geworden ist, um alle zu erlösen und selig zu machen. Vielmehr kann der Mensch durch die Kraft des in ihm wohnenden göttlichen Geistes das ansprechende und vollkommene religionsmoralische Muster verwirklichen, das von den ihm Folgenden auch erreicht werden kann. Sein Beispiel zeigt, dass der menschliche Geist aus eigener Kraft den Zustand der Vollkommenheit erreichen kann. Dem entgegen betonte die Orthodoxie, dass der Mensch ein erschaffenes Wesen ist. Das Objekt und das Subjekt der Theologie kann nicht der erschaffene Mensch sein, nicht mal seine Religiosität, sondern Gott selber und seine in Jesus Christus erfolgte Selbstoffenbarung, das heißt selbst die Offenbarung.

6 Debrecen als das Zentrum der bekennenden Kirche: die Theologie der entstehenden neuen Orthodoxie

6.1 Die Religion der Vernunft gegen das Bekenntnis des Glaubens: die Begegnung der immanenten und der transzendenten Weltanschauung

6.1.1 Die Vernunft, bzw. der Glaube als axiomatisches weltanschauliches Ordnungsprinzip

Die Liberalen hielten aufgrund der Ablehnung der orthodoxen Theologie ihre Gegner für nicht besser als die Papstgläubigen. Ihrer Meinung nach gründeten die Katholiken die „Autorität“ auf dem päpstlichen Ansehen und der Kirche, während die, die „als evangelikal betitelt werden möchten“, sie der Heiligen Schrift übertrugen.⁴³ Hier hat man eindeutig mit einer Art Schematisierung, einer überraschend legeren Vereinfachung zu tun. Die liberalen Theologen setzten ihr Vertrauen - vielleicht mit der Überheblichkeit, die sie von dem übertriebenen Selbstvertrauen der Aufklärung geerbt hatten - in die für absolut sicher gehaltene Wirklichkeit der Vernunft. Diese empfindliche Stelle ertasteten die Orthodoxen sehr geschickt. Die christliche Religion, die Heilige Schrift und die Glaubensbekenntnisse konnte man nicht „bloß nach den Gesetzen der Vernunft und des Gewissens“ beurteilen - wie dies von der liberalen Theologie verkündet wurde.⁴⁴ Die erste These des *Debreceni Hitvallás* war, dass das sich von der Theosenreligion abgesetzte Individuum sich „auf die bloße menschliche Vernunft“ verlässt, die sich leicht irrt, da sie von Natur aus beschränkt und auch vom Zeitgeist“ abhängig ist. Das Glaubensbekenntnis erkennt die „ausgezeichneten Erscheinungen und mächtigen Errungenschaften“ der Vernunft an, jedoch betont es auch „ihr eingeschränktes und unvollkommenes Dasein“.⁴⁵ Aus dieser Sicht-

⁴³ BALLAGI, M. Nyílt levél az »Evang. prot. lap« szerkesztőjéhez I. In *PEIL* 18. 5. (31. Januar 1875), 129–138. (S. 133).

⁴⁴ KISS, J. Egy hittanár új rohamja a hit és egyházvédő ellen. In *EPL* 1. 21. (21. Mai 1875), 161–164. (S. 162).

⁴⁵ TÓTH, S. – MENYHÁRT, J. – TÓTH, M. – BALOGH, F. A debreczeni jelenlegi teológiai tanárok hittani álláspontja főbb vonásokban I. In *EPL* 1875. 1. (1. Januar 1875), 3–5. (S. 3). cf. Theodoret aus Kyrrhos: *Über die Menschwerdung des Herrn 17*: „der Verstand ist wertvoll, jedoch er bedarf der Heilung“. PÁSZTORI-KUPÁN, I. Hagymány és viszonyulás. In *Református Szemle* 103. 2. (2010), 163–176. (S. 167).

weise folgt, dass die Vernunft nicht als „sicherer Wegweiser“, das heißt absolut alleinstehendes Kriterium betrachtet werden kann, mindestens nicht für einen Gläubigen. Ferenc Balogh antwortete geistreich auf den Vorwurf von Ballagi, dass die protestantische Orthodoxie ganz dem Vatikan gleicht. Ihre Argumentation gegen sie verwendend schoss er zurück, dass, während die Katholiken an dem „infallibelen“ Papst, die Liberalen an die „infallibele“ Vernunft glauben.⁴⁶ Praktisch verwendete auch Ábel, Superintendent in Békés, das gleiche Argument: bestimmte Mitglieder des Protestantenvereins „maßen sich die Infallibilität und im weitesten Sinne auch für die Pfarrer an“.⁴⁷

Die liberale-orthodoxe Diskussion wird von dem sich auf unterschiedliche Axiome gründenden „Glaubens- und Weltanschauungssystem“ aus verständlich. Obwohl der Ausgangspunkt bei beiden Richtungen völlig anders war, übernahmen sie auch von dem Gedankensystem des Anderen gegenseitig Elemente in der Form, dass diese von ihren eigenen Ordnungsprinzipien gefiltert wurden. Der orthodoxe Standpunkt hielt „die aus der Vernunft abgeleiteten Axiome für einen Stein des Anstoßes“. Seiner Meinung nach führte die Anwendung der naturwissenschaftlichen und historischen Kriterien bei der Theologie „folgerichtig zu einem materialistischen Standpunkt“. Hiermit stellten die Orthodoxen die maximal mögliche bedrohlichste Variante eines eventuellen Ausgangs der heimischen liberalen Theologie dar. In der Theologie- und Geistesgeschichte gab es Beispiele dafür, dass sich dieser radikale Standpunkt realisierte, wie zum Beispiel in der Weltanschauung des Theologen Strauss, des Philosophen Feuerbach oder von Marx.⁴⁸ Zugleich muss man mit diesen vorsichtig umgehen, weil sie nur ein und dabei weder für die Orthodoxen noch für selbst der Kirche wünschenswerter Ausgang des religiösen Liberalismus sein können. Der Materialismus verwarf gänzlich Gott und die Religion und der radikale Philosoph zog die notwendigen logischen Konsequenzen aus dem liberalen religionsphilosophischen Standpunkt. Die liberale und modern genannte Theologie bemühte sich, das traditionelle theologische Gottesverständnis und die Religionsauffassung innerhalb der Kirche zu modifizieren, aber dabei überspannte sie den theologischen Bogen. Im Grunde genommen verursachte dies den Konflikt.

Der abweichende Gottesbegriff der zwei Lager demonstriert den Unterschied sehr gut. Während sich die Liberalen Gott als einen absoluten Geist vorstellten, welcher (und nicht der!) in dem Menschen wohnt und sogar mit ihm identisch ist, sprachen die Orthodoxen über Gott im Allgemeinen wie über eine lebendige Person und über seine persönliche Wirklichkeit. Es gab sogar jemanden, der seine Gedanken mittels Instrumentariums der Religionsphilosophie mitteilte, und wie Heiszler über Gott als den „Absoluten Geist“ sprach. Zugleich setzte Heiszler den „Absoluten Geist“ mit dem in der Bibel offenbarten und in Jesus Christus

⁴⁶ BALOGH, F. Nyílt válasz Ballagi Mór úr 2. nyílt levelére II. In *EPL* 1. 15. (9. April 1875), 133–138. (S. 133).

⁴⁷ HAJNAL, Á. Absque ira et odia. In *EPL* 1. 23. (4. Juni 1875), 100–104. (S. 102).

⁴⁸ BARTH, K. *Protestant Theology in the nineteenth Century*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2002, S. 546 ff. Siehe auch: McGrath, S. 97–98, 296–297.

Gestalt angenommenen Gott gleich, und nie mit dem Menschen.⁴⁹ Er vermied das Merkmal der Hegelschen Philosophie, demnach die eigene Philosophie über dem Christentum steht. Erstes basiert in erster Linie aber nicht ausschließlich auf der allgemeinen religionsphilosophischen Vorstellung, Letzteres ist hauptsächlich ein biblisch begründetes theologisches Gottesbild. Das Konzept über die Vernunft zeigt noch besser den Unterschied zwischen den zwei unterschiedlichen theologischen (weltanschaulichen) Sichtweisen, die gleichermaßen der Angelegenheit der kirchlichen Erneuerung verpflichtet sind.

Die Liberalen glaubten daran, dass der Glaube und die Wissenschaft, genauer gesagt die Religionsethik und die Wissenschaft, miteinander in völligen Einklang gebracht werden konnten, aber in einer Weise, wie die modernen Ideale das Tempo diktierten. Sie waren bereit jede andere theologische Wahrheit der Erfahrung und der Vernunft unterzuordnen. Dagegen folgte nach der Überzeugung der Debrecener daraus, dass der Glaube mit den zeitgenössischen Bildungsbegriffen nicht in Einklang gebracht werden konnte, keineswegs so, dass „die Glaubenden entweder die sicheren Ergebnisse der Vernunft außer Acht lassen müssten oder, wenn sie es nicht wollten, sich von ihrem Glauben trennen sollten“.⁵⁰ Der Debrecener „Standpunkt der Glaubenslehre“ wies sehr vielschichtig darauf hin, dass die Vernunft und der Glaube unterschiedliche „Arbeitsbereiche“ haben. Das heißt, *die Vernunft hat das Recht der Kenntnis und der Glaube das Recht der Moral*. Er stellte fest, dass jeder unabhängig von dem anderen „arbeiten kann“ und „den Menschen auf dem Weg der Vervollkommenung weiterführen kann“. Wenn beide in ihren Systemen für das Endziel der „Vervollkommenung“ arbeiten und dabei in Berührung kommen, sollte dies nicht eine Abhängigkeit von einander, sondern eine gegenseitige Unterstützung bedeuten.

Die Orthodoxie sah die Aufgabe der Vernunft darin, die Gegenstände der Erkenntnis im Lande der Natur zu erforschen, danach jedoch sich „an der zusammenhängenden Kette von Ursache und Wirkung von dem Erfahrbaren zum dem, der über das Erfahrene steht, vom Vergänglichen zum Ewigen, vom Endlichen zum Unendlichen zu erheben“.⁵¹ Die Rolle des Glaubens war für sie, die Geschichten der Urzeit zu beleuchten, „in denen Gott seine fürsorgliche Führung, väterliche Liebe und die Gnade der Seligkeit aufzeigte, das Vergangene mit der äußersten Zukunft zu verbinden, den Menschen die dunklen Wolken dieser Zukunft auflösend dazu zu erheben, dass er auf das nach dem Grab kommende Leben schaut“.⁵² Nachdem die Debrecener Orthodoxie den Aufgabenbereich des Glaubens definierte, gab sie ebenfalls an, *wie* der moderne Theologe all diese Aufgaben mit bekenndem Geist ausführen soll. Sie wies darauf hin, dass der Glaube und die Vernunft, der Glaube und die Wissenschaft soweit in Einklang gebracht werden können, wenn die wissenschaftliche Forschung auch die Aspekte des Glaubens, bzw. der Religion in Betracht zieht. Demnach sollte man die

⁴⁹ HEISZLER, J. Korlátlan protestantizmus. In *MPEIFő* 5. 9–10. (1874), 413–426. (S. 414).

⁵⁰ TÓTH, S. – MENYHÁRT, J. – TÓTH, M. – BALOGH, F. A debreczeni jelenlegi teológiai tanárok hittani álláspontja főbb vonásokban IV. In *EPL* 1. 5. (29. Januar 1875), 37–38. (S. 37).

⁵¹ Ibid., S. 37.

⁵² Ibid.

Forschung nicht mit dem allgemeinen Interesse des strengen Historikers, des Naturforschers und des Philosophen, nicht aus dem bewussten Interesse der vernunftgeleiteten Betrachtung durchgeführt werden, sondern

aus dem folgenden moralischen Grund [Hervorhebung durch die Debrecener - Á.K.]: sie sollte den Menschen desto wirkungsvoller an seine Beziehung zu Gott, an seine himmlische Berufung und seine hiervon stammende Verpflichtung aufmerksam machen, und sie sollte ihn an seinen sündigen Zustand erinnern, ihm Gottes Vaterliebe und die in Jesus Christus jedem angebotene Gnade der Seligkeit vorstellen. Sie sollte den Menschen zur Dankbarkeit führen und dazu bringen, dass er die Voraussetzungen der Gnade erfüllt, d.h. danach strebt, sich in seiner Vergänglichkeit mit Jesus Christus zu vereinen. Er sollte Jesu Beispiel und wegweisenden Lehren folgen und sich durch seinen Geist geführt von der Sünde trennen und seine moralische Lebensrichtung ändern. Somit sollte er sich verbessern, damit die Gesinnung und die Gefühle in ihm wohnen, wie sie in Jesus Christus.⁵³

Nach dem Debrecener Standpunkt kann man den Glauben und die wissenschaftliche Bildung nicht in einen „vollkommenen Einklang bringen, das ist jedoch erreichbar, dass das Herz und der Verstand in dem Menschen selber in Einklang kommen.“⁵⁴ Die Debrecener formulierten auf den Spuren des Apostels Paulus, von Augustin und Calvin, jedoch wesentlich früher als Barth, die in der Geschichte der Theologie bekannte These, dass der Mensch die Religion und die Götter für sich selber erfindet, aber der wahre Gott eine von dem Menschen unabhängige Wirklichkeit ist. Sie zeigten auf, dass diese Unterscheidung auch von den biblischen Autoren selbst beschrieben wurde, wonach der fehlbare Mensch seine eigenen Götter selber fabriziert und dabei seinen sich auf seine eigene Religion beziehenden Gottesbegriff und seine Religionsauffassung aus dem grundlegenden Referenzsystem hervorhebt. Diese Behauptung gilt für jede Nation (d. h. für jeden Menschen), ausgenommen das Volk Israel und das Volk des geistlichen Israels, die Christen. Diese eigenartige, eine Art von Dissonanz vermittelnde Sichtweise wurde in der christlichen Tradition weitervererbt.

Die materielle Darstellung, die spirituell-gedankliche Erschaffung, bzw. die Beschreibung dieser Götter schrieben die Debrecener Theologen dem Menschen zu. Hier ist eine spezifische Formel der klassischen Formulierung nach Feuerbach, Peter Berger⁵⁵ oder sogar der Bibel zu sehen, demnach: „...die Völker materialisierten die Götter und sie verehrten solche Gegenstände als Götter, die weder göttliche Natur hatten, noch existierende Wesen waren, weil sie ihr Dasein allein aus der träumerischen menschlichen Fantasie gewannen.“⁵⁶ Nach der Orthodoxie zeigte die Sichtweise der Moderne, dass der Mensch, der mensch-

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ BERGER, P. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. London: Faber, 1969.

⁵⁶ TÓTH, S. – MENYHÁRT, J. – TÓTH, M. – BALOGH, F. debreczeni jelenlegi teológiai tanárok hittani álláspontja főbb vonásokban II. In *EPL* 1. 2. (8. Januar 1875), 13–15. (S. 13).

liche Verstand einen Gott erschuf, und sie glaubten nicht, dass Gott eine vom Menschen unabhängige Wirklichkeit wäre. Bei den Liberalen verschmolz also das Transzendente und das Immanente, das Menschliche und das Göttliche miteinander. Jenő Márkus bemerkte richtig, dass die Freigeistigen hier die Identitätsphilosophie anwandten.⁵⁷

Die Debrecener stellten die Vernunftreligion dem Bekenntnis des Glaubens, dem Ausdruck des Glaubens in christlicher Weise und Bezeugung gegenüber. Im Gegensatz zum Glauben an absolute Existenz der Vernunft und zu den vernünftig formulierten Behauptungen und Thesen halten sie das Festhalten der Glaubenssätze für wichtiger. Sie betonten, dass das Festhalten an den kategorischen Dogmen der christlichen Religion auch wegen der Ruhe des Herzens nötig sei:

weil der Glaube, auch wenn er den Menschen in seiner friedlichen Ruhe dadurch stört, dass er ihn für sündig und sträflich hält und ihn mit sich selbst bekannt macht, zeigt er ihm den Weg der Befreiung auf. Auch wenn er jedoch den Menschen wegen moralischen Gründen fortlaufend an das Ende seines Lebens erinnert, nimmt er den Stachel des Todes dadurch weg, dass er den Tod als das Tor zur glücklichen Ewigkeit aufzeigt. Dagegen kann die Vernunft im Herzen Unruhe, Verwirrung, Schmerz und Angst auslösen, aber sie kann diese nicht verscheuchen.⁵⁸

Die Autoren der Erklärung des Debrecener Glaubensbekenntnisses trafen den Nagel genau auf den Kopf, als sie erklärten: sie sind sich der Parallelität der zwei gleichwertigen religionsphilosophischen Argumentationssysteme bewusst, wobei auf der einen Seite das Grundaxiom die Vernunft und auf der anderen Seite der Glaube ist. Die Erklärung erkannte gerne an:

Die Glaubenssätze des kategorischen Glaubens sind nicht alle solche, die sich vor dem Gericht der menschlichen Vernunft als vernunftgemäß erweisen würden. Sie wollen auch nicht mit dem bestätigenden Siegel der menschlichen Vernunft versehen in dem Mantel des vernunftgemäßen Bewusstseins erscheinen. Sie sind ja Glaubenssätze. Auch wenn sie nicht vernunftmäßig sind, sind sie nicht *vernunftwidrig*, eher stehen sie über der Vernunft; ihre Art ist von ihrer Herkunft, die von der über der Vernunft stehenden Kenntnisse mitteilenden, göttlichen Offenbarung hergeleitet wurde, geprägt.⁵⁹

Die liberale Theologie predigte nicht den wegen den Sünden der Menschen gekreuzigten, gestorbenen und auferstandenen Christus, sondern sie verkündigte den die idealste Religionsethik verwirklichenden Menschen Jesus. Wie weit Ballagi laut den Orthodoxen kein bekennender und Christus folgender Christ war, ist eindeutig in einem seiner offenen Briefe zu sehen: „mein Glaube und

⁵⁷ Márkus, S. 54–55.

⁵⁸ TÓTH, S. – MENYHÁRT, J. – TÓTH, M. – BALOGH, F. A debreczeni jelenlegi teológiai tanárok hittani álláspontja főbb vonásokban II. In *EPL* 1. 2. (8. Januar 1875), 13–15. (S. 14).

⁵⁹ TÓTH, S. – MENYHÁRT, J. – TÓTH, M. – BALOGH, F. A debreczeni jelenlegi teológiai tanárok hittani álláspontja főbb vonásokban III. In *EPL* 1. 3. (15. Januar 1875), 21–23. (S. 21). Vgl. Dasselbe steht auch in dem folgenden Artikel: MENYHÁRT, J. Észrevételek Ballagi Mór első nyílt levelének némely pontjaira. In *EPL* 1. 12. (19. März 1875), 105–107. (S. 106).

der Richtungsweiser meines Lebens ist nichts anderes als die Vernunft“.⁶⁰ Daraufhin zitierte Ferenc Balogh treffend Tertullian: *Quid alieno uteris clypeo si ab Apostolo armatus es? Quid vestiris a nudo, si Christum induisti?*⁶¹

Es ist offensichtlich, dass Ballagi der Vernunftreligion folgte, und auch wenn er den Verstand nicht anbetete, galt seine „Huldigung“ vor allem ihm, dem Absoluten Geist, den er nicht mit dem in der Bibel offenbarten Gottesmensch Jesus Christus identifizierte. Dasselbe galt auch für eine andere bedeutende Person des Protestantenvereins Sámuel Kisantal. Der bekennende Lajos Kálmán schrieb über die auf die Vernunft gründende, nominelle Frömmigkeit von Ballagi und den anderen: wenn wir die Vernunft als die Quelle der Liebe betrachten, dann „treten wir von dem Boden der christlichen Moral auf die Wiese der Vernunftmoral mit Redeb Blüten jedoch ohne Früchte über“.⁶² Der Liberalismus baute im Rahmen der Vernunftreligion eine Art von moralischem Jesus-Bild auf, in dessen Person er die Verkörperung des hohen ethischen Maßes sah. Balogh bemerkte mit unterhaltsamer Ironie:

Wir begrüßen (Ballagi) für seine offene Ehrlichkeit, das ist keine homiletische Vorgangsweise, keine Herumdeutelei und kein Eiertanz mehr, sondern das nackte Bekenntnis von der Seite des kältesten Rationalismus.⁶³

Der sich an dem Gott der Offenbarung festhaltende István Homolya verwendete dieselbe Argumentation mit Worten, die dem Obigen sehr ähnlich waren, gegen Sámuel Weber.⁶⁴ Berechtigt stellte er die Frage, „ob ein Apostel, Märtyrer, Bekenner, Reformator, Kirchenvater oder ein gläubiger Christ je gesagt hätte, dass seine Richtungsweisung im Glauben nichts anderes sei, als die Vernunft“.⁶⁵ Baloghs folgende Kritik traf genau:

Hiermit können wir uns bedanken, dass die Eckdogmatik derer, die gegen die Dogmenherrschaft kämpfen, uns dargestellt wurde, und das ist tatsächlich neu, nicht mal *apax legomenon*, weil es davon keine Spuren in der Heiligen Schrift gibt. Es ist ein echtes modernes Dogma, „demnach kein anderer als die Vernunft dem Glauben und dem Leben den Weg weist“. Es will unsere Kirche und jeden einzelnen unter seine Herrschaft ziehen. Dieses Dogma stellt *eine neue Autorität* [Hervorhebung durch Balogh - Á. K.] in der Welt des Glaubens auf.⁶⁶

⁶⁰ BALOGH, F. Nyílt válasz Ballagi Mór úr nyílt levelére. In *EPL* 1. 11. (12. März 1875), 93–96. (S. 94).

⁶¹ „Was bedienst Du Dich eines fremden Schildes, wenn Du vom Apostel mit Waffen ausgerüstet bist? Was lassest Du Dich von einem Nackten ankleiden, wenn Du Christum angezogen hast?“ Tertullianus, *De ressurectione carnis* (*A test feltámadásáról*), 3. (PL 2, 799).

⁶² KÁLMÁN, L. Észrevételek Kisantal Sámuel hitvallására I. In *EPL* 1. 32. (6. August 1875), 287–288. (S. 288).

⁶³ BALOGH, F. Nyílt válasz Ballagi Mór úr nyíltlevelére. In *EPL* 1. 11. (12. März 1875), 93–96. (S. 94).

⁶⁴ HOMOLYA, I. Egy kis szóváltás a modernekkel. In *EPL* 1. 24. (11. Juni 1875), 209–211. (S. 210).

⁶⁵ BALOGH, F. Nyílt válasz Ballagi Mór úr nyíltlevelére. In *EPL* 1. 11. (12. März 1875), 93–96. (S. 94).

⁶⁶ *Ibid.*, S. 94.

Balogh stellte die christliche Glaubensthese der Autorität der menschlichen Vernunftreligion und dem Glauben des Menschen an sich gegenüber. Sein Bekenntnis formulierte er wie folgt:

Für uns ist Jesus Christus und sein Wort, wie es in der Bibel steht, Wegweiser im Glauben, Leben und Tod: wir glauben, das ist ein christliches Dogma, und wenn jemand die Christen - nicht die Menschheit - hiervon freisprechen möchte, dann wissen wir nicht, wo wir die christliche Beschaffenheit suchen sollten.⁶⁷

Diese Feststellung kann man wirklich als Orthodoxie bezeichnen. Die Debrecener Theologielehrer akzeptierten diesen Titel von Ballagi und den anderen. Schlussendlich ging es hier darum, dass die Liberalen - egal ob sie dies erkannt hatten, oder eben nicht bekennen wollten - den Rubikon ohne Zweifel überschritten hatten. Sie waren nicht mehr frei denkende, freigeistige, bekennende Theologen, sondern Irrlehrer aus dem Aspekt der kirchlichen Theologie, weil sie sich bemühten, die Lebensphilosophie des progressiv-nationalen, politischen und gesellschaftlichen Liberalismus mit der Hilfe der Hegelschen Religionsphilosophie in den die Botschaft des Christentums tragenden Leib, in die Kirche in einer falschen Weise hinein zu pflanzen. Der Fehler der Liberalen war also nicht die Anwendung der Instrumente der zeitgenössischen Wissenschaften (diese waren ja notwendig und wurden auch von den Orthodoxen verwendet), sondern dass sie die kirchliche Theologie selbst durch ihre religionsphilosophische Anthropologie überschreiben wollten. Sie waren im Grunde genommen Kulturchristen, bzw. sich mit Theologie und Religion beschäftigende Religionsphilosophen, Philologen und Religionshistoriker. Jenő Márkus formulierte die Wahrheit, die von wenigen in der gegenwärtigen ungarischen, protestantischen Theologie und Religionswissenschaft wahrgenommen wird, dass die liberalen kirchlichen Theologen im Grunde genommen Religionswissenschaft, noch genauer gesagt „religionswissenschaftliche Anthropologie“ betrieben und keine Theologie.⁶⁸ Zu einer ähnlichen Feststellung gelangte auch Bischof Imre Révész.⁶⁹

Der folgende Abschnitt zeigt mit überraschender Klarheit, wie sehr Balogh befähigt war, in anderen ideellen Ebenen zu denken, bzw. dass auch er auf der Seite der Erneuerung und des Fortschritts stand und sich für die in Jesus Christus offenbarte Tatsache entschied:

Wir fragen, ob es jemand gibt, der in der Welt frei von der Dogmenherrschaft sei? Wie wir gesehen haben, hat unser Gegner, hat ein Fetischist, haben die Erlesensten und auch der Abfall der Menschheit ein Dogma. Die Frage ist, was für Dogmen sie haben. Und *die Hauptfrage ist hier, von welchen Dogmen* uns unser Gegner befreien möchte. Lasst uns diese Dogmen sehen, da das Alles-Sagen so im Allgemeinen an das Nichts-Sagen grenzt.⁷⁰

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Márkus, S. 52. ff.

⁶⁹ Siehe den Abschnitt über die Analyse von Ballagis Lebensweg

⁷⁰ BALOGH, F. Nyílt válassz Ballagi Mór új nyíltlevelére. In *EPL* 1. 11. (12. März 1875), 93–96. (S. 94).

Eine Vernunftreligion basiert auf einem uneingeschränkten Glauben an die dem Menschen von Anfang an innewohnende Güte, die die christliche Rechtfertigungslehre durch eine Vervollkommenung aus eigener Kraft ersetzt und auch die Aufforderung, „ihr sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist“ anders interpretiert. Er ersetzt den Glauben an den Fortschritt, der auf dem Optimismus der Vernunft beruht, durch das Ähnlich-Werden mit Christus, seine Nachfolge, bzw. durch die Rechtfertigung, die er dem Menschen gibt. Basierend auf dem Glauben an die Menschen, an die Größe des menschlichen Geistes, an die Vernunft oder an die menschliche Kraft denkt er, dass er aus eigener Kraft zur Vollkommenheit gelangen kann.⁷¹ Andererseits sagt die Heilige Schrift, dass ein Mensch nur dann vollkommen sein kann, wenn Gott ihn in Jesus Christus als solchen sieht. Nur Christus kann einen Menschen aus freier Gnade und durch den Glauben rechtfertigen, wenn der Mensch seine Sündhaftigkeit akzeptiert und die Tatsache, dass er selbst nichts für sein Besser-Werden, seine eigene Vervollkommenung tun kann.

7 Zusammenfassung Unterschiedliche Axiome, religionswissenschaftliche oder theologische Prämissen

Der grundlegende Unterschied zwischen den Positionen der beiden Lager bestand darin, wer mit welchem Begriffssystem arbeitete und was sie für real, wahr, gerecht und eine Tatsache hielten. Für das orthodoxe Lager enthielt die Wahrheit die Offenbarung der Bibel. Es hielt die Heilige Schrift für einzigartig, die eine absolut gültige göttliche Weisheit kundtut. Im Gegensatz dazu war die Bibel laut theologischem Liberalismus eins von vielen religiösen Büchern. Als sie versuchten, ihre religionsbezogenen Prinzipien mit dem Begriffssystem der Religionsphilosophie zu beschreiben, war die Darstellung beider Lager insofern ähnlich, als sie die Religion als ein menschliches Werk betrachteten. Die Orthodoxen verstanden jedoch etwas anderes unter dem Begriff der Religion, als die Liberalen.

Letztere hielten auch das Christentum für eine Errungenschaft menschlichen Ursprungs, ob sie dies nun offen äußerten oder nicht. Während der gläubige Theologe, der auf dem Boden des traditionellen Christentums stand, die Weltreligionen (Buddhismus, Hinduismus und Islam) und verschiedene Stammesreligionen als von Menschen geschaffene Religionen betrachtete (als eine Art „von unten gestartete“ Initiative), hielt er seine eigene Religion, die unter dem Deckmantel einer besonderen Aussage erschienene, christliche frohe Botschaft, für eine Offenbarung des persönlichen Gottes an den Menschen, die von göttlichen Ursprungs („von oben nach unten“) ist. Diese Unterscheidung wurde vom jüdischen und christlichen theologischen Denken in der Weise eingeführt, dass die eigene Religion aus dem allgemeinen Bezugssystem der Religionen herausgelöst und in einen anderen Bereich postuliert wurde. Für den christlichen Glauben galten also die bei Religionen bereits aufgestellten Regeln nicht. Demzufolge zeigten sich zwei Gruppen: eine enthält die von Menschen motivierten Religionen, die andere enthält die Aussage Gottes. Letztere war von den der ersten Ka-

⁷¹ KÁLMÁN, L. Észrevételek Kisantal Sámuel hitvallására II. In *EPL* 1.4. (13. August 1875) S. 293–284.

tegorie betreffenden kritischen Fragen befreit, nämlich, dass Religionen menschliche Kreationen seien, während der Glaube der Bibel eine von Oben empfangene Aussage sei. Obwohl die Aussage Barth zugeschrieben wird, dass die Religion eine Kreation des Menschen sei, während Gott sich in der Offenbarung an uns wendet, ist nichts Originelles dabei. Auch selbst die Heilige Schrift trifft diese Unterscheidung. Nach Balogh:

Es ist ein heidnisches Konzept und Brauch, der zur Zeit Abrahams, in der Verehrung der Teraphim vorherrschte, dass der Mensch seinen Gott nach seinem eigenen Bild erschafft, damals durch die Tat seiner Hände, jetzt durch seinen Verstand. Die christliche Auffassung ist, dass Gott den Menschen nach seinem eigenen Bilde schuf.⁷²

Hier sind der logische Aufbau und die Ansichten darüber maßgebend. Da die Religion vom Menschen geschaffen wurde, wurden auch die Götter vom Menschen geschaffen. Dies scheinen die auch vielen mit Menschenhand geschaffenen altertümlichen Skulpturen zu bestätigen. Allerdings betrachtet die (jüdisch-christliche) Religion die Existenz Gottes als eine Tatsache, die nicht bewiesen werden muss, und dies ist auch ein Axiom. Von den beiden Axiomen hält der christliche Theologe für sich selbst verpflichtend, dass es Gott gibt, er existiert, lenkt. Das ist im Grunde genommen subjektiver Glaube. Die andere Aussage, die die Vernunft und die körperliche Erfahrung im Sinne der Naturwissenschaft hervorhebt, interpretiert, gutheißt und für maßgebend hält, zur Norm und zum Dogma macht, basiert ebenfalls auf einer subjektiven Entscheidung. Im absoluten Sinne gibt es keine Objektivität, es gibt nur ein Streben vom Subjektiven zum Objektiven. Die Tatsache bezieht sich als Begriff auf die Erfahrung, die im Falle der Vernunftreligion durch die naturwissenschaftliche Methode beobachtet und überprüft wird. Die Fakten sind im Christentum also durch den Glauben für wahr und wahrlich gehaltene Sachen. Unter dem Realitätsbegriff versteht man hier nicht nur die physisch erlebte Wirklichkeit, sondern gleichzeitig auch die als transzendent erlebte Realität, die die erstere jederzeit überschreiben kann.

Beide Ansichten gehen tatsächlich von einer Glaubens- und Überzeugungsentscheidung des Subjekts aus, die sogar für objektiv gehalten wird. Allerdings basieren die Begriffe von Wirklichkeit, Tatsache und Wahrheit bei beiden Lagern auf unterschiedlichen Prämissen, und die Vertreter beider Ansichten können die sich von ihren eigenen unterscheidenden, ideell-philosophischen Vorstellungen nicht wirklich akzeptieren. Die Theologie muss auf der Glaubensgewissheit basieren, die durch die Heilige Schrift dem Menschen offenbart wurde. Dies ist die Grundlage des christlichen Glaubens, das sichere Wissen und eine tief empfundene Zuversicht, durch die der Mensch erkennt, dass er von Natur aus sündig ist und die Erlösung und die Korrektur aus eigenem freiem Willen annimmt, um Gott mit Christus in ewiger Glückseligkeit lebend anzubeten und zu verherrlichen.⁷³ Dieser Glaube wurde vom liberalen kirchlichen Denken angegriffen, das humanistische Prinzipien in einem theologischen Gewand vertrat. Die li-

⁷² BALOGH, F. Nyílt válasz Ballagi Mór úr nyíltlevelére. In *EPL* 1. 11. (12. März 1875), 93–96. (S. 96).

⁷³ Frage und Antwort Nr. 21 des Heidelberger Katechismus. „Was ist wahrer Glaube?“.

berale Theologie ähnelte in vielerlei Hinsicht der traditionellen Theologie, maß den Wörtern und Schlüsselbegriffen jedoch eine völlig andere Bedeutung zu und wollte aus diesem Grund die Grundlagen des christlichen Glaubens radikal neu schreiben.

Hlavné znaky teologického systému uhorskej novej ortodoxie

Nová ortodoxia, ktorá sa zrodila v Debrecíne v 60. rokoch 19. storočia, by sa nemala zamieňať s novoortodoxiou Nemecka, ktorá vznikla takmer o päťdesiat rokov neskôr pod vplyvom Karla Bartha. V uhorskom kontexte na rozdiel od mimoriadneho vzostupu liberálnej teológie, nazývanej aj teológia „náboženskej vedy“ (religionswissenschaft) evokovala vznik novej ortodoxie, ktorú založili Ferenc Balogh a Imre Révész. Boli proti a protestovali proti modernej teológii, o ktorej verili, že učí staroveké herézy. Príspevok najskôr predstavuje vznik názvu „nová ortodoxia“ a následne ho prezentuje ako otvorený konfesionalizmus. Potom si kladie otázku, čo je skutočná veda v oblasti teológie, a tvrdí, že vykonávanie teológie v modernej dobe sa začalo „nebadateľne“ rozchádzať do ortodoxných a liberálnych foriem. Príspevok tiež poukazuje na rozdiely v základoch ich „filozofií“, ktorými sú úvahy o kresťanskom náboženstve: výrazné oddelenie subjektu a objektu, ktoré je v oboch myšlienkových prúdoch zásadne odlišné. Napokon predstavuje Debrecín ako centrum vyznávajúcej cirkvi, kde hlavnou charakteristikou teológie vznikajúcej novej ortodoxie je vyznanie rozumu v protiklade k vyznaniu viery: stretnutie imanentného a transcendentného svetonázoru. Nakoniec sa v práci uvádza záver, že tieto dve teologické hnutia vychádzajú zo zásadne odlišných axiém a že teológ sa musí rozhodnúť, či bude slúžiť cirkvi na základe náboženskej vedy (religionswissenschaft) alebo teologických predpokladov.

A MUNKÁCSI GÖRÖGKATOLIKUS EGYHÁZMEGYE NEMZETISÉGPOLITIKAI KONCEPCIÓJA (1867–1918)

MOLNÁR Ferenc¹ – SZAKÁL Imre²

National Political Conception of the Greek Catholic Eparchy of Mukachevo (1867–1918)

The study examines the nationality policy of the Greek Catholic Eparchy of Mukachevo between 1867 and 1918, with particular emphasis on the social and political role of the Rusyn community. For the Rusyns, the Greek Catholic Church provided the essential conditions for preserving their national and social identity. Culturally and economically, they were considered among the poorest nationalities in the Kingdom of Hungary. The study explores in detail the leadership role of the Greek Catholic clergy among the Rusyns, their relationship with the Hungarian political elite, and the impact of nationality movements on both ecclesiastical and secular life. In addition to the political activities of the bishops of Mukachevo, the study also touches on the dynamics of Rusyn-Hungarian relations, liturgical and cultural issues, and the aspirations for ecclesiastical autonomy. It further analyses the divisions within the Rusyn community, their loyalty to the Hungarian state, and the rise of Pan-Slavic movements, during which a portion of the Rusyn communities expressed their discontent by converting to the Orthodox Church. Finally, the study presents how the nationality policy of the Mukachevo Eparchy evolved during and after the First World War, and what factors influenced the relationship between the Hungarian government and the Greek Catholic Church. In conclusion, it can be stated that after the First World War, the role of the Rusyn community and the Church remained pivotal in shaping nationality policy.

Keywords: Greek Catholic Eparchy of Mukachevo, Rusyns, Northeastern Hungary, National Political Conception, Age of Dualism.

A 19. századi Magyar Királyság nemzetiségei közül a ruszinokat mind anyagi, mind pedig kulturális tekintetben a legszegényebb népként tartották számon. Társadalmuk csonka, más szóval hiányos struktúrájú volt, túlnyomó többségben parasztokból állt. Nemesség és polgárság híján görögkatolikus papságuk töltötte be az elit szerepét. Nemzeti kultúrájuk, irodalmuk kifejlesztésére az egyházi szervezetük nyújtott megfelelő keretet és bázist. Az északkelet-magyarországi ruszinság legjelentősebb egyházi struktúrájának a Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye számított, amelynek joghatósága hét magyarországi megyére terjedt ki. Az Ungvár központtal irányított egyházmegye mindenkori püspöke a ruszinság első számú vezetőjének számított.³

¹ Dr. Molnár Ferenc PhD. Docens, tanszékvezető-helyettes, II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola, Történelem- és Társadalomtudományi Tanszék. molnar.ferenc@kmf.org.ua.

² Dr. Szakál Imre PhD. Docens, II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola, Történelem- és Társadalomtudományi Tanszék. szakal.imre@kmf.org.ua.

³ S. BENEDEK, A. *A gens fidelissima: A ruszinok*. Budapest: Belváros-Lipótváros Ruszin Kisebbségi Önkormányzat, 2003. 6, 21.; GERGELY, J. Vallási és nemzeti identitás – egyházak, felekezetek és állam kapcsolata 1945 előtt. In *Felekezetek, egyházpolitika, identitás Magyarországon és Szlovákiában 1945 után*. Kocsis András Sándor. Budapest: Kossuth Kiadó, 2008, pp. 15–18.

A ruszin mozgalom az 1848–49-es magyar forradalom és szabadságharc idején került először a történelem színpadára.⁴ Ez idő tájt Popovics Bazil munkácsi püspök és papságának nagy része kiállt a polgári átalakulást szorgalmazó magyar liberális vezetők mellett. A Habsburgok vezette ellenforradalom szolgálataiba csak néhány ruszin vezető szegődött. Az 1850-es években a ruszinok Adolf Dobránszky vezette osztrákbarát köre kész volt együttműködni a Munkácsi és az Eperjesi Görögkatolikus Egyházmegyék főpapságával. Erre az időre tehető a ruszin nemzetiségű személyek alkalmazása az északkelet-magyarországi közigazgatásban, a nemzetiségi nyelvhasználat elterjedése az egyházigazgatásban és az oktatási intézményekben, illetve a többnyelvű utcanévtáblák megjelenése.⁵

I. Ferenc József 1860 őszén kiadta az úgynevezett Októberi Diplomát, amely előírta a Habsburg Birodalom föderatív átalakítását. Ezt követően az alkotmányos elvekhez való visszatérés jegyében Magyarországon országgyűlési választásokat tartottak.⁶ A törvényhozás és a megyei közigazgatás ideiglenes visszaállítása a magyarországi ruszinokra is nagy hatással volt. 1861 folyamán számos ruszin pap és értelmiségi fogalmazott meg nyelvi és nemzeti követeléseket. Ezek között említhető: az anyanyelv védelme, ruszin tisztviselők alkalmazása, ruszin szolgabírói járások, választókerületek és görögkatolikus érsekség létrehozása. A többi ruszin vezetőhöz viszonyítva, a helytartósági, majd udvari tanácsosi méltóságba emelt Dobránszky programja volt a legradikálisabb, aki Magyarország föderatív átalakítását és egy ruszin autonóm kerület felállítását javasolta. A ruszin vezető azonban nem kapta meg a legbefolyásosabb magyarországi ruszin vezetőnek számító Popovics püspök támogatását; hivatali hatáskörének túllépése és orosz kapcsolatai miatt a bécsi udvarnál is egyre inkább kegyvesztetté vált.⁷

Az idős és sokat betegeskedő Popovics püspök, aki 1863-tól a császár valóságos titkos tanácsosa is volt, megpróbált egyensúlyozni Bécs és a magyar politikai elit között. Súlyos betegsége és 1864 őszén bekövetkezett halála miatt nem tudott aktív szereplőjévé válni az események forgatagának.⁸ A feltornyosuló problémák megoldása a következő püspökre, Pankovics István körtvélyesi apátra hárultak.

Egy „magyar hazafi” a ruszinok élén

Popovics püspök 1864. október 19-én bekövetkezett halálát követően a magyar vezetők egy olyan személyt szerettek volna látni az egyházmegye élén, akit a bécsi és a magyar politikai körök is egyaránt elfogadnak. Így esett a választás

⁴ MAGOCSI, P. R. *The Shaping of a National Identity Subcarpathian Rus', 1848–1948*. Cambridge, Mass. – London : Harvard University Press, 1978, p. 42.

⁵ Vö. MOLNÁR, F. A Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye nemzetiségpolitikai koncepciója (1849. ősz – 1850. tavasz). In *Historia Ecclesiastica*. ISSN 1338-4341, 2023, vol. 14, № 1., pp. 133–149.

⁶ SZABAD, GY. *Forradalom és kiegyezés választútján (1860–61)*. Budapest : Adakémi Kiadó, 1967. pp. 78., 413–420.; DEÁK, Á. *From Habsburg Neo-Absolutism to the Compromise 1849–1867*. New York : Columbia University Press, 2008, pp. 472–492.

⁷ MOLNÁR, F. A magyarországi görögkatolikus ruszinok tervei egy görögkatolikus érsekség felállítására 1848–1868 között. In *Historia Ecclesiastica*. ISSN 1338-4341, 2022, vol. 13, № 1., pp. 81–85.

⁸ Kárpátaljai Területi Állami Levéltár (a továbbiakban: KTÁL), F. 151., op. 10, od. zb. 2488.

a fiatal és tehetséges Pankovics Istvánra, akit szoros kapcsolatok fűztek a magyar főnemességhez.⁹ Pankovics püspöki kinevezésében az is közrejátszott, hogy a magyar ajkú görögkatolikus hívek 1866. május 6-án tartott hajdúdorogi gyűlésükön azt kérték a császártól, a magyarországi katolikus egyházat irányító Scitovszky János esztergomi érsektől, Mailáth György főkancellártól és a magyar országgyűléstől, hogy munkácsi püspöknek „egy magyar hazafit” nevezzenek ki.¹⁰

Pankovics hivatalos beiktatása előtt a Munkácsi Egyházmegye konzisztórium 1867. március 23-án üdvözlőlevelében köszöntötte Andrássy Gyula grófot, Magyarország miniszterelnökévé történő kinevezése alkalmából.¹¹ A sajtóközlemény formájában közzétett levélben a főpapság hitet tett az osztrák-magyar kiegyezés és a magyar kormány mellett. A konzisztórium reményét fejezte ki, hogy az Andrássy-kabinet támogatást ad az egyházmegyét sújtó mélyszegénység leküzdésére, illetve segítséget nyújt abban, hogy a nemzetiségi kérdésből származó „bonyodalmakra” minden fél számára kielégítő megoldást találjanak.¹² Pankovics székfoglalójában kiemelte a magyar hazához és a királyhoz való hűséget. Az új püspök sokszor hangoztatott jelmondata volt: „Isten, Király, Haza!”¹³ Beiktatását követően egy közel 400 ezer fős egyházmegye vezetője lett, amelynek joghatósága Zemplén, Ung, Bereg, Ugocsa, Máramaros, Szabolcs és Szatmár vármegyék területére terjedt ki. A hívek túlnyomó része ruszin volt, de a magyarok és a románok száma is jelentős volt. A püspökség 376 parókiát (egyházközséget) számlált.¹⁴

A püspök meglehetősen energikusan látott neki munkájához, amit az is bizonyít, hogy igyekezett kánoni látogatást tenni egyházmegyéje főesperesi kerületeiben. Hajdúdorogi vizitációja alkalmával nyíltan a helyiek tudomására hozta, hogy támogatja egy önálló magyar ajkú egyházmegye felállítását. Pankovics *„az ünnepi pillanatokban [...] még azt is kijelentette, hogy élete legszebb feladatának tartja, hogy ő legyen az első magyar görögkatolikus püspök.”*¹⁵ Az úgynevezett hajdúdorogi mozgalom támogatóinak fő célja az volt, hogy a Munkácsi Egyházmegye magyar nyelvű parókiáiból egy önálló egyházmegyét kívántak létrehozni. Ezzel együtt követelték a magyar liturgikus nyelv engedélyeztetését. Nagy csatát keltett, hogy az uralkodó – az önálló egyházmegye helyett – csupán a Haj-

⁹ КИЧЕРА, В. – ФЕНИЧ, В. – ШТЕРР, Д. *Габсбурзька церква: Мукачівська греко-католицька єпархія в австрійську добу (1771–1918)*. Ужгород : Вид-во В. Падяка, 2018. p. 96.; PIRIGYI, I. *A magyarországi görög katolikusok története*. 2. kötet. Nyíregyháza: Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, 1990, p. 65.

¹⁰ PIRIGYI, I. *A magyarországi görög katolikusok*, p. 65.; *Források a magyar görögkatolikusok történetéhez 1–4. 1778–1905*. Közreadják: Véghseő Tamás – Katkó Márton Áron. Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2014, pp. 82–84.

¹¹ KTÁL, F. 151., op. 12., od. zb. 1316., f. 48.

¹² *Budapesti Közlöny*, 1867. április 16. 30. sz. p. 318.

¹³ PIRIGYI, I. *A magyarországi görög katolikusok*, p. 65.

¹⁴ Vö. *Schematismus Venerabilis Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioecesis Munkacsiensis Pro Anno Domini 1865*. Unghvarini 1865.

¹⁵ VÉGHSEŐ, T. *A görögkatolikus magyarok mozgalma a kezdetektől 1905-ig*. In *Források a magyar görögkatolikusok történetéhez 1–4. 1778–1905*. Közreadják: VÉGHSEŐ, T. – KATKÓ, M. Á. Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2014, p. 40.

dúdorogi Vikariátust alapította meg 1873-ban. Igaz, a 33 parókiát számláló külhelynökség lett az alapja az 1912-ben felállított Hajdúdorogi Egyházmegyének.¹⁶

A püspök rendelkezései az ungvári szeminárium életét is érintették. 1870-ben elrendelte a házi jog és a statisztika előadását, hogy szükség esetén a papok jogi tanácsokkal tudják ellátni híveiket.¹⁷ Nem támogatta viszont a ruszin nyelvű oktatást. Pankovics a magyar kormány kérésre 1873-ban hazarendelte a bécsi Barbareumban tanuló négy szeminaristáját, akik a magyarországi Pesten vagy Esztergomban folytathatták tanulmányaikat. A püspök meg akarta akadályozni, hogy a ruszin hallgatók „pánszláv” kapcsolatokat építsenek ki az Osztrák-Magyar Monarchia szláv vidékeiről származó fiataljaival.¹⁸

Az ungvári szeminárium a 19. század közepéig a ruszin identitás és kultúra bástyája volt, amely az elit újratermelését végezte. Annak a ruszin fiatalnak, aki népe elitjéhez akart csatlakozni, felvételiznie kellett az ungvári szemináriumba.¹⁹ Az 1867. évi kiegyezést követően a karrierépítés a magyar kultúrával való azonosuláson át vezetett. Pankovics püspök idején az oktatási intézmény segítségével jött létre az az első magyar szellemű görögkatolikus nemzedék, amely magát „magyar görögkatolikusnak” vagy „magyar oroszoknak” nevezte.²⁰

A dualista magyar kormányzat a nemzetiségi jogokért síkra szálló Dobránszky és követőinek megfélekezésében számított Pankovics Istvánra. Dobránszky lett az első elnöke a Szent Bazil Társulatnak, melynek célja a munkácsi és az eperjesi egyházmegyékben élő görögkatolikusok művelődésének előmozdítása volt.²¹ A ruszin társulat fő kezdeményezői Gaganecz József eperjesi és Popovics Bazil munkácsi püspökök voltak. A társulatban egyaránt helyet kaptak a ruszinság egyházi és világi képviselői. Dobránszky tevékenységének köszönhetően az egyesület tagságának jelentős része a ruszofil (oroszbarát) irányvonalat követte, közülük többen az ortodoxiával is szimpatizáltak. Az elnökségében túlnyomórészt görögkatolikus szemináriumot, vagy teológiát végzett papok kaptak helyet. Ezek között említhető, Ivan Rakovszky másodelnök is, aki 1859-től a máramarosi Iza parókusaként szolgált.²² Az újságyszerkesztés terén jártas Rakovszky kezde-

¹⁶ PIRIGYI, I. *A magyarországi görög katolikusok*, p. 91., 109.; MAGOCSI, P. R. *With Their Backs to the Mountains: A History of Carpathian Rus' and Carpatho-Rusyns*. Budapest; New York : Central European University Press, 2015, p. 138.

¹⁷ BORHALMI G. [BENDÁSZ, I.]. Kárpátalja első főiskolai jellegű intézménye. In *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok*. ISSN 0865-5227, 1994, vol. 6. № 3–4., pp. 197–198.

¹⁸ КИЧЕРА, В. – ФЕНИЧ, В. – ШТЕПП, Д. *Габсбурзька церква*, p. 100.; MAGOCSI, P. R. *The Shaping of a National Identity Subcarpathian Rus', 1848–1948*. Cambridge, Mass. – London : Harvard University Press, 1978, p. 57.

¹⁹ MAGOCSI, P. R. *The Shaping of a National Identity*, pp. 17–20.; Uő. *With Their Backs to the Mountains*, pp. 136–137.; RUSINKO, E. *Straddling Borders: Literature and Identity in Subcarpathian Rus'*. Toronto–Buffalo–London : University of Toronto Press, 2003, p. 216.

²⁰ КИЧЕРА, В. – ФЕНИЧ, В. – ШТЕПП, Д. *Габсбурзька церква*, p. 97.; RUSINKO, E. *Straddling Borders*, pp. 215–216.

²¹ MAGOCSI, P. R. *The Shaping of a National Identity*, pp. 53–54.; MAYER, M. *Kárpátukrán (ruszin) politikai és társadalmi törekvések 1860–1910*. Budapest : Akadémiai Kiadó, 1977, pp. 15–27.

²² MAGOCSI, P. R. *The Shaping of a National Identity*, pp. 207–212.

ményezésére adták ki 1867. július 13-án, Ungváron az északkelet-magyarországi ruszinság első ruszin lapját, a Szvitet («СВѢТЪ»).

²³

A ruszofil és a hungarofil ruszin irányzat közötti ellentétek az első magyarországi katolikus autonómia kongresszus (1870–1871) idején éleződtek ki. Ekkor Dobránszky világi küldöttként arra az álláspontra helyezkedett, hogy a magyarországi katolikus egyházon belül támogatni kell a görögkatolikusok önrendelkezését. Pankovics püspök és hívei nem álltak Dobránszky egyházi autonómia terén megfogalmazott elképzelései mellé, mivel úgy vélték, hogy e követelések veszélyeztetik a Munkácsi Egyházmegye és az ungvári káptalan állami szubvencióját.

²⁴

1871 szeptemberében – Pankovics püspök aktív közreműködésével – őrségváltás következett a Szent Bazil Társulat élén. Az ungvári tisztújító közgyűlésen mintegy hat év után véget ért a Dobránszky és hívei által képviselt kurzus, amelyet a magyar sajtó rendszerint „pánszláv” és „moszkofil” jelzőkkel illetett. Az egylet elnökévé Nehrebeczky Sándor honatyát, másodelnökévé Markos György uradalmi igazgatót választották.

²⁵ A tisztújítással a magyar kormányhoz lojálisabb ruszin vezetők kerültek a társulat élére, akik a munkácsi püspök feltétlen híveinek számítottak. A közgyűlés felfokozott hangulatban zajlott. Ezt követően Dobránszky csertészi birtokára (Čertižné, ma Szlovákia) vonult vissza.²⁶ Pankovics püspök tevékenysége tompította a ruszin mozgalom radikális irányzatának életét, de a Szent Bazil Társulat vezetőségben egy ideig továbbra is jelentős befolyással rendelkeztek az olyan ismert orosz érzelmű írók és publicisták, mint Ivan Szilvay, Anatolij Kralickij, vagy Jevgenyij Fencik. Igaz, ez a ruszofil szárny egyre inkább szétforgácsolódott.²⁷

Pankovicsnak több olyan terve volt, amelyek a ruszin főpapságát is megosztották. Szándékában állt lecserélni az egyházmegyéjében használatos Julianus-naptárt a Gergely-naptárra. Ez a tervezet a máramarosi papság heves tiltakozását váltotta ki.

²⁸ A főpásztor másik, hasonlóan vitatott kezdeményezése a cirill ábécé latin betűkre való felcserélése lett volna. Ez utóbbi törekvését saját konzisztóriumra és Gaganecz eperjesi püspök is ellenezte.²⁹ A naptár- és ábécéreform felvetése túlmutatott a püspökség határain, mivel ezek a ruszin identitás fontos elemeit érintették. Végül Pankovicsnak sem Gergely-naptárra való áttérést, sem

²³ BÖÖR, GY. *A magyarországi ruszin időszaki sajtó a XIX. században*. Kolozsvár : Ferenc József Tudományegyetem Történeti Intézete, 1943, pp. 24–26.

²⁴ КИЧЕРА, В. – ФЕЛИЧ, В. – ШТЕПП, Д. *Габсбурзька церква*, p. 98.; BÖÖR, GY. *A magyarországi ruszin időszaki sajtó*, p. 28.

²⁵ *Budapesti Közlöny*, 1871. október 11. 233. sz. p. 5153.

²⁶ ДОБОШ, С. Адольф Иванович Добрянский: очерк жизни и деятельности. Пряшев : Дукельская типография, 1956. p. 110; JASIK, M. *Adolf Dobriansky, významný predstaviteľ Rusínov 19. storočia*. Svidník : Tlačiareň svidnícka, s. r. o., 2017, p. 37.

²⁷ MAYER, M. *Kárpátukrán (ruszin)*, p. 24.

²⁸ PEKAR, A. B. *The History of the Church in Carpathian Rus'*. New York : Columbia University Press, 1992, p. 190.

²⁹ Az ún. ábécéháborúra lásd: Dwornik, K. First Subcarpathian Episode of Ruthenian Alphabet War in 1873–1874. In *Slavica Slovaca*. ISSN 0037-6787, 2020, vol. 55, № 2, pp. 198–210.

pedig a latin ábécé egyházmegyei használatát nem sikerült elfogadtatnia klérusával.³⁰

Pankovics 1874. szeptember 1-re egyházmegyei zsinatot hirdetett, ahol valószínűleg terítékre kerültek volna a naptár- és az ábécéreformmal kapcsolatos kérdések. A zsinaton megjelent 150 pap azonban már csak a ravatalon láthatta püspökét, mivel október 29-én hosszas gyomorbetegség következtében meghalt.³¹ Pankovics halálhírért különböző módon értékelték. A ruszofil író, Alekszander Pavlovics a ruszinok „ösellenségének” nevezte Pankovicst.³² Pavlovicccsal ellentétben a magyar politikai elit úgy vélekedett, hogy nehéz lesz olyan utódot találni, aki továbbra is erélyesen fellép a magyarországi ruszofilek pánszláv törekvéseivel szemben.³³

A nemzetiségi törvény és a ruszin mozgalom

Az 1868. december 8-án elfogadott nemzetiségi törvény vitájába Dobránszky is bekapcsolódott, akit 1865-ben választottak képviselővé a szlovák többségű zborói kerületben. November 25-i képviselőházi felszólalásában szembement az országgyűlés elé benyújtott javaslattal, hiszen a nemzetiségek számára is politikai jogokat követelt. Álláspontját történeti érvekkel igyekezett alátámasztani. A képviselő szerint a magyar politikai nemzetet hirdető törvényjavaslat elfogadása azzal a veszéllyel fenyeget, hogy a nem magyar ajkú honpolgárok közömbösen fognak viselkedni a haza ügyei iránt, s külső támadás esetén vonakodni fognak szerepet vállalni az ország katonai védelmében. Dobránszky javaslatait a képviselőház figyelmen kívül hagyta, mindössze a nemzetiségek és a Szélső bal honatyái értettek vele egyet.³⁴

Az 1860-as években helytartósági, majd udvari tanácsosi méltóságban tevékenykedő Dobránszky körül a politikai életben a kiegyezéssel elfogyott a levegő.³⁵ Befolyását tovább csökkentette, hogy nem sikerült mandátumot nyernie a következő országgyűlésre.³⁶ Mivel mentelmi joga is megszűnt, mozgástere erősen korlátozódott. Egy szélesebb körben indított nemzetiségi mozgalom szervezésével újra magára vonta volna a magyarországi hatóságok figyelmét. A zempléni ruszinok és a szepesi szlovákok programjai kapcsán indított eljárások Dobránszky hívei számára elrettentő példaként szolgáltak. A kialakult helyzetben a ruszofilek

³⁰ КИЧЕРА, В. – ФЕНИЧ, В. – ШТЕПР, Д. *Габсбурзька церква*, p. 99.; PIRIGYI, I. *A magyarországi görög katolikusok*, p. 66.

³¹ КИЧЕРА, В. – ФЕНИЧ, В. – ШТЕПР, Д. *Габсбурзька церква*, pp. 93–95.; A Hon, 1875. április 22. 91. sz. (esti kiadás) s. p.; *Budapesti Közlöny*, 1874. szeptember 3. 200. sz. p. 1612.

³² RUSINKO, E. *Straddling Borders*, p. 217.

³³ *Fővárosi Lapok*, 1874. szeptember 3. 200. sz. p. 873.

³⁴ Ld. GREGUSS, Á. (szerk.): *Az 1865-dik évi december 10-dikére hirdetett országgyűlés képviselőházának naplója*. 14. kötet. Pest : Athenaeum, 1868, pp. 44–53. Vö. РОСТИСЛАВ, М. Національно-політичні програми та вимоги українців Закарпаття у 1865–1868 рр. In *Проблеми історії країн Центральної та Східної Європи*. ISSN 2309-2262, 2015, vol. 4., pp. 147–148.

³⁵ MAGOCSI, P. R. *The Shaping of a National Identity*, p. 52.

³⁶ Dobránszky korábbi mandátumát (makovicsai körzet, Sáros megye) Szirmay Ferenc gróf Deák-párti képviselő nyerte. *Pesti Napló*, 1869. március 12. 5673. sz. R. k.

csak a görögkatolikus egyházon belül, illetve Magyarországon kívül³⁷ próbálták meg befolyásukat növelni.

A ruszin mozgalom vezetőinek többsége azoknak a táborát gyarapította, akik könnyen tudtak alkalmazkodni a kiegyezés és a nemzetiségi törvény által teremtett helyzethez. Ennek háttérében több okot is említhetünk. Egyrészt a ruszin főpapság döntő többsége elmagyarosodott, másrészt a klérus az Andrássy-kormánytól az egyházmegye szegénységének megszüntetését, illetve saját sorsának jobbra fordulását remélte. A ruszin mozgalom nem rendelkezett a szerbekhez, vagy a románokhoz mérhető anyagi lehetőségekkel.³⁸ Főként a módosabb parasztokból, vagy a kereskedőkből álló társadalmi rétegek hiányoztak. Görögkatolikus püspökeik rendszerint a magyar kormány politikájának megfelelően tevékenykedtek, s nem fogalmaztak meg olyan ruszin törekvéseket, amelyek túlmentek volna a nemzetiségi törvény által kínált lehetőségeken. A nemzetépítés szempontjából nézve, a ruszinság nem rendelkezett megfelelő gazdasági, társadalmi és kulturális adottságokkal. A dualizmus korában sor került több ruszin származású személy különböző tisztségekbe történő kinevezésébe. Főként a magyar kormány és a munkácsi püspök bizalmát élvező ruszin vezetők számára nyílt lehetőség különböző hivatalok viselésére, akik elsődleges szempontnak karrierjük építését tekintették. A nemzetiségi törvényt meghaladó ruszin követelésekkel nem mertek előállni, mivel az veszélyeztette volna egzisztenciájukat jelentő közszolgálati hivatalukat. Ehelyett elégségesnek ítélték a törvény által kínált olyan lehetőségeket, mint az anyanyelv különböző szintereken (pl. a közép- és alsó szintű közigazgatás, egyházi élet, bíróságok, iskolák) való széles körű használata, vagy a tudományos és kulturális egyesületek, társulatok, intézmények, vagy akár a nem magyar tannyelvű iskolák alapítására való jog. Így a korábban mérsékelt nemzetiségi programot megfogalmazó ruszin vezetők azonosultak a kiegyezés rendszerével, s a társadalmi felemelkedés reményében kormányhű elveket vallottak.³⁹

A magyar nyelv előretörése Pásztélyi püspök idején

Pankovics püspök halálát követően a magyar kormányzat egy olyan személyt látott volna szívesen a ruszindominanciájú Munkácsi Egyházmegye élén, aki lojális a kiegyezés rendszeréhez, illetve gátat szab az északkelet-magyarországi nemzetiségi mozgalmak kibontakozásának. E feladatra Pankovics unokaöccse,

³⁷ Dobránszky 1871-ben a galíciai ruszofilek segítségével Lembergben jelentette meg újabb politikai programját, amely javaslatot tesz az Osztrák-Magyar Monarchia föderalizálására. Kiadványában (*Проект политической программы для Руси австрийской*) síkra szállt a nemzetiségek politikai egyenjogúsága mellett. Vö. CSERNICSKÓ, I. – FEDINEC, CS. A mai Kárpátalja területének történeti-nyelvi viszonyai a 19–20. század fordulóján, kitekintéssel a mára. In *„Indivisibiliter ac Inseparabiliter” – „Feloszthatatlanul és elválaszthatatlanul”. A kiegyezés 150. évfordulója alkalmából rendezett tudományos konferencia előadásai*. Szerk: Szakál Imre. Bejegyzés–Ungvár: RIK-U Kft., 2018, p. 160.

³⁸ KATUS, L. Nemzetiségi kérdés és Horvátország története. In *Magyarország története 1848–1890*. 2. kötet. 6/2. Kovács Endre (főszerk.) – Katus László (szerk.). Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979, p.1388.

³⁹ PERÉNYI, J. *A ruszinok történetének vázlata 1800–1918*: kandidátusi értekezés. Budapest: MTA, 1954. pp. 217–219; MAYER, M. *Kárpátukrán (ruszin)*, pp. 10–11, 39–48, 51–52.

Pásztélyi Kovács János máramarosi vikárius alkalmasnak bizonyult. Pásztélyi – elődje esetéből okulva – nem feszegette a ruszin identitás elemeit képező nap-táregyesítés és a cirill ábécé lecserélésének kérdését. A magyar nyelv liturgiai és egyházkormányzati használatát illetően azonban további lépéseket tett. Az ún. hajdúdorogi mozgalom még Pankovics püspök idején kezdte el bontogatni szárnyait, melynek követői a munkácsi egyházmegye magyar nyelvű parókiáit tömörítő önálló egyházmegye felállításáért, valamint a magyar liturgiai nyelv szentesítéséért küzdöttek. Az óhajtott püspökség helyett azonban az uralkodó 1873 szeptemberében a Hajdúdorogi Külhelynökséget állította fel.⁴⁰ Két évvel később Pásztélyi püspök Danilovics János székesegyházi kanonokot nevezte ki a külhelynökség élére. A vikárius korlátozott jogkörrel rendelkezett, a magyar ajkú parókiák töredéke felett gyakorolt csupán joghatóságot. Danilovics helynök 1879 tavaszán a magyar nyelvű liturgikus fordítások elkészítését szervező fordító-bizottság létrehozására tett javaslatot. Irányításával négy liturgikus könyvet adtak ki. A kezdeményezésről csakhamar a római Szentszék is tudomást szerzett, s miután konzultált az ügyben Haynald Lajos bíboros, kalocsai érsekkel, kötelezte Pásztélyit az ósláv nyelv használatának visszaállítására. A munkácsi főpásztor a magyar nyelv használatának tilalmát körlevélben tudatta klérusával. Ez azonban nem eredményezett érdemi változást a kialakult gyakorlatban.⁴¹

A munkácsi püspök első rendelkezései között említhető az az intézkedés, miszerint a magyar nyelvet kötelező tárgyként vezette be egyházmegyéje népiskoláiban. Ezzel azt kívánta elérni, hogy a túlnyomórészt nemzetiségi hívei már az elemi iskolában tegyenek szert az államnyelv elsajátításához szükséges alapismeretekre. A körlevél fogadtatásáról a népiskolákban oktató papság köteles volt jelentést tenni.⁴² A magyar nyelvű lapok hasonló lelkesedéssel fogadták Pásztélyi azon körlevelét, amelyben elrendelte klérusának: ezentúl a hivatalos ügyekben magyar nyelven érintkezzenek.⁴³ Mint láttuk, az államnyelv használata nem állt távol az egyházmegyei klérustól, hiszen a papság döntő részben az ungvári szeminárium magyar légkörében szocializálódott.⁴⁴

A munkácsi püspök az államnyelv oktatásának terjesztését illetően támogatta a Tisza-kormány asszimilációs elképzeléseit. 1879 tavaszán Pásztélyi Tóth Miklós eperjesi főpásztorral közösen indítványozta Trefort Ágoston vallás- és közoktatásügyi miniszternél, hogy a magyart kötelező tárgyként vezessék be a nemzetiségi iskolákban.⁴⁵ Nem sokkal később fogadta el az országgyűlés azt

⁴⁰ PIRIGYI, I. *A magyarországi görög katolikusok*, pp. 91., 109.; MAGOCSI, P. R. *With Their Backs to the Mountains*, p. 138.

⁴¹ VÉGHSEŐ, T. Hajdúdorog 1868 – Hajdúdorog 1912. In *Hajdúdorog, 1868–2018. Tanulmányok és források a magyar görögkatolikusok történetéhez*. Szerk. Uő. (Collectanea Athanasiana – I. Studia vol. 10.) Nyíregyháza : Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2019, p. 61.

⁴² *Ellenőr*, 1875. június 1.; *Politikai Ujdonságok*, 1875. november 3. s.p.

⁴³ *Fővárosi Lapok*, 1875. szeptember 16. s.p.; *Ellenőr*, 1875. szeptember 16. s.p.

⁴⁴ MAGOCSI, P. R. *The Shaping of a National Identity*, pp. 16–20.

⁴⁵ *A Hon*, 1879. március 12. 62. (reggeli kiadás) s.p.; *A Hon*, 1879. április 1. (reggeli kiadás) s.p.

a törvényt (1879: XVIII. tc.), amely kötelező jelleggel írta elő a magyar nyelv tanítását az összes hazai elemi iskolában.⁴⁶

Pásztélyi különös hangsúlyt helyezett az oktatás színvonalának emelésére. Még a püspöki beiktatás évében nyitották meg az ungvári papárvalány intézetet, amely kezdetben hat, később nyolc osztályos elemi képzést nyújtott. A végzős évfolyam iparosztályként funkcionált, ahol a tanulók hasznos ismereteket szerezhettek a fonás, varrás, szabászat stb. terén. Az 1881–1882-es tanévtől az intézmény osztályai ötödik évfolyamtól felfelé polgári osztályokként működtek.⁴⁷ A főpásztor 1880-tól vizsgatételre kötelezte egyházmegyéje felszentelés előtt álló papnövendékeit a hazai népoktatást szabályozó törvények és rendeletek ismeretéről. Az egyházközségek népiskoláinak rendszerint a helyi görögkatolikus pap volt az igazgatója. Az intézkedés a klérus tagjait kívánta felvértezni az igazgatói szerepkör ellátásához szükséges tudással. Ezzel egyidejűleg a püspök a népoktatás módszertanának elmélyítésére új tanszéket állított fel az ungvári szemináriumban.⁴⁸ Főpásztorsága tízedik évfordulójáról megemlékező hazai orgánumok Pásztélyi személyével kapcsolatban a magyar nyelv egyházkormányzatban való bevezetését, illetve azt emelték ki, hogy neki köszönhetően, az ungvári tanítóképzőben és a papképző szemináriumban „magyar szellem uralkodik”.⁴⁹

Kísérlet a ruszin nép helyzetének javítására

1891-ben Firczák Gyulát nevezték ki a Munkácsi Egyházmegye püspökének, aki azelőtt nagyprépostként és a nagybereznai kerület kormánypárti országgyűlési képviselőjeként tevékenykedett. Az új főpásztor igyekezett felhívni a magyar kormány figyelmét a ruszin parasztság tarthatatlan szociális helyzetére és a tömeges kivándorlására.⁵⁰ Pásztélyi püspökhöz hasonlóan küzdött a hegyvidéki hívek életét megkeserítő alkoholizmus és a mélyszegénység ellen. Az 1890-es évek közepén kereste az együttműködés lehetőségét a nemzetiségi és a szociális igények iránt fogékonynak mutakozó Katolikus Néppárttal, amelyet a kormánypárt vezetői nem néztek jószemmel. A feszültséget oldandó, 1896-ban a munkácsi püspök egy ötpontos paktumot kötött Bánffy Dezső miniszterelnökkel. Ennek értelmében Firczák politikai támogatást ígért a magyar kormánynak, cserébe a miniszterelnök vállalta, hogy konkrét szociális intézkedéseket vezet be a ruszin közösség megsegítésére. A paktum negyedik pontja kimondta, hogy a kormány

⁴⁶ *Magyar Törvénytár 1000–1895. 1879–1880. évi törvénytörvények.* Szerk. MÁRKUS, D. 85–87. (Corpus Juris Hungarici. Millenniumi emlékkiadás 13.) Budapest : Franklin Társulat, 1896.

⁴⁷ FEDINEC, CS. Az ungvári görög katolikus tanítóképző kultúrmissziója az északi Felvidéken. In *A magyar művelődés és a kereszténység. A IV. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus előadásai I–III.* Szerk. Jankovics József – Monok István – Nyerges Judit. Budapest–Szeged : Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság-Scriptum Rt, 1998. II., pp. 1816–1817.

⁴⁸ *A Hon*, 1880. szeptember 14. (reggeli kiadás) s.p.; *Pesti Hírlap*, 1880. szeptember 15. s.p.

⁴⁹ *Budapesti Hírlap*, 1884. november 30. s.p.; *Bereg*, 1884. november 30. s.p.; *Pesti Napló*, 1884. december 1. s.p.

⁵⁰ GÖNCZI, A. *Ruszin skizmatikus mozgalom a XX. század elején.* Ungvár : PoliPrint Kiadó, 2008, p. 28.

segítséget nyújt Zemplén, Ung, Bereg és Máramaros hegyvidéki lakosságának, illetve akadályozni fogja a kivándorlást.⁵¹

1897. március 8-án Firczák püspök 14 északkelet-magyarországi országgyűlési képviselővel együtt emlékiratot intézett a Bánffy-kormánynak a hegyvidéki nép „szellemi és anyagi felvirágoztatása tárgyában”. A memorandumban különböző javaslatokat fogalmaztak meg a ruszin nép helyzetének javítására. A gazdasági intézkedések mellett népiskolák felállítását, háziipar létrehozását, a szakképzés megteremtését, a hegyvidéki infrastruktúra és a kereskedelem fejlesztését, a régió iparosítását, a havasi gazdálkodás meghonosítását, valamint az állattenyésztés fejlesztését szorgalmazták. Az emlékirat állami támogatással javaslatot tett kedvezményes hitelek nyújtására, valamint gazdasági- és hitelszövetkezetek létrehozására.⁵²

1897. október 7-én Darányi Ignác földművelésügyi miniszter borostyánkői Egán Edét nevezte ki a hegyvidéki akció kormánybiztosává. A Hegyvidéki Kirendeltség tevékenysége kezdetben – mintegy kísérleti jelleggel – csupán Bereg megye Szolyvai járására korlátozódott. Ezt követően a gazdasági programot kiterjesztették Ung (1899), Máramaros (1900), Zemplén, Ugocsa és Sáros vármegyék (1903–1904) hegyvidéki területeire. A hitelszövetkezetek és a hegyvidéki akció működtetésében kiemelt szerepet szántak a helyi görögkatolikus parókusoknak. A kormány gazdasági programhoz fűződő reményei között szerepelt, hogy az elősegíti a görögkatolikus ruszinság magyarosodását, illetve biztosítja a helyi választók kormányhűségét.⁵³

Egán az alpesi típusú gazdálkodás meghonosítására az északkelet-magyarországi régió hegyvidéki területeit ítélte alkalmasnak. A gazdasági segélyakció keretében jó minőségű szerszámokhoz és vetőmaghoz juttatták a ruszin parasztokat. A kedvezményes hitelek nyújtására hitelszövetkezeteket hoztak létre. Állami támogatással földet béreltek a Schönborn-Buchheim-uradalom legelőiből, amely Bereg vármegye legnagyobb hitbizományának számított. Az innen származó földterületeket méltányos feltételek mellett adták bérbe a rászorulóknak, illetve alpesi tenyészállatokat osztottak ki. A hegyvidéki akció elindításakor Egán maga is tisztában volt, hogy a kezdeményezés csak hosszú távon fog számottevő eredményeket elérni.⁵⁴ A program kifutását gátolta a kormánybiztos 1901-ben bekövetkező tragikus halála, valamint az első világháború pusztítása, amelynek során a Kárpátok falvai is egy időre hadszíntérre váltak.

⁵¹ BRAUN, L. *A hegyvidéki akció története 1897–1910 között*. :PhD disszertáció. Debrecen : Debreceni Egyetem, 2017, pp. 64–65.; BOTLIK, J. *Hármas kereszt alatt. Görög katolikusok Kárpátján az ungvári uniótól napjainkig (1646–1997)*. Budapest : Hatodik Síp Alapítvány – Új Mandátum Könyvkiadó, 1997, pp. 116–120.

⁵² BRAUN, L. *A hegyvidéki akció története*, pp. 66–76.; BOTLIK, J. *Hármas kereszt alatt*, pp. 120–121.

⁵³ BRAUN, L. *A hegyvidéki akció története*, pp. 82–99.; MAYER, M. *Kárpátukrán (ruszin)*, pp. 101–110.

⁵⁴ BRAUN, L. *A hegyvidéki akció története*, pp. 76–81.

A skizmatikus mozgalom

A 20. század első éveiben az északkeleti hegyvidék „világa” igazán keveset változott. A főleg ruszinok és zsidók lakta periféria gazdasági nehézségeinek enyhítését nem sikerült tartósan biztosítani a hegyvidéki akcióval. A Verhovina az első világháborút megelőző években mintapéldája volt az Osztrák-Magyar Monarchia peremterületein jellemző asszimetrikus modernizációnak. Bár kiépültek a vasúti vonalak, csomópontok, még néhány – nyilván helyi viszonyokhoz mérten – említésre méltó ipari (főleg faipari központ is) is kialakult, a hegyvidéki lakosság kulturális színvonala, életkörülményei, társadalmi szervezettsége nem változott. Ennek megfelelően a Munkácsi Egyházmegye területén legnagyobb számban élő ruszin etnikum egyébként is szűk elitjének többségét továbbra is a görögkatolikus papság alkotta. Jellemző volt, hogy nem csupán a hitéleti kérdésekben voltak nagy hatással az egyházmegye papjai a lakosság körében, de gazdasági, politikai iránymutatást is kaptak, illetve a ritkán lakott, különösen válsághelyzetekben nem hatékony közigazgatású területeken az államhatalom és az állampolgárok között fontos mediátor is volt az egyházmegye. Az új évszázad olyan kihívásokat hozott, amely egyrészt kiemelten fontossá tette a munkácsi püspökségnek ezt a funkcióját, másrészt az egyházmegye papságának politikai és nemzeti mozgalmak tekintetében megnyilvánuló heterogenitásra is rávilágítottak.

A 20. század első évtizedében, elsősorban a ruszinok szociális és gazdasági elégedetlenségének talaján megjelent a skizmatikus mozgalom, mely ugyan a görögkatolikus egyház pozícióit lényegesen nem tudta meggyengíteni, azonban a magyar vezetés reakciója a jelenségre, illetve a hosszan elnyúló máramarosi per visszhangja az első világháború végéig hatással volt egyrészt a magyar nemzeti-ségi politika nemzetközi megítélésére, másrészt a görögkatolikus egyház és hívei viszonyára.⁵⁵

A mozgalom Máramaros vármegye románok lakta délkeleti részéből indult, majd kiterjedt a ruszin területekre, különösen az Iza és Nagyág völgyében lévő településekre, ahol legintenzívebben Iza község lakói vettek részt.⁵⁶ Az áttérések háttérében vallási, gazdasági és politikai indokok álltak, amely szociális elégedetlenséggel párosult, mivel a görögkatolikus egyház által kiszabott gazdasági terheket a hívek nem tudták teljesíteni, de az ortodoxia irányába való elmozdulást a külföldről érkező pánszláv hatások is segítették. Az izai események 1902-ben kezdődtek, és rövidesen más településekre is áttértek, beleértve Szacsal és Nagylucska falvakat. A hatóságok és a kormány erőteljesen reagáltak az áttérésekre. A magyar állam negatívan viszonyult a nemzetiségek ilyen megnyilvánulásaihoz, és számos kísérletet tett a mozgalom elfojtására. A hatóságok a válásváltás mögött elsősorban a politikai motivációkra fordítottak figyelmet, és külföldi, főként orosz agitátorokat sejtettek a háttérben. A pozícióit őrizni kívánó Munkácsi Egyházmegye állásfoglalása világos volt az áttérésekkel kapcsolatban: határozottan ellenezte ezeket a törekvéseket, és megpróbálta megakadályozni azokat. A püspökség szintén politikai mozgalomnak minősítette a skizmát, és az orosz pánszlávizmust hibáztatta annak terjedéséért.

⁵⁵ GÖNCZI, A. *Ruszin skizmatikus mozgalom*, p. 88.

⁵⁶ Uo. p. 106.

Jól jellemzi a skizmatikus mozgalom életét, és annak a korszakos percepcióját a helyi görögkatolikus klérus körében Balogh Mihály máramarosi püspöki külhelynök levele Firczák Gyula püspöknek, amelyben így írt 1912-ben: „*Izán gyűlölnék mindent, ami katolikus és magyar, s kizárólagosan a Nagy-Oroszország iránti együttérzés- s lelkesedéssel táplálkoznak.*”⁵⁷ A mozgalmat egyértelműen „*hazaellenesnek és Oroszország által irányítotttnak*” állította be. Sőt a helynök azt is megjegyezte, hogy a skizma fanatizmusát a nemzeti jellegek elvesztésétől való félelem tüzei, mint például a liturgia nyelvének megváltoztatása (magyarra), vagy a Julián-naptárról a Gergely-naptárra történő áttérés lehetősége. A helynök megjegyezte továbbá, némi, nem túl rejtett fenyegetéssel fűszerezve a hevesebb állami fellépést: „*Ily fanatizmussal szemben tehetetlenek vagyunk. Itt csak az erős és vaskezü állami kéz volna képes segíteni, ha pedig ez nem lesz meg, amint nincs is meg, úgy nagyon is félni lehet, hogy Máramaros, Bereg és a többi megyék ruténsége egyházilag, s ezzel politikailag is Oroszország karjaiba dől. A hithű katolikus magyar papság pedig kénytelen lesz vagy a népét követni, vagy pedig vándorbotot véve új hazát keresni; de a pártatlan történelmi kritika föl fogja fedni, hogy a végletekig mily harcot folytatott a kath. egyház a magyar állam érdekében.*”⁵⁸

Firczák Gyula halálát követően Papp Antal püspök hivatalba lépése évében talán a skizmatikus mozgalom volt a legjelentősebb kérdése az egyházmegyének. Az új püspök alapállása a skizmával kapcsolatban nem tért el elődeitől. Zichy János vallás- és közoktatásügyi miniszternek 1912-ben írt levelében a következőképp fogalmazott: „*Az egyházi részről nyert jelentések is megegyeznek abban, hogy itt voltaképpen nagy-orosz politikai agitációról van szó; titkos ügynökök élesztik és támogatják a mozgalmat, mely nemcsak Máramarosban, hanem a vele szomszédos vármegyékben is feldúlta a hitbuzgó ruthén nép társadalmi és vallási nyugalma, bizalmatlanságot ékelt a papság és a hívek közé, felhasználva a nép anyagi szegénységét és nyomorát az egyházi és világi hatóságok elleni elégtelenségre vezeti a műveletlen tömegeket.*”⁵⁹ Nem mellékes talán megjegyezni, hogy Papp nem vet le magáról és a magyar államról minden felelősséget, s levelében azt is megjegyezte, hogy az izgatásnak van táptalaja, amely nyilván független az orosz politikától. A Zichynek írt levelében a friss munkácsi püspök arról is beszámolt, hogyan kívánt tenni egyházmegyéje a skizma ellen: „*intenzívebb hitoktatásra, és praktikusabb népnevelésre, szociális érzék ápolására hívom fel papságom figyelmét*”⁶⁰ Arra is ráirányította a kormányzat figyelmét, hogy „*a rutén ajkú tanulók által látogatott elemi népiskolákban a ruthén nyelven való írás-olvasás tanításáról gondoskodni méltóztassék, mert csak így tehetjük a hitoktatást is eredményesebbé.*” Papp Antal és Zichy között némi nézeteltérés is kibontakozni látszott. A munkácsi püspököt arról tájékoztatták, miszerint a Vallás- és Közoktatásügyi minisztérium értesülése szerint az egy házmegye papsága a „[skizmati-

⁵⁷ Balogh Mihály máramarosi püspöki külhelynök levele a skizma ügyében, 1912. január 16. In FEDINEC, CS. – SZAKÁL, I. – CSERNICSKÓ, I. *A magyarországi ruszinok és ukránok*. Budapest : Magyar Nemzeti Levéltár, 2020, p. 144.

⁵⁸ Uo. p. 145.

⁵⁹ A munkácsi görögkatolikus püspökség javaslata a skizma megállítására, 1912. január 16. In FEDINEC, CS. – SZAKÁL, I. – CSERNICSKÓ, I. *A magyarországi ruszinok és ukránok*, p. 146.

⁶⁰ Uo. p. 146.

kus] mozgalommal szemben általában meglepő közönyt tanúsít [...] vannak olyanok, akik elnézik azt, hogy tanítójuk összejátszik a gör. keletiek [értsd: ortodoxok – a szerzők] vezetőivel, sőt olyanok is akadnak, akik azt hirdetik, hogy ha népük áttér, velük tartanak ők is.”⁶¹ Papp visszautasította ezeket a vádakat, miszerint ő maga és az egyházkormányzat is ellenőrizte a „veszélyeztetett vidékek” papjainak működését, és nem találta alapját a minisztérium aggodalmainak. Sőt, replikált, s a kialakult helyzetben inkább a közigazgatás hivatalnokainak tétlenségét róttá fel: „Ellenben sajnosan tapasztaltam, hogy [...] Máramaros megyében a közigazgatás egyes tisztségviselői a papságot a mozgalom elfolytására irányuló munkájában kellőképp nem támogatják. Ezért is még csak arra kérném Nagyméltóságodat [...] a mozgalommal szemben a papsággal egyetértő működésre felhívni.”⁶²

Az 1913-as nyomozás után vádat emeltek a magyar állam elleni lázítás és a görögkatolikus egyház megdöntésének szándéka miatt. A vádlottak között voltak Kabalyuk Sándor mellett más helyi vezetők is, mint Vorobcsuk György és más az áttérés szervezésében érintett ruszinok. A vád szerint céljuk a magyar államterületek Oroszországhoz való csatolása és az áttérők pravoszláv vallásra térítése volt. A per folyamán több mint 90 embert állítottak bíróság elé, a vádirat 56 oldalon részletezte, hogy a vádlottak hogyan szervezték az áttéréseket. A vádlottak közül sokan nincstelen parasztok voltak, akiket szociális elégedetlenség hajtott a mozgalomba, azonban a vád szerint ideológiai-politikai célok is meghúzódtak a háttérben. A bíróság ítélete alapján végül 32 vádlottat találtak bűnösnek, köztük Kabalyuk Sándort, akit vallás- és államellenes izgatásért négy és fél év államfogházra ítélték.⁶³ A per nemzetközi és belföldi visszhangja jelentős volt. Egyes politikai pártok, mint a Katolikus Néppárt, élesen kritizálták az eljárást, amelyet vallási és lelkiismereti szabadság elleni támadásként értelmeztek. Az áttérések és a per kapcsán nemcsak a vallásos okokat, hanem a magyar állam kisebbségi politikáját is bírálták. A sajtóban elhangzott vélemények szerint a magyar állam egyértelműen a görögkatolikus egyház pártjára állt, és elítélte az áttérőket mint politikai lázadókat. A per végkimenetele azonban nem hozott megnyugvást a magyar állam számára, mivel a ruszin lakosság egy része továbbra is kitartott az áttérések mellett. A pravoszláv identitás és ezzel együtt a más államkeret lehetőségével kapcsolatos vágy a vidéken nem tűnt el.

A skizmatikus mozgalom a területi hatását tekintve mindenképp korlátozott eseménynek nevezhető. Azonban felhívta a figyelmet több olyan jelenségre is, amelyek az első világháború felbontó hatása révén sokkal markánsabban nyilvánultak meg. Ezek közül az egyik a hegyvidék lakosságának szociális elégedetlensége, amely rossz gazdasági körülmények talaján bontakozott ki, és percepciója összekapcsolódott a sok tekintetben archaikus közigazgatás és egyházi igazgatással kapcsolatos elégedetlenséggel. A másik az egyházmegye papsága politikai elképzeléseinek szétartása. A harmadik pedig a terület stratégiai jelentőségéből eredő nagyhatalmi érdeklődés fokozódása volt. Ezzel együtt kiemelten fontos hangsúlyozni, hogy a ruszinok vallása nemcsak a hit külső kifejezése volt, hanem

⁶¹ Uo. p. 147.

⁶² Uo. p. 147.

⁶³ GÖNCZI, A. *Ruszin skizmatikus mozgalom*, p. 90.

a nemzeti identitás hordozója, a kulturális örökség megtestesítője is. A ruszinok a rítusait azonosították a hitükkel és a hitüket a nemzeti/etnikai identitásukkal.⁶⁴ A görögkatolikus egyház képes volt arra, hogy megtalálja a híd szerepét az épp aktuális államhatalom és a hívei között, ezzel együtt képes volt elviselni a belül feszülő esetleges ellentéteket, különvéleményeket.⁶⁵ A skizmatikus mozgalom tehát messze túlmutatott a felekezetváltás ügyén, sokkal inkább a magyar állam egyik nemzetiségi periferiáját konszolidálni igyekvő egyik eszköz meggyengüléséről árulkodott. Abban egyet kell értenünk a kortársakkal, hogy a skizmatikus mozgalom nem volt elválasztható az Orosz Birodalom által fűtött pánszláv törekvésektől. Ezt különösen fontos annak a kontextusában szemlélni, hogy az Oroszország felé tekintés a ruszin nemzeti ébredés része volt. A nagyorosz gondolat a magyar fennhatósággal szemben a ruszin kultúrának egyfajta támaszt jelentett, ezen a magyar–oroszlán az egyházuk hierarchiája a magyar végpont felé tolta a ruszinokat. Ezt a „jól bevett” felállást változtatta meg a galíciai ukrán nemzeti ébredés hatása.⁶⁶ Ebben a hármasságban egyre nehezebb volt megőrizni az önálló nemzeti egyensúlyt, és az erőközpontok hatása természetesen könnyebben érte el az elit (értse az egyházmegye papsága) tagjait, mint a közösség alsó rétegeit. A görögkatolikus püspökség értelmisége meglehetősen széleskörű ismeretekre tehetett szert Miskolcon, Egerben, Bécslben, Eperjesen, Lembergben, stb. S míg a felületes szemlélődés a korszakban egy homogén, elmagyarosodott papság képét érzékelhette, az első világháború megmutatta, hogy a valóság sokkal összetettebb.

Háború és összeomlás

Az első világháború mélyreható változásokat hozott a ruszin hegyvidéken élő közösségek életében. A hadsereg mozgósítása és a harcok elérték a Kárpátok vidékét, a folyamatos előrenyomulás és visszavonulás, valamint a megszállások jelentős anyagi károkat okoztak, falvakat pusztítottak el, és az életfeltételek rendkívül megnehezedtek. A helyi lakosság tömegesen szenvedett el nyomorúságot a megszálló erők és a frontvonal közelsége miatt, a civilek életkörülményei romlottak az állandó hadmozgások következtében.

Az első világháború alatt a Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye és a ruszin lakosság közötti viszony jelentősen romlott, különösen azok számára, akik szimpatizáltak az pravoszláv egyházal. Az osztrák-magyar hatóságok szigorúan felléptek azok ellen, akiket oroszbarátsággal vádoltak, és sok ruszin lelkészt, valamint helyi vezetőt börtönöztek be vagy internáltak. A magyar kormány és a görögkatolikus egyház szoros kapcsolata tovább mélyítette a feszültségeket az egyházmegye papsága és hívei között.

A lakosság hangulatának nem kedvezett ebben a feszült környezetben az sem, hogy a világháború éveiben újra megkísérelték a cirill betűs írás kiszorítását, és latin betűs írás ruszinok körében való meghonosítását, valamint a Julián-nap-

⁶⁴ RUSINKO, E. *Straddling Borders*, p. 44.

⁶⁵ Uo. p. 45.

⁶⁶ Uo. p. 182.

tárról a Gergely-naptárra történő áttérést.⁶⁷ Ezek az intézkedések a Munkácsi Egyházmegye területén feszültségeket szültek. Papp Antal püspök a naptárreformról így írt lelkészeinek 1918 őszén: *„A beérkezett hivatalos jelentésekből mély lelki fájdalommal látom, hogy a behozott naptáregyesítés híveink egy részénél félreértéseket okozott és elégedetlenséget szült. [...] híveink egy része ezen, az ő javukat szolgáló céljainkat félreértve, nem tudott beleilleszkedni a naptáregyesítés által teremtett helyzetbe, hanem a reform által vallásos érzületében érezvén magát megbántottnak, a hívők és lelkipásztoraik között olyan surlódások támadtak, amelyek a lelkek békéjét megzavarni alkalmasak.”*⁶⁸

Az első világháborúnak a 19. század folyamán különböző szinten lezajlott nemzeti ébredésekre gyakorolt élénkítő hatása nem került meg az Északkelet-Felvidék ruszin lakosságát sem. A ruszinok körében, főként az értelmiségi réteg szűk volta miatt, a nemzetiségi ébredési mozgalom körükben kevesebb sikerrel járt. Az Osztrák-Magyar Monarchia háborús vereséget követő összeomlása idején azonban sorra jelentek meg a ruszin érdekek érvényesítés jogát maguknak vindikáló nemzeti tanácsok. Az Északkeleti-Kárpátoktól délre elterülő vármegek ruszin lakossága mellett az erős érdekérvényesítő képességgel rendelkező egyesült államokbeli ruszin emigrációnak is befolyása volt a régió sorsára. Északkelet-Magyarország ruszin lakossága körében pedig 1918 végére mind az ukrán, mind a csehszlovák orientáció megnyilvánult. 1918. november 8-án a szepességi Ólublón egy Emilián Neviczky nevű görögkatolikus pap vezetésével létrejövő nemzeti tanács nyilvánította ki akaratát a *„Kárpátoktól északra élő ruszinokkal való egyesülésről”*, néhány nappal később, november 19-én létrejött Anton Beszki, görögkatolikus papi családban született eperjesi ügyvéd vezette Eperjesi Tanács pedig már a csehszlovák irányvonalat képviselte. Az ukrán orientáció erősségét jelezte, hogy a *„Nagy-Ukrajnához”* való csatlakozást kívánta 1918 végén a Szolyvai, a Köösmezői és a Máramarosi (Huszti) Nemzeti Tanácsok tagsága is.

Témánk szempontjából különösen fontos a ruszinok körében megjelenő magyar orientáció, melynek elsődleges kifejezője a Magyarországi Rutének Néptanácsa⁶⁹ lett. A tanács létrejöttét Papp Antal püspök ösztönözte. Az ungvári székhelyű ruszin tanács létrehozását legalább két ok miatt is fontosnak tarthatta az egyházmegye feje. Az egyik, az őszirózsás forradalom győzelme következtében kialakuló változások voltak. A Magyar Népköztársaság létrejöttéről az 1918. november 5-én keltezett körlevelében a következőképp írt a püspök lelkészeinek: *„Amidőn most Magyarország a világháború rettenetes véráldozatai és szenvedései árán, egy rövid, de annál lelkesebb és mondhatni vértelen politikai újjáalakulás folytán elérte teljes függetlenségét, lehetetlen, hogy híveink őszinte örömmel ne köszöntsék a szabadságnak felvirradó hajnalát. Meg vagyok róla győződve, hogy híveink mindenütt az ősköztől öröklött hűséggel állanak őrt ennek az új független Magyarországnak az ő vérökkel is megszentelt határain annál is inkább, mert ez*

⁶⁷ MAGOCSI, P. R. *The Shaping of a National Identity*, p. 72.

⁶⁸ KTÁL, F. 151., op. 4., od. zb. 2774.

⁶⁹ A Néptanács fennmaradt irataiban különböző önmegnevezésekkel találkozhatunk. 1918 decemberéig Magyarországi Rutének Néptanácsának, helyenként Nemzeti Tanácsnak nevezték. 1918. decemberében megjelent a Magyarországi Ruszinok Néptanácsa elnevezés, 1919 januárjától pedig Руська Рада (Ruszka Rada – Ruszin/Orosz Tanács) megnevezés is.

a megújodott, demokratikus Magyarország népiünk részére is megadja mindazon jogokat, melyek az emberi méltóság elismeréséből s a szabadság, egyenlőség és testvéri szeretet elveiből folynak.”⁷⁰ Másrészt fontosnak tartotta a püspök, hogy az egyre terjedő propagandát, mely az egyházmegye lakosságát más államalakulatok iránti elkötelezettségre kívánta megnyerni, ellensúlyozzák a magyar állam iránti hűségre való felszólítással. Papp Antal ezt a szándékát a következőképp fogalmazta meg az egyházmegye egyik esperesének írott levelében: „Azt jelenteték hozzáam, hogy híveink egyes községekben az ukrán államhoz való csatlakozási vágyaknak adtak kifejezést. Bár arról is értesültem, hogy ez a megnyilatkozás az egyes községekben is annyira sporadikus jelenség, miszerint csak is egyes emberek véleményének mondható, mégis szükségesnek tartom esperes Úrnak s általa kerülete lelkészeinek figyelmét nyomatékosan felhívni ezen jelenségre, fölkérve mindnyájukat, hogy a lelkészetükben netalán mutatkozó hasonló s bizonyára csak is meggondolatlanságból, avagy esetleges titkos agitációból eredhető jelenséget szeretetteljes és okos felvilágosításaikkal feltétlenül megszüntessék.”⁷¹ Ugyanebben a levélben arra is felhívta a figyelmet, hogy milyen ígéretekkel lehet a hívekhez fordulni: „Hangsúlyozzák, a múltra bizony nem indokolatlanul fájdalmasan visszatekintő s a jövőben a múlthoz hasonló állapottól méltán félő híveik előtt, hogy a független és szabad Magyarország az itt lakó testvérnépeket, ezek önrendelkezési joga alapján ezekután jobban fogja megbecsülni, szeretni s ezt intézményesen – saját főispánjaink, közigazgatási stb. tisztviselőink alkalmazásával a kulturális, szellemi, gazdasági és politikai jogok kiterjesztésével, illetve létesítésével fogja és már meg is kezdette biztosítani. S ennek biztos megvalósítását nem csak a mai Kormány ígérete, de a népek önrendelkezési joga alapján a művelt világ, az én főpásztori éber gondoskodásom s a híveink érdekeinek intenzívebb megvédésére alakult Magyarországi Ruthének Néptanácsa is biztosítja.”⁷² Ugyanezekben a napokban az egyházmegye feje visszavonta azt az 1916. évi rendeletét, mellyel akkor a hittan és a ruszin nyelv oktatásában a latin betűs tankönyvek használatát kötelezte.

A ruszinok körében csupán egyetlen nemzeti tanács, pontosabban néptanács volt, amelyik a Magyarország kötelékében való maradás mellett állt ki. A Magyarországi Rutének Néptanácsának létrejötté egyértelműen a görögkatolikus egyház szervezésének eredménye volt. Az őszirózsás forradalom győzelme, és a Károlyi-kormányzat ígéretei nyomán, melyekből egyértelművé vált, hogy önrendelkezést kívánnak biztosítani a magyarországi nemzeteknek, Papp Antal püspök is üdvözölte az új kormányt. 1918. november 5-én a püspök lelkészeinek írt levelében a bekövetkezett politikai változásokat a „szabadság felvirradó hajnalának” nevezte, és kifejezte abbéli meggyőződését, hogy híveik, a ruszinok, majd „az őseiktől öröklött hűséggel állanak őrt ennek az új független Magyarországnak az ő vérökkel is megszentelt határain”⁷³ Bereviczy István, Ungvár polgármestere és az Ungvári Nemzeti Tanács elnöke azzal a kéréssel fordult a püspökhöz,

⁷⁰ KTÁL, F. 151., op. 4., od. zb. 2774.

⁷¹ KTÁL, F. 151., op. 4., od. zb. 2776.

⁷² Uo.

⁷³ KTÁL, F. 151., op. 4., od. zb. 2774.

hogy „*lenne kegyes papjai által propagandát indíttatni, templomokban szószék-ről a nép megnyugtatóására és a magyar hazához való további hűséges ragaszkodásra. (...) mert csendőr szuronynál többet ér a vallásos hívők előtt a lelkipásztor irányítása.*”⁷⁴ Az egyházmegye vezetése fontosnak tartotta egy olyan görögkatolikus fennhatóság alatt működő tömörülés létrehozását, mely illeszkedik a Magyarországon létrejövő nemzeti tanácsok sorába, s így valamilyen módon kifejezhetik érdekeiket, ezzel együtt pedig közreműködhet a görögkatolikus klérus azon munkájában, mellyel az egyre erősödő magyar államellenes propagandát kívánták ellensúlyozni. A püspök által életre hívott tanács alakuló ülésére 1918. november 9-én került sor Ungváron. Az esemény jegyzőkönyve szerint jelen volt „*több mint száz egyén és pedig egyháziak, világiak, városi lakosok, vidékiek, különféle értelmiségi osztálybeliek, iparosok és a köznép számos tagja*”⁷⁵ Az ülést Volosin Ágoston görögkatolikus lelkész, az ungvári tanítóképző igazgatója nyitotta meg. Volosin volt az, ki Szabó Simon görögkatolikus kanonokot a tanács elnöki pozíciójára felterjesztette, akit végül a pozícióra meg is választottak. A Magyarországi Rutének Néptanácsának tagsága az alakuló ülésen kijelentette: „*A magyarországi ruthén nép ragaszkodik ősi hazájához és annak területi integritásához, egyúttal tiltakozik minden olyan törekvés ellen, mely a magyarországi ruthéneket az ősi magyar hazától elszakítani kívánja, vagy amely a haza állami egységét veszélyezteti.*”⁷⁶ A tanács tagságának túlnyomó többsége görögkatolikus pap volt. Ami érthető, hisz jelentős részben ők alkották a ruszinok vékony értelmiségi rétegét. Nem véletlen, hogy tanács a püspökség régi kívánságát is megfogalmazta, az autonóm görögkatolikus rutén egyház felállítását.⁷⁷ A görögkatolikus egyház nemzetiségi vidékeken kifejtett tevékenységére a népköztársaság kormánya számított, ezirányú törekvéseiket támogatta. Persián Ádám, a katolikus papság ügyeivel foglalkozó kormánybiztos, 1918. november 28-ra többek között a Munkácsi Egyházmegye három kanonokját – köztük Volosin Ágostont is – megbeszélésre invitálta, ahol a nemzetiségi területeken tanúsított helytállásuk fejében jelentős illetménynövekedést ígért.⁷⁸ Mindazonáltal ismeretes, hogy a néptanács tagjai között voltak olyanok, akik a ruszinság számára más utat is el tudtak volna képzelni. Volosin Ágoston emlékirataiból tudjuk, hogy a néptanács létrejöttének kezdetétől a Magyarország kötelékében maradásra csak az egyik, és nem az egyetlen lehetőségként tekintett. 1918 szeptemberében Avgusztin Stefánt az ungvári szeminárium oktatóját Bécsbe küldte, hogy ott a nyugat-ukrán parlamenterekkel tárgyaljon.⁷⁹ Mivel onnan konkrét instrukciókat nem kaptak, így a meglévő lehetőségekkel kívántak élni. Volosin erre a következőképp emlékezett: „*mindenesetre biztosítanunk kellett a ruszin nép számára azt, ami az adott*

⁷⁴ КТÁL, F. 151., op. 4., od. zb. 2776.

⁷⁵ КТÁL, F. 1134., op. 1., od. zb. 1.

⁷⁶ Уо.

⁷⁷ Уо.

⁷⁸ TENGYEL, A. *A magyar egyházak a forradalmak korában*. Eger : Líceum Kiadó, 2011, p. 467.

⁷⁹ ВОЛОШИН, А. *Вибрані твори*. Ужгород, Видавництво „Закарпаття”. 2002, <http://litopys.org.ua/volosh/volosh02.htm> (Utolsó letöltés ideje: 2024. szeptember 20.) és ШТЕФАН, А. *За правду і волю. Спомини і децю з історії Карпатської України*, Торонто, 1973.

*körülmények között lehetséges volt.*⁸⁰ A néptanács által megfogalmazott ruszin kérések viszont részben találkoztak a magyar kormány szándékaival.

A ruszinok ügye is a Jászi Oszkár általa vezetett minisztérium hatáskörébe tartozott, amely tevékenységének legfőbb célja az volt, hogy a Magyarországgal szembeni ellenséges antant-politikát a nemzetiségekkel és a szomszédos népekkel való megegyezéssel tudja mérsékelni, oly módon, hogy egy svájci típusú kantonizációt visz véghez.⁸¹ Jászi Oszkár ruszinokkal való megállapodásában jelentős szerepe volt a Magyarországi Rutén Néptanácsnak, mely megalakulást követően rögvest felvette a kapcsolatot a kormánnyal. Jásziék kihasználva a fogadókészséget, az ungvári tanáccsal november közepén folytatott tárgyalások során elismerték a ruszinok önrendelkezési jogát, ezen túl ígéretet tettek arra, hogy Ung, Bereg, Ugocsa és Máramaros vármegyék élére ruszin származású főispánokat neveznek ki. A kormánybiztos-főispánok kinevezése meg is történt 1918 novemberében- decemberében.

Ismert, hogy 1918 őszén a miniszter minimális esélyt látott az erdélyi román, a felvidéki szlovák és ruszin kérdés megoldására. Bár a nemzetiségi minisztérium három törvényt is előkészített a ruszinok, a németek, illetve Tótország – Slovenská Krajna önrendelkezéséről, a nemzetiségekkel való megegyezést ekkor már inkább az antant irányába való pozitív reprezentációként kezelte Jászi. Ilyen megfontolásból a ruszinokkal való megegyezés tűnt a legkézenfekvőbbnek. Az 1938-ban Csécsy Imrének írt levelében erről így írt: *„a ruszka krajnai autonómiának inkább morális, semmint gyakorlati jelentősége volt az én szememben. Látva, hogy a szlovákok és a románok már kötve voltak határon túli szerződéseikkel, legalább a leggyengébb féllel akartam megegyezést csinálni, hogy igazoljam a népköztársaság komoly és becsületes szándékát a nemzetiségi önkormányzatot illetően. Hogyha majd a békeszerződésre kerül a sor, megmutathassuk az Antantnak, hogy ígéreteinket komolyan vesszük, s a problémát meg tudnánk oldani a régi határok között is. Persze azt is tudtam, hogy feldarabolásunk már akkor el volt határozva.*”⁸²

Mindazonáltal az ügynek megnyert, Papp Antal ösztönzésére létrejött tanáccsal november és december folyamán a Jásziék többször is tárgyaltak, melynek eredményeként 1918. december 21. kelt a X. számú néptörvény, melyet december 25-én hirdettek ki. Ennek értelmében Ung, Bereg, Ugocsa és Máramaros vármegyék területén ruszin autonóm terület állt fel, melynek határait ekkor nem konkretizálták. Ezen túl létrejött a ruszka krajnai minisztérium Szabó Oreszt, és Munkács székhellyel a ruszka krajnai kormányzáság Stéfán Ágoston vezetésével. A néptörvényről a püspök által kiadott december 27-i körlevélben a következő-

⁸⁰ ВОЛОШИН А. *Вибрані твори*. Ужгород : Видавництво „Закарпаття”, 2002. <http://litopys.org.ua/volosh/volosh02.htm> (Utolsó letöltés ideje: 2024. szeptember 20.)

⁸¹ SZARKA, L. A Jászi Oszkár vezette nemzetiségi minisztérium rendezési tervei és működése 1918 végén. In *A Mura mente és a trianoni békeszerződés*. Szerk: Göncz László. Lendva : Magyar Nemzetiségi Művelődési Intézet, 2000, pp. 155–156.

⁸² Idézi: FEDINEC, CS. Kárpátalja a revíziós időszak magyar politikai retorikájában. In *Kárpáti Ukrajna. Vereckétől Husztig. Egy konfliktustörténet nemzeti olvasatai*. Szerkesztette: Fedinec Csilla Pozsony : Kalligram Kiadó, 2014, p. 336. lásd továbbá: *Jászi Oszkár válogatott levelei*. Összeállította: LITVÁN, GY. – VARGA, F. J. Budapest : Magvető, 1991.

képp olvashatunk: *„Ezen néptörvény a honfoglalás óta testvérnek tartott magyar nemzettel ezer éven át jó- és balsorsban együttérzésben itt élő s a nagy Rákóczi által gens fidelissimának nevezett, de a múltban (...) mindezek ellenére is sokat szenvedett, mellőzött és elnyomott rutén népnek emberi és honpolgári egyenjogúságot, nemzeti szabadságot, gazdasági fellendülést, kulturális fejlődést s mindezekkel feltétlenül szebb jövőt biztosít.”*

A görögkatolikus klérus szerepe nemcsak abban merült ki, hogy deklaráltak egy olyan szándékot, amely különben az épp aktuális magyar kormányzati szándékokhoz kapcsolódott. Az autonóm terület gondolatát igyekeztek a hegyvidék lakossága körében is népszerűsíteni. Szerte a hegyvidék területén településenként szervezték meg a Magyarországi Rutének Néptanácsához való csatlakozást, gyakorlatilag mindenhol a görögkatolikus papok, vagy kántortanítók bevonásával. A vizsgált iratanyagban huszonhárom jegyzőkönyv maradt fenn, melyek közös jellemzője, hogy rögzítik a település képviselőinek csatlakozását a ruszin tanácshoz, emellett azonban megfogalmazták mindazokat a panaszokat, amelyek orvoslását elvárták az ország új irányításától.

Feltételezhető, hogy a csatlakozás kimondása sok esetben a helyi klérus ráhatásának következménye volt, mi sem bizonyítja ezt jobban, mint a kölcsényi és szélestői tanácsok csatlakozó jegyzőkönyve. A két településen ugyanaz volt a görögkatolikus lelkész, és szó szerint megegyezik a jegyzőkönyv szövege mindkét településen.⁸³ Azonban feltételezhető, hogy mindazok a gazdasági, és a hegyvidék közigazgatásában tapasztalható problémák, amelyeket a jegyzőkönyvekben megfogalmaztak, valóságok voltak. Ezek között főleg a földínséget, az erdőhasználat jogának korlátozását, a magyar közigazgatás különböző szintjén működő hivatalnokok helyi lakossággal való bánásmódját, visszaéléseiket tudjuk megemlíteni. Ezeken túl több jegyzőkönyv is a lakosság erős zsidóellenes hangulatról árulkodik. Azokon a csatlakozó gyűléseken, ahol nem volt jelen a görögkatolikus egyház képviselője, olyan egyházi kötelezettségek ellen is felszóltak, mint például a párbér, vagy a stóladíj. Ezek nem újkeletű problémák voltak, mint fentebb utaltam rá, a századelőn megjelent skizmatikus mozgalomnak, a hasonlóan rossz gazdasági-szociális helyzet szolgáltatott termékeny táptalajt.

A Verhovina falvainak 1918 telén tapasztalható hangulatáról sokat elárul Szarvady Kálmán jelentése. A lapszerkesztő, újságíró több mint tíz munkatársával Sztripszky Hiaodor felkérésére, az Országos Propaganda Bizottsággal együttműködve hatvankilenc verhovinai községben tájékozódott a lakosság hangulatáról, és igyekezett Ruszka Krajna mellett megnyerni a közvéleményt. A részletes jelentésből kitűnik, az ungvári tanácshoz történő csatlakozást bejelentő jegyzőkönyvekben leírt panaszok, általánosan jellemzőek voltak. A hegyvidék lakossága több településen is bizalmatlanul viszonyult a magyar fennhatósághoz, és gazdasági elesettségükben nyitottak voltak mind az ukrán, mind a román irányultságot népszerűsítő propagandára. Előbbi volt nyilvánvalóan túlsúlyban, és a propagandaakció által érintett települések nagy részén rendelkeztek befolyásos hívekkel.⁸⁴ Szarvady az ukranofil mozgalom megerősödését tapasztalva

⁸³ KTÁL, F. 1134., op. 1., od.zb. 2.

⁸⁴ KTÁL, F. 59., op. 1., od.zb. 12.

Huszton a következő megállapítást tette: *„a magyarság részéről évtizedek óta, – de különösen a háború alatt, – annyi vérlázító sérelemben volt részük, hogy most már helyzetük orvoslását is csak olyan állam alakulattól remélik, a melyben anyanyelvük használata, szabad vallásgyakorlatuk kulturális és gazdasági érvényesülésük korlátozhatatlan lesz, a hol a közigazgatási, erdészeti, csendőrségi alkalmazottak brutalitásaival szemben majd az államhatalom nem üres, soha be nem váltott ígéretekkel védelmezi meg. Ilyennek képzelik el Ukrániát.*”⁸⁵ A helyzetet mindazonáltal nem látta teljesen reménytelennek: *„Az elégedetlennel való érintkezésem során azt az impressiót nyertem, hogy az irredentizmus nem határozott törekvés, hanem inkább a múlt hibái fölötti elkeseredés szüleménye s így a rendszerváltozás az irredenta törekvéseket gyorsan és határozottan le is szerelhetné.*”⁸⁶ Szarvady Kálmán javasolta, hogy a szolgabírákat, jegyzőket, papokat, erdészeket cseréljék le mihamarabb, hogy az új hivatalnokok, egyházi személyek javítsanak azon megítélésen, amely kialakult a magyar fennhatósággal szemben, ezáltal megnyerve a lakosságot, s elsősorban vezetőiket a Ruszka Krajna autonómia gondolatának, s ezzel együtt a lehetőségekhez mérten kifogják a szelet az ukrán, a román, és a cseh propaganda vitorlájából.⁸⁷

Bár az autonóm terület létrehozásában a Papp Antal által életre hívott tanács volt a legfőbb partnere a magyar kormánynak, a görögkatolikus egyházzal való együttműködés nem volt zökkenőmentes. A klérus tagjait az újonnan létrejövő közigazgatási struktúrákba nem kérték fel, hatékony gyakorlati együttműködés pedig az egyházmegye papsága és az autonóm terület működtetésén dolgozó apparátus között nem jött létre. Sőt, Jászi egy minisztertanácson a jegyzőkönyv szerint a következőt mondta: *„a rutén akciót nagyban hátráltatja az ottani görög katolikus papság*”. A Jászi által említett „rutén akció” azonban több tényező miatt sem lehetett sikeres. A magyar állam nem volt képes gyakorlati értelemben véve szuverenitást gyakorolni a távoli periféria felett, a csehszlovák, román katonai térfoglalás gyakorlatilag ellenállás nélkül zajlott le. Az egyházmegye vezetése az autonóm terület kiépítésében már nem tudott aktív szerepet vállalni. Az 1918-as viszontagságos esztendő X. számú néptörvénnyel való viszonylag reménykeltő lezárását követően teljesen új helyzettel találta magát szemben Papp Antal püspök és az egyházmegye papsága, amikor 1919. január 12-én a demarkációs vonalnak megfelelően olasz egyenruhás cseh-szlovák légionáriusok megszállták Ungvárt,⁸⁸ és megkezdődött a csehszlovák közigazgatás kiépítése.

A 1918. decemberi demarkációs vonalat a csehszlovák csapatok csak április 26-án lépték át, csatlakozva a román hadsereg tíz nappal korábban, a Tanácsköztársaságot ellen indított támadásához. A békekonferencia a véglegesnek szánt csehszlovák–magyar országhatárt 1919. július 11-én hagyta jóvá, ezt a döntést két nappal később jegyzékben közzétették.⁸⁹ Augusztusra a csehszlovák légionáriusok

⁸⁵ Uo.

⁸⁶ KTÁL, F. 59., op. 1., od.zb. 12.

⁸⁷ Uo.

⁸⁸ FEDINEC, CS. Ungvár és vonzáskörzete betagozódása a csehszlovák államba 1918–1928. In *Limes Tudományos Szemle*. ISSN 0238-9266, 2004, Vol. 17., № 3, pp. 101–112.

⁸⁹ FEDINEC, CS. *Kárpátalja történeti kronológiája 1918–1944*. Dunaszerdahely–Somorja : Lili-

elérték Beregszász körzetében azt a vonalat, mely a későbbi csehszlovák-magyar határt jelentette.⁹⁰ Ennek megfelelően a korábban Magyarország iránti feltétlen hűségét kijelentő ungvári ruszin tanács kész helyzettel találta magát szembe. Ily módon 1919. május 8-án Volosin vezetésével, jelentős részben a Magyarországi Rutének Néptanácsának tagjaiból, és az eperjesi, valamint huszti tanácsokból létrejött a Központi Ruszin Néptanács – amely kimondta a Csehszlovákiához való önkéntes csatlakozást. A gyűlésen első felszólalója Szabó Simon volt, a jegyzőkönyv tanúsága szerint a csehszlovák orientációt a következőképp írta le „a kérésünkre adott isteni döntéshez vezető legjobb út”.⁹¹

Koncepcia národnostnej politiky Mukačevskej gréckokatolíckej eparchie (1867–1918)

Štúdia skúma národnostnú politiku Mukačevskej gréckokatolíckej eparchie v rokoch 1867 až 1918, so zvláštnym zreteľom na spoločenskú a politickú úlohu rusínskej komunity. Pre Rusínov gréckokatolícka cirkev poskytovala podmienky potrebné na zachovanie ich národnej a spoločenskej identity. Kultúrne a ekonomicky boli zaradení medzi najchudobnejšie národnosti v rámci Uhorska. Štúdia podrobne rozoberá vedúcu úlohu gréckokatolíckeho duchovenstva medzi Rusínmi, ich vzťah k maďarskej politickej elite, ako aj vplyv národnostných hnutí na cirkevný a svetský život. Okrem politických aktivít mukačevských biskupov sa štúdia zameriava na dynamiku rusínsko-maďarských vzťahov, na liturgické a kultúrne otázky, ako aj na snahy o cirkevnú autonómiu. Analyzuje tiež rozdelenie rusínskej komunity, jej lojalitu k maďarskému štátu a nárast panslavistických hnutí, keď časť rusínskych komunít prejavila svoju nespokojnosť prestupom do pravoslávnej cirkvi. Nakoniec štúdia ukazuje ako sa národnostná politika Mukačevskej eparchie vyvíjala počas a po prvej svetovej vojne a aké faktory ovplyvňovali vzťah medzi maďarskou vládou a gréckokatolíckou cirkvou. Na záver môžeme konštatovať, že po prvej svetovej vojne zostala úloha rusínskej komunity a cirkvi naďalej kľúčová pre formovanie národnostnej politiky.

um Aurum–Fórum Kisebbségkutató Intézet, 2002, p. 54.

⁹⁰ Uo. p. 55.

⁹¹ «Протоколы общаго собрания подкарпатскихъ радъ и первыхъ 5-ти заседаній Центральной Русской Народной Рады» видані в Ужгороді у 1919 році в друкарні «УНІО». <http://www.zakarpattia.com/?cat=111> (Letöltés ideje 2016. szeptember 9.)

NARÓD JAKO WSPÓLNOTA IDEOLOGICZNO-KULTUROWA: REFLEKSJE NAD TOŻSAMOŚCIĄ I TRADYCJĄ W PERSPEKTYWIE HISTORYCZNEJ

Krzysztof REJMAN – Beata REJMAN

The Nation as an Ideological and Cultural Community: Reflections on Identity and Tradition in Historical Perspective

The nation, as an ideological and cultural community, remains a complex and multilayered phenomenon in which tradition, culture and ideology play key roles. Contemporary challenges, such as globalisation and migration, are reshaping the face of national identity while simultaneously underscoring its importance as the foundation of social community. Research into history, tradition and national culture is vital for understanding the processes that have shaped societies in the past and in the present.

Keywords: nation, identity, historical perspective, tradition, society formation.

Wstęp

Naród to jedna z najczęściej używanych kategorii w dyskursie politycznym¹. W debacie politycznej pojęcie narodu pojawia się w rozmaitych kontekstach i sytuacjach, jednak mimo powszechności występowania trudno podać jedną, przyjmowaną przez wszystkich, formalną definicję tego pojęcia. W ostatnich dziesięcioleciach naród stał się przedmiotem zainteresowania również socjologii, która w początkowym okresie swego istnienia interesowała się głównie zjawiskami i procesami społecznymi zachodzącymi na poziomie makrospołecznym. Nie oznacza to, że problematyka narodu była całkowicie nieobecna w socjologii. Podejmowali tę tematykę zarówno socjologowie europejscy, jak i polscy. Od czasu jednak, kiedy ruchy narodowe zaczęły wyrastać na podstawową siłę polityczną, stały się źródłem konfliktów zarówno na arenie międzynarodowej, jak i poszczególnych krajów, sprawiły, że problematyka narodu z peryferyjnej stała się przedmiotem rozważań wielu autorów.

Problematyka narodu podejmowana bywa od różnych stron i rozmaitych perspektyw². Należy również zaznaczyć, że ostatnie dwieście lat upłynęło również pod znakiem manipulacji definicją narodu po to, by jedne narody ze wspólnoty narodów wykluczyć, inne z kolei do niej zaliczyć³. Tematyką narodową zajmować się można przynajmniej z trzech płaszczyzn: koncepcji naturalistycznej, koncepcji politologicznej, koncepcji kulturowej⁴.

¹ BUDYTA – BUDZYŃSKA, M. *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*. Warszawa, 2010, s. 18.

² SZACKA, B. *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa, 2003, s. 239.

³ BUDYTA – BUDZYŃSKA, M. *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*, s. 54.

⁴ SZACKI, J. *Wstęp do F. Znaniecki. Współczesne narody*. Warszawa, 1990, s. X.

W koncepcji naturalistycznej - naród to nic innego jak grupa genetyczna, uwarunkowana biologicznie. Stanowi on twór społeczny uwarunkowany właściwościami środowiska geograficznego w jakich pewna grupa rasowa zamieszkała w toku swego rozwoju historycznego, przekazując swe dostosowawcze właściwości psychofizyczne kolejnym pokoleniom. Koncepcja ta głosi, że określone rodzaje środowisk geograficznych czy też somatyczne właściwości jednostek kształtują cechy biopsychiczne członków zbiorowości ludzkiej, jej życie społeczne i kulturę. Teorie te zostały już definitywnie odrzucone przez naukę⁵.

Z kolei koncepcja politologiczna narodu określa naród jako wspólnotę polityczną⁶. Koncepcja kulturowa ujmuje naród jako wspólnotę kształtującą się w toku rozwoju historycznego. Są to społeczności, które tworzą własną kulturę i w których członkowie narodu uczestniczą w tej kulturze narodowej (współtworząc ją) obejmującą język, obyczaje, sztukę, kulturę, działalność gospodarczą, tradycję itp.

W poniższym tekście chcielibyśmy spojrzeć na rozważania o narodzie z jednego tylko punktu widzenia, z punktu widzenia kulturowego i religijnego. Zdajemy sobie w pełni sprawę, że jest to jednostronna perspektywa. W prawdzie, jak wyżej wspomniano, problematykę narodu można rozpatrywać wielowymiarowo, to jednak kulturowa koncepcja narodu jest koncepcją zdecydowanie dominującą w tradycji socjologii polskiej. Jednym z pierwszych, który rozwijał tę koncepcję był Ludwik Gumpłowicz. Najpełniejszy jednak wyraz koncepcja kulturowa narodu znalazła w pracach Floriana Znanieckiego. Na szczególną uwagę zasługuje jego książka *Nowoczesne narody*. Rozważania na koncepcją kulturalną narodu kontynuowali także Józef Chałasiński, Stanisław Ossowski oraz Antonina Kłoskowska. Na uwagę z pewnością zasługuje też ujęcie narodu w duchu koncepcji kulturowej przez Jana Pawła II.

Głównym celem artykułu jest zatem pokazanie narodu jako społeczności ideologiczno –kulturowej w historycznej i socjologicznej perspektywie. Tekst powstał w oparciu o opracowania z zakresu socjologii, historii, filozofii, które poruszają problematykę narodu, ze szczególnym uwzględnieniem pozycji, w których prowadzono analizę koncepcji kulturowej narodu. Wśród tych ostatnich należy wymienić pracę Floriana Znanieckiego *Współczesne narody*⁷, Józefa Chałasińskiego *Kultura i naród*⁸ oraz *Pamięć i tożsamość* Jana Pawła II⁹. Zdaję sobie jednak sprawę, że zakres i objętość niniejszej pracy nie wyczerpują poruszanej problematyki, a tylko sygnalizują najważniejsze kwestie poruszanego problemu.

1 Kształtowanie tożsamości narodowej

Poglądy socjologów i historyków na fenomen narodu były i są bardzo zróżnicowane. Problematyka narodu, będąca przy tym niegdyś specjalnością socjologii

⁵ SZCZURKIEWICZ, T. *Studia socjologiczne*. Warszawa, 1969, s. 135.

⁶ TUROWSKI, J. Socjologia. In *Wielkie struktury społeczne*. Lublin, 1994, s. 145.

⁷ ZNANIECKI, F. *Współczesne narody*. Warszawa, 1990.

⁸ CHAŁASIŃSKI, J. *Kultura i naród. Studia i szkice*. Warszawa, 1968.

⁹ JAN PAWEŁ II. *Pamięć i tożsamość*. Kraków, 2005.

polskiej, stała się w ostatnich dziesięcioleciach problematyką niesłyszanie modną, angażującą uczonych ze wszystkich zakątków świata i wywołującą bardzo ożywione dyskusje. Jest to oczywista reakcja na procesy i wydarzenia zachodzące we współczesnym świecie. Okazało się bowiem, że kwestie etniczne i narodowe nie są bynajmniej „przestarzałymi” kwestiami dotyczącymi niektórych obszarów peryferyjnych, ale jednymi z najistotniejszych problemów współczesności całego świata, a w tym i krajów najbardziej rozwiniętych. Debata o kwestii narodu jest zatem niezwykle ożywiona, aktualna i praktycznie doniosła.

Początek procesu kształtowania się narodów, według autorów nie jest do końca określony. Według Blocha początki narodów można dostrzec już w XII i XIII wieku, a znaczącą rolę w tym procesie odegrały wyprawy krzyżowe. Zbliżyły one społeczności europejskie, budując poczucie wspólnoty opartej na wspólnych celach kulturowych i religijnych. Charles Tilly (1975) umiejscawia początki narodów w XV wieku, wskazując na centralizację władzy jako kluczowy czynnik. Tworzenie jednolitych struktur administracyjnych przez państwa sprzyjało integracji mieszkańców wokół wspólnej tożsamości politycznej. Z perspektywy Kłoskowskiej, narody zaczęły się formować w okresie renesansu i reformacji, gdy tłumaczenia Biblii na języki narodowe oraz rozwój literatury w tych językach przyczyniły się do kształtowania odrębnych kultur narodowych.¹⁰ Niektórzy z badaczy i działaczy uważają, że narody powstawały w czasie kapitalizmu. Według tej koncepcji narodowość to zjawisko nowoczesne, związane z rozwojem kapitalizmu, biurokracji i mediów. Anderson opisuje narody jako „wspólnoty wyobrażone”, zrodzone dzięki wynalazkom takim jak prasa drukarska, które umożliwiły szerzenie wspólnych idei. Niektórzy badacze wiążą narodziny narodów z XIX wiekiem, szczególnie z rewolucją francuską, która przekształciła pojęcie narodu w zbiorowość obywatelską, opartej na wspólnej idei wolności, równości i braterstwa. (Budyta-Budzyńska 2010). Przyjrzyjmy się teraz szczegółowo owych dyskusjom.

W epoce średniowiecza na uniwersytetach włoskich słowa *natio* używano na określenie wspólnoty studentów mówiących tym samym językiem, pochodzących z tego samego kraju¹¹. W ten sposób wyróżniano nacje; polską, czeską, tokańską, germańską, szwabską itd. Podobny podział na nacje obowiązywał również w czasie obrad na soborze powszechnym w Konstancji.

W okresie odrodzenia pojęciem *natio* określano artystów i rzemieślników. Tak więc malarze, rzeźbiarze, złotnicy byli zaliczani do jednej nacji. Z tezą, że słowo *natio* było używane w średniowieczu jedynie na uniwersytetach włoskich, polemizuje angielski historyk Adrian Hastings¹². Dowodzi on, że w XIV wieku słowo to było używane w Anglii. Pojawiło się w angielskim przekładzie Wulgaty. Pojawiło się tam pojęcie *nation*, które miało desygnat zbliżony do współczesnego i oznaczało ludzi mówiących tym samym językiem oraz reprezentujących tę samą tradycję. Zdaniem Hastings’a „od XIV wieku Anglicy postrzegali siebie

¹⁰ KŁOSKOWSKA, A. *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa, 1996, s. 26.

¹¹ BUDYTA – BUDZYŃSKA, M. *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*, s. 23-25.

¹² Tamże, s. 23.

jako naród”¹³. Dwie najbardziej znane koncepcje dotyczące momentu pojawienia się narodów to: koncepcja prymordialistyczna oraz tzw. koncepcja historyczna¹⁴. Pierwsze podejście zwane prymordialistycznym zostało stworzone przez antropologów kulturowych. Opiera się na twierdzeniu, że narody istnieją od niepamiętnych czasów, a zmieniała się jedynie ich forma. Według tej koncepcji protonarodami były już plemiona przybyłe do Europy w IV wieku, zintegrowane geograficznie przez siedzibę i kulturowo przez język, religie i obyczaj. Wykształciły się w sposób naturalny, spontaniczny, przez nikogo nie były zaprojektowane ani tworzone. Idea „...prymordializmu zakłada, że grupy etniczne i narody kształtują się na bazie przywiązania do uznanych za dane elementów kultury, określających społeczne istnienie”¹⁵. C. Geertz stwierdza, że „...siła i typy więzi prymordialnej jakim przypisuje się znaczenie, mogą różnić się w zależności od poszczególnej osoby, społeczeństwa czy czasu. Niemniej jednak praktycznie dla każdej osoby, społeczeństwa czy czasu, więzi te wydają się raczej wypływać z naturalnego – czy jak chcieliby niektórzy duchowego – pokrewieństwa, niż ze społecznych interakcji (Geertz, 2005.”¹⁶

Z kolei podejście historyczne opiera się na twierdzeniu, że narody pojawiły się w pewnym momencie dziejowym, nie ma jednak zgody co do tego, kiedy to się stało. Mediewiści za ten moment uważają średniowiecze. Niektórzy historycy wysuwają tezę, że o narodach można mówić już w starożytności. Pierwszym zaś narodem w dziejach byli obywatele starożytnego Rzymu. Innym wskazywanym momentem są tzw. wieki ciemne, kiedy to doszło do podziału cesarstwa Karola Wielkiego. Marc Bloch za początek kształtowania się narodów przyjmuje okres wypraw krzyżowych. Większość polskich mediewistów początków europejskich narodów doszukuje się w średniowieczu¹⁷. Istnieje spora grupa historyków, którzy początków narodów dopatrują się znacznie później. Angielski historyk Charles Tilly za początek narodów uważa wiek XV i łączy ten fakt z polityką centralizacyjną państwa. Według jego koncepcji skupienie władzy politycznej w jednym ośrodku wymusiło ujednolicenie standardów prawnych i administracyjnych, co pośrednie wpłynęło na ujednolicenie kulturowe społeczeństwa i zapoczątkowało proces powstawania narodów. Wśród historyków funkcjonuje również pogląd, że załazków narodów należy doszukiwać się w epoce odrodzenia i reformacji. A przejawem tego był przekład Biblii na języki narodowe, nastąpił rozwój piśmiennictwa narodowego i kultury narodowej. Najczęściej spotykane stanowisko opiera się na tezie, że naród to zjawisko stricte nowoczesne, związane z końcem tradycyjnego społeczeństwa stanowego, a właściwy okres powstawania narodów w Europie przypada na wiek XIX i związany jest rewolucją francuską i końcem feudalizmu. W koncepcji tej jednak można dostrzec różnice poglądów, co do czynników warunkujących powstanie narodów. Część zwolenników

¹³ BUDYTA – BUDZYŃSKA, M. *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*, s. 23.

¹⁴ Tamże, s. 23.

¹⁵ SMITH, A. *Nacjonalizm*. (E. Chomicka, Tłum.). Warszawa, 2007, s. 75.

¹⁶ GEERTZ, C. *Interpretacja kultur: wybrane eseje* (M. Piechaczek, Tłum.). Kraków, 2005, s. 259-260.

¹⁷ BUDYTA – BUDZYŃSKA, M. *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*, s. 24.

tego poglądu akcentuje rewolucję francuską, której konsekwencją było unarodowienie warstw plebejskich. W czasie rewolucji cały stan trzeci obejmujący 96% mieszkańców zaczęto nazywać narodem. Ponadto rewolucja wprowadziła zasadę ludu jako jedyne suwerena, co dało początek nowej formie wspólnoty politycznej i nowemu typowi zbiorowej tożsamości. Druga grupa stoi na stanowisku, że powstanie narodów należy wiązać nie z procesami politycznymi i świadomościowymi, ale gospodarczymi, a ściślej z dziewiętnastowieczną modernizacją, uprzemysłowieniem, urbanizacją i rozwojem kapitalizmu.

Reasumując należy stwierdzić, że zaprezentowane podejścia nie wykluczają się, ale wskazują, że kształtowanie się narodów miało charakter procesu i przedstawione podejścia opisują kolejne etapy kształtowania się narodów. Jak stwierdza A. Kłoskowska: „potoczne koncepcje narodu nie są całkowicie jednolite. Zależą od momentu historycznego, tradycji i aktualnej sytuacji danej zbiorowości narodowej, poziomu jej oświaty i postaw etnicznych. W rozumieniu potocznym dominuje jednak ujmowanie narodu, jako zjawiska naturalnego, wynikłego z naturalnego charakteru więzi opartej na wspólnocie pochodzenia i wspólnocie ziemi, terytorium. To przekonanie ma postać wiary, czasem bardzo silnie przeżywanej, czasem spychanej na margines świadomości (Kłoskowska 1996, s. 15). Analizując je można wyróżnić następujące etapy w procesie kształtowania się narodów. Pierwszy to okres średniowiecza, kiedy miał miejsce proces unifikacji języków i kultur. Drugi etap, to okres odrodzenia i reformacji. Wówczas proces ten nabrał przyspieszenia za sprawą przekładów Biblii na języki narodowe i powstanie literatur narodowych. Jest to czas, kiedy wyłoniły się narody polityczne, ale ograniczone do tzw. elit państwowych. Kolejny etap to rozpowszechnianie kultury narodowej dzięki drukowi i rozwojowi kapitalizmu oraz centralizacyjnej roli państwa. Władza centralna poprzez ujednolicenia prawne i administracyjne poszczególnych terytoriów przyczyniała się do powstania więzi społeczno-terytorialnej wśród ludności a coraz większe kręgi społeczne zaczęły być włączane we wspólny obieg kulturowy. Kolejny etap procesu narodotwórczego nastąpił po rewolucji francuskiej. Wówczas słowo naród zaczęło obejmować również niższe warstwy społeczeństwa.

Podobnie, jak w kwestii określenia momentu powstania narodów, również w kwestii samego procesu formowania się narodów, a więc tego w jaki sposób powstały narody istnieją rozbieżne koncepcje. Najczęściej w literaturze spotyka się dwie koncepcje. Jedną reprezentują tzw. naturaliści, drugą zaś konstruktywiści¹⁸. Naturaliści utrzymują, że narody są bytami pierwotnymi, powstałymi w sposób naturalny, nie są przez nikogo tworzone ani powoływane, są jakby skutkiem obiektywnych procesów historycznych. Z kolei konstruktywiści stoją na stanowisku, że naród nie jest obiektem naturalnym i pierwotnym, ale tworzonym, sprawdzającym się na pewnym etapie rozwoju historycznego. Naród jest tworzony a narzędziem do jego tworzenia jest nacjonalizm i to nacjonalizm jest rzeczywistością, a naród tylko jego emanacją¹⁹. Niektórzy z konstruktywistów dowodzą, że naród jest konstruktem świadomościowym tworzonym przez pew-

¹⁸ BUDYTA –BUDZYŃSKA, M. op. cit., s. 28.

¹⁹ Tamże, s. 28.

ne odłamy intelektualistów, artystów, nauczycieli i księży. Według nich naród to wspólnota konstruowana wokół pewnych kryteriów, takich jak język, kultura, ojczyste terytorium, które zakorzeniły się w naszym myśleniu i wydają się naturalne i pradawne. W rzeczywistości jednak zostały wymyślane i zaadaptowane.

Pojęcie narodu ma więc charakter wieloznaczny. Przyczyną wielu różnych określeń narodu jest różnorodność uwarunkowań historycznych, kulturowych, religijnych, ekonomiczno-społecznych, ideologicznych, w których próbowano dokonać określenia pojęcia naród²⁰. Naród najogólniej można określić jako dynamiczną wspólnotę ludzi, która powstała w toku rozwoju historycznego, mająca swoje cechy obiektywne i subiektywne. Do cech tych zalicza się²¹:

- nazwę własną przyjętą przez członków wspólnoty lub nadana jej przez innych, którą akceptuje,
- język, który uznaje za ojczysty,
- terytorium zwane ojczyzną, które zamieszkuje przynajmniej część narodu,
- przekonanie o wspólnym pochodzeniu,
- własną historię,
- własną kulturę, którą znaczna część zbiorowości się identyfikuje i której uczestniczy,
- własne państwo lub ujawniająca dążenie do posiadania własnej organizacji państwowej,
- poczucie silnej więzi emocjonalnej,
- poczucie odrębności wobec innych wspólnot oraz przeświadczenie o własnej wartości.

2 Podmiotowość narodu

Naród jest jedną ze społeczności składających się na dane społeczeństwo historyczne²². Naród to dynamiczna wspólnota powstała w toku rozwoju historycznego. Z tego stwierdzenia wynika, że narody kształtują się w wyniku długich procesów, nie mają charakteru stałego i stanowią wspólnoty, które stale się zmieniają, ewaluują, nabierając nowych doświadczeń²³. Powstania narodu nie można zainicjować ani dekretem, ani uchwałą. Stwierdzenie, że naród to wspólnota mająca cechy obiektywne i subiektywne wyraża konieczność równoczesnego występowania dwóch rodzajów cech obiektywnych i subiektywnych, ściślej mówiąc obok odmienności językowej i kulturowej powinno jednocześnie występować poczucie tożsamości narodowej. Kolejną niezwykle ważną cechą wyodrębnienia narodowego jest nazwa własna. Po pierwsze ma ona znaczenie symboliczne, po drugie jest elementem samokategoryzacji. Następnym ważnym czynnikiem narodotwórczym jest język. Należy również podkreślić, że członków łączy szczególnie więź emocjonalna z terytorium nazywanym ojczyzną. Jest

²⁰ KOWALCZYK, S. *Naród. Państwo. Europa. Z problematyki filozofii narodu*. Radom, 2003, s. 13.

²¹ BUDYTA – BUDZYŃSKA, M. op. cit., s. 31.

²² TUROWSKI, J. *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*. Lublin, 2004, s. 141.

²³ Tamże, s. 141.

to niejednokrotnie związek o charakterze moralnym i wartościującym, wymagający niejednokrotnie poświęceń i odwagi. Słowo naród kojarzy się również ze wspólnotą pochodzenia. Wprawdzie jest to bardziej mit niż fakt, gdyż w rzeczywistości każdy naród składa się z wielu grup etnicznych²⁴. Natomiast ważniejsze w tym aspekcie jest przekonanie członków narodu o wspólnym pochodzeniu niż fakty historyczne. Dla świadomości narodowej szczególnie ważne są tradycja i pamięć społeczna. Ważnym czynnikiem spajającym wspólnotę narodową jest historia, a więc pamięć o sukcesach, triumfach, ale i porażkach i traumatycznych wydarzeniach. Każdy naród ma w swojej historii jedno lub kilka wydarzeń, które pełnią szczególną funkcję symboliczną. Nazywa się je mitologienami. Tworzą one tzw. węzły historyczne, które pozwalają strukturalizować dzieje i wokół nich kształtuje się świadomość narodowa.²⁵

Podstawowym czynnikiem łączącym naród z pewnością jest kultura, we wszystkich jej wymiarach, materialnym, behawioralnym, symbolicznym i aksjonormatywnym. Członkowie narodu dzięki temu że uczestniczą w tej samej kulturze, posiadają te same materialne i niematerialne pamiątki, obyczaje i symbole, skojarzenia i system wartości tworzą wspólnotę. Naród to wspólnota która wyraża się w kulturze i przez kulturę²⁶. Kultura najlepiej i najpełniej odświeża doświadczenia i przeżycia narodu. Kultura jest zatem nie tylko ważnym elementem narodu, ale podstawowym czynnikiem narodotwórczym. Jej rola to przede wszystkim integrowanie wspólnoty narodowej. Kultura wyraża ukryte resentymenty oraz pragnienia narodu. Może być także czynnikiem dzielącym i separującym, narzędziem dyskryminacji czy walki politycznej. Rola kultury jest na tyle istotna, że może być ona pretekstem do wykluczania i nietolerancji, może usprawiedliwiać ekspansję terytorialną i podporządkowanie jednej wspólnoty kulturowo-narodowej innych wspólnot.

O w pełni ukształtowanym narodzie można mówić dopiero wówczas, kiedy istnieje w nim pragnienie posiadania państwa lub takie państwo już istnieje. Należy podkreślić, że może istnieć naród bez państwa, ale nie może istnieć naród bez marzeń o własnym państwie. Ostatnia cecha, o której należy wspomnieć rozważając pojęcie naród jest świadomość przynależności do narodu. Pozytywna autoidentyfikacja jest jedną z cech odróżniających wspólnotę narodową od grupy etnicznej, która charakteryzuje autoidentyfikacja negatywna.

Jednym z autorów, dla których naród jest ściśle związany z kulturą, naród jako wspólnota kultury jest św. Jan Paweł II. W jednym z przemówień w UNESCO 2 czerwca 1980 roku Papież mówi „naród to wspólnota ludzi, których łączy różne spojwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje z kultury i dla kultury”²⁷. Z kolei w książce *Pamięć i tożsamość* rozważania o narodzie zaczyna z kolei od pojęcia „ojczyzny”, wskazując na łączność znaczeniową między

²⁴ GELLNER, E. *Narody i nacjonalizm*. Warszawa, 2006, s. 145.

²⁵ KARDIS, K.- BĄK, T. Dyskurs systemów społecznych nad katolicką nauką społeczną w Polsce w dobie przemian ustrojowych XX wieku. In *Historia Ecclesiastica : časopis pre dejiny cirkvi a náboženstiev v Strednej Európe*. ISSN 1338-4341. Roč. 13, č. 2 (2022). Prešov, s. 173-174.

²⁶ ZNANIECKI, F. op. cit., s. 97.

²⁷ ZIÓLKOWSKI, M. *Kilka uwag o pojęciu „narodu” w nauczaniu i refleksji Jana Pawła II*. „Nauka”, nr 3/2005, s. 81.

dzy ojczyzną a narodem. Termin naród „oznacza tę społeczność, która znajduje swoją ojczyznę z określonym miejscem świata i która wyróżnia się wśród innych własną kulturą”²⁸. Papież podkreśla także, że naród, kształtuje się spontanicznie i oddolnie „społeczności naturalne, a więc nie owoc zwyczajnej umowy”²⁹. „Naród jest tym gruntem, na którym rodzi się państwo”³⁰. Wypowiedzi te pokazują wyraźnie, że Jan Paweł II opowiada się zdecydowanie za tak zwaną kulturową koncepcją narodu, przeciwstawiającą się koncepcji politycznej. Naród jest zatem dla niego wyłaniającą się w historycznym procesie, tworzoną od dołu, naturalną wspólnotą kultury, która jest czymś różnym od tworzonego zwykle od góry państwa, doprowadzającego do powstania wspólnoty politycznej. Papież stwierdza, że naród nie da się sprowadzić do społeczeństwa demokratycznego, ale jest raczej gruntem, na którym kształtuje się państwo i polityczna organizacja wspólnoty. Koncepcja narodu Jana Pawła II jest bliska koncepcji Florian Znanieckiego, który podstawową ideą swoich rozważań o narodzie uczynił myśl, „że solidarna zbiorowość, złożona z setek tysięcy czy nawet milionów ludzi uczestniczących w tej samej kulturze, może istnieć przez dłuższy czas bez wspólnej władzy politycznej...”³¹. Odwołuje się ponadto do historii powstania i kształtowania się poszczególnych narodów, uwzględnia wielość i różnorodność ich historycznych doświadczeń, przywołuje rolę różnych i tworzonych w odmienny sposób i przez odmiennie jednostki i grupy elementów kultury narodowej oraz także i elementów organizacji społecznej i politycznej.

Analizując naród jako społeczność ideologiczno-kulturową należy stwierdzić, że jest ona w tym kontekście bardziej niż inne grupy społeczne tworem społecznym. Opiera się nie tyle na określonej strukturze organizacyjnej, co istniejącym przez identyfikację grupową jednostek. Narody jako wspólnoty kulturowe są zjawiskiem europejskim³². Ich genezy należy upatrywać w czasach państwa Franków, Cesarstwa Rzymskiego narodu niemieckiego. Znaczenie państwa jako społeczności politycznej w powstawaniu narodów było ważne, gdyż państwa stwarzały ramy terytorialne i organizacyjne dla kształtowania się kultur narodowych w obrębie danej grupy czy grup plemiennych. Początków procesów związanych z kształtowaniem narodów upatruje się w tworzeniu się poszczególnych elementów kultury narodowej czy też instytucji kulturalnych³³. Rozwój kultur narodowych dokonywał się dzięki działalności przywódców kulturalnych, twórców różnych sfer kultury. Według Znanieckiego przywódcy kulturalni rozwijali wzory, wartości, dzieła lokalne, regionalne, ludowe i za pomocą różnych środków oraz instytucji upowszechniali je³⁴. Dzięki tym zabiegom stawały się one wspólnymi dla dawniej odrębnych grup ludności. Twórcza działalność leży u podstaw tworzonej kultury narodowej i rozszerzającej się świadomości narodowej. Role

²⁸ JAN PAWEŁ II. op. cit., s. 74.

²⁹ Tamże, s. 74.

³⁰ Tamże, s. 75.

³¹ ZNANIECKI, F. *Współczesne narody*. Warszawa, 1990, s. 3.

³² TUROWSKI, J. *Wielkie struktury społeczne*, s. 152.

³³ Tamże, s. 153.

³⁴ ZNANIECKI, F.: *Współczesne narody*, s. 91.

wspomnianych przywódców duchowych odgrywali i nadal odgrywają przede wszystkim pisarze, twórcy wartości literackich i estetycznych. Ich działania doprowadziły do stworzenia odrębnych narodowych literatur. Należy zaznaczyć, że najważniejsze elementy narodowej kultury to język narodowy i literatura. Nie zostały one stworzone od razu, ale rodziły się powoli, przez bardzo długi czas. Rolę kulturotwórczą odgrywali również historycy, etnografowie, przedstawiciele muzyki, architektury, ale też kupcy, przedsiębiorcy czy politycy³⁵. Szczególną rolę w kształtowaniu świadomości narodowej odgrywali i odgrywają tzw. ideologowie narodości. Do tej grupy zalicza się działaczy społecznych, organizatorów, publicystów, myślicieli, filozofów, którzy formułowali ideały określające przyszłość, perspektywy, wizje, do jakich osiągnięcia powinien dążyć naród. To właśnie oni tworzyli i tworzą i upowszechniają określone ideologie narodowe, niejednokrotnie różne, a nawet przeciwstawne. Szczególna rola ideologii narodowych związana jest z charakterem społeczności narodowej. Naród ma ideologiczny charakter, chociażby przez to, że członkowie narodu jednoczą się i kierują pewną ideologią, którą przyjmują za ideologię swego narodu. Niektórzy autorzy³⁶ stwierdzają, że jednym z istotnych czynników tożsamości, zbiorowej łączności i źródłem więzi jest wyznawana przez naród ideologia. Każda ideologia narodowa zawiera następujące elementy: ideały ogólne, kryteria oceny, wydarzenia ważne dla narodu, dorobek kulturalny, selektywne osoby, wzory osobowościowe, symbole czci narodowej. Ideały ogólne to tzw. wizje przyszłego stanu narodu, podstawowe cele, jakie w różnych dziedzinach życia narodowego winny być osiągnięte. Te wizje i zadania oparte są na ocenie dotychczasowego rozwoju, osiągnięć, ale i klęsk, jakie były udziałem danego narodu. Każda ideologia narodowa określa również kryteria, co jest dla narodu korzystne, a co hamuje rozwój. Odmienne ujmowane są i oceniane przyczyny niepowodzeń i źródła osiągniętego postępu. Ideologia odwołuje się do określonych wydarzeń w dziejach danego narodu jako przełomowych. Określa również przedmioty, dzieła z zakresu dorobku kulturalnego, godne szczególnej czci i ochrony, wpływające na kształtowanie postaw patriotycznych. Po czwarte ideologie narodowe określają też selektywne osoby wybitnych twórców kultury narodowej i osoby bohaterów narodowych jako wzory osobowościowe dla współczesnych i przyszłych generacji. Ideologie narodowe tworzą również symbole czci narodowej, które mają zewnętrznie uzmysłowić treści danej ideologii i oddziaływać na emocjonalne przeżywanie więzi z daną ideologią. Stanisław Ossowski opisuje to następująco: „Członków narodu cechuje przekonanie o szczególnej wartości, jaką posiada dla mnie ten kraj, ponieważ jest krajem mego narodu i taką samą wartość posiada dla wszystkich członków tego narodu; jest to zarazem wiara, że z tym krajem jestem związany w sposób szczególny i że związek ten ma charakter normatywny, że odczuwanie go stanowi dla członków zbiorowości obowiązek moralny” (Ossowski 1984: 53).

Ideologie narodowe odgrywają trojaką rolę. Po pierwsze jest to rola selektywna. Ideologia powoduje podziały członków danego społeczeństwa na grupy zwolenników określonych ideologii. Drugą rolę to integracja, gdyż ideologia

³⁵ Tamże, s. 92.

³⁶ Stanisław Ossowski nazywa naród grupą ideologiczną.

przyciąga jednostki w danym społeczeństwie do rzesz wyznawców, zwolenników, sympatyków danej orientacji ideologicznej. Jest także podstawą identyfikacji poczucia tożsamości społecznej. Ideologia stanowi podstawę do tworzenia organizacji zmierzających do określonego celu, a zarazem podejmowania odpowiednich działań, jakie z akceptowanej ideologii wynikają. Ideologia jest podstawą organizowania się partii politycznych i powstawania całych ruchów społecznych. Trzecia funkcja to funkcja wychowawcza. Wynika to z faktu, że instytucje kulturalne, tworzące kulturę symboliczną, instytucje edukacyjne w danym społeczeństwie opierają się na określonej ideologii narodowej, nauczają historii danego narodu, propagują określony system wartości i norm zachowań, obowiązków względem państwa i narodu. Przedstawiają bohaterów narodowych, których winno się naśladować, określają przedmioty i symbole czci, a więc kształtują osobowość członków narodu świetle określonej ideologii narodowej. We współczesnych narodach występuje pluralizm światopoglądowy. Członkowie danego narodu są zwolennikami różnych ideologii narodowych. W tych warunkach funkcjonowanie narodu jako wspólnoty kulturowej zależy od tego, jakim stopniu różne części społeczeństwa narodowego uznają pluralizm ideologiczny i zachowują nie tylko wzajemną tolerancję, ale także stosują sztukę kompromisu, polegająca na znajdowaniu ról i spraw umożliwiających współdziałanie przy jednoczesnym zachowaniu podstaw swej tożsamości społecznej.

Najczęściej odpowiedzi na pytanie o los państw narodowych zmierzają w kierunku wykazania, że jako wytwór historyczny powstały w rezultacie odchodzenia społeczności Europy od uniwersalizmu średniowiecznego symbolizowanego przez władzę cesarską i papieską. Kolejnymi etapami wywalczenia niepodległości przez narody byłyby: reformacja, upadek monarchii absolutystycznych zapoczątkowany przez rewolucję francuską, wojny niepodległościowe XIX stulecia, okres po I wojnie światowej i po upadku komunizmu. Obecne procesy koncentracji władzy wskazywałyby na odwrót w kierunku uniwersalizmu, ale w Europie jego podstawą nie byłoby już jak w przeszłości chrześcijaństwo. Z drugiej strony wbrew tendencjom unifikacyjnym, dotychczasowe państwa federacyjne ulegają rozbiciu i dopiero wówczas wchodzi w struktury ponadnarodowe.³⁷

Przynajmniej od czasów Arystotelesa oczywiste jest, że człowiek jest *homo sociale* – bytem żyjącym w społeczności. Potrzebuje on społeczności nie tylko do swojego zaistnienia i biologicznego trwania, ale także do swojego rozwoju osobowego, który dokonuje się w relacjach z osobami drugimi za pośrednictwem kultury. W tym sensie konieczne jest i państwo i władza zapewniające odpowiednią organizację społeczności wszyscy potrzebują jakiegoś kierowania całością. Każdy bowiem z licznych ludzi zabiega o to, co jemu odpowiada; całość rozproszyłaby się na cząstki, gdyby zabrakło tego, do kogo należy troska o dobro całości. Z tego samego względu władza wyposażona jest w odpowiednie instrumenty do kierowania społecznością m.in. w postaci możliwości stanowienia prawa czy stosowania środków przymusu.

³⁷ KARDIS, K.-REJMAN, K.-HAMENI, B. Genéza a historicko-spoločenské súvislosti transformácie západnej civilizácie v 20. storočí v diele Pitrima Sorokina. In *Historia Ecclesiastica: časopis pre dejiny cirkvi a náboženstiev v Strednej Európe*. ISSN 1338-4341. Roč. 14, č. 1 (2023). Prešov, s. 236-237.

Natura człowieka sama w sobie nie przesądza o tym, że człowiek potrzebuje państwa narodowego. Może on żyć w państwie federacyjnym, a nawet w państwie obcym i zrealizować swoją ludzką naturę. Czy w takim razie państwo narodowe nie jest w ogóle konieczne? Aby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba zwrócić uwagę, nie tylko na to, że człowiek potrzebuje społeczności, ale i na to, jakiego typu ma to być społeczność. W naszych czasach doszło do odróżnienia społeczności politycznej, jako podmiotu zbiorowego działań w danym państwie oraz społeczności narodowej. O ile zadaniem państwa i społeczności politycznej jest dostarczenie człowiekowi bezpośrednio czy pośrednio tego wszystkiego czego potrzebuje on w zakresie swojego życia cielesno-materialnego: zachowanie niepodległości państwa i integralności terytorium, zapewnienie bezpieczeństwa obywatelom, dobrobyt, ułożenie właściwych relacji międzyludzkich poprzez prawo itd., o tyle naród jest konieczny dla człowieka ze względu na życie duchowe: kulturę, język, dzieje, historię, religię, tradycje, obyczaje, mentalność narodową itd.

Zakończenie

Podsumowując warto podkreślić, że w ujęciu ideologiczno-kulturalnym narodu daje się zauważyć dwa wprawdzie odmienne, ale w rzeczywistości współgrające ze sobą aspekty. Po pierwsze naród ujmowany jest jako wspólnota naturalna, wspólnota długiego trwania, z pewnym elementem ludzkiego bytowania. Z drugiej strony, naród nie jest tworem niezmiennym, stałym, danym raz na zawsze. Naród może przybierać różne postaci. Naród jest tworzony przez ludzi, przez aktywność poszczególnych jednostek i grup. Naród jest społeczną i historyczną konstrukcją. Społeczną i historyczną konstrukcją jest konstytuująca naród kultura narodowa. W kształtowaniu narodów ważne są jednak także elementy ideologiczne, które są wyrazem kultury, ale też są odzwierciedlane przez różne instytucje narodowe. Z przeprowadzonych rozważań wynika, że w pojęciu naród element kulturowy jest dominujący. Kultura narodowa jest dynamiczną, złożoną i wieloelementową konstrukcją. Naród jako grupa kulturowa jest w dużym stopniu również wspólnotą komunikacyjną. Wspólny język jest zarówno narzędziem komunikacji, jak i podstawowym tworzywem kultury narodowej, „narzędziem... sukcesywnego tworzenia” kultury³⁸.

Reasumując należy stwierdzić, że na pojęcie narodu jako społeczności ideologiczno-kulturowej składają się dwa elementy. Pierwszym z nich jest naród kulturowy w sensie wąskim wyznaczony przez odrębną kulturę, zwłaszcza kulturę reprezentacyjną, czyli wybitne dzieła rodzimych twórców. Elementem drugim jest naród posiadający własną świadomość, zdeterminowany w znacznej mierze przez pamięć o własnej państwowości i dążenie do jej odzyskania. Ogromną rolę w funkcjonowaniu narodu odgrywa pamięć historyczna, świadomość wspólnych dziejów, „zdolność refleksji nad własną historią i obiektywizacji, opisywania jej powiązanych biegów zdarzeń”³⁹. Fakt, że decydujące dla istnienia narodu jako grupy kulturowej są tak rodzima twórczość kulturowa na najwyższym pozio-

³⁸ Jan Paweł II, op. cit., s. 81.

³⁹ Tamże, s. 78.

mie, jak i podtrzymywanie i rozwijanie świadomości narodowej akcentuje także Florian Znaniecki⁴⁰. Jego zdaniem dla istnienia narodu niezbędna jest wyodrębniona grupa „intelektualnych przodowników”⁴¹, którzy nie tylko sami tworzą własną narodową kulturę na poziomie reprezentacyjnym, ale których zadaniem jest również kształcenie, popularyzacja dorobku kulturowego swojego i innych narodów oraz podtrzymywanie wiedzy i świadomości historycznej oraz poczucia narodowej przynależności wśród szerokich mas. Dzięki kulturze każdy naród stanowi odrębną i autonomiczną wartość, posiada swoje własne oblicze i swoją tożsamość.

Bibliografia

- BUDYTA – BUDZYŃSKA, M. *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010.
- CHAŁASIŃSKI, J. *Kultura i naród. Studia i szkice*. Warszawa: KiW, 1968.
- GELLNER, E. *Narody i nacjonalizm*. Warszawa: Wydawnictwo Difin, 2006.
- JAN PAWEŁ II. *Pamięć i tożsamość*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2005.
- KARDIS, K. – BAĀK, T. *Dyskurs systemów społecznych nad katolicką nauką społeczną w Polsce w dobie przemian ustrojowych XX wieku*. In *Historia Ecclesiastica [print] : časopis pre dejiny cirkví a náboženstiev v Strednej Európe*. - ISSN 1338-4341. - Roč. 13, č. 2 (2022). - Prešov, s. 163-184.
- KARDIS, K.-REJMAN, K.-HAMENI, B. *Genéza a historicko-spoločenské súvislosti transformácie západnej civilizácie v 20. storočí v diele Pitrima Sorokina*. In *Historia Ecclesiastica [print] : časopis pre dejiny cirkví a náboženstiev v Strednej Európe*. - ISSN 1338-4341. - Roč. 14, č. 1 (2023). - Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, s. 235-250.
- KOWALCZYK, S. *Naród. Państwo. Europa. Z problematyki filozofii narodu*. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, 2003.
- SZACKA, B. *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2003.
- SZACKI, J. *Wstęp do F. Znaniecki, Współczesne narody*. Warszawa 1990.
- SZCZURKIEWICZ, T., *Studia socjologiczne*, Warszawa 1969.
- TUROWSKI, J. *Socjologia*. In *Wielkie struktury społeczne*. Lublin: Wyd. KUL, 2000.
- ZIÓŁKOWSKI, M. *Kilka uwag o pojęciu „narodu” w nauczaniu i refleksji Jana Pawła II, „Nauka”, nr 3/2005*.
- ZNANIECKI, F. *Współczesne narody*. Warszawa: PWN, 1990.

Národ ako ideologické a kultúrne spoločenstvo: úvahy o identite a tradícii v historickej perspektíve

Národ ako ideologicko-kultúrne spoločenstvo zostáva zložitým a mnohovrstevným javom, v ktorom tradícia, kultúra a ideológia zohrávajú kľúčové úlohy. Súčasný výzvy, ako globalizácia a migrácia, menia tvár národnej identity, no zároveň zdôrazňujú jej význam ako základu spoločenského spoločenstva. Výskum histórie, tradície a národnej kultúry je nevyhnutný na pochopenie procesov, ktoré formovali spoločnosti v minulosti, ako aj v súčasnosti.

⁴⁰ ZNANIECKI, F. op. cit. s. 46.

⁴¹ Tamže, s. 46.

KARDYNAŁ STEFAN WYSZYŃSKI – OJCIEC NARODU POLSKIEGO W EPOCE PAŃSTWA UPADŁEGO¹

Kamil KARDIS – Mária KARDIS

Cardinal Stefan Wyszyński – Father of the Polish Nation in the Epoch of the Fallen State

From the very beginning, the nation appears in the teachings of Primate Wyszyński as a fundamental value. He proposes a vision of a Catholic nation that traces its roots back to Christianity. In the context of threats to the nation, the Primate emphasizes the need for a social-moral-national transformation based on Christian principles of morality, which he views as the salvation for a nation at risk of losing its identity. The nation has rights and duties that should be guaranteed, both at the national and international levels. The article analyses the teachings of Cardinal Stefan Wyszyński on the concept of the nation as a fundamental value in social and moral life. The main aim of the article is to demonstrate the coherence and relevance of this vision in both historical and contemporary contexts. The authors examine the key elements of this concept, focusing on its impact on socio-political life and its implications for the rights and duties of the nation on the international scale.

Keywords: *Stefan Wyszyński, cardinal, Poland, morality, father of the nation.*

Wstęp

Według J. Turowskiego „naród jest powstałą w toku rozwoju historycznego wspólnotą ludzi, którzy obiektywnie i w swej świadomości uznają dany język za swój język ojczysty, uznają określone terytorium za swoją ziemię ojczystą, są przekonani o wspólnocie swego pochodzenia, tworzą własną kulturę i posiadają lub dążą do posiadania uznawanej za swoją organizacji politycznej (państwa)”.² Naród jest przez większość autorów określany w kategoriach wspólnoty, nie zaś

¹ Stefan Wyszyński urodził się w Zuzeli nad Bugiem 3 sierpnia 1901 r. Po otrzymaniu święceń w 5 sierpnia 1925 r. pracował jako duszpasterz i dziennikarz, działacz chrześcijańsko-społeczny. W czerwcu 1929 r. Stefan Wyszyński uzyskał doktorat z prawa kanonicznego na podstawie pracy: *Prawa rodziny, Kościoła i państwa do szkoły*. Następnie został profesorem wyższego seminarium duchownego we Włocławku. Jednocześnie pełnił funkcję redaktora naczelnego czasopisma „Ateneum Kapłańskie”. Sakrę biskupią przyjmuje 12 V 1946 r. 12 XI 1948 został mianowany arcybiskupem gnieźnieńskim i warszawskim. Ingres do katedry gnieźnieńskiej odbył się 2 II 1949, a do warszawskiej 4 II 1949 r. 12 stycznia papież Pius XII obdarza Stefana Wyszyńskiego godnością kardynalską. Pełnił jednocześnie funkcję przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski, otrzymał od Watykanu specjalne uprawnienia, był też ordynariuszem administracji kościelnej na ziemiach odzyskanych i współorganizatorem życia religijnego na ziemiach zachodnich i północnych. Dążył do unormowania stosunków kościelno-państwowych, internowany w l. 1953-1956, kształtował etos narodu w duchu wartości chrześcijańskich. Był autorem programu duszpasterskiego Wielkiej Nowenny i Sacrum Poloniae Millennium oraz listu biskupów polskich do niemieckich: *Przebaczamy i prosimy o przebaczenie*. Aktywnie uczestniczył również w obradach Soboru Watykańskiego II. Zmarł 28 maja 1981 r. Por. KOSMAN, M. *Poczet Prymasów Polski*. Warszawa, 1997. NITECKI, P. *Biskupi Kościoła w Polsce*. Warszawa, 1992.

² TUROWSKI, J. *Socjologia. Małe struktury społeczne*. Warszawa, 1993, s. 146.

społeczności; wskazują oni na istotne elementy, które stoją u podstaw narodu: język, terytorium, wspólne pochodzenie, kultura oraz świadomość polityczna.³ J. Majka określa naród jako wielką grupę ludzi, związanych świadomością wspólnej ojczyzny i przywiązaniem do wartości kulturowych, wyrażających się we wspólnym dziedzictwie materialnym i duchowym, a także religijnym, bardzo często mówiących także wspólnym językiem i złączonych charakterem oraz obyczajem narodowym.⁴ Wśród elementów, które stanowią, że dana społeczność jest narodem wyróżnia się następujące: wspólne pochodzenie biologiczno-etniczne, świadomość wspólnej ojczyzny, tj. wspólnego terytorium, wspólne dziedzictwo kulturowe, które są wyrażone we wspólnym dziedzictwie materialnym, duchowym i religijnym, świadomość narodowa członków narodu, wspólny język, wspólne dzieje oraz wspólny obyczaj i wspólnota polityczna. W przeciwieństwie do państwa jako organizacji formalno-politycznej naród, więc jawi się jako wspólnota ideologiczno kulturowa oparta na wspólnym terytorium, języku, obyczajach i zwyczajach, wspólnej kulturze i wartościach oraz państwie. Tym jednak, co konstytuuje naród i stanowi jego podstawę jest kultura. Chodzi tu o kulturę narodową w sensie całości. Na całość tą składa się zespół wytworów, pojęć, wartości, zachowań i instytucji warunkujących pełny rozwój osobowy wszystkich członków danej wspólnoty.⁵ Integralną częścią problematyki narodu jest zagadnienie praw narodu. Znajdują one podstawę w prawie naturalnym i mają swe źródło w prawach osoby ludzkiej. Są to następujące prawa: prawo narodu do istnienia (chodzi tu o istnienie fizyczne i biologiczne, jak też prawo to obejmuje egzystencję moralną i duchową oraz kulturową), prawo narodu do wolności (rozumiane jest ono jako prawo do niepodległego bytu politycznego, jak też jako prawo do autonomii kulturowej w ramach państwa), prawo do rozwoju pod każdym względem, prawo do ziemi ojczystej, prawo do samodzielności, autonomii i niepodległości politycznej, prawo do szacunku i poszanowania swojej kultury i tradycji.⁶ Prawom tym muszą być podporządkowane obowiązki wobec narodu: obowiązek współżycia z innymi narodami w atmosferze pokoju, szacunku i solidarności, obowiązek miłości Ojczyzny, obowiązek pracy dla ojczyzny i narodu, obowiązek jej obrony.⁷

Geneza i ewolucja nauczania Stefana Kardynała Wyszyńskiego

Prymas Wyszyński był jednym z największych polskich myślicieli narodowych a zarazem wychowawcą i ojcem narodu polskiego. Jego myśl o narodzie jest osadzona w konkretnej rzeczywistości narodu polskiego. Geneza jego nauczania na temat narodu sięga wielu rozmaitych źródeł, jednak zasadniczym źródłem jego myśli była historia narodu polskiego, jego tradycja i kultura ojczysta, a także

³ PIWOWARSKI, W. Naród. In *Słownik katolickiej nauki społecznej*. Lublin, 1993, s. 112-113; ZWOLIŃSKI, A. *O narodzie*. Kraków, 1992, s. 5-7; KOWALCZYK, S. *Człowiek a społeczność*. Lublin, 1996, s. 275-276; STRZESZEWSKI, Cz. *Katolicka nauka społeczna*. Lublin, 1994, s. 507-509.

⁴ MAJKA, J. *Etyka społeczna i polityczna*. Lublin, 1994, s. 135.

⁵ BOROWIK, Z. Naród i kultura. In *Spółczesność*, 1999, s. 132.

⁶ MAJKA, J. *Etyka społeczna i polityczna*, s. 142-145.

⁷ MAJKA, J. *Etyka społeczna i polityczna*, s. 146-151.

współczesna powojenna rzeczywistość narodowa.⁸ Oprócz tego zasadniczego źródła, grunt dla nauczania na temat narodu stanowiły: Pismo Święte, a zwłaszcza biblijne pojęcie narodu wybranego, filozoficzne i teologiczne refleksje o narodzie, pojawiające się w Polsce już pod koniec XIV w., filozofia i teologia narodu, rozwijane szczególnie w XIX w. dzięki polskiemu mesjanizmowi religijnemu.⁹ Cz. Bartnik wskazuje na to, że Prymas Wyszyński pozostawał pod wpływami XIX - wiecznej teologii narodu i „teologii narodowej”: wieszczów, założycieli zmartwychwstańców (B. Jańskiego, H. Kasjewicza, zwłaszcza P. Semeneki), myślicieli neopozytywistycznych i młodopolskich, ruchu „Odrodzenie”, a także w jakimś stopniu kardynała A. Hlonda. Jednak zasadniczo teologia narodu Wyszyńskiego okazała się własna i oryginalna. Wyrastała ona samorzutnie i dojrzewała zwłaszcza w konkretnych, trudnych sytuacjach, w jakich przyszło mu żyć, działać i przewodzić Kościołowi w Polsce.¹⁰

Jeśli chodzi o rozwój nauczania Prymasa na temat narodu, to do 1939 roku operował on pojęciem narodu raczej socjologicznym i filozoficznym, po wojnie natomiast wypracował pojęcie narodu o cechach bardziej teologicznych. Rozwinął tzw. teologię narodu. Nadawał on w późniejszym okresie pojęciu narodu znaczenie coraz bardziej religijne.¹¹ Określenie narodu na bazie socjologicznej i filozoficznej nawiązywało do wczesnego neotomizmu, którego w Polsce przedstawicielem był ks. J. Piwowarczyk. Według tego nurtu naród nie jest bytem substancjalnym, lecz bytem przypadłościowym, relacyjnym. Istnieje nie sam przez siebie, lecz zawsze przez poszczególne jednostki jako właściwe byty substancjalne. Naród jest konkretnym organizmem jednostek, związanych wspólnotą krwi, pochodzenia, terytorium, języka i losu. Prymas posuwał jeszcze dalej neotomistyczne pojęcie narodu w kierunku zaakcentowania jego organiczności, realności, historyczności, wspólnotowości i relacji do Boga. W tym ujęciu naród jest najbardziej żywą i realną społecznością ludzką, w sposób naturalny odróżniającą się od innych zbiorowości i zwróconą całym wymiarem swego bytu i egzystencji ku Bogu oraz żyjącą duchem Ewangelii.¹²

Jeżeli chodzi o ujęcie socjologiczne narodu, to ks. Stefan Wyszyński, zwłaszcza w początkowym okresie działalności naukowej opowiada się za różnorodnymi określeniami narodu jako konkretnej społeczności ludzkiej. Nigdzie w jego

⁸ CELEJ, Z. *Kultura chrześcijańska duszą narodu w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*. Warszawa, 1995, s. 159; MAJKA, J. *Nauczanie społeczne kardynała Wyszyńskiego*. Lublin, 1990, s. 128. STRZESZEWSKI, CZ. *Naród i państwo w nauczaniu kardynała Wyszyńskiego*. ChS 14: 198, nr. 2, s. 38.

⁹ LEWANDOWSKI, J. *Naród w nauczaniu kardynała Wyszyńskiego*. Warszawa, 1989, s. 13-17. Tenże. *Teologia narodu w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*. ChS 13: 1981 nr 4 s. 80-89. WYSZYŃSKI, S. *Miłość i sprawiedliwość społeczna*. Poznań, 1993, s. 115-121; Tenże. *Nauczanie społeczne*, s. 691,

¹⁰ BARTNIK, CZ. *Chrześcijańska nauka o narodzie według Prymasa Stefana Wyszyńskiego*. Lublin, 1982, s. 6; WYSZYŃSKI, S. *Nauczanie społeczne*. Warszawa, 1990, s. 863; LPP s. 511.

¹¹ ZWOLIŃSKI, A. *O narodzie*. Kraków, 1992, s. 9.

¹² WYSZYŃSKI, S. *Nauczanie społeczne*, s. 420-425, 642-647; Tenże. *Z gniazda orląt*. Rzym, 1972, s. 111-115; PIWOWARCZYK, J. *Katolicka etyka społeczna*. Kraków, 1948 cz. I, s. 202-240. LEWANDOWSKI, J. *Naród w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*. Warszawa, 1989, s. 18.

nauczaniu nie można znaleźć pełnej, osobnej definicji narodu, można ją jednak zrekonstruować z różnych jego przemówień. Narodem jest trwała i naturalna społeczność ludzka o pełnej żywotności socjalnej i historycznej. Społeczność ta opiera się na wspólnocie pochodzenia. Jej szczególną postać i więź stanowi ojczyzna, wspólne dzieje i losy, przeszłość, tradycja, wspólnota kulturalno – materialna, a zwłaszcza duchowa, język oraz świadomość narodowa, w której główną rolę odgrywa wspólna religia lub przynajmniej wspólne wartości najwyższe.¹³

W początkowym okresie posługi biskupiej Wyszyński skupia uwagę na akcentowaniu nadprzyrodzonego charakteru narodu. Jest to chrześcijańska i teologiczna wizja narodu. Opiera on ją na tekstach Pisma Św., które wskazują jednoznacznie na prawdę, iż to Bóg i Pan wszelkiego stworzenia jest Ojcem narodów. Narody są dziećmi Boga, a przez to wspólne Ojcostwo są sobie braćmi. Są one powołane do wyższego celu, jakim jest uwielbienie wspólnego Ojca. Uznaje on tę prawdę za konstytucję współżycia narodów oraz wyprowadza z niej zasady katolickiego nacjonalizmu.¹⁴ Wskazując na Boskie pochodzenie narodu nawiązuje Prymas do dziejów narodu wybranego, które były zarazem dziejami opieki Bożej i troski nad tym narodem (Rdz 13, 15; Wj 20, 2). W dziejach narodu wybranego można dostrzec, według Wyszyńskiego, odbicie niezwyklej dobroci Boga, która w nieskończoność powtarza się w dziejach ludzkości i w dziejach każdego chrześcijańskiego narodu.¹⁵ Wskazuje on następnie na podobieństwo między dziejami narodu wybranego a dziejami narodu Polskiego, w którym również powtórzyła się wędrówka do ziemi obiecanej. Ziemia ojczysta polska jest darem Bożym dla polskiego narodu. Wyjaśnia on to w ten sposób, iż Bóg przewidział w swym dziele twórczym miejsce, z którym miały się związać dzieje narodu polskiego. Wyszyński wskazuje na nierozzerwalny węzeł małżeński narodu z ziemią ojczystą. Bóg również jest źródłem prawa narodu do własnej ziemi i do własnej ojczyzny. Ostatecznie Bóg jest źródłem narodu. „Boża to była wola, byśmy żyli jako odrębny naród. Nie myśmy sobie dali życie narodowe, ale Bóg chciał nas mieć odrębnym narodem i wszczepił w nas wolę i moc ukształtowania się w naród”. Bóg związał ludzi wspólnym darem ojczystej mowy i kultury, szlachetnej duszy Narodu polskiego i obyczajów wypielegnowanych przez Kościół w Polsce.¹⁶ Bóg posłał następnie, przez Jezusa Chrystusa do narodów apostołów,

¹³ LEWANDOWSKI, J. *Naród w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, s. 19-20.

¹⁴ WYSZYŃSKI, S. *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, s. 115.

¹⁵ LEWANDOWSKI, J. *Naród w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, s. 20; Wyszyński szczegółowo analizuje dzieje narodu wybranego, w których nieustannie jest obecna Boża opatrność i obecność. Wyprowadza najpierw Izrael z egipskiej ziemi, domu niewoli. Idzie przed narodem swym w świetle ognistego obłoku, przeprowadza go przez Morze Czerwone, karmi go na puszczy manną, gasi jego pragnienie wodą ze skały, burzy mury miast obronnych, by wprowadzić go do ziemi obiecanej, odpuszcza mu grzechy i przewinienia. Co więcej; sam Bóg wytyczył granice ziemi i stał się jej obrońcą, wrogiem wszystkich nieprzyjaciół narodu wybranego i jego sprzymierzeńcem w każdej potrzebie (Lb 14, 3; Iz 17, 12-13). Por. WYSZYŃSKI, S. *Miłość i sprawiedliwość społeczna* s. 115-116.

¹⁶ WYSZYŃSKI, S. *Miłość i sprawiedliwość społeczna* s. 117; Tenże. *Ze stolicy prymasów*. Poznań, 1988, s. 24.

aby nauczali i chrzcili wszystkie narody, aż do czasu, kiedy sam przyjdzie sądzić żywych i umarłych.¹⁷

Mówiąc o katolickim rozumieniu narodu Wyszyński powołuje się na kard. Merciera, który mówił, że Ojczyzna nie jest zbiorowiskiem jednostek lub rodzin zamieszkujących jedną ziemię, pozostających między sobą w mniej lub więcej ścisłych stosunkach sąsiedztwa lub interesu, żyjących jednymi wspomnieniami szczęścia lub niedoli. Jest ona natomiast związkiem dusz w służbie jednej organizacji społecznej, której za wszelką cenę, nawet za cenę własnej krwi, należy strzec i bronić, pod wodzą tego lub tych, co przewodniczą jej losowi.¹⁸ Kontynuując swe rozważania Wyszyński wskazuje na to, iż związek ten musi być wsparty przez więź religijną, rodzinną, zawodową, polityczną. Istnieje konieczność i nakaz powiązania między sobą wszystkich tych społeczności, by życie narodowe oparte było na mocnych, jednolitych podstawach.¹⁹ Naród, chociaż jest społecznością naturalną, przyrodzoną, to jednak żyje kulturą katolicką, ma swoje dzieje i obyczaje chrześcijańskie i wiele zawdzięcza Kościołowi, który przez tysiąc lat niesie narodowi prawdziwą światłość.²⁰

Przyrównuje on naród do złożoności organizmu ludzkiego. Człowiek bowiem to coś niesłychanie powiązanego, co przenika się nawzajem. Przenikają się w nim ciało i dusza, energie fizyczne i duchowe, siły umysłu, woli i serca, najrozmaitsze dążenia zarówno osobiste, jak i społeczne, które wyprowadzają go poza niego samego. Człowiek jest splotem najrozmaitszych stanów, przeżyć, właściwości i dążeń. Tak samo jest z narodem i jego duchowością, która jest czymś osadzonym w konkretnym terenie. Jego geneza spoczywa w Bogu, który stworzył narodową formę bytowania. Na społeczność narodu składają się: prawa i obowiązki narodowe, działania i osiągnięcia narodowe, kultura narodowa, dzieje, tęsknoty i pragnienia rodzime, literatura, sztuka, poezja, malarstwo, rzeźba. Naród to język, mowa, literatura, sztuka, kultura twórcza, obyczajowa, religijna, ziemia, terytorium itd. Dopiero te wszystkie energie, właściwości i zrywy, zmierzające do coraz lepszego urządzenia życia własnej ojczyzny od strony zarówno duchowej, jak i materialnej są właściwie narodem.²¹ W życiu narodu są powiązane siły przyrodzone i Boże siły nadprzyrodzone. Naród bowiem jest na podobieństwo człowieka, w życiu którego harmonijnie wiąże się duch z ciałem i natura z łaską. Nie można go pojmować ani w sposób czysto abstrakcyjny i idealny, ani w sposób czysto konkretny, realny i materialny. Naród jest zbyt wielką wartością i mocą, aby dał się zmieścić w orientacji częściowej; jest on całością.²² Jest on społecznością posiadającą swą osobowość analogicznie do osoby indywidualnej. Posiada zatem dwa zasadnicze elementy: przedmiotowy i podmiotowy. Komponent przedmiotowy, niejako materialny to: wspólnota pochodzenia, tradycji, historii, życia gospodarczego i cywilizacji. Na podmiotowy składają się takie elementy

¹⁷ Tenże. *Nauczanie społeczne*, s. 201.

¹⁸ Tenże. *Miłość i sprawiedliwość społeczna* s. 169; MAJKA, J. *Katolicka nauka społeczna*, s. 261.

¹⁹ Tamże.

²⁰ *Listy pasterskie Prymasa Polski 1946-1974*. Paryż, 1975, s. 366.

²¹ WYSZYŃSKI, S. *W sercu stolicy*. Rzym, 1972, s. 26-27.

²² Tenże. *Nauczanie społeczne* s. 203, 142, 369, 989.

jak: wspólnota samoświadomości, dążeń, uczuć, działań, samowładności, kultury duchowej, języka społecznego, a przede wszystkim religii.²³ Naród w rozumieniu Prymasa jawi się jako wspólnota ludzi dzielących ze sobą wspólną ziemię, najczęściej ten sam język, te same umiłowania, wartości duchowe i kulturalne, wraz z całym dziedzictwem przeszłości.²⁴

Z czasem Prymas Wyszyński nadawał pojęciu narodu znaczenie coraz bardziej religijne jako prapierwotną społeczność ludzi, rodzin w obrębie ojczyzny, związanych w wyższą wspólnotę ludzką i czasoprzestrzenną, w żywy organizm biologiczno-psychiczny, realizujący w sobie określoną osobowość.²⁵

Parametry nauczania społecznego Stefana Wyszyńskiego o narodzie

Oryginalność Prymasa Wyszyńskiego, w omawianym zagadnieniu, spoczywa przede wszystkim w jego chrześcijańskiej koncepcji narodu i jego związku z religią. Od momentu przyjęcia przez Mieszka chrztu w 966 roku naród polski został włączony w wielką, nadprzyrodzoną społeczność Ludu Bożego.²⁶ Pojęcie narodu chrześcijańskiego Prymas i Episkopat wywodzą z jego dziejów, które jawią się jako stopniowa realizacja planu Bożego w stosunku do konkretnej części jego ludu. Bóg włącza się w jego historię i działa w niej za pośrednictwem ludzi, według praw ludzkich, których On sam jest dawcą, a ludzie wykonawcami.²⁷ Naród w tym rozumieniu jawi się jako wspólne dzieło Boga i ludzi. Historia bowiem narodu jest kształtowana poprzez współdziałanie wszystkich jego obywateli dzięki wymianie wartości materialnych i duchowych w skali krajowej i ogólnoludzkiej. I jak powtarzał często Wyszyński: „Naród bez dziejów, bez historii, bez przeszłości staje się wkrótce narodem bez ziemi, narodem bezdomnym, bez przyszłości. Lepiej, że opieramy naszą przyszłość na minionych wiekach, niż gdybyśmy ją mieli zacząć dopiero dzisiaj. Nie możemy się wyrzec tego, co przez wieki całe w bólu, cierpieniu, męce i krwi, w pracy i trudzie, w żywej wierze i nadziei kładzione było na tę ziemię”. Na ziemię ojczystą! Na historię wywiera wpływ rodzima kultura, geofizyczne warunki życia; wydarzenia polityczne, takie jak ustawiczne wojny wymagające wciąż odbudowy wszystkiego od nowa; prądy myślowe przejmowane od innych, lecz nabierające w Polsce swoistego charakteru; ma na nie ogromny wpływ cała wielka dziedzina życia religijnego we wszystkich jego przejawach.²⁸ W ten sposób powstaje wspólne dzieło Boga i ludzi. Członkowie narodu związani są ze sobą nie tylko wspólnotą języka, kultury i pochodzenia,

²³ Tamże, s. 784; BARNITK, Cz. *Chrześcijańska nauka o narodzie według Prymasa Stefana Wyszyńskiego*. Lublin, 1985 s. 9. Tenże. *Pedagogia narodowa Prymasa Stefana Wyszyńskiego*. Lublin, 2001, s. 163; CELEJ, Z. *Kultura chrześcijańska duszą narodu w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*. Warszawa, 1995, s. 160; KOWALCZYK, S. *Człowiek a społeczność*, s. 275-276; MAZUREK, J.: jw. s. 34-35.

²⁴ *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*. Paryż, 1975 s. 707; IWAN, R.: *Personalizm podstawą nauczania społecznego kardynała Stefana Wyszyńskiego*, s. 19.

²⁵ BARNITK, Cz. *Pedagogia narodowa*, Lublin, 2001, s. 169.

²⁶ LPP s. 504, 506; LPE s. 423; *Listy pasterskie Prymasa Polski oraz Episkopatu 1975-1981*. Paryż, 1988 s. 107-108; BARNITK, Cz. *Chrześcijańska nauka o narodzie*, s. 9.

²⁷ Tamże, s. 506-508.

²⁸ Tamże, s. 507; BARNITK, Cz. *Chrześcijańska nauka o narodzie*, s. 17-18.

ale także łaską chrztu świętego. Prymas podkreśla w swych rozważaniach aspekt chrystocentryczny w narodzie. Nie sposób jest, według niego zrozumieć narodu oraz jego dziejów bez Chrystusa. Jest On kluczem do zrozumienia tej wspólnoty i rzeczywistości, jaką jest naród. Chrystus wnika coraz głębiej w dzieje i życie narodu, przemienia i doskonali coraz bardziej jego duchowe oblicze, posługując się tym wszystkim, co wpływa na jego rozwój. Celem tego działania jest doprowadzenie jego członków do wiecznej szczęśliwości.²⁹

Według Cz. Bartnika i J. Lewandowskiego Prymas był najbardziej oryginalnym w zakresie tworzenia idei narodu jako kategorii eklezjologicznej. Wydobywał on z tradycji polskiej ideę Kościoła narodu, która oznaczała, że jeden i powszechny Kościół ucieleśnia się wielokształtnie w różnych podmiotach a zwłaszcza w narodzie. Istnieje zatem prawdziwy i żywy „Kościół nad Wisłą”. Kościół narodu ma szczególnie intensywną samoświadomość, język religijny, komunikację społeczną, zdolność adaptacyjną i siłę działania. Jest on miejscem spotykania się życia świeckiego i religijnego, historii świeckiej i świętej.³⁰ Jego geneza sięga słów Jezusa Chrystusa: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19). Z chwilą realizacji misji Chrystusa powstaje rodzaj „Kościoła narodu”. Kościół zatem posiada również postać narodu. Jest on ważnym elementem religii, Ewangelii i Kościoła uniwersalnego.³¹

Prymas Wyszyński nie tylko podkreśla rolę i znaczenie Kościoła w życiu narodu ale przede wszystkim fakt, iż Kościół jest wcielony w życie narodu polskiego. Rzeczywistość nadprzyrodzona, jaką jest Kościół, oraz rzeczywistość przyrodzona, jaką jest naród, są nie tylko ze sobą powiązane, lecz wzajemnie sobie służą i pomagają, nawzajem się kształtując. Doświadczenie to trwa od dziesięciu wieków. Jest to doświadczenie narodu przeżywającego Chrystusa w Jego Kościele, narodu, który wraz z chrztem świętym otrzymał dar Trójcy Świętej. Nieustanny chrzest narodu rozpoczął się przed tysiącem lat w duchu Chrystusa Pana: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”. Naród jawi się w tym kontekście jako społeczność ochrzczona, nadprzyrodzona, zwarta duchowo, moralnie i religijnie, społecznie, psychologicznie i historycznie. Naród jest więc, według Prymasa włączony w nadprzyrodzony nurt Boży i taki pozostać powinien, pomimo, prowadzonej na szeroką skalę ateizacji i laicyzacji społeczeństwa polskiego.³²

Jest jeszcze jeden zasadniczy element, warty podkreślenia w nauczaniu Prymasa i Episkopatu Polski na temat chrześcijańskiego narodu, mianowicie obecność Maryi w nim. Na straży nadprzyrodzonego nurtu polskiego narodu, na straży obecnego i wcielonego w życie narodu Kościoła stała zawsze obecna w trudnych dziejach przez tysiąclecie Matka Chrystusowa, Królowa Polski, Maryja. Strzegła ona przez wieki wiary narodu oraz jego więzi z Kościołem. Dzięki Jej

²⁹ Tamże; LPE s. 152, 352. LPPE s. 440.

³⁰ BARNITK, Cz. *Chrześcijańska nauka o narodzie*, s. 17-18. Por. LEWANDOWSKI, J. *Naród w nauczaniu kardynała*, s. 46, 49-51.

³¹ WYSZYŃSKI, S. *W sercu stolicy*. Rzym, 1972, s. 107. LEWANDOWSKI, J. *Naród w nauczaniu kardynała*, s. 46-52.

³² LPP s. 554-555. LPE s. 14-15; 480. LPPE s. 21. BARNITK, Cz. *Zarys myśli teologicznej kardynała Stefana Wyszyńskiego*. In *Teologia kultury*. Lublin, 1982, s. 230-231.

obecności naród jest zawsze wierny Bogu, krzyżowi, Ewangelii, Kościołowi i jego pasterzom. Jest ona dana ku obronie narodu polskiego. Jest ona Matką narodu Polskiego i jego przewodniczką w dziejach. Naród Polski jest w macierzyńskiej niewoli Maryi, w jej ramionach, jako jej własność i narzędzie do dyspozycji za wolność Kościoła Chrystusowego w Polsce i w świecie. Wyrazem tego był akt oddania Polski w macierzyńską niewolę Maryi Matki Kościoła za wolność Kościoła Chrystusowego.³³

Naród w nauczaniu Prymasa Wyszyńskiego i Episkopatu to również „rodzina rodzin”. Cz. Bartnik wskazuje na personalny korelacionizm między narodem a rodziną w nauczaniu Prymasa Wyszyńskiego. Oznacza on, że rodzina osiąga swe cele i spełnia swoją misję na płaszczyźnie narodu, a naród realizuje swe posłannictwo przez służenie prawdziwemu dobru rodziny.³⁴ Zwarta rodzina jest podstawą budowania społecznego narodu. Naród bowiem powstaje z rodzin. Jakie są rodziny, taki też będzie naród. Jawi się ona jako najważniejsza komórka życia narodowego we wszystkich, niezwykle bogatych formach współczesnego życia.³⁵ „Nie można więc patrzeć na społeczność rodzinną tylko pod kątem użyteczności i celowości osobistej. (...) Ponieważ rodzina ma wybitnie społeczne znaczenie, ponieważ świadczy na rzecz narodu i państwa, ponieważ pomaga w rozwoju życia gospodarczego – stąd musi korzystać z uprawnień społecznych. Szczególna opieka nad rodziną jest więc obowiązkiem tych wszystkich, którzy czerpią z niej swe soki żywotne. Stąd też rozdział świadczeń społecznych ma odbywać się według klucza rodzinnego; stąd uwłaszczenie rodziny i prawo rodziny do przestrzeni życiowej; stąd prawo do zapłaty rodzinnej, do opieki prawnej, do świadczeń z dóbr publicznych; stąd też pierwszeństwo ojca rodziny do pracy”.³⁶ W tym kontekście Prymas Wyszyński i Episkopat omawiają szczegółowo zagadnienie stosunku rodziny do narodu i narodu do rodziny. Istnieje swoista, biologiczna wspólnota i więź między rodziną a narodem oraz ich wzajemna służba wobec siebie. Brak tej więzi powoduje wynaturzenie bądź rodziny, bądź narodu. Jest ona naturalnym sprzymierzeńcem narodu, ponieważ stoi na straży jego życia. W tym kontekście Prymas i Episkopat akcentują rodzinę jako zasadniczy element w budowaniu trwałości bytu narodowego. Naród stanowi ochronę dla rodziny i odwrotnie. W ciężkich czasach bytu narodowego, naród ze wszystkimi swymi wartościami chronił się w zaciszu i dyskrekcji życia rodzinnego.³⁷ Mówiąc natomiast o stosunku narodu do rodziny Prymas podkreśla, iż naród musi uznać prawa rodziny, zwłaszcza do jej trwałości. Na służbie wobec rodziny musi opierać się cały dorobek narodu, jego dzieje, język, obyczaj, tradycja. Rodzina powinna być ponadto uprzywilejowana przez naród i państwo. Chodzi o uprzy-

³³ Tamże, s. 555-556. LPE s. 442-443, 479-480. LPPE s. 13-18, 247; WYSZYŃSKI, S. *Kościół w służbie narodu*, s. 7-8.

³⁴ BARNITK, Cz. *Pedagogia narodowa*, s. 171.

³⁵ WYSZYŃSKI, S. *Nauczanie społeczne*, s. 96, 341, 542. Tenże. *Kościół w służbie narodu*, s. 8-9; BARNITK, Cz. *Pedagogia narodowa*, s. 171. IWAN, R. *Personalizm podstawą nauczania społecznego*, s. 19-20.

³⁶ WYSZYŃSKI, S. Naturalny ustrój społeczny. „Tygodnik Warszawski” R. 2 (1946), nr 4 (11), s. 2.

³⁷ WYSZYŃSKI, S. *Nauczanie społeczne*, s. 687-688; BENDER, R. *Kardynał Stefan Wyszyński*, s. 58.

wilejowanie prawno-społeczne, co oznacza, że system prawa państwowego, sankcjonowanego przez naród, musi sprzyjać rodzinie, jej trwałości, bytowi i zadaniom. Chodzi zwłaszcza o ochronę obyczaju rodzinnego, społecznego, kultury narodowej i tradycji. Uprzywilejowanie rodziny przez naród wyraża się również w prymacie gospodarczym rodziny.³⁸

Ważną i zasadniczą rolę w formowaniu się i kształtowaniu świadomości narodowej i bytu narodowego odgrywa kultura, zwłaszcza duchowa narodu, która jest uważana za istotny czynnik konstytuujący dany naród.³⁹ Kultura narodowa jest wartością dziedziczną z pokolenia na pokolenie i rozwijaną przez współczesne generacje. Obejmuje ona całokształt stosunków międzyludzkich, postaw społecznych, moralnych i patriotycznych. Formowała się ona w narodzie polskim w ścisłym związku z chrześcijaństwem. Rdzeniem kultury narodowej jest religia, która odgrywa istotną rolę integracyjno-narodową. Kulturę narodową nazywa Prymas „duszą narodu”. Jej doniosłość i ważność wywodzi z dziejów i historii narodu polskiego, gdzie walka o kulturę narodową była zawsze rozumiana jako jeden z pierwszych obowiązków, wynikających z miłości ojczyzny, czyli patriotyzmu. Cały naród polski czuł się odpowiedzialny za kulturę narodową. Będąca dorobkiem wielu pokoleń, stanowi bezsporną własność całego narodu. Jest ona jednym z największych skarbów i jest jego zadaniem. Każde pokolenie ma obowiązek przyjąć dotychczasowy dorobek kultury i tworzyć nowe dobra kultury oraz je przekazywać. Prymas Wyszyński i Episkopat nazywają ją dlatego „korzeniami narodu”, jak też owocem wspólnego działania dla udoskonalenia wszystkich dziedzin życia ludzkiego. Na kulturę narodową składają się różne płaszczyzny: kultura życia rodzinnego, społecznego, kultura pedagogiczna, pracy i odpoczynku, życia rodzinnego. Wszystkie te dziedziny łącznie tworzą kulturę narodową.⁴⁰ U jej podstaw leży najpierw kultura słowa i mowy ojczystej, będącej najsilniejszą więzią duchową każdego człowieka ze wspólnotą narodową, krajową, rodzimą. Obrona czystości mowy ojczystej, zakresu jej wpływu i granic, była zawsze przedmiotem troski ludzi świadomych tej więzi we własnej ojczyźnie i na uchodźstwie. Dowodem tego są przeżycia narodowe Polaków w czasie zaborów czy rozproszenia na emigracji. Z kultury słowa i mowy ojczystej wyrasta twórczość literacka w zakresie prozy i poezji, która jest przedmiotem wychowania narodowego, uświadczenia sobie przeżyć narodu, poczucia wspólnoty i więzi rodzimej. Bohaterowie literatury, poezji, sztuki teatralnej stają się często wzorami życia.⁴¹ Stąd prowadzi droga do dziejów narodu, jego trwania, przeżyć, walk i osiągnięć, a może i klęsk, w które często wprowadza ludzi historyczne piśmiennictwo ojczyste. Więź kulturalna narodu jest umacniana poprzez żywy udział w jego dziejach, z którymi członkowie narodu są silnie związani. Ta więź jest mocna, pomimo bolesnych nawet przeżyć. Dzieje narodu z kolei,

³⁸ Tamże, s. 688.

³⁹ MAZUREK, F. jw., s. 34-35; ZWOLIŃSKI, A. *O narodzie*, s. 9.

⁴⁰ LPPE s. 336-337; WYSZYŃSKI, S. *Nauczanie społeczne*, s. 769-772; Tenże. *Kimże jest człowiek*, s. 233. KOWALCZYK, S. *Człowiek a społeczność*, s. 276-277; CELEJ, Z. jw., s. 38. STRZESZEWSKI, Cz. *Naród - państwo w nauczaniu kardynała Wyszyńskiego*, s. 39.

⁴¹ Tamże, s. 337.

jego wewnętrzne odczuwania i zmagania, są wyrażane w sztuce, zwłaszcza w śpiewie i muzyce, architekturze, rzeźbie i malarstwie.⁴² W sposób szczególny Prymas i Episkopat wskazują na związek kultury narodowej Polaków z chrześcijaństwem. Jest ona dziełem narodu, którego większość stanowili zawsze ludzie żyjący wiarą. U źródeł wielkich dzieł sztuki ludowej czy klasycznej, u podstaw kształtowania się wielu zwyczajów znajdują się pobudki religijne. Istotną rolę w tej kulturze na przestrzeni dziejów narodu polskiego odgrywały wartości religijne. Polska kultura narodowa jest tak ściśle związana z religijną, iż usunięcie z niej wartości religijnych prowadzi do jej zniekształcenia.⁴³

W kontekście omawiania zagadnienia kultury narodowej oraz zagrożeń narodu, poświęca również Prymas i Episkopat wiele miejsca zagadnieniu wartości narodowych, cech narodowych. Wartością najwyższą narodu polskiego jest religia i wiara katolicka. Polska zawsze słynęła jako kraj katolicki, jako ziemia krzyżów, cudownych miejsc, czci ku Matce Bożej. Polska stawiała zawsze w obrobie Kościoła i cywilizacji chrześcijańskiej. Z niej też wypływa następna wartość narodowa, jaką jest szlachetność charakteru, która przejawia się w tolerancji religijnej i politycznej narodu polskiego. Obca była jemu nienawiść, mściwość i duch odwetu nawet wobec zaprzysiężonych wrogów polskości, duch podstępny, zdrady i zamachu. Naród polski odznaczał się zawsze umiłowaniem wolności sumienia, wolności, równości i sprawiedliwości, duchem braterstwa i wspólnoty, usposobieniem pokojowym i wielką miłością ojczyzny, moralnością życia zbiorowego. Kościół wartości te jeszcze uszlachetnił i rozwinął. Na określenie ich używał terminu *geniusz narodu*.⁴⁴ Prymas Wyszyński wychodził z założenia, że chociaż ludzkość jest pewnego rodzaju wspólnotą kulturową, jednakże każdy naród musi wypracować swoje wartości kulturowe i musi nimi żyć. Inne narody nie mogą narzucić narodowi swoich schematów społecznych, politycznych czy ekonomicznych. Naród powinien czerpać z własnej kultury rodzimej, z własnego dorobku i doświadczeń, wypracowanych przez wieki, z religijności i religijnego obyczaju rodzimego. Żaden jednak naród nie może rozwijać się zamknięty i izolowany od innych. Wszystkie wspólnoty i narody mają tak współdziałać ze sobą, by uszanowały właściwości i wartości innych narodów, ich autonomię światopoglądową i kulturalną, i w ten sposób przekazywały najlepsze wartości.⁴⁵

W nauczaniu Prymasa i Episkopatu na temat narodu jest położony nacisk na zagrożenia narodu. Mają one według nich charakter klęsk moralnych i społecznych. Godzą w miłość społeczną; zniewalając naród, uniemożliwiają rzetelny postęp moralny, społeczny, gospodarczy oraz współżycie w ładzie i pokoju. Całokształt nauczania prymasowskiego nie tylko wskazuje na liczne zagrożenia narodu polskiego, ale ujawnia ich niebezpieczne skutki dla aktualnego i przy-

⁴² Tamże; WYSZYŃSKI, S. *Nauczanie społeczne*, s. 771.

⁴³ Tamże, s. 338.

⁴⁴ WYSZYŃSKI, S. *Nauczanie społeczne*, s. 78-81, 344, 507-508, 691, 789. WYSZYŃSKI, S. *Kimże jest człowiek*, s. 233-234; Tenże. *Miłość i sprawiedliwość społeczna*, s. 123, 158-162; KRUCINA, J. *Państwo a kościół w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, s. 25-26. STRZESZEWSKI, Cz. *Naród i państwo w nauczaniu kardynała Wyszyńskiego*, s. 40; LEWANDOWSKI, J. *Aktualność myśli społecznej kardynała Stefana Wyszyńskiego*, s. 32.

⁴⁵ Tamże, s. 620-621, 691, 931.

szłościowego jego trwania, jak również stanowi próbę konstruktywnego, opartego na zasadach moralności chrześcijańskiej, przezwyciężenia owych zagrożeń. Analizując szczegółowo te zagrożenia wskazuje na te, które są najbardziej niebezpieczne: narzucanie niewiary, tj. ateizacja społeczeństwa, nienawiść społeczna, demoralizacja oraz nietrzeźwość.⁴⁶

Prymas i Episkopat wskazują na współczesny ateizm, jego formy i przyczyny. Odwołują się do konstytucji *Gaudium et spes*. Sobór zalicza zjawisko współczesnego ateizmu do najpoważniejszych spraw doby obecnej, które należy poddać starannym badaniom.⁴⁷ Ateizm przybiera często postać osobistej i uczuciowej, nastrojowej niechęci do Boga czy walki z Bogiem, bez żadnych prób uzasadnienia rozumowego. Następną jego formą jest ateizm jako postawa życiowa, mająca oparcie w materializmie praktycznym. Jest on nieodłączną cechą filozofii materialistycznej; związany jest również z niektórymi kierunkami filozofii egzystencjalistycznej. Na te formy wskazuje głównie Sobór Watykański II.⁴⁸ Wśród przyczyn ateizmu Prymas wyróżnia głównie następujące: bezkrytyczne uleganie twierdzeniu niektórych myślicieli, że człowiek w ogóle nic pewnego o Bogu nie może powiedzieć (agnostycyzm), następnie systematycznie prowadzona, przy użyciu wszelkich środków finansowych i masowego przekazu, planowa propaganda, czy to wprost na rzecz ateizmu, czy też na rzecz tak zwanego światopoglądu naukowego, czyli materialistycznego. Dochodzą do tego jeszcze środki nacisku, którymi rozporządza władza publiczna. Wśród przyczyn ateizmu należy również wymienić poglądy upatrujące w zaprzeczeniu istnienia Boga konieczny warunek awansu osoby ludzkiej. Rzecznicy tego poglądu twierdzili, że uznanie Boga stanowi przeszkodę na drodze do postępu. Prymas wskazuje również niejednokrotnie na powody odejścia od Boga tkwiące w słabości ludzkiej woli, która nie chce podporządkować się prawom moralnym, wynikającym z uznania istnienia Boga. Wreszcie przyczyną niewiary, zwłaszcza w krajach o większym dobrobycie, jest zeświecczona świadomość ludzi nastawionych na nieograniczone używanie dóbr materialnych i goniących za nieumiarkowanym powiększaniem stanu posiadania tych dóbr.⁴⁹ Prymas wskazuje również w swym nauczaniu na temat zagrożeń narodu na zjawisko laicyzacji, która jest równoznaczna z odzieraniem życia osobistego i społecznego z wartości religijnych. Prymas i Episkopat definiują laicyzację, z jednej strony jako zjawisko zmniejszania się i zanikania wpływu wartości religijnych na życie społeczne i indywidualne człowieka, które kształtuje się coraz bardziej w oparciu o wartości doczesne, z drugiej zaś jako zorganizowane działanie zmierzające do przyspieszenia procesu zeświecczenia i kierowania nim. Inaczej mówiąc jest to dążenie do zupełnego zeświecczenia życia, przez usuwanie Boga i religii ze wszystkich spraw ludzkich, a kierowanie się wyłącznie w sprawach życia doczesnością. Ta ostatnia forma laicyzacji jest

⁴⁶ LPP s. 571-581, 452-456; LPPE s. 66-67; Por. IWAN, R. *Prawa, obowiązki i zagrożenia Narodu według Prymasa Stefana Wyszyńskiego*. Lublin, 1989, s. 49-78; WYSZYŃSKI, S. *Nauczanie społeczne*, s. 82-85; STRZESZEWSKI, Cz. *Kardynała S. Wyszyńskiego*, s. 52-53.

⁴⁷ GS 19; LPE s. 495-501.

⁴⁸ LPE s. 495-496; GS 20; KOWALCZYK, S. *Człowiek a społeczność*, s. 70-73.

⁴⁹ Tamże, s. 496-497.

prowadzona przez różnego rodzaju ośrodki, kierujące się, bądź motywami ideologicznymi, bądź politycznymi lub komercyjnymi. Jej celem jest uformowanie takiego człowieka, który byłby przekonany o słuszności filozofii materialistycznej, i który by uczestniczył czynnie w szerzeniu światopoglądu, jaki ona głosi. Chodzi ostatecznie o upowszechnienie pewnego, określonego typu ateizmu.⁵⁰ Ostateczną konsekwencją laicyzacji i ateizacji jest zeświecczony styl życia na wszystkich płaszczyznach: laicka rodzina, wychowanie i szkoła, świecka sztuka i kultura, prasa, książka, film i telewizja. Prowadzi to do wizji narodu bez ducha, bez idei, mocy, bez hamulców moralnych, to znaczy bez przyszłości. Usuwanie Chrystusa, Jego dzieła zbawienia i Ewangelii z życia ludzkiego i narodowego jest podcinaniem fundamentów duchowego życia, burzeniem ludzkiej etyki i wartości humanistycznych.⁵¹ Jako reakcję na te zjawiska Prymas i Episkopat wskazują równocześnie środki zaradcze. Kładą szczególny nacisk na obowiązek gruntownego zapoznania się z całokształtem nauki katolickiej, a zwłaszcza czytanie osobiste Pisma Świętego, dokumentów soborowych i encyklik, literatury religijnej. Wraz z nieustannym dokształcaniem powinno iść w parze rzetelne życie religijne i sakramentalne.⁵²

Wskazuje Prymas na przyczyny laicyzacji, którymi oprócz potężnej fali niepokoju intelektualnego, podważającego wszystkie zasady moralności chrześcijańskiej, są niewiedza, lenistwo umysłowe, wyrachowanie życiowe, propaganda narzucana za pomocą wszystkich dostępnych środków nacisku. Przymusowa laicyzacja dokonuje się z pomocą wychowania szkolnego, zależności w pracy, odbywania obowiązku służby wojskowej, a także uprzywilejowania ateistów w przeciwstawieniu do wierzących, których pozbawia się społecznych środków obrony, takich jak: radio, film, telewizja, teatr i wydawnictwa. Episkopat zwraca również uwagę na konsekwencje ateizacji, jakimi są między innymi: rozbitcie jedności religijnej i moralnej społeczeństwa, nihilizm rodzący pustkę ideologiczną oraz negację wszystkich wartości duchowych.⁵³ Stefan Wyszyński w tym kontekście apeluje: „Prosimy tych, od których to zależy, by przezwyćieżali obosieczne ostrze nienawiści społecznej, bo nigdy nie wiadomo, w kogo ona może ugodzić. Społeczeństwo chrześcijańskie pragnie w pełni zachować przykazania miłości Boga i bliźniego, dobrze czyniąc wszystkim, nawet tym, którzy chcą nas mieć w nienawiści.”⁵⁴ Główną przyczyną laicyzacji jest również postępująca technicyzacja

⁵⁰ LPE, s. 572; LPP, s. 261, 522; LPPE, s. 265-266, 466. Początki współczesnej laicyzacji sięgają humanizmu Odrodzenia, który rozpoczął przekształcanie teocentrycznego dotąd obrazu świata ku antropocentrycznemu. Rozwój ten szedł dalej poprzez racjonalizm 18 w., w którym wyraźne było nastawienie antyreligijne, do liberalizmu 19 w., którego naczelną tezą była niezależność człowieka od jakiegokolwiek autorytetu czy prawa przede wszystkim prawa Bożego. Hasła te rozpowszechniła następnie rewolucja francuska, a jeszcze w większym stopniu środki kultury i cywilizacji masowej 20 w. Por. LPE s. 262; KOWALCZYK, S. *Człowiek a społeczność* s. 57-69.

⁵¹ LPE, s. 737; LPPE, s. 467.

⁵² Tamże, s. 497-498; GS 19, 21.

⁵³ Tamże, s. 572.

⁵⁴ WYSZYŃSKI, S. List wielkopostny do duchowieństwa i wiernych o zagrożeniu moralności narodu, Gniezno- Warszawa, 2 II 1968. In *Listy pasterskie Prymasa Polski 1946- 1974*. Paris: Éditions du Dialogue, 1975, s. 577.

wszystkich dziedzin życia. Wyraża się ona w tym, że człowiek współczesny jest urzeczony zdobyczami nauki i techniki oraz ich perspektywami rozwojowymi, które zdają się mu obiecywać rozwiązanie wszystkich zagadek życia i wypełnić rzeczywistość tak całkowicie, że zabraknie w niej miejsca dla Boga i religii.⁵⁵

Następnym zagrożeniem narodu jest nienawiść społeczna. Prymas wskazuje na jej źródło. Otóż wychodząc z błędnych założeń doktrynalnych, uznaje się nienawiść za motoryczną siłę postępu. Chrześcijańskiemu duchowi przebaczenia i pokoju wypowiada się wojnę, w imię rzekomej sprawiedliwości, a w gruncie rzeczy w imię pogańskiej nienawiści. Zaprogramowana nienawiść w sposób zasadniczy zagraża chrześcijańskiej miłości. Przenika ona również wszystkie sfery życia społecznego. Przejawia się ona w różnego rodzaju podziałach, złośliwości, oszczerstwach, obelgach, duchu zemsty, niezgody a nawet zbrodni. Prymas wskazuje w tym kontekście na brutalizację stosunków międzyludzkich, wzmagającą się wrogość i wzajemną niechęć. Nowym zjawiskiem w Polsce, szczególnie podkreślanym przez Episkopat jest tzw. znieczulica, tj. obojętność na potrzeby drugiego człowieka.⁵⁶

Innym zagrożeniem, które Episkopat akcentuje jest demoralizacja. Chodzi o takie zjawiska, jak: plaga rozwodów i rozbitych małżeństw, swoboda obyczajów, fala pornografii i panseksualizmu, rozboje, kradzieże, morderstwa, zabójstwo nienarodzonych dzieci, nadużycia w gospodarce uspołecznionej, demoralizację dzieci i młodzieży. Ta ostatnia zaczyna się często od przejawów demoralizacji życia rodzinnego. W rozpadającej się rodzinie trzeba szukać pierwszych przyczyn demoralizacji dzieci i młodzieży. Braki wychowawcze w rodzinie i szkole powodują wzrost przestępczości i demoralizację młodych.⁵⁷ W kontekście wzmagającej się propagandy ateistycznej oraz laicyzacji i nihilistycznego indyferentyzmu prowadzącego do apatii i niewoli Prymas i Episkopat wzywają młodzież do przewyższania pokus środowiska, które narzuca i propaguje nieraz niewiarę, apoteozę przestępstwa oraz oparcia swego życia na wymaganiach w duchu katolickiej moralności społecznej.⁵⁸

Do największych zagrożeń narodu Prymas i Episkopat zaliczają nietrzeźwość i nikotynizm. Prymas nazywa je potęgującymi się klęskami społecznymi. Dzięki wzrastającemu spożyciu alkoholu, społeczeństwu polskiemu wyraźnie zagraża niebezpieczeństwo biologicznego zwyrodnienia i utraty moralnej sprawności. Pijaństwo jest jednym z siedmiu grzechów głównych, które są źródłem upadku człowieka i obrazy Bożej. Jest ono wrogiem dobrobytu, prowadzi do nędzy i niszczenia dorobku całych pokoleń, powoduje ból i nieszczęścia, podkopuje zdrowie fizyczne i duchowe człowieka, obniża moralność i kulturę wewnętrzną, gwałci godność osoby i przyspiesza zgubny koniec narodu. Wspomniane zagrożenie osłabiają potencjał biologiczny narodu, pomniejszają jego siły fizyczno-duchowe, powodują uszczuplenie jego zdrowych sił w społeczeństwie. Przyjmują

⁵⁵ LPE, s. 262-263; LPP, s. 400.

⁵⁶ Tamże, s. 506-507.

⁵⁷ Tamże, s. 507-508; LPP, s. 574-575; LPPE, s. 315-316; IWAN, R. *Prawa, obowiązki i zagrożenia*, s. 62-63.

⁵⁸ LPP, s. 574-575; LPE, s. 507-508.

one postać patologii społecznej i podważają istnienie narodu.⁵⁹ Następstwami nietrzeźwości są również: osłabienie moralności, wzrost przestępczości, zmniejszenie wydajności pracy, nieszczęśliwe wypadki, rozbiecie życia rodzinnego itd. We wszystkich tych zagrożeniach Prymas widzi ukryty plan moralnego rozkładu narodu, odebrania mu zdrowych zasad postępowania i biologicznej siły jego bytowania.⁶⁰

Wraz z walką z wadami narodowymi Prymas i Episkopat wzywają do nabywania cnót społecznych: wierności i sumienności, pracowitości i oszczędności, wyrzeczenia się siebie i wzajemnego poszanowania, miłości i sprawiedliwości społecznej. Tym głównym zagrożeniom Prymas przeciwstawia program odnowy zmierzający do wzmocnienia wiary, jako przeciwstawienie niewierze, społecznej miłości, jako przeciwstawienie nienawiści społecznej, nieskazitelnych obyczajów i czujnej trzeźwości jako przeciwstawienie demoralizacji i nietrzeźwości. Wszelka odnowa życia narodowego i przebudowa społeczna o tyle będzie skuteczna, o ile będzie oparta na zasadach moralności chrześcijańskiej i Ewangelii.⁶¹ Walka z wadami narodowymi oraz walka o cnoty ma doprowadzić do ukształtowania nowego człowieka. Będzie to chrześcijanin dobrze osadzony w nadprzyrodzonym organizmie Kościoła, człowiek świadomy swych praw i obowiązków w Kościele i narodzie, człowiek uspołeczniony, człowiek, który umie walczyć ze sobą i stawiać sobie wymagania, będzie to człowiek wzbogacony cnotami i wartościami ducha.⁶²

W powyższym kontekście Prymas postuluje przeprowadzenie akcji nadzwyczajnej zwanej *Společnou Krucjatą Miłości*. Jest to praca duszpasterska nad upowszechnieniem miłości chrześcijańskiej w narodzie. Widzi on w niej nie tylko ratunek narodu przed wspomnianymi zagrożeniami, ale również najwłaściwszą i najlepszą formą realizacji ducha soborowej odnowy, prawdziwym *aggiornamento*, które polega na powrocie do źródeł chrześcijaństwa i pełnieniu istoty nauki Chrystusowej, którą jest miłość Boga i bliźniego.⁶³ Idea miłości czynnej, ofiarnej i służebnej, wrażliwej na drugiego człowieka, płynącej z głębokiej kultury serca chrześcijańskiego, pełniącej czyny dobroci, miłosierdzia i przebaczenia powinna stać u podstaw i być fundamentem wspomnianej *Společnej Krucjaty Miłości*.⁶⁴ Ma ona w konsekwencji prowadzić do tego, by ojczyzna posiadała oblicze Boże, aby stała się miejscem wspólnego życia w ładzie, aby zespalała w miłości wszystkie swoje dzieci. Odnowa narodu powinna iść w dwu kierunkach: poprawy warunków bytowania, niezbędnych do godnego życia każdego obywatela i jego rodziny, oraz w kierunku odnowy moralnej. Prymas wskazuje w tym kontekście na konieczność powiązania między sobą zasad moralności i ekonomii, wartości

⁵⁹ Tamże, s. 575-576, 278-279; LPE, s. 49-51; LPPE, s. 146; IWAN, R. *Polska, ale jaka*, s. 129.

⁶⁰ LPE, s. 508, 387-392; LPPE, s. 309.

⁶¹ LPP, s. 458, 473; LPE, s. 350, 515; LPPE, s. 287.

⁶² LPE, s. 352-353.

⁶³ Tamże, s. 512, 533.

⁶⁴ Tamże; Por. WYSZYŃSKI, S. *W sercu stolicy*, s. 75-77.

ducha i wartości materialnych.⁶⁵ Program odnowy społeczno-moralnej narodu został zawarty w następujących punktach:

„By Polska żyła po Bożemu na zagonach darowanych nam przez Ojca narodów, by żyła w łasce uświęcającej, wierna Kościołowi, Ewangelii i Krzyżowi;

By Polska była matką dla wszystkich swoich dzieci, choćby rozproszonych po różnych kontynentach;

By Polska stała się opiekunką świętości ogniska domowego, wierności i jedności małżeńskiej;

By Polska pielęgnowała budzące się do życia nowe pokolenie, broniąc ich prawa do bytu w łonie Narodu;

By Polska wychowywała swoją młodzież w duchu szczytnych tradycji Narodu i tysiącletniej kultury chrześcijańskiej;

By Polska była sprawiedliwa i pełna miłości dla wszystkich dzieci swoich.

By Polska rozdzielała chleb wszystkim swoim dzieciom tak, by w jej granicach nie było głodnych i bezdomnych;

By Polska była przykładem wierności swej ziemi i duchem pokoju dla wszystkich ludów;

By Polska śmiało weszła na drogę przemian społecznych, zgodnie z duchem Chrystusowej sprawiedliwości i miłości społecznej;

By Polska zachowała w rodzinie narodów należne jej miejsce i prawa”.⁶⁶

Zwieńczeniem programu odnowy religijno-społecznej narodu był akt odnowienia *Ślubów Jasnogórskich*, w których naród miał złożyć hołd Bogu w Trójcy Świętej Jedynemu, za pośrednictwem Królowej Świata i Polski. Akt ten miał ogromne znaczenie dla narodu, gdyż był dniem, w którym jego członkowie, razem z Kościołem w Polsce zobowiązali się do walki z wadami i grzechami narodowymi oraz zdobywania cnót społecznych i narodowych.⁶⁷ Doniosłym aktem narodu była również *Wielka Nowenna przed Tysiącleciem Chrztu*, rozpoczęta w 1957 roku. Była ona przeprowadzona w duchu *Jasnogórskich Ślubów Narodu*. Jej celem było duchowe odnowienie oblicza narodu polskiego. Program ten był odpowiedzią na ówczesne potrzeby narodu. Każdy rok *Wielkiej Nowenny* miał inny temat i zadania. Zmierzała ona ostatecznie do odrodzenia religijno-moralnego i odbudowy najcenniejszych tradycji narodowych.⁶⁸ Zwieńczeniem i ukoronowanie *Wielkiej Nowenny* był *Milenijny Akt Oddania Narodu*, który miał na celu utrzymanie narodu polskiego w nadprzyrodzonym nurcie Bożym.⁶⁹

W kontekście narodu Prymas i Episkopat wskazują również na patriotyzm. Jest on pojmowany jako wartość ludzka, jako postawa i kierunek działania, której motorem jest miłość ojczyzny. Prymas i Episkopat wskazują na zdrowy i pełny patriotyzm jako warunek bezpiecznego trwania i rozwoju ojczyzny. Definiują go jako dobrze pojętą miłość do ojczyzny, tzn. związaną z nią swego życia, troska o jej dobro, rozwój i przyszłość. Podstawą i źródłem chrześcijańskiego patrioty-

⁶⁵ LPPE, s. 470-471.

⁶⁶ LPE, s. 166-168; LPP, s. 268, 276; LPPE, s. 66.

⁶⁷ Tamże, s. 280-281; LPPE, s. 274-275.

⁶⁸ Tamże, s. 307; LPE, s. 734-735; MAJKA, J. *Nauczanie społeczne kardynała Wyszyńskiego*, s. 129.

⁶⁹ Tamże, s. 554; LPE, s. 442-443.

zmu jest nauka o miłości bliźniego oraz o równości wszystkich ludzi w obliczu Boga i wobec siebie nawzajem. Aby dojść do tego, trzeba najpierw objąć miłością tych, którzy razem z nami dzielą nie tylko wspólną ziemię, ale najczęściej ten sam język, te same umiłowania, wartości duchowe i kulturalne, z całym różnorodnym dziedzictwem przeszłości. Stefan Wyszyński stwierdza: „Duch prawdziwego patriotyzmu wytwarza się w atmosferze moralnej i religijnej, w takiej samej, w jakiej ma obowiązek żyć jednostka i rodzina. Stąd miłość ojczyzny musi mieć za podstawę ducha sprawiedliwości, prawdy, moralności, miłości bliźniego, religijności; musi opierać się na tym, co jest wyższe nad człowieka i ojczyznę – jeśli nie ma stać się bezużyteczna dla samej ojczyzny.” Pojęcie patriotyzmu odnosi Prymas do Ewangelii, z której człowiek ma się uczyć. Chrystus wskazywał, że nie ma większej miłości nad tę, gdy ktoś życie swe odda za braci. Miłość ojczyzny powinna się opierać na sprawiedliwości, prawdzie, moralności, miłości bliźniego, religijności.⁷⁰ Miłość ojczyzny jest zarazem obowiązkiem i cnotą. Powołując się na św. Tomasza z Akwinu Prymas i Episkopat wskazują na to, że ojczyzna jest naszą matką i wychowawczynią, dlatego do niej też stosuje się nakaz czci i miłości ojca i matki, zawarty w czwartym przykazaniu Bożym. Do prawdziwej i czynnej miłości ojczyzny wzywa również Sobór Watykański II. Prymas i Episkopat odwołują się również do Jana Pawła II, który przypomina swoją postawą i nauczaniem obowiązek prawdziwej miłości ojczyzny polegający na umiłowaniu kultury narodu, historii, specyficznych wartości, które stanowią o miejscu i roli ojczyzny w wielkiej rodzinie narodów, umiłowanie rodaków, ludzi mówiących tym samym językiem i odpowiedzialnych za tę samą sprawę, której na imię jest ojczyzna. Patriotyzm posiada wielką moc jednoczącą naród oraz doskonalącą życie wspólnotowe, gdyż otwiera człowieka na potrzeby wielkiej społeczności.⁷¹

Naród jako społeczność naturalna, według Prymasa i Episkopatu posiada własne prawa i obowiązki. Oprócz ich uświadamiania, mobilizowali całe społeczeństwo, a w szczególności państwo do przestrzegania i realizowania ich. Prawa te znajdują swą podstawę w prawie naturalnym i mają swe źródło w prawach osoby ludzkiej.⁷² Prymas Wyszyński wyróżnia następujące prawa narodu: prawo narodu do zachowania odrębności narodowej i terytorialnej, prawo narodu do istnienia i własnego życia społecznego, kulturalnego i politycznego, prawo narodu do niepodległego bytu, którego warunkiem jest sprawiedliwość społeczna i poszanowanie człowieka, a co za tym idzie ład i pokój wewnętrzny, który zabezpiecza byt i wolność ojczyzny, prawo do własnej ziemi, prawo do suwerenności narodowej, społecznej, kulturalnej, gospodarczej, prawo do jego bezpieczeństwa, prawo do wolności i niepodległości politycznej, społecznej, gospodarczej i kulturalnej, prawo do kultury ojczystej i jej swobodnego kształtowania, zgodnie

⁷⁰ LPE, s. 706-708; WYSZYŃSKI, S. *Nauczanie społeczne* s. 92, 877; Tenże. *Miłość i sprawiedliwość społeczna* s. 169. Tenże. *Kimże jest człowiek* s. 227; LEWANDOWSKI, J. *Naród w nauczaniu kardynała Wyszyńskiego* s. 41; STRZESZEWSKI, Cz. *Kardynała S. Wyszyńskiego*. s. 55.

⁷¹ LPPE, s. 469-470; DM 15; WYSZYŃSKI, S. *Ze stolicy prymasów*, s. 24; KOWALCZYK, S. *Człowiek a społeczność*, s. 282; LEWANDOWSKI, J. *Naród w nauczaniu kardynała*, s. 42.

⁷² MAJKA, J. *Etyka społeczna i polityczna*, s. 142; IWAN, R. *Polska, ale jaka*, s. 100; BARNITK, Cz. *Chrześcijańska nauka o narodzie*, s. 15-17; MAJKA, J. *Nauczanie społeczne kardynała Wyszyńskiego*, s. 129-130.

z duchem chrześcijańskich zasad współżycia ludzi, prawo do własnych dziejów, prawo do szacunku i poważnego traktowania przekonań, kultury narodowej i chrześcijańskiej, obyczajów i tych wartości, które w ciągu tysiąca lat stanowiły fundament i chlubę narodu polskiego, prawo do wolności sumienia i życia religijnego, przy pełnej normalizacji stosunków między Kościołem i państwem, prawo do sprawiedliwości społecznej, wyrażającej się w zaspokajaniu słuszných żądań, prawo do prawdy, (wyróżnia tu Prymas szczególnie prawo do wypowiadania krytyki i wyrażania swej oceny o treściach przekazywanych przez radio, telewizję, prasę, kino i teatr), prawo do miłości, prawo narodu do rozwoju, prawo do suwerennego korzystania z własnych praw. Wszystkie organa i władze administracji państwowej mają obowiązek prawa te zabezpieczać przy wspólnym udziale i działaniu wszystkich obywateli państwa. Należne narodowi prawa społeczne, moralne, ekonomiczne i kulturalne są wartościami potrzebnymi do normalnego jego rozwoju.⁷³ Powołując się na encyklikę *Pacem in terris* Prymas Wyszyński i Episkopat Polski stwierdzają, iż poszanowanie tych wszystkich praw jest warunkiem pokoju w życiu społecznym, jak też podstawą ładu międzynarodowego na kontynencie europejskim. Odpowiedzialność za te prawa, a szczególnie za prawa do wolności i suwerenności narodu spoczywa w sposób szczególny na ludziach, sprawujących władzę. Ich zadaniem jest stworzenie takich warunków życia społecznego, aby naród czuł się w pełni gospodarzem we własnej ojczyźnie.⁷⁴

Zakończenie

Podsumowując niniejszy artykuł należy stwierdzić, iż przez naród Prymas Wyszyński i Episkopat rozumieją ścisłą i naturalną wspólnotę osób ludzkich o wspólnocie etnicznej, związanych w całość przez dzieje narodu, kulturę i religię oraz stanowiących osobowość żywego podmiotu biologicznego, historycznego i duchowego. W bycie tym podkreśla się szczególnie wartości świata osobowego, jedność egzystencji dziejowej i społeczną podmiotowość dla najwyższych wartości duchowych. Naród posiada własne prawa, których realizacji i poszanowania domaga się Prymas od wszystkich podmiotów administracyjno-państwowych oraz społeczności międzynarodowych. Ze względu na zagrożenia narodu akcentuje potrzebę odnowy moralno-religijnej oraz społecznej w narodzie, opartej na Ewangeli i zasadach moralności chrześcijańskiej, które są nierozdzielnie związane z etosem narodu polskiego wyrastającego z chrześcijańskich korzeni.⁷⁵

⁷³ LPE, s. 16, 564-566, 615, 620; LPPE, s. 365, 470; WYSZYŃSKI, S. *Nauczanie społeczne*, s. 205-206, 684, 689-690, 789; Tenże. *Kimże jest człowiek*, s. 247; Tenże. *Ze stolicy prymasów*, s. 88-89; Tenże. *Kościół w służbie narodu*, s. 9-10, 26; PP 15, 17; BARNITK, Cz. *Pedagogia narodowa*, s. 25; LEWANDOWSKI, J. *Naród w nauczaniu kardynała*, s. 44-45; IWAN, R. *Polska, ale jaka*, s. 100-118; Tenże. *Personalizm podstawą nauczania społecznego kardynała Stefana Wyszyńskiego*, s. 20.

⁷⁴ Tamże, s. 615; LPPE, s. 379.

⁷⁵ LEWANDOWSKI, J. *Teologia narodu u kardynała Wyszyńskiego*, s. 281.

Kardinál Štefan Wyszyński – otec poľského národa v ére úpadku štátu

Od samého začiatku sa v učení prímasa Wyszyńskiego objavuje národ ako základná hodnota. Navrhne víziu katolíckeho národa, ktorý siaha svojimi koreňmi ku kresťanstvu. V kontexte ohrozenia národa prímás poukazuje na potrebu spoločensko-morálno-národnej premeny založenej na kresťanských princípoch morálky, v ktorej vidí záchranu národa ohrozeného v jeho existencii. Národ má svoje práva a povinnosti, ktoré by mali byť garantované, a to tak na vnútroštátnej, ako aj medzinárodnej úrovni. Štúdia analyzuje učenie kardinála Štefana Wyszyńskiego o koncepte národa ako základnej hodnoty v spoločenskom a morálnom živote. Hlavným cieľom štúdie je poukázať na koherentnosť a platnosť tejto vízie v historickom i súčasnom kontexte. Autori analyzujú kľúčové prvky tejto koncepcie s prihliadnutím na jej vplyv na spoločensko-politický život a jej odkaz na práva a povinnosti národa v medzinárodnom meradle.

MAGYARORSZÁG POLITIKAI VISZONYA A KISEGYHÁZAKHOZ AZ 1930-AS ÉVEK VÉGÉN ÉS AZ 1940-ES ÉVEK ELSŐ FELÉBEN

RONAI Lerri¹

Political attitudes of Hungary towards small churches in the late 1930's and in the first half of the 1940's

In the article, the author analyzes the state-church relations in Hungary during the regency of M. Horthy, in particular, the political attitude of the Hungarian government in the end of the 30s and at the first part of the 40s to the small churches. The author characterizes the Hungarian model of the state-church relations as a set of certain factors, primarily such as – the historical national traditions, relationships of political forces within the state, which determined in a certain historical period the nature of state ideology, external political influence and the real situation of the subjects of these relations – on the one hand, the Hungarian state, on the other hand, religious denominations and corresponding communities with different legal status: “accepted by law” (traditional), “recognized by law” and “unrecognized”. The author emphasizes that the division of the religions into “accepted by law”, “recognized by law” and “unrecognized” in the conditions of the development of authoritarian tendencies in the political life of Hungary led to the persecution of the so-called “sects” (small churches) by the state. In the article, the author provides comprehensive information, based on archival materials, that from the point of view of the authoritarian state, the very existence and activity of small religious groups posed a threat both to the political regime of that time and to traditional religions and churches. In the article, the author proves that in Hungary at the end of the 30s and at the first part of the 40s in the 20th century, the division of the religions into “true” and “false”, “good” and “bad”, “beneficial” and “harmful” actually took place. The protection and support of the so-called historical churches by the state occurred to the detriment of other religions and denominations (Jehovah’s Witnesses, Seventh-day Adventists, Baptists, Nazarenes, etc.), which were unfairly defined as dangerous and hostile “sects”. The author cites the facts of the active participation of the Hungarian police and gendarmerie in brutal measures to suppress the activities of religious denominations and communities. The article gives examples of persecution and harassment by state authorities of the leaders of small churches, their accusations of dangerous political activities and fabricated trials and harsh and unjust sentences. The author emphasizes that the suppression, and later the complete ban of the activities of small churches had its own carefully developed legal basis, which was especially actively developed at the end of the 30s and at the first part of the 40s and it meant the expansion of discriminatory measures and sometimes direct force, directed against representatives of the religious denominations and their communities. In the article, the author concludes that the so-called “sectarian issue” must be considered as an important component of the development of national political processes and geopolitical realities in Hungary on the eve and during the Second World War. In order to study the issue of the formation of state policy regarding the activities of the small churches in Hungary at the end of the 30s and at the first part of the 40s in the 20th century, the article deals Hungarian-language archival materials and scientific works.

¹ dr. RONA LERRI PhD. Ungvári Nemzeti Egyetem Ukrán-Magyar Oktatási-Tudományos Intézet, Magyar Történelem és Európai Integráció Tanszék – tanársegéd, vul. Universitetska, 14, 88000 Uzhgorod, lerri.ronai@uzhnu.edu.ua

Keywords: Hungary, policy, small church, state, relationship.

A magyar állam és az egyházak kapcsolatát Horthy Miklós kormányzósága idején úgy jellemezhetjük, hogy az állam és a vallási szervezetek (elsősorban az ún. történelmi egyházak) nagymértékben harmonikusan egymás mellett léteztek, egymást erősítve és kiegészítve, követve azt az elvet, hogy az egyház megerősödése hozzájárul az államiság megerősödéséhez. Ennek a kapcsolat-modellnek a kialakulásában több tényezőnek volt aktív szerepe, nevezetesen: a történelmi és nemzeti hagyomány, a magyar politikai erők aránya az ország belső színterén, amely meghatározta az ún. államideológiát ebben a bizonyos történelmi periódusban, a külső hatás, valamint e kapcsolatok alanyainak – egyrészt a magyar állam, másrészt – a vallási felekezetek és az érintett közösségek valós helyzete, amelyek eltérő jogállásúak voltak: „törvényesen bevett” (hagyományos), „törvényesen elismert” és „el nem ismert” vallásfelekezetek, amelyeket az 1930-as évek második felétől „szektáknak” minősítettek és üldöztek.

Az 1940-es évek első felében az állam hozzáállása a kisegyházakhoz továbbra sem változott. 1941 januárjában több kisközösség tevékenységét betiltották. Ugyanezen év július 1-jén az Űdvhadsereg megszüntette magyarországi tevékenységét. A tilalom 1942-ben más kisebb közösségek mellett az Ókatolikus Egyház budapesti közösségét is érintette, amelyet 1944-ben pedig teljesen betiltották². Ugyanebben az évben a Belügyminisztérium egy másik mérőföldkőnek számító rendelete is megjelent, amely szerint a hatóságoknak minden szinten „*meg kellett akadályozniuk a tiltott szekták tevékenységét*”. Ezek a meghozott döntések a viszszafordíthatatlanságot jelentették, és jelezték, hogy a magyar kormány a jövőben, legalábbis a közeljövőben, nem fogja liberálisabbra változtatni a kisegyházakhoz való viszonyát. Az 1940-es évek elején az „el nem ismert” felekezetek közül a tilalmak hulláma csak a metodistákat nem érintette³.

Ezzel összefüggésben figyelembe kell venni, hogy sok magyar lap (Magyar Nemzet, Nemzeti Újság, Pesti Hírlap és mások) általában olyan vallási közösségek tevékenységének korlátozásáról vagy betiltásáról számolt be, amelyek „*a történelmi keresztény egyházak védelmét és kizárólagosságát veszélyeztették*”. Viszont, a kormány által bizonyos vallások ellen gyakorolt nyomás vagy üldözés nem került nyilvánosságra, illetve volt írásba rögzítve (iktatva) a magyar állami szervek hivatalos irataiban/okmányaiban és természetesen nem is tükröződött a magyar sajtóban.

Számunkra érdekesnek bizonyul az a tény, hogy Magyarországon, Teleki Pál kormányának korlátozó lépéseivel egyidejűleg (1939–1941) Romániában az 1940–1944-ben kormányzó Ion Antonescu tábornagy betiltotta a kisegyházak tevékenységét, köztük a baptistákét is és elkobozta vagyonukat. A romániai szektaellenes intézkedések indoklása hasonló volt a magyar hatóságok indoklásához:

² A magyar protestantizmus 1918-1948. Szerk. L. F. Lendvai. Budapest: Kossuth Könyvkiadó, 1987. 13 p.

³ SZIGETI, J. A kisebb magyarországi egyházak. In A magyar protestantizmus 1918-1948. Szerk. L. F. Lendvai. Budapest: Kossuth Könyvkiadó, 1987. 247 p.

állítólag ezeknek a kisegyházaknak a tevékenysége károsan hatott az állami életre és a társadalom szellemi és erkölcsi állapotára⁴.

Véleményünk szerint a felekezeti kérdésre a nemzetpolitikai folyamatok és a geopolitikai realitások kialakulásának fontos elemeként kell tekinteni. A különböző státuszú egyházi felekezetek közötti eltérést nagymértékben meghatározta az első bécsi döntés utáni Magyarországhoz csatolt területek vallási viszonyainak az anyaországihoz való igazodását. Így a Podkarpatszka Rusz egy részének visszacsatolása után Teleki Pál miniszterelnök (1939. február 16-tól) vallási kérdésekben külön rendeletet adott ki, amelyben meghatározta a „törvényesen bevett” (hagyományos), „törvényesen elismert” és az „el nem ismert” felekezetek legfontosabb jogait a visszacsatolt területeken. E rendelet szerint, minden gyermeknek el kellett fogadnia (fel kellett vennie) valamelyik törvényes felekezet vallását. Ha a szülők egyik felekezethez se tartoztak, az állami hatóságoknak maguknak kellett megjelölniük, hogy a gyermek melyik felekezethez tartozzon⁵.

Hogy hivatalosan a magyar hatóságok az 1940-es évek elején hogyan értelmezték a vallási felekezet fogalmát kitérünk abból a törvényből is, amely megfosztotta a zsidó vallást a „törvényesen bevett” felekezet státuszától, és jogilag „törvényesen elismertté” minősítette. A törvényjavaslat készítője – Hóman Bálint vallás- és közoktatásügyi miniszter – a vallásfelekezetek legkedvezőbb jogállását a történelemmel és az állammal való szoros kapcsolatuk megőrzése mellett felhozható érvekkel kötötte össze. Nyilvánvaló, hogy egy ilyen álláspont csak az állam érdekében alapult és csak az állam szempontjából értékelték a felekezet fontosságát.

Hóman Bálint vallás- és közoktatásügyi miniszter szerint: *„a bevett egyházak, mint történelmileg kialakult vallásfelekezetek, a történeti fejlődés eredményeképpen több irányban szoros közjogi kapcsolatban állnak az állammal. A bevett egyházak közjogi helyzetének forrása valójában a messze nyúló történelmi múlt ... alapja pedig a szoros belső kapcsolat, amely a magyar állam és a keresztény vallás között tíz évszázad óta fennáll”*⁶.

A gyakorlatban a magyarországi kisegyházak tevékenységének törvényi tilalma a diszkriminatív intézkedések kiterjesztését jelentette, esetenként pedig közvetlen erőselekményeket, amelyek a kisebb felekezetek képviselői és közösségeik ellen irányultak. Fontos megérteni, hogy a kisegyházak betiltásával az államhatalom másodlagos célokat is igyekezett elérni: egységes mederbe irányította a helyi hatóságok tevékenységét a jogi és ehhez kapcsolódó szabályozási kérdések értelmezése terén. Ezáltal a kormány több lehetőséget kapott a szélsőjobboldali és baloldali politikai mozgalmak erőteljesebb megfigyelésére is. E lehetőségek „legális” megvalósításának érdekében 1942 júniusában a Belügyminisztériumon belül létrehozták az Államvédelmi Központot azzal a hivatalos céllal, hogy országos szinten koordinálja a politikai és közéleti szervezetek és mozgalmak ellenőr-

⁴ SALACZ, G. A magyar katolikus egyház a szomszédos államok alatt. München: Aurora Könyvek. 1975. 56 p.

⁵ *Magyarországi rendeletek tára.* 1939. Budapest: Kiadja A Magyar Királyi Belügyminisztérium, 1940, 820-822 p.

⁶ FAZEKAS Cs. *Kisegyházak és szektakérdés a Horthy korszakban.* Budapest: Teljes Evangéliumi Diák- és Ifjúsági Szövetség-Szent Pál Akadémia, 1996, 172-173 p.

zését, amelyek „az ország belső rendje ellen irányulnak, és amelyeknek az érdekei sértik a honvédelmi érdekeket”⁷.

E tevékenységek meggyorsítása érdekében a Belügyminisztérium még ugyanebben az évben megszervezte az állambiztonsági szempontból „megbízhatatlan” személyek azonnali összeírását. Ezeket a „megbízhatatlan és veszélyes elemeket” három csoportra osztották: akik kárt okoznak az államrendszet, a közbiztonság és a közigazgatás területén. Ahogy az egyik minisztériumi dokumentumban szerepel, *„ide tartozott a meggyőződéses kommunista, az etnikai agitátor, a káros tevékenységet folytató zsidó, cionista, rémhírek terjesztője, szektáriánus, kémgyanús, aki háborúellenes propagandát folytat, vagy a magyar állameszme ellen agitál.”* Fontos megjegyezni, hogy itt már valamennyi szektánsról (szektáriánusról) szó van, nemcsak a „megbízhatatlan” vagy „veszélyes” elemről, ahogy korábban meghatározták. Minden ilyen személlyel szemben szigorú „megelőző intézkedéseket” írtak elő, amelyek többnyire állandó rendőri megfigyeléseket vagy kitelepítéseket jelentettek.

A kisegyházak betiltásáról szóló rendeleteket rövid időn belül hajtották végre. Erről, valamint a szektaellenes intézkedésekről szóló információk rendszeresen megjelentek a kerületi rendőrkapitányságok havi jelentéseiben. Már a negyvenes évek elején a kisegyházak gyakorlatilag nem tudták hagyományos módon megtartani az istentiszteleteket. Rövid időn belül elkobozták a kisegyházak tulajdonát, többnyire imaházait. Rendkívül gyorsan elkezdtek végrehajtani a szóban forgó kormányrendeleteket az 1930-as évek végén visszacsatolt területeken is.

1941 őszén jelentősen átalakult a „veszélyes” szervezetek és mozgalmak elleni küzdelemlről szóló rendőrségi tudósítások szerkezete. Ezt megelőzően a kerületi rendőrkapitányok beszámolóiban időnként megjelentek említések egyes vallásfelekezetekről, de ezek rendszertelen, epizódyszerű említések voltak⁸. Ezt követően egységes modellt kezdtek alkalmazni, amely szerint a közéletben veszélyes megnyilvánulások megfigyeléséről szóló jelentéseket kellett eljuttatni a Belügyminisztériumba, a jogsértések forrásait pedig 8 csoportra osztották. Szinte ezzel egy időben kezdtek megjelenni a rendőrségi dokumentációban azok a jelentések, melyek a legtöbb „el nem ismert” felekezet és egyéb nemkívánatos közéleti áramlat, szervezet, mozgalom tevékenységét tiltó rendelet végrehajtásáról szóltak. A Belügyminisztérium előírása szerint, a legveszélyesebb csoport a szélsőjobboldali politikai csoportosulás volt, a második a szélsőbaloldal, harmadiknak pedig a „szektáriánus mozgalmakat” sorolta. Emellett ki hangsúlyozták azt is, hogy ezek a mozgalmak *„antimilitarista eszméket, vagyonszűkösséget, vagy szabadszerelmet hirdetnek”*. Ebben persze érezhető volt a szovjet kommunizmus ideológiai hatása a magyar társadalomra, de ami ennél

⁷ BERÁNNÉ NEMES, Éva – HOLLÓS, E. *Megfigyelés alatt...Dokumentumok a horthysta titkosrendőrség működéséből (1920-1944)*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1977, 377-380 p.

⁸ MNL OL 149. 651. f. 2. 1942-7-6006

is fontosabb – az a kisegyházak egyfajta „demonizálását” és ezzel elnéptelenítését jelentette⁹.

Mint látható, a magyar kormány tisztségviselői készek voltak bármilyen fikcióval és a valóság elferdítésével elérni a kívánt elnéptelenedést. Hiszen sem a közösségi élet népszerűsítése, sem a hagyományos családi értékeket tagadó felhívások egyáltalán nem voltak jellemzőek egyik kisegyházra sem. Ezek kitalált okok és vádak voltak, amelyeket semmilyen valóság nem támasztott alá. Mindezek a sablonos vádak egyformán szóltak az Üdvhadseregnek, a jehovistáknak, a pünkösditáknak és még sok másnak, annak ellenére, hogy ezeknek a vallási felekezeteknek eltérő tartalmú és tevékenységi formája volt. A fent említett rendőrségi jelentések az aprólékos részletességük miatt lettek figyelemre méltóak. Ezekből az következik, hogy a kisegyházak egyes tagjainak bármilyen tevékenységét, olyat is, amely semmilyen módon nem kapcsolódik a vallásgyakorlásához, a korábbinál sokkal körültekintőbben ellenőrizték, gyakorlatilag ugyanúgy, mint a „politikailag veszélyes elemekét”¹⁰.

A havi rendőrségi beszámolók olyan bejelentéseket tartalmaztak, amelyekben egyre valótlanabb vádak és egyre szigorúbb elmarasztalásokat szabtak olyan személyekre, akik illegális összejöveteleken (főleg magánházakban) való részvétel, illetve „felekezeti agitáció” miatt voltak letartóztatva, bebörtönözve vagy kitelepítve. Az ítéletekkel kapcsolatos magyarázatokban e beszámolók készítői szinte teljes mértékben átvették a büntetőeljárás nyelvi megfogalmazásait. Némelyikükben még csak nyoma sem volt vallásos tartalomnak, ami azt támasztja alá, hogy az állami elnyomó gépezet számára maguk a büntetőakciók voltak fontosak, nem pedig a vádemelés valódi okai. Az ítélelhozatali mechanizmus leegyszerűsítését bizonyítja az egyik beszámoló tartalma, amely szerint a Jehova Tanúi szekta tagjai illetéktelen gyűlést tartottak. Ennek eredményeként a résztvevők ellen azonnal büntetőeljárást indítottak a királyi járásbírósnál, ahol mindannyijukat 8 naptól 3 hónapig terjedő börtönbüntetésre ítélték, négyen közülük rendőri felügyelet alá kerültek, kettőjük esetében pedig – büntetésük letöltése után – kitelepítésüket kezdeményezték.

Lényeges, hogy a kisegyházak visszaszorítását sok esetben nem a háború okozta rendkívüli körülményekkel magyarázták, amelyek miatt megnőtt a közbiztonságot és a közrendet fenyegető veszély, hanem ideológiai szempontból és a „*történelmi egyházak védelmének szükségességével*.” Figyelembe véve például a katolikus egyház és Jehova Tanúinak a magyar társadalomra gyakorolt általános hatásának összehasonlító szempontját, az utóbbi érvelésnek nincs logikája. Ennek ellenére 1941 decemberében a Kaposvári rendőrség főkapitánya személyesen javasolta a belügyminiszternek, hogy tiltsa be az adventista szekta tevékenységét, mert az agitációs kampányukban „sértően léptek fel” a történelmi egyházak hitvallásával szemben. 1942 márciusában a Csongrádi rendőrségi

⁹ BERÁNNÉ NEMES, É. – HOLLÓS, E. *Megfigyelés alatt...Dokumentumok a horthysta titkorendőrség működéséből (1920-1944)*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1977, 377-379 p.

¹⁰ SZIGETI, J. A kisebb magyarországi egyházak. In *A magyar protestantizmus 1918-1948*. Szerk. L. F. Lendvai. Budapest: Kossuth Könyvkiadó, 1987, 249 p.

jelentés a következő információkat tartalmazta az adventistákról: „A Magyarországi Bibliakövetők Felekezete a tanyavilágbankísérlete meg a terjeszkedést. Intézkedtem, hogy az a kísérlet ne járjon sikerrel, mert...nem kívánatos, hogy a szekta terjeszkedése a római katolikus s meglehetősen vallásos tanyai lakosság körében a mai súlyos időben egyenetlenkedésre alkalmat szolgáltasson”¹¹.

A második világháború utolsó éveiben a rendőrségi jelentések egyre tömörebbek és rövidebbek lettek, így, például, 1944-ben a Belügyminiszternek küldött szinte az összes helyi rendőrségi jelentésben a „szekták tevékenységének teljes leállításáról” volt szó¹².

A Belügyminisztérium döntése után, miszerint a legtöbb „el nem ismert” felekezet be lett tiltva, azzal az indokkal hogy tevékenységük, állítólag a „nemzetbiztonsági érdekeket veszélyeztetik” (1939), ezekről az ügyekről nem csak a rendőrség készített részletes jelentéseket, hanem a csendőrség is. A tőlük érkező információkat az országos parancsnokság 2-3 havonta összesítette, majd megküldte a felső vezetésnek. A csendőrség jelentéseiből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy ha az illetékes hatóságok szükségesnek tartották, akkor a vallási összejöveteleken, még a kis falvakban folytatott beszélgetések, sőt, a magánbeszélgetések sem maradhattak titokban előttük. Egy hónap alatt átlagosan mintegy száz bejelentés érkezett a felsőbb hatóságokhoz a tiltott „szekták” összejövetelein való részvételről és a „szektáriánus agitációról”. Gyakran előfordultak letartóztatások és őrizetbe vételek, személyek rendőri felügyelet alá történő átadása. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül azokat a tényeket sem, amelyek bizonyítják, hogy ennek a rendszernek az áldozatai nem csak a hivatalosan betiltott egyházi felekezetek voltak, hanem ilyen-olyan formában más hitközösségek is. Ez mindenekelőtt a metodistákra és a baptistákra vonatkozott. Így, sok metodista szerepelt a kommunista szimpátiával gyanúsított személyek listáján. Ezért titkos megfigyeléseket szerveztek ellenük és átkutatták otthonaikat. Számos baptista prédikátort letartóztattak, bár a baptisták, a vallás- és közoktatásügyi miniszter 1905 évi 77.092. sz. rendelete alapján „törvényesen elismert” vallás státusszal rendelkeztek. De hiába hivatkoztak a baptisták védelmük érdekében erre a rendeletre és státuszukra, ezt az állami hozzáállást a közélet képviselői is támogatták¹³.

A levéltári dokumentumok meggyőzően tanúskodnak arról, hogy az állam részéről a „szektás kérdés megoldásának” fontos eszköze volt a Jehova Tanúi elleni megszervezett országos fellépés, amelyet 1942 szeptemberében indított az Államvédelmi Központ. Az akció végrehajtását főként a csendőrségre bízta. A politikai és ideológiai indoklás az volt, hogy a jehovisták jelentős része a kommunistákat segíti és támogatja¹⁴.

¹¹ MNL OL 149. 651. f. 2. 1941-1-12198

¹² BAJOR NAGY, E. Befelé nézők. In *Szabad Föld*. 1965. Évf. XXI. 51 sz. p 8.

¹³ SZAKÁLY, S. Egy közbiztonsági testület létrehozása a 19-20. század fordulóján. (A Magyar Királyi Csendőrség). In *Rendi Társadalom-Polgári Társadalom 3. Társadalmi konfliktusok*. Salgótarján, 1989, p. 325-330.

¹⁴ EPL-Serédi Jusztonián Prímás iratai- Cat D/C 8025/1942

Az 1934-es belügyi iratokban úgy jellemezték a jehovistákat, mint akik föltöbb fanatikusak és tanításaiktól nagyon könnyű az átmenet a kommunizmusba. Ezért a helyi csendőrség nyomozó szervei aktívan elkezdték felkutatni a Jehova Tanúi felekezet minden tagját és mindenekelőtt annak vezetőit, akiket a „politikailag nem megbízható elemek” táborába soroltak, bár a gyakorlatban nehéz volt bizonyítani az ellenük állított vádakat, miszerint segítik a kommunistákat. Ilyen aktív tevékenység következtében a felekezet mintegy 1200 tagját rövid időn belül elfogták¹⁵. Legtöbbjüket csendőrlaktanyába vagy internálótáborba deportálták Kistarcsára, Nagykanizsára és máshová, ahol kegyetlen bánásmódban részesültek, beleértve a villanyárrammal való kínvallatást is¹⁶. Az internáláson kívül születtek különböző időtartamú és súlyosságú ítéletek is. Így, például, a pécsi katonai törvényszék 8 év börtönre ítélte egy jehovistát „hitszegés” vádjával; 1942. november 21-én Szamosfalván (ma Kolozsvárhoz tartozik) egy tárgyaláson összesen 77 embert ítéltek el hasonló vád alapján: hetet – különböző időtartamú (maximum 8 év szabadságvesztésre), másokat – internálásra vagy rendőri felügyelet alá helyezésre. A Jehova Tanúi elleni országos fellépést 1942-ben nyilvános megaláztatás és erőszak kísérte. A szakirodalom leír egy esetet, amikor öt jehovistát Tiszalök népes piacterén nyilvánosan megverték. Voltak temetkezések megszenségtelenítésének példái is, amelyeket egyes kutatók az eretnység középkori értelmezésének felelevenítésére irányuló kísérlettel kapcsolnak össze. Az elhunyt jehovisták sírjának meggyalázásáról beszélünk, akiknek holttestét római katolikus temetőkből ástak ki¹⁷.

Az 1943. év első felében a jehovisták elleni elnyomás országos illetve helyi szinten is folytatódott és az üldözés súlyosabbá vált. Jelzés értékű volt ebben a tekintetben a Honvédség Vezérkari főnökségének bírósága, amely 1943. január 14-én három jehovista vezetőt ítélte halálra ugyanazon „hitszegés” vádjával. Valamivel később, a Magyar Honvédség Vezérkar főnöke, Szombathelyi Ferenc vezérezredes ezt a büntetést életfogytiglani börtönbüntetésre és 10 évre szóló közhivatali jogvesztésre váltotta fel. 52 jehovistát 6 hónap börtönbüntetésre ítéltek, további 8 ügyet az Első Honvédhadtest parancsnokságához helyeztek át. A szigorú ítéleteket a vezérkari bíróság azzal magyarázta, hogy a vádlottak nemcsak illegális (vagyis tiltott) egyesületekben folytatták tevékenységüket, hanem államellenes összeesküvéseket is elkövettek, katonai szolgálat ellen uszítottak, menekülteket bűjtattak a fegyveres erők soraiba való sorozás elől. Nyilvánvaló, hogy az ilyen brutális elnyomás a túlélés vagy a teljes pusztulás küszöbére sodorta a Jehova Tanúi felekezetet. Ezen túlmenően, ez egyfajta jelzés üzenet volt a többi kisegyháznak, hogy a hatóságok nem állnak meg az erőszak semmilyen formája előtt, ha úgy döntenek, hogy ez az erőszaka „magyar nemzet érdekeinek biztosítása” érdekében történik¹⁸.

¹⁵ REKTOR, B. *A magyar királyi csendőrség oknyomozó története*. Cleveland, Ohio, USA: Árpád Könyvkiadó, 1980, 184 p.

¹⁶ BAJOR NAGY, E. Befelé nézők. In *Szabad Föld*. 1965. Évf. XXI. 51 sz. p. 8.

¹⁷ LÁNYI, K. *Szekták a demokráciában*. Budapest: Valóság Kiadó, 1948, 38 p.

¹⁸ PALOTAY, S.–SZIGETI, J. A Jehova tanúi. In *Theológiai szemle*. 1975. Évf. XVII.

Az ítéletek tartalmából arra lehet következtetni, hogy az állam viszonyulása a kisegyházakhoz a háború folyamán rohamosan negatív irányba változott és az államapparátus által gyakorolt elnyomás erősödött. Az 1942 év első felében egy egyszerű „szektás tevékenység” megfogalmazású ítélet egy pár héttől több hónapig terjedő szabadságvesztést vont maga után. Ugyanezen év második felében, a nyár végétől kezdődően a bíróságok ugyanazért a „szekta tevékenységért” több évig terjedő szabadságvesztést szabtak ki. A katonai bíróságok egyes esetekben még szigorúbb ítéleteket is kiszabtak, különösen a jehovistákra és a názáretiekre, amiért háborús körülmények között megtagadták a fegyverviselést. Az ilyen fajta elutasításhoz különbözőképpen lehet viszonyulni, de az ítéletek között volt, például, életfogytiglani börtönbüntetés, sőt halálbüntetés is.

Meg kell jegyezni, hogy a katonai szolgálat megtagadása általában viszonylag kis hányadát tette ki a kisegyházak tagjaival szembeni vádaknak. Az ilyen jellegű elutasítást, illetve a militarizmusellenességet mindössze két vallási közösség – nevezetesen a jehovisták és a nazarénusok gyakorolták, de a vádokban elsősorban a közveszély és a közrend veszélyeztetése, nem pedig az antimilitarizmus került előtérbe, annak ellenére, hogy az országban hadiállapot volt érvényben. A börtönökből és táborokból internált jehovistákat és nazarénusokat gyakran szállították koncentrációs táborokba, vagy valamilyen nehéz munkakelvégzésére, többek között más országokba (elsősorban Németországba és Jugoszláviába). Így 1943 júliusában az elhurcolt jehovistákból megalapították a 801-es számú munkaosztágot, amely a bori rézbányákban dolgozott. Vannak olyan tanúvallomások is, amelyek szerint a nyilasok hatalomra kerülésük után nyilvános jehovista kivégzéseket végeztek¹⁹.

A kisegyházak és a zsidóság hasonló (azonos) helyzetének kialakulását Magyarországon a kutatók a zsidókat érintő törvények és a legtöbb „el nem ismert” felekezet tevékenységét tiltó jogszabály egyidejű hatályba lépéséhez és végrehajtásához kötik. Ez együttesen egy általános negatív közvéleményt váltott ki, amely olykor szélsőséges megnyilvánulásokban mutatkozott meg. Például, voltak Magyarországon olyan térségek és települések, ahol a helyi hatóságok valamiért egy csoportba rangsorolták a baptistákat és a zsidókat, anélkül, hogy különösebben gondoltak volna a logikai összefüggésekre. Ezeken a településeken a baptistáktól csak ezért tagadták meg a szociális ellátást, mondván, hogy a helyi hatóságok képviselői szerint „a zsidóknak és baptistáknak ehhez nincs törvényes joguk”²⁰.

A cikk témájának külön fontos problémája a „törvényesen bevett” és „törvényesnek elismert” egyházak viszonyulása a betiltást követően az úgynevezett kis felekezetekhez. Természetesen, az állammal a legszorosabb kapcsolatot a katolikus egyház tartotta fenn. Ez a kapcsolata a „szekták” elnyomása eseté-

5-6 sz. 163-174 p.

¹⁹ Uo. 163-174. p.

²⁰ ALMÁSI, M. – BALOG, M. – SOMOGYI, I... Emléklapok 4. Egyháztörténeti és hitépítő írások. Budapest: Magyarországi Baptista Egyház, 1988, 92 p.

ben is megfigyelhető volt, amely az 1930-as évekig nyúlik vissza. Más szavakkal, a katolikus papok gyakran támogatták az állami hatóságokat, különösen a csendőrséget a kisegyházak képviselőinek üldözésében. Azonban, ezek a kérések a magyar egyházi vezetőség legmagasabb köreiből is említésre kerültek. Így, Serédi Jusztinián hercegprímásnak írt egyik levelében Czapik Gyula veszprémi püspök elégedetlenségét fejezte ki amiatt, hogy az illetékes hatóságok „nem megfelelően hajtják végre” a Belügyminisztérium utasításait. A püspök ingerültségét az egyházmegye papjaitól érkezett jelentések okozták, amelyek szerint a baptisták betiltott egyházak tagjait fogadták be, ami azt jelentette, hogy az utóbbiak a tilalom ellenére is folytatták tevékenységüket, és ami még ennél is fontosabb, igyekeztek a meglévő törvényes kereteket felhasználni a „veszélyes tanaik hirdetésére”. Czapik Gyula szerint, a „szektánsok” ilyen akciói szabotálták a Belügyminisztérium által kiszabott tilalmat és súlyosan veszélyeztették a katolikus egyház érdekeit. Ebben az esetben a hercegprímás teljesen Czapik püspök oldalán állt. Pozitívan értékelte a Minisztérium fent említett rendeleteit, melyek szerinte védték a nemzetérdekeit, a társadalmi békét és a vallási életet. Így nem meglepő, hogy üdvözölte a hatóságok fokozott intézkedéseit az úgynevezett „szektakérdés” megoldására, és még határozottabb fellépésre szólított őket fel²¹. A püspök ilyen álláspontja és magatartása az állam és a katolikus egyház közötti együttműködés erősítéséhez kellett, hogy vezessen. Ez természetes volt, hiszen az állam és a katolikusok érdekei a „szektakérdés” megoldásához való hozzáállásban gyakorlatilag egybeestek. Erről tanúskodnak a hercegprímás következő, a belügyminiszterhez intézett szavai (a kisegyházak betiltásáról van szó): „*a magas érdekek szolgálata, melyeket e rendelet segítségével óvni kíván Eminenciás uram, kényszerít engem tisztelettel figyelni erre a jelenségre*”. Ráadásul, egyes levéltári adatok szerint, a katolikus egyház vezetői még a magyar kormánynál is radikálisabban viszonyultak az „el nem ismert” felekezetekhez. Ez utóbbi például 1941-ben elismerte az Ókatolikus egyház tevékenységének jogszerűségét, amelyet Serédi Jusztinián hercegprímás határozottan ellenezett²².

A második világháború idején az egyházi vezetőség legfelsőbb szintjének képviselői mellett más magyar katolikusok is érdeklődtek az úgynevezett „szektakérdés” iránt. Így Czapik Gyula mellett a szentföldi ferences rend magyar biztosa, Majsai (János P.) Mór 1941-ben személyesen írt a hercegprímásnak. Levelében ellenezte az adventisták befolyásának esetleges megerősödését, az adventista egyház tevékenységét²³.

Az egyházi felsővezetéshez hasonlóan a magyar belügyi hatóságok is érdekelték voltak az államhatalom és a katolikus egyház közötti szoros közvetlen kapcsolatok fenntartásában és erősítésében. Ezt a következtetést annak a levélnek a hangviteléből vonhatjuk le, amelyett a belügyminiszter a hercegprímás-

²¹ EPL -Serédi Jusztinián Prímás iratai- Cat D/C. 733/1940

²² *Magyar Statisztikai Évkönyv „Új Folyam” XLVIII. 1940.* Budapest: Athenarum Irodalmi És Nyomdai Részvénytársulat Könyvnyomdája, 1942, 191 p.

²³ EPL -Serédi Jusztinián Prímás iratai- Cat 22. 7103/1941

hoz intézett, 1942 szeptember 26-án. A levél az Államvédelmi Központ fentebb elemzett fellépésére vonatkozik a Jehova Tanúi felekezet tagjaival szemben. Lényeges, hogy a levelet néhány nappal a kampány közvetlen kezdete előtt küldték el. A belügyminiszter tájékoztatást ad a hercegprímásnak arról, hogy milyen „sikereket” értek el a nyomozások során és küldött néhány dokumentumot is, amelyek bizonyítják, hogy a jehovisták nemcsak a kormány, hanem a katolikus egyház, maga a pápa és általában a katolikus vallás ellen is kampányolnak. Helyi szinten a hatóságok néha nem a saját kezdeményezésükre, hanem a katolikus papság kérésére folyamodtak elnyomó akciókhoz. Például egy baptista prédikátort internáltak, majd, szabadulása után – egy plébános bejelentése után a rendőrség őrizetbe vette Ófehértó községben. Ezt a „politikai és közbiztonsági érdekek védelméért” tették, és a baptistákat a hivatalos iratokban „veszélyes názáreti irritálóknak” nevezték²⁴.

A katolikus egyházi sajtóban az 1920–1930-as években jelentek meg úgynevezett „szektaellenes” cikkek, de az 1940-es években egyre gyakoribbá váltak. A nagyrészt katolikus dogmák és eszmék által befolyásolt magyar köztudatban ez alakította ki és erősítette a „bűnös szekták” képzetét, amelyeket nem lehetett másként felfogni, mint veszélyes ellenségeket.

A különféle nyomtatott anyagok szerzői aktívan vádolták Amerikát is azaz, hogy a kis egyházak „hazája”, és így a vallási „rendetlenségé” is. Így például, a „Katolikus Ösvény” című lap 1941-ben így írt a baptistákról: *„Legnagyobb gyűjtőhelyük Anglia és Amerika lett. Az Egyesült Államokból kaptak új erőre és guruló dollárokra a háború után az adventistákkal és az üdv-hadsereggel együtt. Ha európai propagandáról volt szó, egységesen léptek fel, otthon, a korlátlan lehetőségek földjén több különböző csoportra oszlanak”*²⁵. Ez a kifejezés azt jelenti, hogy az USA-ban és nyugaton a baptisták tevékenysége „tűrhetőnek” tekinthető, Magyarországon viszont nagyon „veszélyes szektának” számítanak. Az akkori szerzők efféle elmékedései kiegészültek azzal a próbálkozással, hogy bizonyítsák a katolikus vallás (és elsősorban a dogmatika) egyedüli és kizárólagos helyességét. Idézzünk még egy részletet a cikkből: *„Vajjon mikor folynak vissza ezek a lejtőre szaladt ágak. Krisztus Urunk egyetlen, igazi forrásához (a szerző a római katolikus egyházházra gondol)? Tudja-e minden katolikus, hogy végtelen értékű kincsel rendelkezik szent vallásában a kicsinyes, rajongó szektákkal szemben?”*²⁶. Más szerzők hangsúlyozták, hogy az úgynevezett kiségyházak tevékenységének gyakran politikai indíttatása van. Ennek az állításnak bizonyítására tett kísérletet a „Magyar Kultúra” folyóiratban 1942-ben megjelent cikk. Szerzője váratlanul az egyénpszichológia felől próbálja megközelíteni az úgynevezett „szektakérdés” vizsgálatát. Feltárja a kapcsolatot a középkor, a reformáció eretnekmozgalmai és a XX. század legújabb vallási felekezetei között. A szerző szerint, mindegyik a múltban vagy ma, olyan energiát

²⁴ LACKÓ, J. Szekták ismertetése. In *Csendőrségi Lapok*. 1939. Évf. XXIX. 9 sz. 299-302. P.

²⁵ HAJÓS, J. Egy eretnkség sorsa és a mai helyzet. In *Katolikus Ösvény*. 1941évf. VII. 8 sz. 3. p.

²⁶ Uo. 3 p.

hordoz, illetve hordozott magában, amely a társadalmi rendet aláásó, politikai gyűlöletet szította és jelenleg is szítja. Következtetése teljesen kizárja a vallási fogalomból az úgynevezett „szektakérdést”: *„Biztosan kijelenthetjük, hogy a kereszténység második évezredében szinte nincs olyan szekta, amely tisztán vallási alapon alakult volna”*. Az ilyen kis felekezetek („szekták”) befolyásának növekedését és erősödését a cikkben elsősorban az egyén bűnös természete mivoltával magyarázza, aki az újdonság felé vonzódik, és nem látja benne a törvényteleniséget. Ettől a bűnös természettől való eltérés abban áll, hogy a katolicizmus felé fordulunk, és még csak nem, is mint ideológiához, hanem mint a Római Katolikus egyházhoz, amelynek valódi vallási kizárólagossága van²⁷.

Az 1940-es évek első felében a magyar katolikus sajtóban a kisegyházak elleni szisztematikus támadások másik jellemzője a jobboldali radikális, szélsőséges nézetek aktívabb megnyilvánulása volt. Példa erre a „Katolikus Akció” 1940-es áprilisi közleménye, amely számos a kisegyházakat megalázó és kifejezetten antiszemita hangvételű cikkeket tartalmazott. Szerintük, a „szekták” azért jöttek létre, mert a csoportosult katolikusok leleplezését elkerülni próbáló amerikai és zsidó iparmágnások bizonyos személyeket (főleg politikusokat vagy jogászokat) finanszíroztak, kik „új vallások alapítóivá” váltak és aktív tevékenységüket folytatták az igazi katolikus vallás, az egyház, a Római pápa ellen. Ezek az iparmágnások az „istentelen kapitalizmus” rendszerét testesítették meg és a kisegyházak létrehozásából is hasznot húztak, mivel elterelték a figyelmet a katolikus egyház által meghirdetett szociális követelményekről és ezzel lehetőséget biztosítottak maguknak a további meggazdagodásra. Tehát, az 1930-as évek végén, a negyvenes évek első felében Magyarországon élesen felerősödött az úgynevezett „szektakérdés”, amely az állam és a katolikus egyház együttes küzdelméből állt az úgynevezett kisegyházak ellen.

Politické postoje Maďarska k malým cirkvám koncom tridsiatych a v prvej polovici štyridsiatych rokov 20. storočia

Autor v štúdiu analyzuje vzťahy cirkvi a štátu v Maďarsku počas regentstva M. Hortyho, najmä politický postoj maďarskej vlády koncom 30. a v prvej polovici 40. rokov 20. storočia k malým cirkvám. Autor opisuje maďarský model vzťahov cirkvi a štátu ako súbor určitých faktorov, predovšetkým takých, ako sú historické národné tradície, vzťah politických síl vo vnútri štátu, ktoré v určitom historickom období určovali charakter štátnej ideológie, vonkajší politický vplyv a reálnu situáciu subjektov týchto vzťahov - na jednej strane maďarský štát, na druhej strane náboženské denominácie a príslušné spoločenstvá s rôznym právnym postavením: „akceptované zákonom“ (tradičné), „uznané zákonom“ a „neuznané“. Autor zdôrazňuje, že práve rozdelenie náboženstiev na „akceptované zákonom“, „uznané zákonom“ a „neuznané“ v kontexte rozvoja autori-

²⁷ GÁL, F. A szekták mozgatóerői. In *Magyar Kultúra*. 1942.évf. XXIX. 24 sz. Old. 185-187.

társkych tendencií v politickom živote Maďarska viedlo k prenasledovaniu tzv. „siekt“ (malých cirkví) zo strany štátu. Autor v článku na základe archívnych materiálov poskytuje komplexné informácie o tom, že z pohľadu autoritatívneho štátu samotná existencia a činnosť malých náboženských skupín predstavovala hrozbu tak pre vtedajší politický režim, ako aj pre tradičné náboženstvá a cirkvi. Autor štúdie tvrdí, že v Maďarsku sa od konca 30. rokov a prvej polovice 40. rokov 20. storočia fakticky rozdeľovali náboženstvá na „pravé“ a „nepravé“, „dobré“ a „zlé“, „užitočné“ a „škodlivé“. Ochrana a podpora tzv. historických cirkví bola na úkor iných náboženstiev a denominácií (svedkovia Jehovovi, adventisti siedmeho dňa, baptisti, nazaréni, atď.), ktoré boli nespravodlivo definované ako nebezpečné a nepriateľské „sekty“. Autor uvádza fakty o aktívnej účasti maďarskej polície a žandárstva na brutálnych opatreniach na potlačenie aktivít náboženských denominácií a komunít. V článku sa uvádzajú príklady prenasledovania a šikanovania vedúcich predstaviteľov malých cirkví zo strany štátnych orgánov, obvinenia z nebezpečnej politickej činnosti, vykonštruované súdne procesy a prísne a nespravodlivé rozsudky. Autor zdôrazňuje, že potláčanie a neskôr úplný zákaz činnosti malých cirkví mal svoj dôkladne vypracovaný legislatívny rámec, ktorý bol aktívny najmä koncom 30. rokov a v priebehu 40. rokov, čo znamenalo rozšírenie diskriminačných opatrení a niekedy aj priame násilie voči predstaviteľom týchto denominácií a ich spoločenstvám.

DZIAŁALNOŚĆ UKRAIŃSKIEJ GRECKOKATOLICKIEJ CERKWI W ZACHODNIEJ UKRAINIE W OKRESIE JEJ LIKWIDACJI I ZAKAZU DZIAŁALNOŚCI PRZEZ WŁADZE SOWIECKIE (1944 – 1947)

Ivanna LUCHAKIVSKA

Activities of the Ukrainian Greek Catholic Church in Western Ukraine during its Liquidation and Banning by the Soviet Authorities (1944-1947)

In this article I present material on the Soviet government's attitude towards the Greek Catholic Church, discussing various periods of its activity in the Ukrainian territories and providing an objective assessment of the Lvov Council of 1946, along with its main causes and consequences. I examine the formation of the Greek Catholic Church under conditions of persecution by the totalitarian regime. The primary sources of information for this research are materials from the state archives of the Lviv and Ternopil oblasts. These include published notes from reports, informational updates, and statistical summaries on the activities of the Uniates, which were sent from superintendents of the Council for Church Affairs of the region to higher state bodies. Additionally, plans detailing actions aimed at suppressing the activities of the Uniates are analysed.

Keywords: *Greek Catholic Church, Ukraine, Uniates, Lviv, totalitarian regime, Soviet government.*

W artukule tym przedstawiam materiał na temat stosunku rządu radzieckiego do Cerkwi greckokatolickiej, analizuję różne okresy jego działalności na ziemiach ukraińskich, dokonuję obiektywnej oceny Soboru Lwowskiego z 1946 roku oraz jego głównych przyczyn i skutków. Śledzę kształtowanie się Cerkwi greckokatolickiej w warunkach jej prześladowań przez reżim totalitarny.

Głównym źródłem informacji dla badań na ten temat są przede wszystkim materiały archiwów państwowych obwodu lwowskiego i tarnopolskiego. Są to głównie opublikowane notatki z raportów, sprawozdania informacyjne i podsumowania statystyczne dotyczące działalności unitów, przesyłane od komisarzy Rady do Spraw Wyznań obwodu do wyższych władz państwowych, jak również plany czynności mających na celu zaprzestanie działalności podziemia unickiego na terenach obwodów Lwowskiego, Tarnopolskiego, Stanisławskiego i innych, które przychodziły z ośrodków państwowych.

Ważne informacje zawarte są w pracach naukowych ukraińskich badaczy historii cerkwi, publikowanych w różnych okresach w diasporze ukraińskiej. Jedną z najobszerniejszych publikacji poświęconych działalności katakumbowej UCGK spośród opublikowanych za granicą jest zbiór dokumentów zatytułowany „Martyrologia Kościołów Ukraińskich. Tom 2: Ukraińska Cerkiew Greckokatolicka”.¹ Została wydana przez wydawnictwo miasta Kijowa w 1983 roku. Owa

¹ Пекар А. *Ісповідники віри нашої сучасності*. Львів: Місіонер, 2001. 230с.

publikacja jest zbiorem dokumentów kościelnych, wspomnień naocznych świadków opisujących czasy prześladowań UCGK. Taką również jest książka o. I. Hryniocha „Zniszczenie Ukraińskiej Cerkwi Katolickiej przez reżim rosyjsko-bolszewicki” wydana w Monachium w 1970 roku. Autor szczególną uwagę poświęca działalności Grupy Inicjatywnej i obradom Soboru Lwowskiego.²

Na uwagę zasługuje praca naukowa ks. Izydora Nagajewskiego „Ukraińska Cerkiew Katolicka w latach 1945–1970” wydana w Nowym Jorku w 1972 roku, napisana na podstawie dokumentów archiwalnych. W broszurze autor uzasadnia przyczyny zmiany polityki bolszewików wobec Cerkwi greckokatolickiej, opowiada o uwięzieniu biskupów, utworzeniu Grupy Inicjatywnej i przeprowadzeniu soboru we Lwowie. Jedną z najnowszych publikacji diaspory jest opracowanie A. Babiaka „Nowi ukraińscy męczennicy XX wieku” opublikowane w Rzymie w 2002 roku. W pracy tej autor rozważa nieprawomocność soboru z 1946 r., zwraca uwagę na trudne relacje duchowieństwa greckokatolickiej ze stolicą apostołską w sprawie ustanowienia patriarchatu.

Na szczególną uwagę zasługuje monografia z dziesięciotomowej „Historii religii w Ukrainie”: tom 4³ Katolicyzm, w której autorzy z obiektywnego punktu widzenia przybliżają historię Cerkwi powszechnej na ziemiach ukraińskich, kładą nacisk na działalność Cerkwi greckokatolickiej w warunkach władzy sowieckiej. Jedną z najnowszych publikacji krajowych poświęconych działalności podziemnej UCGK jest wydana w Kijowie w 2001 roku praca profesora Wołodymyra Serchijczuka „Cerkiew niezwykła”. Książka obejmuje lata 1944–1990, czyli najtrudniejsze lata Cerkwi greckokatolickiej w czasach sowieckich. Podstawą książki jest zbiór niepublikowanych wcześniej dokumentów, które rzucają światło na życie Cerkwi w tym okresie. Wykorzystano głównie materiały z Centralnego Archiwum Państwowego Stowarzyszeń Społecznych Ukrainy. Wykorzystywano także przesłania wiernych i duchowieństwa do władz państwowych ZSRR i przywódców obcych państw, przedrukowywane z periodyków diasporalnych.⁴

Wyjątkowe jest dzieło współczesnego tarnopolskiego autora Bogdana Gołowina – „Męczennicy i wyznawcy Cerkwi ukraińskiej XX wieku”, które ukazało się w Tarnopolu w 2000 roku.⁵ Książka została napisana na podstawie wspomnień naocznych świadków i organizatorów konspiracyjnego życia wielu księży, zakonników i zakonnic prześladowanych przez władze sowieckie, którzy przyczynili się do organizacji i szerzenia podziemnego UCGK na terenie obwodu tarnopolskiego. Warto wspomnieć o monografii ks. Atanasija Pekaria „Wyznawcy wiary naszych czasów”, wydanej przez lwowskie wydawnictwo „Misjonarz” w 2001 roku. Autor podaje w nim informacje o likwidacji Cerkwi greckokatolickiej w Ukrainie i poza jej granicami – na ukraińskich ziemiach etnicznych w Rumu-

² Гриньох І. Знищення Української Католицької Церкви російсько-більшовицьким режимом: відбитка з журналу „Сучасність”. Мюнхен, 178 с.

³ Історія релігії в Україні: у 10-ти т. // Редакол.: А. Колодний (голова) та ін.- К., 1996-2002. Т.4. Католицизм // За редакцією П. Яроцького.- К., 2001.Сучасність, 1970.

⁴ Головин, Б. П. Ісповідники віри – наші сучасники. / Б. П. Головин. – Тернопіль, 2009. 164 с.

⁵ Мудрий С. Нарис історії церкви в Україні.- Рим-Львів: Видавництво оо. Василіян - Місіонер, 1995.

nii, Czechosłowacji i Polsce, a także opowiada o życiu i działalności księży, którzy działali w konspiracji na ziemiach Lwowskich. Warto wspomnieć tu o pracach naukowych Sofrona Mudroho „Zarys dziejów Cerkwi w Ukrainie”, wydany we Lwowie w 1995 roku, w którym autor pokrótce przedstawia stan Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej w warunkach władzy sowieckiej, zbiór dokumentów - „Życie kulturalne w Ukrainie. Ziemie zachodnie.”⁶ Dokumenty i materiały. T. 1. (1939 - 1953)”, które ukazało się nakładem wydawnictwa „Naukowa dumka” w 1995 roku. W zbiorze znajdują się ważne dokumenty z życia cerkwi w tym czasie.⁷

Inne publikacje diaspory mają niewielką objętość. Prace te opierają się głównie na wspomnieniach naocznych świadków, w większości opowiadają o przebiegu Soboru Lwowskiego i likwidacji Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej. Taką jest książka o. I. Hryniocha „Zniszczenie Ukraińskiej Cerkwi Katolickiej przez reżim rosyjsko-bolszewicki” wydana w Monachium w 1970 roku. Autor szczególną uwagę poświęca działalności Grupy Inicjatywnej i obradom Soboru Lwowskiego. Na uwagę zasługuje też dzieło ks. Izydor Nagajewskiego „Ukraińska Cerkiew katolicki w latach 1945–1970” wydane w Nowym Jorku w 1972 roku, napisane na podstawie dokumentów archiwalnych. W broszurze autor uzasadnia przyczyny zmiany polityki bolszewików wobec Cerkwi greckokatolickiej, opowiada o uwięzieniu biskupów, utworzeniu Grupy Inicjatywnej i obradom Soboru Lwowskiego.⁸

Jedną z najnowszych publikacji diaspory jest opracowanie A. Babiaka „Nowi ukraińscy męczennicy XX wieku” opublikowane w Rzymie w 2002 roku. W pracy tej autor rozważa nieprawomość soboru z 1946 r., zwraca uwagę na trudne relacje duchowieństwa greckokatolickiego ze stolicą apostolską w sprawie ustanowienia patriarchatu.

Jedną z najnowszych publikacji krajowych poświęconych działalności podziemnej UCGK jest wydana w Kijowie w 2001 roku praca profesora Wołodymyra Serchiyczuka „Cerkiew Niezwyciężona”. Książka obejmuje lata 1944–1990, czyli najtrudniejsze lata Cerkwi greckokatolickiej w czasach sowieckich. Podstawą książki jest zbiór niepublikowanych wcześniej dokumentów, które rzucają światło na życie Cerkwi w tym okresie. Wykorzystano głównie materiały z Centralnego Archiwum Państwowego Stowarzyszeń Społecznych Ukrainy, a także przesłania wiernych i duchowieństwa do władz państwowych ZSRR i przywódców obcych państw, przedrukowane z periodyków diaspory.

Warto nadmienić monografię Atanasija Pekaria „Wyznawcy wiary naszych czasów”, wydaną przez lwowskie wydawnictwo „Misjonarz” w 2001 roku. Autor podaje w nim informacje o likwidacji Cerkwi greckokatolickiej w Ukrainie i poza jej granicami – na ukraińskich ziemiach etnicznych w Rumunii, Czechosłowacji i Polsce, a także opowiada o życiu i działalności księży konspiracyjnych działają-

⁶ Нагаєвський І., о. Католицька церква в минулому і сучасному України; Автор: о. Ісидор Нагаєвський. Філадельфія, 1950. 88 с.

⁷ Пекар А. Ісповідники віри нашої сучасності / 2-ге видання. Львів, 2001. 288 с. 947р.

⁸ Нагаєвський І. *Українська Католицька Церква: 1945-1970: Доповідь на з'їзді в листопаді 1971 р.* Нью-Йорк: видавництво товариства священників св. Андрея, 1972. С.10-11.

cych na ziemiach Lwowskich. Pragnę zwrócić uwagę na dzieło Sofrona Mudroho „Zarys historii Cerkwi w Ukrainie”, wydane we Lwowie w 1995 roku, w którym autor pokrótce przedstawia stan Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej w warunkach władzy sowieckiej.

To właśnie druga wojna światowa postawiła UCGK między motem a kowadłem i faktycznie uczyniła z niej zakładnika w konfrontacji pomiędzy niemieckim i sowieckim reżimem totalitarnym. Sobór Lwowski stał się jednym z najtragiczniejszych wydarzeń w historii Cerkwi greckokatolickiej. W rzeczywistości władze podjęły próbę całkowitego zniszczenia Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej, ale Cerkiew nadal działał w podziemiu. Dlatego interesujące jest zbadanie zakresu podziemnej działalności Cerkwi, a co za tym idzie, jej wpływu na świadomość narodową i religijną ludności ukraińskiej. Dlatego temat jest aktualny i wymaga dalszych, wnikliwych badań przez historyków.⁹

To śmierć metropolity A. Szeptyckiego 1 listopada 1944 r. i porażka Niemiec w wojnie na początku 1945 r. wpłynęły na zmianę polityki kościelnej bolszewików w Galicji. Rozpoczął się proces realizacji ogólnej polityki kościelnej Związku Radzieckiego.¹⁰

Następca metropolity Szeptyckiego, Josyf Slipyj, mógł bez przeszkód objąć urząd metropolity, jednak już pierwsze tygodnie jego panowania wskazywały na daleko idące zmiany w stosunku władz bolszewickich do Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej. Aby zapewnić Cerkwi możliwość jego istnienia, nawet w ograniczonych ramach przewidzianych przez dekret Lenina „O wolności sumienia” i stalinowską konstytucję z 1936 r., metropolita Slipyj wysłał do Moskwy delegację złożoną z księży H. Kostelnika, K. Szeptyckiego, I. Kotiwa i Buczyńskiego, dla znalezienia wspólnego języka z władzą w oparciu o całkowitą apolityczność Cerkwi i jej lojalność wobec władzy państwowej. Delegacja miała także przekazać dar UCGK w wysokości 100 000 karbowanów przeznaczony jako pomoc inwalidom wojskowym. Jednak delegacji nie pozwolono spotkać się z odpowiedzialnymi szefami rządu, zamiast tego poproszono ją o włączenie się do aktywnej walki z ukraińskimi powstańcami prowadzącymi podziemną walkę z reżimem bolszewickim. Nie pomogły wyjaśnienia metropolity, że Cerkiew nie może być bezpośrednio wciągnięta w wir wewnętrznej walki politycznej i zbrojnej, a wezwania metropolity do chrześcijańskiej miłości i miłosierdzia nie wystarczyły władzom. Delegacja wróciła z Moskwy z przekonaniem, że rząd bolszewicki ma gotowy, wcześniej ustalony plan postępowania wobec Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej.¹¹

O tym, że likwidacja Cerkwi greckokatolickiej była planowana przez władze z wyprzedzeniem, świadczy pismo przewodniczącego Rady do Spraw Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej przy Sowieckim Komitecie Ludowym ZSRR H. Karpowa

⁹ Культурне життя в Україні. Західні землі. Документи і матеріали. Т.1. (1939-1953 pp.).- К.: Наукова думка, 1995.135 с.

¹⁰ Стоцький Я. Українська греко-католицька церква на Тернопільщині у 1945-1989 pp. // Освітнянин.- 1998.- № 1.- С. 31-32.

¹¹ Нагаєвський І. Українська Католицька Церква: 1945-1970: Доповідь на з'їзді в ли Стоцький Я. Монастир отців Василян Чесного Хреста Господнього в Бучачі (1712-1996) .- Львів: Місіонер, 1997.6 с.

do sekretarza Komitetu Centralnego Komunistycznej Partii Ukrainy M. Chruszczowa przedstawiające plan likwidacji Cerkwi greckokatolickiej w Ukrainie.

6 kwietnia 1945 r. w lwowskiej gazecie „Wilna Ukraina” ukazał się artykuł Wołodymyra Rosowicza pt. „Z krzyżem i mieczem”, skierowany przeciwko metropolicie A. Szeptyckiemu. Oczernia tę znaną w całym świecie chrześcijańskim osobę. Artykuł wyemitowano w radiu, a wśród ludności rozdano odrębną broszurę. Kilka dni po opublikowaniu artykułu, 11 kwietnia 1945 r., władze MSW aresztowały wszystkich biskupów ukraińskich: we Lwowie metropolitę – abp J. Slipego, biskupa pomocniczego M. Budkę, biskupa wizytatora apostolskiego dla katolików ukraińskich na Wołyniu M. Czarnieckiego, w Stanisławowie biskupa G. Chomyszyna i jego asystenta biskupa I. Latyszewskiego. W Polsce biskup przemyski J. Kocyłowski i jego biskup pomocniczy H. Lakota zostali aresztowani i przekazani przez władze polskie Ministerstwu Spraw Wewnętrznych 6 stycznia 1946 r.

Po aresztowaniu biskupów w tym samym miesiącu zorganizowano rewizję w izbie metropolitalnej, zrabowano cenne archiwa i inne zabytki i wywieziono do Moskwy. Aresztowano także wszystkich prominentnych księży, członków kapituły, profesorów Akademii Teologicznej i seminariów duchownych oraz dużą liczbę duchownych (ponad 800 księży).¹²

Szeroko rozpowszechnił się apel patriarchy moskiewskiego Aleksego i jednocześnie apel Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej z 2 lutego 1945 r., wzywający ukraińskich katolików do opuszczenia swoich cerkwi. Początkowo całą tą działalnością zajmowali się upoważnieni przedstawiciele Rady ds. Kultów Religijnych przy Radzie Komisarzy Ludowych ZSRR. W Ukrainie był to P. Wilchowy, a w obwodzie tarnopolskim – I. Czyrwa, który aktywnie współpracował z utworzonym w tym celu oddziałem „O” Ministerstwa Bezpieczeństwa Państwowego w obwodzie tarnopolskim. Na jego czele stał kapitan bezpieczeństwa państwowego Boluta. Rozpoczęli swoją działalność na tyle aktywnie, że faktycznie już 20 czerwca 1945 roku w 9 rejonach obwodu większość dziekanów i księży Ukraińskiej Cerkwi Grecko-katolickiej wyraziła zgodę na przejście do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej.¹³

Aby nadać prawomocność i legalność swoim działaniom, władze radzieckie potrzebowały w środowisku UCGK środka ułatwiającego jego przystąpienie do Patriarchatu Moskiewskiego. Takim narzędziem była tzw. „grupa inicjatywna”, dla kierownictwa której władzom udało się znaleźć następujące trzy osoby: ks. dr Gawryła Kostelnyka, proboszcza cerkwi Przemienienia Pańskiego we Lwowie i byłego profesora Akademii Teologicznej, ks. Mychajła Melnyka, proboszcza

¹² Доповідна уповноваженому Ради в справах релігійних культів при РНК СРСР по УРСР тов. Вільховому від уповноваженого Ради у справах релігійних культів по Тернопільській області І. Чирви // Державний Архів Тернопільської області (далі - ДАТО), ф-р-3239, оп. 2, спр. 1.

¹³ Інформаційний звіт голові Ради у справах релігійних культів при РМ СРСР м. Москва, уповноваженому Ради у справах релігійних культів по УРСР м. Київ від уповноваженого Ради в справах релігійних культів по Тернопільській області І. Чирви за 1947 р. // ДАТО, ф.-р - 3239, оп. 2, спр. 5.

z Nyżankowic z rejonu przemyskiego i ks. Antona Pelweckiego, proboszcza Kopychyńca z rejonu Stanisławskiego.¹⁴

W ten sposób trzej „inicjatorzy” w swoim oświadczeniu do Rady Komisarzy Ludowych w Kijowie z dnia 28 maja 1945 r. motywowali utworzenie Grupy Inicjatywnej „Kiedy cały naród ukraiński zjednoczy się w jedno ciało państwowe, wówczas jego Cerkiew powinien zjednoczyć się w jednej Cerkwi – w swojej ojczystej, niezależnej od obcego sternictwa, w prawosławnej, która jest Cerkwią naszych ojców. Ideał ten został rozpoznany w świadomych kręgach naszego narodu już za czasów Polski.

Nasza Cerkiew znalazła się w państwie pozbawionym władzy i dezorganizacji. Ma to bolesny wpływ na życie naszej Cerkwi: nie mogło tak być przez długi czas. W związku z tym my, niżej podpisani czołowi przedstawiciele naszych trzech diecezji, podjęliśmy decyzję o wyprowadzeniu naszej Cerkwi ze stanu anarchii w stan konsolidacji w celu przekształcenia go w cerkiew prawosławną i prosimy o akceptację tej inicjatywy.

Mianowicie postanowiliśmy poprowadzić Grupę Inicjatywną Cerkwi greckokatolickiej w sprawie zjednoczenia z Cerkwią Prawosławną...

Dlatego prosimy o zatwierdzenie naszej Grupy Inicjatywnej i udzielenie jej prawa do prowadzenia zamierzonych prac”.¹⁵

Na to oświadczenie już 16 czerwca 1945 r. członkowie Grupy Inicjatywnej otrzymali nie tylko zgodę, ale także odpowiednie instrukcje zawarte w piśmie nr 625 od Komisarza Rady do Spraw Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej przy Radzie Komisarzy Ludowych Ukraińska SRR Chodczunki. List ten składał się z trzech punktów: w pierwszym zatwierdzono Grupę Inicjatywną, „jako jedyny tymczasowy organ administracyjny, któremu nadano prawo do pełnego zarządzania” istniejącymi parafiami greckokatolickimi w zachodnich obwodach Ukrainy i przeprowadzenia ich zjednoczenia z Rosyjską Cerkwią Prawosławną; w drugim – to przejście z Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, Grupa Inicjatywna musi koordynować z Komisarzem Rady ds. Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej przy Radzie Komisarzy Ludowych Ukraińskiej SRR i komisarzami obwodowymi; w trzecim Grupa Inicjatywna musi wysyłać do Komisarza ds. Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej „listy wszystkich dziekanów, proboszczów i opatów klasztorów, którzy odmawiają poddania się jurysdykcji Grupy Inicjatywnej.

Ostatnim znanym krokiem ukraińskiego duchowieństwa katolickiego w obronie rodzimej Cerkwi i swoich praw był apel podpisany przez ponad trzystu księży z dnia 1 lipca 1945 r. do rządu ZSRR skierowany do W. Mołotowa: „Zastępcy Przewodniczącego Rady Komisarzy Ludowych ZSRR W. M. Mołotowa. W wyniku aresztowania całego episkopatu Cerkwi greckokatolickiej w zachodniej Ukrainie, jak również części naszych księży, a także z powodu zakazu kierowania naszą Cerkwią przez kogokolwiek z duchowieństwa greckokatolickiego, nasza

¹⁴ Нагаєвський І. Українська Католицька Церква: 1945-1970: Доповідь на з'їзді в листопаді 1971 р.- Нью-Йорк: видавництво товариства священників св. Андрея, 1972. 24с.

¹⁵ Дані про служителів культів по Тернопільській області на 30.04.1945 р. // ДАТО, ф.-р-3239, оп. 2, спр. 1.

Cerkiew znalazła się w bardzo anormalnym stanie. Sytuację dodatkowo komplikuje fakt, że we Lwowie powstała Grupa Inicjatywna na rzecz zjednoczenia Cerkwi greckokatolickiej z Cerkwią Prawosławną. Grupa ta, na czele której stoją ks. doktor Kostelnyk, ks. dr Melnyk i ks. Antoni Pelwecki, wystosowała wezwanie do czcigodnego duchowieństwa w zachodnich obwodach Ukrainy z dnia 28 maja 1945 r. z podpisami powyższych księży.

Nasz stosunek do akcji ks. Kostelnika jest całkowicie negatywny, potępiamy jego działanie jako szkodliwe, całkowicie niecerkiewne... Dlatego jasne jest, że nie możemy podążać za głosem nawołującym do odstępstwa od wiary. W takiej sytuacji, jaka obecnie zaistniała, łatwo może dojść do walki religijnej, która – jak wiemy z historii – przynosi szkodę nie tylko Cerkwi, ale i państwu.

Dlatego też nasza prośba do rządu o zwolnienie naszego episkopatu z metropolitą na czele i do czasu tego zwolnienia, o możliwość uporządkowania spraw związanych z naszą Cerkwią greckokatolicką. W takim przypadku do czasu zwolnienia metropolity i biskupów organ cerkiewny zarządzałby cerkwią zgodnie z przepisami naszej Cerkwi i zarządzałby całą metropolią lwowsko-halicką.

Wierzmy, że rząd przychyli się do naszej prośby i spotka się z nami, gdyż stalinowska konstytucja jednoznacznie gwarantuje wolność sumienia i wyznania wszystkim obywatelom, także nam... Lwów, 1 lipca 1945 r. Plac św. Yura 5".¹⁶

Utworzenie pod kierunkiem Kremla w 1945 roku Grupy Inicjatywnej, na której czele stali księża greckokatolicki Kostelnyk, Melnyk i Pelwecki, na rzecz ponownego zjednoczenia księży greckokatolickich z Rosyjską Cerkwią Prawosławną, zasadniczo zdeorganizowało księży Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej, ale nie dało się ukryć, że główną rolę pełniło tu Ministerstwo Bezpieczeństwa Państwowego i Kreml. Przecież nie jest tajemnicą, że ks. Kostelnyk i jego współpracownicy cieszyli się dużym autorytetem wśród duchowieństwa powszechnego i to był jeden z czynników, że księża greckokatolicki poszli za nim.¹⁷ Osoba Kostelnika jest kluczowa i oczywiście najbardziej tragiczna wśród członków Grupy.

Już w dwudziestoleciu międzywojennym zyskał wśród duchowieństwa świętą reputację jako wybitny intelektualista, kaznodzieja, pisarz, teolog, wieloletni redaktor pisma „Niva”. W swojej kościelnej działalności, licznych badaniach naukowych i przemówieniach nigdy nie krył sympatii dla „fundamentów wschodnich” w strukturze greckokatolickiej i wypowiadał się jako przeciwnik latynizacji Cerkwi. Zdaniem władz właśnie takie stanowiska autorytatywnego i znanego księdza należy wykorzystać w przypadku tzw. „zjednoczenia” kościołów.

Jedną z wersji o powodach jego współpracy z władzami sowieckimi jest szantaż ze strony NKWD. Według badacza I. Bilasa przypominano mu serię antysowieckich przemówień w prasie greckokatolickiej z 1930 r. Badacze przypuszcza-

¹⁶ Лужницький Г. У 15-ліття знищення Української Католицької Церкви на Західній Україні // Альманах „Гомону України” на рік 1961. Торонто.- С. 122-132.

¹⁷ Доповідна голові Ради у справах релігійних культів при РМ СРСР м. Москва, уповноваженому Ради у справах релігійних культів при РМ СРСР по УРСР м. Київ, від уповноваженого Ради у справах релігійних культів по Тернопільській області І. Чирви про стан культів в області. 20.11.1947 р. // ДАТО, ф.- р - 3239, оп. 2, спр. 6.

ją, że NKWD miało możliwość wywarcia wpływu na H. Kostelnyka, gdyż jego synowie zostali aresztowani.¹⁸

Według innej wersji badacza dziejów Ukraińskie Cerkwi Greckokatolickiej B. Bociurkiwa, H. Kostelnyk formalne zjednoczenie z Patriarchatem Moskiewskim postrzegał jako zło mniejsze niż całkowite zniszczenie duchowieństwa greckokatolickiego, któremu przypisywał wyłączną wiodącą rolę społeczną i moralną we wsiach galicyjskich zdewastowanych wojną.¹⁹

Członkowie Grupy Inicjatywnej przyjeżdżali na tereny Lwowa, Tarnopola, Stryja, Drohobycza, Stanisławowa i inne dekanaty obwodu, do których woływano ten lub inny dekanat na czele z dziekanem. Prowadzono kampanię agitacyjną na rzecz przejścia do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, której istota sprowadzała się do tego, że – ich zdaniem – formalne „zjednoczenie” z Patriarchatem Moskiewskim spowodowałoby mniejsze szkody dla Ukraińskie Cerkwi Greckokatolickiej niż w przypadku odmowy, jego całkowite zniszczenie. Jeżeli ksiądz greckokatolicki przeszedł do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, Grupa Inicjatywna wydawała mu zaświadczenie. Na podstawie tego zaświadczenia musiał zarejestrować się u upoważnionego przedstawiciela Rady do Spraw Cerkwi Prawosławnej, a jeśli takiego dokumentu nie było, to u upoważnionego przedstawiciela Rady ds. Kultów Religijnych tego obwodu. Księża, którzy przeszli do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, w większości pozostawali w swoich poprzednich parafiach, a tych, którzy odmówili przejścia do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, po Soborze Lwowskim czekała Syberia.²⁰

Od pierwszego przemówienia Grupy Inicjatywnej w dniu 28 maja 1945 r. do Soboru Lwowskiej w dniach 8-10 marca 1946 r. upłynął długi, bo ponad dziewięćmiesięczny okres, podczas którego Grupa Inicjatywna, przy wsparciu władz bolszewickich i Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej organizowała i przeprowadzała zaplanowaną akcję likwidacji Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej i przekazywania go pod jurysdykcję Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej.

Jak świadczą „Dijannia” Grupy Inicjatywnej: „Według stanu na dziś do Grupy Inicjatywnej przystąpiło 986 księży..., a 281 nie przystąpiło. Ci, którzy nie przystąpili, to ci uparci, których namawialiśmy kilkakrotnie ustnie i za pomocą listów, lecz bez skutku”.²¹

W tym okresie liczba aresztowanych księży osiągnęła 800 osób w 1946 r., a w ciągu jednej nocy z więzienia w Tarnopolu do obozów pracy wywieziono ponad 150 aresztowanych księży (ogółem w obwodzie tarnopolskim więziono 500 księży, którzy nie popierali działań Grupy Inicjatywnej). Aby zatem ostatecznie zlikwidować Ukraińską Cerkiew Greckokatolicką i nadać temu aktowi pozory legalności, w dniach 8-10 marca 1946 r. zwołano we Lwowie tzw. „Sobór Cerkwi

¹⁸ Душник В. Знищення Української Католицької Церкви в Україні // Календар “Світла”.- 1980.- С. 36-37.

¹⁹ Головин Б. Мученики та ісповідники української церкви ХХ століття: Нариси. Статті. Дослідження.- Тернопіль: Просвіта, 2000.-С 7-8.

²⁰ Стоцький Я. Українська греко-католицька церква на Тернопільщині у 1945-1989 рр. // Освітнянин.- 1998.- № 3.- С. 30-31.

²¹ Історія релігії в Україні: у 10-ти т. // Редкол.: А. Колодний (голова) та ін.- К., 1996-2002. Т.4. Католицизм // За редакцією П. Яроцького.- К., 2001. 120 с.

i Grecko-katolickiego”, na którym anulowano jedność z Rzymem i miało nastąpić przejście pod zwierzchnictwo patriarchy moskiewskiego.

Wcześniej patriarcha Aleksy mianował na biskupów prawosławnych dwóch zwierzchników Grupy Inicjatywnej: Melnyka i Pelweckiego, a innemu zwierzchnikowi Grupy, ks. Kostelnikowi, nadano tytuł protoereja mitroforycznego. W połowie lutego 1946 roku ci trzej księża wraz z najbliższymi współpracownikami udali się do Kijowa i złożyli tam prawosławne wyznanie wiary, a ks. Pelwecki i ks. Melnyk otrzymali święcenia biskupie. Prawosławne wyznanie wiary złożyli wraz z nimi: J. Juryk, J. Marynowicz, M. Tymotej, I. Kruk, W. Drelyk, M. Krutiak, K. Dobriański, R. Deryk, J. Wańczycki i M. Pawłosiuk.²²

W tym samym czasie, mając sfabrykowane „biskupstwo” galicyjskie (kanonicznie nieważne, gdyż wspomniani nowo wyświęceni biskupi nie należeli już do Cerkwi katolickiej), we Lwowie powołano „Sobór Cerkwi Greckokatolickiej”.²³

W piątek 8 marca rozpoczęły się obrady soboru, w których wzięło udział 216 ojców i 19 osób świeckich. Na czele prezydium stanęli: ks. Kostelnik i nowo wyświęceni biskupi prawosławni Melnyk i Pelwecki, a sekretarzami byli także prawosławni ojcowie M. Pawłosiuk i J. Wańczycki. Na sobór przybyli przedstawiciele patriarchy moskiewskiego Aleksego, biskupi Makarij, Nestor i kierujący sprawami Egzarchatu Ukraińskiego mitrat Kostiantyn Rużycki.

W pierwszym dniu spotkania ks. Kostelnik zaproponował soborowi rozwiązanie czterech kwestii:

1. likwidację unii brzeskiej z 1596 r.;
2. oderwanie się od Cerkwi rzymskiej (papieskiej);
3. powrót do wiary prawosławnej przodków;
4. zjednoczenie się z Wszechchrojską Cerkwią Prawosławną w Związku Radzieckim.

Wszystkie te kwestie zostały zatwierdzone, a posiedzenia pierwszego dnia zakończyły się o godzinie 16:30.

Drugiego dnia sobór postanowił poprosić Aleksego, patriarchę moskiewskiego, o przyjęcie Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej pod swoją wysoką rękę; wysłano listy do M. Greczuchy, przewodniczącego Prezydium Rady Najwyższej Ukraińskiej SRR, do Stalina i Chruszczowa. Ksiądz Kostelnik odczytał raport na temat zmian dogmatycznych i dyscyplinarnych w wyniku przeniesienia Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej do Cerkwi moskiewskiej. O godzinie 15.00 do cerkwi św. Jury przybył prawosławny metropolita kijowsko-galicyjski Jan, egzarcha patriarchy moskiewskiego, ubrany w fiolety greckokatolickie, został przywitany przez ks. Kostelnika, który oddał mu całą władzę. Metropolita Jan odczytał list gratulacyjny patriarchy Aleksego „o przyjęciu dzieci na swoje łono”.

Trzeciego dnia soboru, czyli w niedzielę, metropolita Jan odprawił mszę św. Tak zakończył się tzw. „sobór”, który unieważnił Unię Brzeską i bez żadnych wa-

²² Матириологія Українських Церков: у 4-х т. Т.ІІ. Українська Католицька Церква: Документи, матеріали, християнського самвидаву України.- Торонто-Балтимор, 1985.210 с.

²³ Доповідна уповноваженому Ради в справах релігійних культів при РНК СРСР по УРСР тов. Вільховому від уповноваженого Ради у справах релігійних культів по Тернопільській області І. Чирви // Державний Архів Тернопільської Облaсті (далі - ДАТО), ф-р-3239, оп. 2, спр. 1.

runków i zastrzeżeń przekazał Ukrainą Cerkiew Greckokatolicką patriarsze moskiewskiemu.

Z terenu Tarnopola wzięło w nim udział 40 księży Ukrainiejskiej Cerkwi Greckokatolickiej, którzy wstąpili do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej.

Sobór opublikował „Przemówienie do duchowieństwa i wiernych Cerkwi greckokatolickiej w zachodnich obwodach Ukrainy” w nakładzie 25 000 egzemplarzy.²⁴

Tym samym po ogłoszeniu Soboru Lwowskiego rozpoczęły się masowe represje wobec duchowieństwa Ukrainiejskiej Cerkwi Greckokatolickiej, które odmówiło złożenia pisemnego oświadczenia o przejściu do RCP. Księża, zakonnice i mnisi byli masowo aresztowani przez sowieckie organy represyjne NKWD-M-BP i NKWD-MSW. W sumie uwięziono 2500 księży.²⁵

Jednocześnie w Kijowie rząd radziecki nakazał rozpoczęcie tajnego procesu pod zarzutem zdrady stanu aresztowanym ukraińskim biskupom katolickim. W rezultacie metropolita J. Slipij został skazany na ciężkie prace w obozie koncentracyjnym w Workucie, a do 1959 r. wyrok był trzykrotnie odnawiany. Biskup M. Czarnecki został skazany na dożywocie (zmarł w zakładzie dla obłąkanych w 1949 r.), biskup pomocniczy I. Latyszewski został zesłany na ciężkie prace na Syberię (zmarł w 1957 r.). Biskup Stanisław H. Chomyszyn po torturach podczas przesłuchań zmarł w więzieniu 17 stycznia 1947 r., biskup pomocniczy diecezji przemyskiej H. Lakota, skazany na dożywotnie ciężkie prace, zmarł w 1950 r. Biskup przemyski J. Kociłowski zmarł śmiercią męczeńską 11 września 1947 w kijowskim więzieniu po przesłuchaniach i torturach. Wraz z całym episkopatem aresztowano i wywieziono do obozów koncentracyjnych wszystkich członków trzech konsystorzów i kapituł biskupich (Lwów, Przemyśl i Stanisławów), wszystkich profesorów dwóch seminariów duchownych (Przemysła i Stanisławowa) oraz Akademii Teologicznej we Lwowie. Zamknięto wszystkie klasztory, rozpędzono zakonników. Budynki klasztorów zamieniono na sklepy, kluby, pomieszczenia na archiwa lub całkowicie zniszczono i wysadzono w powietrze, jak np. klasztor O.O. Bazylianów w Goszowie, w którego cerkwi znajdowała się cudowna ikona Matki Bożej.²⁶

Tym samym totalitarno-represyjne działania wobec duchowieństwa bolszewicy rozpoczęły wprowadzającą w błąd propagandę w czasopiśmie i radiu skierowaną przeciwko Watykanowi, Ukrainiejskiej Cerkwi Greckokatolickiej i metropolicie Szeptyckiemu, oskarżając ich o wszelkiego rodzaju „grzechy”.²⁷ Jednakże w ówczesnym radzieckim ustawodawstwie nie było specjalnego artykułu kodeksu karnego, wedle którego można by skazać księdza greckokatolickiego, który nie wstąpił do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. W takim przypadku, aby pozbyć się

²⁴ Інформаційний звіт уповноваженого Ради у справах релігійних культів по Тернопільській області І. Чирви за 1 квартал 1947 р. // ДАТО, ф.-р - 3239, оп. 2, спр. 5

²⁵ Статистичне зведення про молитовні споруди релігійних культів Львівської області. 1.01.1946 р. // ДАЛО, ф.-р 3239, оп. 2, спр. 4

²⁶ Яроцький П. Митрополит А. Шептицький: між церквою і політикою // Людина і світ.-1990.- №11.- С. 49-50.

²⁷ Яроцький П. Митрополит А. Шептицький: між церквою і політикою // Людина і світ.-1990.- №11.- С. 49-50.

takiego księdza, „szyto” na niego różne fabrykacje i był on sądzony po rozpatrzeniu przez „specjalne posiedzenie Ministerstwa Spraw Wewnętrznych ZSRR”. W zasadzie był to art 54 Kodeksu karnego Ukraińskiej SRR z licznymi klauzulami. Podlegali temu artykułowi na podstawie działalności kontrrewolucyjnej lub agitacji antyradzieckiej. Wyrok wynosił od 10 do 25 lat. Szczęśliwców wysyłano z całymi rodzinami do specjalnych osad, a ich majątek konfiskowano.

Ale czy to w obozach koncentracyjnych na Syberii, czy w specjalnych osadach od Uralu po Daleki Wschód - księża nie stracili ducha. I choć warunki były niezwykle trudne: praca w wyrębie lub kopalni, codzienne znęcanie się administracji obozowej w zмовie z tzw. „czachami”, ciągle niedożywienie i zimno, to jednak niezachwiana wiara pomogła księżom nie tylko przetrwać i wrócić, ale też tam na Syberii, odprawiać tajne nabożeństwa i spowiadać.²⁸

W tym czasie tereny Galicji znajdowały się pod wpływem reżimu bolszewickiego i stopniowo przechodziły pod wpływ prawosławia rosyjskiego. Aby zrozumieć, czym była Ukraińska Cerkiew Greckokatolicka przed jej likwidacją przez władze radzieckie, sięgnijmy do danych statystycznych obrazujących stan Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej w Galicji i Zakarpaciu w okresie przedwojennym w 1939 roku:

1. Wiernych - 4 159 004.
2. Arcybiskupów metropolitalnych – 1.
3. Biskupów - 10.
4. Diecezji - 5.
5. Administratorów apostolskich - 2.
6. Księży - 2950.
7. Kapłanów-zakonników - 520.
8. Zakonnicy – 1090.
9. Studentów teologii – 540.
10. Dziekanów – 3040.
11. Cerkwi i kaplic – 4440.
12. Klasztorów i domów klasztornych - 127.
13. Akademii Teologicznych - 1.
14. Seminariów teologicznych - 5.²⁹

Pod koniec 1947 r. zniszczona została cała struktura Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej, a większość duchowieństwa przystąpiła do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Według zeznań o duchownych w obwodzie tarnopolskim na dzień 30 kwietnia 1945 r. w tym obwodzie było 336 księży greckokatolickich, 19 diakonów.³⁰

W raporcie Komisarza Rady ds. Kultów Religijnych I. Czyrwy z końca 1945 roku widzimy, że w ciągu tych kilku miesięcy sytuacja nieco się zmieniła: „Jeśli 1

²⁸ Мудрий С. Нарис історії церкви в Україні.- Рим-Львів: Видавництво оо. Василян - Місіонер, 1995.236с.

²⁹ Нагаєвський І. Українська Католицька Церква: 1945-1970: Доповідь на з'їзді в ли Стоцький Я. Монастир отців Василян Чесного Хреста Господнього в Бучачі (1712-1996) .- Львів: Місіонер, 1997.6 с. 32 с.

³⁰ Нагаєвський І. Українська Католицька Церква: 1945-1970: Доповідь на з'їзді в листопаді 1971 р.- Нью-Йорк: видавництво товариства священників св. Андрея, 1972. 60 с.

października 1945 roku było 315 księży Cerkwi greckokatolickiej, to już 1 grudnia 1945 r. zaledwie 270 osób. Z 45 księży, na skutek wrogiego nastawienia do zjednoczenia Cerkwi greckokatolickiej z Cerkwią prawosławną, część wyjechała do Polski, część w nieznane miejsce, a niektórzy zostali zatrzymani przez nasze władze za działalność kontrrewolucyjną.

Spośród ogólnej liczby 270 księży greckokatolickich, 188 należy do Grupy Inicjatywnej na rzecz zjednoczenia z cerkwią prawosławną, stan na 1 grudnia 1945 r. Pozostałych 82 księży, mimo że przeprowadzono z nimi wystarczającą pracę wyjaśniającą, nie zgodziło się zostać członkami Grupy Inicjatywnej”.

Sytuacja uległa znacznej zmianie po Soborze Lwowskim (w marcu 1946 r.). Według raportu informacyjnego tego samego I. Czyrwy za pierwszy kwartał 1947 r., z ogólnej liczby 264 księży greckokatolickich, 223 mężczyzn przyjęło prawosławie i otrzymało święcenia kanoniczne u biskupa Makarija. W sumie nie zarejestrowało się 41 osób. Spośród nich 10 osób całkowicie odmówiło przyjęcia prawosławia, a 5 osób przebywa w placówkach medycznych – osoby „beznadziejne” spędzają dłuższy czas na leczeniu. Zatem na dzień 1 kwietnia 1947 r. faktycznie nie było zarejestrowanych 21 osób, 19 z nich otrzymało od biskupa Makarija polecenie rejestracji na miejscu przez dziekanów, a 2 osoby musiało udać się do Lwowa do biskupa w celu rejestracji. Ostateczna formalizacja przejścia księży greckokatolickich na prawosławie zakończy się z pewnością w kwietniu br.

W pierwszym kwartale tego roku miałem okazję rozmawiać z większością księży greckokatolickich, którzy nie przyjęli jeszcze prawosławia. Charakterystyczne są osoby, które całkowicie odmówiły przyjęcia prawosławia: I. Aleskejewicz, N. Zadorožny, N. Stecyszyn, M. Jakymow, N. Haloberda.³¹

Przjrzyjmy się teraz, jak odbywało się przejście społeczności Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej na prawosławie.

Jak wynika z raportu I. Czyrwy za 1945 r.

„...na dzień 1 lipca uwzględniono czynne budynki modlitewne, z wyjątkiem Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, 703. W tym:

1. Greckokatolickich - 589.
2. Rzymskokatolickich - 131.
3. Chrześcijanie ewangeliczni i baptyści - 39”.

Ze sprawozdania statystycznego dotyczącego budynków modlitewnych kultów religijnych na Ziemi Tarnopolskiej na dzień 1 stycznia 1946 roku wynika, że ogółem zarejestrowano 523 cerkwie greckokatolickie.³²

A oto co wynika z raportu komisarza ds. wyznań obwodu tarnopolskiego I. Czyrwy z 20 listopada 1947 r.: „Z 600 parafii dawnej cerkwi greckokatolickiej, zarejestrowano z przyjęciem prawosławia -374 parafie, nie zostało zarejestrowanych-226 parafii. Spośród nich 129 parafii nie zostało zarejestrowanych ze względu na brak księdza. Tak więc faktycznie 97 parafii nie jest zarejestrowanych z przyjęciem prawosławia. Główną przyczyną opóźnienia przejścia na prawosławie jest brak biskupa obwodowego”.

³¹ Лужницький Г. У 15-ліття знищення Української Католицької Церкви на Західній Україні // Альманах “Гомону України” на рік 1961. Торонто.- С. 122-132.

³² Стоцький Я. Українська греко-католицька церква на Тернопільщині у 1945-1989 рр. // Освітанин.- 1998.- № 3.- С. 30-31.

Przyjrzyjmy się więc teraz jednemu z ostatnich raportów informacyjnych I. Czuryły z 1947 r.: „...W wyniku prac prowadzonych za pośrednictwem cerkiewnego aktywu w I połowie 1947 r. księża greckokatolicki, którzy się sprzeciwiali w liczbie 67 osób także przyjęli prawosławie i kanonicznie zarejestrowali się u biskupa Makarija. Tak więc z ogólnej liczby 268 księży greckokatolickich wliczonych na dzień 8 marca 1946 r., czyli w dniu, w którym odbywał się Sobór Lwowski.

1 lipca 1947 r. przyjęło prawosławie i kanonicznie zarejestrowało się 248 osób. 20 osób jeszcze nie przyjęło prawosławia: 14 osób to słabi fizycznie starcy w wieku 60-70 lat i obłożnie chorzy, pozostający na utrzymaniu bliskich, 3 osoby skazano za działalność antyradziecką, a 3 osoby opuściły terytorium obwodu.

Według stanu na dzień 8 marca 1946 r. w obwodzie istniały 764 cerkwie i parafie greckokatolickie. Według stanu na 1 stycznia 1947 r. zarejestrowanych było 696 parafii przechodzących na prawosławie, w tym 68 parafii nie zarejestrowano z powodu braku księży. W cerkwiach niezarejestrowanych spotkania modlitewne nie odbywają się. W wyniku całkowitego przejścia Cerkwi greckokatolickiej na prawosławie, obecnie w obwodzie nie ma cerkwi greckokatolickich i moje raporty na temat tych kultów nie będą w przyszłości przekazywane...”.³³

Jednak w 1947 roku Cerkiew greckokatolicka nie została całkowicie zlikwidowana. Po krwawym zniszczeniu Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej w Galicji władze bolszewickie rozpoczęły niszczenie tej Cerkwi na ostatnim krańcu ziemi ukraińskiej, Ukrainie Karpackiej. W 1944 r., wraz z przybyciem bolszewików, diecezja Mukaczewska, na której czele stał biskup Teodor Romża, liczyła 461 555 wiernych katolików, 459 cerkwi, 354 księży i 35 zakonników w randze O.O. Bazylianów w trzech klasztorach. W tym samym roku rozpoczęły się prześladowania przez władze ukraińskich księży katolickich. 22 marca 1947 roku zostali aresztowani i wywiezieni ze starodawnego klasztoru ojców Bazylianów z Czernieczej Góry koło Mukaczewa wszyscy zakonnicy, a na ich miejsce przybyli „zakonnicy prawosławni”, wśród których, według świadków, byli oficerowie NKWD, którzy w zależności od potrzeb nosili szaty zakonne lub mundury enkawudowskie.

To samo „zjednoczenie” ogłoszono 28 kwietnia 1950 r. w Piaszewie, a biskup Piaszewa Pawło Hojdycz został skazany przez komunistyczny rząd czechosłowacki na dożywocie (zmarł w więzieniu w 1960 r.) i jego biskupa pomocniczego Wasyla Hopkę skazano na dożywocie. W 1959 r. aresztowano Mykołę Dudasza, ostatniego biskupa obrządku ukraińskiego.³⁴

W ten sposób zlikwidowano Ukraińską Cerkiew Greckokatolicką, która była ostatnią legalną organizacją ukraińską w zachodniej Ukrainie, a zatem ostatnią przeszkodą na drodze do podboju tego regionu przez bolszewików. Narzędziem w rękach władz, które miało posłużyć do zniszczenia Cerkwi greckokatolickiej stała się utworzona przez te same władze Grupa Inicjatywa, która przy współpracy z władzami NKWD zmusiła księży pozostałych po masowych aresztowaniach duchowieństwa do przejścia na prawosławie. Ostatnim aktem, który powinien

³³ Мартирологія Українських Церков: у 4-х т. Т.ІІ. Українська Католицька Церква: Документи, матеріали, християнського самвидаву України.- Торонто-Балтимор, 1985.200 с.

³⁴ Інформаційний звіт уповноваженого Ради у справах релігійних культів по Тернопільській області І. Чирви за I квартал 1947 р. // ДАТО, ф.- р - 3239, оп. 2, спр. 5

nadać tym działaniom legalny charakter, był zwołany w dniach 8–10 marca we Lwowie sobór, na którym ogłoszono oficjalne „zjednoczenie” z Rosyjską Cerkwią Prawosławną. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że na soborze nie był obecny żaden z biskupów greckokatolickich, ani Watykan, ani społeczność międzynarodowa nie uznały uchwał tego soboru za prawomocne, czyli także przyłączenie Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Po zakończeniu II wojny światowej pozostał on niemal jedynym ośrodkiem ukraińskiej kultury duchowej i świadomości narodowej w zachodniej Ukrainie. Działalność Cerkwi greckokatolickiej uniemożliwiła utrwalenie się reżimu sowieckiego na terenach ziem zachodnio-ukraińskich i ustanowienie przez niego kontroli nad świadomością Galisyjczyków. Tak można wytłumaczyć wysiłki władz mające na celu całkowitą likwidację tej cerkwi, spowodowane powszechnymi aresztowaniami duchowieństwa oraz organizacją i przeprowadzeniem Soboru Lwowskiego w 1946 r., na którym ogłoszony przyłączenie Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej.³⁵

Pomimo wszystkich trudności i represji Cerkiew greckokatolicka kontynuowała swoją działalność. Początkowo odbywało się to w warunkach głębokiej konspiracji, jednak po śmierci Stalina i uwolnieniu księży z więzień Cerkiew stopniowo rozszerzała swoje wpływy. Powstała duża liczba podziemnych klasztorów, księża kształcili się w podziemnych seminariach. Aktywny był także episkopat pod przewodnictwem Wasyla Wieliczkowskiego, a po jego uwięzieniu ks. Wołodymyra Sterniuka.

Dzięki stabilności duchowieństwa, wierności ideom Ukraińskiego greckokatolicyzmu, a także niezawodnemu wsparciu zwykłych ludzi świeckich, zarówno mieszkańców wsi, jak i inteligencji, Cerkiew greckokatolicka była w stanie przeciwstawić się i nie załamać pod naporem represji ateistycznego reżimu komunistycznego.

Činnost' Ukrajskej gréckokatolíckej cirkvi na západnej Ukrajinie počas jej likvidácie a zákazu sovietskymi úradmi (1944-1947)

V tomto článku je predstavený postoj sovietskej vlády ku Gréckokatolíckej cirkvi a zároveň sa tu nachádzajú pohľady na rôzne obdobia jej pôsobenia na ukrajinských územiach a objektívne hodnotenie Lvovského koncilu v roku 1946 a tiež jeho hlavné príčiny a dôsledky. V štúdií je sledované formovanie Gréckokatolíckej cirkvi v podmienkach jej prenasledovania totalitným režimom. Hlavným zdrojom informácií pre výskum tejto témy sú predovšetkým materiály štátnych archívov Lvovskej a Ternopilskej oblasti. Ide najmä o zverejnené poznámky zo správ, informačné správy a štatistické prehľady o činnosti uniátov, zaslané od povereníkov Rady pre cirkevné veci kraja vyšším štátnym orgánom, ako aj plány akcií smerujúcich k zastaveniu činnosti uniátov.

³⁵ Білас І. Трагедія церкви // Патріархат.- 1993. - № 5.-С.8-9..

ŽIDOVSKÁ MEDIKÁCIA A PREVENCIA OCHORENÍ V EPIDEMICKÝCH ČASOCH EURÓPY¹

Daniel SLIVKA

Jewish medication and disease prevention in epidemic times in Europe

Medieval and modern Judaism in the context of the prevention of infectious diseases is clearly based on the documents of the sacred scripture of Judaism. Added to them are laws and requirements based on Jewish oral tradition. An important element was the creation of the Talmud. The Talmud also pays particular attention to bodily life in the following areas: in the category of caring for the human body, in the category of health principles, and in the category of treating diseases. The basis of the regulation of social life and the medieval diagnosis of diseases in Judaism were 613 mitzvot. The list of religious and rabbinical rules, based on empirical knowledge, represents a historical top in the field of pathological and epidemiological phenomena.

Keywords: Jewish, Epidemic Diseases, Ritual Purification, Judaism. Europe.

Úvod

V prímestských častiach, ale aj na vidieku bola židovská populácia v období rôznych morových, cholerových, prípadne ďalších infekčných epidémií počnúc rôznymi historickými obdobiami pomerne stabilnejšia. Aj keď historicky známe epidémie neobišli ani židovské komunity, ich obete sú pomerne málo známe. Ak aj existujú dobové záznamy o počte úmrtí, ktoré dnes máme, tak sa skôr venujú problematike stredovekého antisemitizmu a perzekúcií voči židovskej populácii. Tieto záznamy nám prekrývajú štatistiky epidemických obetí.

Monitoring a prevencia chorôb v talmudskom období ranného stredoveku

Stredoveký a novoveký judaizmus v kontexte prevencie infekčných chorôb jednoznačne vychádza z dokumentov posvätných spisov judaizmu. K týmto zákonom sa pričlenili zákony a požiadavky, ktoré sa opierajú o židovskú ústnu tradíciu. Tá je založená na skúsenostiach rabínov, ktorí po zničení Jeruzalemského chrámu od židovských kňazov prevzali diagnostickú funkciu chorôb.² V talmudskom období 70 – 638 po Kr. (n. l.) dochádza k viacerým zmenám, keďže hlavnú úlohu v židovských komunitách preberajú židovskí rabíni. Tí viaceré pôvodné

¹ Táto štúdia je výsledkom riešenia vedeckého projektu z APVV 20-0613 s názvom: Epidémie na území Slovenska v 17. – 19. storočí. Autor štúdie vystupuje ako spoluriešiteľ.

² STEMBERGER, G. *Talmud a midraš*. Praha : Velehrad, 1999, s. 22-26.

nariadenia (keďže vychádzajú z Tóry) nechávajú v platnosti, avšak upravujú ich praktický dopad. To sa deje napr. na základe viacerých geografických faktorov, nakoľko sa už židovské komunity nachádzajú na viacerých miestach sveta.³

Na začiatku 3. storočia, t. j. v čase postupného zostavovania Mišny a Tosefty, boli zákony malomocenstva a iných infekčných chorôb považované za najzrozumiteľnejšie a najkomplikovanejšie zo zákonov z jednoduchého dôvodu, pretože boli jasné, čo sa má a nemá vykonávať. Z dôvodu, že už neexistoval Jeruzalemský chrám, boli niektoré zákony v prípade infekčných epidemiologických chorôb v ďalších posvätných spisoch judaizmu doplňované a upravované. „*R. Johanan a Resh Lakish uviedli, že je zakázané chodiť štyri lakte alebo 100 laktov (v závislosti od toho, či v tom čase fúkal vietor) na východ od malomocného; R. Meir sa zdržal jedenia vajec, ktoré pochádzali z oblasti, kde žili malomocní; R. Ammi a R. Assi nikdy nevstúpili do takéhoto okresu; keď Resh Lakish jedného videl, hádzal po ňom kamene a zvolal: „Vráť sa na svoje miesto a nekontaminuj iných ľudí“; a R. Eleazar nar. Simeon by sa pred nimi skrýval (Lv 16:3). Ako zdôrazňuje Katzenelson, keďže segregácia zakotvená v Biblii už v talmudických časoch neplatila, táto segregácia a jej dôsledky boli výsledkom všeobecného cítenia, a nie zákonnou požiadavkou. Existuje geonická odpoveď, ktorá výslovne hovorí: „Medzi ľuďmi na východe, to znamená v Babylónii, v súčasnosti, ak, nedajbože, učenca postihne malomocenstvo, nie je vylúčený zo synagógy ani zo synagógy. Školy, keďže dnes príkaz „bude svätý tvoj tábor“ (Dt 23:15; t. j. zákony rituálnej čistoty) už neplatí“ (Sha'arei Teshuvah, č. 176).“ Na druhej strane v tannaitskom období neexistujú takmer žiadne odkazy na skutočné prípady malomocenstva. Tosefta Negaim (6:1) zaraďuje „dom postihnutý malomocenstvom“ (Lv 14:34 – 53) medzi tie zákony, ktoré „nikdy neboli a nikdy nebudú“, pričom ich účelom je len „objasniť a získať preto odmenu“ (porov. *Rebelný syn). Eleazar nar. Simeon však dodáva, že v blízkosti Gazy bolo miesto, ktoré sa nazývalo „uzavretá ruina“ (pravdepodobne to bol dom postihnutý leprou, ktorý bol zničený v súlade so zákonom (Lv 14:45) a Simeon b. Júda z Kefar Akko (podľa dodatku Eliáša Gaona z Vilny) povedal, že v Galilei bolo miesto, o ktorom sa hovorilo, že má vo svojich hraniciach malomocné kamene. Uvádza sa tiež, že podľa halachy zákon o karanténe pre malomocných zanikol, keď nefungoval jubilejný rok (pozri *Sabbatický rok a Jubileum) (porov. Tosef., Ber. 5b hore), t. j. pravdepodobne počas obdobia druhého chrámu.“⁴*

V súvislosti s centrami židovskej učenia sa v Babylónii a Palestíne rozvinul Talmud v dvojakej forme, a to ako Jeruzalemský Talmud a Babylonský Talmud. Babylonský Talmud je obsahovo objemnejší a získal kanonickú platnosť. Odsunul starší Jeruzalemský Talmud do úzadia. Babylonský Talmud možno definovať aj ako encyklopédiu znalostí a vedomostí kompletného babylonského židovstva, ktorá je svojím zložením odvodená od Mišny.⁵ Práce na Talmude trvali do 6. storočia po Kr. (n. l.), pričom v záverečnej etape sa konala iba definitívna redakcia

³ DROZDÍKOVÁ, J. *Základy judaizmu*. Bratislava : Judaica Slovaca, 1993, s. 24-28.

⁴ RABINOWICZ, L. J. *Leprosy*. In JEWISH VIRTUAL LIBRARY: *Leprosy*. www.jewishvirtuallibrary.org/leprosy?utm_content=cmp-true

⁵ MERILIN. *Babylonský Talmud*. <http://www.zadanie.sk/seminarna-praca/UNIPO/35982/Babylonsky-talmud>.

kánonického textu. Dokončenie práce na tomto dôležitom diele znamenalo zavŕšenie významnej etapy v rozvoji rabínskeho judaizmu a zároveň aj zavŕšenie náboženského vývoja starého Izraela.⁶ Vonkajšie členenie Talmudu tvorí: Mišna a Gemara. Vnútné členenie Talmudu tvorí: Halacha a Agada (Hagada). V Talmude je to jasne vyznačené, čo je Mišna a čo Gemara.⁷ Mišna je zložená pomerne zo 60 spracovaných traktátov, ktoré sú systematicky rozdelené do šiestich jednotlivých oddielov. Nakoľko ide o kompaktné a syntetické dielo, tak jednotlivé traktáty sú zamerané na zákony Tóry. Čo sa týka významu Mišny, tak jej cieľom je konkretizovať, respektíve upresniť ako je potrebné v konkrétnom živote aplikovať pravidlá Tóry v rôznych oblastiach osobného, ale aj spoločenského života. Gemara predstavuje akési ukončenie, resp. dodatok Mišny, ktorú zároveň interpretáciou analyticky objasňuje. Aj táto časť je prakticky zameraná na život človeka v rôznych životných situáciách, nevynímajúc situáciu choroby a šíriacej sa epidémie.⁸

V prípade vyskytnutia sa patologických fenoménov sa najpoužívanejší Baby-lónsky Talmud venuje v VI. oddiele, pod názvom: Toharot (Tahara, Tohora⁹ – rituálna čistota). To sú nariadenia čistoty a nečistoty, ľudí a predmetov s jednotlivými časťami,¹⁰ ako ich rabíni zosumarizovali z viacerých zdrojov:¹¹

- Kelim, „Nádoby“ (30). Rituálne znečistenie nádob (Lv 11, 33 ad.) (nádolie, náradie, kedy sa môže znečistiť).¹²
- Ohalot, „Stany“ (Ohal. 18). Znečistenie zapríčinené mŕtvou (Nu 19, 14).
- Nega'im, „Pohromy“ (14). Zákon o malomocenstve (Lv 8 ad.). (Rany, malomocenstvo, kožné choroby.)
- Para, „Krava“ (12). Predpis, ktorý sa týka červenej kravy (Nu 19). (Očisťovanie prostredníctvom červenej kravy, ak sa stáva nespôsobilá či znečistená.)
- Toharot, „Čisté veci“ (10). Eufemistické označenie pre znečistenie trvajúce až do západu slnka (Lv 11, 24 ad.) (Očista.)
- Mikva'ot, „Lázně“ (10). Náležitosti používané pre rituálnu očistu (Lv 12; 15, 11 ad.). (Rituálny kúpeľ. Očista v tomto kúpeli, mikve.)
- Nida, „Menštruujúca žena“ (Nida 10 JB). Zákony nachádzajúce sa v Lv 12; 15, 19 ad. (Menštruácia. Nečistota spojená s mesačným krvácaním.)
- Machširin, „Prípravky“ (6). O tekutinách pri znečistení (Lv 11, 34 a 37 ad.) (Čo možno jesť. Ako sa jedlo stáva nečisté.)
- Zavim, „Osoby trpiace výtokom“ (5). Týka sa nečistoty, ktorá je spôsobená výtokom (Lv 15, 2 ad.). (Kvapavka, Očistenie v prípade kvapavky.)

⁶ DROZDÍKOVÁ, J. *Základy judaizmu*. Bratislava : Judaica Slovaca, 1993, s. 26.

⁷ FRANEK, J. *Judaizmus*. Bratislava : Archa, 1998, s. 28.

⁸ COHEN, R. *Talmud v otázkach a odpovediach*. Bratislava : Sofa, 2002, s. 21-23.

⁹ KOSÁKOVÁ, E. a kol. *Slovník judaík*. Praha : Židovské muzeum v Praze. 2004, s. 128.

¹⁰ DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*. Praha : Návrat domu, 2009, s. 1019.

¹¹ COHEN, R. *Talmud v otázkach a odpovediach*. Bratislava : Sofa, 2002, s. 39-40.

¹² COHEN, A. *Talmud pre každého*. Praha : Sefer, 2006, s. 23.

- Tivul jom, „Ten, ktorý podstúpil kúpeľ tohto dňa“ (4). Osoba, ktorá sa očistila ponorením, avšak jej očista nie je úplná pokiaľ nezapadne slnko. (Denný kúpeľ. Očista prostredníctvom kúpeľa.)
- Jadajim, „Ruky“ (Jad. 4). Znečistenie rúk a ich očistenie (Ruky, Nečistota rúk.)
- Ukcin, „Stopky“ (Ukc. 3). O stopkách plodov (Predmety, predmety, ktoré môžu byť nečisté.)

Talmud osobitnú pozornosť venuje v konkrétnostiach aj telesnému životu v nasledujúcich oblastiach: v kategórii starostlivosti o ľudské telo, v kategórii zdravotné zásady a v kategórii liečenie chorôb.¹³ „Mnoho lekárov, židovských i ne-židovských, dokázalo, že dodržiavanie zákonů ohledně čistoty mělo pozitivní dopad jak na zdraví, tak i na vzájemný vztah mezi lidmi...“¹⁴

V kategórii starostlivosti o ľudské telo:

- Talmud zdôrazňuje, že telesná čistota vedie rovnako aj k duchovnej očiste v zmysle, že telo a duša človeka sú vzájomne prepojené a vo vzájomnej reálácii. V konkrétnosti to z pohľadu 21. storočia znamená viacero pomerne primitívnych zdravotných zásad, ako je pravidelné telesné vylučovanie, t. j. vykonávaním prirodzených potrieb. Týkalo sa to aj zásad, podľa ktorých muselo existovať miesto, kde sa nachádzali verejné záchody. Len pri takýchto miestach, kde sú verejné záchody, mohli existovať rabínske školy a židovské komunity. K hygienicko-náboženským zásadám patrila zásada návštevy kúpeľov, ktorá bola u židov prepojená s očisťovaním v mikve. Taktiež ide v tejto línii aj o pravidelné umývanie si tváre, rúk a nôh, ktoré sa má uskutočňovať z úcty voči Stvoriteľovi. V závere týchto zásad platí pravidlo, že v blízkosti rabínskej školy alebo komunity musí sídlieť lekár. Z posledného pravidla dokonca vychádzali aj zákazy, ktoré hovorili o tom, že je zakázaný pobyt v meste, kde lekár nesídlí. A to sa rovnako v rôznych geografických častiach vťahovalo aj na kúpele. (J Kid. 66d, Pes. II3a). Všetky tieto pravidlá majú charakter rozprávania a diskusií, ktoré rabíni ako svoje tradičné rabínske učenie zhromaždili počas viacerých storočí. Je evidentné, že hygienické zásady sú zároveň náboženskými pravidlami. Dodržiavaním pravidiel sa zamedzovalo známym infekčným baktériám a vzniku infekčných chorôb žltacky. Blízkosť lekára malo povahu prevencie epidemiologických chorôb.

V kategórii zdravotné zásady:

- Talmud zdôrazňuje, že prvou a základnou podmienkou telesného zdravia je zachovávanie čistoty a čistota je základnou podmienkou pravej zbožnosti.¹⁵ V zdravotných zásadách platilo prísne dodržiavanie umývania a osušenia si rúk pred a po každom jedle, aby žid ostal v rituálnej čistote. V tejto línii sa vyslovovala aj modlitba pred pokrmom: „Pochválený buď

¹³ COHEN, A. *Talmud pro každého*. Praha : Sefer, 2006, s. 290-313.

¹⁴ LAU, J. M. *Praktický judaizmus*. Praha : nakladatelství P3K, 2012, s. 335.

¹⁵ DE VRIES, S. Ph. *Židovské obřady a symboly*. Praha : Vyšehrad, 2008, s. 233-243.

Pane, Bože náš, kráľ sveta, ktorý nás posväcuješ príkazmi svojimi a nariaď si umývanie rúk.“ Zaujímavosťou je, že povinnosť čistoty sa týkala aj nádob používaných pri jedle, a to spôsobom ich opláchnutia pred a po jedle (Tamid 27b). Dokonca sa pri stolovaní neodporúčalo ani piť zo spoločného pohára. Umývanie rúk tak patrilo ku každodennému ošišťovaniu v minimálnej intenzite z rána a aspoň trikrát do dňa (Šab. 1108b ad.). Osobná hygiena preto bola determinovaná pravidelným umývaním, natieraním sa olejom a pravidelnou stolicou na miestach k tomu určených.¹⁶ Pri osobnej hygiene sa prikazuje používanie kúpeľov k telesnej očiste s osobitným dôrazom využívania aj teplej vody. To sa praktizovalo v parných kúpeľoch ako zdraviu prospešná činnosť, po ktorej mala nasledovať studená sprcha. Telesná rituálna čistota bola rabínmi odporúčaná ako najlepšia prevencia voči chorobám a infekciám, čo v zmysle hygienických zásad podstatne obmedzovalo prenos epidemiologických chorôb.

- Veľmi zaujímavou kategóriou udržiavania telesného zdravia, ktorú Talmud prikazuje spolu s čistotou je striedmosť v jedle. Samozrejme, toto odporúčanie sa dotýkalo tých ľudí, ktorí si mohli dopriať bohatšiu stravu. Aj tieto zásady sú v Talmude vyjadrené prostredníctvom porekadiel a prísloví. Hlavnou zásadou však bolo ješť vtedy, keď človek pocíti hlad.
- Osobitným kritériom, ktoré Talmud dodáva, je život v čistom prostredí. Dotýkalo sa to hlavne prác, ktoré vytvárali prašné prostredie a nepríjemný pach. Taktiež sa to týkalo umiestnenia kafilérie a cintorína pri židovských komunitách. Boli tak presne stanovené vzdialenosti, ale aj spôsob ich umiestnenia, a to z dôvodu poveternostných podmienok (resp. odkiaľ pravidelne fúkal vietor, aby prach nevstupoval do židovských obydlí).

V kategórii liečenie chorôb:

- Talmud prináša rôzne odporúčania ako liečiť jednotlivé choroby v dvoch líniiach. Prvú líniu predstavujú zásady, ktoré sú zároveň liečebnými postupmi. Druhú líniu predstavujú zaklínadla a povery, ktoré boli v stredoveku bežné aj v židovských komunitách. Dá sa povedať, že môžeme pri liečení chorôb hovoriť o akejsi homeopatickej mágii. Pozoruhodnosťou v liečení sú vývary z liečivých bylín (mäta, aloe, cesnak, šafrán, pór, strukoviny, olivy a výťažky z olív, med, peper, akácia), príjem ovocia a zeleniny, pri horúčke pravidelný pitný režim a ochladzovanie tela, používanie soľného kúpeľa a využívanie cédrových listov alebo výťažkov z cédrového dreva, ktoré predstavujú pomerne silné antiseptikum.

„Talmud s rovnakým cieľom prehľbuje všetky aspekty každodenného života a integruje ich do všeobecnej koncepcie života... S údivom treba povedať, že Talmud nepohrda ani bežnými aspektmi telesného života... postoje, ktoré odporúča, spája ich s inými oblasťami života a pravdy a pomáha človeku, aby si našiel pravé miesto a sústavne dbal o náležité správanie.“¹⁷ Je evidentné, že žid mal mať zod-

¹⁶ NOSEK, B. – DAMOHORSKÁ, P. *Židovské tradice a zvyky*. Praha : Karolinum, 2016, s. 143-144.

¹⁷ COHEN, R. *Talmud v otázkach a odpovediach*. Bratislava : Sofa, 2002, s. 109-110.

povedné správanie, ktoré mal presne zachovávať aj v oblasti šírenia epidemických chorôb a dbať na ich prevenciu. Aj v tejto záležitosti sa potvrdzuje, že náboženské a hygienické zásady idú spolu ako „ruka v ruke“ a podstatne ovplyvňujú každodenný život zodpovedným správaním.

Vnútorne členenie Talmudu predstavuje aj agada (hagada), ktorá v oblasti epidemických chorôb rovnako prináša dôležité informácie. V Babylonskom Talmude je hagada viac rozsiahlejšia ako v Jeruzalemskom Talmude; obsahuje asi 2/3 babylonského oproti 1/6 jeruzalemskému Talmudu. Babylonský Talmud má výrazné encyklopedické črty a obsahuje všetko, čo sa na rabínskych školách vyučovalo. Na svoju dobu má aj vedecké empirické skúsenosti zo znalosti z medicíny, biológie, astronómie a pod. Babylonský Talmud teda predstavuje akúsi knižnicu babylonského židovstva, ktorá je usporiadaná podľa Mišny.¹⁸ Hagada tak predstavuje povzbudzujúci a poučný starozákonný výklad, ktorý jednoduchým a jasným spôsobom, či už podobenstvami, bájkami, alebo alegóriami vedie k pravému poznaniu Boha, sveta a človeka, a zároveň vedie k správne morálnemu postoju v ktorejkoľvek životnej situácii. Hagada sa nachádza takmer vo všetkých spisoch rabínskej literatúry, najmä v Talmude a v midráši.¹⁹ V Hagade: *„Odhlídnuc od praktickej otázky dodržiavania predpisov o rituálnej čistote vo všeobecnosti a zákonov malomocenstva zvlášť po zničení chrámu, treba poznamenať, že rabíni vyvodili zo zákonov malomocenstva morálnu lekciu. Homiletickým výkladom slova mežora ako spojeného s mozi shem ra, „osoba vinná z ohovárania alebo urážky na cti“, považovali malomocenstvo predovšetkým za Boží trest toto zlo, pričom tento výklad získava historickú podporu trestom Miriam za jej ohováranie Mojžiša. (Nm. 12:1 – 15) a rabíni dodávajú, že Áron utrpel rovnaký trest z rovnakého dôvodu (Šab. 97a). Medzi ďalšie hriechy, ktoré prinášajú malomocenstvo ako odplatu, sú „prelievanie krvi, márne prísahy, incest, arogancia, lúpež a závisť“ (Ar. 16a), ako aj úžitok z posvätných predmetov (Lv 17:3). Zo spojenia cédra, ktorý predstavuje povýšenosť, a yzopu, symbolu poníženia, v očistných obradoch pre malomocného (Lv 14:4) odvodili rabíni poučenie, že človek by sa mal vždy pokoriť (pozri Raši Levovi 14:4). Malomocný bol jedným zo štyroch nešťastníkov, o ktorých sa predpokladá, že budú trpieť živou smrťou (Ned. 64b; Sanh. 47a; 4M 12:12). O tom, že malomocenstvo sa predpokladalo, že je výsledkom nedostatočnej hygieny svedčí nielen dôvod jej neprítomnosti v Babylone (pozri vyššie), ale aj tvrdenia, že pochádza od múch (Hag. 14a), zatiaľ čo predstava, že deti narodené pri pohlavnom styku s menštruujúcou ženou ním budú postihnuté (Lv. R. 15:5) súvisí skôr s problémami hriechu a nečistoty ako s hygienou.“²⁰*

Patologické fenomény v 613 micvót v stredovekom období

Základom regulácie a stredovekej diagnostiky chorôb v judaizme je 613 micvót, ktoré vychádzajú z oveľa staršej rabínskej literatúry. Časť prikázaní pôvodne súvisela s existenciou Jeruzalemského chrámu a ako také boli v ranom stredo-

¹⁸ STEMBERGER, G. *Talmud a midraš*. Praha : Vyšehrad, 1999, s. 234-235.

¹⁹ HERIBAN, J. *Príručný lexikón biblických vied*. Bratislava : Don Bosco, 1998, s. 432.

²⁰ RABINOWICZ, L. J. *Leprosy*. In JEWISH VIRTUAL LIBRARY: *Leprosy*. www.jewishvirtuallibrary.org/leprosy?utm_content=cmp-true

veku odstránené. Celkovo bola v podmienkach diaspóry spochybnená závažnosť až 270 micvot (micvot naviazaných na Jeruzalemský chrám). Následne boli pravidlá uvedené prvýkrát v období gaonov,²¹ v diele napísanom pravdepodobne v 8. alebo 9. storočí v zbierke Halachot g(e)dolot. Pravidlá sa stali východiskom pre náboženskú poéziu (porov. azharot), ako aj pre halachické traktáty najväčších autorít (vrátane Gaon Saadi ben Yosef; Maimonides; Nachmanides; pozri tiež Sefer ha-chin(n)uch; Sefer ha-Micvot).²²

Pravidlá a príkazy (613 micvot) vychádzajú z tradície posvätných spisov judaizmu, a preto je možné sa stretnúť s ich sémanticko-ekvivalentným názvom ako hebr. „micvot de-orajta (mi-de-orajta - אִתְּרִיאוֹדָמ - prikázania z Písma. Známe sú aj pod názvom: „tarjag micvot (hebr. גִּירָה תוֹצֵא“), a to podľa číselného hebrejského akronymu (v hebrejskom jazyku písmená abecedy zároveň predstavujú jednotlivé numerické hodnoty), ktorý označuje číselnú hodnotu 613. Taktiež tieto pravidlá vychádzajú zo židovskej talmudskej tradície (môžu mať pôvod aj v Talmude, odvodené talmudskými učencami opäť z Tóry), a preto sa tiež označujú ako hebr. „mi-de-raban - מִי־דֵרַבָּנ - ide tak o 613 micvot (pravidlo, prikázanie), ktoré sú rozdelené na 248 kladných pravidiel a 365 záporných pravidiel, teda čo sa smie a nesmie vykonávať. Tradícia hovorí, že celkový počet 248 kladných pravidiel je priamo úmerných počtu výbežkov v ľudskom tele, kým 365 záporných micvot zodpovedá počtu solárnych dní v roku.²³

Prvý, ktorý zostavil 613 micvot ako kompletne dielo filozoficko-náboženského myslenia judaizmu bol filozof a lekár²⁴ Moše ben Maimon (1135 – 1204). Ten je známy aj pod menom Maimonides, ale aj pod hebrejskou skratkou Rambam – Rabbi Moše ben Maimon.²⁵ Svoj zoznam pravidiel predstavil v diele: hebr. רפֿט תוֹצֵא - Sefer Hamitzvot (leRambam). Ako lekár uvádza riešenia aj v prípade výskytu patologických symptómov, ako sú poradovo uvedené v ďalšej časti štúdie. „*Nasleduje stručný zoznam 613 prikázaní (mitzvot), ako ich zaznamenal a klasifikoval Maimonides v 12. storočí. Tento zoznam je prevzatý z jeho klasického*

²¹ Titul „gaon“ (pl. geonim), formálny titul vedúcich akadémií Sura a Pumbedita v Babylonii. Od konca 6. storočia alebo o niečo neskôr, do polovice 11. storočia židia uznávali geonimov ako najvyššiu autoritu výučby. V 10. a 11. storočí tento titul používali aj vedúci akadémií v Erezraeli. V 12. a 13. storočí – po geonickom období v presnom zmysle slova – titul gaon používali aj vedúci akadémií v Bagdade, Damasku a Egypte. Nakoniec sa stal čestným titulom pre každého rabína alebo kohokolvek, kto mal veľké znalosti Tóry. JEWISH VIRTUAL LIBRARY: Gaon. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/gaon>

²² ŻEBROWSKI, R. *Sześćset trzynaście nakazów i zakazów*. Dostupné na: <https://delet.jhi.pl/pl/psj/article/16375/%5B%5Blink%5D%5D>

²³ NEWMAN, J. – SIVAN, G. *Judaizmus od A po Z*. Praha : Sefer, 2009, s. 115.

²⁴ „Židovskí lekári boli obľúbení. Medicína bola nielen profesiou Maimonidesa, ale aj profesiou jeho syna, vnuka a pravnuka. Tieto lekárske rodiny zároveň obchodovali s produktami, ktoré súviseli s ich odborom a to s liekmi, ópium, liečivými bylinami, parfénnymi alebo vedeckým knihami svojej doby. Židovskí lekári boli pomerene na Blízkom východe všade vítaní, okrem časov, keď ich obviňovali, že sa podieľajú na otrave ľudí.“ JOHNSON, P. *Dějiny židovského národa*. Praha : MozART, 2007, s. 196.

²⁵ DROZDÍKOVÁ, J. *Základy judaizmu*. Bratislava : Judaica Slovaca, 1993, s. 34.

súhrnu židovského práva, „Mishneh Torah“, ktorý obsahuje 14 základných „kníh“ alebo sekcií.“²⁶ Toto kvalitné dielo dokončil v roku 1180.²⁷

Prv, než sa uvedú konkrétne micvot, ktoré sa vzťahujú k patologickým fenoménom, je vhodné znovu priblížiť, čo jednotlivé hebrejské názvy znamenajú a čo konkrétne aj predstavujú. Prevažne sa objavujú dva hebrejské termíny, ktoré vystupujú v texte ako „terminus technicus“, a preto ich prinášame ako je to uvedené v origináli.

Prvým termínom je hebrejské slovo tzara'at'. Tzara'at' (תִּצְרָאֵת) znamená ‚malomocenstvo‘ (ale aj každú inú infekčnú,²⁸ nebezpečnú, kožnú chorobu; môže mať vplyv na telo, odev a veci a príbytok, osoby) označujúce ako nečisté v kritériách židovskej komunity alebo nejakého priestupku voči Bohu. Chorý človek, t. j. osoba postihnutá tzaraatom alebo jedinec, ktorý ochorie na chorobu (aj infekčnú), malomocenstvo (lepru), sa hebrejsky nazýva metzora' (מֵצוֹרָא), t. j. chorý. Metzora' je aj názov týždennej časti Tóry, ktorá sa zaoberá chorobou v rámci Knihy Levitikus, ktorými sú zákony „čistého“ a „nečistého“.²⁹

V nasledujúce časti sme pod poradovými číslami v štruktúre 613 micvót vybrali tie pravidlá, ktoré zostavil Majmonides a ktoré sa dotýkajú medikácie a prevencie ochorení v bežných, ale aj epidemických časových periódach.³⁰

Deviata kniha (časť), Kniha obetí (resp. Kniha prinášania obetí),

Zákony (pravidlá) pre potrebu zmierenia (zadosťučinenia):

- 439. Metzora musí priniesť obeť, keď pôjde na očistný kúpeľ. Lv 14,10

Desiata kniha (časť), Kniha čistoty (resp. Kniha očisťovania (prevencie),

Zákony (pravidlá) nečistoty (resp. znečistenia, pozitivity, infekcie, kontaminácie) priamo tzara'at(om):

- 446. Uskutočňujte zákony ľudského tzara'at, ako je predpísané v Tóre. Lv 13,12
- 447. Metzora nesmie odstraňovať svoje známky nečistoty (musí byť videný, že je infekčný). Dt 24,8
- 448. Metzora si nesmie oholiť stopy nečistôt vo vlasoch (pokiaľ je infekčný). Lv 13,33

²⁶ JEWISH VIRTUAL LIBRARY: *Judaism: The 613 Mitzvot (Commandments)*. https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-613-mitzvot-commandments?utm_content=cmp-true

²⁷ SCHUBERT, K. *Židovské náboženství v proměnách věků*. Praha : Vyšehrad, 2010, s. 179-185.

²⁸ Táto vedecká štúdia je tretou štúdiou a pokračovaním vedeckého výskumu a štúdie: Diagnostika infekčných chorôb na spôsob malomocenstva v ranom judaizme podľa Lv 13, 1 – 44 = Diagnosis of infectious skin diseases in the manner of leprosy in early Judaism according to Lv 13, 1 – 44 /Slivka, Daniel. In *Historia Ecclesiastica*: časopis pre dejiny cirkví a náboženstiev v Strednej Európe. ISSN 1338-4341. Roč. 14, č. 2 (2023). Prešov, s. 238-252.

²⁹ HEBREWVERSITY. *What is Tzara'at?* <https://www.hebrewversity.com/what-is-tzaraat/>

³⁰ MAIMON, ben M. *Sefer HaMitzvot*. https://www.sefaria.org/Sefer_HaMitzvot?tab=contents; MAIMONIDES: *Sefer Hamitzvot leRambam*. https://cs.frwiki.wiki/wiki/Sefer_Hamitzvot_leRambam#La_liste_des_mitzvot_selon_Ma%C3%AFmonide; JEWISH VIRTUAL LIBRARY: *Judaism: The 613 Mitzvot (Commandments)*. https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-613-mitzvot-commandments?utm_content=cmp-true

- 449. Metzora musí zverejniť svoj stav roztrhnutím šiat, nechať si narásť vlasy a zakryť pery (časť tváre). Lv 13,45
- 450. Aplikujte predpísané zákony na očistenie metzora. Lv 14,2
- 451. Metzora si musí pred čistením oholiť všetky vlasy (po prekonaní nasleduje proces očistenia, kde si chorý musí oholiť všetky vlasy a späliť starý odev). Lv 14,9
- 452. Aplikujte zákony tzara'atu na odeve. Lv 13,47
- 453. Aplikujte zákony tzara'atu na domoch. Lv 13,34

Zákony (pravidlá) nečistoty (resp. znečistenia, pozitivity, infekcie, kontaminácie) v spánku a biologických cykloch:

- 454. Dodržujte zákony menštruačnej nečistoty. Lv 15,19
- 455. Dodržujte zákony nečistoty spôsobenej pôrodom. Lv 12,2
- 456. Dodržujte zákony nečistoty spôsobenej akýmkoľvek výtokom u ženy. Lv 15,25
- 457. Dodržujte zákony nečistoty spôsobenej akýmkoľvek výtokom u mužov. Lv 15,3

Zákony (pravidlá) nečistoty (resp. znečistenia, pozitivity, infekcie, kontaminácie) z rôznych ďalších dôvodov znečistenia:

- 458. Dodržujte zákony nečistoty spôsobenej mŕtvym zvieraťom. Lv 11,39
- 459. Dodržujte zákony nečistoty spôsobené uštipnutím ôsmich druhov zvierat (nazývaných ako hebr. הנומש מִצֶּרֶשׁ - šhmona shratzim). Lv 11,29 – 30 (Zvieratá, ktoré lezú po zemi, lasica, myš, rôzne druhy jašteríc, gekon, koacha, letaaha, chameleón, tinchamet, ktoré majú špeciálne zákony týkajúce sa rituálnej nečistoty a šabatu.)
- 460. Dodržujte zákony nečistoty spôsobené semenným výronom (normálna ejakulácia). Lv 15,6

Zákony (pravidlá) nečistoty (resp. znečistenia, pozitivity, infekcie, kontaminácie) z potravín:

- 461. Dodržujte zákony nečistoty týkajúcich sa tekutých a pevných potravín. Lv 11,34

Zákony o nádobách (rabínske):

Rabínske zákony / pravidlá o ošetrovaní nádob používaných pri stolovaní a uskladnení jednotlivých potravín a tekutín. Zákony vychádzajú zo židovskej tradície, na ktorú sa rabíni v rabínskej tradícii odvolávajú, že pochádza z ústneho podania ako ústna Tóra.³¹

Tradičný judaizmus vyžaduje rituálne umytie rúk v minimálne ďalších deviatich prípadoch (pokiaľ v noci došlo k sexuálnemu styku a ejakulácii, pred jedlom, počas jedla, ak dôjde k dotyku s nečistou vecou, po jedle, po použití toalety

³¹ SLIVKA, D. *Posvätné spisy judaizmu*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove v roku 2018, s. 25-39.

a kúpeľne, pri udeľovaní požehnania a modlitby, po strihaní vlasov a nechťov, pri kontakte s mŕtvolou na pohrebe a pred rannou modlitbou).³²

Zákony (pravidlá) o očistnom kúpeli (mikve):

- 462. Každý nečistý človek sa musí ponoriť do mikve, aby sa stal čistým. Lv. 15,16

Vo všeobecnosti bol a je to najviac akceptovaný zoznam, ktorý pripravil tento učenec Rambam a zostavil ho v Mišne Tóre.

Patologické fenomény v 613 micvót v novovekom období

Rešpektujúc náboženské predpisy a zároveň uznávajúc židovskú rabínsku tradíciu sa viacerými storočiami ukázalo zachovávanie 613 micvót ako veľmi účinné. Táto rabínska línia pomerne určovala smer v oblasti prevencie a zachovávania hygienických predpisov. Niekedy ju aj niektoré židovské vzdelanostné centrá ešte doplnili o ďalšie empirické poznatky, ako sú napríklad prísne pravidlá o používaní mäsa a rituálneho (šechita) zabíjania.³³ Tie sa objavovali viac-menej v ďalších dieľach, komentároch ku kultovým a zároveň hygienickým pravidlám. Tento trend už rešpektoval nielen vývoj spoločnosti, ale aj geografické a ďalšie podmienky, s ktorými sa židovské komunity stretávali na rôznych miestach sveta.³⁴

Tento trend sa pomerne zachoval až do začiatku 19. storočia, kde sa v židovskej legislatíve z dôvodu vedeckého pokroku postupne a pomerne upravovali veci. Samozrejme, zákony, ktoré pochádzali z posvätných spisov judaizmu majú pre židovské komunity univerzálnu platnosť. Ich praktický dopad aj v oblasti hygienických a preventívnych opatrení bol rabínmi upravovaný, ako o tom svedčí jeden z najrozšírenejších zoznamov akceptujúcich 613 micvót.³⁵

Súčasný autor Tracey R. Rich uvádza nasledujúce poradie, podľa Rambama s dôrazom na ďalšie existujúce zoznamy a poradia, ktoré sú odvodené od tradičných a geografických, prípadne iných špecifik židovských komunit po celom svete. Nižšie uvedený zoznam 613 micvot (prikázaní) vychádza predovšetkým zo zoznamu, ktorý zostavil Rambam v Mišne Tóre, ale doplnil ich aj o iné zdroje. Sám hovorí, že Rambamov zoznam je pravdepodobne najviac akceptovaný zoznam, ale nie je jediný. K tomuto uvedenému zoznamu pridáva vysvetlenia, ako sú niektoré pravidlá odvodené z niektorých biblických pasáží. Pre každú „micvot – mitzvah“ uviedol citáciu biblickej state, z ktorej pravidlo vychádza alebo sa na to odvoláva.

³² NOSEK, B. – DAMOHORSKÁ, P. *Židovské tradice a zvyky*. Praha : Karolinum, 2016, s. 143-144; ŽIDOVSKÁ NÁBOŽENSKÁ OBEC ŽILINA: *Netilat Jadajim*. <http://kehilazilina.sk/netilat-jadajim/>; <https://zilina-gallery.sk/picture.php?/31352/category/2432>; TALMUD BAVLI (BABYLONSKÝ TALMUD: *Mišna a Gemara v českém překladu*). <https://talmud.webnode.cz/seder-tahorot/jadajim/>

³³ DROZDÍKOVÁ, J. *Základy judaizmu*. Bratislava : Judaica Slovaca, 1993, s. 76-77.

³⁴ JOHNSON, P. *Dějiny židovského národa*. Praha : MozART, 2007.

³⁵ Tento zoznam tak obsahuje najviac prienikov so zoznamami s podobným poradím, ale nie identickým. Zoznam nie je tak jediný, ktorý obsahuje zoznam 613 micvot (prikázaní). RICH, T. R. A List of the 613 Mitzvot (Commandments). In *Judaism 101*. A List of the 613 Mitzvot (Commandments). <https://www.jewfaq.org/613.htm>

K pravidlám, ktoré sa v súčasnosti dodržiavajú, Tracey R. Rich uvádza citácie z Concise Book of Mitzvot od Chafetza Chajima (skratka CCA odkazuje na potvrdzujúce prikázania; skratka CCN odkazuje na negatívne prikázania; skratka CCI odkazuje na prikázania, ktoré platia iba v Izraeli). Z nich sa práve uvedené dotýkajú situácii epidemických a infekčných chorôb človeka:³⁶

Kapitola s názvom: Obety a dary:

502. Že malomocný prinesie obeť, keď bude očistený (Lv 14:10) (pozitívne).

Kapitola s názvom: Rituálna čistota a nečistota

561. Že osem druhov plazivých vecí sa poškvŕňuje kontaktom (Lv 11,29 – 30) (pozitívne).

562. Že potraviny sa poškvŕnia kontaktom s nečistými vecami (Lv 11,34) (pozitívne).

563. Že každý, kto sa dotkne mŕtvoly šelmy, ktorá zomrela sama od seba, bude nečistý (Lv 11,39) (pozitívne).

564. Že ležiaca žena je nečistá ako menštruujúca žena (v zmysle nečistoty) (Lv 12,2 – 5) (pozitívne).

565. Že malomocný je nečistý a poškvŕňuje (Lv 13,2 – 46) (pozitívne).

566. Že malomocný bude všeobecne uznávaný ako taký podľa predpísaných znakov. Rovnako aj všetky ostatné nečisté osoby by sa mali za také vyhlásiť (Lv 13,45) (pozitívne).

567. Že malomocný odev je nečistý a poškvŕňuje (Lv 13,47 – 49) (pozitívne).

568. Že malomocný dom poškvŕňuje (Lv 14,34 – 46) (pozitívne).

569. Že človek, ktorý má problém, poškvŕňuje (Lv 15,1 – 15) (pozitívne).

570. Že semeno kopulácie poškvŕňuje (Lv 15,16) (pozitívne).

571. Toto očistenie od všetkých druhov nečistôt sa uskutoční ponorením do vôd mikvy (Lv 15,16) (pozitívne).

572. Že žena s menštruáciou je nečistá a poškvŕňuje ostatných (Lv 15,19 – 24) (pozitívne).

573. Že žena, ktorá má problém, poškvŕňuje (Lv 15,25 – 27) (pozitívne).

574. Uskutočniť obrad jalovice tak, aby jej popol bol vždy k dispozícii (Nm 19,9) (pozitívne). Pozri Parah Adumah: Červená jalovica, Šabat Parah.

575. Že mŕtvola poškvŕňuje (Nm 19,11 – 16) (pozitívne). Pozri Starostlivosť o mŕtvych.

576. Že stojaté vody poškvŕňujú toho, kto je čistý a očisťujú nečistého od znečistenia mŕtvym telom (Nm 19,19 – 22) (pozitívne).

Kapitola s názvom: Malomocní a malomocenstvo

577. Neholiť chlčky z postihnutých kožných chrást. (Lv 13,33) (negatívne).

578. Že postup očisty od malomocenstva či už človeka, alebo domu, prebieha pomocou cédrového dreva, yzopu, šarlátovej nite, dvoch vtákov a tečúcej vody (Lv 14,1 – 7) (pozitívne).

³⁶ RICH, T. R. A List of the 613 Mitzvot (Commandments). In *Judaism 101*. A List of the 613 Mitzvot (Commandments). <https://www.jewfaq.org/613.htm>

579. Že malomocný si oholí všetky vlasy (Lv 14,9) (pozitívne).

580. Nevytŕhať známky malomocenstva (Dt 24,8) (negatívne).

Kapitola s názvom: Vojny

608. Aby nikto, kto je nečistý, nevstúpil do Tábora Levitov (Dt 23,11) (podľa Talmudu to v súčasnosti znamená Chrámová hora) (CCN193).

Záver

Zoznam náboženských a rabínskych pravidiel vychádzajúci z empirických poznatkov predstavuje historický vrchol v oblasti patologických a epidemiologických fenoménov v judaizme. Počas epidemických časov Európy mali aj židovské komunity straty na životoch. Systém týchto pravidiel vo forme prikázaní predstavoval na svoje časové pomery pomerne dôkladný preventívny systém. Jeho hlavným aspektom bola v prvom rade náboženská motivácia, ktorá mala praktický dopad v aplikovaní rabínskych (hygienických) pravidiel zahrňujúcich všetky oblasti spoločenského života.

Zoznam použitej literatúry:

- COHEN, A. *Talmud pro každého*. Praha : Sefer, 2006.
- COHEN, R. *Talmud v otázkach a odpovediach*. Bratislava : Sofa, 2002.
- DE VRIES, S. Ph. *Židovské obřady a symboly*. Praha : Vyšehrad, 2008.
- DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*. Praha : Návrat domu, 2009.
- DROZDÍKOVÁ, J. *Základy judaizmu*. Bratislava : Judaica Slovaca, 1993.
- FRANEK, J. *Judaizmus*. Bratislava : Archa, 1998.
- HEBREWVERSIT. *What is Tzara'at?* <https://www.hebrewversity.com/what-is-tzaraat>
- HERIBAN, J. *Príručný lexikón biblických vied*. Bratislava : Don Bosco, 1998.
- JEWISH VIRTUAL LIBRARY. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/>
- JOHNSON, P. *Dějiny židovského národa*. Praha : MozART, 2007.
- KOSÁKOVÁ, E. a kol. *Slovník judaík*. Praha : Židovské muzeum v Praze. 2004.
- LAU, J. M. *Praktický judaizmus*. Praha : nakladatelství P3K, 2012.
- MAIMONIDES. *Sefer Hamitzvot leRambam*. https://cs.frwiki.wiki/wiki/Sefer_Hamitzvot_leRambam#La_liste_des_mitzvot_selon_Ma%C3%AFmonide
- MERILIN. *Babylonský Talmud*. <http://www.zadanie.sk/seminarna-praca/UNIPO/35982/Babylonsky-talmud>
- NEWMAN, J. – SIVAN, G. *Judaizmus od A po Z*. Praha : Sefer, 2009.
- NOSEK, B. – DAMOHORSKÁ, P. *Židovské tradice a zvyky*. Praha : Karolinum, 2016.
- RABINOWICZ, L. J. *Leprosy*. In: JEWISH VIRTUAL LIBRARY: *Leprosy*. www.jewishvirtuallibrary.org/leprosy?utm_content=cmp-true
- RICH, T. R. *A List of the 613 Mitzvot (Commandments)*. In: *Judaism 101. A List of the 613 Mitzvot (Commandments)*. <https://www.jewfaq.org/613.htm>
- SCHUBERT, K. *Židovské náboženství v proměnách věků*. Praha : Vyšehrad, 2010.
- SLIVKA, D. *Posvátné spisy judaizmu*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove v roku 2018.
- STEMBERGER, G. *Talmud a midraš*. Praha : Velehrad, 1999.
- TALMUD BAVLI (BABYLONSKÝ TALMUD). *Mišna a Gemara v českém překladu*. <https://talmud.webnode.cz/seder-tahorot/jadajim/>
- ŻEBROWSKI, R. *Sześćset trzynaście nakazów i zakazów*. <https://delet.jhi.pl/pl/psj/article/16375/%5B%5Blink.link%5D%5D>
- ŽIDOVSKÁ NÁBOŽENSKÁ OBEC ŽILINA. *Netilat Jadajim*. <http://kehilazilina.sk/netilat-jadajim/>; <https://zilina-gallery.sk/picture.php?/31352/category/2432>;

ŠPECIFIKÁ VZDELANOSTNÉHO A KULTÚRNEHO PATRONÁTU V EVANJELICKOM A. V. SPOLOČENSTVE RANÉHO NOVOVEKU: PRÍKLAD MAGNÁTSKEHO RODU THURZOVCOV

Lenka KUSENOVÁ

Specifics of Educational and Cultural Patronage in the Evangelical A.V. Community of the Early Modern Period: The Example of the Magnate Family of Thurzó

The patronage of the evangelical nobility, in the truest sense, can only be fully recognized during the final consolidation of the Lutheran Reformation movement in the Kingdom of Hungary. This was primarily because, even in the second half of the seventeenth century, the Reformation continued to receive support from a significant portion of the nobility, including high-ranking magnates. This period provided ripe conditions for the Protestant Church not only to establish itself territorially but also to develop all the characteristic features of the Reformation, including advancements in education and culture. Without the patronage of the nobility, such developments in education and culture could not have occurred in the manner we know them today. A hallmark of the period was that centres of learning and culture, apart from urban hubs, were often established in the residences of prominent noble families. One such centre in the Trenčín region, within the Upper Trenčín contubernium, was the small town of Bytča, where one of the most influential figures in the country, Palatine Georgius Thurzó, resided. His patronage of the Evangelical Church exemplifies the various forms of support provided by the evangelical nobility of the time.

Keywords: *Thurzó family, patronage, Hungary, 17th century, nobility, Bytča, Georgius Thurzó.*

Mecenášstvo, či mecenát nie je produktom spoločenských vzťahov európskych stredovekých či novovekých dejín, jeho korene siahajú až do antiky. Termín je odvodený od mena rímskeho patricija Gaia Cilnia Maecenata (70 – 8 p. n. l.). Tohto dôverníka Gaia Octavia (63 p. n. l. – 14 n. l.), prvého rímskeho cisára Augusta, pozná história predovšetkým ako významného podporovateľa vtedajších literárnych snáh. Pojem sám síce nie je v odbornej literatúre presne definovaný, no všeobecne sa za mecenát považuje poskytnutie finančných či iných hodnôt k všeobecnému prospechu, a to predovšetkým v oblasti kultúry, resp. umenia, vzdelanosti, vedy a pod. Spravidla ide o subvencie zo súkromných zdrojov.¹ V každej spoločenskej oblasti je pritom pojem mecenát vnímaný odlišným spôsobom. Svoje špecifické črty má v dejinách svetskej kultúry a iné v cirkevných dejinách. Z dôvodu, že šľachtici historickej Trenčianskej župy (stolice) svoje aktivity v rámci mecenátu vykonávali predovšetkým v cirkevnej oblasti, pokúsím sa pomenovať špecifiká práve tohto typu mecenátu.

¹ HOLÝ, M. *Vzdelanostní mecenát v zemích české koruny (1500-1700)*. Praha: Academia – Historický ústav, 2016, s. 9-10.

Je len samozrejmé, že keď šľachtic vstúpil ako svetská osoba do cirkevných vzťahov, musel mať k tomu patričné oprávnenie, hoci bolo jeho konanie v prospech cirkvi. Takéto oprávnenie vyplývalo z patronátneho práva, na základe ktorého sa mohol na svojom území správať ako svetský patrón určitého cirkevného celku. Terminologický výraz „patrón“ pritom tiež pochádza z oveľa staršieho obdobia. Poznalo ho už rímske právo a označoval sa ním vlastník „kolonov“ – otrokov. Feudálny stredovek tento pojem nahradil úplne iným obsahom. Patrón bol síce vlastníkom, ale predmet jeho vlastníctva sa týkal len cirkevnej oblasti, čo však neznamená, že bol (zostal) zároveň aj feudálnym vlastníkom toho, čím cirkev obdaroval. Tak napr. kostol či iná budova, ktorú zemepán postavil a bola vysvätená za účelom vykonávania cirkevných obradov, prestala byť jeho súkromným majetkom a dostala sa do právomoci cirkvi. Na základe patronátneho práva cirkev prevzala aj duchovnú správu kostolov s podmienkou, že ju môže vykonávať len ten, koho biskup k tomu povolá.²

Svetský zemepán pri uplatňovaní patronátneho práva už nemohol uplatňovať svoje majetkové práva k sakrálnym budovám, aj keď ich sám dal postaviť. Vysvätením napr. kostola totiž stratil právo na jeho vlastníctvo, jeho „vlastníkom“ sa stal samotný Boh. Z pôvodného „vlastníka“ sa stal patrón, ktorý disponoval iba tými právami, ktoré mu podľa patronátneho práva priznal príslušný cirkevný úrad. Ottův slovník naučný definuje patronátne právo ako *súhrn práv i povinností, ktoré nezávisle na hierarchickom postavení prislúchajú určitej osobe vzhľadom ku kostolu alebo k cirkevnému úradu na základe špecifického právneho dôvodu*.³

V tomto zmysle každý patrón musel byť zároveň aj mecénom, pretože jednou z hlavných podmienok vzniku patronátu bolo obetovanie či zloženie hmotných prostriedkov potrebných ku zriadeniu cirkevného úradu alebo ústavu – teda fundácia, ktorú poskytol feudálny pán ako patrón. Platila tu zásada: *Patronum faciunt dos, aedificatio, fundus* – vo význame *patrónom sa stáva človek, ktorý venoval, vystaval alebo dal svoj majetok*. Až splnením tejto podmienky sa začínalo uplatňovanie patronátneho práva na pôde cirkevného úradu, alebo v cirkevnej obci, či v cirkevnom zbore.

Šľachtici, ktorí sa hlásili k reformácii a napomáhali jej šíreniu sa tiež riadili patronátnym právom. Toto však malo vzhľadom na zmeny a odlišnosti v cirkevnej hierarchii evanjelickej cirkvi oproti cirkvi katolíckej určité špecifické črty. Bola to predovšetkým absencia úradu biskupa, ktorý hral v patronátnom práve katolíckej cirkvi závažnú úlohu. Martin Luther držiteľa svetskej moci chápal ako kresťana, brata, ktorý môže vďaka svojmu výhodnému postaveniu poslúžiť ako tzv. núdzový biskup. Mal by mu byť aspoň dočasne zverený všetok cirkevný majetok, aby mohol znovu rozdeľovať príjmy na podporu duchovných, učiteľov a chudoby.⁴ V cirkevnoprávnych predpisoch evanjelikov sa napokon ustálila de-

² RITTNER, E. *Cirkevní právo katolické*. Praha: Nákladem Právnické jednoty, 1887, s. 280. Dostupné online: <http://librinostri.catholica.cz/download/RittnerPravo1-r0.pdf>

³ *Ottův slovník naučný. Ilustrovaná encyklopaedie obecných vědomostí*. 19. díl. Praha: J. Otto, 1902, s. 330–333. Dostupné online: <https://ndk.cz/view/uuid:6e428200-e6e1-11e4-a794-5ef3fc9bb22f?page=uuid:4f8e7b60-04ce-11e5-91f2-005056825209>

⁴ BAINTON, R. H. *Luther: život a dílo reformátora*. Bratislava: Porta libri, 2017², s. 299.

finícia, ktorá cirkevný patronát definuje ako *právny vzťah medzi cirkevnou obcou (zborm) a jeho patrónom*.

Tým, že uhorská šľachta prijala reformáciu a v rámci patronátneho práva uplatňovala vzdelanostný a kultúrny mecenát, sa stala jedným z najdôležitejších faktorov pri konsolidácii lutherského hnutia. V reálnom živote krajiny sa úloha šľachty v reformačnom procese prejavovala tým, že pokiaľ katolícki biskupi nariekali nad stratou svojich farností a majetku, z ktorých im prichádzali pravidelné príjmy, ale ktoré často duchovne zanedbávali, magnáti a šľachta si uplatňovali svoje starobylé právo patronátu – právo voliť alebo menovať farárov, kazateľov a učiteľov, ktorými boli spravidla reformne zmýšľajúci kazatelia.⁵ Dokiaľ evanjelická šľachta využívala príjmy z cirkevných majetkov na zakladanie škôl a na podporu sociálnych programov pre chudobných a na iné potreby spoločnosti, nemôžeme ešte hovoriť o čistom mecenášstve, ale len o uplatňovaní patronátneho práva v zmysle saturovania potrieb svojho vierovyznania. Mecénom sa teda stal šľachtic len v prípade, že popri pevne daných stálych cirkevných príjmoch poskytol – jednorazovo, alebo pravidelne, vo forme fundácie⁶ – finančné či iné hodnoty k prospechu cirkvi zo súkromných zdrojov. Ak teda berieme do úvahy fakt, že v čase reformačného procesu boli tradičné cirkevné príjmy nedostatočné, je evidentné, že rozvoj vzdelanosti a kultúry za čias reformácie by bol bez mecenstva evanjelickej šľachty nemysliteľný.

Mecenstvo šľachty samozrejme existovalo v Uhorsku aj v predreformačnom období. Realizovali ho predovšetkým patróni z radov vyššej šľachty – magnáti, z ktorých viacerí dosiahli významné cirkevné hodnosti. Jednu z najväčších donácií v stredoveku v Trenčianskej stolici uskutočnil významný magnát Stibor zo Stiboríc na svojom hradnom panstve Beckov, keď v roku 1414 v Novom Meste nad Váhom⁷ zriadil prepozitúru s dvanástimi kanonikmi.⁸

Následky bitky pri Moháči v roku 1526 boli tragické pre celú krajinu a obzvlášť pre pôvodnú uhorskú cirkevnú aj svetskú šľachtu. V bitke zahynuli dvaja arcibiskupi, päť biskupov, 28 magnátov a 500 šľachticov. Aj z tohto dôvodu pomohácke obdobie prinieslo zmeny v štruktúre uhorskej šľachty. Mnohé staré šľachtické magnátske rody smrťou ich predstaviteľov pri Moháči zanikli a k slovu sa hlásili príslušníci novej – tzv. pomoháckej šľachty, ktorá sa väčšinou priklonila k protestantizmu.

Vysvetliť príčiny, prečo sa tak stalo je pomerne obťažné, ale názor, že za ich proreformačnou orientáciou sa skrývajú ambície získať po moháckej bitke opustené šľachtické a cirkevné majetky, je určite veľmi zjednodušujúca a vcelku

⁵ MANNOVÁ, E. (ed.). *Krátke dejiny Slovenska* Bratislava: Academic Electronic Press 2003, s. 128.

⁶ K fundáciám ako špecifickému fenoménu v dejinách cirkvi aj sociálnej a inej starostlivosti bližšie KUŠNIRÁKOVÁ, I. *Piae fundationes. Zbožné fundácie a ich význam pre rozvoj uhorskej spoločnosti v ranom novoveku*. Bratislava: Pro historia 2009, s. 11-15.

⁷ V tom čase bolo Nové Mesto nad Váhom súčasťou Beckovského panstva a patrilo do Trenčianskej stolice.

⁸ O tejto udalosti sa zmieňuje DVOŘÁKOVÁ, D. *Rytier a jeho kráľ*. Budmerice: Vydavateľstvo RAK 2017, s. 336.

nesprávna. Nová šľachta prirodzene nepohrdla majetkami, ktoré sa jej naskytli, naopak v zmysle zásad feudálnych vzťahov ich zveľaďovala. To však zrejme nebol hlavný dôvod, ktorý ovplyvnil voľbu jej náboženskej orientácie. Viacerí uhorskí šľachtici už v tomto období disponovali vyššou vzdelanosťou – boli absolventami významných európskych univerzít. Boli teda vzdelanostne dostatočne spôsobilí k tomu, aby sa stotožnili novými myšlienkovými prúdmi, ktoré súviseli s renesanciou a humanizmom. Jeden z takýchto myšlienkových prúdov predstavovalo nepochybne Lutherovo učenie. V čase, keď sa Uhorsko po Moháči počas dvojvládia zmietalo v politickom chaose a hospodárskej neistote, je len prirodzené, že východiskom z tejto neutešenej situácie sa pre novú šľachtu stalo hľadanie nových istôt a duchovných hodnôt, čo bolo charakteristické pre reformáciu.⁹ Z podstaty feudálneho spoločenstva vyplýva, že šľachtic ako zemepán nebol len pánom zeme, teda pôdy, ale do jeho majetku patrili aj poddaní, ktorí s touto pôdou boli úzko spätí a zhodnocovali ju. Preto ak sa feudál rozhodol pre Lutherove učenie, nemalo to dopad len na religiozitu v rámci rodu, ale pochopiteľne, i na religiozitu jeho poddaných. Podporovatelia reformácie z radov šľachty si dobre uvedomovali, že reformačný proces sa netýka len spoločenskej elity, ale ide tu o vzdelanostné a kultúrne povznesenie celej spoločnosti. Veď napr. gramotnosť (aspoň v podobe schopnosti čítať tlačенý text) bola pre veriaceho nevyhnutnou podmienkou pre styk s autentickým prameňom Božieho slova a Bibliou¹⁰ a zároveň prirodzeným a nenásilným prostriedkom k tomu, aby sa aj sociálne slabšie vrstvy obyvateľstva stotožnili s reformáciou. Pre evanjelickú spoločenskú elitu, najmä šľachtu sa tak stalo typické mecenášstvo aj v takých sférach, ktoré podporovali tento proces (zakladanie fundácií v prospech nemajetných študentov, zakladanie a podpora škôl a pod.).

Uplatňovanie patronátu a mecenátu na príklade magnátskeho rodu Thurzovcov

Z dôvodu, že reformácia sa odohrávala predovšetkým v rámci cirkvi, svetskí páni nemohli bezprostredne vstupovať do čisto cirkevných (vieroučných, liturgických) záležitostí reformácie. Prípady, keď príslušník vysokej šľachty bol zároveň i významným cirkevným hodnostárom – kňazom, seniorom (dekanom) a pod. sa vyskytovali spravidla len v katolíckej cirkvi.¹¹ Významným činiteľom pri šírení reformácie však boli teologicky vzdelaní šíritelia Lutherovho učenia, ktorí pochádzali z nižších spoločenských vrstiev – najčastejšie zo zemianstva a meštianstva. Prvé prejavy mecenstva evanjelickej šľachty a najmä aristokracie na ich panstvách súvisia s využívaním služieb práve tohto duchovenstva. Podstata mecenstva v takomto prípade spočívala v tom, že aristokrati vo svojich sídlach vy-

⁹ KÓNYA, P. a kol. *Dejiny Uhorska (1000 – 1918)*. Bratislava: Citadella, 2014, s. 84.

¹⁰ KOWALSKÁ, E. Dievčenské vzdelávanie v Uhorsku. In LENGYELOVÁ, T. (ed.). *Žena a právo. Právne a spoločenské postavenie žien v minulosti*. Bratislava: Academic Electronic Press, 2004, XX-YY

¹¹ Napr. aj v rámci rodiny Thurzovcov, ktorá mala mimoriadny význam pre etablovanie evanjelickej a. v. cirkvi v Uhorsku sa priamo v cirkevnej hodnosti objavil iba členovia rodu, ktorí ostali pri katolíckej viere. Išlo o Stanislava Thurzu, olomouckého biskupa, resp. Františka Thurzu, istý čas nitrianskeho biskupa.

držiavali kňazov, ktorí sa stali ich tzv. dvornými kazateľmi. Napr. Ján Barbonus, ktorý je už v roku 1540 doložený ako evanjelický farár v Žiline, nazýva Mikuláša Kostku svojim mecénom.¹² Bratia Kostkovci, Peter a Mikuláš, patrili medzi prvých magnátov, ktorí napomáhali šíreniu reformácie v Trenčianskej stolici.¹³

Mecenstvo Kostkovcov a ostatných magnátov, ktorí prijali reformáciu v Trenčianskej stolici medzi prvými, je v podstate len sprievodným prejavom pri presadzovaní reformácie na ich panstvách. Na počínaní Kostkovcov je zrejmá istá spontánnosť, ktorá bola pri vtedajšom stave organizovanosti cirkevného života pochopiteľná. Mikuláš Kostka svoju neochvejnú vieru v Lutherove učenie demonštroval nápisom „*Slovo Hospodinovo zústava na věky*“ dal a dal ho vyryť na starú bránu lietavského hradu už v roku 1530. No na druhej strane tento vojvodca a kapitán kráľovských vojsk neváhal pri šírení reformácie použiť určité násilie. Za to si u katolíckeho duchovenstva, ktoré muselo opustiť svoje fary, vyslúžil prezývku „tyran plebánov“. Kostkovcom pri šírení reformácie na ich majetkoch iste pomohli aj vojaci z vojska, ktorému velili.¹⁴ Ako vidieť aj z tohto príkladu, mecenstvo magnátov v týchto ešte nekonsolidovaných pomeroch vyvíjajúcej sa evanjelickej cirkvi, malo čisto pragmatickú podstatu. Patróni sa zameriavali predovšetkým na získavanie súcich kňazov, na ich vydržiavanie a na zabezpečenie podmienok pre činnosť cirkevných zborov.

Už v tomto ranom období reformácie sa však stretávame s určitým druhom kultúrneho mecenátu, keď popredné šľachtické rodiny darovali do kostolov bohoslužobné predmety veľkej umeleckej hodnoty. Svedectvá o tejto forme mecenátu šľachty nachádzame v kanonických vizitáciách po celé obdobie reformácie. Tak napr. v zápisoch kanonickej vizitácie v ilavskej cirkvi z roku 1610 sa dozvedáme, že „veľkomožná pani Barbora Perényi, manželka veľkomožného pána Andreasa Ostrožiča“ darovala evanjelickému kostolu v Ilave veľký strieborný pozlátený kalich.¹⁵ Ostrožičovci (Ostrosith, Ostrožic) sa ako štedrý mecenáši starali o zveľádňovanie majetku kostola po celý čas ich správy nad Ilavským panstvom (1573 – 1683). V roku 1650 napr. darovali ilavskému farskému kostolu bronzovú krstiteľnicu kalichovitého tvaru, ktorá patrí k vzácnym umeleckým dielam renesancie na Slovensku.¹⁶ O mecenáte evanjelickej šľachty v pravom slova zmysle možno však hovoriť až po definitívnej konsolidácii luteránskeho reformného hnutia v Kráľovskom Uhorsku, ktorá sa vytvorila najmä vďaka tomu, že ešte v druhej polovici 17. storočia reformáciu podporovala veľká časť šľachty a tiež i vysoko postavení magnáti. Nastali podmienky, aby sa evanjelická cirkev nielen územnosprávne organizovala, ale aby sa rozvinuli všetky charakteristické znaky reformácie. Medzi ne, samozrejme, patril rozvoj vzdelanosti a kultúry, bez mecenstva

¹² Ján Barbonus je známy pri svojom pôsobení v Banskej Bystrici v roku 1530 aj ako Ján Birbera. MOSNÝ, Š. *Dejiny Hornotrenčianskeho kontubernia*. Dohňany – Zbora: Ametyst 2012, s. 25.

¹³ Sídlo Petra na území Slovenska bol hrad Strečno a Mikuláša Lietavský hrad. Mikuláš v roku 1548 získal do svojho majetku aj mesto Žilinu.

¹⁴ MOSNÝ, Š. *Dejiny Hornotrenčianskeho kontubernia*, s. 24.

¹⁵ HOLUBY, J. L. *Dejiny Dolnotrenčianskeho kontubernia*, zv. VI., diel I. 1517 – 1889 (2. časť). Dolné Srnie: Združenie evanjelikov a. v. Považského seniorátu (ZEAVPS), 2014, s. 190.

¹⁶ BAGIN, A. Umeleckostavebný vývin. In BAGIN, A. - BYSTRICKÝ, V. (ed.). *Ilava*. Ilava: Mestský úrad v Ilave, 2004, s. 227.

šľachty by sa však nemohol uskutočniť v takej podobe, ako ho poznáme. Pre danú dobu bolo totiž príznačné, že centrá vzdelanosti a kultúry sa okrem mestských aglomerácií vytvorili v sídlach významných šľachticov. Jedným z takýchto centier v Trenčianskej stolici, resp. v rámci hornotrenčianskeho kontubernia, bolo nepochybne mestečko Bytča, v ktorom mal svoju rezidenciu palatín Juraj Thurzo. Na príklade jeho patronátu nad evanjelickou cirkvou je možné vidieť všetky formy mecénstva uplatňované aj ostatnou evanjelickou šľachtou.

Šľachtický rod Thurzovcov môžeme z viacerých hľadísk považovať za výnimočný. Hral významnú úlohu v hospodárskom, politickom a kultúrnom živote viacerých štátov strednej Európy, najmä v Uhorsku a Poľsku, od konca 15. až do prvej štvrtiny 17. storočia.

Pre históriu evanjelickej cirkvi a. v. bol výnimočný predovšetkým tým, že patril medzi málopočetnú skupinu magnátskych rodov, ktoré s výnimkou jedného z posledných príslušníkov rodu, konvertitu Adama – zostali po celý čas od polovice 16. storočia až do konca reformácie stúpecami a patrónmi protestantizmu. Veľkým prínosom pre evanjelickú cirkev v čase reformácie bola osobnosť Juraja Thurzu, bez ktorej si nie je možné predstaviť vytvorenie samostatnej cirkevnej organizácie evanjelikov na území Slovenska.

Korene Thurzovského rodu siahajú do Betlanoviec na Spiši, do oblasti spišských kopijníkov. K týmto strážcom hraníc vznikajúceho uhorského štát nepochybne patrili predkovia rodu, ktorí sa v priebehu prvej polovice 13. storočia včlenili do radov nižšej šľachty. Už vtedy stáli v službách uhorských kráľov a kráľ Belo III. v roku 1243 potvrdil ich staršie šľachtické výsady. Cestu k vyššej šľachte si rod našiel pravdepodobne až v priebehu prvej polovice 15. storočia. Z toho obdobia poznáme najstaršieho známeho člena rodu Juraja I. (? – 1458).¹⁷ Tento levočský mešťan, senátor a obchodník obchodoval s kovmi na trasách Levoča – Košice, Levoča Krakov. Postupne prenikol do podnikania v baníctve na Spiši a Gemeri. Na diaľkovom obchode s kovmi a na baníckom a hutníckom podnikaní vybudoval Juraj a jeho synovia základy bohatstva, ktoré pomohlo príslušníkom rodu dostať sa medzi vyššiu šľachtu. Juraj I. s manželkou Katarínou mal troch synov – Martina, Jána a Teofila. Jurajova vetva Thurzovcov sa rozrástla len vďaka bratom Jánovi a Teofilovi. Ich potomkovia založili tri samostatné vetvy – augsburskú, oravsko-bytčiansku a mladšiu spišskú vetvu.¹⁸

Z dôvodu, že štúdia sa venuje patrónom a donátorom, ktorí mali svoje sídla v Trenčianskej stolici, upriamim svoju pozornosť na príslušníkov bytčiansko-oravskej vetvy, ktorej zakladateľom bol vnuk tretieho syna Juraja I. Teofila, František Thurzo (1512 – 1574). Zásluhou tohto vplyvného šľachtica, druhostupňového synovca palatína Alexeja Thurza, bola táto vetva Thurzovcov evanjelická. Na začiatku reformácie na území dnešného Slovenska však mladý František mal pomerne ďaleko od podporovateľa a mecéna vznikajúcej evanjelickej cirkvi. Po absolvovaní teologického štúdia v Taliansku sa stal totiž katolíckym kňazom a v roku 1534 ho panovník menoval za nitrianskeho biskupa. František neprijal

¹⁷ BAKOŠOVÁ, Z. Šľachtický rod Turzovcov. In KLÁTIK, M. (ed.). *Rozpomienka na slávnosti 400. výročia Spišskopodhradskej synody*. Liptovský Mikuláš: Tranoscus, a. s., 2015, s. 65.

¹⁸ BAKOŠOVÁ, Z. Šľachtický rod Thurzovcov, s. 66.

kňazské svätenie a v roku 1556 sa zriekol biskupstva a stal sa evanjelikom. S prvou manželkou Barborou Kostkovou vyženil hrady a panstvá Oravu a Lietavu a v roku 1563 získal hrad a panstvo Bytča – Hričov v Trenčianskej župe. V Bytči dal postaviť nový zámok, ktorý sa stal sídlom bytčiansko-oravskej vetvy. Hoci na svojich majetkoch presadzoval šírenie reformácie a vo svojej rodine podporoval vzdelanosť a protestantskú vieru, jeho kariéra v službách katolíckeho panovníka neutrpla, ale naopak – na kráľovskom dvore dosiahol vysoké komorské funkcie.¹⁹ V druhom manželstve s Katarínou, rod. Zrínskou, sa mu narodil syn Juraj, ktorý zohral významnú úlohu v histórii Evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku a bol jedným z najvýznamnejších patrónov – šľachticov na území Trenčianskej stolice.

Juraj Thurzo sa narodil na Lietavskom hrade 2. septembra 1567. Keď vo veku deväť rokov osirel, jeho matka s rodinou sa v roku 1575 presťahovala do novopostaveného Bytčianskeho zámku a vydala sa za Imricha Forgácha, ktorý bol v rokoch 1583 – 1593 trenčianskym županom. Jemu vďačil Juraj Thurzo za to, že mu zabezpečil kvalitných pedagógov; najvýznamnejší bol Krištof Echardus, pedagóg zo Saska.²⁰ Podľa zvyklostí bol ďalej vychovávaný na dvore arcikniežaťa Ernesta (brata panovníka Rudolfa).

Už ako 18-ročný, po smrti svojej matky v roku 1585, sa Juraj Thurzo ujal správy svojich rozsiahlych majetkov. V tom čase mu patrili okrem Bytčianskeho panstva, panstvá Orava a Lietava. Svoje rodové sídlo – Bytčiansky zámok, nezmenil ani potom, keď sa a stal sa dedičným županom Oravskej župy.²¹ V novembri 1585 sa oženil so Žofiou Forgáčovou, neterou svojho otčima. Manželstvo trvalo však len 5 rokov. Žofia v roku 1590 zomrela pri predčasnom pôrode. Zanechala po sebe dve dcéry, Zuzanu a Juditu. Juraj Thurzo sa vo februári 1592 zosobášil s Alžbetou Coborovou, dcérou vtedajšieho vicepalatína Imricha Cobora.²² Pravdepodobne z dôvodu, že blízki rodinní príbuzní Juraja Thurzu – otčim aj svokor, boli Imrichovia, jediný Jurajov syn dostal krstné meno po nich – Imrich.²³

Juraj Thurzo dosiahol vrchol vojenskej kariéry počas 15-ročnej vojny (1593 – 1606), počas ktorej sa zúčastnil viacerých bitiek s Osmanmi. Jeho zásluhy v protitureckom boji boli ocenené tým, že v roku 1602 sa stal kapitánom pred dunajského vojska a súčasne hlavným veliteľom novozámockej posádky (*supremus capitaneus confis niorum antemontanorum et partium regni Hungariae Cisdanubianarum*).²⁴

Popri úspechoch v rámci vojenskej kariéry sa však osvedčil aj ako schopný vyjednávač a diplomat. Napr. v dňoch 18. – 27. októbra 1597 rokoval v Nových

¹⁹ BAKOŠOVÁ, Z. Šľachtický rod Turzovcov, s. 68.

²⁰ KARLÍK, J. Osobnosť Juraja Turzu. In KLÁTIK, M. (ed.). *Postavy a udalosti doby Žilinskej synody*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, a. s., 2010, s. 83.

²¹ KARLÍK, J. Osobnosť Juraja Turzu, s. 83.

²² KARLÍK, J. Osobnosť Juraja Turzu, s. 83.

²³ Juraj Thurzo mal s Alžbetou Coborovou okrem Imricha aj sedem dcér.

²⁴ PÁLFFY, G. Rod Thurzovcov a jeho miesto v aristokracii Uhorského kráľovstva. In LENGYÉLOVÁ, T. (ed.). *Thurzovci a ich historický význam*. Bratislava: Spoločnosť Pro Historia a Historický ústav SAV, 2012, s. 8.

Zámkoch s poľským kráľom o postupe proti Turkom²⁵. Jeho úspechy v diplomacii nezostali bez povšimnutia cisára Rudolfa II., ktorý ho roku 1598 vymenoval za radcu o rok neskôr aj hlavného pohárnika (*pincernarum regalium magister*) kráľovského stolníka. Spolu s tým získal ako prvý a jediný z thurzovského rodu barónsky titul a stal sa členom magnátskeho stavu (*ordo magnatum*).²⁶ Ako povereník cisára na sneme v Krupine spolu s trenčianskym županom Žigmundom Forgáchom dojednal v roku 1605 podmienky mieru so Štefanom Bocskayom.²⁷ Uzatvorenie mieru s Turkami v ústí rieky Žitavy v roku 1606 bolo do značnej miery výsledkom aktivít a diplomatických snažení samotného Juraja Thurzu. Od roku 1608 sa usiloval získať post palatína Uhorského kráľovstva, čo sa mu podarilo na sklonku roku 1609, po smrti Štefana Illesházyho.²⁸ V úlohe palatína sa Thurzo snažil o politickú rovnováhu v krajine – jeho veľkým úspechom bolo, že diplomatickou cestou prekazil sedmohradskému vojvodovi Gabrielovi Báthorymu prípravu povstania proti cisárovi.²⁹

Jedným z prvých krokov, pri ktorých využil autoritu svojho úradu bolo zvolanie prvej hornouhorskej synody, ktorá sa uskutočnila 28. – 30. marca 1610 v Žiline. Priaznivé podmienky pre osamostatnenie evanjelikov od jurisdikcie katolíckych biskupov a arcidiakonov nastali už v roku 1608, keď uhorský snem v Bratislave uzákonil závery Viedenského mieru z roku 1606.³⁰ V 1. článku bola uvedená požiadavka, aby „každý svoje náboženstvo a vyznanie dobrovoľne a slobodne mohol prijať“. S cieľom zamedziť akúkoľvek nenávisť a možné rozbroje medzi stavmi snem zákonom ustanovil, že každé náboženstvo má mať „svojho vyznania predstavených alebo superintendentov“.³¹ Ústrednými postavami Žilinskej synody bol práve Juraj Thurzo a senior Eliáš Láni. Žilinská synoda má zásadný vplyv na cirkevnú správu evanjelikov: spolupráca svetského a duchovného stavu, ktorá sa vďaka nej vykryštalizovala v dvojitom vedení cirkevnej správy, je zvláštnosťou a charakteristickou črtou v evanjelickej cirkvi augsburského vyznania.³² Napriek tomu, že táto cirkevná organizácia viedla k mnohým vnútorným konfliktom, pomerne úspešne pomáhala čeliť protireformácii a poskytla patričnú ochranu proti stále sa opakujúcim útokom zvonku.

²⁵ KARLÍK, J. Osobnosť Juraja Turzu, s. 84.

²⁶ KARLÍK, J. Osobnosť Juraja Turzu, s. 84.

²⁷ MATUNÁK, M. *Krupinský krajinský snem v novembri – decembri roku 1605* (ed. Miroslav LUKÁČ). Krupina: Mesto Krupina, 2019², 96 s. ISBN 978-80-972671-2-4.

²⁸ KÁROLYI, Á. Az ellenreformáció kezdetei és Thurzó György nádorrá választása. In *Századok*, 53-54 (1919– 1920), s. 1-33, 124-163; KOČIŠ, 1992.

²⁹ KARLÍK, J. Osobnosť Juraja Turzu, s. 86.

³⁰ KOHŮTOVÁ, M. Politické pozadie náboženského zákona z roku 1608. In *Historické štúdie* 40/1999. Bratislava: Historický ústav SAV, s. 123-130.

³¹ GDOVIN, M. Viedenský mier a uhorský snem. In KLÁTIK, M. (ed.). *Postavy a udalosti doby Žilinskej synody : 400 rokov evanjelickej cirkvi na Slovensku*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2010, s. 70.

³² KERTÉZS, B. *Žilinská synoda a jej doba*. Prednáška odznela 29.októbra 2010 v Žiline v rámci osláv 400. výročia Žilinskej synody. Preklad: prof. Dr. Juraj Bándy

Po smrti Juraja Thurzu sa posledným mužským predstaviteľom bytčiansko-oravskej vetvy stal jeho syn Imrich Thurzo (11. 9. 1598 – 19. 10. 1621).³³ Vzdelanie v domácom prostredí mu poskytli Eliáš Láni, Ján Nosticius a Ján Paludinus, ktorí pôsobili na bytčianskom gymnáziu. Na univerzitné štúdium pripravoval Imricha Thurzu Jeremiáš Siegel, profesor wittenberskej univerzity, ktorého povolal do Bytče Juraj Thurzo. Príprava palatínovho syna zahŕňala preberanie učebnej látky z histórie, rétoriky a teológie. Imrich Thurzo ovládal slovenčinu, latinčinu, nemčinu a maďarčinu.³⁴ V roku 1615 začal študovať na univerzite vo Wittenbergu, ktorá bola začiatkom 17. storočia v najväčšom rozkve, mala vyše dvetisíc študentov.³⁵ V čase štúdií Imricha Thurzu vo Wittenbergu vyvinul jeho otec Juraj Thurzo najintenzívnejšie mecénske aktivity voči univerzite, resp. jej profesorom, ktorým poskytoval bohaté dary a dotácie jednotlivým profesorom. Ako prejav vďaky za takúto podporu, profesorský zbor 18. októbra 1615 zvolil Imricha Thurzu za rektora univerzity.³⁶

Imrich Thurzo po otcovej smrti prerušil štúdiá a ujal sa správy rodových majetkov. Vernosť k panovníkovi však neprejavoval takým spôsobom ako jeho otec. Naopak, po vypuknutí povstania Gabriela Bethlena sa odklonil od politiky viedenského dvora a pridal sa na stranu povstalcov. V roku 1621 viedol v Mikulove ako Bethlenov pobočník mierové rokovania medzi Ferdinandom II. a Gabrielom Bethlenom. Počas rokovania náhle zomrel a ním vymrela bytčiansko-oravská vetva Thurzovcov.³⁷

Mecénske aktivity bytčianskych Thurzovcov

Významnejším mecénom evanjelickej cirkvi bol iste už zakladateľ bytčiansko-oravskej vetvy Thurzovcov František Thurzo, ale až vďaka jeho synovi-palatínovi Jurajovi Thurzovi sa z rodového sídla v Bytči stalo centrum vzdelanosti

³³ K nemu KUBÍNYI, M. *Imrich Thurzo. Preklad, dodatok k prekladu PhDr. Tünde Lengyelová, CSc.* Lietava: Združenie za záchranu Lietavského hradu 2013.

³⁴ KOREŇ, F. Oravsko-bytčianska vetva Turzovcov a kultúra na jej panstvách. In BÔBOVÁ, M. (ed.). *Šľachta stredného Slovenska a jej vplyv na kultúrny rozvoj regiónu – zborník príspevkov*. Banská Bystrica: Štátna vedecká knižnica v Banskej Bystrici, Katedra histórie FF UMB, 2015, s. 182.

³⁵ SZÖGI, L. – KÓNYA, P. (ed.). *Sáros megyei diákok az európai Egyetemeken 1387 – 1918. Šarišskí študenti na európskych univerzitách 1387 – 1918*. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Egyetemi Könyvtáraés Leveltáraés Centrum excellenciájának szociálhistorikája a kultúrhistorikája kutatásának eredményei. Prešovskej univerzity, 2012. 411 s.; SZÖGI, L. Študenti zo Slovenska na zahraničných univerzitách a vysokých školách od stredoveku do roku 1918. In *Verbum historiae, vedecký internetový časopis Katedry histórie Pedagogickej fakulty UK v Bratislave*. Bratislava: Katedra histórie Pedagogickej fakulty Univerzity Komenského, 2017, č. 1, s. 7-24. Dostupné online: https://www.fedu.uniba.sk/fileadmin/pdf/Sucasti/Katedry/KH/Verbum_Historiae/VH1-17_-_opr._PDF.pdf.

Mená študentov z radov evanjelickej inteligencie, ktorí odchádzali na zahraničné univerzity s morálnou a finančnou podporou Thurzovcov uvádza aj SAKTOROVÁ, H. Osobnosť Juraja Thurza v spektre autorských dedikácií. In LENGYELOVÁ, T. (ed.). *Thurzovci a ich historický význam*. Bratislava: Spoločnosť Pro Historia a Historický ústav SAV, 2012, s. 240-241.

³⁶ NOVÁK, J. *Rodové erby na Slovensku I., Kubinyho zbierka pečatí*. Martin: Vydavateľstvo Osveťa, 1980, s. 258.

³⁷ KUBÍNYI, M. *Imrich Thurzo*, s. 96-104; BAKOŠOVÁ, Z. *Šľachtický rod Thurzovcov*, s. 70.

a kultúry, kde sa mimoriadne darilo všetkým formám mecénstva uplatňovaného aj ostatnou evanjelickou šľachtou.

Nepochybne najtypickejším prejavom mecénstva zo strany Juraja Thurza bolo podporovanie vzdelanosti, ktorá sa stala významným faktorom na posilnenie a konsolidáciu luteránskeho hnutia.

Evanjelické školstvo na konci 16. storočia nadobudlo viaceré znaky pozitívneho vývoja. Od roku 1530 postupne vzniklo v celom Uhorsku vyše stodvadsať evanjelických škôl. Väčšina z nich boli síce mestské školy, ale osem šľachtických škôl nadobudlo úroveň porovnateľnú s vyššou latinskou školou. Aj nižšie šľachtické školy na panstvách šľachty mali učiteľov, ktorí práve vďaka štipendiám a finančnej pomoci mecénov nadobudli vzdelanie na niektorej zo zahraničných univerzít, pričom v evanjelickom a. v. prostredí bol preferovaný Wittenberg. Väčšina študentov z nich sa po skončení štúdia vrátila domov.³⁸

Juraj Thurzo vo svojej rezidencii v Bytči založil a podporoval gymnázium nepochybne preto, aby spĺňalo vyššie spomínané úlohy. Gymnázium bolo spočiatku 5 – 6-riedne, ako ostatné latinské školy v tom čase. Vzdelanostný potenciál kvalitných učiteľov, napr. Mikuláša Baticiusa (Baticius), Juraja Rafanidesa (Raphanides), ovplyvnil ďalší vývoj školy, ktorá sa neskôr dokonca stala osemriednou strednou školou, čo podľa súčasníka Jána Gera znamenalo, že bytčianske gymnázium bolo vlastne lýceom.³⁹ Hoci tento typ vyššej strednej školy bol určený predovšetkým na vzdelávanie šľachty (*schola magnatum et nobilium*), nebolo výnimkou, že školu absolvovali aj príslušníci z nižších sociálnych vrstiev, napr. synovia remeselníkov. V škole sa popri humanitných vedách prednášala aj filozofia a teológia.⁴⁰ Okrem tejto strednej školy na úrovni gymnázia sa Bytči spomínajú dokonca dve nižšie školy, umiestnené v priestoroch kaštieľa.⁴¹

Dôkazom toho, že Thurzo považoval školu za veľmi dôležitú vo svojom reformačnom snažení je aj to, že pedagogickú činnosť sústavne sledoval: „*Nenazdaj-*

³⁸ DANIEL, D. P. Od vystúpenia Martina Luthera po Žilinskú synodu (1517-1610). In KUSENDOVÁ, D. (ed.). *Historický atlas Evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2011, s. 14.

Menoslovy študentov z európskych univerzít sú edované vo výstupoch, projektoch, vedených maďarským historikom Lászlóm Szóghym. Zoznamy študentov z niektorých regiónov dnešného Slovenska sú dostupné aj v slovenských (dvojazyčných) publikáciách: okrem SZÖGI, L. – KÓNYA, P. *Sáros megyei diákok / Šarišskí študenti*, aj SZÖGI, L. Študenti zo Slovenska na zahraničných univerzitách a vysokých školách od stredoveku do roku 1918. In *Verbum historiae : vedecký internetový časopis Katedry histórie Pedagogickej fakulty UK v Bratislave*. Bratislava: Katedra histórie Pedagogickej fakulty Univerzity Komenského, 2017, č. 1, s. 7-24. Mená študentov z radov evanjelickej inteligencie, ktorí odchádzali na zahraničné univerzity s morálnou a finančnou podporou Thurzovcov uvádza aj SAKTOROVÁ, H. Osobnosť Juraja Thurza v spektre autorských dedikácií, s. 240-241..

³⁹ REZIK, J. *Gymnaziológia*. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1971, 620 s. Dostupné na: https://zlatyfond.sme.sk/dielo/1158/Rezik_Gymnaziológia-1-diel-Skoly-magnatov-a-slachticov-/3; odkaz sa vzťahuje na údaj v RTF formáte, s. 23.

⁴⁰ BADÍK, R. Príspevok k dejinám školstva v Bytči. In KOČIŠ, J. – CHURÝ, S. (ed.). *Bytča 1388 – 1978*. Martin: Osveta, 1978, s. 191.

⁴¹ Rezik v *Gymnaziológii* spomína jednu z nižších škôl v súvislosti so zabratím „väčšieho kostola“ a gymnázia v Bytči palatínom Mikulášom Esterházyom dňa 24. novembra 1627. Táto nižšia škola zostala pod správou tamojšieho bytčianskeho farára a superintendenta Jána Hodikusa. REZIK, J. *Gymnaziológia* – https://zlatyfond.sme.sk/dielo/1158/Rezik_Gymnaziológia-1-diel-Skoly-magnatov-a-slachticov-/3

ky a často prekvapoval pracujúcich žiakov a učiteľov a tešil sa z ich prospechu a svedomitosti. Liknavých povzbudzoval sľubmi a karhaním, lenivých nabádal, aby sa držali správnej cesty. Nedbanlivých učiteľov a žiakov prepúšťal zo školy“.⁴² Vysokú úroveň bytčianskeho gymnázia Juraj Thurzo a jeho syn Imrich dosiahli predovšetkým tým, že povolávali do Bytče významných a v praxi už osvedčených pedagógov.⁴³ Vzdelanostné mecénstvo Thurzovci uskutočnili za cenu pomerne veľkých výdavkov čerpaných výlučne zo súkromných zdrojov. Cieľom týchto snáh bolo dosiahnuť pripravenosť a spôsobilosť absolventov gymnázia študovať na univerzitách. Snahy Thurzovcov výstižne popisuje Rezik vo svojej Gymnaziológii: „Thurzovci sa neuspokojovali iba zakladaním škôl, ale sa usilovali dostať aj nádejnú mládež na univerzitné štúdium, aby odstupujúcu stárež nahradili mladí, ktorí by ich miesta vhodne zastávali a súc pevne vzdelaní utvrdzovali sa vo vedách. Jedného spomedzi nich uvádzam, Slováka Michala Krayku, vzdelaného v hebrejčine, sýrčine, gréčtine a latinčine. Tento sa na palatínove trovy učil na wittenberskej akadémii, po ňom zostala vďačná pamiatka chránenca k patrónovi. Ide o dišputáciu *De Peccato in Spiritum sanctum* (O hriechu proti duchu svätému) z roku 1612 pod predsedníctvom Baltazára Meissnera, ktorú venoval Thurzovmu menu vo forme latinskej básne.“⁴⁴ Podobným príkladom je aj Samuel Chalúpka (1600 – 1668), významný literát a autor duchovných piesní, ktorý ukončil stredoškolské štúdiá v Bytči, odtiaľ odišiel na štúdiá do Wittenbergu.⁴⁵

Vzdelanostný mecénat Thurzovcom nekončil tým, že študentom pomohli pri odchode na univerzitu. Študentov podporovali počas štúdia vo Wittenbergu aj naďalej a nielen ich, ale aj samotnú univerzitu. Palatín považoval wittenberskú univerzitu za baštu reformácie a s jej profesormi udržiaval nadštandardné styky.⁴⁶ Zo zachovanej korešpondencie medzi Thurzovcami a Wittenberskou univerzitou je zrejmé, že Juraja Thurza nezaujímal len čisto pedagogická problematika, ale aj výsledky vedeckého bádania a vývoja teologických názorov. Predpokladáme, že niektoré významné diela wittenberských profesorov vznikli aj vďaka jeho priamej podpore.⁴⁷ Vzdelanostný mecénat Thurzovcov teda nespočíval len v orga-

⁴² REZIK, J. *Gymnaziológia*. https://zlatyfond.sme.sk/dielo/1158/Rezik_Gymnaziologia-1-diel-Skoly-magnatov-a-slachticov-/3; s. 24.

⁴³ Napr. rektor M. Michal Crispin bol pravdepodobne synom Jána Crispusa – učeného kníhtlačiara z Arrasu, ktorý vydával knihy v Ženeve. M. Zachariáš Flotvedelius sa stal rektorom už prekvitajúceho gymnázia v Bytči. Pochádzal z Brunšviku (Braunschweig), pôsobil ako pedagóg vo Wittenbergu, REZIK, J. *Gymnaziológia* - https://zlatyfond.sme.sk/dielo/1158/Rezik_Gymnaziologia-1-diel-Skoly-magnatov-a-slachticov-/3; odkaz sa vzťahuje na údaj v RTF formáte, s. 24–25.

⁴⁴ Tamtiež, s. 26.

⁴⁵ Tamtiež, s. 26.

⁴⁶ O jeho úzkych stykoch s touto univerzitou svedčia listy od profesorov Fridricha Baldwina, Leonarda Huttera, Erazma Schmidta a ďalších z roku 1615, resp. od patróna univerzity, saského kniežaťa Jána Juraja. KOČÍŠ, J. Denníky Juraja a Imricha Thurzu. In *Slovenská archivistika*, 2 (1967), č. 2, s. 108.

⁴⁷ SAKTOROVÁ, H. Osobnosť Juraja Thurza v spektre autorských dedikácií, s. 242, uvádza príklady dedikácií wittenberských profesorov, ktoré adresujú Jurajovi Thurzovi. Napr. wittenberský profesor Jakob Martini (1570–1649) v roku 1612 vydal súbor 40 teologických dišpút pod názvom *Quadráginta titulis accuratâ methodo inclusae, & privatis exercitiis ad disputandum in incluta Wittebergensi propositae* (Wittenberg 1612) s tlačенou dedikáciou palatínovi Jurajo-

nizovaní školstva a v podpore študentov, ale mal aj širší rozmer, ktorý súvisel s rozvojom vedných odborov v období renesancie a humanizmu.

Palatín Thurzo mal však v oblasti vzdelanostného mecenátu ešte jeden cieľ. Mienil na území panstiev Thurzovcov zriadiť univerzitu, ktorá by dosahovala úroveň popredných univerzít v zahraničí. Mal vyhladené už aj jej sídlo – Hlohovec, ale jeho predčasná smrť na Vianoce 1616 tieto snahy zmarila.⁴⁸

So vzdelanostným mecenátom evanjelickej šľachty úzko súvisel kultúrny mecenát, najmä však mecenát literárny. Thurzovci, ale aj iní šľachtickí meceni prirodzene nemienili výdavky na vzdelávanie poskytnúť študentom len z dôvodu, že sa z nich po štúdiách stanú kvalitní kňazi, alebo rektori, ale predpokladali, že viacerí z nich sa stanú zároveň literárne činnými vzdelancami. Ich prostredníctvom sa zároveň mohli dožadovať šírenia svojho dobrého mena, mohli teda ich diela používať ako súčasť svojej osobnej či rodovej reprezentácie. K tomu slúžila najmä úvodná časť vydaného diela – dedikácia, text, ktorým autor venuje dielo svojmu mecénovi. Dedikácia však nebola len prejavom vďačnosti za finančnú podporu, tým že meno mecéna bolo uvedené priamo na tlači, autor získal aj akúsi ochranu, zaštitenie a prezentáciu svojho vplyvu.⁴⁹

Nie je teda náhoda, že viacerí evanjelickí kňazi a rektori boli významnými literátmi tohto obdobia. Vhodné podmienky pre šírenie kultúry v literárnej oblasti si šľachtici na svojich panstvách zabezpečovali aj formou uplatňovania patronátneho práva, ktoré im v tom čase umožňovalo slobodný výber dvorných kazateľov. Aj Thurzovci v tomto smere využívali svoje spoločenské postavenie a autoritu k tomu, aby si na fary a školy povolávali osobnosti patriace k vrcholu európskej vzdelanosti. Bez ich mecénstva by nemohli byť vydané napr. teologicko-literárne diela evanjelického kňaza Eliáša Lániho (1570 – 1618), ktorý patril k významným barokovým spisovateľom. Osobnosť, akou bol Eliáš Láni, Thurzovci nepodporovali primárne kvôli literárnej činnosti. Láni bol aj významným dejateľom európskeho reformačného pohybu a zakladateľskou osobnosťou evanjelickej cirkvi a. v. v Uhorsku. Ako organizátor cirkevného života sa prejavil už počas pôsobenia v Turčianskej stolici, v Mošovciach, kde mu bola mecénom ďalšia veľká osobnosť z radov evanjelickej šľachty Peter Révay. Spolu s Matejom Lochmanom vypracoval v roku 1602 zákony pre Turčianske kontubernium a predložil ich Petrovi Révayovi. Juraj Thurzo ocenil hlavne jeho nezištnú pomoc pri organizovaní Žilinskej synody. Synoda sa konala v prvom roku jeho palatinátu, bol teda nadmieru zaneprázdnený povinnosťami vyplývajúcimi z tohto úradu. Eliáš Láni bol spoluiniciátorom zriadenia superintendencií a navrhol aj ďalšie vnútrocirkevné zákony, ktoré vyniesol na synode Juraj Thurzo. Účastníci Žilinskej synody Lániho zvolili za superintendenta pre Oravskú, Liptovskú a Trenčiansku stolicu.⁵⁰

vi Thurzovi. Príklady venovaní v dizertáciách a iných publikáciách wittenberských profesorov uvádza aj KOREŇ, Oravsko-bytčianska vetva Turzovcov, s. 179., 181 – 182.

⁴⁸ KOREŇ, F. Oravsko-bytčianska vetva Turzovcov, s. 180.

⁴⁹ ŽIBRITOVÁ, G. Mecenát šľachty pri vydávaní kníh v 16. 17. storočí. In KOVAČKA, Miloš, AUGUSTÍNOVÁ, E. - MAČUHA, M. (ed.). *Zemianstvo na Slovensku v novoveku, časť II*. Martin: Slovenská národná knižnica, 2009, s. 86.

⁵⁰ Podrobnejšie o Eliášovi Láni ako spoluorganizátorovi Žilinskej synody: KVAČALA, J. *Dejiny reformácie na Slovensku 1517 – 1711*. Liptovský sv. Mikuláš: Tranoscius, 1935, s. 150 – 156.

Vzhľadom na zásluhy pri konsolidovaní evanjelickej a. v. cirkvi bol Eliáš Láni priam predurčený na to, aby nekompromisne bránil závery Žilinskej synody proti vystúpeniam katolíckych hodnostárov. To si určite uvedomoval aj Juraj Thurzo a umožnil mu, aby napísal polemický obranný spis, v ktorom reagoval na napadnutie evanjelického vierovyznania Petrom Pazmáňom (Pázmány) jeho Apológiou.⁵¹ Je pravdepodobné, že dielo Eliáš Láni vydal za finančnej pomoci Juraja Thurzu, alebo jeho manželky Alžbety, rodenej Coborovej.⁵² Alžbeta Coborová bola totiž mecénkou i ďalších Lániho diel.⁵³ Je napr. adresátkou dedikácie na úvodnej stránke slovenského prekladu Lutherovho Malého katechizmu, ktorý Láni preložil a vydal v roku 1612 spolu so Samuelom Melíkom a Izákom Abrahamidesom.⁵⁴

Vo väčšine literárnych diel, ktoré vyšli tlačou, priamu finančnú podporu mecéna môžeme len predpokladať na základe dedikácií v úvode kníh. No v modlitebnej knižke Jána Michalíka (János Michalyk) vytlačenej v roku 1609 v Bardejove sa v dedikácii vyslovene uvádza, že Alžbeta Coborová znášala náklady tlače tejto knihy.⁵⁵

Alžbeta Coborová podporovala náboženských spisovateľov aj po smrti svojho manžela Juraja Thurza. Zaslúžila sa o vydanie pohrebnej kázne Eliáša Lániho – *Kázani pohřební při pohřbu osvěceného a velikomocného pána Pána, pána Jiřího Thurzy* v roku 1617. V roku 1620 vyšli v Košiciach tlačou kázne Eliáša Lániho. Hoci tlač vyšla dva roky po smrti autora, E. Láni je v nej označený ako dvorný kazateľ v Bytči.⁵⁶

Stať o mecénstve Thurzovcov by nebola úplná bez zmienky o ich podpore výtvarného umenia.⁵⁷ Thurzovci sa stali významnými mecénmi v tejto oblasti aj vďaka tomu, že spĺňali dve zásadné podmienky. Jednak sa permanentným vzdelávaním o umení stali priam znalcami umenia, a jednak disponovali takým bohatstvom, že si mohli dovoliť podporovať významnejších renesančných umelcov. Tieto podmienky splnili už len tým, že do Bytče povolali umelcov priam z kolísky renesancie – z Talianska. Boli to predovšetkým stavitelia a kamenárski majstri, ktorí priniesli kúsok renesancie na vtedajšie územie Slovenska.⁵⁸ Thurzovci v Bytči nechali prestavať zámocký komplex v renesančnom slohu, a v jeho priestoroch vznikla nová stavba, Sobášny palác. Pritom nezabudli aj na sakrál-

⁵¹ PAZMÁNY, P. (pseud. Ján Jemicius). *Peniculus papporum apologiae Solnensis conciliabuli*. Bratislava: Aula archiepiscopali, 1610. 102 s.

⁵² SAKTOROVÁ, H. Osobnosť Juraja Thurza v spektre autorských dedikácií, s. 240-241.

⁵³ A. Coborová prispela aj na vydania viacerých teologických a literárnych diel v maďarčine.

⁵⁴ ŽIBRITOVÁ, G. Mecenát šľachty pri vydávaní kníh, s. 86.

⁵⁵ ŽIBRITOVÁ, G. Mecenát šľachty pri vydávaní kníh, s. 86.

⁵⁶ ŽIBRITOVÁ, G. Mecenát šľachty pri vydávaní kníh, s. 86.

⁵⁷ Najvýznamnejším svedectvom mecénátu v tejto oblasti je výnimočný oltárny obraz s bohatým ikonografickým obsahom *Speculum Iustificationis* (1611), ktorý vznikol s priamou podporou a je možné, že aj s príspevím k formulovaniu jeho ideového programu Jurajom Thurzom. Oltár bol umiestnený v kaplnke na Oravskom hrade, preto do istej miery vybočuje zo zamerania môjho textu. Pozri MEDVECKÝ, J. *Speculum Iustificationis*. Thurzov oltár z roku 1611 a jeho protestantská ikonografia. In *ARS* 27 (1994) č. 1, s. 78 – 102

⁵⁸ MEDVECKÝ, J. *Speculum Iustificationis*, s. 93 – 94.

ne stavby, rekonštrukciou prebehol aj farský kostol a pravdepodobne postavili aj kaplnku na cintoríne.⁵⁹

Thurzovci boli mecénmi umelcov pôsobiacich aj v iných oblastiach renesančného umenia. Ich pričinením v Bytči pôsobili maliari, básnici, tvorcovia duchovnej literatúry, ale svojim umením sa tu prezentovali aj príležitostní herci. Je celkom na mieste, aby sme tento kultúrny pohyb v Bytči nazvali renesančným dvorom, ktorý presiahol svojím významom hranice vtedajšieho Uhorska.⁶⁰ Centrom humanistickej vzdelanosti zostal aj po smrti palatína Juraja Thurzu, a to zásluhou Alžbety Coborovej a jej syna Imricha Thurza, ktorý síce zomrel len ako 23-ročný, ale vo svojich mecénских aktivitách nezaostával za svojimi rodičmi.

Resumé

O mecenáte evanjelickej šľachty v pravom slova zmysle možno hovoriť až za konečnej konsolidácie luteránskeho reformného hnutia v Kráľovskom Uhorsku, ktorá sa vytvorila najmä vďaka tomu, že ešte v druhej polovici 17. storočia reformáciu podporovala veľká časť šľachty a tiež i vysoko postavení magnáti. Nastali podmienky, aby sa evanjelická cirkev nielen územnosprávne organizovala, ale aby sa rozvinuli všetky charakteristické znaky reformácie. Medzi ne, samozrejme, patrila rozvoj vzdelanosti a kultúry. Bez mecénstva šľachty by sa tento rozvoj vzdelanosti a kultúry nemohol uskutočniť v takej podobe, ako ho poznáme. Je totiž pre túto dobu príznačné, že centrá vzdelanosti a kultúry sa okrem mestských aglomerácií vytvorili v sídlach významných šľachticov. Jedným z takýchto centier v Trenčianskej stolici, v hornotrenčianskom kontuberniu, bolo nepochybne mestečko Bytča, v ktorom mal svoju rezidenciu jeden z najmocnejších mužov krajiny palatín Juraj Thurzo. Na príklade jeho patronátu nad evanjelickou cirkvou je možné vidieť všetky formy mecénstva uplatňované aj ostatnou evanjelickou šľachtou.

⁵⁹ KOREŇ, F. Oravsko-bytčianska vetva Turzovcov, s. 187.

⁶⁰ Problematikou dvorov šľachtických rodov v období renesancie sa napr. zaoberala LENGYELOVÁ, Tünde. *Život na šľachtickom dvore*. Bratislava: vydavateľstvo SLOVART, spol. s. r. o., 2015, s. 22 - 23. ISBN 978-80-556-1287-4. Podľa autorky renesančné šľachtické dvory sa od svojich predchodcov líšili: „Na jednej strane sa na dvore tradične zabezpečovala správa obrovských panstiev, na druhej strane šľachtici vynakladali nemalé úsilie a prostriedky na vytvorenie renesančného dvora ako centra intelektuálneho života. Nové špecifikom renesančných dvorov bolo aj to, že: „pri ich zriaďovaní sa zohľadňovali nové štátoprávne teórie a najmä museli spĺňať náročné spoločensko-organizačné požiadavky a prispôsobovať sa duchovným aj technickým novinkám prenikajúcim z Európy“.

OKOLNOSTI ZALOŽENIA FARNOSTI REĽOV 19. DECEMBRA 1809

Ondrej ŠTEFAŇAK

Circumstances of the founding of the Reľov Parish on December 19, 1809

Although the Reľov village is one of the oldest villages in Zamagurie (the first written mention is from 1314), for a long time it did not have its own church or chapel, and therefore not even its own parish priest. When in 1568 John Gruber bought the Reľov village, Prior Thomas gave him permission to build a church and establish a parish. However, this did not happen until more than two centuries later (building of the church in 1778 and the foundation of the parish in 1809). These historical events happened gradually thanks to specific efforts of specific persons (mainly the church authorities, the landlord of the village and the residents of the village at that time). The gradual steps towards founding of an independent parish were: building of the Chapel of the Finding of the Holy Cross in the middle of the 18th century, building of the Church of the Triumph of the Holy Cross in 1778, founding of a local chaplaincy with its own chaplain (Ecclesia localis capellania) in 1787 and building of a brick parish house in 1809. All this effort was completed by the founding of an independent parish, which took place on December 19, 1809. More than two hundred years have passed since the founding of the Reľov Parish, during which the faithful together with their parish priests experienced times of freedom and unfreedom, peace and war, flourishing and stagnation.

Keywords: *Building of the Church, founding of the Parish, Reľov Parish.*

Úvod

Obec Reľov leží na severovýchodnej strane Spišskej Magury vo výške približne 700 – 800 m nad morom. Chotár obce hraničí s chotármi susedných obcí: na východe je to Veľká Lesná, na juhu Slovenská Ves a Výborná, na juhozápade Lendak, na severozápade Jezersko, na severe Spišské Hanušovce a na severovýchode Zálesie. Obec je na ceste z Kežmaroku do Spišskej Starej Vsi prvou zamagurskou a na tejto trase aj najvyššie položenou obcou. Podľa súčasného územného členenia obec patrí do okresu Kežmarok, ktorý je od nej vzdialený 25 kilometrov juhovýchodným smerom. Do centra Zamaguria – Spišskej Starej Vsi, ktorá leží smerom na sever, je vzdialenosť 11 kilometrov. Do 1. januára 1976 jestvovali na území súčasnej obce Reľov dve samostatné obce: Reľov a Hágy. Prvá z nich sa rozprestierala na sútoku potokov „Ščerbová“ a „Rieka“, v úzkom údolí, ktoré lemujú po oboch stranách strmé strány výbežkov Spišskej Magury. Druhá sa rozprestierala severozápadným smerom od prvej, v jej tesnom susedstve.¹

Napriek tomu, že obec Reľov patrí medzi najstaršie zamagurské obce (prvá písomná zmienka je z roku 1314), dlho nemala vlastný kostol ani kaplnku, a teda ani vlastného farára. Keď v roku 1568 kúpil Ján Gruber reľovské šoltýstvo, prior Tomáš mu v uzavretej kúpno-predajnej zmluve dal súhlas na postavenie kostola

¹ MARHEFKA, J. *Dejiny obce a farnosti Reľov* [diplomová práca]. Spišské Podhradie, 1995, s. 2-3.

a založenie farnosti. To sa však neuskutočnilo ani za života Jána Grubera, ani neskôr. Preto obec Reľov ostala naďalej filiálkou Veľkej Lesnej (Richvaldu). Bola ňou až do začiatku 18. storočia, kedy sa spolu so susednou obcou Hágý stala filiálkou farnosti Spišské Hanušovce. Podľa vizitácie z roku 1693 stála v Reľove len drevená zvonica. Aj prepoš Zsigray, ktorý Zamagurie vizitoval v roku 1700, popisuje Reľov ako filiálku Veľkej Lesnej bez vlastného kostola. Pripomína, že miestny šoltýs mal povinnosť postaviť kaplnku, no túto svoju povinnosť nesplnil. Ako filiálku Veľkej Lesnej uvádza taktiež obec Hágý, ktorá je v tesnej blízkosti obce Reľov.

Skutočnosť však bola o niečo odlišná. Obyvatelia Reľova i Hágov už od polovice 17. storočia využívali na vysluhovanie sobášov, krstov a pohrebov oveľa bližšie Spišské Hanušovce, čo potvrdzujú zápisy v tamorejšiej matrike. Spišské Hanušovce sú po rovine vzdialené len 4 km, kým do Veľkej Lesnej je to cez tisíc metrov vysoký kopec až 6 km. Touto praxou však veľkolesnianský farár strácal časť svojich príjmov. Preto na zasadnutí červenokláštorskej kapituly 2. marca 1724 bol podaný návrh, aby kvôli zlepšeniu postavenia farára vo Veľkej Lesnej ostali Reľov a Hágý aj naďalej filiálkami tejto farnosti. Členovia kapituly však s návrhom nesúhlasili a nechceli hlasovať v prospech vtedajšieho veľkolesnianskeho farára Antona Libického. Nakoniec bolo odsúhlasené dočasné riešenie, aby obce Reľov a Hágý spravoval spišskohanušovský farár a požíval z nich aj príslušný úžitok.²

Otázka príslušnosti k spišskohanušovskej farnosti bola opäť predmetom rokovania červenokláštorskej kapituly 1. júna 1726, pretože prišlo oznámenie, že spišskohanušovský farár nechce prijať obce Reľov a Hágý za svoje filiálky. Do času definitívneho rozhodnutia bol prijatý ďalší dočasný návrh, aby obe obce spravoval staroveský farár Martin Kren. O tri roky neskôr – 21. apríla 1729 dala červenokláštorská kapitula súhlas s pripojením Reľova a Hágov k staroveskej farnosti s podmienkou, že so súhlasom preláta Jána Pelcza sa v Reľove postaví kaplnka, v ktorej by staroveský farár Imrich Gallowicz a jeho nástupcovia slávili bohoslužby, vysluhovali krsty, sobáše a pohreby.

Prvá časť rozhodnutia červenokláštorskej kapituly – pripojenie obcí Reľov a Hágý ku staroveskej farnosti – sa neujala z logických dôvodov. Susedné Spišské Hanušovce boli predsa len omnoho bližšie ako 11 km vzdialená Spišská Stará Ves. Pre staroveského farára by bolo veľmi namáhavé a nepraktické merať takú dlhú cestu na svoje filiálky pod Spišskou Magurou. Situácia Reľova a Hágov sa v tomto smere zlepšila a zároveň vyriešila príchodom nového farára do Spišských Hanušoviec, ktorý nemal námietky voči ďalšiemu spravovaniu týchto dvoch obcí. Realizovala sa však druhá časť rozhodnutia červenokláštorskej kapituly – stavba kaplnky, čím bol urobený dôležitý krok k neskoršej stavbe kostola a založeniu samostatnej farnosti.³

² PAVLÍK, E. *Reľov* [rukopis]. Privátny archív Eduarda Pavlíka ml.; PAVLÍK, Eduard. *Hágý* [rukopis]. Privátny archív Eduarda Pavlíka ml..

³ PAVLÍK, E. *Reľov* [rukopis]. Privátny archív Eduarda Pavlíka ml.; PAVLÍK, Eduard. *Hágý* [rukopis]. Privátny archív Eduarda Pavlíka ml..

Stavba Kostola Povýšenia Svätého kríža v Reľove (1778)

V dôsledku rozhodnutia červenokláštorskej kapituly z 21. apríla 1729 bola v Reľove na mieste súčasného kostola v polovici 18. storočia postavená murovaná renesančná Kaplnka Nájdenia Svätého kríža. Táto kaplnka istý čas slúžila na bohoslužobné úkony, spravované farárom zo Spišských Hanušoviec a neskôr bola pojatá do pôdorysu nového kostola. Podľa svedectva kanonickej vizitácie z 18. júla 1801 bol kostol v Reľove postavený v roku 1778 ku cti „Povýšenia Svätého kríža“. Bol vybudovaný z pevného materiálu na náklady vtedajšieho zemepána obce Tomáša Matiašovského. Pre pamäť o tejto udalosti bol nad vchodom do sakristie z vonkajšej strany umiestnený jeho rodový erb.

Na budovaní kostola, samozrejme, pracoval predovšetkým veriaci ľud, ktorému mal neskôr tento Boží stánok slúžiť. Oprávnené môžeme tvrdiť, že k potrebným prácam priložili ruky tak obyvatelia obce Reľov, ako aj obyvatelia obce Hágý. O spoločných prácach pre kostol, faru a školu svedčia viaceré zachované listiny, ktoré si priblížime neskôr. Novopostavený kostol bol benedikovaný (požehnaný) generálnym vikárom Spišskej diecézy, kanonikom Jozefom Vitalisom, ktorý zároveň prispel na vybavenie kostola sumou 500 zlatých. Tieto peniaze zostali použité ako základina novovybudovaného kostola, ktorá bola v roku 1795 požičaná zemepánovi Ludovítovi Almássymu. Po smrti zemepána Tomáša Matiašovského sa veriaci sami postarali o vnútorné vybavenie kostola.⁴

Kostol Povýšenia Svätého kríža v Reľove je pomerne jednoduchým, jednolodovým chrámom. Sakristia a oblo zakončené presbytérium sú zaklenuté krížovou renesančnou klenbou. Z presbytéria vychádzajú do oboch protiľahlých strán dve sakristie. Jedna z nich je pôvodná renesančná kaplnka, postavená po rozhodnutí červenokláštorskej kapituly v polovici 18. storočia, ktorá bola neskôr pojatá do pôdorysu nového kostola. Táto kaplnka sa nachádza na epištolovej (pravej) strane. Ide o súčasnú kaplnku Božieho hrobu. Druhá, taktiež murovaná, sa nachádza na evanjeliovej (ľavej) strane. Ide o súčasnú sakristiu. Loď kostola tvoria dve pruské klenby. V lodi kostola sa nachádzajú štyri súmerne usporiadané okná a v presbytériu ďalšie dve. Kostol má predstavanú vežu so zvonnicou.⁵

Na základe vyššie spomínanej kanonickej vizitácie z 18. júla 1801 môžeme pomerne presne popísať novopostavený kostol i jeho vnútorné zariadenie. V presbytériu bol hlavný oltár, na ktorom bol umiestnený Ukrižovaný Spasiteľ. Po jeho ľavej strane sa nachádzala socha svätého Petra a po pravej strane socha svätého Pavla. Na hlavnom oltári boli okrem nich ešte sochy Sedembolestnej Panny Márie a Márie Magdalény. V lodi kostola sa nachádzali dva bočné oltáre. Na pravej strane bol oltár Panny Márie a na ľavej strane oltár svätého Jána Nepomuckého. Na stenách kostola boli namaľované nasledovné obrazy: Zvestovanie Pána, Navštívenie Panny Márie, Narodenie Pána, Očisťovanie Panny Márie a niektoré ďalšie biblické výjavy.

Okrem bežného kostolného zariadenia, ktoré uvádzajú vizitácie, ako napr. procesiové zástavy, strieborný kalich, medené cibórium, baldachýn, kazuly atď.,

⁴ Kanonická vizitácia z 18. júla 1801 [dokument]. Archív Rímskokatolíckej cirkvi – Farnosti Reľov.

⁵ MARHEFKA, J. *Dejiny obce a farnosti Reľov* [diplomová práca]. Spišské Podhradie, 1995, s. 17-18.

sa v citovanej kanonickej vizitácii uvádza, že kostol má vo veľmi dobrom stave baptistérium – krstný prameň. Na drevenom maľovanom chóre bol už v tom čase inštalovaný nový organ so šiestimi registrami. Organ pochádzal z dielne Bohuslava Tučeka z Kutnej Hory. Reľovský kostol už mal aj tri zvony. Najväčší s vyobrazením „Najsvätejšej Trojice“, bol uliaty v roku 1800 a vážil 87 libier. Prostredný s vyobrazením „Ukrižovaného Krista“ ulial Ján Gruber v roku 1777 a vážil 35 libier. Najmenší mal 22 libier a bol bez nejakého zvláštneho označenia. Medzi ostatnými mal však tú prednosť, že bol spomedzi nich najstarším. Podľa ústneho podania ide o zvon, ktorý bol vyoraný na mieste pôvodnej obce, vo vyšších častiach chotára pod Spišskou Magurou.

V citovanej kanonickej vizitácii sa napokon nachádza aj poznámka, že kostol nemá žiadne relikvie svätých. Možno však pripomenúť, že pápež Pius VI. udelil 29. novembra 1793 úplné odpustky na Sviatok Povýšenia Svätého kríža, ako aj na Sviatok Nájdenia Svätého kríža. Tieto odpustky bolo možné získať v čase od prvých vešpier až do druhých vešpier daných sviatku. Pápežom udelené odpustky boli uznané a potvrdené diecéznym biskupom Spišskej diecézy – Jánom Révayom. Krátky opis pôvodného kostola a jeho zariadenia zakončíme poznámkou, že v jeho tesnej blízkosti sa nachádzal pôvodný cintorín, ktorý bol neskôr nahradený novým na hornom konci obce.⁶

Založenie farnosti Reľov 19. decembra 1809

Po vybudovaní Kostola Povýšenia Svätého kríža v roku 1778 mala obec Reľov vytvorené všetky predpoklady pre vznik samostatnej farnosti. To sa však hneď neuskutočnilo. Deväť rokov po postavení kostola (1787) sa obec Reľov stala miestnou kapláňkou (*Ecclesia localis capellania*) s vlastným kaplánom, ktorý už v Reľove aj býval. Prvým miestnym kaplánom bol minorita Polykarp Bontschak. V roku 1795 ho vystriedal druhý miestny kaplán Jozef Novak. V čase kanonickej vizitácie 18. júla 1801 bol už druhý rok miestnym kaplánom Pavol Dvorniczky, ktorého v roku 1807 vystriedal posledný miestny kaplán Karol Spernakowicz (neskôr sa stal prvým miestnym farárom). Napriek tomu obec Reľov, ako aj Hágy naďalej patrili do farnosti Spišské Hanušovce. V citovanej kanonickej vizitácii sa totiž uvádza, že príjmy z Reľova poberá spišskohanušovský farár, ktorý taktiež slúži sväte omše za reľovských veriacich.

Na okraj možno uviesť aj krátky opis náboženského života veriacich v čase medzi stavbou kostola a založením farnosti. Kánonický vizitátor – spišský diecézny biskup Ján Révay – píše, že miestni obyvatelia sa starajú o sväté veci a majú dobré mravy. Slávia ustanovené sviatky, prichádzajú na sväté omše, prijímajú sviatosti a zachovávajú predpísané pôsty. Príkaz veľkonočnej spovede a prijatia Eucharistie si svedomite plnia všetci veriaci. Zároveň podotýka, že medzi obyvateľmi sa nestalo žiadne verejné pohoršenie, niet žiadneho odpadlíka, miešaných manželstiev, konkubinát a nevidno ani hnev. Taktiež spomína, že istý Jakub Pajer, ktorý bol iného vierovyznania, sa v roku 1790 obrátil a prijal katolícku vieru.

⁶ *Kanonickej vizitácia z 18. júla 1801* [dokument]. Archív Rímskokatolíckej cirkvi – Farnosti Reľov; *Kronika obce Reľov*, Archív Obecného úradu v Reľove; PAVLÍK, E. *Reľov* [rukopis]. Privátny archív Eduarda Pavlíka ml.

Počas svätých omší sú mládenci na chóre a dievky stoja vpredu pred lavicami. Veriaci sú horliví, milujú kázne a katechézy.⁷

Rozhodnutím Spišskej Kapituly z 19. decembra 1809 bola obec Reľov povýšená na samostatnú farnosť s filiálkou Hágy. Prvým reľovským farárom sa stal vtedajší miestny kaplán Karol Spernakowicz, ktorý pobudol v Reľove do roku 1812. Čo sa týka materiálneho zabezpečenia reľovského farára, bolo o niečo horšie ako vo väčších zamagurských obciach. Farská budova bola v tom čase drevená a v biednom stave. V kanonickej vizitácii z roku 1801 sa uvádza, že opravy robia veriaci, ale neochotne. Spomínaná neochota zaiste súvisela s vyčerpaním pri stavbe kostola, vtedajšou biedou a ťažkosťami so živobytím. V neskoršej kanonickej vizitácii – z 25. júna 1832 – je uvedené, že nová fara bola postavená z kameňa na náklady „Náboženského fondu“ v roku 1809. Z toho vyplýva, že postavenie novej fary bolo podmienkou založenia samostnanej farnosti, ktorá vznikla na sklonku toho istého roka. Z tejto vizitácie taktiež vyplýva, že na základe predtým urobenej dohody má reľovský farár dostať ročne 16 viedenských siah narúbaného dreva, 16 jutár a 1 200 siah lesa, pasienky pripadajúce na jednu celú usadlosť a 25 jutár pôdy. Z filiálky Hágy dostával 5 mandľov ovsa a 4 viedenské siahы mäkkého palivového dreva.⁸

V čase miestnej kapláanky, príprav na založenie samostatnej farnosti, a takisto v jej počiatkoch, bolo potrebné dať do poriadku aj niektoré majetkové záležitosti, ktoré mali tvoriť benefícium miestneho kaplána, resp. farára. Tieto procesy, hoci právne boli jasne stanovené, sa v praxi ťahali aj niekoľko rokov po založení farnosti. Keďže už od roku 1787 bol v Reľove kňaz – najprv Polykarp Bontschak (1787 – 1795) a neskôr Jozef Novak (1795 – 1800), Pavol Dvorniczky (1800 – 1807) a Karol Spernakowicz (1807 – 1812), bolo jeho záujmom i povinnosťou dať do poriadku aj majetkové záležitosti vtedajšej miestnej kapláanky, resp. začínajúcej farnosti.

Z obdobia pred založením samostatnej farnosti sa v archíve Rímskokatolíckej cirkvi – Farnosti Reľov zachovalo svedectvo miestneho obyvateľa Michala Marhevku o tom, že istý Ferenc Relyovský daroval reľovskému kostolu časť svojho pozemku. Svedectvo bolo napísane miestnym učiteľom a notárom Martinom Biszom 18. apríla 1808 a podpísané krížikom Michala Marhevku a štyroch svedkov. Píše sa v ňom nasledovné: *„Ja nižej podepsani, rokov majúci 89, podle svedomi meho, takoj juž na smertedelnej posteli ležici, timto psanim zeznavam, že te Kuski gruntu, ktore jsu tak řečeno, nad Valacem, pri Panskich gruntach; a doosawat užiawaju to títo – Vawrek Plosciča, Bartek Buček, Martin Stefaniak, opravdiwe a skutečne Kostolowi Relovskemu jsu oddane od Pana Ferenča Relyovskeho: za kteri užitek jejich predkowe wižej napisanih dawali Kostolowi každý rok*

⁷ Kanonická vizitácia z 18. júla 1801 [dokument]. Archív Rímskokatolíckej cirkvi – Farnosti Reľov; Kanonická vizitácia z 25. júna 1832 [dokument]. Archív Rímskokatolíckej cirkvi – Farnosti Reľov; MARHEFKA, J. *Dejiny obce a farnosti Reľov* [diplomová práca]. Spišské Podhradie 1995, s. 18-19.

⁸ Kanonická vizitácia z 18. júla 1801 [dokument]. Archív Rímskokatolíckej cirkvi – Farnosti Reľov; Kanonická vizitácia z 25. júna 1832 [dokument]. Archív Rímskokatolíckej cirkvi – Farnosti Reľov; MARHEFKA, J. *Dejiny obce a farnosti Reľov* [diplomová práca]. Spišské Podhradie 1995, s. 20-21.

po dva halwi vina na Mse Swate [...]“.⁹ Toto darovanie sa pravdepodobne uskutočnilo ešte pred ukončením stavby reľovského kostola v roku 1778 (vzhľadom na spomínané záväzky predkov užívateľov pôdy). Vyslovenú mienku potvrdzuje aj fakt, že posledný reľovský šoltýs – František Rilowski, odišiel z Reľova do Kolačkova v roku 1730, kde zomrel v roku 1762.¹⁰

Aby sa obec Reľov mohla začiatkom 19. storočia stať a zostať samostatnou farnosťou, farníci si museli svoju farnosť i farára „uživiť“. Z toho titulu boli stanovené záväzky veriacich voči svojej farnosti i farárovi, o ktorých bola reč vyššie. Zdá sa, že nová situácia (založenie farnosti) priniesla aj určité nezhody medzi veriacimi a ich duchovným pastierom. Vzhľadom na nedostatočné skúsenosti začínajúcej farnosti nebolo úplne jasné, čo je a čo nie je povinnosťou veriacich voči svojmu farárovi. Pravdepodobne po vzájomnej dohode vznikol text vyhlásenia, ktoré veriaci Reľova a Hágov, spolu so svojimi richtármi Pavlom Marhevkom a Vojtechom Michnom, poslali dekanovi Dunajeckého dištriktu dňa 28. októbra 1813. Píše sa v ňom: *„Drahocitíhodni a welebni pane dekanu Districtu Donawického a Pane Otce nam welice dobrotiwi a laskawi; My nižej podepisani dawame zo sebe prani, že my majuce Dom Boski a Kostol, kteri nam je k modleni a dušnemu spaseni potrební, pritom máme faru wistawenu pre našeho drahocitíhodneho a welebneho pana farara a duchowneho pastira; tuhla sa zawazujema a obligujema všetku na nas prisluchajucu rukownu robotu okolo kostola, fari a školi robiť, a končiť. Pritom aj to sa obligujema, že mi našemu drahocitíhodnemu a welebne- mu panu fararowi, kdekolwek bude potrebné wo wecach duchowních jeho wozit a zaprahneni dat; kde ale w inšich wecach okrem duchowních, nesme powinowati zaprahneni dat ani sa nezawazujema, pre kteru jistotu aj obecnu pečatku potwe- rzujema [...]“*¹¹

Podľa znenia vyššie uvedeného vyhlásenia „Celej Obce Reľovskej“ i „Celej Obce Hágovskej“ možno nepriamo usudzovať, že vtedajší farár mal azda nepriemerané nároky vo vzťahu k svojim veriacim, s čím oni neboli ochotní súhlasiť. Nevedno, ako sa to skončilo. Pravdou však je, že druhý reľovský farár Joannes Kaperak pobudol vo farnosti len dva roky (1812 – 1814). Potom bol preložený na iné miesto. Veci sa postupne dávali do poriadku – práva a povinnosti farára i veriacich sa postupom času vykryštalizovali. Svedčí o tom aj zachované vyhlásenie z 29. novembra 1815, v ktorom sa obyvatelia Reľova a Hágov, na čele so svojimi richtármi Vojtechom Dudžákom a Jánom Pisarčíkom, zavazujú narúbať a do fary priviesť potrebné množstvo dreva pre svojho duchovného pastiera – podobne, ako to robili aj ich predkovia.¹²

Prejavy náboženskej viery v samostatnej farnosti

Od roku 1787 bol v Reľove natrvalo prítomný kňaz, ktorý slúžil veriacim hlásaním Božieho slova, vysluhovaním sviatostí a svätenín, ako aj výučbou katechizmu

⁹ *Svedectvo Michala Marhevku z 18. apríla 1808* [dokument]. Archív Rímskokatolíckej cirkvi – Farnosti Reľov.

¹⁰ PAVLÍK, E. *Šoltýska rodina Reľovských z Reľova*. In CHALUPECKÝ, Ivan (ed.). *Z minulosti Spiša IX. – X.* Levoča : Spišský dejepisný spolok, 2003, s. 133-134.

¹¹ *Vyhlásenie z 28. októbra 1813* [dokument]. Archív Rímskokatolíckej cirkvi – Farnosti Reľov.

¹² *Vyhlásenie z 29. novembra 1815* [dokument]. Archív Rímskokatolíckej cirkvi – Farnosti Reľov.

a mravne dobrého spôsobu života. Najprv miestna kaplánka a neskôr farnosť Reľov mala to šťastie, že boli do nej posielaní horliví a nábožní kňazi, aktívni nielen na poli náboženskom, ale aj kultúrnom a spoločenskom. V poslednej časti tohto článku v krátkosti priblížim čitateľovi hlavné náboženské udalosti vo farnosti Reľov, od jej založenia 19. decembra 1809 až dodnes. Tieto udalosti sa vždy neodlučiteľne spájali s konkrétnymi kňazmi, ktorí tam kratšie alebo dlhšie pôsobili. V 19. storočí to boli Karol Spernakowicz (1807 – 1812), Joannes Kaperak (1812 – 1814), Jakub Klainy (1814 – 1822), František Kiszely (1822 – 1824), Joannes Passkay (1824 – 1828), Jozef Sztankowicz (1828 – 1830), Štefan Grodkowsky (1830 – 1840) a predovšetkým dlhoročný reľovský farár Michal Penxa (1840 – 1885).¹³

Michal Penxa, rodák z Osturne, bol veľký milovník slovenského národa i jeho jazyka, bojovník za kultúrny a vzdelanostný rozvoj svojej farnosti. Tieto charakteristické črty jeho osobnosti zaiste silno pôsobili aj na vtedajších obyvateľov Reľova a Hágov. Jeho aktivity na kultúrnom a spoločenskom poli dokumentuje viacero historických listín. V pozdravnom liste biskupovi Štefanovi Moyzesovi, napísanom 1. septembra 1863, sa v zozname zamagurských podpisovateľov ako prvý uvádza Michal Penxa, farár v Reľove.¹⁴ Pozdravný list bol už druhou akciou spišských obcí, pretože už 2. februára 1863 bol v Hrabušiciach spísaný prosbopis za používanie slovenskej reči v úradnom styku, ktorú podpísali predstavitelia 47 spišských obcí. Medzi nimi nechýbali ani zástupcovia Reľova (farár Michal Penxa, richtár Paul Pisarčík, Ján Marhevka a Jozef Bielač) a Hágov (richtár Andreas Štefaňák, Jozef Bizub a Jozef Pisarčík), čo bolo jasnou „politikou“ vtedajšieho reľovského farára.¹⁵

Krátko na to sám reľovský farár zostavil podobnú petíciu, ktorú dal podpísať svojim farníkom z Reľova a Hágov. Ním zostavená petícia požadovala slovenských úradníkov a rovnoprávne postavenie Slovákov a Maďarov v Uhorsku. Štátne úrady sa o petícii dozvedeli a prednosta Slúžnovského úradu v Slovenskej Vsi sa osobne vybral do Reľova, aby tamojším obyvateľom „dôkladne vysvetlil“ obsah petície. V dôsledku tohto zásahu ľudia popreškrtovali svoje podpisy – väčšinou krížiky. Dosvedčuje to sám prednosta Slúžnovského úradu v Slovenskej Vsi – Štefan Matiašovský – vo svojej správe podžupanovi v Levoči z 12. mája 1868. Každopádne načrtnuté aktivity dávajú tušiť o silnom národnom cítení obyvateľov Reľova i celého Zamaguria. Na tomto podklade môžeme hlbšie pochopiť udalosti po prvej svetovej vojne, keď sa rozhodovalo o národnej príslušnosti obyvateľov Zamaguria, ktoré sa napokon preťalo na dve časti – slovenskú a poľskú.¹⁶

Aj druhé storočie jestvovania samostatnej farnosti Reľov obdarovalo veriacich nábožnými a horlivými kňazmi. Patrili medzi nich: dlhoročný reľovský farár Viktor Wágner (1885 – 1917), Aladár Ružbašan (1917), Roman Lukáč (1917 – 1923), Štefan Dudaško (1923 – 1934), neskorší pápežský prelát Viktor Trstenský (1934 – 1939), Štefan Petrov (1939), Karol Hudáč (1939 – 1952), Serafín Rončák (1952 –

¹³ ŠTEFAŇÁK, O. – MARHEFKA, J. – PAVLÍK, E. *Reľov a Hágy v premenách času*. Reľov : Obecný úrad Reľov, 2009, s. 236-238.

¹⁴ PAVLÍK, E. *Reľov* [rukopis]. Privátny archív Eduarda Pavlíka ml.

¹⁵ Prosbopis obcí slovenských stolice Spišskej ku Jeho Cisársko-Kráľovsko-Apostolskému Veličenstvu. In „*Pešťbudínske Vedomosti*“ 1963, č. 48, príloha.

¹⁶ PAVLÍK, E. *Reľov* [rukopis]. Privátny archív Eduarda Pavlíka ml.

1965), Vladimír Olos (1965 – 1969) a obeť totalitného režimu Štefan Baláž (1969 – 1984).¹⁷

Viktor Wágner, rodák z Podolínca, sa v neľahkých časoch na prelome 19. a 20. storočia s pomocou svojich farníkov postaral o nové vnútorné zariadenie kostola i stavbu novej farskej budovy, ktorá sa využíva až dodnes. Viktor Trstenský, rodák z Trstenej, pobudol vo farnosti Reľov len päť rokov. Napriek tomu mal veľmi veľký vplyv nielen na náboženský, ale aj kultúrny, vzdelanostný a spoločenský život obyvateľov Reľova a Hágov. Podľa svedectva Márie Krempaskej (sr. Ignácie) to bola mimoriadne horlivá kňazská duša. Ducha viery prehlboval rôznymi spôsobmi. Hneď v druhom roku svojho účinkovania (1937) sa postaral o uskutočnenie ľudových misií, ktoré viedli františkáni z jeho rodnej Trstenej. Okrem toho rozprúdil aj mnohé ďalšie nábožensko-kultúrne aktivity – napr. založil organizáciu „Slovenská katolícka mládež“ (SKM).¹⁸

Po februárových udalostiach v roku 1948 zakúsila aj farnosť Reľov mnohé obmedzenia náboženského života, prenasledovanie kňazov a veriacich, a najmä snahu zatvoriť náboženské aktivity za múry kostolov, kde mala viera postupne zaniknúť. Náboženský život veriacich bol počas totalitného režimu rôznymi spôsobmi obmedzovaný – predovšetkým vtedy, ak bol niekto „príliš aktívny“. V načrtnutom kontexte je zaujímavým svedectvom doby zápis v obecnej kronike zo začiatku 60. rokov 20. storočia, v ktorej možno čítať nasledovné vyjadrenie: „Všetci občania sú výlučne rímskokatolíckeho náboženstva. Sú silno nábožensky založení. Skoro všetci obyvatelia sa zúčastňujú náboženských obradov. Pokrokové myšlienky postupujú veľmi pomaly v myslení ľudí.“ Pomerne pokojný náboženský život tu bol akiste aj preto, že farnosť Reľov nebola príliš početná, mala pomerne málo mládeže a ležala v ústraní – nie v centre spoločenského diania.¹⁹

V roku 1984, v dôsledku ťažkej choroby vtedajšieho reľovského farára Štefana Baláža a nedostatku kňazov, ostala farnosť Reľov až do roku 1997 bez vlastného farára. Počas týchto trinástich rokov bola spravovaná „excurendo“ farármi zo susedných Spišských Hanušoviec: Štefan Žifčák (1984 – 1990), František Tuka (1990 – 1993) a Waldemar Sowiński (1993 – 1997). Nakoľko po nežnej revolúcii sa postupne doplnili kňazské rady, v roku 1997 dostala aj farnosť Reľov vlastného farára, ktorým sa stal Peter Nebus, rodák z Levkoviec (1997 – 2018). Doposiaľ posledných reľovským farárom je Anton Šuňavský, rodák z Levoče (2018 – súčasnosť). Napokon je potrebné spomenúť, že 1. januára 1976 farnosť Reľov formálne stratila filiálku Hágy (nakoľko obec Hágy bola týmto dňom spojená s obcou Reľov) a 1. januára 2002 reálne získala filiálku Jezersko, ktorá predtým patrila do farnosti Spišské Hanušovce.²⁰

¹⁷ ŠTEFAŇAK, O. – MARHEFKA, J. – PAVLÍK, E. *Reľov a Hágy v premenách času*. Reľov : Obecný úrad Reľov, 2009, s. 238-243.

¹⁸ MARHEFKA, J. *Dejiny obce a farnosti Reľov* [diplomová práca]. Spišské Podhradie, 1995, s. 30-31; KREMPASKÁ, M. *Svedectvo* [rukopis]. Privátny Archív Ondreja Štefaňaka.

¹⁹ *Kronika obce Reľov*, Archív Obecného úradu v Reľove; *Kronika obce Hágy*, Archív Obecného úradu v Reľove; ŠTEFAŇAK, A. *Svedectvo* [rukopis]. Privátny Archív Ondreja Štefaňaka.

²⁰ ŠTEFAŇAK, O. – MARHEFKA, J. – PAVLÍK, E. *Reľov a Hágy v premenách času*. Reľov : Obecný úrad Reľov, 2009, s. 222-223, 243-246; *Acta Curiae Episcopalis Scepusiensis*, 2018, č. 3, s. 20-21.

Záver

V závere tohto článku, ktorý bol venovaný okolnostiam založenia farnosti Reľov 19. decembra 1809, je potrebné povedať, že k tejto historickej udalosti došlo postupne vďaka konkrétnemu úsiliu konkrétnych osôb (najmä vtedajšej cirkevnej vrchnosti, vtedajšiemu zemepánovi obce a vtedajším obyvateľom obce). Prvým krokom k založeniu samostatnej farnosti bola stavba Kaplnky Nájdenia Svätého kríža v polovici 18. storočia. Ďalším krokom bola stavba Kostola Povýšenia Svätého kríža v Reľove, ktorý bol dokončený a benedikovaný (požehnaný) v roku 1778. Tretím krokom bolo zriadenie miestnej kaplnky (*Ecclesia localis capellania*) v Reľove v roku 1887. Ďalším krokom bola stavba murovanej farskej budovy, ktorá bola dokončená v roku 1809. Napokon piatym a zároveň posledným krokom na ceste k samostatnej farnosti bolo jej samotné zriadenie 19. decembra 1809.

Od zriadenia farnosti Reľov ubehlo viac ako dvesto rokov, počas ktorých veriaci spolu so svojimi farármi prežívali časy slobody i neslobody, pokoja i vojny, rozkvetu i stagnácie. Počas týchto i bezprostredne predchádzajúcich rokov pôsobil v Reľove celkovo 26 kňazov (20 vlastných farárov, 3 miestni kapláni, ktorí spravovali miestnu kaplnku Reľov v rokoch 1787 – 1809, a 3 farári zo Spišských Hanušoviec, ktorí spravovali farnosť Reľov excurendo v rokoch 1984 – 1997). Hoci ide o jednu z najmenších farností Spišskej diecézy (cca 400 veriacich), história i súčasnosť dokazujú, že je to farnosť životaschopná, ktorá si nielen dokázala a dokáže „uživiť“ svoju farnosť i farára, ale v značnej miere aj prispievať na rôzne apoštolské alebo dobročinné diela.

REFERENCES

- Acta Curiae Episcopalis Scepusiensis*, 2018, č. 3, s. 1 – 22.
- Kanonická vizitácia z 18. júla 1801* [dokument]. Archív Rímskokatolíckej cirkvi – Farnosti Reľov.
- Kanonická vizitácia z 25. júna 1832* [dokument]. Archív Rímskokatolíckej cirkvi – Farnosti Reľov.
- KREMPASKÁ, Mária. *Svedectvo* [rukopis]. Privátny Archív Ondreja Štefaňaka.
- Kronika obce Hágy*, Archív Obecného úradu v Reľove.
- Kronika obce Reľov*, Archív Obecného úradu v Reľove.
- MARHEFKA, Ján. *Dejiny obce a farnosti Reľov* [diplomová práca]. Spišské Podhradie, 1995.
- PAVLÍK, Eduard. *Hágy* [rukopis]. Privátny archív Eduarda Pavlíka ml.
- PAVLÍK, Eduard. *Reľov* [rukopis]. Privátny archív Eduarda Pavlíka ml.
- PAVLÍK, Eduard. *Šoltýska rodina Reľovských z Reľova*. In CHALUPECKÝ, Ivan (ed.). *Z minulosti Spiša IX. – X.* Levoča : Spišský dejepisný spolok, 2003, s. 130-135.
- Prospopis obcí slovenských stolice Spišskej ku Jeho Cisársko-Kráľovsko-Apostolskému Veličenstvu*. In „Pešťbudínske Vedomosti“ 1963, č. 48, príloha.
- Svedectvo Michala Marhevku z 18. apríla 1808* [dokument]. Archív Rímskokatolíckej cirkvi – Farnosti Reľov.
- ŠTEFAŇAK, Andrej. *Svedectvo* [rukopis]. Privátny Archív Ondreja Štefaňaka.
- ŠTEFAŇAK, Ondrej – MARHEFKA, Ján – PAVLÍK, Eduard. *Reľov a Hágy v premenách času*. Reľov : Obecný úrad Reľov, 2009.
- Vyhlasenie z 28. októbra 1813* [dokument]. Archív Rímskokatolíckej cirkvi – Farnosti Reľov.
- Vyhlasenie z 29. novembra 1815* [dokument]. Archív Rímskokatolíckej cirkvi – Farnosti Reľov.

BERNOLÁKOVEC MARTIN LACKOVIČ A JEHO PRÍNOS DO NÁRODNOOBRODENECKÉHO HNUZIA

Radoslava RISTOVSKÁ

Bernolak's member Martin Lackovič and his contribution to the national revivalist movement

Martin Lackovič was born at the end of the 18th century in the small village of Radošovce near Trnava. He came from a large but Catholic family and from an equally nationally conscious background. He graduated from the seminary in Trnava and spent most of his life as a priest in Dobrá Voda. From his youth, he was an active member of the revivalist movement, a supporter of the Bernolaks, who commissioned works by our leading revivalists. Lackovič became especially well known for letting his classmate and friend from his youth, Ján Hollý, live at his rectory after the fire in Madunice. And few people know that it was Martin Lackovič who completed the construction of a new church in Dobrá Voda or even founded a small hospital for poor and abandoned people there in 1849. The visitation from year 1842 also speaks of him as a pious, conscientious man who had a close and warm relationship with his parishioners. There is little written about Martin Lackovič today, but it is necessary to provide as comprehensive view as possible of this almost forgotten but otherwise important figure in our history.

Keywords: revival, Martin Lackovič, Ján Hollý, Dobrá Voda, 19th century.

O živote a pôsobení Martina Lackoviča sa vie všeobecne veľmi málo a aj tých zopár informácií, ktoré boli dosiaľ známe, poznáme len vďaka jeho blízkemu a dôvernému priateľstvu s popredným slovenským obrodencom a básnikom Jánom Hollým.¹ Kto však bol Martin Lackovič? Odkiaľ pochádzal, kto boli jeho rodičia, z akých pomerov vzišiel, kde študoval, čomu sa venoval a o čo všetko sa zaslúžil? Početné lexikóny, slovníky a encyklopédie o týchto informáciách viac-menej mlčia, farský archív na Dobrej Vode, kde strávil Martin Lackovič väčšinu svojho života a kde aj zomrel a je pochovaný, dnes už neexistuje.

Martin Lackovič sa narodil ako človek neurodzený vo štvrtok 31. júla 1783² v malej obci Radošovce pri Trnave v početnej rodine. Na svet prišiel ako tretie z deviatich detí manželov Martina Lackoviča a Heleny, rod. Remenárovej. Jeho krstnými rodičmi boli Michal a Dorota Paulovičovci, ktorí pochádzali z Jasloviec. Lackovičov rodný dom, ktorý stál v strede obce a mal v čase druhej polovice 19. storočia číslo 29 (dnes 28), už dávno neexistuje. Bol zbúraný niekedy po

¹ Štúdia bola vypracovaná na základe projektu APVV-22-0306 Fiat ut petitur. Slovacikálne historiká v písomnej agende Rímskej kúrie a grantového projektu VEGA č. 1/0148/23 Novoveké hradné panstvo a jeho štruktúrálné premeny.

² László Szögi uvádza jeho dátum narodenia ako 31. júl 1789. Ide však zrejme len o chybu, pretože v tomto prípade by mal pri nástupe do semináru len 14 rokov. SZÖGI, L. *A Nagyszobati Érseki Líceum és a Pápanevelő intézetek növendékei 1802-1850*. Esztergom, 2021, s. 59. Na náhrobku Martina Lackoviča je uvedený ako rok narodenia 1783.

roku 1898.³ Údaje z detstva Martina Lackoviča sú pomerne skúpe, ale vieme, že pochádzal z katolícky založenej rodiny, keďže nielen jeho otec Martin, ale aj jeho starí otcovia Tomáš Lackovič a Tomáš Remenár boli kostolníkmi.⁴ A tiež môžeme povedať, že od detstva vyrastal v národne uvedomelom prostredí, keďže Radošovce boli od začiatku 18. storočia (a dodnes sú) filiálkou farnosti Dolné Dubové, kde od 18. augusta 1783 až do februára 1805 pôsobil ako kňaz významný spisovateľ a básnik Jozef Ignác Bajza (1755 – 1836)⁵ a po ňom miestnu faru prevzal Ján Koreska (1769 – 1844), o ktorom je známe, že bol jedným z prvých (a najmä aktívnych) členov Slovenského učeného tovarišstva, osvetový pracovník, prekladateľ z nemeckého jazyka do bernolákovčiny.⁶

Predpokladáme, že základné vzdelanie získal Martin Lackovič v rodnej obci. Štúdium na gymnáziu absolvoval v Trnave, kde potom pokračoval aj v seminári Marianum v štúdiu filozofie a teológie. V matrike seminára sa uvádza od roku 1803, kedy študoval filozofiu, od roku 1804 už vystupuje ako študent teológie, a to až do roku 1808.⁷ Práve tu, počas štúdia v Trnave, sa Lackovič zoznamuje s Jánom Hollým, s ktorým ho odvtedy spájalo blízke priateľstvo až do Hollého smrti v roku 1849. Jedným z ich pedagógov v seminári bol neskorší kanonik Juraj Palkovič (1763 – 1835),⁸ popredný predstaviteľ bernolákovského hnutia, ktorý medzi rokmi 1800 až 1820 pôsobil ako profesor v trnavskom seminári, pričom tu zároveň zastával funkciu kapitúlskeho knihovníka.⁹ Za kňaza bol Lackovič vysvätený 22. augusta 1808.¹⁰ V prípade Jána Hollého sa ako dátum vysviacky uvádza 20. august 1808, kedy mal prijať vysviacku od biskupa Mikuláša Rauschera (1759 – 1815).¹¹ Vzhľadom na túto skutočnosť môžeme predpokladať, že Martin Lackovič bol vysvätený tým istým biskupom. Žiaľ, vtedajší dolnodubovský (a teda aj radošovský) kňaz Ján Koreska nezaznamenal nič o Lackovičových primíciách. Je však tretím doložitelným rímskokatolíckym kňazom pôvodom z Radošoviec.¹²

O najbližšej rodine Martina Lackoviča vieme toho veľmi málo. Dôvodom sú chýbajúce matričné záznamy farnosti Dolné Dubové.¹³ Po mene poznáme jedi-

³ REMENÁR, A. *Radošovce 1208/09 – 1998*. Bratislava : V OBZOR, s.r.o, 1999, s. 110.

⁴ REMENÁR, A. *Radošovce 1208/09 – 1998*, s. 110.

⁵ NÉMETHY, L. *Series Parochiarum et Parochorum Archi-Dioecesis Strigoniensis ab antiquissimis Temporibus usque Annum MDCCCXCIV*. Strigonii : Typis Gustavi Buzárovits, 1894, p. 476.

⁶ PAŠTEKA, J. *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*. Bratislava : Lúč, 2000, s. 725.

⁷ SZÖGI, L. *A Nagyszobati Érseki Liceum és a Papanévelő intézetek növendékei 1802-1850*, s. 59.

⁸ FORDINÁLOVÁ, E. *Ján Hollý (1785 – 1849)*. Bratislava : VEDA, 2003, s. 27.

⁹ PAŠTEKA, J. *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, s. 1036.

¹⁰ NÉMETHY, L. *Series Parochiarum et Parochorum Archi-Dioecesis Strigoniensis ab antiquissimis Temporibus usque Annum MDCCCXCIV*, p. 731.

¹¹ HODÁL, J. *Ján Hollý. Jeho života – diela význam a pamiatka*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1923, s. 9.

¹² REMENÁR, A. *Radošovce 1208/09 – 1998*, s. 110.

¹³ Matričné záznamy danej farnosti sú zachované až od roku 1843, i keď v roku 1998, keď vyšla monografia obce Radošovce od Alberta Remenára, ešte existoval farský archív v Dolnom Dubovom, nakoľko autor z neho pri písaní vychádzal. Dnes už staršie matričné záznamy nie sú ani v archívoch v Trnave či v Bratislave.

ného Lackovičovho súrodenca, ktorým bol jeho mladší brat Michal. Michal sa narodil v Radošovciach 25. apríla 1798,¹⁴ neskôr žil zrejme u svojho brata Martina na Dobrej Vode, kde sa aj ako 20-ročný 22. novembra 1819 oženil s o rok mladšou Katarínou, rod. Gímešovou. Sobášiacim bol ženíchov brat Martin Lackovič. Svedkami boli Štefan Stríž a Michal Miško.¹⁵ Lackovičovi zostali žiť na Dobrej Vode, kde Michal aj 23. februára 1860 zomrel. Príčinou smrti bola staroba – *marasmus senilis*. Pred smrťou nebol opatrený sviatosťami a pochovaný bol na miestnom dobrovodskom cintoríne.¹⁶ Michal a Katarína mali prvorodeného syna Michala ml., ktorý sa narodil 14. júla 1821, pričom ako adresa sa uvádza Dobrá Voda č. 25. Krstil ho strýko Martin Lackovič a krstnými rodičmi boli Ján Vician a Anna, rod. Tomašovičová.¹⁷ Od roku 1838 študoval Michal ml. v trnavskom seminári Stefaneum tri roky filozofiu a od roku 1841 pokračoval v štúdiu teológie.¹⁸ Avšak, vo štvrtom ročníku štúdia zomrel vo veku 24 rokov. Stalo sa tak 11. januára 1845 na Dobrej Vode na suchoty (tuberkulózu), pričom bol opatrený sviatosťami a následne pochovaný na miestnom cintoríne.¹⁹ Okrem syna Michala sa manželom narodila v júli 1823 ešte dcéra Anna,²⁰ 22. januára 1825 prišiel na svet syn Vincent,²¹ v novembri 1826 sa im narodil syn Imrich²² a ako posledná zo súrodenčov prišla na svet 27. februára 1829 dcéra Zuzana.²³

Po vysviacke sa prvým kaplánskym pôsobiskom Martina Lackoviča stáva farnosť v Jacovciach, po roku sa presťahoval do Podolia a od roku 1812 účinkoval v Čachticiach. V roku 1814 bol vymenovaný za farára v Hrachovišti, kde zotrval takmer do konca roka 1817. Od soboty 27. decembra 1817 až do svojej smrti v marci 1855 bol farárom na Dobrej Vode.²⁴ Krátko po tom, ako Martin Lackovič

¹⁴ AMBRUŠ, J. *Korešpondencia Jána Hollého*. Martin : Matica slovenská, 1967, s. 379.

¹⁵ Matricula Copulatorum, Laczkovics Michael, Anno 1819. Jókeő. Dostupné online: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:9Q97-Y39V-3CP?i=35&wc=9P3V-MN5%3A107654301%2C114108901%2C162298301%2C162307001&cc=1554443> (cit. 27.6.2024).

¹⁶ Matricula Defunctorum, Laczkovics Michael, Anno 1860. Jókeő. Dostupné online: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:9Q97-Y39V-SWH?i=60&wc=9P3J-I66%3A107654301%2C114108901%2C162298301%2C162304401&cc=1554443> (cit. 27.6.2024).

¹⁷ Matricula Baptisatorum, Laczkovics Michael, Anno 1821. Jókeő. Dostupné online: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:9Q97-Y39V-3WB?i=91&wc=9P3V-MNL%3A107654301%2C114108901%2C162298301%2C162298302&cc=1554443> (cit. 27.6.2024).

¹⁸ SZÖGI, A *Nagyszobati Érseki Liceum és a Papanevelő intézetek növendékei 1802-1850*, s. 309.

¹⁹ Matricula Defunctorum, Laczkovits Mihály. Anno 1845. Jókeő. Dostupné online: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:9Q97-Y39V-S7R?view=index&action=view> (cit. 25.6.2024).

²⁰ Matricula Baptisatorum, Laczkovics Anna, Anno 1823. Jókeő. Dostupné online: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:9Q97-Y39V-34L?i=94&wc=9P3V-MNL%3A107654301%2C114108901%2C162298301%2C162298302&cc=1554443> (cit. 27.6.2024).

²¹ Matricula Baptisatorum, Laczkovics Vincentius. Anno 1825. Jókeő. Dostupné online: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:9Q97-Y39V-34C?i=96&wc=9P3V-MNL%3A107654301%2C114108901%2C162298301%2C162298302&cc=1554443> (cit. 27.6.2024).

²² Matricula Baptisatorum, Laczkovics Emericius, Anno 1826. Jókeő. Dostupné online: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:9Q97-Y39V-3HL?i=100&wc=9P3V-MNL%3A107654301%2C114108901%2C162298301%2C162298302&cc=1554443> (cit. 27.6.2024).

²³ Matricula Baptisatorum, Laczkovics Susanna, Anno 1829. Jókeő. Dostupné online: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:9Q97-Y39V-923?i=5&wc=9P3J-BZK%3A107654301%2C114108901%2C162298301%2C162299101&cc=1554443> (cit. 27.6.2024).

²⁴ NÉMETHY, *Series Parochiarum et Parochorum Archi-Dioecesis Strigoniensis ab antiquissimis*

začal svoje pôsobenie na Dobrej Vode, bol vo farnosti v roku 1820 posvätený nový rímskokatolícky Kostol Narodenia Panny Márie. Kostol bol postavený v klasicistickom slohu na mieste starého chrámu. S výstavbou sa začalo v roku 1788 a práce na stavbe boli dokončené v roku 1819. Ide o jednolodový pozdĺžny priestor, súčasťou ktorého je presbytérium a taktiež jedna veža, postavená na osi kostola.²⁵

Práve počas svojho pôsobenia v dobrovodskej farnosti bol v roku 1835 Lackovič vymenovaný za dekana chtelnického dekanátu so sídlom na Dobrej Vode.²⁶ Túto funkciu prevzal po zosnulom kňazovi Jánovi Chovančekom (1768 – 1835), ktorý práve 12. augusta 1835 zomiera. Hollý v jednom zo svojich listov písal, že práve on sa mal stať novým dekanom, nakoľko kňazi z celého dekanátu sa mali zhodnúť na jeho mene ako budúcom dekanovi, o čom mali upovedomiť vikára v Trnave. A reakcia Hollého? „*Já sem tomu odporoval (...), ja do konca V. A. Diakon nebudem, nech mňa bar obesá. Tak sem sa toho strásel.*“²⁷ Dekanom sa tak nakoniec stáva práve Martin Lackovič a túto funkciu zastával až do svojej smrti v roku 1855.

Martin Lackovič vystupoval počas svojho života ako horlivý kazateľ a predstaviteľ bernolákovského hnutia,²⁸ ktorý zo svojho skromného farárskeho platu podporoval aj vydávanie diel vtedajšími slovenskými obrodencami. Je zrejmé, že medzi objednávateľmi týchto diel figurovali najmä kňazi, ktorí tak podporovali šírenie spisovnej slovenčiny (berňolákovčiny) a dopĺňali tak svoje súkromné, ako aj farské knižnice. O Lackovičovi vieme, že bol jedným z predplatiteľov Bernolákovho *Slovára*, monumentálneho šesťväzkového viacjazyčného slovníka,²⁹ ale tiež si prostredníctvom jedného z listov, ktoré Ján Hollý adresoval v roku 1830 Martinovi Hamuljakovi do Budína, Martin Lackovič objednal aj vtedy vydané dielo *Rozpravy o jmenách, počátkách i starožitnostech národu slavského a jeho kmenů*, ktoré by sme mohli opísať ako historicko-filologickú prácu z pera evanjelického kňaza Jána Kollára. Okrem Lackoviča si predmetné dielo objednal aj sám Ján Hollý, ďalší kňazi či trnavský tlačiar Ján Krstiteľ Jelínek.³⁰ Taktiež vieme o objednávke dvojväzkových *Národných spievaniek* od Jána Kollára v roku 1835, ktoré zaobstarával opäť Ján Hollý a v liste Martinovi Hamuljakovi píše: „*Ostatní exemplár zařesem našému novému V. A. Diakonovi Martinovi Lackovičovi, mojemu spolužákovi, na Dobrú Vodu.*“³¹ Nechýbalo ani predplatné *Básní* Jána

Temporibus usque Annum MDCCCXCIV, p. 731.

²⁵ Kol. autorov. *Súpis pamiatok na Slovensku. A-J*. 1. zv. Bratislava : Obzor, 1967.

²⁶ NĚMETHY, L. *Series Parochiarum et Parochorum Archi-Dioecesis Strigoniensis ab antiquissimis Temporibus usque Annum MDCCCXCIV*, p. 731.

²⁷ List Jána Hollého Martinovi Hamuljakovi, 5. august 1835. In AMBRUŠ, J. *Korešpondencia Jána Hollého*, s. 103, 301.

²⁸ PAŠTEKA, J. *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, s. 797.

²⁹ List Jána Hollého Jurajovi Palkovičovi, 7. júl 1827. In AMBRUŠ, J. *Korešpondencia Jána Hollého*, s. 256-257.

³⁰ List Jána Hollého Martinovi Hamuljakovi, 14. máj 1830. In AMBRUŠ, J. *Korešpondencia Jána Hollého*, s. 68-69.

³¹ List Jána Hollého Martinovi Hamuljakovi, 5. august 1835. In AMBRUŠ, J. *Korešpondencia Jána Hollého*, s. 103.

Hollého, ktoré si z chtelnického dekanátu okrem Martina Lackoviča objednali kňazi z Boroviec, Dechtíc, Chtelnice a Voderád.³²

Počas dlhoročného pôsobenia Martina Lackoviča na Dobrej Vode prebehla vo farnosti aj jedna kanonická vizitácia. K tej prišlo 4. septembra 1842, pričom zápisnica bola vyhotovená vo Viedni 24. novembra 1842. Vizitátorom bol ostrihomský kanonik, šaštínsky archidiakon a vicerektor viedenského Pázmanea Jozef Kunszt (1790 – 1866),³³ ktorý pochádzal z Oravy a postupne zastával viacero významných funkcií ako titulárny opát Panny Márie vo Vesprémskej stolici, od roku 1847 ostrihomský kapitulárny vikár, od roku 1848 vymenovaný Ferdinandom V. za titulárneho pharijského biskupa, o dva roky neskôr sa stáva košickým biskupom a o rok neskôr získava menovanie za kaločského arcibiskupa.³⁴ Napriek tomu, že po obsahovej stránke, resp. najmä rozsahom, sa tieto vizitácie nedajú porovnať s vizitáciami z 18. storočia, získame aj tu niekoľko zaujímavých informácií o farnosti a najmä o osobnosti Martina Lackoviča, na ktorého „*verní farníci hľadeli ako na príklad všetkých cností, ktoré zdobia kňaza*“.³⁵ O zbožnosti dobrovodskeho kňaza nepochyboval ani samotný vizitátor, keďže ten sa denne hodiny venoval modlitbe. Na druhej strane, svoje vedomosti obohacoval čítaním užitočných kníh. Patričnú pozornosť venoval Lackovič aj pastoračnej činnosti, pretože veriacich dokázal viesť po ceste spásy a mládeži vedel vstúpiť základy viery. Veľký záujem venoval, v rámci pastoračnej činnosti, dôslednému vzdelávaniu snúbencov pred uzatvorením sviatosti manželstva. Vo farnosti sa podľa vizitácie v tom čase nevyskytovali zmiešané manželstvá, a tým pádom ani deti narodené z takýchto manželstiev. Kňaz taktiež vysluhoval sviatosti a vykonával všetky cirkevné úkony, „*ako sa patrí na Kristovho služobníka*“.³⁶ Dobrovodskí farníci tiež neboli zaťažení zbytočnými požiadavkami nad rámec zákonne stanovenej miery. Vizitátor tiež na fare našiel starostlivo usporiadané a patrične udržiavané matričné knihy a rovnako tak farské protokoly a úradné knihy. Súčasťou farnosti je aj krásny kostol, o ktorý sa kňaz stará, posvätné nádoby jasne žiarili, všetok nábytok v kostole bol dostatočný a skutočne čistý. Pokiaľ išlo o bohoslužby, „*tie sú vo všetkých častiach farnosti v tom čase, spôsobom a v poradi, v akom boli ustanovené na duchovný prospech veriacich*“.³⁷

Čo sa týka cirkevných financií, ktoré mal Martin Lackovič na starosti, spravoval ich čo najpresnejšie a podľa všeobecných predpisov. Ľudia v dobrovodskej farnosti boli, podľa vizitátora, slušní a zbožní a celým srdcom sa pridŕžujú katolíckej viery, horlivo tiež pristupujú k sviatostiam a starajú sa o správnu výchovu svojich detí.³⁸ Významné miesto vo farnosti mala škola, za chod ktorej

³² List Jána Hollého Martinovi Hamuljakovi, 23. máj 1841. In AMBRUŠ, J. *Korešpondencia Jána Hollého*, s. 334.

³³ Primási Levéltár Esztergom, Archivum ecclesiasticum vetus (ďalej PLE, AEV), Lib. 455, 52., (1842), Visitatio canonica Parochiae Jókeö per anno 1842, p. 52.

³⁴ PAŠTEKA, J. *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, s. 779.

³⁵ PLE, AEV, Lib. 455, 52., (1842), Visitatio canonica Parochiae Jókeö per anno 1842, p. 52.

³⁶ PLE, AEV, Lib. 455, 52., (1842), Visitatio canonica Parochiae Jókeö per anno 1842, p. 52-53.

³⁷ PLE, AEV, Lib. 455, 52., (1842), Visitatio canonica Parochiae Jókeö per anno 1842, p. 53.

³⁸ PLE, AEV, Lib. 455, 52., (1842), Visitatio canonica Parochiae Jókeö per anno 1842, p. 53.

bol zodpovedný riaditeľ. Vizitátor školu opísal ako svetlú, veľkú, dobre vybavenú lavicami, ktorú v danom školskom roku navštevovalo 80 žiakov, ktorí „sa v nej učili čítať a písať v slovenskom, nemeckom a maďarskom jazyku.“³⁹

Po štúdiu sa cesty Lackoviča a Hollého rozišli, nakoľko pôsobili ako kapláni v rôznych farnostiach. Najvýznamnejším pôsobiskom Jána Hollého sa stala fara v Maduniciach, na ktorú prišiel vo februári 1813 a zotrval tam nasledujúcich 30 rokov, pričom o jeho tamojšom pôsobení sa toho veľa nevie. Dňa 3. mája 1843 dopoludnia zachvátil Madunice rozsiahly požiar a fara ľahla popolom a Ján Hollý utrpel nielen popáleniny, ale požiar mu tiež vo veľkej miere poškodil zrak, dôsledkom čoho v ďalších rokoch úplne oslepol.⁴⁰ Bol to práve Martin Lackovič, ktorý sa 13. mája 1843 obrátil na trnavského vikára Vojtecha Bartakoviča (1792 – 1873) so žiadosťou o penzionovanie Jána Hollého. Hollého odchod do penzie odôvodňoval nielen nedávno prežitým požiarom v Maduniciach, ale aj Hollého zhoršujúcim sa zdravotným stavom, nakoľko ho dlhodobo trápila *podagra* a už viac ako dva mesiace sa nedokázal postaviť na nohy. Vzhľadom na všetky uvedené dôvody sa Ján Hollý stal neschopným vykonávať kňazské povolanie.⁴¹ Vikár Bartakovič postúpil prípis o deň neskôr do Ostrihomu. Súčasťou dokladov bola aj lekárska správa vystavená piešťanským kúpeľným lekárom Tobiašom Pulmanom. Ostrihomský arcibiskup Jozef Kopáči (Kopácsy) (1775 – 1847) priznal 31. mája 1843 Hollému penziu vo výške 400 zlatých a podporu 80 zlatých, no Hollý sa musel zrieť madunického príjmu. Hollého rezignáciu na madunickú farbu poslal básnik Martinovi Lackovičovi, aby ju postúpil ďalej, tá bola následne taktiež odoslaná do Ostrihomu, na čo arcibiskup súhlasil s penziou pre Hollého od 1. júla 1843.⁴² Samozrejme, Hollý sa zamýšľal, čo s ním ďalej bude. V liste adresovanom priateľovi Lackovičovi píše: „*Volá mňa Hamulák do Budína k sebe, volá Obermajer,⁴³ Knap,⁴⁴ i Blazi⁴⁵ chce, abich tu zostal u ňeho. Nadevšecko ale Edvard Kochanovski,⁴⁶ že mňa darmo bude chovať, abich býval na hornej anebo na dolnej bašte, (...) Mnozí hovoria, ano i ti s Trnavi, že bi na Dobrej Vode pre mňa už slabeho bolo veľmi ostre povetří.*“⁴⁷ Čulú korešpondenciu si Ján Hollý vymieňal so spomínaným Martinom Hamuljakom (1789 – 1859), ktorý žil a pôsobil v Budíne. Po požiaru fary v Maduniciach vyjadril práve Hamuljak radosť zo správy, že sa Ján Hollý rozhodol pre odchod do penzie, „*a volá ho bývať do Budína, líčiac mu výhody pobytu v tomto prostredí. Do Budína ho volá aj z literárnych dôvodov, pretože chcel zaktivizovať ochabujúcu činnosť Spolku milovníkov reči a literatúry*

³⁹ PLE, AEV, Lib. 455, 52., (1842), Visitatio canonica Parochiae Jókeö per anno 1842, p. 53.

⁴⁰ HODÁL, J. *Ján Hollý. Jeho života – diela význam a pamiatka*, s. 11, 18.

⁴¹ Dekan žiada o penzionovanie Jána Hollého. In AMBRUŠ, *Korešpondencia Jána Hollého*, s. 209–210.

⁴² List Jána Hollého Martinovi Hamuljakovi, 2. jún 1843 a List Jána Hollého Martinovi Lackovičovi, 7. jún 1843. In AMBRUŠ, J. *Korešpondencia Jána Hollého*, s. 168, 347.

⁴³ Juraj Obermayer (1808 – 1880) bol kňazom v Urminciach.

⁴⁴ Anton Knapp (1786 – 1848) bol kňazom v Dolnej Krupej.

⁴⁵ Jozef Blázy (1813 – 1879) prevzal po Jánovi Hollom faru v Maduniciach.

⁴⁶ Ambróz Kochanovský bol statkárom v Kplotovciach.

⁴⁷ List Jána Hollého Martinovi Lackovičovi, 7. jún 1843. In AMBRUŠ, J. *Korešpondencia Jána Hollého*, s. 168, 349.

slovenskej.⁴⁸ Vieme, že Hollý všetky snahy a pozvania odmietal, Hamuljak vyjadroval svoje zarmútenie zo skutočnosti, že Hollý nemal vôľu prísť do Budína.⁴⁹

Z Maduníc trvalo odchádza Ján Hollý 1. júla 1843 a sťahuje sa na Dobrú Vodu k priateľovi Martinovi Lackovičovi, ktorý mu na svojej fare prepustil jednu izbu, tzv. kaplánu.⁵⁰ O spolužití Hollého a Lackoviča na Dobrej Vode sa zachovalo len málo správ. Oba bývajú označovaní ako ľudia utiahnutej povahy, i keď viaceré záznamy spomínajú Lackoviča ako človeka pohostinného, avšak „Hollému na Dobrej Vode veľmi chýbal kontakt s kultúrnym svetom.“⁵¹ O svojom pobyte na Dobrej Vode, krátko po svojom presťahovaní, napísal však Ján Hollý toto: „Dobre mi je tu, lepšej než v Madunicach, romantické miesto je už ako v prostredí hor. Je tu porucaný zamek, jaskyne dve, kde pustevníci bývali.“⁵² Počas pobytu na Dobrej Vode sa Hollému stále viac a viac zhoršoval aj zrak, o čom svedčí nielen skutočnosť, že mu Martin Lackovič musel už od roku 1844 čítať či písať listy,⁵³ ale aj fakt, že najneskôr v roku 1847 načisto o zrak prišiel.

Aj na Dobrej Vode však Hollého našli jeho priatelia a obdivovatelia, ktorí tak zavše prišli na faru Martina Lackoviča. Či Jozef Miloslav Hurban alebo Maduničania, ktorí mu chodievali referovať, čo je nové v dedine. Najpamätnejšou je však návšteva dobrovodskej fary v podaní Ľudovíta Štúra (1815 – 1856), Jozefa M. Hurbana (1817 – 1888) a Michala M. Hodžu (1811 – 1870), ktorí Hollého navštívili už v júli 1843, teda v čase, keď sa on usilovať zabývať na Dobrej Vode, ale zároveň v čase, keď dochádza ku kodifikácii spisovnej slovenčiny. Návštevu Hollého na Dobrej Vode opisuje aj Jozef M. Hurban v diele *Ľudovít Štúr. Rozpomienky*, kde spomínal príchod Ľudovíta Štúra a Michala M. Hodžu na jeho faru v Hlbokom a ďalej píše: „Vtedy sme i my spoločný výlet podnikli k majstrovi poetov slovenských k Hollému na Dobrú Vodu, cieľom vzdania mu úcty osobnej a podania mu výkladu úchyľky svojej od jeho spôsobu písania v podrečí trnavskom a rozvinutia pred ním dôvodov svojich za centrálnu, čisté slovenské nárečie. Tam sme boli od pána domu, priateľa mladosti Hollého verného, dekana Lackoviča, pohostinne prijatí a od barda starého, postavy vznešenej, vysokej, veľkých svetlých očí, vlasov strieborných, od Jána Hollého zulúbaní a slzami radosti uvítaní. (...) Hollý nám dal požehnanie svoje k dielam vtedy umierneným.“⁵⁴ Návštevy na Dobrej Vode v podaní Hurbana, ale aj Štúra a Hodžu, s cieľom vidieť Hollého, však boli častejšie.⁵⁵ V roku 1846 Hollého opätovne na Dobrej Vode navštívila trojica dejateľov, tentoraz v zostave Ľudovít Štúr, Jozef M. Hurban a Peter Kellner-Hos-

⁴⁸ MAŤOVČÍK, A. *Listy Martina Hamuljaka II*. Martin : Matica slovenská, 1989, s. 96.

⁴⁹ MAŤOVČÍK, A. *Listy Martina Hamuljaka II.*, s. 98.

⁵⁰ HODÁL, J. *Ján Hollý. Jeho života – diela význam a pamiatka*, s. 21-22.

⁵¹ CHOVAN, J. Dobrovodské roky Jána Hollého. In *Pamätnica z osláv dvojstého výročia narodenia Jána Hollého*. (ed. Juraj Chovan). Martin : Matica slovenská, 1985, s. 377.

⁵² List Jána Hollého Martinovi Hamuljakovi, 26. august 1843. In AMBRUŠ, J. *Korešpondencia Jána Hollého*, s. 173.

⁵³ List Jána Hollého Martinovi Hamuljakovi, 5. marec 1844. In AMBRUŠ, J. *Korešpondencia Jána Hollého*, s. 176.

⁵⁴ HURBAN, J. M. *Ľudovít Štúr. Rozpomienky*. Bratislava : Slovart, TASR, 2015, s. 336-337.

⁵⁵ AMBRUŠ, J. *Ján Hollý očami svojich súčasných*. Bratislava : Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1964, s. 186.

tinský (1823 – 1873). Cieľom ich návštevy bol Hollého názor k uzákoneniu etymologického princípu novej spisovnej slovenčiny. Toto stretnutie na Dobrej Vode bolo „*prípravou na rozhodujúce rokovanie o podobe dnešnej spisovnej slovenčiny, ktoré sa uskutočnilo na tzv. 4. 'sednici' spolku Tatrín v Čachticiach.*“⁵⁶ Málo sa však vie napríklad o návšteve Janka Kráľa (1822 – 1876) alebo aj Pavla Dobšinského (1828 – 1885), ktorý za Jánom Hollým na Dobrú Vodu prišiel 1. augusta 1846, či Jozefa Viktorina (1822 – 1874) na jeseň 1847.⁵⁷

Jedným z početných návštevníkov dobrovodskej fary bol aj novinár, politik a prírodovedec z Moravy Jan Helcelet (1812 – 1876), ktorý s nadšením zostal na fare aj cez noc a s Hollým viedol dlhý rozhovor. O Martinovi Lackovičovi napísal nasledovné: „*Pán dekan, človek veľmi pohostinný, má veľmi malý dôchodok a je sám a bez kaplána, ako vraj vôbec farári na okolí. Mal u seba na prázdninách bratovho syna, klerika z trnavského seminára, ktorý mu pri omši miništroval a mňa po raňajkách až ku Chtelnici odprevadil.*“⁵⁸

Nechýbal ani blízky priateľ Martin Hamuljak. Ten v liste zo 14. marca 1847 písal Jánovi Hollému, že namiesto cesty do kúpeľov v Bardejove či v štajerskom Gleichenbergu strávi radšej tohoročnú dovolenku s Hollým u neho na Dobrej Vode.⁵⁹ „*(...) pojdem na Dobrú Vodu, dovezem ze sebu riskaše (ryžová kaša), tú budem z mljekom varenú a cukrem, snad' i ze škoricú posipanú ze dňa na deň jest, vína sotva pol žajdlíka, ale na to krhle Dobrej Vody piť, a kávu naskrze poňehám; budeme po chotári dobrovodskom spolu sa túlať a susedov navštevovať.*“⁶⁰ A Hamuljak skutočne na Dobrú Vodu prišiel, a to v utorok 10. augusta 1847. Naokoľko však po svojom príchode našiel Jána Hollého, ktorého chytil silný záchvat reumatizmu, zdržal sa na Dobrej Vode len krátko a už 12. augusta sa vrátil do Bratislavy, odkiaľ potom cestoval ďalej do Budína.⁶¹

Počas svojho pobytu na Dobrej Vode, pod vplyvom zhoršujúceho sa zraku, dokázal Ján Hollý tvoriť málo, už „len“ dokončil *Katolícky spevník*.⁶² Búrliwym bol najmä rok 1848, kedy v Uhorsku prebiehala revolúcia, ktorá súvisela s vypuknutím povstania v Brezovej a na Myjave. Dokonca aj dobrovodský farár Lackovič utrážil viaceré vyhrážky, avšak, ani jemu, ani Hollému sa nič nestalo.⁶³

Aj testament Jána Hollého bol spísaný vďaka Martinovi Lackovičovi, ktorý ho 6. októbra 1848 nielen zapísal, ale bol aj jedným z podpísaných svedkov. Prostredníctvom závetu sa básnik rozhodol rozdeliť svoj skromný majetok, ktorý sa mu podarilo nadobudnúť najmä po požiari v Maduniciach.⁶⁴ V prvom bode odovzdáva svoju dušu Bohu, ale ostatky, „*zas zemi navraciam a prosím, aby ich*

⁵⁶ CHOVAN, J. Dobrovodské roky Jána Hollého, s. 378.

⁵⁷ HODÁL, J. *Ján Hollý. Jeho života – diela význam a pamiatka*, s. 24, 26.

⁵⁸ AMBRUŠ, J. *Ján Hollý očami svojich súčasníkov*, s. 187.

⁵⁹ MAŤOVČÍK, A. *Listy Martina Hamuljaka II.*, s. 165.

⁶⁰ List Martina Hamuljaka Jánovi Hollému, 14. marec 1847. In AMBRUŠ, J. *Korešpondencia Jána Hollého*, s. 201-202.

⁶¹ MAŤOVČÍK, A. *Listy Martina Hamuljaka II.*, s. 343.

⁶² AMBRUŠ, J. *Ján Hollý očami svojich súčasníkov*, s. 60.

⁶³ AMBRUŠ, J. *Ján Hollý očami svojich súčasníkov*, s. 61.

⁶⁴ FORDINÁLOVÁ, E. *Ján Hollý (1785 – 1849)*, s. 411.

podľa cirkevného obradu pochoval na dobrovodscom cintoríne pred kamenným krížom bez akejkoľvek svetskej okázalosti (...), priateľ môj Martin Lackovič, dobrovodský farár, ktorému týmto titulom odkazujem v záveti 70 zlatých.“⁶⁵ Lackovič okrem toho zdedil ešte básnikovu bundu a čiapky a svoje knihy odkázal Ján Hollý dobrovodskej fare s tým, že Lackovič odovzdá z toho básnické diela a Bernolákov *Slovár* fare v Maduniciach. Nejaké financie odkázal Hollý aj svojim neteriam a synovcom, nezabudol ani na farníkov v Maduniciach a na tamojší kostol. Vykonnávateľom Hollého testamentu sa stal práve Martin Lackovič.⁶⁶

Ján Hollý zomrel zaopatrený 14. apríla 1849⁶⁷ vo veku 64 rokov, pričom ako príčina smrti bola uvedená *podagra*.⁶⁸ Pohrebné obrady vykonal samotný Martin Lackovič, pričom Hollého ostatky boli na ďalší deň pochované na vyvýšenom mieste dobrovodskeho cintorína tak, ako si to sám žela.⁶⁹ Presne rok od smrti Jána Hollého, 14. apríla 1850, zorganizoval Jozef Viktorin, stretnutie približne šiestich – siedmich národovcov⁷⁰ priamo pri hrobe Jána Hollého na Dobrej Vode s cieľom vytvorenia výboru a následnej celonárodnej zbierky na pomník Hollému.⁷¹ K samotnému odhaleniu pomníka prišlo potom 11. mája 1854 za početnej účasti domácich aj hostí, pričom slávnosť začala v dobrovodskej kostole, kde Martin Lackovič odslúžil smútočnú omšu. Nasledovalo requiem v podaní Juraja Obermayera a po ňom sa prítomní presunuli na miestny cintorín, kde Martin Lackovič posvätil vyhotovený pomník. Po jeho následnom odhalení a slávnostných príhovoroch nasledovalo ešte pohostenie na dobrovodskej fare u hostiteľa Lackoviča.⁷² Nakoľko prítomných hostí bolo obrovské množstvo a všetci sa nevošli na faru, pohostenie pre ostatných bolo pripravené aj vonku „pod lipou“. Pri obede nechýbali početné zdravice od prítomných, medzi ktorými figurovali osobnosti ako Ludovít Štúr, Jozef M. Hurban, Juraj Obermayer, Martin Tamaškovič (1803 – 1872), Ján Palárik (1822 – 1870) a ďalší.⁷³

V úvode štúdie je uvedené, že farský archív na Dobrej Vode neexistuje, čo je pravda. Na fare som našla iba jednu knihu z polovice 19. storočia. Tá má však veľký význam, nakoľko hovorí o vzniku špitála⁷⁴ na Dobrej Vode, ktorý v obci založil práve Martin Lackovič. O jeho existencii by sa našlo niekoľko zmienok,

⁶⁵ Testament Jána Hollého. In AMBRUŠ, J. *Korešpondencia Jána Hollého*, s. 227-228.

⁶⁶ Testament Jána Hollého. In AMBRUŠ, J. *Korešpondencia Jána Hollého*, s. 228.

⁶⁷ V diele *Pamätnica z osláv dvojstého výročia narodenia Jána Hollého* sa v jednom z príspevkov uvádza, že Ján Hollý zomrel už 12. apríla 1849, pretože tradične uvádzaný 14. apríl má byť iba záznamom o jeho pochovaní. CHOVAN, J. *Dobrovodské roky Jána Hollého*, s. 376.

⁶⁸ Išlo o chronický zápal kĺbov.

⁶⁹ HODÁL, J. *Ján Hollý. Jeho života – diela význam a pamiatka*, s. 29. V diele *Ján Hollý (1785 – 1849)* uvádza Eva Fordinálová ako príčinu Hollého úmrtia *hostec*. FODRDINÁLOVÁ, E. *Ján Hollý (1785 – 1849)*, s. 412.

⁷⁰ Okrem samotného Viktorina to mal byť ešte Jozef M. Hurban, Juraj Obermayer, Ján Palárik, samotný Martin Lackovič a Mikuláš Dohnány. Ďalšie mená nie sú známe. AMBRUŠ, J. *Ján Hollý očami svojich súčasných*, s. 386.

⁷¹ HODÁL, J. *Ján Hollý. Jeho života – diela význam a pamiatka*, s. 79.

⁷² HODÁL, J. *Ján Hollý. Jeho života – diela význam a pamiatka*, s. 85, 91.

⁷³ AMBRUŠ, J. *Ján Hollý očami svojich súčasných*, s. 276.

⁷⁴ Išlo skôr o miestny chudobinec, určený primárne pre starých a opustených ľudí.

vo väčšine však išlo o neoverené informácie. Za myšlienkou na vznik špitála je skutočne zaujímavý príbeh, ktorý priblížil samotný zakladateľ Lackovič a v ktorom sa hovorí o tom, že 4. júna 1849 zomrel na Dobrej Vode na cholera miestny obyvateľ Ján Maky a o šesť dní neskôr cholere podľahla aj jeho manželka Mária. Keďže nemali potomkov, dom, ktorý po nich zostal, bol predaný za 100 zlatých, ku ktorým bola doložená ešte suma 37 zlatých 33 grajciarov (spolu 137 zlatých 33 grajciarov). Za získané peniaze zaobstaral Lackovič domček (za 93 zlatých 38 grajciarov), „*skrze mňa, nižšie podpísaného, kúpený, obrátený je na špitál, v ktorom by chudobní, nemajúci svoj príbytok, obyvatelia dobrovodskí,*“⁷⁵ mohli pobývať.⁷⁶ Domček potreboval nevyhnutné opravy, ktoré vyšli na 31 zlatých 30 grajciarov, zvyšná suma bola navýšená o 15 zlatých a tieto peniaze boli určené pre prípadné, neskôr potrebné opravy. Lackovič sa chcel vyhnúť situácii, kedy by farcha za chod špitála bola na obci, „*ale aby sa sám špitál opravovať mohol, zložil som z môjho vlastného imania 100 zlatých, od ktorých každoročný úrok v kostolnej pokladnici bude zachovaný, ak sa neminie na opravu, keď sa vo väčšej sume zhromaždí, na nový kapitál bude vydaný.*“⁷⁷ Vidieť, že Lackovič prozreteľne myslel aj na budúcnosť špitála, ktorý sa usiloval finančne zabezpečiť, aby mohol fungovať a nebol na príťaž obci. Prijímať ľudí do správy špitála mohol, na základe rozhodnutia Lackoviča, len dobrovodský kňaz, pričom, aby bol človek vybraný, musel spĺňať hneď niekoľko podmienok, a to: muselo ísť o obyvateľa Dobrej Vody, človeka mravného a katolíka. A povinnosti „špitálnikov“? „*Kostol zametať a za zakladateľa špitála ako aj za ostatných dobrodincov každodenne sa modliť tri Otčenáše a Zdravas Mária.*“⁷⁸ Ďalší zachovaný záznam k špitálu je už z pera kňaza Jozefa Novotného, ktorého pôsobenie na Dobrej Vode sa začalo v máji 1855 a prináša už mená konkrétnych dobrodincov špitála, či sumy vyplatené za opravy špitála. Dokedy špitál fungoval? Ťažko presne povedať, ale podľa neoverených zdrojov existoval až do začiatku 20. storočia.

Martin Lackovič, adresou Dobrá Voda č. 176, zomrel na Dobrej Vode 4. marca 1855. V tom čase mal 71 rokov a ako príčina smrti bola uvedená *paralysis pulmonum*, čo by sa dalo odvodiť aj ako respiračné zlyhanie, príp. respiračná paralýza. V čase smrti bol zaopatrený všetkými sviatosťami. Pohreb zosnulého prebehol na miestnom cintoríne o dva dni neskôr, t. j. 6. marca, pričom pohrebné obrady viedol vtedajší dolnodubovský farár Štefan Ujságh (1802 – 1870).⁷⁹ Lackovičov hrob sa nachádza hneď za náhrobkom Jána Hollého. Najmä za jeho opateru Jána

⁷⁵ „*skrze mňa, nižšie podpísaného, kupeni, obrateni ge na Spital, w kterem bi chudobni , nemagici sweho Pribitku, Obiwatele Dobrowodski*“.

⁷⁶ Farský archív Dobrá Voda, Diarium Xenodochii Jókeóensis Ab Anno 1849, nečíslované strany.

⁷⁷ „*ale abi sa sam Spital oprauwat mohol, zložil som zmeho wlasneho imaná f. 100 od kterich každorocni Urok w Casi Kostolneg zachowani, iestli sa na Oprawu neutrowi, ked sa we watseg Summe szhromázdí, na nowi Capital widani bude.*“ Farský archív Dobrá Voda, Diarium Xenodochii Jókeóensis Ab Anno 1849, nečíslované strany.

⁷⁸ „*Kostol zametat a za zakladatela Spitala, i za ostatnich Dobrodincow každodenne 3 Otčenase a Zdrawas Maria modliť sa.*“ Farský archív Dobrá Voda, Diarium Xenodochii Jókeóensis Ab Anno 1849, nečíslované strany.

⁷⁹ Matricula Defunctorum, Martin Lackovič (Martinus Laczkovits). Anno 1855. Jókeö. Dostupné online: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:9Q97-Y39V-SQM?view=index&action=view> (cit. 25.6.2024).

Hollého v posledných rokoch jeho života, dal Spolok sv. Vojtecha v Trnave postaviť Martinovi Lackovičovi pomník, súčasťou ktorého je tabuľa s nápisom: „*Tu odpočíva v Kristu Pánu Martin Lackovič, nar. 31. 7. 1783, zomrel 4. 3. 1855, správca fary dobrovodskej od 27. 12. 1817 do svojej smrti. Člen Bernolákovho literárneho tovarišstva,*⁸⁰ *spoluziak a verný druh Jána Hollého, ktorému dal v posledných rokoch staroby a slepoty skromný útulok vo svojej domácnosti. Nech odpočíva v pokoji. Vďaka mu národe! Spolok sv. Vojtecha.*“⁸¹

O Lackovičovom úmrtí, i keď len veľmi stručne, informovali aj vtedajšie *Slovenské noviny*, ktoré vychádzali vo Viedni a v ktorých sobotňajšom čísle z 10. marca 1855 stálo: „*Práve nás dochází smutná zpráva že převel. děkan a farář Mart. Lackovič na Dobré Vodě (kde pomník Hollého stojí), v ned. d. 4. mar. na věčnost se odebral; pokoj prachu jeho!*“⁸²

Napriek tomu, že cílených informácií o Martinovi Lackovičovi máme dnes zachovaných len poskromne, môžeme časti jeho života vyskladať nielen prostredníctvom prameňov a korešpondencie obrodencov, ale najmä vďaka informáciám o Jánovi Hollom, ktorý svoje posledné roky trávil práve na dobrovodskej fare u svojho priateľa z mladosti Lackoviča. A tak vieme, že aj práve vďaka činorodému a pohostinnému Lackovičovi mohol dokončiť *Katolícky spevník* a netreba zabúdať ani na Lackovičove kňazské povinnosti medzi jeho farníkmi. Martina Lackoviča opísal vizitátor v roku 1842 ako človeka, ktorý „*si váží (má rád) svojich veriacich, ktorými je zase úprimne milovaný a obdivovaný.*“⁸³ A práve popri týchto kňazských a dekanských povinnostiach sa aj samotný Lackovič (od mladosti) podieľal na aktivitách národnoobrodeneckého hnutia. Práve on vytvoril Hollému prostredie, v ktorom mohol ešte ako-tak tvoriť, čítal Hollému listy, odpisoval na ne, vítal početné vzácne návštevy z radov významných obrodencov, ktorí prichádzali na Dobrú Vodu za Hollým, doopatroval Jána Hollého, ktorého tiež pochoval a následne sa aktívne podieľal na zbierke na jeho pomník či ďalších pamätných akciách. Aj to svedčí o jeho proslovenskom zmýšľaní a vedomí v časoch rastúcej maďarizácie a ako verný slovenskému ľudu aj v marci 1855 zomrel.

⁸⁰ Pravdepodobne myslené ako člen bernolákovského hnutia, nie člen *Slovenského učeného tovarišstva*, nakoľko to vzniklo v roku 1792, kedy mal Lackovič len 9 rokov. Tovarišstvo zaniká na konci 18. storočia, teda ešte predtým, ako Lackovič dovŕšil plnoletosť. Rovnako tak ho ani Hadrián Radváni neuvádza v publikácii *Slovenské učené tovarišstvo organizácia a členstvo 1792 – 1796* (Trnava, 1992) medzi členmi tovarišstva.

⁸¹ REMENÁR, A. *Radošovce 1208/09 – 1998*, s. 110.

⁸² Drobníčky. In *Slovenské noviny*, 1855, č. 29. 10. marec 1855, s. 96.

⁸³ PLE, AEV, Lib. 455, 52., (1842), Visitatio canonica Parochiae Jókeö per anno 1842, p. 53.

VÝZNAM CIRKEVNÝCH DEJÍN UHORSKA V PROCES TVORBY SASINKOVEJ KONCEPCIE DEJÍN SLOVÁKOV AKO HISTORICKÉHO NÁRODA (1852 – 1863)¹

Peter KAŠIAK

The significance of the Church history of Hungary in the process of creation of Sasinek's concept of the history of Slovaks as a historical nation (1852 – 1863)

The paper deals with church history in the early works of F. V. Sasinek from his first printed work of 1852. It is focused on the beginnings of Sasinek's historical conception in the 1850s and early 1860s and the first period of his historiographical production in 1862 and the first half of 1863. It is framed by the founding of the Matica slovenská, which represents, in a wider perspective, a milestone in Sasinek's life. After 1861, Sasinek spearheaded the effort to prove the historicity of Slovaks as a nation and thus their right to equal status in Hungary. He placed church history at the centre of this endeavour, which rested on several main pillars – proving the Christianising primacy, the continuity of the Cyril and Methodius mission and the religious adaptation of the hospitality theory, to which was immediately linked the thesis of the spread of the Eastern Rite in Hungary in unity with Rome.

Keywords: historiography, 19th century, F. V. Sasinek, church history, national movement.

Úvod, stanovenie problému a metodológia

Práca sa zaoberá cirkevnými dejinami Uhorska v raných prácach F. V. Sasinka od jeho prvej tlačenej práce z roku 1852 po vznik Matice slovenskej. Ohraničenie 4. augustom 1864 je na jednej strane praktické a symbolické, súčasne však v Sasinkovom živote i tvorbe predstavuje v širšom zmysle zlom. Účasť pri zakladaní ústrednej slovenskej inštitúcie, vystúpenie z kapucínskeho rádu, odchod do Banskej Bystrice, viedli k rozšíreniu možností a aktivít u Sasinka a prejavili sa v kvantite aj kvalite jeho prác, ako aj v jeho vystupovaní a vstupovaní do polemík so slovenskými aj maďarskými historikmi. Sasinek sa po roku 1861 postavil do čela snahy dokázať historicitu Slovákov ako národa, a teda ich práva na rovnocenné postavenie v Uhorsku. Cirkevné dejiny postavil do stredu tejto snahy, ktorá sa oprela o niekoľko hlavných pilierov – dokázanie kristianizačného primátu, kontinuity cyrilometodskej misie a náboženskej adaptácie pohostinskej teórie, na čo bola bezprostredne viazaná téza o rozšírení východného obradu v Uhorsku v jednote s Rímom. Cieľom práce je analyzovať proces vzniku Sasinkovej koncepcie slovenských dejín, aplikácie a významu cirkevných dejín Uhorska v Sasinkovej koncepcii slovenských dejín, ich vplyvy a kontexty v rámci Sasinkovho využitia štátoprávnej historickej koncepcie.

¹ Štúdia je výstupom projektov „František V. Sasinek v polemikách stredoeurópskej historiografie“ – Grant Univerzity Komenského č. 1115/2024 a „Transformácia zobrazenia minulosti v slovenskej spisbe na prelome 18. a 19. storočia“ – VEGA č. 1/0196/13, spracovávaných na Katedre slovenských dejín Filozofickej fakulty Univerzity Komenského.

F. V. Sasinek mal ako kňaz vo svojej historickej práci k cirkevným dejinám blízko. K témam spätým s cirkvou sa opakovane vracal a zaujímali významné miesto aj v syntetických spracovaniach. Sasinek však nenapísal klasické dielo cirkevných dejín založené na súlade s kanonizovanými tézami ani sa nepokúšal priniesť vlastný vklad do všeobecných dejín cirkvi. Jeho dielo k tejto téme sa člení na dve, vnútorne odlišné línie. Prvá línia, ktorú zastupuje desiatka monografií, niekoľko štúdií a nespočet kázni a drobných príspevkov dotýkajúcich sa problematiky je fakticky homiletickou spisbou.² Viaže sa k jeho kňazskej činnosti, je cielená ako náboženské dielo a nenárokuje si historický prínos.

Druhá línia vychádza z vývoja stredoeurópskej a slovenskej historiografie a spoločenskej situácie meniacej sa v priebehu jednotlivých etáp Sasinkovej činnosti. Sasinek vo svojej historickej práci nadväzoval na historickú spisbu starších generácií, hlavne Pavla Jozefa Šafárika,³ tiež Jána Hollého a Jána Kollára. Z odkazu diela týchto dovtedy najvýznamnejších predstaviteľov slovenskej historiografie vychádzali aj viaceré jeho rané práce, pre ktoré bola príznačná dvojznačnosť jeho vzorov.⁴ Od starých predslovanských dejín sa pozornosť presunula na uhorský stredovek. Ten predošlé generácie historikov opomenuli⁵ a F. Sasinek sa odrazil od pohostinskej teórie S. Timona.⁶

Národná koncepcia slovenských dejín pred rokom 1848 bola založená na jazykovom modeli národa generácie Pavla Jozefa Šafárika a Jána Kollára.⁷ Toto vnímanie je najvýraznejšie u Jána Kollára, kde malo síce klasicistickú formu, ale obsah bol už romantický.⁸ Na tomto základe sa zdôrazňovalo prirodzené právo

² ZEMKO, P. *Homiletický prínos F. V. Sasinka na Slovensku*. Martin : Matica slovenská, 1998, 109 s. + 13 príloh; BALÁŽ, Z. Homiletická tvorba F. V. Sasinka. In *Franko Vítazoslav Sasinek. najvýznamnejší slovenský historik 19. stor.1830-1914*. Richard Marsina – Peter Mulík. Martin : Matica Slovenská, 2007, s. 109-115.

³ V mladších rokoch bol preňho veľkou autoritou a považoval ho za „otca dejepisu slovanského“. SASINEK, F. V. (ďalej len SASINEK). Žiaľ nad Šafárikom. In *Priateľ školy a literatúry*. 1861, roč. 3, č. 27, s. 209. Neskôr sa čoraz viac vyhaňoval voči Šafárikovi, ktorého označil za nedôsledného v autochtonistickej teórii (v Európe) v zmysle Šemberu (ŠEMBERA, A. V. *Západní Slované v pravěku*. Viedeň : Nákladem spisovatelovým, 1868, 396 s; SASINEK. Šafárik a Šembera. In *Slovenský letopis pre historiu, topografiu archaeologiu a ethnografiu*. 1885, roč. 5, č. 1, s. 1-9.) a napísal, že *Dejiny královstva uhorského* (1869, 1871) napísal „na základe jalových a pochybených štúdií Šafárikových.“ Naďalej však nadväzoval na jeho dielo, a verejne sa hlásil k Šafárikovmu odkazu. List Andrejovi Halašovi 11. 1. 1901. In ŠARLUŠKA, Vojtech. Výber z listov Františka Vítazoslava Sasinka II. In *Literárny archív* 17/80. 1981, s. 36; OTČENÁŠ, Michal. P. J. Šafárik a historické práce F. V. Sasinka. In *Pavol Jozef Šafárik v Slovenskej a českej slavistike*. Pavol Petrus. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1993, s. 285-287.

⁴ Kým Šafárikove *Slovanské starožitosti* sa v začiatkoch Sasinkovej tvorby (1863) dočkali druhého českého vydania, po tom, čo boli ako jeden zo základných kameňov slavistiky preložené do ruštiny, poľštiny a nemčiny, Kollárova *Staroitalia slavjanská*, sa dočkala len minimálneho ohlasu. IVANTYŠINOVÁ, T. – PODOLAN, P. – VIRŠINSKÁ, M. *Viedenské roky Jána Kollára*. Bratislava : Pro Historia, 2013, s. 91.

⁵ PODOLAN, P. *Veľká Morava v historickej spisbe generácie Všeslávie*. Bratislava : Stimul, Acta Historica Posoniensia 34, 2018, s. 80.

⁶ HORVÁTH, P. Slovenská historiografia pred národným obrozením (2. časť). In *Historický časopis*. 1983, roč. 31, č. 2, s. 236-237.

⁷ PODOLAN, ref. 5, s. 8-9.

⁸ PODOLAN, P. Generácia Všeslávie a jej koncepcia slovanského národa. In *Studia Academica Slovaca*. Jana Pekarovičová – Miloslav Vojtech. Bratislava : Univerzita Komenského, 2009, s.

národa na život na jeho odvekom území.⁹ Historický vývoj po roku 1849 na čas utlmil aktivitu slovenského národného hnutia.¹⁰ Zmenená politická situácia a nástup koncepcie historického práva v politických reáliách, čo zodpovedalo zásadám pozitivistickej historiografie,¹¹ viedli k tomu, že sa slovenská historiografia po skončení „rovnováhy nespokojnosti“ nastolenej Františkom Jozefom I. po porážke revolúcie a vydaní októbrového diplomu, ktorý otvoril cestu k novému usporiadaniu vzťahov na národnostnom princípe,¹² oblúkom vrátila k Timonovej pohostinskej teórii a zdôrazňovaniu štátneho historického práva. Zásadnou zmenou bolo, že už nešlo o šľachtu a stavovské privilégiá ako v *Apológii* J. B. Magina, ale o práva pre národ založené na všetkých sociálnych vrstvách, v slovenských podmienkach predovšetkým roľníctve.¹³ Sasinek svoje chápanie národa exaktne definoval až v neskoršom období, čo súviselo s jeho postupným cizelovaním vlastného chápania národných dejín.¹⁴ Už v 50. rokoch však možno uňho rozoznať primordialistické personifikované chápanie národa ako trvalo existujúcej entity,¹⁵ ktorej nadstavbou je mravná stránka a národné uvedomenie.¹⁶

Náboženský rozmer vystupoval výrazne u Petra Kellnera Hostinského, Sasinkovho súputníka na začiatku 60. rokov, ktorý mu však pripisoval viac teologický význam v zmysle civilizačnej historickej úlohy národa nadväzujúc na prirodzené právo.¹⁷ To začalo ustupovať do úzadia s etatizáciou národných hnutí a spätos-

240-242.

⁹ „Vedomja seba, národa jako národa, je národu i každjemu zámok bezpeční o ktorí sa všetkje naň sa rúťacie návali rozrazja a rozpráskajú, lebo národ seabedomí je spojení duchom naj-silnějšje, on sa zňectit a zašpiňit ňedá, on si na bitosti (existentia) svojej a na poctivom staňí medzi inšími najvjacej zakladá, lebo žije duchovně.“ ŠTŮR, Ludovít. *Nárečja slovenskuo alebo potreba písanija v tomto nárečí*. Prešporok : V Tlačiarňi K. F. Wiganda, 1846, s. 18.

¹⁰ Slovenská historiografia 50. rokov 19. storočia patrí k menej preskúmaným obdobiam aj z toho dôvodu, že nevytvorila koncepčné zásadné práce a pracovala viac na regionálnych otázkach v súlade s politickým a spoločenským kánonom. KUTNAR, F. – MAREK, J. *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví; od počátků národní kultury až do sklonku třicátých let 20. století*. 3. vyd. Praha : Lidové noviny, 2009, s. 344.

¹¹ KUČERA, M. Profil historického diela Františka Vítězoslava Sasinka. In *Historický časopis*. 1981, roč. 29, č. 2, s. 195-196.

¹² TIBENSKÝ, J. a kol. *Slovensko I. Dejiny*. 1. vyd. Bratislava : Obzor, 1971, s. 511-517.

¹³ KUČERA, M. Koncepcia slovenských dejín v diele F.V. Sasinka. In *Franko Vítazoslav Sasinek. Najvýznamnejší slovenský historik 19. stor. 1830 – 1914*. Richard Marsina – Peter Mulík. Martin : Matica slovenská, 2007, s. 12-17.

¹⁴ Podrobne opísal Sasinek svoje chápanie národa a príslušnosti k nemu poetickou formou v básni *Som Slovák*. Príslušnosť k národu chápe ako otázku pôvodu, príslušnosť k rodu a jazyku, spoločenstvu založenému na prirodzenom bratstve a pestovaných mravných základoch. S národom spája rodový pôvod, mravné spoločenstvo, tradície (vrátane pohanských) a Božiu vôľu ako trvalú spojitosť s národom. KOLÍSEK, A. *František Vítazoslav Sasinek*. Skalica : Nákladom mesta Skalica, 1930, s. 34-36.

¹⁵ VÖRÖS, L. *Analytická historiografia versus národné dejiny: Národ ako sociálna reprezentácia*. Pisa : Plus-Pisa university Press, 2010 – (Doctoral dissertations ; 13) 320.10943 (21.), s. 10-11, 76. Z tohto pohľadu možno hovoriť už pri prvých Sasinkových prácach o národných dejinách.

¹⁶ SASINEK. *Dejepis Slovákov*. 2. vyd. Ružomberok : Tlačou a nákladom kníhtlačiarne Karla Salvu, 1908, s. 5-6.

¹⁷ MAGDOLENOVÁ, A. Peter Kellner Hostinský ako historik. In *Historický časopis*. 1981, roč. 29, č. 1, s. 104.

ťou národa a štátu.¹⁸ Snaha o dokázanie historického práva sa opierala o nádej, že prinesené výsledky zaručia Slovákom miesto v štáto-právnom systéme monarchie.¹⁹ Historicko-právna argumentácia dozrieva v 50. rokoch v dôsledku sklamaní z revolúcie a naplno sa prejavila v roku 1861, kedy sa pripravovaná reštrukturalizácia monarchie zakladala na myšlienke tzv. historických národov.²⁰ V období rokov 1861 – 1867 koncepcia historického práva v slovenskom národnom hnutí dominovala.²¹ Jej vznik, prienik do historiografie a etablovanie sa v intelektuálnom diskurze bol podmienený spoločensko-politickou objednávkou, ktorá bola priamym podnetom k vzniku mnohých prác. Po roku 1867 v dôsledku rakúsko-uhorského vyrovnania ale aj posunu smerom k realizmu a kultúrnemu chápaniu národa sa slovenská historiografia vrátila ku koncepcii prirodzeného práva.²² Základnou požiadavkou na historiografické odôvodnenie historického práva bolo nájdenie stredovekej štátnosti.²³ V slovenskej historiografii sa toto uchopenie rozšírilo na hľadanie inštitucionalizovanej formy národnej existencie,²⁴ medzi ktorými mali cirkevné a náboženské aspekty ako formy inštitucionalizácie a historického etablovania²⁵ veľký význam, obzvlášť v prácach P. K. Hostinského a F. V. Sasinka.

Analýzu koncepcie historiografického diela F. V. Sasinka, parciálnych otázok a intencionality začal M. Kučera (1981, 1984), M. Potemra (1980), M. Otčenáš (1990, 1993, 1994, 2003), I. Lichtej (2014), R. Marsina (1990, 2007, 2015) a K. Hol-

¹⁸ BAAR, M. *Historians and Nationalism: East-Central Europe in the Nineteenth Century*. Oxford : Oxford University Press, 2013, s. 2-3.

¹⁹ HOLLÝ, K. Historická narácia ako politický program. Analýza obrazov minulosti v programových textoch slovenského národného hnutia z rokov 1848 a 1861. In *Forum Historiae*. [online]. 2009, roč. 3, č. 2, s. 6. [cit. 2024-05-24]. Dostupné na internete: <https://www.forumhistoriae.sk/sites/default/files/holly1_0.pdf>. ISSN 1337-6861. „Rovné práva občianskej a národnej slobody požívali pod korunou sv. Štefana všetky národnosti do r. 1836. Cez 800 rokov sme boli bratia Madarov, budme aj; ale len bratia...“ SASINEK. Memorandum a protesty. In *Pešťbudínske vedomosti*. 1861, roč. 1, č. 41.

²⁰ HOLLÝ, ref. 19, s. 4-5.

²¹ HOLLÝ, ref. 19, s. 5-6.

²² HOLLÝ, K. Josef Ladislav Píč ako slovakista. Spolupráca so Slovenskými pohľadmi a historická ideológia slovenského národného hnutia. In *Václav Chaloupecký a generace roku 1914*. Milan Ducháček – Jitka Bílková a kol. Liberec – Praha – Turnov : 2018, s. 83-84; HOLLÝ, Karol. Negácia udalostnej histórie a historický optimizmus: historická ideológia Svetozára Hurbana Vajanského (1881–1897). In *Historický časopis*. ISSN 2585-9099, 2009, roč. 57, č. 2, s. 258-259; MARTINKOVIČ, M. Kultúra a národ v politickom myslení Svetozára Hurbana Vajanského. In *Forum Historiae*. ISSN 1337-6861, 2013, roč. 7, č. 2, s. 92-94. Sasinek pri historickom práve ostal hovoriac „Väčšie je prirodzené, ale platnejšie je historické právo.“ SASINEK. Myšlienky dejepisca. In *Národné noviny*. 1909, roč. 45, č. 12, s. 1.

²³ HOLLÝ, ref. 19, s. 8.

²⁴ BAER, J. *Revolution, Modus Vivendi, or Sovereignty? The Political Thought of the Slovak National Movement from 1861 to 1914*. Stuttgart : Ibidem-Verlag, 1. vydanie, 2010, s. 127, 133-133. Obširne opísal svoju koncepciu historického práva Sasinek v *Pešťbudínskych vedomostiach* v roku 1865. Tento pohľad však dozrieva postupne a významný podiel na jeho kreovaní mala polemika s Nándorom Knauzom v roku 1864. SASINEK. Historické právo. In *Pešťbudínske vedomosti*. 1865, roč. 5, č. 58, 59.

²⁵ Toto chápanie vychádzalo z katechizmu (koncepcia kresťanského národa, a teda historického práva). U Sasinka sa stalo prostriedkom pre budovanie koncepcie historického práva. BAER, ref. 24, s. 127, 131-132.

lý (2010).²⁶ Analýze Sasinkovho diela z dôrazom na parciálne témy sa venoval aj P. Podolan (Svätopluk),²⁷ a D. Škvarna a A. Hudek (Cyril a Metod).²⁸ V otázke hodnotenia, vnímania a reflexie ale aj historicko-spoločenského ukotvenia Sasinkovho diela priniesol významnejšie výsledky K. Hollý (2009, 2009, 2010, 2018),²⁹ ktorý sa sústredil na Sasinka ako na objekt súdobej spoločenskej situácie a predmet spoločenského diskurzu vo verejnej a súkromnej podobe.³⁰ Otázka intencionality a vývoja Sasinkovej koncepcie, pilierov jej budovania a analýzy prvkov, ktoré v nej použil, bola v doterajšom výskume sledovaná s dôrazom na neskoršie obdobie a konfrontáciu s nastupujúcou generáciou realistickej historiografie okolo S. Hurbana-Vajanského a J. Škultétyho.³¹

Súvisiacou otázkou je uchopenie a prepojenie Sasinkovho kňazského povolania vo vzťahu k historickej práci. Internacionalizmus katolíckej cirkvi a jej späťtosť s feudálnymi štruktúrami, ktorá viedla v prostredí radikálnejších (socialistických) revolučných pohybov k jej chápaniu ako súčasti vykorisťovateľskej triedy sa s národnou myšlienkou prvoplánovo vylučoval. Národné cítenie býva naopak vnímané ako sekulárne alebo aspoň nadkonfesionálne a vylučujúce sa s katolicizmom.³² Táto téza sa však javí nepresná, a to v širšom kontexte strednej Európy.³³ Podľa niektorých autorov práve katolícka cirkev prostredníctvom svojej legítimizácie dynastických štátnych útvarov formou vytvárania „národných“ svätcov stála pri vznikoch predmoderných národov.³⁴ Neskôr sa, hlavne v nábožensky roztrieštených štátoch, stala hlavnou reprezentantkou nielen národných hnutí,³⁵

²⁶ HOLLÝ, K. Franko Vítazoslav Sasinek as the 'historiographer of Slovaks'. In *Leidschrift : historisch Tijdschrift*. ISSN:0923-9146, 2010, roč. 25, č. 1, s. 145-165.

²⁷ PODOLAN, P. Svätopluk v slovenskej historiografii 19. storočia. In *Svätopluk v európskom písomníctve. Štúdie z dejín svätoplukovskej legendy*. Martin Homza. Bratislava : Post Scriptum 2013, s. 494-501.

²⁸ ŠKVARNA, D. – HUDEK, A. *Cyril a Metod v historickom vedomí a pamäti 19. a 20. storočia na Slovensku*. Bratislava : Historický ústav SAV vo vydavateľstve Typoset Print s.r.o., 2013, 161 s.

²⁹ HOLLÝ, K. Vydávanie, hodnotenie a popularita historických prác Franka Vítazoslava Sasinka na prelome 19. a 20. storočia. Náčrt problematiky a jej (možná) interpretácia. In *Studia Bibliographica Posoniensia*. Miriam Poriežová. Bratislava : Univerzitná knižnica v Bratislave, 2010, s. 137-148. ISSN 1337-0723.

³⁰ Týmto otázkam s presahom k využitiu historickej matérie v politickej argumentácii sa venovala BAER, ref. 24, s. 124-149.

³¹ HOLLÝ, ref. 22, s. 243-269.

³² LENČEŠOVÁ, M. „Za Boha a za národ“ Koncept národa v slovenskom katolíckom myslení. In *Stredná Európa v premenách času I*. Martin Hurbanič – Matej Ivančík – Dušan Zupka. Bratislava : VEDA, 2023, s. 439-462.

³³ ŠVORC, P. Vzťah cirkvi a národného vedomia obyvateľstva strednej Európy v 19. storočí až v prvej polovici 20. storočia. In *Cirkvi a národy strednej Európy*. Peter Švorc – Ľubica Harbulová – Karl Schwarz. Prešov : Universum, 2008, s. 14-23.

³⁴ HOMZA, M. Metodologické východiská bádania stredovekých a ranonovovekých narácií o Svätoplukovi I. In *Svätopluk v Európskom písomníctve*. Martin Homza. Bratislava : Post Scriptum, 2013, s. 24-27; ZUPKA, D. Národ, etnicita a identita v stredovekej strednej Európe. In *Stredná Európa v premenách času I*. Martin Hurbanič – Matej Ivančík – Dušan Zupka. Bratislava : VEDA, 2023, s. 380-394.

³⁵ Tento aspekt sa spája s reformáciou, ale výrazný bol aj pri „národných“ východných cirkvách. Na základoch nimi vytvorenej jazykovej, kultúrnej a územnej jednoty, ako aj príslušnosti k etnonymu (ktorý však ním pôvodne nemusel byť) následne vznikala „etnokonfesionálna indentita“, na ktorej stávali tvorcovia myšlienky moderných národov. „V predmodernom období bola

ale aj politického nacionalizmu.³⁶ Práve v katolíckom prostredí vznikla prvá kodifikácia slovenského jazyka a udomácnili sa v ňom aj snahy o kultúrno-literárne etablovanie slovenského národa.³⁷ Cirkev (v slovenských pomeroch katolícka aj evanjelická) bola účastná nacionalizácie spoločnosti od počiatkov tohto procesu a úspešne sa transformovala do prostredia, kde je národ dominantnou socio-politickou kategóriou.³⁸

V slovenskom prostredí sa vytvorila špecifická forma chápania národa, ktorého bola cirkev integrálnou súčasťou. Fungovala viac v súlade než v strete s konceptom maďarského politického národa.³⁹ Sasinek opakovane zdôrazňoval oddanosť uhorskej štátnosti a habsburskej dynastii.⁴⁰ Oddanosť monarchii, v ktorej hrala katolícka viera veľkú úlohu mala aj právny rozmer opierajúci sa o možnú podporu Viedne v snahách o inštitucionálnu rovnoprávnosť.⁴¹

Sasinek sa k vzťahu svojho povolania, katolíckej viery a celoživotných národných aktivít, ktoré konal v rozmeroch politického nacionalizmu, vyjadril v článku Národnostná otázka a katolícky kňaz, v ktorom odpovedal na obvinenie, že povyšuje národnosť nad náboženstvo, a že zrádza katolícku cirkev propagáciou

konfesionalita v strednej Európe dôležitejším „národotvorným“ činiteľom ako jazyk rozčlenený na množstvo nárečí a bez presných hraníc.“ ŠOLTĚS, P. Magyar híd, „naša slovenská cirkev“, Ecclesia Ruthenica. Korelácia etnicity a konfesionality v hraničnom regióne Zemplín. In Konfesie a národ. Mária Žiláková a kol. Békešská Čaba : Výskumný ústav Slovákov v Maďarsku, 2017, s. 93-133; ŽENUCH, P. K dejinám podkarpatských a východoslovenských Rusínov. In Historický časopis. ISSN 2585-9099, 2001, roč. 49, č. 3, s. 508-509.

³⁶ BUZALKA, J. Národ, náboženstvo a modernita v juhovýchodnom Poľsku: antropologická štúdia nacionalizmu v stredovýchodnej Európe. In *Ako skúmať národ*. Peter Drál – Andrej Findor. Brno : Tribun EU, 2009, s. 136.

³⁷ TIBENSKÝ, ref. 12, s. 429-437.

³⁸ VÖRÖS, ref. 15, s. 92-98; HOLEC, R. Problémy vzťahu „cirkev – národ – štát“ v dlhom 19. storočí. In *Cirkvi a národy strednej Európy*. Peter Švorc – Ľubica Harbuľová – Karl Schwarz. Prešov : Universum, 2008, s. 41; HUČKO, J. Sociálne zloženie a pôvod slovenskej obrodeneckej inteligencie. Bratislava : VEDA, 1974, s. 22-30, 196.

³⁹ LENČEŠOVÁ, ref. 32, s. 440.

⁴⁰ Sasinek sa identifikuje už v roku 1857 dvojúrovňovo ako uhorský vlastenec a príslušník slovenského národa. „Pešťbudín koruna našej vlasti / slyš Uhorsko, idú dva anjeli, pokoja a láskou k tebe vreli. Lež slyš si Slovensko naše milé, dožiješ sa radostnej úfaj chvíle / František Jozef tvoj otec milý, v snahách o tvé blaho zaslúžilý, pod Váš tieň ó, Tatry milé, prichýli sa požiť slastné chvíle / V mene národa milého pje zo srdca verného“ SASINEK. BÁSEŇ k slavnému uvítaniu Ich cisárskych a kráľovských apoštolských Veličenstiev FRANTIŠKA JOZEFA PRVÉHO, našeho najmilostivejšieho Cisára a Kráľa Pána a ALŽBĚTY, našej najmilostivejšej Cisárovnjej a Kráľovnej Paněj, keď dňa 4. Mája roku bežiacého Svojim najvyšším príchodom do mesta Pešť-Budína národy Uhorské poštastíť ráčili. In *Cyrill a Method*. 1857, roč. 8, č. 19, s. 145-147. V roku 1859 píše „Výraz magyar je dvojho smyslu. Jeden má význam národnosti maďarskej, druhý krajiny uhorskej [...] Slováci sú národ uhorský.“ SASINEK. Reč na gymnásiách vyučovacia. In *Priateľ školy a literatúry*. 1859, roč. 1, č. 22, s. 177-179; č. 23, 185-187.

⁴¹ MULÍK, P. Konfesionalizmus a koncepcie slovenských dejín. In *Verbum Historiae I*. Bratislava : 2008, s. 191. Sasinek sa k austroslavickej koncepcii prihlásil v básni *Pieseň Národnia* (1859), zloženej na nápev piesne *Hej Slováci*. SASINEK. Pieseň národnia. In *Priateľ školy a literatúry*. 1859, roč. 1, č. 5, s. 27.

„Sladko je nám Rakúskeho Orla pod krídlami; Vzdelanosti jasné slnko vychádza nad nami, Osvety chrám po stoliatiach nám sa tiež otvára; Jak Slovan by nemiloval svojého Cisára?	Cisár Pán sa o nás jako Otec postaráva; Miluje nás a milostne háji naše práva; Františkovi Jozefovi „sláva!“ prospevujme, Jemu srdce naše verné zcela obetujeme!“
---	--

slovanských myšlienok a náklonnosťou k východnému obradu.⁴² „Zabudnúc na povolanie svoje, a na rozširovanie pokoja a blaha, semeno nesvornosti a roztržky rozsievame; že opovrhujúc prísahou, ktorou sme sa zaviazali cirkvi, na spôsob Judáša za rubľový krvopeniaz zapredávame sa rusovi, najväčšiemu nepriateľovi cirkve.“⁴³ „Jako panslavizmus katolíckeho kňaza môže za zhodovať s myšlienkami cirkvi?“⁴⁴ „Národné slovenské kňazstvo,“ odpovedá Sasinek, „horúce miluje národ svoj. Keď ale snaží sa vydobýť také postavenie svojho národa jako to so sebou nese božské i ľudské právo, história a národnia česť, či je to zradcovstvo? Lež niesme jedine kňazi, ale aj občania krajiny a našou otcovskou povinnosťou je postarať sa o vzdelanie a blahobyť veriacich.“ V otázke vzťahu katolíckeho kňaza k „národnostnej otázke“ prísne rozlišuje medzi politickým nacionalizmom (tzv. všeobecným nacionalizmom, kam zaraďuje panslavizmus), ktorý odsudzuje ako revolučný a nebezpečný, a zvláštnym nacionalizmom zameraným na rovnoprávnosť všetkých národov za zachovania existujúcich štruktúr.⁴⁵ „Kňaz musí hlásať spravodlivosť a kárať krivdu a nespravodlivosť: či teda smie a môže mlčať nad krivdou národa?“⁴⁶

Podľa vlastných slov Sasinek nadobudol národné cítenie počas štúdií v Scheibbsse pod vplyvom pátra Lea Čepku,⁴⁷ aktívneho štúrovca, amatérskeho jazykovedca, vtedy profesora teológie v Scheibbsse.⁴⁸ Od tohto obdobia možno sledovať Sasinkov záujem o historickú vedu a jej aplikáciu pre potreby národného života. Vplyv Čepku je pritom možný aj metodologicky, keďže Sasinek nemal odbornú prípravu a k histórii sa dopracovával zvonka.⁴⁹

Viac než o koncepcii cirkevných dejín možno u Sasinka hovoriť o koncepcii implementácie a využitia náboženských dejín v ústrednej koncepcii dejín Slovákov v Uhorsku.⁵⁰ Táto koncepcia sa u Sasinka vytvárala postupne už v 50. rokoch

⁴² SASINEK. Národnostná otázka a katolícky kňaz. In *Pešťbudínske vedomosti*. 1868, roč. 8, č. 98, 99.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ SASINEK. Leo Martin Čepka. In *Orol*. 1873, roč. 4, č. 5, s. 118-119.

⁴⁸ SASINEK. Leo Čepka (nekrológ). In *Národné noviny*. 1873, roč. 4, č. 70.

⁴⁹ Jediný Čepkov historizujúci článok bol publikovaný v Slovenských novinách v r. 1851. ČEPKA, L. Něco o názvu Haban. In *Slovenské noviny*. 1851, roč. 3, č. 134, s. 542. Čepka sa k jazykovede dostal počas pobytu vo Viedni, kde sa zoznámil s Jernejom Kopitarom, jeho práca vychádza zo znalosti jazykov, ale súčasne jednak nedostatku vedeckej prípravy, ale aj z metód tzv. slovanskej starovedy, alebo starožitníckej historiografie, ktorej vrcholným dielom v slovenskom prostredí bola Kollárova *Staroitalia Slavjanská*. PODOLAN, ref. 4, s. 81-92. Čepka sa môže skrývať pod iniciálou v(tec) L., ktorý Sasinkovi sprostredkoval hypotézu, že sv. Hieronymus bol Slovan. SASINEK. Sv. Hieronym bol Slovan? In *Slovesnosť*. 1863, roč. 1, č. 9, s. 129-133.

⁵⁰ Pri Sasinkovi počas celého jeho života možno len s výhradami hovoriť v neskoršom slova zmysle o slovenských dejinách ako ich definoval Daniel Rapant (RAPANT, D. *Národ a dejiny*. In *Prúdy*. 1924, roč. 8, č. 8, s. 470-477) a neskôr Richard Marsina (MARSINA, R. O koncepcii slovenských dejín. In *Ku koncepcii a vývoju slovenskej historiografie*. Richard Marsina. Bratislava : Post Scriptum, 2013, ed. Libri historiae Slovaciae, scriptores XIII., s. 114-122). Počas svojho života prešiel Sasinek dvomi odlišnými obdobiami koncepcie slovenských dejín (KUČE-

a cirkevné dejiny vystupujú v prvých Sasinkových historických prácach v zmie-
nenej symbióze s dejinami národnými. Už v prvej vydanéj práci v roku 1852 Sa-
sinek naznačil dve z hlavných téz, ktoré sa neskôr stali jadrom jeho koncepcie
slovakizácie uhorských dejín – kontinuitu cyrilometodskej misie so slovenským
národom a kristianizačný primát Slovákov voči Maďarom.⁵¹ Prvá z týchto téz
zostala prítomná aj v primárne nehistorických prácach,⁵² druhá však prešla
komplikovaným vývojom. Sasinek sa v 50. rokoch v otázkach založenia Uhorska
neodchyľoval od hlavnej línie uhorskej historiografie. Kult sv. Cyrila a Metoda,
ktorý Sasinek systematicky rozvíjal ešte v rokoch pred transformáciou cirkevnej
politiky v tejto otázke⁵³ a oveľa horlivejšie po nej, mal iný ústredný motív, a to
budovanie pilieru národného povedomia s tromi aspektmi – historickou konti-
nuitou, slovanskou vzájomnosťou a rímskokatolíckou vierou.

Jasnejšie formuluje svoj pohľad ešte v nehistoriografickej podobe Sasinek
v básni venovanej sv. Cyrilovi a Metodovi, ktorá je zároveň programovou obro-
deneckou prácou.⁵⁴ Sasinek už počas štúdia v Bratislave, kde sa stretol s Mar-
tinom Hattalom, intenzívne študoval národno-buditeľské práce,⁵⁵ medzi nimi
Hollého eposy *Cyrillo-methodiadu* a *Svätopluka*, ako aj odbornú literatúru, naj-
mä uhorské, ale aj české historiografické diela 1. polovice 19. storočia. Sasinek sa
tu hlásil k obrodeneckej úlohe, ktorá sa naplno rozvinula okamžite po zmene po-

RA, M. Koncepcia slovenských dejín v diele F.V. Sasinka. In *Franko Vítazoslav Sasinek. Naj-
významnejší slovenský historik 19. stor. 1830 – 1914*. Richard Marsina – Peter Mulík. Martin
: Matica slovenská, 2007, s. 9-20; MARSINA, R. F. V. Sasinek: Dejepis Slovákov (Ružomberok
1895). In *Čo písal o našich dejinách Franko Sasinek : historické práce Franka V. Sasinka a ich
vnímanie v súčasnej slovenskej historiografii*. Peter Mulík. Martin : Matica slovenská, 2015,
s. 11.). V obidvoch obdobiach Slovákov chápal ako súčasť uhorských dejín. V prvom období,
približne do konca 70. rokov sa sústreďoval na slovakizáciu uhorských dejín. Najmä po zatvo-
rení Matice slovenskej chápe Slovákov ako samostatný národ (SASINEK. *Die Slovaken. Eine
ethnographische Skizze*. Praha : František A. Urbánek, II. opravené vydanie, 1875, 50 s.), ktorý
si na základe svojho kultúrneho a právno-historického podielu na uhorských dejinách zaslúži
rovnoprávnosť s ostatnými národmi v Uhorsku (SASINEK. *Dejepis Slovákov*, ref. 16, s. 5-6, 49.).
MULÍK, ref. 41, s. 189-190.

⁵¹ SASINEK. Pieseň o slovanských blahozvestcoch. In *Cyrril a Method*. 1852, roč. 1, č. 35, s. 283.

⁵² SASINEK. Decus Hungariae! Pieseň ku cti Swatého Ladislawa Kráľa uhorského, Patrona poc-
tiwej osady. In *Katolícke noviny*. 1855, roč. 7, č. 24, s. 190-191.

⁵³ Encyklika *Grande munus* vydal pápež Lev XIII. (1878 – 1903) 30. 9. 1880. Encyklika bola súčas-
ťou pápežovho celoživotného plánu vybrať z izolácie katolíckej cirkvi zo strany zjednoteného
Talianska a západných krajín zlepšením vzťahov s východnou Európou vrátane Ruska aj za
cenu ideových a politických ústupkov z postoja Vatikánu voči východnému obradu. Encyklikou
pápež zdôraznil apoštolské zásluhy Cyrila a Metoda, zriadil ich sviatok 5. 7. a zaradil dielo
ich do bohatstva kresťanského západu. Výročím *Industrie Tuae* sa pápež prihlásil k veľkomo-
ravskému odkazu a dňom vydania k hlaholskej tradícii v Chorvátsku. Podpora kultu Cyrila
a Metoda pôsobila na slovenských katolíkov. Inšpirátorom encykliky bol aj apoštolský nuncius
vo Viedni Serafino Vannuteli, ktorý čerpal informácie o uhorských katolíkoch aj od Sasinka,
s ktorým bol v písomnom kontakte. IVANIČ, P. Encyklika *Grande munus* a jej odozva u sloven-
ských katolíkov. In *Konštantínove listy*. ISSN 2453-7675, 2019, roč. 12, č. 2, s. 98-106.

⁵⁴ SASINEK. „CyrillE aC MethoDI saLVete!“ Takto CyrillLa MethoDa Aposto LoV Cti... In *Cy-
rill a Method*. 1857, roč. 8, č. 1, s. 1-2. „Prebud, Bože! z netečnosti Našich Slovanov chladných,
nedopušt ach, plných zlosti Odrodilcov nám žiadnych. Posväť naše snáhy vrelé K cti národa
cielené: Chcejú naše žily celé Hľadať ľudu spasenie!“

⁵⁵ OTČENÁŠ, M. *František Vítazoslav Sasinek: Príspevok k jeho životu a dielu*. Bratislava : Slovo,
1995, s. 19.

litických pomerov. V roku 1859 v procese uvoľňovania pomerov a presadzovania národnostnej politiky v Uhorsku sa Sasinek zapojil do požiadavky za slovenské gymnáziá. Obzvlášť sa zasadzoval za gymnázium v Nitre, v „*tomto drahocennom pomníku cirkvi katolíckej z vekov predsvätoštesfanských*.“⁵⁶ Od Cyrila a Metoda Sasinek odvodzoval priamo vznik slovenského národa, ktorý sa mohol etablovať až po vyvedení z pohanských bludov.⁵⁷

V roku 1859, počas pôsobenia v Budíne začal Sasinek prispievať politickými článkami do českých aj rakúskych časopisov, v čom pokračoval aj po preložení do Móru, a pričínal sa k založeniu *Pešťbudínskych vedomostí*.⁵⁸ V Móre mal Sasinek k dispozícii bohatú kláštornú knižnicu a on sám datuje do tohto obdobia svoj vstup do historiografie.⁵⁹ V priebehu roka 1861 sa v memorandovej politike dostávala do popredia historizujúca rétorika.⁶⁰ Ako argument Sasinek použil historickú slovenskosť viacerých biskupstiev (Nitra, Bratislava, Veľký Varadín), kde žiadal katolícke gymnáziá.⁶¹

Prvou Sasinkovou historickou prácou bol článok o korunovačných uhorských klenotoch, ktorý vyšiel 19. januára 1861 v *Cyrillovi a Methodovi*. Sv. Štefana tu chápe ako kristianizátora maďarského národa, ktorý „z divého pohanského vlka kresťanským baránkom sa stal a slovanský kmeň potom sv. Cyrilla a Metoda sv. cirkvi získaný s maďarským ľudom spriatelенý slobodným duchom kresťanským dýchať mohol.“⁶² Na základe Ditmara (Thietmar) opísal proces kristianizácie a etablovania Uhorska formou zaslania koruny pápežom Silvestrom spolu s ustanovením za apoštolského kráľa na základe citácie M. Horvátha.⁶³ V práci *Klenoty krajiny Uhorskej* sa Sasinek dôsledne pridržiava historických štandardov, hlavným argumentom historicko-právnej koncepcie je kristianizačný primát, pričom miera romantického zaťaženia je pomerne nízka. Sasinek tu ešte neprivlastnil Slovákom „cyrilometodský“ dvojkriž, ale označuje ho za znak apoštolskej moci sv. Štefana daný pápežom Silvestrom II.⁶⁴

Slovákom Sasinek prisúdil nitrianskeho biskupa Bezterta (Bystrík),⁶⁵ ktorý zahynul počas tzv. Vathovho povstania, ktoré tu Sasinek označuje za pohanské

⁵⁶ SASINEK. Či má byť ozaj maďarské gymnasium v slovenskej Nitre? In *Priateľ školy a literatúry*. 1859, roč. 1, č. 23, s. 187-188.

⁵⁷ SASINEK. Deň sv. Cyrilla a Metoda, Apoštolov slovanských. In *Cyrill a Method*, 1860, roč. 11, č. 10, s. 73.

⁵⁸ OSVALD, F. R. (Zadumený). *Pamiatka na štyridsaťročné literárnej činnosti Franka Vítazoslava Sasinka*. Ružomberok : Tlačiarňou Karla Salvu, 1892, s. 24.

⁵⁹ Ibidem, s. 30.

⁶⁰ BAER, ref. 24, s. 135-140.

⁶¹ SASINEK. Záležitosť katolíckych gymnázií. In *Priateľ školy a literatúry*. 1861, roč. 3, č. 39, s. 305-310.

⁶² SASINEK. Klenoty krajiny Uhorskej. In *Cyrill a Method*. 1861/1862, roč. 12, č. 3, s. 17-20.

⁶³ Mihály Horváth (1807 – 1878). *Magyarok története* (1842). Zakladateľ národnej liberálnej školy v Uhorsku, jeho diela s nacionalistickým a romantickým zafarbením boli pre Sasinka inšpiráciou aj podnetom k vypracovaniu slovenskej verzie uhorských dejín. KURHAJCOVÁ, A. The representation of Great Moravia and its falls in Hungarian/Magyar historiography during the period of dualism. In *Codrul Cosminului*. ISSN 1224-032X, 2015, roč. 1, č. 2, s. 173-174.

⁶⁴ SASINEK. Klenoty, ref. 62, č. 4, s. 25-26.

⁶⁵ BUGAŇ, B. Biskup Bystrík v slovenských dejinách. In *Historický zborník*. ISSN 1335-8723,

a opisuje ho naturalisticky ako mimoriadne kruté.⁶⁶ Beztertovu mučenícku smrť prezentuje ako obraz a dôsledok konfliktu kresťanstva s pohanstvom, ale aj národnostných sporov v Uhorsku, ktoré neprebiehali počas 800 rokov a teraz (1861) smerujú k rozbitiu krajiny.⁶⁷ Typ neskorších Sasinkových prác predstavuje súbor článkov k 1 000-ročnému výročiu príchodu sv. Cyrila a Metoda v roku 1863, kde si kladie za cieľ odmietnuť „maďarskú legendu“ zaznávajúcu ich odkaz.⁶⁸ Na základe interpretácie pôvodných prameňov Sasinek dokazuje nielen kontinuitu kresťanstva, že „nepodvratná je to pravda historická, že Uhorsku pred príchodom Maďarov bolo kresťanstvo Bulharov a Slovanov, ktorí prijali kresťanstvo od sv. Cyrilla a Methoda“,“⁶⁹ ale v snahe vyvrátiť „nehistorickú vec, že Uhorsko jedine účinkovaním sv. Štefana pokresťanené bolo,“ hovorí o kontinuite Nitrianskeho biskupstva od Veľkej Moravy a existencii Bratislavského biskupstva zriadeného už fundáciou sv. Štefana. „Už ale z toho vysvitá: Slováci od sv. Methoda boli pokresťanení a tak pokresťanenie toto [Maďarov, resp. Uhorska] nie sv. Štefanovi lež sv. Methodovi a jeho nástupcom [Slovákom] sluší pripisovať.“⁷⁰ Vyrovnáva sa aj s údajným pokrstením sv. Štefana sv. Vojtechom, ktorý „pokrm sv. Evanjelia z kresťanstva od sv. Methoda založeného bral,“ a tak kresťanstvo maďarských veľmožov „bezprosredne od kňazov polatinčenej cirkve, prosredne ale od Cyrilla a Methoda pošlo“.⁷¹

V posledných mesiacoch roku 1862 sa Sasinek naplno rozbehol v historickej práci. Okrem politického vývoja, ktorý na jednej strane smeroval k upevňovaniu stotožnenia etnického a štátneho chápania maďarského národa, súčasne však v auguste 1863 došlo k naplneniu niekoľkoročných snáh o založenie Matice slovenskej, k tomu prispelo programové budovanie kultu sv. Cyrila a Metoda ako prostriedku národného povedomia, ktoré vyvrcholilo miléniovými oslavami ich príchodu. V podrobnej práci o živote a pôsobení Cyrila a Metoda Sasinek predstavil moravskú misiu ako výsledok programovej snahy o kristianizáciu podporovanú širokými vrstvami slovanského obyvateľstva. „Títo s veľkou túžbou dychtili po nich, slyšiac, že bohoslužbu po slovansky konajú a k poučeniu ľudu slovanského potrebnú mluvu znajú.“⁷² Ústredným motívom Sasinkovho výkladu sa stáva súboj medzi nemeckou snahou o hegemoniu a následné cirkevné i jazykové ovládnutie a emancipáciu na základe slovanskej bohoslužby,⁷³ ktorá bola

2005, roč. 15, č. 1, s. 13-24.

⁶⁶ SASINEK. Beztert, biskup nitriansky, mučedník. In *Cyrill a Method. 1861/1862*, roč. 12, č. 42, s. 329-330.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ SASINEK. Maďarská legenda o sv. Cyrillovi a Methodovi. In *Cyrill a Method. 1861/1862*, roč. 12, č. 51, s. 407.

⁶⁹ SASINEK. Maďari a tisícleté jubileum naše. In *Cyrill a Method. 1861/1862*, roč. 12, č. 49, s. 386-389.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ibidem.

⁷² „Bez čoho pre vojny nemecké nenávidení nemeckí kňazi medzi Slovanmi bezzdarne pracovali.“ SASINEK. Sv. Cyrill a Method, biskupi a apoštolovia slovanskí. In *Cyrill a Method. 1863*, roč. 13, č. 9, s. 66-69.

⁷³ SASINEK. Poznámky o slovanskej bohoslužbe. In *Slovesnosť. 1863*, roč. 1, č. 6, s. 81-88.

iniciovaná a prijímaná zospodu a súčasne na základe príkladu vládcu⁷⁴ a jeho družiny.⁷⁵ Spojenie sv. Cyrila a Metoda so Slovákami však malo aj význam kultúrneho a politického etablovania medzi slovanskými národmi, ktoré podľa Sasinka všetky prijali cyrilometodské kresťanstvo.⁷⁶ Túto kompozíciu aplikoval rovnako v odbornej aj popularizačno-buditeľskej podobe, kam pridal ešte úctu a ochotu zo strany Byzancie k „*Slávom po spáse prahnúcim*“, ktorá však neznamená rozľuku s Rómom, naopak, „*načo rušiť s Rómom zjednotenie?*“⁷⁷ Súčasne tu už hovorí priamo o kristianizácii Slovákov a o slovenskom jazyku.⁷⁸

Za zlom vo výklade významu Slovanov (Slovákov) vo vzniku Uhorska a ich pozície v novom útvere možno pokladať Záborského článok „*O mene Waic*“ (*Slovesnosť* 29. 3. 1863).⁷⁹ Hoci sa neskôr vžilo, že práve táto otázka bola Sasinkovou historickou prvotinou,⁸⁰ v jeho starších prácach sa daný výklad nenachádza a Sasinek si ho osvojil v obšírnej reakcii na Záborského (podpísaný Z.) článok.⁸¹ Sasinek sa stotožnil s výkladom Waic – Waik – Venceslav – Stefanos, ktoré

⁷⁴ Sasinek sa tu ešte prikláňal ku koncepcii chápacej kristianizáciu ako počiatočný faktor vzniku stredovekého národa. Neskôr sa priklonil ku kontinuite národných dejín aj do predkresťanských čias, avšak kristianizáciu ako štátotvorný faktor, a tým zásadný argument historického práva neopustil. Predstavoval zlom v historickom vývoji národa a hľadanie základov kresťanstva i u iných slovanských národov dodávalo v jeho koncepcii Slovanom historickú, ale aj morálnu váhu. „*Základ trónu je sväté kresťanstvo, nie ale blud a slepé pohanstvo. Náboženstva, že bez kresťanského, nemôže byť trónu bezpečného, bez kresťanstva nikdy nie sme istí, pred takým čo nás má v nenávisti.*“ SASINEK. Krátka Cyrillo-Methodiada pre menšiu školskú mládež. In *Cyrrill a Method*. 1863, roč. 13, č. 15, s. 113-114; č. 16, s. 121-122; č. 17, s. 129; SASINEK. Sv. Hieronym, ref. 45, s. 132. ZUPKA, ref. 34, s. 380-394.

⁷⁵ Uvedenú interpretáciu možno chápať ako obraz uvedomenia a zjednotenia slovenského národa v rámci Uhorska v kontexte Sasinkovej snahy o jeho politickú a historickú svojbytnosť. Napr. „*Sotva rozniesla sa povest' o smrti Methoda, nesčíselné množstvo ľudí hrnulo sa do Velehradu, pohreb konal sa s dôstojnými obradmi, nad jeho hrobom spievalo sa latinsky, récky a slovansky.*“ SASINEK. Sv. Cyrill a Method, ref. 72, č. 10, s. 73-76.

⁷⁶ SASINEK, ref. 73. Pri Veľkej Morave v tomto období Sasinek nezdôrazňuje východný obrad, robí to až v súvislosti so vznikom Uhorska. Podľa Sasinka prijali cyrilometodské kresťanstvo Česi, Juhoslovania a Rusi. Neskôr ho prisúdil aj Poľsku. SASINEK. Úvahy o sv. Štefanovi I. kráľovi uhorskom. In *Slovesnosť*. 1863, roč. 1, č. 8, s. 119-122; SASINEK. Pokresťanenie Poľska. In *Slovesnosť*. 1864, roč. 2, č. 42, s. 665-668.

⁷⁷ „*Spojila ich s Rómom latinčina? Vyučila viere ich nemčina? Poteší sa Rím, keď skrz slovanský, obrad bude tento ľud kresťanský.*“ SASINEK. Krátka Cyrillo-Methodiada, ref. 74, s. 129-130.

⁷⁸ SASINEK. Krátka Cyrillo-Methodiada, ref. 74, č. 15, s. 113-114.

⁷⁹ ZÁBORSKÝ, J. O mene Vaic, ktoré sv. Štefan I. kr. uh. pred krstom nosil. In *Slovesnosť*. 1863, roč. 1, č. 4, s. 60-62.

⁸⁰ OSVALD, ref. 58, s. 30. Sasinek mal na tejto otázke pracovať ešte v Budíne na základe anonymného listu. Neskôr u Ditmara v knižnici v Móre (Moor – dnes okresné mesto v Stolično-belehradskej župe (Fejér vármegye) v Maďarsku) našiel formu Waic, podľa ktorej záležitosť rozlúštil. V jedinej skoršej Sasinkovej práci k tematike (ref. 69) sa táto teória nenachádza. Záborský Sasinka necituje a interpretáciu uvádza ako svoj objav. Sasinek v redakčnej poznámke uvádza, že sa k tejto kontroverznej téme vyjadrí v ďalšom čísle.

⁸¹ SASINEK. Úvahy o sv. Štefanovi, ref. 76, č. 7, s. 100-104; č. 8, s. 119-122; č. 9, s. 137-139; č. 10, s. 152-156; č. 11, s. 164-166; č. 12, s. 178-183; Záborský sa pod článok nepodpísal, keďže si uvedomoval jeho kontroverziu a za radikálnejšie názory (panslavizmus) bol už viackrát postihovaný. Preto sa k článku nehlásil a v diele *Dejiny kráľovstva Uhorského* v tejto otázke citoval Sasinka. ZÁBORSKÝ, J. *Dejiny kráľovstva uhorského od počiatku do časov Žigmundových*. Timotej Kubiš. Bratislava : Slovart, 2012, s. XVII, 124-125.

ďalej rozviedol a spojil s odkazmi na pramene,⁸² ako aj s tvrdením, že tak ako jeho rodičia, aj sv. Štefan bol pôvodne pokrstený vo východnom obrade. „*Neni teda pochybnosti, že syn Gejzov už pred sv. Vojtechom bol* [s Gejzom, otcom svojim] *od kňazov récko – slovanských pokrstený a menom Στεφανος, na Vác-slav preslovenčeným, nazvaný.*“⁸³ Úloha sv. Vojtecha zostala v Sasinkovej interpretácii zachovaná vo forme birmovania sv. Štefana.⁸⁴ Interpretácia sv. Štefana ako kresťana pochádzajúceho z kresťanskej rodiny, kršteného vo východnom obrade mala sama o sebe veľkú váhu v historicko-právnej argumentácii, pre Sasinka však znamenala odrazový mostík k ďalekosiahlym interpretáciám a k tvorbe jeho charakteristického pohľadu na rané uhorské dejiny, ako súboj východného obradu – slovenského a latinského obradu – maďarského. Týmto stotožnením východného obradu a slovanstva sa ten podobne ako u iných dobových slovanských historikov stal nástrojom slovakizácie dejín.⁸⁵ Kdekoľvek sa tak podarilo *dokázať* východný obrad, bol automaticky umiestňovaný slova(e)nský živel. Snaha o vyhľadávanie „kláskov“ slovanského obradu sa mala stať programom slovenskej historiografie. „*Každý historický klások obľahčí prácu toho, ktorý časom svojim dejopisu cirkevno-slovanskému v Uhorsku bude venovať snahy svoje. Takto osvetlené budú tie tmy, ktoré nás Slovákov z ohľadu našej historičnosti oslepovali.*“⁸⁶ Sasinek východný obrad vyhľadával na základe nepriamych zmienok v prameňoch⁸⁷ a logických textových (re)interpretácií citátov Virága⁸⁸ a Horvátha.⁸⁹ Pripravoval sa tak na syntézu uhorských dejín s dôrazom na Slovákov.⁹⁰ Sasinek v „dejepisných kláskoch“ začal budovať svoju ďalšiu tézu o postupnej latinizácii Uhorska, ktorá však mala aj národnostný obraz, ktorý sa tým snažil inštitucionalizovať.⁹¹ Na rozdiel od Záborského zdôrazňoval jednotu východného obradu v Uhorsku s Rí-

⁸² Na základe Sasinkovho rozboru možno usudzovať, že sa otázkou predtým zaoberal, do svojej koncepcie ju však zaradil až po publikovaní Záborského článku, ktorý ako redaktor časopisu mal vopred k dispozícii. Ibidem, č. 7, s. 100-104.

⁸³ SASINEK. Úvahy o sv. Štefanovi, ref. 76, č. 7, s. 104; č. 8, s. 122.

⁸⁴ SASINEK. Úvahy o sv. Štefanovi, ref. 76, č. 12, s. 178-183.

⁸⁵ Tiež SASINEK. Je meno Béla slovenské? In *Slovesnosť*. 1863, roč. 1, č. 10, s. 150-151.

⁸⁶ SASINEK. Cirkevno-dejepisné klásky o slovansko-obradnej cirkvi v Uhorsku. In *Slovesnosť*. 1863, roč. 1, č. 8, s. 114. Na základe citácie zákonného článku z roku 1092, v ktorom sa uvádza pokyn na „opravu starobylých kostolov“ vyvodzuje, že tieto kostoly museli pochádzať minimálne z 10. storočia a sú teda dôkazom rozšírenia slovanského obradu.

⁸⁷ Ibidem, s. 115.

⁸⁸ VIRÁG, B. *Magyar Századai*. Pesten : Kiadja Heckenast Gusztáv, 1862, zv. I. – III.

⁸⁹ HORVÁTH, M. *Magyarország történelme*, zv. I. Pesten : Heckenast Gusztáv tulajdona, masodik kiadás, 1860, s. 132, 137, 213, 214, 290.

⁹⁰ Prvú verziu syntetického spracovania slovenských dejín s pracovným názvom *Dejepis národov na území Uhorska* (po roku 907) predložil Sasinek na posúdenie Matici slovenskej na VIII. zasadnutie výboru MS 19. 4. 1865. Rukopis bol odovzdaný na posúdenie Ctibohovi Zochovi, ktorý posudok doručil na zasadnutie podpredsedníctva MS 10. 7. 1865. Čítanie Zochovho posudku bolo plánované na IX., uskutočnilo sa na X. zasadnutí výboru MS. Rukopis bol perspektívne doporučený na vydanie s tým, že ho má autor dopracovať. VIII. Zasadnutie výboru Matice slovenskej. In *Pešťbudínske vedomosti*. 1865, roč. 5, č. 40, 41; IX. zasadnutie výboru Matice slovenskej. In *Pešťbudínske vedomosti*. 1865, roč. 5, č. 82.

⁹¹ SASINEK. Cirkevno-dejepisné klásky, ref. 86, č. 9, s. 133-137; SASINEK. Opäť nové klásky o slovanskej bohoslužbe v Uhorsku. In *Slovesnosť*. 1863, roč. 1, č. 11, s. 166-171.

mom z praktických dôvodov. Jednak sa potreboval čo najdôraznejšie dištancovať od obvinení zo spojenia s Ruskom a prijímania peňazí z Petrohradu, čo boli tradičné stereotypy spojené s označením *pansláv*, ale tiež tým chcel zaradiť Slovákov medzi ústredné historické národy, ktoré požehnanie svojej štátnosti dostali priamo od pápeža.

Krokom k vlastnej interpretácii raných uhorských dejín bola otázka *Kopáňovho* [Cupa] *povstania* (997 – 998). Sasinek si neosvojil mienku Záborského o cirkevnom charaktere povstania,⁹² na základe vysvetlenia mena Kupa = župan vysvetlil ako mocenský súboj v rámci dynastie.⁹³ Ani v otázke cirkevného účinkovania sv. Štefana sa nepriklonil k Záborskému, ale ani k teórii G. Schwarza, ku ktorej bol bližšie Hostinský.⁹⁴ Síce sa pridal k tvrdeniu, že kristianizácia sv. Štefana bola prioritne latinizáciou,⁹⁵ ale odôvodnil to širšími historickými okolnosťami a odmietol vykreslenie sv. Štefana ako „horlivca“ za latinský obrad a zdôraznil jeho toleranciu v národnostnej, ako aj náboženskej oblasti.⁹⁶ „*Nečiníme my síce sv. Štefana Slovanom, avšak, že i slovansky znal, i slovanskej ochrane sa zveroval, i so slovanskou krvou víťazil, i Slovanov s maďarským národom urovnoprávnil, každý dosť vidieť môže, kto nerád je slepým!*“⁹⁷

Reakciou na Sasinkove *úvahy* o sv. Štefanovi bol list, na ktorý uverejnil Sasinek odpoveď ešte v priebehu publikovania *úvah*. Námietky, že meno Vaic bolo predkrstné a pohanské, a teda nehovorí nič o náboženstve v Uhorsku pred Štefanom, Sasinek odpovedá historicko-lingvistickým rozborom mena, kde sa usiluje znova dokázať Στεφανος=Venceslav.⁹⁸ Táto prvá Sasinkova odborná polemika pokračuje

⁹² Záborský interpretoval povstanie ako obranu „slovanskej“ pravoslávnej viery proti násilnej latinizácii. ZÁBORSKÝ, ref. 79, s. 62.

⁹³ SASINEK. Úvahy o sv. Štefanovi, ref. 76, s. 137-139. Toto vysvetlenie prijíma aj súčasná historiografia, pričom v otázke viery sa väčšinou pripúšťa Kopáňovo kresťanstvo, dokonca aj možnosť, že vyznával byzantský rítus. IZDNÝ, J. *Latinská legenda raného stredoveku jako pramen christianizace střední Evropy*: diplomová práca. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2011, s. 129.

⁹⁴ HOSTINSKÝ, P. Z. Trudoviny k dejepisu Slovansko-obriadnej cirkvi v Uhrách. In *Slovesnosť*. 1863, roč. 1, č. 13, s. 194-198; č. 17, s. 267-271; č. 18, s. 277-280; č. 19, s. 294-297; č. 20, s. 305-308; č. 21, s. 322-325; č. 22, s. 337-340; č. 23, s. 353-359.

⁹⁵ SASINEK. Sv. Romuald. In *Slovesnosť*. 1863, roč. 1, č. 9, s. 147-150.

⁹⁶ SASINEK. Úvahy o sv. Štefanovi, ref. 76, s. 137-139. Sasinek Schwarzovo dielo *Initia religionis christianae inter Hungaros ecclesiae orientali adserta*. Frankfurt – Lipsko: 1740. poznal, citoval ho vo viacerých prácach a oprel oň viaceré neskoršie tvrdenia v polemike s Nándorom Knauzom v roku 1864. V otázke rozšírenia východného obradu v Uhorsku sa s ním stotožňoval (SASINEK. K maďarským hlasom o pokresťanení Uhorska. In *Slovesnosť*. 1864, roč. 2, č. 10, s. 151-155), odmietal však stotožňovanie so Schwarzom kvôli „*podozreniu zo stanoviska cirkevného*“. Csáfoló. Ohradzenie. In *Slovesnosť*. 1864, roč. 2, č. 12, s. 724.

⁹⁷ SASINEK. Úvahy o sv. Štefanovi, ref. 76, č. 10, s. 152-155; č. 11, s. 164-166. „*My sv. Štefana Apoštolom Uhorska menujeme pre zásluhy o cirkev Kristovu, ktorú on medzi národom maďarským, - ešte vtedy pohanským, osadivším sa do našej (Slovensko-Bulharskej) prvotnej vlasti, - rozširoval, a medzi národom slovenským, už pól druhu stoeletím predtým od sv. Cyrilla a Methoda, našich slovanských Apoštolov na vieru Kristovu obráteným upevňoval. V tomto jedine smysle i my Slováci so synovskou vďačnosťou sv. Štefana tiež našim Apoštolom nazývame.*“

⁹⁸ V článku zároveň prvýkrát spomína v súvislosti s etymológiou mena Kupa = župan teóriu o kontinuite správnych štruktúr – slovanský pôvod županov. SASINEK. Otvorený list tomu, ktorý zaškútil In Úvahy o sv. Štefanovi I. kr. uhorskom. In *Slovesnosť*. 1863, roč. 1, č. 11, s. 163-164.

čovala do konca roka 1863, jej obsahovou náplňou sa stala hlavne otázka župného zriadenia a Nitrianskeho biskupstva.⁹⁹

Sasinkova koncepcia včlenenia a aplikovania cirkevných dejín do slovensko-uhorských dejín, resp. dejín Slovákov v Uhorsku sa vyprofilovala ešte predtým, než vznikli jeho prvé historické práce. Mnohonásobne deklarované ciele, ktoré chcel svojimi prácami dosiahnuť, predchádzali jeho vstupu do historickej práce. Sasinek formuloval svoje historizujúce myšlienky v politických a národnobuditeľských prácach. V 50. rokoch, pred vstupom do historickej vedy, ktorý bol priamo podmienený národnými a historickými potrebami, študoval staršie slovenské a uhorské diela (Hollý, Šafárik, Salagius, Timon, Schwarz), ako aj práce maďarských historikov a uhorské kroniky. Získané poznatky najskôr aplikoval do historizujúcich prác, neskôr v priamej reakcii na politickú zmenu a potrebu obhájiť historické práva pre Slovákov začal písať historické práce, determinované tou istou spoločenskou objednávkou. Demonštrovať je to možné na uvedenej otázke Vajka, je tu uvedená jeho koncepcia už vo vyzretej forme, len upravovanej a prispôbovanej počas nasledujúcich desaťročí. Sv. Štefan ako nositeľ slovanského mena, východného, slovanského, ale zjednoteného obradu, vládnucci v štáte s prevahou slovanského živlu, bol prvým základom Sasinkovej štátoprávnej koncepcie. Jej najzásadnejšou zmenou v neskoršom období bola snaha o dokázanie kontinuity „Slovenského kniežatstva“. Možno tak povedať, že intencia Sasinkovej dejinnej konštrukcie vznikla už začiatkom 50. rokov, možno práve počas štúdií v Scheibbs, a neskôr sa prispôbovala dotváraním nových konštrukcií a čoraz otvorenejšou slovakizáciou Uhorska.

Na zdôrazňovaní východného obradu (v jednote s Rímom) a kontinuity cyrilometodského odkazu Sasinek i Hostinský stavali tvrdenie, že Slovensko je krajinou stojacou pod ochranou prvých slovanských vierozvestcov; odôvodňovali prijatie slovenského dvojkríža ako znaku ich autochtónneho kresťanstva.¹⁰⁰ Katolícku vieru chápal Sasinek na jednej strane ako historickú prednosť Slovákov (odkaz na Cyrila a Metoda) a súčasne však ku kresťanstvu pristupoval širšie a národné dejiny v jeho prácach z cirkevných dejín sú takmer vždy nadriadené ako interpretačné meradlo, nie predmet interpretácie.

Silnou stránkou Sasinkovej historiografie bola jeho znalosť jazykov. Plynule hovoril po latinsky, nemecky i maďarsky, pasívne po grécky, chorvátsky či po rusky. Tiež poznal a čítal široké spektrum literatúry od slovenských autorov predošlej generácie cez uhorských barokových a osvietenských autorov po českých historikov obrodeneckých generácií, súdobých maďarských autorov a starovekých i cirkevných klasikov. Najslabšou stránkou bola metodológia, ktorá vzišla z potreby politicko-spoločenskej požiadavky, a hoci sa Sasinek najmä koncom 60. a začiatkom 70. rokov úspešne usiloval metodologicky zdokonaľiť svoje práce, po

⁹⁹ SASINEK. II. Otvorený list. In *Slovesnosť*. 1863, roč. 1, č. 20, s. 316-319; SASINEK. III. Otvorený list. In *Slovesnosť*. 1863, roč. 1, č. 22, s. 347-349.

¹⁰⁰ Sasinek na jar 1861 ešte neprivlastnil dvojkríž Slovákom ako dedičstvo Cyrila a Metoda, ale držal sa tvrdenia o jeho darovaní pápežom Silvestrom ako symbol apoštolskej kráľovskej moci sv. Štefanovi. Interpretáciu znaku, ktorý používala aj Matica slovenská rozpracoval v roku 1863 Hostinský. SASINEK. Klenoty, ref. 62, č. 3, s. 17-20; HOSTINSKÝ, P. Z. K dejopisu hárbu slovanského. In *Sokol*. 1864, roč. 3, č. 14, s. 277-280; č. 19, s. 363-364.

zatvorenia Matice slovenskej opäť prevážila spoločenská požiadavka nad kvalitou a kritickosťou a vracal sa tak k etymologickým začiatkom u Leva Čepku a politizujúcej historicite, ktorá sa prelínala medzi politickými a odbornými prácami.

Sasinek v období rokov 1862 – 1865 napísal, editoval a uverejnil širokú bázu poznatkov k cirkevným dejinám Slovákov (Veľkej Moravy a Uhorska), založenú na štúdiu širokého spektra zásadných a dostupných historických prameňov. Z týchto prác vytvoril príslušné časti syntéz (1866 – 1870). Pracoval v úzkej kooperácii s ostatnými slovenskými historikmi, J. Záborským a najmä P. K. Hostinským. Sasinek v týchto prácach prináša obširnu faktografiu na úrovni dobového poznania, ktorú však dopĺňa nekritickou romantizujúcou interpretáciou, vzniknutou spájaním z kontextu vytrhnutých informácií, zveličovaním či sprítomňovaním historických javov a beletrizácie dejín a vkladáním národnobuditeľských obrazov do preberaných udalostí. Cirkevné dejiny sa v procese vzniku Sasinkovej koncepcie stávajú hlavným argumentom štátoprávnej teórie v dobe, keď svetská inštitúcia – Slovenské údelné kniežatstvo (Nitrianske) ešte nehrá v jeho prácach významnejšiu úlohu. To začalo nadobúdať význam v Sasinkovej koncepcii po roku 1863. Cirkevné dejiny boli v období do roku 1863 v jeho koncepcii najvýznamnejšie, aj keď prítomné zostávajú po celý život.

Zoznam použitej literatúry a prameňov

Pramene a edície prameňov

- ČEPKA, L. Něco o názvu Haban. In *Slovenské noviny*. 1851, roč. 3, č. 134, s. 542.
- HORVÁTH, M. *Magyarország történelme, zv. I.* Pesten : Heckenast Gusztáv tulajdona, masodik kiadás, 1860, 501 s.
- HOSTINSKÝ, P. Z. K dejopisu hárbu slovenského. In *Sokol*. 1864, roč. 3, č. 13, s. 249; č. 14, s. 277-280; č. 15; s. 291-298; č. 18, s. 357-358; č. 19, s. 363-364.
- HOSTINSKÝ, P. Z. Trudoviny k dejopisu Slovansko-obriadnej cirkvi v Uhrách. In *Slovesnosť*. 1863, roč. 1, č. 13, s. 194-198; č. 17, s. 267-271; č. 18, s. 277-280; č. 19, s. 294-297; č. 20, s. 305-308; č. 21, s. 322-325; č. 22, s. 337-340; č. 23, s. 353-359.
- SCHWARZ, G. *Initia religionis christianae inter Hungaros ecclesiae orientali adserta*. Frankfurt – Lipsko : 1740, 78 s.
- ŠARLUŠKA, V. Výber z listov Františka Vítazoslava Sasinka II. In *Literárny archív* 17/80. 1981, s. 11-61.
- ŠEMBERA, A. V. *Západní Slované v pravěku*. Viedeň : Nákladem spisovateľovým, 1868, 396 s.
- ŠTÚR, L. *Nárečia slovenskuo alebo potreba písania v tomto nárečí*. Prešporok : V Tlačiarňi K. F. Wiganda, 1846, 86 s.
- VIRÁG, B. *Magyar Századai*. Pesten : Kiadja Heckenast Gusztáv, 1862, zv. I. – III.
- ZÁBORSKÝ, J. *Dejiny kráľovstva uhorského od počiatku do časov Žigmundových*. Timotej Kubiš. Bratislava : Slovart, 2012, 706 s.
- ZÁBORSKÝ, J. O mene Vaic, ktoré sv. Štefan I. kr. uh. pred krstom nosil. In *Slovesnosť*. 1863, roč. 1, č. 4, s. 60-62.
- VIII. Zasadnutie výboru Matice slovenskej. In *Pešťbudínske vedomosti*. 1865, roč. 5, č. 40, 41.
- IX. zasadnutie Výboru Matice slovenskej. In *Pešťbudínske vedomosti*. 1865, roč. 5, č. 82.
- Diela F. V. Sasinka**
- Csáfoló. Ohradenie. In *Slovesnosť*. 1864, roč. 2, č. 12, s. 724.
- SASINEK, F. V. BÁSEŇ k slavnému uvítaniu Ich cisárskych a kráľovských apoštolských Veličenstiev FRANTIŠKA JOZEFA PRVÉHO, nášeho najmilostivejšieho Cisára a Kráľa Pána a ALŽBĚTY, našej najmilostivejšej Cisárovnej a Kráľovnej Paněj, keď dňa 4. Mája roku bežiacého Svojom najvyšším príchodom do mesta Pešť-Budína národy Uhorské pošťastití ráčili. In *Cyrril a Method*. 1857, roč. 8, č. 19, s. 145-147.

- SASINEK, F. V. Beztert, biskup nitriansky, mučedník. In *Cyrill a Method*. 1861/1862, roč. 12, č. 42, s. 329-330.
- SASINEK, F. V. Kirkevno-dejepisné klásky o slovansko-obradnej cirkvi v Uhorsku. In *Slovesnosť*. 1863, roč. 1, č. 8, s. 114-119; č. 9, s. 133-137.
- SASINEK, F. V. „CyrillLe aC MethoDI saLVete!“ Takto CyrillLa MethoDa ApostoLoV Ctl... In *Cyrill a Method*. 1857, roč. 8, č. 1, s. 1-2.
- SASINEK, F. V. Či má byť ozaj maďarské gymnasium v slovenskej Nitre? In *Priateľ školy a literatúry*. 1859, roč. 1, č. 23, s. 187-188.
- SASINEK, F. V. Decus Hungariae! Pieseň ku cti Swatého Ladislawa Kráľa uhorského, Patrona pociťovej osady. In *Katolícke noviny*. 1855, roč. 7, č. 24, s. 190-191.
- SASINEK, F. V. *Dejepis Slovákov*. 2. vyd. Ružomberok : Tlačou a nákladom kníhtlačiarne Karla Salvu, 1908, 50 s.
- SASINEK, F. V. *Die Slovaken. Eine ethnographische Skizze*. Praha : František A. Urbánek, II. opravené vydanie, 1875, 50 s.
- SASINEK, F. V. Deň sv. Cyrilla a Methoda, Apoštolov slovanských. In *Cyrill a Method*. 1860, roč. 11, č. 10, s. 73.
- SASINEK, F. V. Historické právo. In *Pešťbudínske vedomosti*. 1865, roč. 5, č. 58, 59.
- SASINEK, F. V. Je meno Béla slovenské? In *Slovesnosť*. 1863, roč. 1, č. 10, s. 150-151.
- SASINEK, F. V. K maďarským hlasom o pokresťanení Uhorska. In *Slovesnosť*. 1864, roč. 2, č. 5, s. 68-73; č. 6, s. 86-90; č. 8, s. 118-122; č. 10, s. 151-155; č. 11, s. 171-174; č. 12, s. 178-183; č. 13, s. 198-205; č. 15, s. 231-233; č. 16, s. 246-249; č. 17, s. 259-262; č. 25, s. 386-391; č. 29, s. 452-457; č. 30, s. 473-478; č. 34, s. 527-231; č. 36, s. 560-263; č. 38, s. 596-602.
- SASINEK, F. V. Klenoty krajiny Uhorskej. In *Cyrill a Method*. 1861, roč. 12, č. 3, s. 17-20; č. 4, s. 25-27.
- SASINEK, F. V. Krátka Cyrillo-Methodiada pre menšiu školskú mládež. In *Cyrill a Method*. 1863, roč. 13, č. 15, s. 113-114; č. 16, s. 121-122; č. 17, s. 129-131.
- SASINEK, F. V. Leo Čepka (nekrológ). In *Národné noviny*. 1873, roč. 4, č. 70.
- SASINEK, F. V. Leo Martin Čepka. In *Orol*. 1873, roč. 4, č. 5, s. 118-119.
- SASINEK, F. V. Maďari a tisícleté jubileum naše. In *Cyrill a Method*. 1861/1862, roč. 12, č. 49, s. 386-389.
- SASINEK, F. V. Maďarská legenda o sv. Cyrillovi a Methodovi. In *Cyrill a Method*. 1861/1862, roč. 12, č. 51, s. 407.
- SASINEK, F. V. Memorandum a protesty. In *Pešťbudínske vedomosti*. 1861, roč. 1, č. 41.
- SASINEK, F. V. Myslienky dejepisca. In *Národné noviny*. 1909, roč. 40, č. 12.
- SASINEK, F. V. Národnostná otázka a katolícky kňaz. In *Pešťbudínske vedomosti*. 1868, roč. 8, č. 98, 99.
- SASINEK, F. V. Opäť nové klásky o slovanskej bohoslužbe v Uhorsku. In *Slovesnosť*. 1863, roč. 1, č. 11, s. 166-171.
- SASINEK, F. V. Otvorený list tomu, ktorý zaškútil na Úvahy o sv. Štefanovi I. kr. uhorskom. In *Slovesnosť*. 1863, roč. 1, č. 11, s. 163-164.
- SASINEK, F. V. II. Otvorený list. In *Slovesnosť*. 1863, roč. 1, č. 20, s. 316-319.
- SASINEK, F. V. III. Otvorený list. In *Slovesnosť*. 1863, roč. 1, č. 22, s. 347-349.
- SASINEK, F. V. Pieseň národnia. In *Priateľ školy a literatúry*. 1859, roč. 1, č. 5, s. 27.
- SASINEK, F. V. Pieseň o slovanských blahozvestcoch. In *Cyrill a Method*. 1852, roč. 1, č. 35, s. 283.
- SASINEK, F. V. Pokresťanenie Poľska. In *Slovesnosť*. 1864, roč. 2, č. 42, s. 665-668.
- SASINEK, F. V. Poznámky o slovanskej bohoslužbe. In *Slovesnosť*. 1863, roč. 1, č. 5, s. 65-69; č. 6, s. 81-88; č. 7, s. 97-100.
- SASINEK, F. V. Reč na gymnásiách vyučovacia. In *Priateľ školy a literatúry*. 1859, roč. 1, č. 22, s. 177-179; č. 23, 185-187.
- SASINEK, F. V. Sv. Cyrill a Method, biskupi a apoštolovia slovanskí. In *Cyrill a Method*. 1863, roč. 13, č. 9, s. 66-69; č. 10, s. 73-76.
- SASINEK, F. V. Sv. Hieronym bol Slovan? In *Slovesnosť*. 1863, roč. 1, č. 9, s. 129-133.
- SASINEK, F. V. Sv. Romuald. In *Slovesnosť*. 1863, roč. 1, č. 9, s. 147-150.
- SASINEK, F. V. Šafárik a Šembera. In *Slovenský letopis pre históriu, topografiu archaeologiu a ethnografiu*. 1881, roč. 5, č. 1, s. 1-9.
- SASINEK, F. V. Úvahy o sv. Štefanovi I. kráľovi uhorskom. In *Slovesnosť*. 1863, roč. 1, č. 7, s. 100-104; č. 8, s. 119-122; č. 9, s. 137-139; č. 10, s. 152-156; č. 11, s. 164-166; č. 12, s. 178-183.
- SASINEK, F. V. Záležitosť katolíckych gymnázií. In *Priateľ školy a literatúry*. 1861, roč. 3, č. 38, s.

297-300; č. 39, s. 305-310.

SASINEK, F. V. Ziaľ nad Šafárikom. In *Priateľ školy a literatúry*. 1861, roč. 3, č. 27, s. 209.

Literatúra

BAAR, M. *Historians and Nationalism: East-Central Europe in the Nineteenth Century*. Oxford : Oxford University Press, 2013, 320 s.

BALÁŽ, Z. Homiletická tvorba F. V. Sasinka. In *Franko Vítazoslav Sasinek. najvýznamnejší slovenský historik 19. stor. 1830-1914*. Richard Marsina – Peter Mulík. Martin : Matica Slovenská, 2007, s. 109-115.

BAER, J. *Revolution, Modus Vivendi, or Sovereignty? The Political Thought of the Slovak National Movement from 1861 to 1914*. Stuttgart : Ibidem-Verlag, 1. vydanie, 2010, 252 s.

BUGAN, B. Biskup Bystrík v slovenských dejinách. In *Historický zborník*. ISSN 1335-8723, 2005, roč. 15, č. 1, s. 13-24.

BUZALKA, J. Národ, náboženstvo a modernita v juhovýchodnom Poľsku: antropologická štúdia nacionalizmu v stredovýchodnej Európe. In *Ako skúmať národ*. Peter Drál – Andrej Findor. Brno : Tribun EU, 2009, s. 131-157.

HOLEC, R. Problémy vzťahu „cirkev – národ – štát“ v dlhom 19. storočí. In *Cirkvi a národy strednej Európy*. Peter Švorc – Ľubica Harbulová – Karl Schwarzw. Prešov : Universum, 2008, s. 38-57.

HOLLÝ, K. Franko Vítazoslav Sasinek as the 'historiographer of Slovaks'. In *Leidschrift : historisch Tijdschrift*. ISSN:0923-9146, 2010, roč. 25, č. 1, s. 145-165.

HOLLÝ, K. Historická narácia ako politický program. Analýza obrazov minulosti v programových textoch slovenského národného hnutia z rokov 1848 a 1861. In *Forum Historiae*. [online]. 2009, roč. 3, č. 2, 15 s. [cit. 2024-05-24]. Dostupné na internete: <https://www.forumhistoriae.sk/sites/default/files/holly1_0.pdf>. ISSN 1337-6861.

HOLLÝ, K. Josef Ladislav Píč ako slovakista. Spolupráca so Slovenskými pohľadmi a historická ideológia slovenského národného hnutia. In *Václav Chaloupecký a generace roku 1914*. Milan Ducháček – Bílková Jitka a kol. Liberec – Praha – Turnov : 2018, s. 83-116.

HOLLÝ, K. Negácia udalostnej histórie a historický optimizmus: historická ideológia Svetozára Hurbana Vajanského (1881–1897). In *Historický časopis*. ISSN 2585-9099, 2009, roč. 57, č. 2, s. 243-269.

HOLLÝ, K. Vydávanie, hodnotenie a popularita historických prác Franka Vítazoslava Sasinka na prelome 19. a 20. storočia. Náčrt problematiky a jej (možná) interpretácia. In *Studia Bibliographica Posoniensia*. Poriežová Miriam. Bratislava : Univerzitná knižnica v Bratislave, 2010, s. 137-148. ISSN 1337-0723.

HOMZA, M. Metodologické východiská bádania stredovekých a ranonovovekých narácií o Svätoplukovi I. In *Svätopluk v Európskom písomníctve*. Martin Homza. Bratislava : Post Scriptum, 2013, s. 13-36.

HORVÁTH, P. Slovenská historiografia pred národným obrodením (2. časť). In *Historický časopis*. 1983, roč. 31, č. 2, s. 231-250.

HUČKO, J. *Sociálne zloženie a pôvod slovenskej obrodeneckej inteligencie*. Bratislava : VEDA, 1974, 385 s.

IVANIČ, P. Encyklika Grande munus a jej odozva u slovenských katolíkov. In *Konštantínove listy*. ISSN 2453-7675, roč. 12, 2019, č. 2, s. 98-106.

IZDNÝ, J. *Latinská legenda raného stredoveku jako pramen christianizace střední Evropy* : diplomová práca. Praha : Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2011, 190 s.

KOLÍSEK, A. *František Vítazoslav Sasinek*. Skalica : Nákladom mesta Skalica, 1930, 108 s.

KUČERA, M. Koncepcia slovenských dejín v diele F.V. Sasinka. In *Franko Vítazoslav Sasinek. najvýznamnejší slovenský historik 19. stor. 1830-1914*. Richard Marsina – Peter Mulík. Martin : Matica Slovenská, 2007, s. 9-20.

KUČERA, M. Profil historického diela Františka Vítazoslava Sasinka. In *Historický časopis*. 1981, roč. 29, č. 2, s. 195-207.

KURHAJCOVÁ, A. The representation of Great Moravia and its falls in Hungarian/Magyar historiography during the period of dualism. In *Codrul Cosminului*. ISSN 1224-032X, 2015, roč. 1, č. 2, s. 169-188.

KUTNAR, F. – MAREK, J. *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví; od počátků národní kultury až do sklonku třicátých let 20. století*. 3. vyd. Praha : Lidové noviny, 2009, 1088 s.

LENČEŠOVÁ, M. „Za Boha a za národ“ Koncept národa v slovenskom katolíckom myslení. In *Stredná Európa v premenách času I*. Martin Hurbanič – Ivančík Matej – Zupka Dušan. Bratislava :

- VEDA, 2023, s. 439-462.
- MAGDOLENOVÁ, A. Peter Kellner Hostinský ako historik. In *Historický časopis*. 1981, roč. 29, č. 1, s. 103-115.
- MARSINA, R. F. V. Sasinek: Dejepis Slovákov (Ružomberok 1895). In *Čo písal o našich dejinách Franko Sasinek : historické práce Franka V. Sasinka a ich vnímanie v súčasnej slovenskej historiografii*. Peter Mulík. Martin : Matica Slovenská, 2015, s. 11-39.
- MARSINA, R. O koncepcii slovenských dejín. In *Ku koncepcii a vývoju slovenskej historiografie*. Richard Marsina. Bratislava : Post Scriptum, 2013, ed. Libri historiae Slovaciae, scriptores XIII., s. 114-122.
- MARTINKOVIČ, M. Kultúra a národ v politickom myslení Svetozára Hurbana Vajanského. In *Forum Historiae*. ISSN 1337-6861, 2013, roč. 7, č. 2, s. 76-94.
- MULÍK, P. F. V. Sasinek: Dejepis všeobecný a zvláštny Uhorska, svetský a náboženský. In *Čo písal o našich dejinách Franko Sasinek : historické práce Franka V. Sasinka a ich vnímanie v súčasnej slovenskej historiografii*. Peter Mulík. Martin : Matica Slovenská, 2015, s. 110-123.
- MULÍK, P. Konfesionalizmus a koncepcie slovenských dejín. In *Verbum Historiae I*. 2008, s. 179-194.
- OSVALD, F. R. (Zadumený). *Pamiatka na štyridsaťročné literárnej činnosti Franka Vítazoslava Sasinka*. Ružomberok : Tlačiarňou Karla Salvu, 1892, 53 s.
- OTČENÁŠ, M. *František Vítazoslav Sasinek: Príspevok k jeho životu a dielu*. Bratislava : Slovo, 1995, 96 s.
- OTČENÁŠ, M. P. J. Šafárik a historické práce F. V. Sasinka. In *Pavol Jozef Šafárik v Slovenskej a českej slavistike*. Pavol Petrus. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1993, s. 283-288.
- PODOLAN, P. Generácia Všeslávie a jej koncepcia slovanského národa. In *Studia Academica Slovaca*. Jana Pekarovičová – Miloslav Vojtech. Bratislava : Univerzita Komenského, 2009, s. 240-242.
- PODOLAN, P. Svätopluk v slovenskej historiografii 19. storočia. In *Svätopluk v európskom písomníctve. Štúdie z dejín svätoplukovskej legendy*. Martin Homza. Bratislava : Post Scriptum, 2013, s. 407-520.
- PODOLAN, P. *Veľká Morava v historickej spisbe generácie Všeslávie*. Bratislava : Stimul, Acta Historica Posoniensia 34, 2018, 152 s.
- POTEMRA, M. *Slovenská historiografia v rokoch 1901 – 1918*. Košice : Štátna vedecká knižnica v Košiciach, 1980, 670 s.
- IVANTYŠINOVÁ, T. – PODOLAN, P. – VIRŠINSKÁ, M. *Viedenské roky Jána Kollára*. Bratislava : Pro Historia, 2013, 120 s.
- RAPANT, D. Národ a dejiny. In *Prúdy*, roč. 8, 1924, č. 8, s. 470-477.
- RIZNER, L. V. *Bibliografia písomníctva slovenského na spôsob slovníka od najstarších čias do konca r. 1900 s pripojenou bibliografiou archeologickou, historickou, miestopisnou a prírodovedeckou*. *Diel 5 S-Š*. Turčiansky Svätý Martin : Matica Slovenská, 1933, 270 s.
- ŠKVARNA, D. – HUDEK, A. Cyril a Metod v historickom vedomí a pamäti 19. a 20. storočia na Slovensku. Bratislava : Historický ústav SAV vo vydavateľstve Typoset Print s.r.o., 2013, 161 s.
- ŠOLTÉS, P. Magyar híd, „naša slovenská cirkev“, Ecclesia Ruthenica. Korelácia etnicity a konfesionality v hraničnom regióne Zemplín. In *Konfesia a národ*. Mária Žiláková, a kol. Békešská Čaba : Výskumný ústav Slovákov v Maďarsku, 2017, s. 93-133.
- ŠUSTOVÁ DRELOVÁ, A. Čo znamená národ pre katolíkov na Slovensku? In *Historický časopis*. ISSN 2585-9099, 2019, roč. 67, č. 3, s. 385-411.
- ŠVORC, P. Vzťah cirkvi a národného vedomia obyvateľstva strednej Európy v 19. storočí až v prvej polovici 20. storočia. In *Cirkvi a národy strednej Európy*. Peter Švorc – Ľubica Harbuľová – Karl Schwarz. Prešov : Universum, 2008, s. 14-23.
- TIBENSKÝ, J. a kol. *Slovensko I. Dejiny*. 1. vyd. Bratislava : Obzor, 1971, 856 s.
- VÖRÖS, L. *Analytická historiografia versus národné dejiny: Národ ako sociálna reprezentácia*. Pisa : Plus-Pisa University Press, 2010 – (Doctoral dissertations ; 13) 320.10943 (21.), 230 s.
- ZEMKO, P. *Homiletický prínos F. V. Sasinka na Slovensku*. Martin : Matica slovenská, 1998, 109 s. + 13 príloh.
- ZUPKA, D. Národ, etnicita a identita v stredovekej strednej Európe. In *Stredná Európa v premenách času I*. Martin Hurbanič – Matej Ivančík – Dušan Zupka. Bratislava : VEDA, 2023, s. 369-398.
- ŽENUCH, P. K dejinám podkarpatských a východoslovenských Rusínov. In *Historický časopis*. ISSN 2585-9099, 2001, roč. 49, č. 3, s. 501-514.

PRIEBEH CHOLERY VO FARNOSTIACH VELICKÉHO DEKANÁTU SPIŠSKÉHO BISKUPSTVA V ROKU 1873 (NA ZÁKLADE DRUHOPISOV MATRÍK)

Monika BIZOŇOVÁ

The course of cholera in the parishes of the district of Velká of Spiš bishopric in year 1873 (based on duplicate registries)

This article will focus on the year 1873, when another cholera epidemic began to spread in Hungary and of course also affected the territory of Spiš county. The basic source for the preparation of this article was the duplicate of the register of deaths for the year 1873, in which we will note the data related to the cholera epidemic, namely: absolute numbers of deaths, numbers of deaths from cholera, gender and age of the deceased, first and last records of deaths from cholera. We will also point out the rough mortality rate from cholera in individual Roman Catholic parishes of the selected deanery of Velká (district) using the historical schematism of the Spiš diocese from 1872, which provides us with the necessary information about the number of Roman Catholics in the parishes in the given period.

Keywords: cholera, epidemic, Spiš county, Spiš bishopric, 1873, duplicate registries, Velká.

Súčasťou Biskupského archívu v Spišskej Kapitule v Spišskom Podhradí je aj fond Spišské biskupstvo, ktorý je zároveň najväčším fondom a obsahuje viacero oddelení. Najdôležitejším oddelením tohto fondu je Matrika, v ktorej sa uchovávajú druhopisy rímskokatolíckych matrik z územia celej Spišskej diecézy od roku 1788 až dodnes (Spiš, Liptov, Orava). Ide o záznamy pokrstených (*Matrica baptisatorum*), sobášených (*Matrica copulatorum*), zomrelých (*Matrica defunctorum*) a birmovaných (*Matrica confirmatorum*). Súčasťou tohto oddelenia sú aj druhopisy zmiešaných manželstiev (*Matrica mixtae*).

Prostredníctvom tohto príspevku¹ sa zameriame na rok 1873, keď sa v Uhorsku začala šíriť ďalšia epidémia cholery a zasiahla, samozrejme, aj územia Spiša. Základným prameňom k vyhotoveniu tohto príspevku bol druhopis matriky zomrelých za rok 1873, v ktorom si budeme všímať údaje, ktoré sa týkajú epidémie cholery, a to: absolútne počty zomrelých, počty zomrelých na choleru, pohlavie a vek zomrelých, prvé a posledné záznamy o zomrelých na choleru. Taktiež poukážeme na hrubú mieru úmrtnosti na choleru v jednotlivých rímskokatolíckych farnostiach vybraného Velického dekanátu (dištriktu) s využitím historického schematizmu Spišskej diecézy z roku 1872, ktorý nám poskytuje potrebné informácie o počte rímskokatolíkov vo farnostiach v danom období.²

¹ Štúdia vznikla ako výstup z riešenia projektu APVV-20-0613 *Epidémie na území Slovenska v 17. – 19. storočí*.

² Táto štúdia nadväzuje na už publikované štúdie, ktoré sa zaoberali touto problematikou, avšak v Spišskovlašskom dekanáte: BIZOŇOVÁ, M. Pribeh cholery vo farnostiach Spišskovlašského dekanátu Spišského biskupstva v roku 1873 (na základe druhopisov matrik). In *Historia*

Samotný Velický³ dekanát (dištrikt) patril k najstarobylejším dekanátom Spišského biskupstva, nakoľko ho tvorili aj niektoré mestá a mestečká, ktoré boli niekedy súčasťou Provincie XIII spišských miest zálohovaných Poľsku. Väčšina z farností vznikla okolo roku 1245 a na základe schematizmu si môžeme všimnúť, že práve v týchto mestách a mestečkách z hľadiska vierovyznania prevažovalo evanjelické vierovyznanie.⁴

Farnosť Batizovce

Farnosť Batizovce je podľa historického schematizmu charakterizovaná ako starobylá, založená pravdepodobne okolo roku 1300. Z cirkevného hľadiska patrila do Velického dekanátu a mala niekoľko filiálok: Gerlachov, Mengusovce a Štôlu. V roku 1872 mala táto farnosť celkovo 209 rímskokatolíkov, 1 711 evanjelikov a 34 židov.⁵

V danom roku bol farárom Ľudovít Urban, ktorý počas neho zaznamenal deväť úmrtí. Z nich boli tri na choleru, čo tvorilo 33,34 % z celkových úmrtí. Prvou obeťou cholery bol Andrej Pitonyak vo veku 12 rokov, ktorý jej podľahol 29. októbra 1873 a ktorý pochádzal z Jurského. Druhou obeťou dňa 2. novembra 1873 bola Zuzana Csonka vo veku 58 rokov. Poslednou obeťou bol Jakub Matsura, ktorý zomrel 6. novembra 1873 vo veku siedmich rokov.⁶

Z počtu obetí na choleru boli dvaja muži a jedna žena. Hrubá miera obetí epidémie tak dosiahla hodnotu 14,35 ‰.

Vekové zloženie obetí cholery	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	1	1	0	0	0	1	0

Farnosť Veľká

Daná farnosť podľa historického schematizmu vznikla okolo roku 1245 a nemala žiadnu filiálku. V roku 1872 v nej žilo celkovo 230 rímskokatolíkov, 948 evanjelikov, jeden gréckokatolík a 9 židov.⁷

Ecclesiastica. ISSN 1338-4341. Roč. 14, č. 2 (2023). Prešov, s. 310-316; v Kežmarskom dekanáte: BIZOŇOVÁ, M. Priebeh cholery v roku 1873 vo farnostiach Kežmarského dekanátu Spišského biskupstva. In *Acta Musei Scepusiensis 2020 – 2023*. Levoča : SNM – Spišské múzeum v Levoči, 2024, s. 179 – 186.

³ Niekedy nazývaný aj Veľkánsky.

⁴ Dopadom cholery v evanjelických zboroch sa venuje: ŠTEFLOVÁ, L. Dopady cholerových epidémií na evanjelické cirkevné zbory vo svetle dištriktuálnych protokolov. In *Historia Ecclesiastica*. ISSN 1338-4341. Roč. 13, č. 2 (2022), s. 229; KARPINSKÝ, P. – ŠTEFLOVÁ, L. Čorbova kronika – svedectvo o cholerovej epidémii z roku 1831 z historického a jazykového hľadiska. In *Historia Ecclesiastica*. ISSN 1338-4341. Roč. 14, č. 1 (2023), s. 103.

⁵ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1872*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1872, s. 37 - 38.

⁶ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Batizovce.

⁷ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1872*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1872, s. 38.

Farár Vojtech Pisch zaznamenal v roku 1873 celkovo 23 úmrtí, z toho na cholery šesť – štyria muži a dve ženy. Prvý záznam úmrtia na cholery je uvedený 23. augusta 1873. Jej obeťou bola Mária Belcsány vo veku 10 rokov. Posledný záznam k cholere nachádzame 2. novembra 1873, obeťou bol 56-ročný Jozef Macsura, pôvodom z Gerlachova. Najmladšia obeť, Alžbeta Pafcsik, dcéra slúžky, zomrela 29. augusta 1873 a mala iba šesť mesiacov a 23 dní. Najstaršou obeťou bol už spomínaný Jozef Macsura.⁸

Hrubá miera obetí epidémie tak dosiahla hodnotu 26,08 ‰. Z celkového počtu úmrtí za daný rok je to podiel 26,08 ‰.

Vekové zloženie obetí cholery	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	3	0	1	1	0	1	0

Farnosť Gánovce

Táto farnosť je v historickom schematizme charakterizovaná ako starobylá, založená okolo roku 1308. V danej dobe mala dve filiálky, a to Filice a Hozelec. V roku 1872 žilo vo farnosti 269 rímskokatolíkov, 328 evanjelikov a 14 židov.⁹

V tom období bol správcom farnosti švábovský farár, ktorý v roku 1873 zaznamenal celkovo 15 úmrtí. Z nich bolo iba jedno úmrtie na cholery, a to Anna Kiss, ktorá zomrela 23. októbra 1873. V dobe úmrtia mala 45 rokov a pôvodne pochádzala z Čierneho nad Topľou.¹⁰

Hrubá miera obetí epidémie tu dosiahla hodnotu 3,71 ‰ a z celkového počtu úmrtí za spomínaný rok mala cholera podiel 6,67 ‰.

Vekové zloženie obetí cholery	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	0	0	0	0	1	0	0

Farnosť Huncovce

Na základe historického schematizmu vieme určiť približný vznik farnosti, a to okolo roku 1247. Farnosť mala aj jednu filiálku: Veľkú Lomnicu. V roku 1872 vo farnosti celkovo žilo 839 rímskokatolíkov, 1 527 evanjelikov a 557 židov.¹¹

Podľa záznamov v matrike bol v spomínanom roku farárom Jozef Faix. V roku 1873 zaznamenal celkovo 50 úmrtí, z toho na cholery bolo 16 prípadov. Prvou obeťou bola 5-ročná Katarína Mischalko, ktorá jej podľahla 2. septembra 1873.

⁸ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Veľká.

⁹ *Schematismus venerabilis cleri aliae dioecesis Scepusiensis 1872*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1872, s. 38.

¹⁰ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Gánovce.

¹¹ *Schematismus venerabilis cleri aliae dioecesis Scepusiensis 1872*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1872, s. 38 - 39.

Posledný prípad sa objavil 24. októbra 1873, bola ním Anna Kompauer, ktorá mala 38 rokov. Najstaršia obeť, Mária Wieszman mala v čase úmrtia 60 rokov a najmladšia obeť, Michal Breter mal tri dni.¹²

Z celkového počtu úmrtí na choleru, čo činilo 16 osôb, bolo osem mužov a osem žien. Hrubá miera obetí epidémie tu dosiahla hodnotu 19,07 ‰. Z celkového počtu úmrtí za daný rok tvorila cholera ako príčina úmrtia podiel 32 %.

Vekové zloženie obetí cholery	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	4	3	5	1	0	3	0

Farnosť Matejovce

Podľa historického schematizmu bola daná farnosť starobylá, založená okolo roku 1231 a nemala žiadnu filiálku. V roku 1872 žilo vo farnosti celkovo 140 rímskokatolíkov, 784 evanjelikov a traja židia.¹³

Farárom bol v tom čase Ján Grusz a v roku 1873 zaznamenal celkom 10 úmrtí, z toho tri boli na choleru.

Prvý záznam nachádzame 6. septembra 1873 a obeťou bola Mária Schmidt vo veku troch rokov. Posledný záznam úmrtia na choleru je zapísaný 23. septembra 1873, keď sa jej obeťou stala Mária Spitzkopf vo veku 72 rokov, zároveň najstaršia obeť. Najmladšou obeťou bola už spomínaná Mária Schmidt.¹⁴

Z celkového počtu troch úmrtí na choleru jej podľahli dvaja muži a jedna žena. Hrubá miera obetí epidémie tu dosiahla hodnotu 21,42 ‰. Z celkového počtu za daný rok tvorili úmrtia na choleru podiel 30 %. Zo zápisov v druhopise matriky vyplýva, že obeť epidémie boli pochované na miestnych cintorínoch.

Vekové zloženie obetí cholery	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	1	0	0	0	1	0	1

Farnosť Vrbov

Z historického schematizmu sa dozvedáme, že farnosť vo Vrbove bola podobne ako ostatné farnosti dekanátu starobylá a bola pravdepodobne založená okolo roku 1245. Nemala však žiadnu filiálku. V roku 1872 v celej farnosti žilo 314 rímskokatolíkov, 465 evanjelikov a traja gréckokatolíci.¹⁵

¹² Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Huncovce.

¹³ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1872*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1872, s. 39.

¹⁴ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Matejovce.

¹⁵ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1872*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1872, s. 35.

Farár vo farnosti Karol Bernatyák v roku 1873 zaznamenal celkom 22 úmrtí. Z toho bolo osem obetí cholery, tri ženy a päť mužov, čo činí 36,36 % z celkového počtu úmrtí. S prvým prípadom cholery sa stretávame 27. augusta 1873. Podľahla jej 36-ročná vdova Mária Kukura. Posledný raz sa cholera vyskytla už onedlho, a to dňa 10. septembra, keď sa jej obeťou stala 32-ročná Zuzana Soltész. Najmladšia obeť mala iba 1 rok a deväť mesiacov a najstaršia obeť zasa 60 rokov.¹⁶

Z daných údajov vyplýva, že hrubá miera obetí cholery v danej farnosti predstavovala 25,47 ‰.

Vekové zloženie obetí cholery	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	2	0	2	3	0	1	0

Farnosť Mlynica

Farnosť podľa schematizmu existovala už okolo roku 1245. Mala aj filiálku, a to Starú Lesnú. V roku 1872 farnosť evidovala 242 rímskokatolíkov, 843 evanjelikov a osem židov.¹⁷

Farár Eduard Pollyák v roku 1873 zaznamenal vo farnosti celkovo 26 úmrtí, z nich bolo 16 obetí cholery, osem mužov a osem žien. Prvý prípad bol evidovaný 18. septembra 1873, obeťou bola 36-ročná Marta Csajkovszki. Poslednou obeťou cholery bola Mária Alexi, ktorá zomrela 16. októbra 1873 vo veku 63 rokov a zároveň bola najstaršou obeťou.¹⁸

Z daných údajov vyplýva, že hrubá miera obetí cholery v danej farnosti činí 66,11 ‰. Z celkového počtu úmrtí za daný rok predstavujú úmrtia na choleru až 61,53 ‰.

Vekové zloženie obetí cholery	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	7	0	1	4	2	1	1

Farnosť Poprad

Podľa historického schematizmu farnosť v Poprade vznikla približne okolo roku 1245. Mala iba jednu filiálku, a to: Stráže. V roku 1872 mala farnosť celkovo 559 rímskokatolíkov, 1 076 evanjelikov, osem gréckokatolíkov a 22 židov.¹⁹

V roku 1873 sa v matrike zomrelých nachádzajú zápisy 27 úmrtí, z ktorých bolo šesť obetí cholery, z toho dvaja muži a štyri ženy. Prvý prípad sa vyskytol

¹⁶ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Vrbov.

¹⁷ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1872*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1872, s. 39 – 40.

¹⁸ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Mlynica.

¹⁹ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1872*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1872, s. 40.

v auguste 1873 v Strážach, keď jej podľahla 35-ročná Mária Petrík. Posledný prípad úmrtia na cholery sa objavil 13. októbra 1873, keď jej podľahol Michal Kikta vo veku 42 rokov. Najmladšia obeť tejto nákazy mala 13 rokov a bola ňou Mária Sztraka 4. septembra 1873. Najstaršia obeť mala 67 rokov.²⁰

Z daných údajov vieme určiť hrubú mieru obetí cholery 10,73 ‰. Z celkového počtu úmrtí za daný rok tvorili úmrtia na cholery 22,23 %.

Vekové zloženie obetí cholery	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	0	1	0	2	1	0	2

Farnosť Veľký Slavkov

Táto farnosť podľa schematizmu existovala okolo roku 1245 a mala filiálku Nová Lesná. V roku 1872 žilo vo farnosti celkovo 169 rímskokatolíkov, 1 299 evanjelikov, traja gréckokatolíci a 12 židov.²¹

Vtedajší farár Ján Matirko (a potom jeho nástupca) zapísal do matriky zomrnutých v roku 1873 celkom 12 úmrtí, z nich na cholery bolo osem. Z hľadiska pohlavia obeťami bolo sedem mužov a jedna žena. S prvým prípadom cholery sa stretávame 11. septembra 1873 a jej obeťou bol samotný miestny farár Ján Matirko vo veku 66 rokov. Posledný zápis úmrtia na toto ochorenie nachádzame 6. októbra 1873, keď jej podľahol 34-ročný Ján Csonka.²²

Hrubá miera obetí epidémie tak dosiahla hodnotu 47,34 ‰. Z celkového počtu úmrtí za daný rok je to podiel 66,67 %.

Vekové zloženie obetí cholery	0 – 10	11 – 20	21 – 30	31 – 40	41 – 50	51 – 60	61 – viac
Počet	1	0	0	2	0	2	3

Farnosť Žakovce

Z historického schematizmu sa dozvedáme, že farnosť je starobylá, založená okolo roku 1245. V danom období nemala žiadnu filiálku. V roku 1872 žilo vo farnosti celkovo 202 rímskokatolíkov, 559 evanjelikov a jeden žid.²³

Farárom v tomto období bol Jozef Hradsky. V roku 1873 v celej farnosti zaznamenal celkovo osem úmrtí, z toho nebola ani jedna obeť cholery.²⁴

²⁰ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Poprad.

²¹ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1872*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1872, s. 36.

²² Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Veľký Slavkov.

²³ *Schematismus venerabilis cleri almae dioecesis Scepusiensis 1872*. Leutschoviae : Joannis Werthmüller, 1872, s. 41.

²⁴ Biskupský archív v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, oddelenie Matrika, Matrica defunctorum 1873, farnosť Žakovce.

Hrubá miera úmrtnosti na cholera v roku 1873

Farnosť	Celkový počet úmrtí v roku 1873	Počet úmrtí na cholera	Hrubá miera úmrtnosti na cholera v ‰
1. Batizovce	9	3	14,35
2. Veľká	23	6	26,08
3. Gánovce	15	1	3,71
4. Huncovce	50	16	19,07
5. Matejovce	10	3	21,42
6. Vrbov	22	8	25,47
7. Mlynica	26	16	66,11
8. Poprad	27	6	10,73
9. Veľký Slavkov	12	8	47,34
10. Žakovce	8	0	0

Porovnanie celkového počtu zomrelých v rokoch 1872, 1873 a 1874

Farnosť	1872	1873	1874
1. Batizovce	8	9	3
2. Veľká	10	23	8
3. Gánovce	12	15	14
4. Huncovce	37	50	34
5. Matejovce	5	10	4
6. Vrbov	8	22	9
7. Mlynica	7	26	6
8. Poprad	15	27	23
9. Veľký Slavkov	8	12	4
10. Žakovce	5	8	3

OKOLNOSTI VZNIKU KŇAZSKÉHO DOMOVA (ZOTAVOVNE) KOŠICKEJ DIECÉZY AUGUSTINEUM V BARDEJOVSKÝCH KÚPELOCH

Nadežda JURČIŠINOVÁ

Circumstances of the Establishment of the Priests' Home (Convalescent Home) of the Košice Diocese AUGUSTINEUM in Bardejovské Spa

A significant event in the history of the Košice Diocese during the first half of the 20th century, in terms of priestly care, was the establishment of the priests' home (convalescent home) in Bardejovské Spa, named after Bishop Augustine Fischer-Colbrie—Augustineum. The initiative for its creation was proposed and supported by Gejza Žebrácky, the Roman Catholic parish priest in Bardejov. However, the implementation of the idea faced complications from the start, due to a counterproposal by Canon Ludovít Konrády, who suggested establishing a holiday home in the High Tatras instead. This study traces the realization of the project, from its inception in the spring of 1924 to its completion in the summer of 1932. It highlights the persistent efforts of G. Žebrácky and the support provided by the Košice Diocese, particularly by Bishop Jozef Čársky. The establishment of the Augustineum and its initial years of operation coincided with the challenges of the global economic crisis. In subsequent years, the institution faced various upheavals due to socio-political changes in Czechoslovakia. Despite these challenges, the Augustineum in Bardejovské Kúpele has endured and continues to fulfil its purpose to this day.

Keywords: Priest's home, Augustineum, Bardejovské Spa, Košice Diocese, Gejza Žebrácky.

Zrod idey – zriadenie kňazského domova Košickej diecézy¹

Vznik kňazského domova (zotavovne) Košickej diecézy Augustineum v Bardejovských Kúpeľoch je spätý s troma osobnosťami z radov rímskokatolíckej cirkvi, s biskupmi Augustínom Fischer-Colbrierom a jeho nástupcom Jozefom Čárskym, najmä však s autorom myšlienky zriadiť takúto inštitúciu, a to s farárom v Bardejove Gejzom Žebráckym.² Patril k najvýznamnejším osobnos-

¹ Príspevok vznikol v rámci projektu APVV č. 19-0058 *Multietnicita a multikonfesionálna a ich vplyv na spoločenský, politický a kultúrny vývoj okrajových oblastí v prvej polovici 20. storočia (na príklade východného Slovenska a Podkarpatskej Rusi)*.

² Gejza Žebrácky sa narodil 7. 1. 1869 v Prešove. Pochádzal zo známeho šľachtického rodu v Poľsku Žebráckych. Jeho otec Ján, rodák z Gorlíc, sa v roku 1860 prisťahoval do Prešova ako člen ukrývajúcej sa rodiny. Tu pracoval ako krajčírsky majster. Matka Jeanetta (Jana), rodená Székely (Szekelová), sa narodila v Prešove. Prvé tri školské roky (1874 – 1877) navštevoval G. Žebrácky Evanjelickú nemeckú ľudovú školu v Prešove, po absolvovaní jednej triedy na slovenskej evanjelickej ľudovej škole (1877 – 1878) sa zapísal v roku 1878 na Rímskokatolícke kráľovské gymnázium v Prešove. V rokoch 1886 až 1890 študoval teológiu na bohosloveckej akadémii v Košiciach. Za kaplána bol vysvätený 29. 6. 1891, potom pôsobil ako vychovávateľ synov veľkostatkára Ernő Hedryho a po dosiahnutí kanonického veku a kňazskej ordinácie sa stal administrátorom v Radaticiach, neskôr bol od 9. 9. 1893 kaplánom v Solivare, potom sa stal správcom fary v Plavči a v Ražňanoch (1911 – 1913). Dňa 1. 2. 1913 bol zvolený za správcu starobylej bardejovskej fary. Tu zostal až do smrti. Bližšie: *Slovenský biografický slovník VI. zväzok*. Martin : Matica slovenská, 1994, s. 491. Heslo: Žebrácky Gejza; Arcibiskupský archív Košice (AA Cass),

tiam v dejinách bardejovskej rímskokatolíckej farnosti a k všestranným kultúrno-osvetovým činiteľom.³ Bol to človek pracovitý a horlivý, ktorého pôsobenie ocenili viacerými cirkevnými (i svetskými) vyznamenaniami, čo sa okrem iného prejavilo v jeho vzostupnej kariére nielen v spoločensko-politickom živote v Bardejove,⁴ kam prišiel ešte v roku 1913, ale i mimo neho, najmä cirkevného.⁵ Kňazské povinnosti si plnil dôkladne, staral sa nielen o fary a kostoly, ale aj o prehľbovanie viery a náboženského života farníkov.⁶ Na poste starostu mesta Bardejov (zvolený 14. novembra 1924 a tento post zastával do 13. decembra 1938) šíril ústretovosť, noblesnosť v konaní, vystupovaní a rozhodovaní, ale aj ekumenický prístup.⁷ Bol teológom, jazykovo dobre fundovaný – ovládal nemčinu, latinčinu, gréčtinu, maďarčinu. K príslušníkom iných náboženstiev bol tolerantný. Pravi-

fond Košické biskupstvo (KB). Personália, osobná karta Gejzu Žebráckeho.

- ³ Blížšie: JURČIŠINOVÁ, N. Angažovanosť rímskokatolíckeho kňaza Gejzu Žebráckeho na východnom Slovensku. In *Historia Ecclesiastica*, roč. 13, 2022, č. 1, s. 93 – 112.
- ⁴ Počas svojho 38-ročného pôsobenia v Bardejove dostal viacero cirkevných vyznamenaní a zastával rôzne funkcie. V roku 1914 sa stal biskupským komisárom pre gymnázium v Bardejove, o rok na to bol školským a dištriktuálnym dekanom. Mal mimoriadne dobrý vzťah k histórii. Jeho celoživotnou láskou boli stavebné pamiatky. V tejto oblasti bola jeho práca ocenená menovaním za člena Krajskej historickej pamiatkovej komisie v roku 1917 a v roku 1918 bol v Bardejove ustanovený za riaditeľa Šarišského múzea. Z tejto funkcie ho uvoľnili až v decembri 1950. V roku 1921 sa stal konzervátorom historických pamiatok a v roku 1935 už ministerským konzervátorom historických pamiatok, v roku 1939 podpredsedom Zväzu slovenských múzeí. Svojou predvídavosťou zachránil mobiliár Chrámu sv. Egídia pred možným premiestnením počas vojnových udalostí. Podporoval a chránil prejavy ľudského umeleckého ducha – hudbu, pamiatky a sakrálnu architektúru. Blížšie: GUTEK, F. Gejza Žebrácky a Šarišské múzeum v Bardejove do roku 1945 (Príspevok k 110. výročiu otvorenia prvej expozície múzea. In *Vývoj kultúry východného Slovenska*. Eds. Angela Kurucová a Marína Feniková Čarnogurská. Košice: Štátna vedecká knižnica v Košiciach, 2017, s. 103 – 115; FECSKOVÁ, S. Pred polstoročím. In *Bardejovské novosti*, roč. 12, 2001, č. 10, s. 5.
- ⁵ V roku 1922 prevzal funkciu titulárneho kanonika Biskupskej kapituly v Košiciach, v roku 1924 ho biskup Augustín Fischer-Colbrie vymenoval za riaditeľa diecéznej Charity. V roku 1933 sa stal pápežským prelátom (praelatus Suea Sanctitatis) a v 1938 – 1939 generálnym vikárom, od roku 1939 zastával funkciu diecézneho konsultora (cirkevného poradcu biskupa). Blížšie: AA Cass, fond KB. Personália, osobná karta Gejzu Žebráckeho; LENČIŠ, Š. Čestný kanonik Gejza Žebrácky a jeho Katolícky cirkevný spevník. In *Studia Academica Historiae Ecclesiae Cassoviensis V. Kapituly kanonikov*. Košice: Teologická fakulta Katolíckej univerzity, Katedra cirkevných dejín, 2003, s. 28; Pôsobil počas niekoľkých režimov a v každom sa snažil vychádzať s panujúcim štátnym zriadením. ZUBKO, P. *Dejiny Košickej kapituly (1804 – 2001)*. Prešov: Vydavateľstvo M. Vaška, 2003, s. 108 – 109.
- ⁶ Venoval sa aj osvetovej činnosti, písal knižné diela, prednášal o hospodárstve, čím sa snažil zdvíhať sociálnu a kultúrnu úroveň šarišského ľudu. Založil jednu z najväčších súkromných knižníc na Slovensku, v ktorej sa nachádzalo mnoho historických a teologických exemplárov a celkovo jeho knižnicu tvorilo okolo 12 000 kníh. Obsahovala viacero unikátnych diel avšak nepriazňou spoločensko-politických udalostí v roku 1951 sa nezachovala. JURČIŠINOVÁ, N. Prešovský rodák pôsobiaci v Bardejove Gejza Žebrácky (1869 – 1951). In *Dejiny* [elektronický zdroj] : internetový časopis Inštitútu histórie FF PU v Prešove, roč. 14, 2019, č. 2, s. 169 – 170. Dostupné na http://dejiny.unipo.sk/PDF/2019/15_2_2019.pdf. Žebráckeho aktivity v Bardejove boli rozsiahle. Okrem iného založil spolok Katolícky kruh, stal sa jeho prvým predsedom, organizoval v Bardejove Katolícke dni, športové, divadelné a kultúrne podujatia.
- ⁷ Štátny archív (ŠA) Prešov, pracovisko (prac.) Archív Bardejov, fond Mestský úrad (MÚ) v Bardejove (1919 – 1945 (50), kr. č. 20, inv. č. 8212/1932. List G. Žebráckeho Mestskej rade v Bardejove z 21. 12. 1932. Zápis. Zo schôdze mestského zastupiteľstva v Bardejove 29. 12. 1932; ŠA Prešov, prac. Archív Bardejov, fond MÚ Bardejov 1919 – 1945 (1950), kr. 45, inv. č. 6728/1933. Ospravedlnenie sa za vyslovenie dôvery G. Žebráckemu a iné.

delné stretnutia s farármi ostatných miestnych cirkví boli pre neho samozrejmosťou.⁸ Azda najzložitejšie boli roky prvej Slovenskej republiky a potom nástup komunistickej vlády. Práve z tohto posledného obdobia jeho života je známa ním často vyslovovaná v šarišskom nárečí veta: „A žic še musí!“⁹ V bardejovskej farnosti prežil i dve svetové vojny a žil v čase, keď sa na pápežskom stolci vystriedalo šesť pápežov.¹⁰ Pápež Pius XI. mu udelil titul pápežského preláta a za pápeža Pia XII. sa stal v roku 1940 apoštolským protonotárom.¹¹

Úsilie G. Žebráckeho o založenie kňazskej zotavovne v Bardejovských Kúpeľoch

V rámci obširnej spoločensko-politickej i kultúrno-osvetovej Žebráckeho angažovanosti bolo základom jeho činnosti vykonávanie povolania rímskokatolíckeho kňaza v Bardejove a okolí ako správcu bardejovskej farnosti. Záujem a starostlivosť o ľudí boli iste jedným z podnetov pre zrod myšlienky zriadiť diecézny liečebno-rekreačný dom (zotavovňu) pre kňazov Košickej diecézy. Prvým krokom pri realizácii tejto idey bol list z 1. februára 1924, ktorý adresoval Košickému biskupstvu. Pri predložení návrhu vychádzal z potreby zriadiť zariadenie, kde by mohli kňazi posilňovať svoje zdravie v blahodarne pôsobiacom kúpeľnom prírodnom prostredí, a tak odporučil zriadiť kňazský domov v Bardejovských Kúpeľoch. Výber miesta zotavovne zdôvodňoval tým, že sú jediné z väčších kúpeľov v diecéze dostupné vlakom a zariadenie zotavovne práve tu považoval za najlacnejšiu investíciu. Do pozornosti kládol vilu Carola, ktorú bolo možné zakúpiť za 70 000 korún (Kč), po vykonaní nutných opráv, rekonštrukcie a zabezpečenia najnutnejšieho zariadenia by sa náklady zvýšili na 120 000 Kč. Podstatná časť financií sa mala zabezpečiť finančnými zbierkami medzi kňazmi diecézy (sám ponúkol 2 000 Kč) a rátal aj s podporou *Penzijného a podporného fondu Košickej diecézy*.¹² Zostávajúca časť potrebných financií sa mala vypožičať od *Opatrovníctva pokladnice zbožných základín* a splácala by sa z prevádzkového príjmu zotavovne. Uviedol, že on – bardejovský farár by sa vzdal svojho príjmu za filiálku Bardejovské Kúpele, čo by činilo 600 Kč a tou istou sumou by prispelo do príjmu zotavovne i riaditeľstvo Bardejovských Kúpeľov za pastoračné úkony a výpomoc

⁸ FECSKOVÁ, S. Pred polstoročím ... In *Bardejovské novosti*, roč. 12, 2001, č. 10, s. 5.

⁹ FECSKOVÁ, S. Pripomíname si 140. výročie narodenia významnej osobnosti pôsobiacej v Bardejove. Msgr. Gejza Žebrácky. In *Bardejovské novosti*, roč. 20, 2009, č. 2, s. 3. (Krátene zo štúdie: Gejza Žebrácky – život a dielo, rkp. 1999).

¹⁰ Pius IX., Lev XIII., Pius X., vojnový Giacomina de la Chiessa – Benedikt XV., Pius XI. a Pius XII.

¹¹ 130 rokov od narodenia Gejzu Žebráckeho. In *Mozaika*. Informačný dvojtyždenník Rímskokatolíckeho farského úradu sv. Egídia v Bardejove, roč. 9, 1999, č. 2, s. 1; Pri tejto príležitosti vládný komisár mesta Bardejova rozhodol zakúpiť od biskupského úradu v Prešove preňho insígnie v hodnote 5 600 Kč. Malo ich zakúpiť mesto Bardejov a odovzdať priamo do rúk G. Žebráckemu. Insígnie mu boli odovzdané na oslave intronizácie za pápežského protonotára. ŠA Prešov, prac. Archív Bardejov, fond MÚ Bardejov 1919 – 1945 (1950), kr. č. 46, inv. č. 8626/1941. Zakúpenie insígnií pre osv. p. Gejzu Žebráckeho, pápežského protonotára.

¹² O starých a vyslúžených kňazov, ktorí už nepôsobili v pastoraácii mala Diecéza povinnosť postarať sa o nich až do smrti, vrátane pohrebu. Z hľadiska finančného zabezpečenia sa o nich starala Komisia pre penzionovaných kňazov. ZUBKO, P. *Dejiny Košickej kapituly (1804 – 2001)*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2003, s. 189.

kňazov bývajúcich v lete v kúpeľoch.¹³ Za pozitívum považoval to, že kňazi by získali lacné ubytovanie a stravovanie a poskytli by sa im aj zľavy na kúpeľné procedúry a užívanie kúpeľného zariadenia. Mali by tak možnosť blízko v regióne si častejšie regenerovať fyzické i duševné sily. Nie menej dôležitou výhodou by bolo, že by sa takýmto spôsobom napomohlo riešiť stály nedostatok kňazov a potreba zotrvať i vo vyššom veku v pastoračii. Odporúčal, aby dozor nad zotavovňou bol zverený päť-člennému kuratóriu, ktorého členov by menoval biskup, v tom čase Augustín Fischer-Colbrie. Ten G. Žebráckeho návrh odobril¹⁴ a následne informoval o ňom popredných predstaviteľov diecézy i jednotlivé dekanáty. Myšlienka sa ujala a jej pozitívom bolo, že by sa tak zároveň poskytla možnosť vhodne umiestniť peniaze uložené v *Opatrovníctve pokladnice zbožných základín* ako návratnú pôžičku tejto akcii, a tak čeliť stálej hrozbe devalvácie.¹⁵

Zotavovňa napokon niesla meno biskupa Augustína Fischer-Colbrieho *Augustineum* ako prejav úcty voči jeho svätému životu a starostlivosti o diecézu. Na tomto názve zariadenia sa dohodli kňazi, prevažne dôchodcovia z celého Košického biskupstva, ktorí boli prítomní na valnom zhromaždení diecézneho kňazského penzijného a podporného spolku 12. marca 1924, ktorému predsedal biskup, za prítomnosti zástupcov všetkých dištriktov. G. Žebrácky tu predniesol svoj plán na zriadenie kňazskej zotavovne. Jeho myšlienka sa stretla so všeobecným súhlasom a odobril ju celé zhromaždenie. Účastníci zhromaždenia poverili Žebráckeho úlohou, aby prostredníctvom obežníka informoval kňazov o tomto zámere a zároveň, aby sprostredkoval dohodu o cene, za akú by sa mohla kúpiť na tento účel nehnuteľnosť, teda dohodnúť sa na cenách víl, ktoré prichádzali do úvahy a následne mal informovať vyslancov na zhromaždení ustanovenej komisie o výbere vily. Zároveň mal iniciovať finančnú zbierku medzi kňazmi diecézy na tieto účely, keďže pri zriaďovaní kňazského domova sa počítalo prioritne s ich príspevkami.¹⁶ Zároveň v osnove z 15. marca 1924 sa ako príloha *Prehlásenie (Nyilatkozat)*¹⁷ o príspevkoch na zriadenie domova ponúkala možnosť rozdeliť príspevok na splátky do 31. decembra 1924 s upozornením, že zoznam prispie-

¹³ DROBNIÁK, G. Augustineum. Kňazský domov Košickej diecézy v Bardejovských kúpeľoch. In *Príloha k Mozaike*, 1995, č. 22, s. 1.

¹⁴ Augustín Fischer-Colbrie sa narodil 16. 10. 1863 v obci Želiezovce, zomrel 17. 5. 1925 v Košiciach. Dňa 27. 12. 1904 bol vymenovaný za biskupa koadjútora (s právom nástupníctva) košického biskupa Žigmunda Bubiča. Až do smrti biskupa bol vo funkcii apoštolského administrátora so všetkými právami rezidenčialneho biskupa. V rokoch 1907 až 1925 bol 10. biskupom Košickej diecézy. V čase nástupu do biskupskej služby neovládal slovenský jazyk, avšak v krátkom čase sa ho naučil. Bol v národnostnej otázke tolerantný. Vo vysokých cirkevných kruhoch si ho vysoko cenili pre jeho racionálne názory, ktoré vedel jasne a jednoducho odôvodniť. Na svojom poste aj napriek určitým výhradám zotrval aj v novovzniknutej ČSR, podporil ho kňazi Košickej diecézy. Bližšie: ZUBKO, P. Kľúčové postoje a rozhodnutia košických biskupov k národnostným a spoločenským témam prvej polovice 20. storočia. In *Cirkvi a periferie Československa v prvej polovici 20. storočia*. Eds. Peter Švorc – P. Kovaľ. Prešov: Prešovská univerzita, 2024, s. 31 – 34.

¹⁵ DROBNIÁK, G. Augustineum. Kňazský domov Košickej diecézy v Bardejovských kúpeľoch. In *Príloha k Mozaike*, 1995, č. 22, s. 1 a 2.

¹⁶ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 1327/1924. Žebrácky v tejto súvislosti apeloval na kňazov, aby sa čím skôr rozhodli a konali najmä vo veci spôsobu finančného zabezpečenia kúpy vily.

¹⁷ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 1327/1924. Nyilatkozat.

vateľov uverejnia v diecéznom obežníku (*Cirkulares*).¹⁸ Pri realizácii plánu mal zohrať dôležitú úlohu *Penzijný a podporný fond Košickej diecézy*.

Návrh G. Žebráckeho a protinávrh L. Konrádyho

Ešte v tom týždni (po zhromaždení 15. marca 1924) skoncipoval G. Žebrácky po maďarsky *Základnú osnovu (Alapítási tervezet)*,¹⁹ teda plán na založenie zotavovne a rozposlal ju kňazom Košickej diecézy. Potom odcestoval do Budapešti, kde rokoval s majiteľmi víl, ktoré pripadali do úvahy, o cenách za ne. Biskupovi už nenavrhol len vilu Carola, ale aj ďalšie vily, pričom odporúčal komisionálny výber ponúkaných víl.

V dôsledku peňažnej neistoty súril urýchlenie akcie kanonik Ľudovít Konrády,²⁰ predseda kňazského penzijného a podporného spolku listom zo 14. marca 1924. V ňom oznámil Žebráckemu, že v dohľadnej dobe vycestuje do Bardejovských Kúpeľov s dvoma staviteľmi – odborníkmi za účelom ohodnotiť vybrané objekty. Avšak už o niekoľko dní potom dostal od neho Žebrácky ďalší list, v ktorom ho Konrády informoval, že správna rada *Opatrovníctva pokladnice zbožných základín* v zásade súhlasila so zapožičaním financií na kňazský domov Augustineum. V podobnom duchu mu neskôr prišiel list aj od notára biskupskej kancelárie a biskupského aktuára, prešovského rodáka dr. Gejzu Jozefa Feketeho.

O čom však v tom čase G. Žebrácky nevedel bolo, že 31. marca 1924 rozposlal kanonik L. Konrády tlačенý obežník kňazom, v ktorom okrem iného napísal, že myšlienka zriadiť kňazský dom našla odozvu u všetkých členov diecézy, jedine vyjadrili svoje želanie, aby rekreačný dom bol postavený vo Vysokých Tatrách, kde v zime i v lete existuje kúpeľný život, kde by oddych našiel nielen rekreujúci sa „*oltárny brat*“, ale aj kňazi so slabšími pľúcami by sa mohli pokochať krásou

¹⁸ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 5845/1931. Kňazská zotavovňa v Bardejovských kúpeľoch. Index cleri. Je v ňom súpis všetkých prispievateľov na kňazský domov v roku 1924.

¹⁹ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 3251/1932. Alapítási tervezet. V texte sa uvádza výhody zriadenia cirkevného rekreačného zariadenia v Bardejovských Kúpeľoch a možnosti jeho financovania.

²⁰ Konrády, Ľudovít sa narodil 5. 1. 1859 v obci Slivník, ordinovaný bol 29. 6. 1882. Pôsobil ako kaplán v Boldogkőváralja, potom v roku 1884 v Zborove, v rokoch 1886 – 1889 bol kaplánom a katechetom v Košiciach, kde bol aj v rokoch 1889 – 1896 profesorom chlapčenského a dievčenského ústavu. Kňazom sa stal vo veku 31 rokov. V roku 1900 bol vojenským duchovným (poľný kurát) v rakúsko-uhorskej armáde, od roku 1901 člen biskupského konzistória, v roku 1907 sa stal vedúcim technikom kancelárie cirkevných stavieb pri biskupskom úrade v Košiciach. Staral sa nielen o výstavbu kostolov, ale aj o reštauráciu cirkevných umeleckých pamiatok v Košickej diecéze. V roku 1913 sa stal kanonikom, bolo to po tom ako v marci 1913 zomreli krátko po sebe dvaja kanonici, a tak v rámci personálnych zmien bolo 29. 12. 1913 zverejnené, že L. Konrády bol menovaný za košického kanonika – magistrá mladšieho. V roku 1913 sa stal pápežským prelátom (1913 – 1929). Od novembra 1913 do septembra 1914 pôsobil ako košický farár, v roku 1914 zastával post titulárneho prepošta Konventu z Thenő. V roku 1918 sa stal kanonikom magistrom – starším, v rokoch 1918 – 1921 bol kanonikom – katedrálным archidiakonom. Počas prvej svetovej vojny sa zapojil do činnosti Červeného kríža a prispel k starostlivosti o zranených vojakov. Bol kanonikom – lektorom od roku 1921 až do smrti, v roku 1928 bol domáci pápežský prelát. Zomrel 8. 6. 1929 ako 71-ročný v Tatranskej Polianke, pochovaný bol 10. 6. 1929 v Košiciach na cintoríne zasvätenom sv. Rozálii. Pochoval ho biskup Jozef Čársky. ZUBKO, P. *Dejiny Košickej kapituly (1804 – 2001)*. Prešov: Vydavateľstvo M. Vaška, 2003, s. 141 – 142.

„výsostných“ Tatier a turisti by našli v zariadení výborné stredisko na svoje výlety, teda na turizmus. S týmto zámerom, ako poznamenal, sám vo všeobecnom záujme kňazstva vyhľadal a navštívil všetky tatranské rekreačné kúpeľné miesta.²¹ Ním vyhliadnuté a ponúkané na odpredaj vily boli však za vysokú kúpnu cenu, ktorá sa pohybovala od 110 000 Kč do 350 000 Kč, do pozornosti kládol najmä vilu za 200 000 Kč.²² L. Konrády pri zasielaní obežníka obišiel Žebráckeho – jemu ho neposlal, ten sa o jeho protinávhru dozvedel len z iných zdrojov. Bol tým prekvapený, pretože na vyššie uvedenom zhromaždení kňazov nepadla ani zmienka o tom, že by mala byť zotavovňa v Tatrách.²³ L. Konrády v iniciatíve pokračoval a ako predseda kňazského penzijného a podporného spolku zaslal duchovenstvu košickej diecézy 17. mája 1924 pozvánku, v ktorej oznámil, že na 3. júna 1924 na 10 hod. zvoláva mimoriadne valné zhromaždenie. Jeho predmetom bolo rozhodnutie o možnosti kúpiť rozostavaný rekreačný objekt v Tatrách.²⁴

G. Žebrácky reagoval na protinávhr promptne a s jemu príznačnou precíznosťou skoncipoval už 26. mája 1924 niekoľko stránkový elaborát v maďarskom jazyku pod názvom *Hol létesítsük a Kassaegyházmegyei Papi Üdülő Otthont?*, v preklade *Kde zriadieme kňazskú zotavovňu pre Košickú diecézu?*,²⁵ a rozposlal ho všetkým duchovným diecézy. V ňom zopakoval dôvody, ktoré uviedol aj biskupovi a s veľkým zaujatím obhajoval Bardejovské Kúpele ako miesto zotavovne na rozdiel od názoru kanonika L. Konrádyho, zástancu zotavovne vo Vysokých Tatrách.

V úvode chronologicky popísal zrod idey kňazskej zotavovne v Bardejovských Kúpeľoch. Následne poukazoval na prednosti plynúce z jeho návrhu. Reagoval na každú jednu výhradu vznesenú zo strany L. Konrádyho. Jedna z pripomienok sa týkala finančnej stránky vzťahujúcej sa na zotavovňu. Konrády v tejto súvislosti v obežníku napísal, že tatranský rekreačný domov, kde na zakúpenie vily sa malo počítať so sumou 200 000 Kč, budú môcť užívať len tí členovia, ktorí zaplatia členské príspevky vo výške 500 až 1 000 Kč, okrem toho že bude potrebné platiť aj správcu rekreačného domova. Tento návrh komentoval Žebrácky veľmi zhovievavo. Pripustil lákavosť Tatier v porovnaní s Bardejovskými Kúpeľmi a že autora návrhu viedla pravdepodobne všeobecne známa jeho láska a obdiv k Tatrám. Predpokladal, že tento svoj návrh sa mu podarilo presadiť aj u ostatných kňazov, dokonca pripúšťal, že možno aj u prevažnej väčšiny, ktorí sa napokon rozhod-

²¹ ZSEBRÁČZKY, G. *Hol létesítsük a Kassaegyházmegyei Papi Üdülő Otthont?* Umiestnenie. Štátna vedecká knižnica Prešov. Z maďarského jazyka preložila Ružena Otčenášová.

²² AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 1757/1924 a 1673/1924. Ponuky na vily v Tatrách.

²³ L. Konrády obľuboval turistiku, práve prostredníctvom nej sa výraznejšie zapojil do spoločenského života. Od 26. 10. 1918 bol predsedom košickej pobočky Uhorského karpatského spolku, resp. od roku 1922 bol predsedom Karpatského spolku. Jeho priaznivci pomenovali jeho menom chatu na Prednej Holici, medzi Košičanmi svojej doby nazývanej bežne *Lajoška*. V rokoch 1893 – 1901 bol voleným členom košického mestského zastupiteľstva. ZUBKO, P. *Dejiny Košickej kapituly (1804 – 2001)*. Prešov: Vydavateľstvo M. Vaška, 2003, s. 141, s. 200 a 204.

²⁴ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 2738/1924. Papi Üdülő Otthont. Meghívó. Konrády Lajos. Košice 17. 5. 1924.

²⁵ ZSEBRÁČZKY, G. *Hol létesítsük a Kassaegyházmegyei Papi Üdülő Otthont?* Umiestnenie. Štátna vedecká knižnica Prešov. Z maďarského jazyka preložila Ružena Otčenášová.

li pre Tatry. Žebrácky nepochyboval o ich dobrom úmysle, ani o obdive a láske v Tatrám, aj on, ako poznamenal, má rád Tatry, kde možno až na 90 % obdivovať ich krásy, ale užitočnosť činila len 10 %. Pričom, ako uviedol, má rád aj Bardejovské Kúpele, lebo aj ony sú krásne a užitočné, akurát že na 50 % sú krásne a na 50 % užitočné. Na margo svojho návrhu poznamenal: „*V tejto láske ma neudržiava môj vlastný záujem, lebo verím, že keby som prihliadal na svoje pohodlie, neodporúčal by som Bardejov, ale keďže si ctím verejný záujem, ktorý všetci chceme zohľadňovať, považujem za svoju povinnosť uverejniť niekoľko údajov a odporučiť ich do pozornosti.*“ Následne vyzval Konrádyho: „*Pán kanonik Konrády a veľká väčšina je na strane Tatier, ja a menšina sme za Bardejov. Nech obe strany prinesú svoje argumenty a nech vyhrá lepší.*“²⁶ Jeden z argumentov Žebráckeho v prospech zriadenia rekreačného domova pre kňazov v Bardejovských Kúpeľoch bol ten, že kanonik Konrády chcel realizovať niečo „veľké“, na čo diecéza – podľa mienky Žebráckeho – finančne nemala. On naopak chcel niečo „malé“, na čo by „*naše skromné prostriedky*“ diecézy stačili. Tatranský rekreačný domov by sa musel podľa neho uskutočniť len v spolupráci s inými diecézami, kým na realizáciu bardejovského by si Košická diecéza sama vystačila. Pripomienku mal aj v tom, že na tatranský domov by bol potrebný platený správca, alebo iné platené osoby, napr. mníšky. Žebrácky nepovažoval v tomto smere za vhodné zamestnať mníšky. V Bardejove by sa o domov staral okres a čiastočne domovník, ktorého plat okrem bonusu bývať v peknej prírode činil 20 Kč. Zaujal aj stanovisko k perspektívnym návštevníkom zotavovne. Kým Konrády do tatranského domova navrhoval prijať len tých, ktorí by zaplatili členské príspevky 500 Kč, resp. 1 000 Kč, tak podľa Žebráckeho by on bardejovský domov organizoval na báze dobročinnosti a nie ako podielnický spolok, aby si ho užívali tí, čo sú naň odkázaní, aj keď nebudú schopní si pobyt platiť. Práve im sa malo vyjsť v ústrety a ponúknuť im domov ako diecézny majetok, ktorý by sa jeho zriaďovatelia snažili z roka na rok zdokonaľovať a vylepšovať. Odporúčal počítat zvlášť s dobrovoľnými finančnými príspevkami kňazov, s pozostalosťami majetnejších kňazov, ako aj tých, ktorí by si užívali prednosti domova a boli schopní zaň zaplatiť.²⁷

Následne sa vyjadril k výhradám, ktoré voči jeho návrhu odzneli ešte 22. februára 1924 na stretnutí kňazov Košického dekanátu v Haniske pri Košiciach. V tu skoncipovanom vyhlásení v piatich bodoch boli zhrnuté výhrady voči Žebráckeho návrhu.²⁸ A tak sa vyjadril v elaboráte aj k nim a predložil svoje vyjadrenia. Žebrácky pri argumentácii týkajúcej sa klimatických podmienok uviedol konkrétne údaje. Veril, že tatranská klíma je ostrejšia ako bardejovská.

²⁶ ZSEBRÁČZKY, G. *Hol létesítsük a Kassaegyházmegyeyi Papi Üdülő Otthont?* Umiestnenie. Štátna vedecká knižnica Prešov. Z maďarského jazyka preložila Ružena Otčenášová.

²⁷ ZSEBRÁČZKY, G. *Hol létesítsük a Kassaegyházmegyeyi Papi Üdülő Otthont?* Umiestnenie. Štátna vedecká knižnica Prešov. Z maďarského jazyka preložila Ružena Otčenášová.

²⁸ Boli to tieto výhrady: 1. V Bardejove je taká ostrá (silná) klíma, že na trvalé zotavovanie nie je vôbec vhodná; 2. V Bardejove je stravovanie zarážajúco drahé; 3. Bardejov je vhodný v prvom rade na liečenie ženských chorôb (ťažkostí); 4. Keď je suché leto, tak je možné kúpanie sa. Ale v daždivých rokoch trvá sezóna maximálne mesiac; 5. Proti kúpe vily najviac hovorí to, že v posledných rokoch sa kúpele úplne vyľudnili. Bližšie: ZSEBRÁČZKY, G. *Hol létesítsük a Kassaegyházmegyeyi Papi Üdülő Otthont?* Umiestnenie. Štátna vedecká knižnica Prešov. Z maďarského jazyka preložila Ružena Otčenášová.

Pomohol si údajmi z roku 1924, keď 18. mája boli v Košiciach a Bardejove horúčavy, no na stanici v Poprade ukazoval teplomer o 10. hodine doobeda dva stupne Celzia pod nulou. Pri argumentácii o prospešnosti liečivých účinkov bardejovských minerálnych vôd sa odvolával na práce vo vtedajšej dobe významných vedcov, lekárov a profesorov z Viedne, Švajčiarska, Maďarska a Československa. Do pozornosti kládol najmä liečebné prvky v Bardejovských Kúpeľoch, ktoré tvorili v prvom rade minerálne vody. Zdôrazňoval liečivé účinky najmä dvoch prameňov, a to Alžbetinho a Lekárskeho, ktoré sa svojou kvalitou vyrovnali a niekedy aj prevyšovali niektoré významné liečivé vody v Európe. Upozornil na ľudskému zdraviu prospešné chemické zloženie liečivých vôd v Bardejovských Kúpeľoch a na ich uzdravovacie účinky. Porovnával ich s kúpeľmi v Štiavici, Karlových Varoch, Luhačoviciach a inde. Poukazoval aj na to, že bardejovské liečivé pramene sa používali pri liečbe rôznych diagnóz vo forme pitnej kúry, ale i v podobe kúpeľov. Uviedol, že sa nimi môžu vyliečiť pacienti s rôznymi diagnózami, „ktorých liečením za stáročia získali Bardejovské Kúpele dobré meno“. Konkrétne uviedol možnosť liečby chudokrvnosti, chorôb dýchacích ciest, žalúdka, kôrnatenia tepien, centrálnych a vegetatívnych neurologických ochorení, svalových a reumatických bolestí, zápchy, nadúvania, brušných ťažkostí, ale aj nervozity, vyčerpanosti.²⁹ Liečbe prospieval i dobrý vzduch, ihličnatý les s liečivým tichom a samota. Pripomenul, že na čistotu vzduchu má veľký vplyv skutočnosť, že nikde nablízku nie je žiaden priemyselný podnik a že na prechádzku po tunajších ihličnatých lesoch sú návštevníkom k dispozícii chodníky dlhé 30 km. A nakoniec, keby argumenty za Tatry a Bardejovské Kúpele boli úplne v rovnováhe, tak v prospech Bardejovských Kúpeľov uviedol ešte jeden závažný faktor a to kostol, taký objekt v Tatrách nebol. Na záver uviedol: „Ja rozhodne by som sa rozhodol pre prvý prípad.“ Apeloval na kňazov, aby rozhodovali „uvážlivo, nie aby niekto povedal, že sme v tejto veci konali neobozretne“.³⁰ V máji 1924 komisia si prehliadla v Bardejovských Kúpeľoch vily, ktoré pripadali do úvahy na zriadenie domova – Carola, Melánie a vila Kaczvinszky.³¹

Nadšenie pre realizáciu projektu zriadenia budúceho kňazského domova Augustineum sa prejavilo aj vo finančnej zbierke, do ktorej sa kňazi Košickej diecézy zapojili už v roku 1924. Pri odoslaní peňazí neraz pripojili poznámku, či sú za Bardejovské Kúpele alebo za Vysoké Tatry. Napr. farár Vendelín Genschur z Rožkovian zaslal 14. mája 1924 1 000 Kč s poznámkou „Pro Augustineum in Tátra“, podobne aj Ladislav Tomciak z Medzilaboriec, ktorý poslal 150 Kč, kaplán z Ruskova zaslal 200 Kč s poznámkou: „Prijmite tento darček takým srdcom, akým štedrým srdcom Vám ho dávam v záujme mojích oltárnych bratov“.³²

²⁹ Bližšie: ZSEBRÁČZKY, G. *Hol létesítsük a Kassaegyházmegyeyi Papi Üdülő Otthont?* Umiestnenie. Štátna vedecká knižnica Prešov. Z maďarského jazyka preložila Ružena Otčenášová.

³⁰ ZSEBRÁČZKY, G. *Hol létesítsük a Kassaegyházmegyeyi Papi Üdülő Otthont?* Umiestnenie. Štátna vedecká knižnica Prešov. Z maďarského jazyka preložila Ružena Otčenášová.

³¹ DROBNIÁK, G. Augustineum. Kňazský domov košickej diecézy v Bardejovských kúpeľoch. In *Príloha k Mozaíke*, 1995, č. 22, s. 1.

³² AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, číslo spisu (č. spisu) 4379/1924, sign. 1730/1924, 1673/1924 a iné. Papi üdülő, ako i sign. 1597/1924 Augustineum a iné.

Do 30. apríla 1924 bolo vyzbieraných 12 600 korún,³³ G. Žebrácky aj L. Konrády prispeli sumou po 2 000 korún.³⁴ Niektorí kňazi sa v tom roku hlásili aj za členov ústavu Augustineum a zaplatili členské príspevky. Jedným z nich bol farár z Michalian nad Torysou Viliam Miko, ktorý zaslal členský príspevok s poznámkou, že ho zaplatí v mesačných splátkach po 40 korún, pretože „*michaľanská fara je chudobná*“ a poprosil, aby sa v jeho prípade členský ročný príspevok ustálil na sume 500 Kč.³⁵ Prikláňal sa k Bardejovským Kúpeľom, ako aj dekanát Prešov a Torysa. Do konca roka 1924 sa vyzbieralo 45 000 Kč.³⁶ Sľubne rozbehnutá akcia v nasledujúcom roku „zastala“. Zo zriadenia kňazskej zotavovne v Tatrách zišlo kvôli neúnosne vysokým predpokladaným nákladom okolo 300 000 Kč, a Bardejovské Kúpele založil L. Konrády ad acta. Situáciu skomplikoval aj zlý zdravotný stav biskupa A. Fischer-Colbrieho, ktorý 17. mája 1925 zomrel. V biskupstve nastali nové pomery a otázka zotavovne sa odložila na neskorší čas.

Otvorenie kňazského domova v Bardejovských Kúpeľoch

Myšlienka sa napokon zrealizovala, ale až za nástupcu biskupa A. Fischer-Colbrieho – biskupa Jozefa Čárskeho.³⁷ Prvý krok v tomto smere sa urobil v roku 1931. Bolo to po tom, ako na valnom zhromaždení kňazského *Pen-*

³³ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 1585/1924. Augustineum.

³⁴ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 1327/1924. Papi údülő.

³⁵ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 1597/1924. Augustineum. List farára rímskokatolíckeho farského úradu V. Miku z 30. 4. 1924 (Michaľany).

³⁶ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 1673/1924, č. spisu 1585/1924, č. spisu 1730/1924, č. spisu 5845/1931 a iné. Kňazská zotavovňa v Bard. Kúpeľoch. Obežník *Pane!* Vo fonde je podrobný záznam s údajmi, ktorí kňazi do zbierky prispeli, kedy a v akej sume peniaze zaslali. Sumy sa pohybovali od 40 Kč až do 2 200 Kč. Najviac dal kňaz Ján Szemann 2 200 Kč. Niektorí kňazi prispeli do zbierky v splátkach, jedným z nich bol aj L. Konrády, ktorý dal marci 1924 1 096 Kč a v apríli 904 Kč. Bližšie: AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 5845. Kňazská zotavovňa v Bardejovských Kúpeľoch. *Index cleri I. Vicariatus Cassoviensis*.

³⁷ Jozef Čársky sa narodil 9. 5. 1886 v Gbeloch, v mestečku na Záhorí neďaleko Skalice. Po maturite išiel v roku 1905 študovať teológiu na viedenské Pázmaneum. Prestúpil na univerzitu do Innsbrucku, kde ho 26. 7. 1909 biskup A. Fischer-Colbrie vysvätil za kňaza. Prvým jeho kaplánym pôsobiskom sa stala maďarská farnosť Monok v Zemplínskej župe. Už v januári 1911 ho biskup preložil do Košíc, kde bol kaplánom pre nemeckých veriacich, ale už v roku 1912 ho vymenovali za slovenského kaplána a profesora náboženstva na vyššej dievčenskej škole v Košiciach. O dva roky neskôr sa stal učiteľom slovenčiny v košickom seminári. V roku 1915 na vlastnú žiadosť pôsobil ako farár v Širokom pri Prešove, kde prežil 1. svetovú vojnu, vznik ČSR a bol tu do roku 1923, keď ho vymenovali za profesora morálnej a pastorálnej teológie na bohosloveckom učilišti v Košiciach. Stal sa riaditeľom Košického stredoškolského konviktu. Dňa 30. 3. 1925 ho pápež Pius XI. vymenoval za titulárneho biskupa thagorského a rožňavského apoštolského administrátora. Vo funkcii zotrval len krátko, pretože v máji 1925 zomrel biskup A. Fischer-Colbrie a J. Čársky bol určený za jeho nástupcu. V novembri 1925 ho vymenovali za apoštolského administrátora, následne ho vymenovali za košického sídelného biskupa, ale diecezu riadil iba vo funkcii apoštolského administrátora. Biskupom ostal aj po 2. svetovej vojne. Celý zvyšok života balansoval medzi vernosťou katolíckej cirkvi a vynútenou poslušnosťou komunistickej moci. Zomrel 11. 3. 1962 v Košiciach. Jeho telesné ostatky boli uložené do krypty Dómu sv. Alžbety. PETRANSKÝ, I. Jozef Čársky. Biskup vo víre dejín. In: Slavomír Michálek, Natália Krajčovičová a kolektív. *Do pamäti národa. Osobnosti slovenských dejín prvej polovice 20. storočia*. Bratislava: Veda, 2003, s. 91 – 94; ZUBKO, P. Kľúčové postoje a rozhodnutia košických biskupov k národnostným a spoločenským témam prvej polovice 20. storočia. In: *Cirkvi a periférie Československa v prvej polovici 20. storočia*. Eds. Peter Švorc – P. Kovaľ. Prešov: Prešovská univerzita, 2024, s. 37 – 39.

zijného a podporného fondu Košickej diecézy, ako aj na kňazských rekolekciách sa znovu začalo o tom hovoriť, a to v súvislosti s iniciatívou Ústrednej Charity Slovenska. Tá v októbri 1930 zvažovala postaviť zotavovňu v Tatrách nákladom 4 milióny Kč. Žebrácky na to reagoval poznámkou: „Aktuálnou bude a my sa presvedčíme o jej uskutočniteľnosti, pousilujeme sa v akcii brať účasť prípadne po odpredaji Pius domova vo Vranove – ale samostatne, v zbierke na kňazskú zotavovňu košickej diecézy budeme pokračovať a zotavovňu v Bardejovských Kúpeľoch zakúpime.“ (Podčiarknutý text zvýraznil autor červenou farbou – pozn. N. J.). S týmto zámerom bola ustanovená šesť-členná komisia, ktorá mala vybrať budovu pre zotavovňu spomedzi ponúkaných bardejovských vil, pribudla k nim vila Marta. Výberu sa zúčastnil aj biskup, a tak 15. októbra 1931 bola po „dôkladnej porade“ vybraná vila Kaczvinszky, „ktorá bola úplne adaptovaná, opravená a obnovená“ a stála by 70 000 Kč (50 000 Kč za nehnuteľnosť a 20 000 za hnuťelný majetok). Mala 16 zariadených izieb, byt pre domovníka a dve kuchyne. Komisia rozhodla, že zbierka, v ktorej koncom novembra 1931 bolo asi 60 000 Kč, bude pokračovať.³⁸

Medzi kňazmi sa opäť rozprúdila finančná zbierka v prospech budúcej zotavovne v Bardejovských Kúpeľoch. Podporiť ju mala Žebráckym vypracovaná výzva zo 4. novembra 1931 pod názvom *Pane!* V nej apeloval na kňazov, aby v zbierke v prospech kňazského domova pokračovali.³⁹ V úvode stručne popísal históriu vzniku idey kňazského domova na jar 1924. Pripomenul dva návrhy na jej realizáciu, a to Tatry (kde by sa musela investovať suma 300 000 Kč) a Bardejovské Kúpele, kde by to stálo „len polovicu toho, snáď ani toľko nie“. Žebrácky prostredníctvom obežníka vyzýval kňazov, aby sa do zbierky zapojili, a to aj tí, ktorí tak v roku 1924 neučinili, pretože z 283 kňazov sa na nej vtedy zúčastnili a prispeli 74 kňazi. Poznamenal: „Mnohí kňazi, ale i mnohé dištrikty len preto nedali nič, lebo rozhodnutie nebolo definitívne a mnohí len na Bardejovskú zotavovňu chceli obetovať.“⁴⁰ Pripomenul, že kúpa vyhladnutej vily je aktuálna do konca novembra 1931 a že si vyžaduje určité nevyhnutné opravy. Peniaze sa mali zasielať na biskupský úrad do Košíc. Tí, čo z finančných dôvodov nemohli do zbierky na zotavovňu prispieť, mali vyplniť a podpísať osvedčenie a zaslať ho na farský úrad v Bardejove. Pochybnosti v tomto smere, s prihliadnutím na svetovú hospodársku krízu 1929 – 1933, tlmočil Žebrácky aj biskupovi: „Ovšem treba rátať s neslýchanými ťažkými pomermi, které teraz celý svet aj kňazstvo tiska, ako

³⁸ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 5845/1931. Kňazská zotavovňa v Bard. Kúpeľoch. Obežník *Pane!*

³⁹ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 5845/1931. Kňazská zotavovňa v Bard. Kúpeľoch *Pane!* (Obežník). S poznámkou: *Odoslalo sa všetkým kňazom diecézy. 7. 11. 1931.*

⁴⁰ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 5845/1931. Kňazská zotavovňa v Bard. Kúpeľoch *Pane!* (Obežník).

nikdy inokedy.⁴¹ Opäť do zbierky prispeli viacerí kňazi, napr. farár v Uhorských Raslaviciach Jozef Fogarassy prispel sumou 1 000 Kč.⁴²

Žebrácky nadviazal na svoje zámery spred siedmich rokov a ako bol už vtedy poverený, dohodol 12. decembra 1931 na tento účel v Budapešti odpredaj a kúpu vily Kaczvinszky, postavenú koncom 19. storočia, na vtedajšej Panskej ulici (oproti dnešnému skanzenu). Vila bola odkúpená za sumu 74 356 Kč dňa 17. decembra 1931.⁴³ V ten istý deň v liste adresovanom biskupovi sa mu G. Žebrácky poďakoval: „*Chcem čo najsrdečnejšie ďakovať Vašej excelencii za veľikú láskavosť, ktorou Ste sa ujať ráčil charitatívnej veci Vašeho milujúceho kňazstva, počnúc milým osobným zúčastnením sa na októbrovej schôdzke bardiovskej, pokračujúc vydaním poukážky dnešnej, keď sa vec definitívne riešila a kúpeľný dom sa stal Diecéznym*“.⁴⁴ Zároveň s ním súhlasil, aby sa práce na rekonštrukcii vily začali čím skôr. Zverili ich podnikateľovi Jánovi Šatanekovi, ktorý už v septembri 1931 poslal predbežnú kalkuláciu nákladov. Predpokladal, že rekonštrukcia vily si vyžiada sumu 41 700 Kč, pričom na pokrývačské práce sa počítalo so sumou 27 940 Kč, murárske 4 860 Kč, tesárske 2 500 Kč a maliarske práce 6 400 Kč.⁴⁵ Renováciu vnútorného zariadenia plánoval G. Žebrácky zveriť do rúk šikovným a zručným remeselníkom z Bardejova a okolia. V tomto smere sa prejavilo i jeho sociálne cítenie. Na čalúnnické práce si vyhlíadal troch „*výborných*“ majstrov, pričom jeden z nich, ten najchudobnejší, ale i najšikovnejší býval v kúpeľoch. Všetci patrili k „*najbiednejším*“, mali po šesť až osem detí. Pre nich zriadil od 18. decembra 1931 stravovaciu akciu v meste. Vyhlíadal si 14 stolárov, z ktorých piati – tí najchudobnejší dostávali stravu, pretože „*nemajú čo do úst vložiť*“.⁴⁶ Bližšie biskupovi konkretizoval nutné remeselnícke práce, napr. čalúnenie divánov, čo si malo vyžiadať asi 2 000 Kč, prečistenie postelí, stolov, stoličiek, skriň a iné

⁴¹ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 6782/1931. Kňazský domov v Bardejove. List G. Žebráckeho biskupovi zo dňa 17. 12. 1931. Biskup v odpovedi na list Žebráckeho cirkulár odobril, ako aj najímanie tunajších remeselníkov. List biskupa, ap. adm. G. Žebráckemu zo dňa 23. 12. 1931.

⁴² AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 5762/1931. Kňazský domov v Bardejove, dar Jozefa Fogarassyho v sume 1 000 Kč. Poďakovanie Biskupského úradu J. Fogarassymu za dar z dňa 29. 10. 1931.

⁴³ Ponuku na zakúpenie vily dostali aj od Ing. Juraja Orságha, avšak v nej bolo niekoľko nedostatkov, na ktoré majiteľa vily Žebrácky upozornil. Aj keď ten bol ochotný nedostatky napraviť, Žebrácky sa riadil pokynmi biskupa, ponuky majiteľov víl porovnal a vybral tú, čo bola podľa neho najlepšia. Bližšie: Korešpondencia Žebráckeho. AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 6782/1931. Kňazský domov v Bardejove. List G. Žebráckeho Ing. Riaditeľovi J. Orsághovi zo dňa 20. 8. 1931 a list J. Orságha G. Žebráckemu bez dátumu. Majiteľ vily sa však nevzdal a napísal aj list biskupovi, že podľa neho sa kanonik Žebrácky „*pani Kacvinskej už hodne zaviazal, tak mu je ťažko svoju vilu voľiť*“. Pozval ho, aby si prišiel jeho vilu pozrieť. Bližšie: List J. Orságha biskupovi b. d.

⁴⁴ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 6782/1931. Kňazský domov v Bardejove. List G. Žebráckeho biskupovi zo dňa 17. 12. 1931. Za prepis majetku na diecézu sa hradilo vo výške 2 % ceny nehnuteľnosti, teda 2 500 + 400 Kč.

⁴⁵ Ján Šatanek urobil Rozpočet s podrobným popisom predpokladaných prác. Bližšie: AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 2224/1932. Ján Šatanek (podnikateľ) biskupskému úradu. Rozpočet na opravu Kaczvinského vily v Bardejovských kúpeľoch zo dňa 5. 9. 1931. Biskup Jozef Čársky odobril a potvrdil rozpočet 18. 4. 1932 Košice.

⁴⁶ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 6782/1931. Kňazský domov v Bardejove. List G. Žebráckeho biskupovi zo dňa 17. 12. 1931.

stolárske práce predpokladal, že budú stáť okolo 1 200 Kč. Pripojil poznámku, ktorá bola už v období hospodárskej krízy príznačná a to nezamestnanosť. Na jej margo Žebrácky poznamenal: „*Nezamestnanosť sa môže využiť, konkurencia je veľká, práce sa dajú vykonať aj teraz v zime a to o 50 až 100 % lacnejšie ako na jar.*“⁴⁷

A tak už koncom roka 1931 sa začali rekonštrukčné práce na vile, ich finančnú stránku kontrolovala kňazská penzijná komisia pod predsedníctvom Štefana Hartšára. Ten požadoval na opravu vily obnos 56 729 Kč (pre prípad ďalších výdajov), aj keď sa počítalo so sumou 52 644 korún. Pre mimoriadne tuhú zimu v tom roku a množstvo snehu sa rekonštrukčné práce oneskorili. Realizovala sa oprava nielen exteriéru, ale aj interiéru. Z tohto dôvodu G. Žebrácky požiadal biskupa, aby mu dal k dispozícii vyššie spomínanú sumu (52 644 Kč), a k tomu aj 1 000 Kč, ktoré už on vyplatil. Považoval to za uľahčenie priebehu rekonštrukcie, keďže potreboval priebežne a promptne platiť za nutný materiál a remeselníkom za prácu. Tým boli biskupský úrad i biskup uchránení od toho, aby ich rôzne úrady (napr. finančné, policajné, poštové riaditeľstvá) obťažovali s dodávaním potrebných dokladov.⁴⁸ Zastupiteľstvo mesta Bardejov schválilo začiatkom roka 1932 na opravu vily bezplatne 50 m³ dreva a Východoslovenské elektrárne, účastinárska spoločnosť, Košice zrealizovala elektroinštaláciu vo vile zdarma.⁴⁹ Všetky výdaje zaznamenal Žebrácky do pokladničného denníka, ktorý bol Košickému biskupstvu a biskupovi k dispozícii.⁵⁰

V polovici júna 1932 bolo kňazskému domovu zaslaných na opravu 25 000 Kč od *Opatrovníctva pokladnice zbožných základín* (rozhodlo o tom kuratórium z 9. júna 1932), pričom 10 535 Kč z nich boli peniaze z vyššie uvedenej zbierky, 3 155 Kč bolo z úrokov vojnových pôžičiek Pius Domova vo Vranove a 11 310 Kč bolo z depozitu Pius Domova vo Vranove.⁵¹ Peniaze boli zaslané prostredníctvom filiálky Tatra Banky v Košiciach G. Žebráckemu do filiálky Tatra Banky v Bardejove.⁵²

Súbežne s rekonštrukčnými prácami sa realizovala aj propagácia na získanie budúcich klientov. *Posolstvo (výzva)* v záujme ústavu Augustineum bolo vy-

⁴⁷ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 6782/1931. Kňazský domov v Bardejove. List G. Žebráckeho biskupovi zo dňa 17. 12. 1931.

⁴⁸ Veľmi nápomocná pri rekonštrukcii vily bola Žebráckemu poštová šeková služba, cez ktorú mu prichádzali peniaze z milodarov, zjednodušovala mu vyplatenie pohľadávok, poskytovala mu ich stálu evidenciu, pritom bola zadarmo, len na začiatok bolo potrebné uhradiť vklad 100 Kč, pričom naďalej ostala majetkom vlastníka účtu. Bližšie: AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 976/1933. Kňazská zotavovňa – Bardiov. Šekové konto – overenie. List G. Žebráckeho Ordinariátu Košice zo dňa 27. 2. 1933.

⁴⁹ DROBNIÁK, G. Augustineum. Kňazský domov Košickej diecézy v Bardejovských kúpeľoch. In *Príloha k Mozaíke*, 1995, č. 22, s. 2.

⁵⁰ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 2224/1932. Kňazský domov Augustineum. Úhrada rozpočtu. List G. Žebráckeho (Rímskokatolícky farský úrad v Bardiove) biskupovi zo dňa 14. 4. 1932.

⁵¹ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 1295/1933. Kňazský domov Bardiov. Poukázanie preplatku investičného a subvencie.

⁵² AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 1295/1932. List opatrovníctva Pokladnice zbožných základín (generálny vikár biskupa a apošt. administrátora) Kňazskému domovu v Bardejove G. Žebráckemu zo dňa 16. 6. 1932.

pracované Kňazským domovom (zotavovňou) diecézy košickej Augustineum v Bardejovských Kúpeľoch 20. apríla 1932. V úvode po pozdrave *Laudetur Jesus Christus!* (Ježiš Kristus, buď pozdravený!) v ňom oznamujú, že na valnom zhromaždení diecézneho penzijného a podporného spolku dňa 8. marca 1932 bola na návrh biskupa pomenovaná zakúpená vila Augustineum a kúpená so zámerom zriadiť tu kňazský domov (zotavovňu) s tým, že budova bude rekonštruovaná, a pokiaľ sa nevyskytnú prekážky odovzdaná do užívania koncom júna 1932. Keďže náklady na rekonštrukciu tohto prvého svojho druhu zariadenia v diecéze boli väčšie než sa predpokladalo, apelovali na kňazov, aby každý z nich prispel určitou finančnou čiastkou na zdokonalenie a dokončenie budovy, pretože „*ten Domov je našim v pravom zmysle slova. V celej diecéze niet ústavu, ktorý by si každý bez výnimky mohol natoľko nárokovať, nazývať ho svojím, ako práve Augustineum*“.⁵³ Ozvať sa mali aj takí kňazi, ktorí nemohli prispieť ničím. Zároveň vyzývali prípadných záujemcov o pobyt v domove, keďže sa blížila sezóna. Mali zasielať prihlášky s povinnými údajmi, kto objednáva, na kedy a na akú dobu. Zasielať ich mali do konca mája. Cena za izbu mala byť 8 Kč na deň, avšak tí, ktorí prispeli alebo prispievajú nejakou finančnou čiastkou mali dostať percentuálnu zľavu. Denný poplatok za „*prvotriednu stravu*“, teda za raňajky, obed a večeru bol na osobu 28 Kč. Prispievatelia mali dostať aj zľavu na procedúry – vodoliečbu a inhalatórium, na spiatočnú cestu vlakom mali mať 50 % zľavu.⁵⁴

Biskup J. Čársky menoval prvé kuratórium Augustinea v zložení: Gejza Žebrácky, farár v Bardejove, Mons. Ján Dobránsky, dekan, farár v Solivare, Mons. Michal Palyó, kanonik, Mons. Vojtech Wick, profesor na biskupskom lýceu, Mons. Jozef Lenz, farár v Trebišove, Július Schefstsik, administrátor v Sačurove. Ďalšími kooptovanými členmi sa stali: Július Bednár, dekan a farár v Kapušanoch pri Prešove a Anton Levendovský, dekan a farár v Gaboltove. Prvé zasadnutie kuratória sa konalo 9. júna 1932, predsedom kuratória sa stal G. Žebrácky.⁵⁵ V marci 1933 boli vypracované a na zasadnutí kuratória schválené *Stanovy Augustinea*.⁵⁶ Pozostávali z desiatich paragrafov. V prvých dvoch paragrafoch charakterizovali zariadenie a jeho oficiálny názov: „*Kňazský domov (zotavovňa) Diecézy Košickej Augustineum je ústav z milodarov Kňazstva Diec. Košickej v r. 1932 utvorený v rámci Kňazského penzijného a podporného fondu Diecézy Košickej, účinkuje ako jedna z jeho podporných zložiek*.“ Úradný názov a pečať ústavu bol: *Kňazský domov (zotavovňa) diecézy košickej AUGUSTINEUM (Kassaegyházmegyei papi üdülõ otihon Bardiov – Kúpele Bártfa – Füredõ)*. Zotavovňa mala skrátene pomenovanie *Augustineum*. Ďalšie paragrafy sa venovali jej popisu. Protektorom ústavu bol košický biskup alebo diecézna kňazská osoba ním pove-

⁵³ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 1295. *Posolstvo ...* Kňazský domov zotavovňa diecézy košickej Augustineum zo dňa 20. 4. 1932 (Bardiov).

⁵⁴ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 1295. *Posolstvo ...* Kňazský domov zotavovňa diecézy košickej Augustineum zo dňa 20. 4. 1932 (Bardiov).

⁵⁵ DROBNIÁK, G. Augustineum. Kňazský domov Košickej diecézy v Bardejovských kúpeľoch. In *Príloha k Mozaike*, 1995, č. 22, s. 3.

⁵⁶ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 1405. Kňazský domov Bardiov. *Stanovy*. List G. Žebráckeho biskupovi z 21. 3. 1933. Informácia a prosba o prípadné úpravy Stanov Augustinea.

rená. Záležitosti chodu Augustinea boli v kompetencii zvoleného kuratória, ktoré tvorili po dvaja kňazi bývalých troch politických žúp, ktorých volilo kňazstvo diecézy na päť rokov, podobne ako boli volení členovia *Penzijného a podporného fondu Košickej diecézy*. Počet členov kuratória mohol byť teda podľa potreby od šesť do maximálne 12 členov, včítane predsedu. Ďalšie paragrafy stanov sa týkali pôsobnosti a činnosti – kompetencii kuratória, pravidiel prihlasovania sa do Augustinea a poplatkov za pobyt, pričom tí, ktorí prispeli finančnou čiastkou mali zľavu, napr. kto prispel 100 Kč mal 1 % zľavu, kto 500 Kč mal 5 % zľavu a kto 1 000 Kč 10 % zľavu atď. Okrem iného boli ešte stanovené pravidlá prijatia do zotavovne, napr. kňazi, ktorí potrebovali nemocničné ošetrovanie alebo trpeli nemocou TBC nemohli byť prijatí. Kňazom boli vytvorené podmienky slúžiť omše, a to buď v kúpeľnom kostole, alebo tí slabší v „domácej kaplnke“. Stanovy podpísal biskup J. Čársky 28. marca 1933 s poznámkou *Odobrujem a potvrdzujem*.⁵⁷

Ako predseda kuratória Kňazského domova (zotavovne) diecézy Košickej Augustineum predložil G. Žebrácky v marci 1933 záznam z pokladničného denníka. Z neho je zrejmé, že v roku 1924 bol príjem do pokladne 1 953,50 Kč a výdaje neboli žiadne, pretože sa akcia zastavila. V roku 1931 sa záležitosti ohľadne kňazského domova rozbehli a príjmy a výdavky 70 303 Kč boli rovnaké. V roku 1932 bol najväčší prírastok v príjmoch. Celkový príjem v pokladničnej knihe uvedený za rok 1924 a roky 1931 až 1933 činil 168 423 Kč a výdaje 180 275 Kč, čo bol rozdiel 11 851 Kč.⁵⁸ Uvedené údaje boli pertraktované na zasadnutí kuratória Augustinea, ktoré sa konalo v Košiciach 13. marca 1933, kde sa konštatovalo, že účty boli dôkladne preskúmané a schválené. Zároveň kuratórium navrhovalo, aby bola časť finančných prostriedkov poukázaná kuratóriu na investičné výdaje z kapitálu Pius Domova, ktorý slúžil tým istým cieľom a aby valné zhromaždenie so súhlasom biskupa odhlasovalo Augustineu žiadanú subvenciu na rok 1933 vo výške 3 540 Kč, čo sa aj stalo.⁵⁹ Tieto návrhy valné zhromaždenie diecézneho kňazského penzijného a podporného spolku vzalo na vedomie a všetky návrhy vyhlásilo za prijaté.⁶⁰ Finančné v prospech Augustinea zaslali aj františkánsky kláštor v Bardejove 400 Kč, františkánsky kláštor v Prešove 300 Kč a františkánsky kláštor v Nižnej Šebastovej 300 Kč.⁶¹

⁵⁷ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 1405. Kňazský domov Augustineum. Pravidla na spravovanie Kňazského Domova „Augustineum“. Košice dňa 28. 3. 1933.

⁵⁸ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 1296/1933. Kňazský domov Bardiov. Zpráva za rok 1932 a rozpočet na rok 1933. Bola schválená 18. 3. 1933. Overili ju spolu s dokladmi predseda zbožných základín Štefan Hartšár a knihovník Aladár Topitzer, Plénum Kuratória Augustinea Plénum valného zhromaždenia diecézneho kňazského penzijného a podporného fondu.

⁵⁹ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 1295/1933. Kňazský domov Bardiov. Poukázanie preplatku investičného a subvencia. List biskupa Opatrovníctvu Pokladnice zbožných základín z 18. 3. 1933.

⁶⁰ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 1296/1933. Kňazský domov Bardiov. Zpráva za rok 1932 a rozpočet na rok 1933. Vo fonde sú podrobné záznamy o príjmoch a výdajoch, včítane poistenia budovy voči vlámaniu a požiaru.

⁶¹ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 415/1933. Kňazský domov v Bardejovských kúpeľoch. Príspevky františkánskych kláštorov. Peniaze išli do diecéznej pokladnice.

Celý projekt Augustinea sa realizoval od roku 1924 až do roku 1932. Bolo to dlhé obdobie, počas ktorého bol G. Žebrácky od novembra 1924 nielen starostom mesta Bardejov, ale v tom istom roku ho biskup A. Fischer-Colbrie vymenoval za riaditeľa diecéznej Charity.⁶² Na oboch postoch vykonal veľa záslužného a tu sa prejavilo aj jeho sociálne cítenie v konkrétnych činoch.⁶³ Ako diecézny „prézes“ Charity mal Žebrácky veľmi dobré vzťahy s celoštátnym riaditeľom Charity olomouckým arcibiskupom Dr. Cyrilom Stojanom, ktorý ho vyznamenal a zviditeľnil tým, že mu umožnil vystúpiť na ustanovujúcom celoštátnom zjazde Charity v Olomouci v dňoch 23. a 24. januára 1923. Žebrácky tu predniesol svoj prejav po latinke, v tom jazyku vystúpil aj na republikovom pléne Charity.⁶⁴

Kňazský domov (zotavovňa) Augustineum v Bardejovských Kúpeľoch slávnostne otvoril a požehnal 6. júla 1932 biskup Jozef Čársky. Na budove bola osadená pamätná tabuľa s týmto textom: „*Tento dom, predtým nazývaný Vila Kaczvinský, teraz na pamiatku zbožnosti biskupa Dr. Augustína Fischera-Colbrieho nazvaná Augustineum, bol odovzdaný do užívania za pontifikátu pápeža Pia XI., za pôsobenia biskupa Jozefa Čárskeho a z bratskej štedrosti kňazstva Košickej diecézy a usilovnou prácou Gejzu Žebráckeho, kanonika a bardejovského farára, roku Pána 1932.*“⁶⁵ Prvý zápis do knihy hostí zapísal biskup J. Čársky: *Quam bonum et iucundum est fratres habere in unum.*⁶⁶ (v preklade: „Aké dobré a príjemné (milé) je pre bratov spolunažívať.“) Medzi pozvanými hosťami bol český historik umenia Jan Pešek Hofman.⁶⁷ Biskup, podľa ktorého bola zotavovňa pomenovaná sa už zrealizovania diela nedožil. Zomrel v máji 1925.

G. Žebrácky sa stal prvým riaditeľom Augustinea. Jednou z jeho povinností vyplývajúcich z tejto funkcie bolo pravidelné vypracovanie správ o činnosti kňazského domova Augustineum, ktoré predkladal kuratóriu kňazského domova Augustineum.⁶⁸ Tak tomu bolo aj v rokoch 1932 a 1933. V tej za rok 1932 uviedol, že dominovali otázky týkajúce sa vnútorného vybavenia a niektorých doplňujúcich investícií do budovy domova. V nasledujúcom roku vedenie Augustinea vynaložilo nemalé úsilie na zdarné fungovanie domova. Veľmi mu pomohla schválená subvencia na valnom zhromaždení kuratória kňazského domova Augustineum

⁶² LENČIŠ, Š. Čestný kanonik Gejza Žebrácky a jeho Katolícky cirkevný spevník. In *Studia Academica Historiae Ecclesiae Cassoviensis V. Kapituly kanonikov*. Košice: Teologická fakulta Katolíckej univerzity, Katedra cirkevných dejín, 2003, s. 28.

⁶³ FECSKOVÁ, S. Pripomíname si: Gejza Žebrácky. In *Bardejovské novosti*, roč. 7, 1996, č. 12, s. 3.

⁶⁴ DROBNIÁK, G. Gejza Žebrácky: Osobnosti. (5. časť). In *Bardejovské novosti*, roč. 27, 2016, č. 15, s. 5.

⁶⁵ HANUŠČIN, Š. Ako a kedy vznikol kňazský dom Augustineum v Bardejovských Kúpeľoch. In *Bardejovské novosti*, roč. 28, 2017, č. 31 – 32, s. 13.

⁶⁶ DROBNIÁK, G. S kňazským domom to bolo inak. In *Bardejovské novosti*, roč. 28, 2017, č. 34, s. 4.

⁶⁷ Literární archiv Památníku národního písemnictví (LA PNP) Praha, fond Hofman Jan Ješek. Listy Gejzu Žebráckeho Hofmanovi J. Ješekovi z rokov 1933 – 1940. List G. Žebráckeho J. Hofmanovi zo dňa 27. 12. 1939.

⁶⁸ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 1786. Kňazský domov Augustineum. Zpráva a zúčtovanie za rok 1933. Bardiov 16. 4. 1934. Túto správu za rok 1933 kuratórium kňazského domova odobrilo a uznieslo sa na tom, aby bola predložená valnému zhromaždeniu. Žebrácky na zasadnutí kuratória vysvetlil jednotlivé položky, v akej sume a na čo boli vynaložené. Prezrel si ich aj predseda spolku penzijných a podporných fondov Aladár Topitzer. Predložil vedeniu kuratória aj pokladničný denník za rok 1933, spolu s dokladmi, poistenkami.

v roku 1933 vo výške 3 540 Kč, ktorá umožnila zariadeniu urobiť ústretové kroky voči kňazom Košickej diecézy. Za denný pobyt zaplatili tri koruny (okrem obsluhy, svetla a kaplnkového poplatku vo výške 1 Kč). Aj napriek finančným úľavám bola návštevnosť penziónu podľa vyjadrenia Žebráckeho slabá. Ako opodstatnené príčiny uviedol, že išlo o obdobie svetovej hospodárskej krízy a s podobnou situáciou sa museli vysporiadať aj všetky tunajšie a cudzozemské kúpele. Situácie skomplikovalo aj „*abnormálne počasie*“, ktorého neprajné dôsledky pocítili i návštevníci kúpeľov. Bolo veľmi málo slnečných dní. Situáciu dokladoval aj štatistickými údajmi. Kým v roku 1932 boli izby obsadené viac než 415 dní s príjmom 4 095 Kč, tak v roku 1933 boli obsadené len počas 309 dní s príjmom 2 025 Kč. Žebrácky sa nádejal, že sa situácia zlepší. Sťažila ju ešte bývalá majiteľka vily, lebo nezaplatila daň za predošlý rok vo výške 662 Kč, a tak to učinili oni. Na výzvu vedenia Augustinea, aby im uvedenú sumu poslala, ich poprosila, že vzhľadom na to, že vilu odkúpili lacno, nech uhradí aj túto „*maličkosť*“.⁶⁹

Vedenie kňazského domova sa snažilo si finančne priplesť i vlastnými silami. S týmto zámerom rozvinulo tzv. pohľadnicovú akciu“(išlo o predaj fotografií kňazského domova Augustineum). Bola úspešná, zakúpením fotografií 69 osobami sa nazbieralo pre domov 903 Kč. Vďaka oduševnenosti dekana Levendovského obdržal domov pozostalosť po nebohom radcovi farárovi Františkovi Čermákovi, išlo o cenné predmety z cirkevného zariadenia. Boli tiež individuálne dary. Napr. prelát Valentín Árvay Nagy venoval knihu. Išlo o jeho preklad z francúzskeho jazyka životopisu sv. Jána Máriu Vianneya. Rodák zo Sabinova farár Vojtech Wick, v rokoch 1939 – 1955 pápežský prelát, daroval domovu tri najnovšie vydania svojich prác.⁷⁰ V 1933 dvanásť dobrodincov – kňazi Košickej diecézy pri príležitosti menín biskupa J. Čárskeho mu venovali umelecky vypracovanú sochu sv. Jozefa (zaplatili za ňu 1 110 Kč). Bola umiestnená v kaplnke kňazského domova. Spomedzi darcov vynikal farár J. Fogarassy, ktorý prispel najviac – 300 Kč a neskôr dal ďalších 500 Kč. Štedrosť prejavil aj michaľanský farár Kovacs, ktorý venoval kňazskému domovu 500 Kč a pre kaplnku cenné kostolné veci vrátane omšového rúcha.⁷¹

Po otvorení Augustinea ho navštívili niekoľkí významní hostia. V roku 1932 sa tu dlhší čas zotavovali jasovský prelát Melchior Takacs a bývalý farár z Kráľovského Chlmca Dr. Farkaš. V roku 1933 uvítali na pôde kňazského domova košického biskupa J. Čárskeho, ktorý tu prišiel spolu s rímskokatolíckym biskupom Rožňavskej diecézy Michalom Bubničom a so sekretárom dr. Pobožným (25. júla 1933), dňa 2. augusta tu bol gréckokatolícky biskup Pavol Peter Gojdič, o päť dní neskôr – 7. augusta ich návštevou poctil protonotár a poslanec Andrej Hlinka, dňa 10. augusta prišiel poľský verejný činiteľ Bronislaw Reich, sprevádzal ho spevák Ján Kiepora a iní poľskí hodnostári.⁷² Bardejovské Kúpele a aj Augustineum

⁶⁹ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 1786. Kňazský domov Augustineum. Zpráva a zúčtovanie za rok 1933. Bardiov 16. 4. 1934.

⁷⁰ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 1786. Kňazský domov Augustineum. Zpráva a zúčtovanie za rok 1933. Bardiov 16. 4. 1934.

⁷¹ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 1786. Zápisnica zo zasadnutia kuratória kňazského domova.

⁷² AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 1786. Kňazský domov Augustineum. Zpráva

navštívil A. Hlinka aj v rokoch 1936 a 1937. Po kúpeľoch ho sprevádzal G. Žebrácky. A. Hlinka si ho obľúbil, čo dokazujú i jeho slová, ktoré vyslovil na smrteľnej posteli: „*Ďakujem, pozdravte Žebráckeho, môjho verného priateľa a dobrého človeka.*“⁷³ Svedectvo o tom rozpovedal prítomný jezuita P. Sahulčík.

Získať klientov do kňazského domova sa ponúkol rímskokatolícky farský úrad v Udavskom prostredníctvom tunajšieho farára Štefana Héseka, ktorý sa zúčastnil zasadnutia direktória a dozornej rady *Kňazskej nemocenskej pokladnice v Přerove*. Vo vystúpení im navrhol, aby podpísali zmluvu so správou Augustinea a aby odporúčali a posielali tam kňazov, ktorí potrebovali takú liečbu, akú im Bardejovské kúpele ponúkali. A nielen im, ale aj tým, ktorí za rôznymi účelmi cestovali na východné Slovensko, aby sa tu ubytovali. Riaditeľ uvedenej inštitúcie Ferdinand Chýlek predložil jeho návrh na zasadnutí valného zhromaždenia, ktoré návrh na uzavretie zmluvy prijalo.⁷⁴ Mimoriadnu aktivitu v tomto smere vyvinul biskup J. Čársky, ktorý prostredníctvom diecézneho cirkuláru, adresovaného všetkým apoštolským administrátorom, „*najdôstojnejším ordinariu- som Slovenska a Podkarpatskej Rusi*“, ich vyzýval, aby odporúčali Augustineum v Bardejovských Kúpeľoch svojim kňazom. O tejto svojej iniciatíve informoval biskup J. Čársky pápežského preláta a správcu Augustinea G. Žebráckeho.⁷⁵

Kňazský dom po otvorení po súčasnosť

Založenie domova *Augustineum* v Bardejovských Kúpeľoch bolo jednou z aktivít realizovanou v prospech kňazov Košickej diecézy a s výrazným prínosom G. Žebráckeho.⁷⁶ Podporu našiel u oboch biskupov, prvý z nich A. Fischer-Colbrie jeho návrh na zriadenie domova podporil a druhý biskup J. Čársky akciu zrealizoval. Jeho i Žebráckeho určite nepriaznivo zasiahli zmeny spoločensko-politickej klímy v Československu po februári 1948, keď bol 6. januára 1950 kňazský domov (zotavovňa) zoštátnený (na základe zákona č. 125/48 Zb.). V tom istom roku bol dočasne pridelený pravoslávnej cirkvi. V neskoršom období tu bolo sídlo riaditeľstva Bardejovských kúpeľov a vymenili sa tu viacerí majitelia. Napokon bol v roku 1995 prinavrátený do majetku Košickej arcidiecézy na základe zákona č. 282/1993 Z. z. o zmiernení niektorých majetkových krívd

a zúčtovanie za rok 1933.

⁷³ DROBNIÁK, G. Gejza Žebrácky: Osobnosti. (5. časť). In *Bardejovské novosti*, roč. 27, 2016, č. 15, s. 5.

⁷⁴ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 1877. Kňazská nemocenská pokladnica. Zmluva s Augustineom. List rímsko-katolíckeho úradu v Udavskom Biskupskému úradu v Košiciach z 23. 4. 1934 (Udavské). G. Žebráckeho o celej záležitosti mal informovať riaditeľ kňazskej nemocničnej pokladnice Chýlek.

⁷⁵ AA Cass, fond KB, oddelenie fondu KBO, č. spisu 2037. Biskupský ordinariát v Košiciach (podpísaný biskup, apošt. adm. Jozef Čársky. Predmet: Kňazský domov v Bardejovských Kúpeľoch – odporúčania G. Žebráckemu zo dňa 11. 5. 1934 (Košice).

⁷⁶ Veľkosť jeho ducha ako rímskokatolíckeho kňaza sa prejavila v pravidelne udržiavaných priateľských vzťahoch s tunajšími evanjelikmi a obyvateľmi židovského pôvodu. Známy bol protirasovým postojom k deportácii občanov židovského pôvodu v čase 2. svetovej vojny. Bližšie: FECSKOVÁ, S. Pred polstoročím. In *Bardejovské novosti*, roč. 12, 2001, č. 10, s. 5; MO – MS. (ak). Dať jeho životnému dielu správne miesto. In *Bardejovské novosti* roč. 32, 1991, č. 10, s. 2.

spôsobených cirkvám a náboženským spoločnostiam.⁷⁷ Stavba prešla viacerými úpravami, počas ktorých bol pôvodný objekt čiastočne zbúraný, teda to, čo sa už nedalo obnoviť a niektoré časti zrekonštruovali. Pôvodne sa kaplnka nachádzala na prízemí a bola zasvätená sv. Jozefovi, po rekonštrukcii ju zriadili na poschodí prestavanej budovy a je zasvätená sv. Augustínovi.⁷⁸ Nachádza sa tam aj socha sv. Augustína. V súčasnosti je v budove penzión Augustineum.⁷⁹

⁷⁷ Išlo o paragraf 4, ods. 2, písm. C. Informácie poskytlo Šarišské múzeum v Bardejove.

⁷⁸ Riaditeľom penziónu je Mgr. Peter Obšitník. Názov penziónu: Penzión Augustineum a kaplnka sv. Augustína.

⁷⁹ HANUŠČIN, Š. Ako a kedy vznikol kňazský dom Augustineum v Bardejovských Kúpeľoch. In *Bardejovské novosti*, roč. 28, 2017, č. 31 – 32, s. 13.

PROTOKOL ZÁPISNICE KANONICKEJ VIZITÁCIE GEMERSKO-MALOHONTSKÉHO DIŠTRIKTU EVANJELICKEJ CIRKVI A. V. Z ROKU 1942¹

Klaudia SOKOLOVÁ – Rudolf RADICS

Canonical visitation of the Gömör-Kishonti district of the Evangelical Church a. v. from 1942

Canonical visitation is a tool for spiritual and administrative control, with which the church checks the status of entrusted units. Originally, it served the Catholic Church to supervise Protestant parishes, but since the Patent of Tolerance in 1781, Evangelicals gained the right to conduct their own visitations. The process includes religious services, inspection of congregational life, management, education, the condition of buildings and the work of clergy and teachers, while the results are recorded in the visitation protocols. These documents are important for historiography because they provide valuable data on spiritual, economic, cultural and social life, as well as on architecture, education, ethnography and art, thus going beyond the scope of church history.

Keywords: *Evangelical Church, Canonical visitation, Tiszai district, Gömör-Kishonti district.*

Kanonická vizitácia je dôležitý nástroj duchovnej a administratívnej kontroly, ktorým sa zabezpečuje správne fungovanie cirkevných štruktúr. Predstavuje oficiálnu návštevu cirkevného predstaviteľa, najčastejšie biskupa alebo seniora, v rámci jemu zverených cirkevných jednotiek. Vizitácie sa vykonávajú podľa presne stanoveného protokolu a ich cieľom je preveriť duchovný, hospodársky a organizačný stav navštívenej jednotky.

Vizitácie vznikali ako prostriedok katolíckej cirkvi na dohľad nad miestnymi protestantskými farnosťami. V kontexte evanjelickej cirkvi a. v. v Uhorsku sa vizitácie zaviedli na Žilinskej synode (1610), kde boli vymedzené vizitačné pravidlá pre evanjelickú komunitu. Evanjelici však ešte v 18. storočí čelili obmedzeniam zo strany katolíckej cirkvi, keď boli nútení podliehať katolíckym archidiakonom. Až Tolerančný patent z roku 1781 priniesol evanjelikom slobodu vykonávať vizitácie vo vlastnej správe.

Priebeh vizitácie začína bohoslužbami, po ktorých nasleduje kontrola zborového života vrátane hospodárenia, vzdelávania, stavu budov a práce duchovných i učiteľov. Podrobnosti sú zachytené vo vizitačnom protokole, ktorý poskytuje odpovede na otázky týkajúce sa duchovného stavu, administratívy i sociálnych vzťahov. Výsledky vizitácie sú zapísané do zápisnice, ktorá slúži ako historický dokument o stave navštívenej jednotky.

¹ Štúdia vznikla v rámci riešenia grantového projektu VEGA 1/0527/23 Pramene k dejinám cirkví na Slovensku v ranom novoveku a grantového projektu Grantovej agentúry Prešovskej univerzity GaPU 7/2023.

Kanonicke vizitácie majú pre súčasnú historiografiu široký význam. Slúžia ako zdroj pre rekonštrukciu histórie cirkevných zborov a seniorátov vrátane ich archívov a dokumentov, čo prispieva k poznaniu dejín archívnictva a komparatívneho výskumu. Obsahujú údaje o medzikonfesionálnych vzťahoch, hospodárstve (majetok, financie), školstve, pedagogike, kultúrnych dejinách, knihovede, demografii a architektúre. Dôležité sú aj pre dejiny umenia, hudby, kartografie, etnografie a jazykovedy. Vizitácie zachytávajú každodenný život cirkevných zborov a vnútrocirkevné vzťahy, pričom poskytujú komplexný pohľad presahujúci rámec cirkevných dejín. Zachytávajú skutočný stav cirkevných ustanovizní, a to z hľadiska hospodárskeho, právneho i náboženského.² Sú považované za mimoriadne bohatý prameň historických poznatkov.

Kanonická vizitácia Gemersko-Malohontského dištriktu evanjelickej cirkvi a. v. z roku 1942³

I. Vonkajší stav farnosti

A. Materská filia

1. Kedy prebehla posledná návšteva biskupa?

Vznik materskej filie, jeho staršia a novšia história, zoznam farárov, dozorcov a učiteľov, ktorí v nej pôsobili, s uvedením rokov služby.

2. Akými zmenami a protivenstvami prešiel zbor od poslednej návštevy?

3. Celkový počet veriacich, najmä v matkocirkvi. O koľko ich narástlo alebo ubudlo od poslednej návštevy? Aké sú dôvody prípadného poklesu? Povolanie duchovenstva (majiteľ, priemyselník, roľník atď.). Tie rodiny alebo jednotlivci, ktorí si získali osobitné zásluhy okolo cirkvi. Koľko čistých a koľko zmiešaných párov je v cirkvi? Koľko ľudí sa narodilo, konfirmovalo, zosobášilo a zomrelo za posledný rok? Ako súvisí detská úmrtnosť so všeobecnou úmrtnosťou? Koľkí sa k nám presunuli? V koľkých prípadoch boli vynechané krsty, cirkevné sobáše a pohreby? V koľkých prípadoch sa mladomanželia dohodli na náboženskej výchove svojich budúcich detí? V koľkých prípadoch v náš prospech? Koľko v náš neprospech? Koľko ľudí ide na Večeru Pánovu? Existujú prípady s jedným dieťaťom? V koľkých prípadoch? Boli v tejto súvislosti podniknuté nejaké cirkevné alebo oficiálne opatrenia? A aké? Existujú nekonfesionálne alebo sektárske?

4. Kostol. Dĺžka, šírka, výška? Kedy a z akého materiálu bol postavený? Potrebuje opravu? Podrobný opis jeho exteriéru a interiéru: oltár, kazateľnica, organ, galéria, lavice, prípadné pamätné tabule a text ich nápisov a pod. Sú kostol a iné cirkevné budovy poistené? Kedy zaniká poistenie?

5. Veža. Jej výška? Koľko má zvonov a aká je ich hmotnosť? Text ich nápisov? Hodnota vežových hodín?

² ŠTEFLOVÁ, L. Evanjelická cirkev a. v. vo svetle kanonickej vizitácie z Gemerskej superintendencie z roku 1713. In *Annales historici Presovienses*, č. 1/2015, roč. 15, s. 37.

³ Evangélikus Országos Levéltár (EOL), fond: Tiszai Evangélikus Egyházközség Levéltára, 46. Gömör-Kishonti egyházmegye 1942. V. 30 – VI. 2, s. 5 – 66.

6. *Sú posvätné nádoby kostola spísané spolu a jednotlivo? Záznam o nápisoch, rokoch a menách na nich? Zvyšok tvoria kostolné predmety, lustre, svietniky, krucifixy, držiaky na oltáre a kazateľnice, koberce atď. – uvedené a popísané jednotlivo. Hmotnosť sa uvádza aj pri zlatých a strieborných [predmetoch]. Kto toto všetko stráži? A na akom mieste? Sú inventarizované?*
7. *Cirkevný archív.*
 - a. *Zoznam dôležitejších dokumentov? Možno historické hodnoty spomenuté samostatne?*
 - b. *Registre. Koľko kusov? Odkedy vedené? (Poznámka: Register ako občiansky register, matrika.)*
 - c. *Protokoly. Sú pravidelne uchovávané a overované zápisnice z presbyterstva a verejných zasadnutí? Chýbajú v zápisnici niektoré strany? Nie sú tam žiadne vymazania alebo škrabance? Je úradný papier riadne zviazaný a starostlivo uchovávaný? Sú v poriadku zápisnice z diecéznych, okresných a všeobecných stretnutí, historická kniha farnosti?*
 - d. *Popis a nápis na pečati?*
8. *Príjmy cirkvi*
 - a. *Vlastníctvo nehnuteľnosti: popis budov, polí, lúk, záhrad, viníc? Veľkosť pozemkov? Nastali od poslednej návštevy nejaké zmeny? Zväčšovanie, mrženie? Ako by sa v druhom prípade mohla škoda napraviť? Sú merané? Vybavené hranicami a hraničným značením? Uskutočnila sa trieda členov?⁴ Kedy? Má cirkev autentickú mapu a výpis z katastra svojich miest?*
 - b. *Kapitálové fondy. Má farnosť kapitál? Koľko to je? Kde sa nachádza? Ako je to poistené? Nestratilo sa medzitým niečo? Ak áno, čo sa urobilo na nápravu škody?*
 - c. *Bežné príspevky. Sú platené? V akom množstve? Podľa akého kľúča? Uplatňujú sa podľa § 134, 250, 260 [pozn. prekladateľa: zákona o seniorátnych úradníkoch a predsedníctve a hospodárení cirkevných zborov]?⁵ Platia sa príspevky v hotovosti alebo v naturáliách? Je tu dedinská sýpka?*
 - d. *Podmienené príjmy. Koľko každá z rakiev, ofertórií, zvonenia, cien cintorínov a kostolných lavíc, darčiekov, tradícií atď. tvorí príjem?*

⁴ Pozn. trieda členov znamená tagosztály = časť pôdy pridelená každému vlastníkovi podľa plánu vypracovaného v čase komasácie pôdy.

⁵ Zákony z Ústavy cirkve evanjelickej augšpurského vyznania na Slovensku:

– § 134. Senior a konsenior sú volení z kňazov patričného seniorátu. Seniorovi patrí krom dôchodku vo sbore osobitný seniorský honorár.

§ 250. Potreby v rozpočte sú: riadne a mimoriadne, o ktorých zaokrytie sa stará cirkevný sbor. Krytie je v prvom rade zvyšok z minulého roku, potom príjmy z movitých a nemovitých hodnôt inventárnych a z iných ročných cirkevných dôchodkov.

§ 260. Pomer medzi osobnou a mejtkovou daňou, ako aj poplatkový kľúč cirkevnej dane, určujú si samé cirkevné sbory so schválením seniorálneho presbyteria.“

⁶ bližšie pozri: Ústava cirkve evanjelickej augšpurského vyznania na Slovensku. Bratislava : Slovenská kníhtlačiareň, 1922, s. 27, 48, 50.

- e. *Dostáva cirkev od občianskej obce pomoc alebo z fondu zníženia daní, Baldácsyánu,⁶ alebo verejného fondu, alebo z iného trvalého zdroja? Ak áno, koľko? Dá sa zdaňť príjem cirkvi? Podľa čoho?*
- f. *Dlhy cirkvi. Ide o amortizáciu alebo podmienené pôžičky? Máte súdne spory?*
- g. *Kde je pokladňa? Kto to riadi? Kedy a ako prebieha výpočet?⁷ Aké boli príjmy a výdavky v minulom roku? Aká časť výdavkov ide na vlastné účely obce (mzdy, pokrytie cirkevných a školských potrieb, údržba majetku, dane, poistenie a iné miestne účely uvedené samostatne)? Sú sumy odhlasované valným zhromaždením a zaplatené správcom skutočne použité na príslušný účel? Koľko je požadovaný príspevok do cirkevno-župných, okresných a univerzálnych fondov? Aká je suma venovaná okresným školám a iným charitatívnym účelom? Koľko sú úroky a iné dlhy?*
- 9. *Cintorín. Je to výlučne majetok cirkvi alebo je zdieľaný s inými náboženskými denomináciami? Kde leží? Je oplatený? Aký je jeho rozmer? Je tu riadny hrobár? Koľko sa mu platí? Ako hlboko sú vykopané hroby?*
- 10. *Charitatívne inštitúcie. Má cirkev nemocnicu, sirotinec alebo chudobnec? Existuje na takéto veci rozpočet? Koľko a za čo? Je prežitie cirkvi finančne zabezpečené nezávislými príspevkami? Zbierajú sa prostriedky na zabezpečenie existencie cirkvi aj v neistej budúcnosti? Je v cirkvi veľa žobrákov? Existuje dobročinné združenie žien? Mládežnícke chlapčenské združenie? Diakonky? Obilné sýpky? Čitateľskú skupinu? Konajú sa prednášky na zlepšenie morálky, náboženské večery, adventné a pôstne večerné stretnutia, čítania? A ak nie, ako by mohli vzniknúť?*
- B. *Dcéra farnosti.*
 - 1. *Koľko ich je? Ich mená? Počet duší jednotlivo?*
 - 2. *Aký je vzťah k matke cirkvi? Riadi sa tento vzťah zmluvou alebo len zvykom?*
 - 3. *Majú kostoly alebo modlitebne? Ich škola? A v akom stave? Sú poistení? Ako často v nich vedie bohoslužbu farár? Ak to neurobí farár, kto to urobí za neho? A je tam zvyčajne služba?*
 - 4. *Akou sumou prispieva dcérocirkev každý rok na potreby matkocirkvi? Je ochotná to urobiť? Máte samostatnú pokladňu? Majetok? Kto to riadi a ako? Dochádza k treniciam medzi dcérskou a materskou cirkvou? Ak áno, z akého dôvodu? A ako by sa to malo eliminovať?*
- C. *Rozptýlení veriaci.*

Existujú nejakí? Koľko a v ktorej politickej obci? Sčítanie ľudu sa uskutočnilo v zmysle zákona § 27⁸ Dokáže ich farár primerane duchovne zabezpečiť? Nevystavujú sa kvôli svojej izolácii nebezpečenstvu odpadnutia od

⁶ Pozn. Baldácsyho fond. V roku 1876 odkázal barón Antal Baldácsy, rímskokatolík, vo svojej poslednej vôli viac ako 8 000 hektárov pôdy evanjelickým cirkvám v Uhorsku, z ktorých sa mohli podporovať chudobnejšie farnosti, farári s nízkymi príjmami a vdovy a vdovci po farároch.

⁷ Výpočet = zúčtovanie, vyúčtovanie.

⁸ Zákon o sčítaní ľudu z roku 1940.

viery? Ak áno, ako by sa tomu dalo pomôcť?

II. Administratívna organizácia farnosti.

1. *Dozorca. Kto je to? Prebehla jeho voľba v súlade s § 59 – 61?* [pozn. prekladateľa: zákona o voľbe seniorálnych, dištriktuálnych a generálnych predsedníctví a voľby údov synody a rozličných ustanoveniach]⁹
2. *Cirkevné verejné zhromaždenie. Je organizované podľa noriem § 38 – 48?* [pozn. prekladateľa: zákona o volebnom práve a voľbách, vykonávaní volebného práva, voľbách v zboroch]¹⁰ *Robia sa pravidelné zápisnice zo*

⁹ Zákony z Ústavy cirkve evanjelickej augšpurského vyznania na Slovensku:
„§ 59. Po uplynutí času na doposlanie hlasov odbor hlasy sčítajúci sčíta platné hlasy a výsledok oznámi vrchnosti, ktorá voľbu vypísala.
Hlasy na synodálnych poslancov sčítuje seniorálne presbyterium a výsledok oznámi generálnemu presbyteriu.

§ 60. Vyvolený je, kto dostal nadpolovičnú väčšinu platných hlasov. Ak jej nikto nedostal, odbor hlasy sčítajúci vypíše nové hlasovanie na tých dvoch, ktorí dostali najviac hlasov a určí čas, do ktorého treba hlasy odovzdať. Pri rovnosti hlasov rozhodne žreb.

§ 61. Na seniorálnom, dištriktuálnom a generálnom konvente volí sa podľa tých istých pravidiel, ako na sborových konventoch.“

Bližšie pozri: Ústava cirkve evanjelickej augšpurského vyznania na Slovensku. Bratislava : Slovenská kníhtlačiareň, 1922, s. 12.

¹⁰ Zákony z Ústavy cirkve evanjelickej augšpurského vyznania na Slovensku:
„§ 38. Keď je soznam voličov hotový, vyloží sa na 14 dní v niektorej úradnej miestnosti sboru. Toto treba cirkevníkom po dve nedele v kostole oznámiť.

§ 39. Do 15 dní od vyloženia každý cirkevník má právo žiadať u kňaza alebo u dozorca sboru opravu soznamu. Nad žiadosťou rozhoduje presbyterium, vykoná potrebné zmeny a opravený soznam predloží sborovému konventu na schválenie. Proti rozhodnutiu konventu každý má právo odvolať sa do 15 dní od konventu na seniorálne presbyterium, ktoré právoplatne rozhoduje.

§ 40. Právoplatný soznam meniť nesvobodno. Soznam je platný na budúci rok.

§ 41. V sozname popísaní voličia môžu vykonávať volebné právo, keď minuloročnú daň najneskôršie tromi dňami pred konventom zaplatia. Toto sa poznačí do soznamu voličov a nepokladá sa za zmenu soznamu.

§ 42. Prvý soznam podľa tohoto volebného poriadku zostaví sa roku 1922 s platnosťou na roky 1922 a 1923.

2. *Vykonávanie volebného práva.*

§ 43. Hlasovanie pri voľbách akéhokoľvek cirkevného funkcionára a na ktoromkoľvek stupni cirkevnej správy je trojaké:

a) všeobecným svolaním (aklamáciou),

b) povstaním alebo zdvihnutím ruky. Predsedníctvo predovšetkým zistí oprávnených voličov a väčšinu konštatuje tak, že dá povstať alebo pozdvihnúť ruky najprv tým, ktorí sú za a potom tým, ktorí sú proti,

c) lístkami, ktoré deje sa tak, že konvent vyšle odbor, ktorý odoberie lístky od oprávnených voličov, spočíta ich a výsledok oznámi predsedníctvu konventu.

Ku kontrole hlasovania a sčítania hlasov môžu predsedníctvu oznámiť prívrženci každého kandidáta, jedného dôvernika.

§ 44. Za vyvoleného treba vyhlásiť toho, kto dostal nadpolovičnú väčšinu odovzdaných platných hlasov. Ak jej nedostal ani jeden kandidát, treba hneď nariadiť nové hlasovanie na tých dvoch, ktorí dostali najviac hlasov. Pri rovnosti hlasov rozhodne žreb.

§ 45. Pri hlasovaní lístkami je hlas neplatný, keď meno na lístku je vôbec nečitateľné alebo meno takého kandidáta, ktorý nie je voliteľný.

Voľby v zboroch.

§ 46. Voľby vo zboroch môžu byť len vtedy, keď boli oznámené (§ 22.) medzi predmetmi konventu. Voľby sa vykonávajú v konvente.

§ 47. Úradníci a hodnostári sboru volia sa aklamáciou, povstaním, alebo zdvihnutím ruky. Keď to predsedníctvo nariadi, alebo keď to 10 čiastka prítomných voličov žiada, volia sa tajne lístkami. Presbyteri volia sa vždy tajne hlasovacími lístkami.

§ 48. Kňaza volí sborový konvent pod predsedníctvom seniora a seniorálneho dozorca, alebo ich zástupcov.“ Bližšie pozri: Ústava cirkve evanjelickej augšpurského vyznania na Slovensku.

stretnutí? A kým?

Presbyterstvo. Je organizované v súlade s § 49 – 57? [pozn. prekladateľa: zákony o voľbách v zboroch, o voľbách seniorálnych, dištriktuálnych a generálnych predsedníctvach a voľbách údov synody]¹¹ Kto sú súčasní presbyteri?

3. Vykonáva sa školský dozor riadne a v súlade s § 188? [pozn. prekladateľa: zákony o zákonodarstve a synode]¹² Existuje školská rada? Kto sú jej členovia?

Bratislava : Slovenská kníhtlačiareň, 1922, s. 9 – 10.

¹¹ Zákony z Ústavy cirkve evanjelickej augšpurského vyznania na Slovensku:

§ 49. Za kňaza môže byť volený len mužský, ktorý zodpovie zákonným podmienkam (§ 105.). Toto zistí seniorálne predsedníctvo. Proti rozhodnutiu seniorálneho predsedníctva možno sa odvolať na dištriktuálne predsedníctvo a kým toto vec nerieši, voľba nemôže byť vykonaná. Mená kandidátov seniorálne predsedníctvo oznamuje dištriktuálnemu predsedníctvu.

§ 50. Učiteľa a kántora volí sborový konvent pod sborovým predsedníctvom.

§ 51. Za učiteľa a kántora môže byť volený, kto zodpovie zákonným podmienkam a má zákonom predpísanú spôsobilosť. Toto zistí sborové predsedníctvo. Proti rozhodnutiu sborového predsedníctva možno sa odvolať na seniorálne predsedníctvo a kým toto vec nerieši, voľba nemôže byť vykonaná. Mená kandidátov sborové predsedníctvo oznamuje seniorálnemu predsedníctvu.

§ 52. Vokátor vyvoleného treba na volebnom konvente prečítať a podpísať. Podpisujú ho predsedníctvo, kurátori, zapisovateľ a najmenej piati cirkevníci.

§ 53. Podrobnosti voľby kňazov, učiteľov a kántorov určí gen. konvent v osobitnom štatúte. Kým takého niet, platné sú predpisy štatútu o voľbe kňazov a učiteľov bývalého preddunajského dištriktu pre západný, bývalého potisského dištriktu pre východný dištrikt, pokiaľ sa tomuto zákonu neprotivia.

§ 54. Voľby seniorálnych, dištriktuálnych a generálnych predsedníctví a voľby údov synody.

§ 55. Senior, konsenior, seniorálny dozorca a námestný dozorca, biskup a dištriktuálny dozorca, generálny biskup a generálny dozorca ako i poslanci na synodu volia sa po sboroch na konventoch.

§ 56. Seniorálne presbyterium oznámi sboru uprázdnenú v senioráte hodnosť, vyzve k voľbe a určí, do kedy a komu majú byť hlasy odovzdané.

§ 57. Účasne vyšle odbor sčítat hlasy. Podobne pokračuje dištriktuálne presbyterium pri voľbe biskupa a dištriktuálneho dozorca a generálne presbyterium pri voľbe generálneho biskupa a generálneho dozorca a poslanca na synodu.

Pri voľbe poslancov na synodu generálne presbyterium cestou seniora oznámi sborom, na koľko poslancov majú hlasovať.

§ 58. Sborový konvent volí takto:

1. Hlasenie všeobecnej väčšiny konventu sborového je hlasom sboru, ktorý môže byť odovzdaný len na jednu osobu;

2. Sborový konvent odovzdáva svoj hlas výťahom zápisnice, ktorý podpíše a opatrí pečiatkou alebo razítkom sboru predsedníctva konventu. Tento výťah v osobitnej obálke, opatrenej pečatou alebo razítkom sboru a nápisom, aký hlas obsahuje, kňazský úrad dopyšle tomu, kto je podľa § 55. určený; pri voľbe poslancov na synodu seniorovi.

§ 59. Každý sbor má toľko hlasov, koľko má kňazských staníc.“

¹²ližšie pozri: Ústava cirkve evanjelickej augšpurského vyznania na Slovensku. Bratislava : Slovenská kníhtlačiareň, 1922, s. 11 – 12.

¹³ Zákon z Ústavy cirkve evanjelickej augšpurského vyznania na Slovensku:

§ 188. Zasadnutie synody sa otvára slávnostnými službami Božími, po nich sa pristúpi k riadiúcemu zasadnutiu, ktoré otvoria dvaja najstarší podľa veku údovia synody, jeden z duchovného a druhý svetského stavu. Zápisnicu píšú štyria dľa veku najmladší údovia synody, dvaja z duchovných a dvaja zo svetských.

Zapisovatelia podľa veku posbierajú od údov synody poverujúce listiny a synoda vyvolí verifikačný výbor, ktorý listiny prezkúma.

Poverujúce listiny verifikačného výboru prezkúmajú údovia synody podľa úradu a keď sú v poriadku, vyzdvihnú zasadnutie, kým verifikačný výbor prezkúma poverujúce listiny ostatných členov.“

¹⁴ližšie pozri: Ústava cirkve evanjelickej augšpurského vyznania na Slovensku. Bratislava : Slovenská kníhtlačiareň, 1922, s. 38.

4. *Kto je správca? Má rešpekt a dôveru cirkvi?*
5. *Kostolník, školník, zvonár, hrobár, pôrodná asistentka. Existujú nejaké a aké platy? Konajú úradníci dostatočne usilovne? (Dôverné! Pestujú farár a dozorca vzájomné porozumenie a bratskú lásku?)*

III. Vnútny (morálny) stav farnosti

1. *Konajú sa bohoslužby v nedeľu a počas sviatkov riadne? Ráno aj poobede? Je to každý deň v pracovných dňoch? Ak nie, prečo? Chodia veriaci na bohoslužby s radosťou a nadšením? Deje sa počas služby všetko usporiadane a výrečne? Nie je sviatosť Pánovho dňa narušená škandalóznymi zlovykmi, pitím v krčmách, hlučným zábavami, prácou, zábavou, hodovaním atď.? Neexistujú verejní ľudia, ktorí sa vyhýbajú a opovrhujú bohoslužbou a najmä svätou večerou?*
2. *Posielajú rodičia svoje deti pravidelne do kostola? Existuje samostatná služba pre deti (mládež)? Ako často?*
3. *Je domáca zbožnosť zvykom? Majú všetky rodiny k dispozícii Biblie, spevníky a modlitebné knihy? Existuje v mnohých rodinách tendencia čítať náboženské morálne knihy a dokumenty? Koľko ľudí číta takéto čítania?¹³*
4. *Sú vo farnosti nejaké konkrétne zvláštne hriechy? Existuje systém jedného dieťaťa a koľko je nešťastných manželstiev? Koľko je rozvedených manželstiev? Koľko je tzv. „divokých manželstiev“? Koľko nemanželských detí sa narodilo v predchádzajúcom roku?*
5. *Vykonáva sa cirkevná disciplína?¹⁴ Akým spôsobom a kým?*
6. *Sú medzi farníkmi nejakí väzni? Kde a za aké trestné činy boli zatknutí?*
7. *Neprevládajú medzi veriacimi škodlivé predsudky a povery? Ako ich eliminujete?*
8. *Ako sa prejavuje duch dobročinnosti u rozptýlených veriacich? Koľko sa ročne vyzbiera na cirkevné, školské a opatrovnícke účely? Existuje tendencia k tradícii? Koľko predstavoval tento druh daru minulý rok?*
9. *Je v obci nejaká iná náboženská konfesia? Aký je vzťah našich veriacich k tejto cirkvi a jej prívržencom? Aké sú príčiny možných treníc? Ako by sa mohli eliminovať?¹⁵ Aká je situácia v otázke konverzie? Zvíťazilo evanjelium? U koľkých ľudí? Aké sekty¹⁶ sú v cirkvi a šíria sa?*

IV. Úrad farára

Meno a stručný životopis súčasného farára. Aké jazyky ovláda? Ako dlho je farárom? Ako dlho je v danom cirk. zbore?

A. Pastoračná služba

1. *Navštevuje farár a stará sa o veriacich (cura pastoralis)? Žije v mieri so svojou kongregáciou? Pripravuje si kázne alebo má nejaké návrhy? Káže bez kníh? Dostatočne zmienené z evanjeliových a epištolárnych textov?*

¹³ Spomínajú sa isté evanjelické noviny a publikácie vydavateľstva Luther.

¹⁴ Disciplína – kázeň.

¹⁵ Resp. vyriešiť.

¹⁶ Resp. kulty.

Hovorí z voľného textu? A za akých okolností? Hovorí proti zločinom, ktoré sa aktuálne vyskytujú vo vašej farnosti (lúpeže, krádeže, opilstvo, smilstvo, nadávky atď.)? A čo robíte pre ich odstránenie?

Aké je poradie a obsah služby cez sviatky, doobeda a poobede? V aké pracovné dni? Budete sledovať žatvu, zasvätenie kostola a oslavy reformácie? Sú počas adventu a pôstu oddelené adventné a pôstne bohoslužby? S kázňou? Žobranie? Číta sa príbeh o Ježišovom utrpení a smrti a podľa ktorej knihy? Urobili ste nejaké dobrovoľné zmeny v liturgii? Ak áno, aké a prečo?

2. *Kedy a ako vediete katechézu? Akú knihu používate? Zúčastňujú sa jej okrem školskej mládeže aj dorastenci? Dostávajú vzdelanie aj tí, ktorí sa chystajú uzavrieť manželstvo? V akom čase, ako dlho? Konfirmačné vzdelanie má vždy na starosti farár? Čo je hlavným obsahom tohto vzdelávania? Vykonáva sa samotné potvrdenie dostatočne slávnostne?*
3. *Akú agendu používa farár? Ktorý spevník sa používa pri bohoslužbách v kostole?*

4. *Koná sa svätý krst vždy v kostole? Existuje a koľko je zvyčajne prítomných krstných rodičov? Je pôrodná asistentka schopná v prípade potreby aj dieťa pokrstiť? Je správne zasvätená detská postieľka? Ako dlho po pôrode?*

Koľkokrát a v ktorý sviatok sa rozdáva Večera Pánova? Koľko ľudí sa v minulom roku zúčastnilo Večere Pánovej?

5. *Volajú si mnohí chorí veriaci svojho farára k svojej posteli? A navštevuje ich farár neoficiálne? Je potrebná osвета, aby ich dnes mohol liečiť lekár? Koľko pacientov prijalo za posledný rok Večeru Pánovu?*
6. *Snaží sa farár, aby novomanželia predložili doklady najskôr jemu a potom štátnej matrike, kde sú zadržané? Riadne ich vyhlasujete trikrát v kostole? V prípade snúbencov zmiešaného náboženstva sa snaží objasniť svoje presvedčenie, že ide o právo priznané zákonom čl. 32, podľa ktorého môžu snúbenci pred monogamnými pármí uzavrieť zmluvu o náboženstve svojich budúcich detí v prospech našej cirkvi? V koľkých prípadoch sa to stalo minulý rok? Koľkokrát ste neuspeli? Koľko snúbencov (ak boli) minulý rok nepožiadalo o cirkevný sobáš? Snaží sa farár vždy o zmierenie rozvedených párov? Vediete si o tom záznam?*

7. *Ako prebieha pohreb? Sú nejaké pohreby, kedy sa vynecháva účasť farára?*
8. *Navštevuje farár školu? Aký je vzťah medzi ním a učiteľom? Prijíma učiteľ rady farára? Zastupuje učiteľ zvyčajne farára v zbore a v akých prípadoch? V čom spočíva tento zástup? Aký je jeho vzťah so školskou inšpekciou?*
9. *Ak farár odíde na dlhší čas alebo je dlhšie chorý, aké opatrenia sa medzi tým urobia ohľadom starostlivosti o zbor?*
10. *V akom stave sú registre, zápisnice, účtovné knihy? Sú držané na bezpečnom mieste?*

11. Aký je vzťah medzi farárom a farárom iného náboženského vyznania? Čo spôsobuje trenice medzi nimi?

12. Aký je morálny, rétorický, vedecký a katechetický charakter farára? Čo robí vo voľnom čase? Má obľúbenú vedu? Akú? Píše nové teologické diela? Má po ruke zviazaný a pripravený úradný vestník,¹⁷ cirkevnú ústavu, univerzálne direktorium? Venuje sa literárnej činnosti?

13. Má farár asistenta? Jeho meno? Kto ho pozval a kto ho platí?

B. Byť farára.

Je dostatočne priestranný a pohodlný? Ktoré z vybavenia domácnosti je majetkom cirkvi? Kto je zodpovedný za dobrú údržbu fary?

C. Príjmy farára.

1. Príjmy farára musia byť pravdivo vypísané slovo po slove.

2. Neznížil sa príjem v porovnaní s predchodcom? Je váš príjem v súlade? S koľkými?

3. Zvýšil sa príjem od uvedenia do úradu? Ak áno, o koľko? Alebo znížil? Ak áno, prečo a o koľko? Čo by sa dalo zlepšiť? Dostáva farár presný plat? Vznikajú nedoplatky? Ako sa vymáhajú? Sú súčasťou oficiálneho príjmu farára nejaké pozemky, vinice atď.? Kto na nich pracuje? Boli podniknuté nejaké kroky alebo predložený návrh na ich odkúpenie? Ak áno, s akým výsledkom, ak nie, prečo nie?

4. Robí farnosť niečo pre vdovu po farárovi a siroty? Čo? Sú v obci takéto prípady?

V. Škola.

A. V matkocirkvi.

a. Učiteľ.

1. Vaše meno a stručný životopis?

2. Máte právnické vzdelanie? V ktorej vzdelávacej inštitúcii a kedy ste ho získali?

3. V ktorých triedach a aké predmety učíte mládež? S akým úspechom? Podľa akých príručiek? V ktorých odboroch obzvlášť vynikáte?

4. Venujete sa výlučne pedagogickej činnosti? Ak zastávate funkciu kantora a referenta, je na to samostatný plat a koľko? Máte asistenta? Kto to je? Aký je váš vzťah s nadriadeným? Žije učiteľ v mieri a harmónii s dedinou a farárom? Ak nie, prečo?

b. Učni.

1. Počet školopovinných detí (vo veku 6 – 12 rokov)? Počet ľudí, ktorí skutočne chodia do školy? Kurz trvá 8 mesiacov? Pre viac? Za menej? Kedy a ako sa koná koncoročná skúška?

2. Posielajú rodičia svoje deti do školy normálne? Prijímajú sa opatrenia proti tým, ktorí túto povinnosť neplnia, a aké? Aké sú hlavné dôvody vynechávania školy? A ako by sa dali odstrániť?

3. Má škola zo zákona 6 tried? Sú ich chlapci a dievčatá od seba oddelení?

4. Je škola vybavená učebnými pomôckami, ktoré vyžaduje zákon? Zo-

¹⁷ Môže byť aj dokument o povolani.

znam týchto. Majú školy samostatné fondy? Majú deti k dispozícii učebnice a iné školské pomôcky? Dodržiava sa presne všeobecný cirkevný alebo štátom nariadený učebný plán? Schvaľuje učebnice štát alebo cirkev? Ak áno, odkedy? Ak nie, na základe čoho sa učí?

5. Vzdelávajú sa deti v gymnastike,¹⁸ štiepení ovocia a pestovaní stromov? Má škola priestor vyhradený na tieto aktivity? Gymnastika a ovocná škôlka?
6. Vedie sa pravidelne zákonom nariadené prijatie, registratúrny protokol a predvolený denník? Existuje školská knižnica? Koľko má zväzkov?
7. Existuje opakovaná škola pre mládež nad 12 rokov? Kto ju riadi? Koľko máte študentov?
8. Ak je škola v obci štátna alebo obecná, dostávajú evanjelické deti primerané vzdelanie vo svojom vlastnom náboženstve? Od koho? Koľko hodín týždenne? S akým zoskupením a z akých učebníc?
9. V akých intervaloch navštevuje školu farár? Kedy a s akými výsledkami vykonáva inšpektor oficiálne návštevy? Navštevuje školu farár a školská rada, a ak áno, v akých intervaloch?

c. Budova školy.

V akom stave je učiteľský domov, miestnosť, ktorá sa používa na školské účely? Nie je školská miestnosť stiesnená? Je vlhká? Tmavá? Nepotrebuje oprava alebo prestavbu?

d. Plat učiteľa.

Doslovný, autentický zoznam. Má učiteľ riadne zaplatené? Platí vám školné štát? Je v obci učiteľská vdova alebo sirota? Robí pre nich farnosť niečo okrem štátneho príspevku?

Musia byť uvedené údaje o príplatku k výplate starobného príspevku a musí byť uvedené k 1907 XXVII. I. jeho ustanovenia.

B Dcérocirkev.

1. Ak existuje samostatná škola, odpovede na otázky v bode a) a d) pre matkocirkev sa musia zodpovedať individuálne.

VI. Výčítky a priania.

1. Z cirkvi?
2. Od farára?
3. Od učiteľa?

¹⁸ Alebo v telocviku.

KATOLÍCKA CIRKEV NA SLOVENSKU A MÉDIÁ – FENOMÉN „MASMEDIÁLNEJ RODINY“ HISTORICKO-PASTORÁLNY KONTEXT I

Marián GAVENDA

The Catholic Church in Slovakia and the Media – the Phenomenon of the “Mass Media Family”. Historical-Pastoral Context I

Media culture shapes the broader culture of a society (its ideology, faith, attitudes, opinions, values, tastes, lifestyles, and decision-making processes). It encompasses not only the realm of media creation and production but also the profound impact media exerts on individuals and society as a whole. Over the past half-century, the mass media have significantly influenced the activities of the Catholic Church in Slovakia: serving as a tool for its suppression, a small beacon of hope, a key ally in the revival of many of its activities, a means of evangelization, and a subtle hidden instrument in efforts to oppose it. This has been a dynamic and turbulent evolution, much like the character of our entire era. Studying the interaction between the life and mission of the Catholic Church in Slovak society and the influence of the media is therefore one of the key topics for a deeper understanding of many aspects of this period. While analyzing one segment of this era (the first decade of the new millennium), the author was surprised to discover that their personal archive contains a substantial amount of materials, enabling a precise factual account of this period. This includes Agenda with precise factual data, Diary, and Epiphanies, which capture relatively detailed immediate evaluations of ongoing events, as well as several unpublished manuscripts. Given the scope of this article, the focus was limited to the phenomenon of the so-called “mass media family” as a spontaneous and organic parallel structure alongside the activities of the Council for Social Communications of the Conference of Bishops of Slovakia during the years 2001–2003. The study is written in a combined form of narrative history, supported by archival materials. It undoubtedly offers entirely unique data and contemporary evaluations, making it a valuable original source for history and an inspiration for readers to reflect on the timeless legacy of the period being mapped, in which the traces of God’s providential action are unmistakable.

Keywords: Catholic Church, Slovakia, mass media, activities of the laity, mass media family.

Úvodná poznámka

Aj články *habent sua fata*. Pri zhromažďovaní materiálov do monotematického čísla o vzťahu Cirkvi a médií, zamýšľaného Katolíckou univerzitou v Lubli-
ne, kam som mal prispieť správou o situácii na Slovensku v tejto oblasti (a ktorý som z časových dôvodov napokon odriekol) sa ukázalo, že toto pole zahŕňa veľmi širokú škálu tém. Rozbor by si zaslúžilo spracovanie mediálneho zápasu okolo veľkých káz (Základná zmluva so Svätým stolcom, zákaz недеľného predaja, výhrada vo svedomí, zverejňovanie zoznamov spolupracovníkov s ŠtB, financovanie cirkví a mnohé iné) a celkom osobitne mediálneho pokrytia tretej návštevy pápeža Jána Pavla II. na Slovensku (11. – 14. september 2003). Do tejto problematiky patrí aj vývoj postojov Cirkvi k médiám, spolupráca s cirkevnými

a svetskými médiami i rozvíjanie mediálnej teórie. A v nemalej, ba podstatnej miere aj činnosť hovorca KBS a Tlačovej kancelárie KBS. Po všeobecnom načrtnutí problematiky a pokuse vyčleniť isté etapy vo vývoji cirkevno-mediálnej situácie, som sa rozhodol sústrediť na roky 2000 – 2008, kedy som pôsobil ako hovorca Konferencie biskupov Slovenska a súčasne ako šéfredaktor Katolíckych novín, a teda mám k nim čo povedať aj zo svojho pôsobenia a skúseností. Zámer bol vyrozprávať svoju skúsenosť formou *narrative history*. Preto hovorím v celom článku v prvej osobe a celý text možno v istom zmysle považovať za historický prameň.

Pri spracovávaní tejto už zúženej témy sa ukázalo, že mám k dispozícii značné množstvo doteraz nepublikovaných písomných záznamov v súkromnom archíve (označované PAA – Privátny archív autora). Práve z nich by som chcel vychádzať vo finálnej podobe tohto príspevku, ktorý som kvôli pochopiteľným limitom musel zúžiť len na tému vzniku a činnosti tzv. „masmediálnej rodiny“. Tvorila paralelnú štruktúru s Radou KBS pre spoločenské komunikačné prostriedky a predstavovala veľmi variabilné prostredie, kde sa rozvíjala plodná spolupráca, rodili sa aktivity, kryštalizovala koncepcia a stratégia mediálneho pôsobenia v prvých rokoch nového milénia. Opodstatnene predpokladám, že práve tieto podložené presné informácie (dátumy, miesta, osoby, témy) ako aj záznamy z vtedajšieho bezprostredného hodnotenia jednotlivých udalostí, sú úplne unikátne. Nazdávam sa, že takto z mojej strany vyčerpávajúco spracovaný malý výsek dejín či diania, sa pre históriu môže stať unikátnym pôvodným prameňom.

Čo sa týka nepublikovaných prameňov je to 1) *Agenda* – podrobný kalendár na jednotlivé roky s presným záznamom údajov o jednotlivých udalostiach; 2) *Epifánie* – sporadické písomné hodnotenia aktuálneho diania (za sledované obdobie 2001 – 2003 je to cca 500 rukou písaných strán, našej problematike sú venované len niektoré pasáže; 3) *Denník* – má skôr osobný a duchovný obsah, ale aj v ňom sa podarilo nájsť mnohé spresňujúce údaje, reálie i hodnotenia, 4) *Iné nepublikované rukopisy*, napríklad „Mapujeme Sársko“ či „33 giorni + 4“ s podrobnými presnými údajmi o prípravách a priebehu návštevy Jána Pavla II. na Slovensku v septembri 2003.

Nábožensko-spoločenský kontext života Katolíckej cirkvi na Slovensku na prelome tisícročí

Slovensko bolo a doteraz je považované za tradičnú kresťanskú krajinu. Je zaujímavé, že napriek štyridsaťročnej systematickej ateizácii ako aj sekularizačnému tlaku cez nasledujúcu dekádu slobodného života, počet veriacich v každej z hlavných kresťanských denominácií vzrástol o viac než 15 % (porov. sčítanie ľudu v rokoch 1991 a 2001), kým za druhú a tretiu dekádu vidno kontinuálny pokles.¹⁹ Z uvedených trendov pre našu tému vyplýva okrem iného zaujímavý

¹⁹ Rímskokatolícka cirkev: 1991/60,4 %; 2001/68,9 %; 2011/62,0 %; 2021 55,8 %. Gréckokatolícka cirkev: 1991/3,4 %; 2001 4,1 %; 2011/2,8 %; 2021 4,0 %. Evanjelická cirkev augsburského vyznania: 1991/6,2 %; 2001/6,9 %; 2011/5,9 %; 2021 5,3 %. Reformovaná kresťanská cirkev (kalvíni): 1991/1,6 %; 2001/2,0 %; 2011/1,8 %; 2021/1,6 %. Pravoslávna cirkev: 1991/0,7 %; 2001/0,9 %; 2011/0,9 %; 2021/0,9 %. Hlavné kresťanské denominácie spolu: 1991/72,3 %; 2001/83,7 %; 2011/74,4 %; 2021/67,6 %. Zdroj: Štatistický úrad Slovenskej republiky <https://slovak.statistics>.

a dôležitý záver, že vzhľadom na počet príslušníkov jednotlivých kresťanských denominácií je krivka počiatočného rastu a postupného poklesu proporčne vyrovnaná. To dokazuje, že požiadavky na zrušenie celibátu, kňazstvo žien, sexuálne škandály a podobné témy, mainstreamom označované ako nádej pre vzrast príťažlivosti Katolíckej cirkvi, sa tu vôbec neodrážajú. Religiozita a náboženská prax je primeraným dôsledkom celkovej životnej kultúry, spoločensko-politickej situácie a ideologických vplyvov, a v podstatnej miere práve spoločenských komunikačných prostriedkov, ktoré pôsobia na náboženský a cirkevný život príslušníkov všetkých kresťanských denominácií.²⁰ Zaujímavý je aj rasti počtu tých, čo sa v sčítaní ľudu deklarovali ako „bez vyznania“: 1991/9,8 %, 2001/13,0 %, 2011/13,4 %, 2021/23,8 %.

Z prieskumu aktívnej religiozity vyplýva, že len 10 – 15% veriacich navštevuje pravidelne bohoslužby, a takmer výlučne na nich sa zameriava priame pastoračné pôsobenie Cirkvi.²¹ Hoci v prípade náboženského života nemožno číslami vyjadriť jeho podstatnú vnútornú dimenziu, o vývoji v jednotlivých prejavoch náboženského života v Katolíckej cirkvi na Slovensku nám poskytne pomerne spoľahlivý obraz vývoj ročných štatistík, sumarizovaných Konferenciou biskupov Slovenska.²² Ako to možno vidieť na pripojenom grafickom zobrazení, čo sa týka počtu klerikov (teda diecéznych a rehoľných kňazov a rehoľných sestier) zdanlivý stabilný, ba rastúci počet rehoľných a najmä diecéznych kňazov v skutočnosti znamená len rast ich priemerného veku, a teda jednoduchý štatistický údaj je čiastočne iluzórny, pretože po určitej dobe a určitej výške priemerného veku začne kňazov rýchlo ubúdať (oveľa viac ich bude zomierať ako bude nových svätení). U rehoľných sestier sa tento stav už výrazne prejavuje. V grafickom zobrazení základných ukazovateľov náboženského života (krsty, prvé sv. prijímania, birmovky, sobáš a pohreby), okrem pohrebov vidíme rýchly graduálny pokles. V rokoch pandémie Covid-19 bol ešte výraznejší, avšak po ustálení situácie pokles naďalej napreduje.

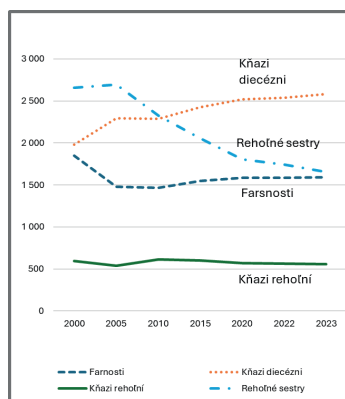
sk/; www.culture.gov.sk. Prehľadné a podrobné informácie o Katolíckej cirkvi na Slovensku in: KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Katolícka cirkev na Slovensku*. Bratislava, 2013; KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Catholic Church in Slovakia*, Bratislava, 2021.

²⁰ Keď v tejto práci používame výraz „Cirkev“, myslíme tým vlastný názov inštitúcie, teda Katolícku cirkev na Slovensku (pozn. autora).

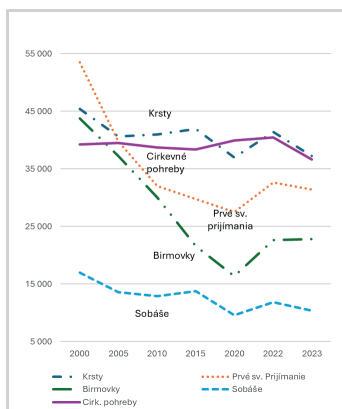
²¹ KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Pastoračný a evanjelizačný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2001-2006*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2001, s. 42.

²² Zdroj: Konferencia biskupov Slovenska. Údaje sú zostavené zo štatistických hlásení jednotlivých farností, kde nie vždy je garantovaná absolútna matematická presnosť. Tie sú následne sumarizované v rámci jednotlivých diecéz a napokon celej Konferencie biskupov Slovenska. Kvôli prehľadnosti vyberáme údaje s päťročným odstupom. Do úvahy treba brať aj vplyv epidémie COVID19, pre ktorý bolo vysluhovanie niektorých sviatostí obmedzené a presunulo sa do nasledujúceho obdobia (pozn. autora).

	2000	2005	2010	2015	2020	2022	2023
Počet katolíkov	3 926 824	3 957 590	3 926 824	3 626 097	3 752 085	3 529 534	3 503 032
Počet farností	1 846	1 479	1 467	1 550	1 584	1 586	1 589
Kňazi diecézni	1 982	2 297	2 289	2 425	2 518	2 538	2 581
Kňazi rehoľní	597	540	611	603	571	563	558
Rehoľné sestry	2 660	2 694	2 327	2 053	1 806	1 745	1 655
Počet krstov	45 374	40 672	40 967	41 908	37 011	41 392	37 223
Prvé sv. prijímania	53 525	39 778	31 979	29 742	27 530	32 642	31 431
Počet birmovancov	43 766	37 257	30 051	21 562	16 394	22 615	22 836
Sobáše	16 964	13 597	12 921	13 780	9 622	11 886	10 344
Cirk. pohreby	39 223	39 521	38 721	38 352	39 965	40 421	36 590
Cirkevné školy	145	204	204	238	250	234	—



Graf č. 1: Vývoj situácie v počte farností, diecéznych a rehoľných kňazov a rehoľných sestier.



Graf č. 2. Vývoj situácie v základných prejavoch náboženského života (krsty, prvé sv. prijímania, birmovky, sobáše, cirkevné pohreby).

Pastoračný a evanjelizačný plán na roky 2001 – 2006 charakterizuje všeobecnú situáciu na Slovensku pri vstupe do nového milénia vzhľadom na duchovné a ľudské hodnoty nasledovne: „Len malé percento navštevuje bohoslužby pravidelne (10 – 15 % i keď v jednotlivých regiónoch sú značné rozdiely).²³ Verejná mienka a zákony nerešpektujú kresťanské zásady. Na veriacich neustále pôsobia negatívne protináboženské vplyvy (seky, rozvody, konzumné zmýšľanie, rozklad rodiny). Väčšina rodín neplní výchovnú a evanjelizačnú funkciu. Sexuálna výchova je často navádzaním na sex, nehovoriac o tlači a televízii. Náboženská nevedomosť detí, mládeže a mladých dospelých je alarmujúca.“²⁴ Je to konštatovanie po desiatich rokoch od pádu komunistickej totality. Teda v čase, keď už nebolo možné vinu za všetky negatívne javy jednostranne a zjednodušenie pripísať len ateistickej štátnej propagande. Uvedená kritická charakteristika však nie je vyvážená množstvom vykonanej práce a dosiahnutých úspechov.

Všetky analýzy duchovno-morálnej situácie v živote Cirkvi i spoločnosti na Slovensku jednoznačne pripisujú hlavný vplyv masmédiám. V uvedenom, v novodobej histórii prvom pastoračnom pláne, je im venovaná samostatná časť (bod 1.6.), kde po zmapovaní masmédií, ktorými Cirkev uskutočňuje svoje apoštolské poslanie, nasleduje 22 konkrétnych odporúčaní. Rezonuje v nich potreba väčšej koordinácie, vyššej profesionality a rozširovanie okruhu pôsobenia. Napriek negatívne znejúcim konštatovaniam treba zdôrazniť, že za prvé „pionierske“ desaťročie sa za cenu obetí a osobného nasadenia vykonalo obrovské dielo. Žiaľ, pastoračný plán na ďalšie obdobie (roky 2007 – 2013) na 74 stranách textu venu-

²³ Systematické a metodologicky presne vedené výskumy publikované in MATULNÍK, J. a kol. *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku*, Trnava: Dobrá kniha 2008 a MATULNÍK, J. a kol. *Analýza religiozity mladých katolíkov na Slovensku*, Trnava: Dobrá kniha 2014 prinášajú neporovnateľne optimistickjšie výsledky, ktoré však bežná skúsenosť až tak presvedčivo nepotvrďuje.

²⁴ KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Pastoračný a evanjelizačný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2001-2006*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2001, s. 6.

je médiám len 5 vágnych riadkov v úvodnom hodnotení, nazvanom „Znamená nádeje“. ²⁵ Celý dokument, až na niekoľko konkrétnych odporúčaní, pripomína skôr manuál pastoračnej teológie, i keď s hodnotným duchovným obsahom, ale malým pastoračným dosahom. Ďalšie desaťročie už v pôsobení Cirkvi na Slovensku úplne absentuje spoločný pastoračný plán bez zadefinovanej koordinácie. Ťažiskom pastoračných aktivít je každá diecéza osobitne, jednotlivá farnosť no predovšetkým množstvo iniciatív „zdola“, reagujúc *ad hoc* vzhľadom na potreby i možnosti. Táto situácia pretrváva dodnes. Uvedené konštatovanie je však negatívne i pozitívne zároveň. Nepriamo totiž potvrdzuje, že Duch Svätý oživuje Cirkev a inšpiruje v nej nové diela aj bez pastoračného plánovania.

Tému masmédií v službe pastoračného a evanjelizačného poslania Cirkvi možno v novodobom slovenskom kontexte rozdeliť do štyroch etáp: 1) ilegálne pôsobenie (1948 – 1989); 2) spontánne a oduševnené znovuzrodenie (1989 – 2000); 3) obdobie štrukturalizácie, profesionalizácie a kooperácie (2000 – 2005); 4) Normálny chod jednotlivých médií, určitá izolácia, zápas o publikum, nové výzvy, kríza klasických médií. ²⁶

Ilegálne médiá v službe prežitia viery (1948 – 1989)

Nástup ateistického režimu začal likvidáciu náboženstva od koreňov, pričom medzi priority patrilo postupné obmedzovanie až takmer úplná likvidácia náboženskej literatúry a časopisov. V roku 1944 vychádzalo na Slovensku 54 slovenských, 5 nemeckých a 13 maďarských náboženských novín a časopisov. ²⁷ V relatívnej demokracii povojnových rokov sa komunistická strana prioritne zmocnila rezortov, cez ktoré mohla presadzovať svoju ideológiu: školstvo, kultúru a ministerstvo vnútra. Postupnými ale radikálnymi administratívnymi a legislatívnymi krokmi obmedzovala všetky prejavy náboženského života. ²⁸ Najrozšírenejšie *Katolícke noviny* mali ešte aj v roku 1947 náklad 180 000 exemplárov. Sériu kvalitných prekladov duchovných autorov svetového mena začalo vychádzať vo vydavateľstve Spolku sv. Vojtecha. Otvorenosť pre svieže povojnové prúdy bolo cítiť aj v iných kresťanských vydavateľstvách (edície dominikánov, jezuitov atď.). Do konca roku 1948 boli však zakázané takmer všetky z nich. Formálne, s prísnou cenzúrou, nízkym nákladom a inými obmedzeniami vychádzal len týždenník

²⁵ „Taktiež sa systematicky začalo pracovať v oblasti rozvoja kresťanských masmédií, tak tlačových, ako aj rozhlasových a televíznych, ktoré sa usilujú prinášať na Slovensku dobré zvesti v podobe kníh, časopisov a vysielania nielen kresťanom, ale všetkým ľuďom dobrej vôle“. KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 – 2013*. Bratislava, 2007, s. 17.

²⁶ Danuša Serafinová používa skôr delenie na základe spoločensko-politickej situácie 1) Slovenská katolícka žurnalistika v totalitnom Česko-Slovensku (1948 – 1989), 2) Slovenská katolícka žurnalistika od Nežnej revolúcie po rozpad ČSFR (1989 – 1992), Slovenská žurnalistika v samostatnej SR (1993 – 2013). Porov. SERAFINOVÁ, D. – GAZDA, I. *Dejiny slovenskej katolíckej žurnalistiky*. Bratislava: Vydavateľstvo UK, 2016, s. 4 (s. 93 – 138). My sa v delení zameriavame na vnútorný vývoj masmediálnej situácie.

²⁷ Podrobne v kapitole „Obmedzovanie náboženskej tlače“ in PETRANSKÝ, I. A. *Štát a Katolícka cirkev na Slovensku 1945 – 1946*. Garmond: Nitra, 2001, s. 188 – 197.

²⁸ Celý rafinovaný proces preberania ideologickej moci in: GAVENDA, M. *Fortes in fide. Skúsenosť a odkaz tajnej kňazskej formácie na Slovensku v rokoch 1969 – 1989*. Trnava: Dobrá kniha, 2014, časť 1.1. Cirkev v osídľach moci (s. 24 – 68) a 1.2. Cirkev voči novým výzvam (s. 69 – 95).

Katolícke noviny, mesačník pre kňazov *Duchovný pastier* a pre veriacich gréckokatolíckeho rítu mesačník *Slovo*.²⁹ Cez celé 40-ročné obdobie komunistickej totality bola Cirkev, až na uvedené výnimky (povoľujúce vydávanie liturgických kníh), z oficiálnych médií úplne vylúčená.³⁰

Prísnej ideologickej cenzúre podliehalo aj štúdium žurnalistiky a všetky oblasti mediálneho pôsobenia. K prežitiu pomáhali Cirkvi náboženské vysielania Vatikánskeho rozhlasu a náboženské programy staníc BBC, Voice of Amerika, Free Europe a ďalších, ako aj knižné vydania Slovenského ústavu Sv. Cyrila a Metoda v Ríme a jezuitského vydavateľstva Dobrá kniha v Kanade, ilegálne pašované na Slovensko. Postupne sa vytvoril samostatný žáner, *samizdat*, na Slovensku s prevažne náboženským obsahom. Dlho sa knihy šírili len namáhavým manuálnym opisovaním na písacích strojoch s 5 – 10 kópiami nízkej kvality. V 70. a 80. rokoch sa vďaka dostupnosti nových technológií množia ilegálne tlačiarne a dve dekády tzv. „normalizácie“ sú obdobím rozkvetu samizdatu. Zároveň sa v amatérskych štúdiách vytvárali audiovizuálne a neskôr aj video programy, ktoré bolo možné kopírovať v pomerne dobrej kvalite a tešili sa veľkej obľube. Táto forma vytvárania masmediálnych prostriedkov a ich šírenie predstavuje obrovské úsilie i znášanie rizika stoviek zainteresovaných. V rokoch 1945 – 1989 v podobe samizdatu vychádzalo 33 časopisov, vzniklo 452 pôvodných diel, bolo publikovaných 419 prekladov.³¹ „Počas normalizácie vyšli na Slovensku v katolíckom prostredí periodické samizdaty v súhrnnom náklade 4 200 000 potlačených strán. Celkový náklad periodických samizdatov počas normalizácie bol viac ako 121 000 kusov.“³² S použitím metodologických kritérií pri robení odhadov bolo takto vytlačených 13 029 000 – 18 493 000 strán.³³ Treba dodať, že do tohto počtu nie je započítané namáhavé ručné prepisovanie tlačou vydaných kníh (zo staršieho obdobia alebo z vydavateľstiev Slovenského ústave svätých Cyrila a Metoda v Ríme či Dobrej Knihy v Kanade). Ak chceme hodnotiť vplyv týchto skromných ale heroických pokusov o zapájanie médií do náboženského a evanjelizačného života, nie je to možné na základe čisto sociologických kritérií. Podstatné sú tu duchovné kritériá, totiž, že za tvorbou skromných prostriedkov sa skrývala obrovská obetavosť a podstupovanie rizika, čo však bolo odmenené osobitným Božím požehnaním.

Pionierske roky znovuzrodenia (1989 – 2000)

Základná línia pokoncilových cirkevných dokumentov venovaných médiám zdôrazňuje dva smery: a) Cirkev si slúži médiami; b) Cirkev slúži médiami. Prvé

²⁹ Porov. LESŇÁK, R. *Listy z podzemia. Súborná dokumentácia kresťanskej samizdatovej publicistiky na Slovensku v rokoch 1945-1989*. Bratislava: USPO Peter Smolík, 1998. s. 10; porov. aj: SERAFÍNOVÁ, D. – GAZDA, I. *Dejiny slovenskej katolíckej žurnalistiky...*, s. 101 – 104.

³⁰ Sväté Písmo vyšlo za celé obdobie rokov (1949 – 1989) len v roku 1969 v obmedzenom náklade.

³¹ Porov. LESŇÁK, R. *Listy z podzemia...*, Bratislava 1998.

³² ŠIMULČÍK, J. *Éra samizdatu. Spoločenstvo Fatima a samizdat v rokoch 1974 – 1989*. Bratislava: Ústav pamäti národa, 2021, s. 141. Podrobné a priebežne dopĺňané údaje porov. In: www.samizdat.sk.

³³ Porov. ŠIMULČÍK, J. *Éra samizdatu. Spoločenstvo Fatima a samizdat v rokoch 1974 – 1989*, s. 144.

desaťročie znovunadobudnutej slobody bolo na Slovensku možno nazvať *obdobím znovuzrodenia násilne likvidovaných vydavateľstiev a časopisov*: Spolok sv. Vojtecha, Hlasy z domova a z misií, Posol Božského srdca, Serafínsky svet a ďalšie. Doslova „na zelenej lúke“ vznikli nové vydavateľstvá (LÚČ, Serafín, Dobrá kniha, Vydavateľstvo Michala Vaška a ďalšie), celkovo asi 15 vydavateľstiev a množstvo časopisov (okolo 40), okrem množstva farských časopisov a drobných periodík. Stabilizovali sa náboženské redakcie vo verejnoprávných médiách (Slovenská televízia, Slovenský rozhlas).³⁴ V tomto období sa rozvíjala a významnú pomoc prinášala spolupráca s katolíckymi médiami s dlhoročnou kontinuitou, najmä s Rakúskom. Dôležitú úlohu zohrali mužské a ženské rehole, ktoré mali svoje zázemie v slobodnom zahraničí a nachádzali tu ekonomickú podporu, skúsenosti a kontinuitu.³⁵ Dňa 5. apríla 1991 vznikol oficiálne registrovaný *Klub katolíckych novinárov a publicistov Slovenska* (KKNPS), ktorý sa následne stal členom Medzinárodnej únie katolíckej tlače UCIP so sídlom v Ženeve. Vďaka tejto spolupráci sa organizovali mnohé kurzy a odborné stáže, napomáhajúce profesionálny rast pracovníkov katolíckych médií.³⁶

Toto zanietené sústredenie sa na rozvoj a zapájanie médií do vlastnej pastoračnej služby (Cirkev si slúži médiami) však spôsobilo vákuum neprítomnosti náboženských tém vo svetských médiách (Cirkev slúži médiami), z ktorých zostali – okrem negatívnych správ a škandálov – náboženské témy takmer vytlačené. Cirkev tak mala prostredníctvom médií prístup len k svojim veriacim, pričom sa aj vlastným pričinením ocitla v mediálnom „gete“. Paradoxne, napriek prevažne negatívnemu prezentovaniu Cirkvi v civilných médiách, celkový počet hlásiacich sa k vierovyznaniu v každej kresťanskej denominácii od roku 1991 do roku 2001 výrazne vzrástol: Rímskokatolícka cirkev o 16,3 %, Gréckokatolícka cirkev o 23,0 %, Evanjelická cirkev a. v. o 14,2 %, Reformovaná kresťanská cirkev o 32,5 % a Pravoslávna cirkev o 46,5 %.³⁷

Obdobie štrukturalizácie, profesionalizácie a kooperácie (2000 – 2005)

Na spoločensko-politickej rovine vstup do nového milénia charakterizovalo isté ustálenie politických napätí a vytriezvenie z nereálnych očakávaní. Najmä z mylných predstáv, že všetko problémy verejného života automaticky zmení správna politická zmena. Najskôr sa myslelo, že pádom komunistického režimu

³⁴ Celé obdobie po Nežnej revolúcii podrobne in: SERAFÍNOVÁ, D. – GAZDA, I. *Dejiny slovenskej katolíckej žurnalistiky...*, s. 111 – 136.

³⁵ Svoju činnosť obnovilo alebo rozbehlo 18 rehoľných časopisov a medzi vydavateľstvami 8 z nich patrilo rehoľiam (Dobrá kniha, Don Bosco, Slovo medzi nami – redemptoristi, Misionár, Dominikáni, Minor, Serafín, SVD). Podrobne zmapované in: RONČÁKOVÁ, T. – ČAČKOVÁ, M. Rehoľné komunity na Slovensku a ich mediálne aktivity. S dôrazom na žánrovú skladbu časopisu Zsvätený život. In SÁMELOVÁ, A. – STANKOVÁ, M. – HACEK, J. (eds.). *Fenomén 2020. Komunita v mediálnom priestore*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2020, s. 192 – 194. Príspevok obsahuje aj prehľad ďalších mediálnych aktivít slovenských rehoľníkov. Porov. Tamže, s. 194 – 195.

³⁶ Porov. ZAVARSKÝ, J. – KOŠIAR, J. – CHOVAN, J. *Katolícke noviny na úvrati. Príspevok k dejinám slovenského katolicizmu*. Bratislava: Post Scriptum, 2021, s. 21 – 23.

³⁷ MORAVČÍKOVÁ, M. Staat und Kirche in der Slowakischen Republik. In ROBBERS, G. (ed.). *Staat und Kirche in der Europäischen Union*. (Zweite Auflage). Baden-Baden: Nomos, 2005, s. 533 – 563.

odíde zo života spoločnosti všetko negatívne, potom pádom vlády Vladimíra Mečiara (napr. volebný program „Slovensko bez Mečiara“). Bolo sa treba zmieriť s tým, že každú vládu tvoria len ľudia s pozitívnymi i negatívnymi vlastnosťami. V živote Cirkvi zavládol pocit istej bezmocnosti voči negatívnej mienke, vytvárajúcej vplyvnými sekulárnymi médiami a postupné vytrácanie sa aspoň základného povedomia viery zo širokého okruhu nepraktizujúcich veriacich. To otváralo potrebu prenikať aj do verejných médií. Zároveň si cirkevné médiá po logickom opadnutí spontánneho nadšenia vyžadovali jasne sa vyprofilovať, zadefinovať adresáta a hľadať k nemu cestu. Finančné problémy zohrali aj úlohu katalyzátora a nedovolili udržať sa vydavateľstvu alebo periodiku, ktoré neoslovovalo patričnú cieľovú skupinu.

Dôležitým úspechom bolo, že prístup Katolíckej cirkvi do verejnoprávnych médií a právne zaručené vytváranie vlastných médií zakotvuje aj Základná zmluva medzi Svätým Stolcom a Slovenskou republikou.³⁸ Možnosti zachytiť prostredníctvom masmédií aj kategóriu „hľadajúcich“ či „odchádzajúcich“ kresťanov sa špecificky venuje aspoň dokument záverečnej synody Banskobystrickej diecézy. Médiá považuje za „jeden z veľmi účinných prostriedkov *pastorácie utekajúcich*“. Dá sa nimi dosiahnuť ktosi, kto je ďaleko a sám, kto možno ani nevie ako ďalej, kto kráča v beznádeji a bez cieľa.³⁹

Aktuálnu situáciu vplyvu médií v tomto období vystihujú napríklad referáty na Svetovej konferencii „Rodina a médiá“: „Médiá v širokom zábere predkladajú nerealistické vízie a návody ľahkovážneho zaobchádzania s darom života. Podnecujú svojvoľné postoje, riskantné správanie i hazard so životom detí i dospievajúcich. Filozofia nezmyselnosti života, materialistické a hedonistické nazeranie na svet, úteky do imaginárneho sveta fantázie a závislostí vedú predisponovaných jedincov až k automutilačným a suicidálnym aktivitám. Aj predčasné sexuálne skúsenosti s negatívnymi následkami každého druhu sú v značnej miere podnecované mediálnymi vzormi. V praxi detského psychiatra je vplyv médií zreteľný pri poruchách správania viazaných na rodinných kruh, u socializovaných porúch správania, pri depresívnych a neurotických stavoch, ktoré vo vystupňovaných situáciách vedú až k pokusom o sebazničenie.“⁴⁰

Postoj voči Cirkvi, často negatívny (v prípade spravodajstva „skôr vyvážený“), vytvára predovšetkým všeobecne propagovaný konzumný štýl života a nie vyhranená proticirkevná ideológia. Odzrkadľuje sa tu komplexný boj dvoch kultúr, „kultúry života“ a „kultúry smrti“, hoci sekulárne médiá sú na takéto označenia alergické. Z monitoringu Slovak Press Watch z roku 2008⁴¹ napríklad vyplý-

³⁸ Základná zmluva medzi Svätou Stolicou a Slovenskou republikou, 24. novembra 2000, § 18, in KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Základná zmluva medzi Svätou Stolicou a Slovenskou republikou*. Bratislava: LÚČ, 2001.

³⁹ *Zostaň s nami, Pane*, posynodálna exhortácia diecézneho biskupa Mons. Rudolfa Baláza. Banská Bystrica – Badín: Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2007, body 63 - 65.

⁴⁰ KOVÁČOVÁ, A. Zraniteľnosť mládeže. In *Rodina a médiá, Svetová vedecká konferencia a XXIII. Medzinárodný kongres rodiny, Ružomberok 5.-7. septembra 2008*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2009, s. 52.

⁴¹ Citované v GAVENDA, M. *Mittels der Medien durch die geschlossene Tür eintreten. Katholische Medienlandschaft in der Slowakei. Ost-QWest Europäische Perspektiven*, Freising: Renovabis, 2010, 11. Jahrgang 2010, Heft 3, s. 145.

va údaj ako dve hlavné printové médiá a dve najvplyvnejšie televízie referovali o cirkvi v roku 2007, a to v nasledujúcich proporciách:

Masmédiá	referovali o Cirkvi v roku 2007		
	pozitívne	neutrálne ⁴²	negatívne
SME – denník	4,1 %	67,3 %	28,6 %
PRAVDA – denník	16,2 %	43,2 %	40,6 %
STV – verejnoprávna televízia	13,8 %	79,2 %	6,9 %
MARKÍZA – najvplyvnejšia komerčná televízia	12,5 %	56,3 %	31,2 %

Prehľad odzrkadľuje celkovú situáciu, keď bežnému občanovi sa dostáva o Cirkvi dvoj až štvornásobne väčší počet negatívnych informácií, ako pozitívnych. V tomto kontexte sa rozvíjala mediálna stratégia Katolíckej cirkvi na Slovensku, ktorá prispela k výraznejšej rezonancii náboženských tém vo verejných i komerčných médiách každého typu do skupiny pozitívnych a najmä neutrálnych správ, ktoré sa aj jej pričinením stali neutrálne, teda vyvážené.⁴³

Bibliografia tematiky médií, publikovaná autorom v popisovanom období

GAVENDA, Marián:

Masovokomunikačné prostriedky pre jediného Prostredníka. Serafínsky svet, jún 2000.

Diskusný príspevok. Zborník k 130. výročiu SSV, Trnava: SSV, 2001, s. 55-56.

Cirkev nemá len kritizovať... Zrno, 22. február 2001, s. 12-15.

Mediálne spytovanie svedomia. Katolícke noviny, 21/2001, s. 2.

Dnes na slovíčko. Prievdza: Bartolomej 11/2001, s. 5-7.

Nesplňame prorockú úlohu ukazovať, čo je v spoločnosti dobré a čo zlé. Nové dimenzie, 1/2002, s. 18-20.

Aby život Cirkvi nezostal na periférii. Kežmarok: Cesta, 4/2002, s. 33.

Vytvárať tlak na médiá. Infolist Prešov, Máj 2002.

Vnášať Krista do médií. Katolícke noviny, 12. máj 2002. s. 1.

Informovať o Cirkvi pravdivo, pohotovo a účinne. Katolícke noviny, 20/2003, s. 16.

Tlačové otlaky sa pomaly hoja. Zrno, 29/2003, s. 24-27

Cirkev a internet. Plus 7 dní, júl 2003, s. 100 – 101.

Dôjde k renesancii tlačeného slova? Orbis communicationis socialis, november 2003.

Cirkev cez filter médií. Ročenka Ústavu pre vzťahy Cirkvi a štátu, roč. 2004, s. 128-136.

Otvoriť dvere médií mladým a Kristovi. Katolícke noviny, 40/2005, s. 6.

Reality šou – volanie po svedení. Katolícke noviny, 50/2005, s. 22.

Chceme oživiť heslo: Katolícke noviny do každej rodiny. Zborník Filozofickej fakulty Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2005, s. 9-20.

⁴² Kvalifikácia „neutrálne“ alebo „vyvážené“ nie je celkom jednoznačná. Aj keď článok cituje postoj oboch strán a spĺňa formálne požiadavky neutralnosti, dôležitý je jeho celkové ladenie, ktoré napriek tomu môže byť a aj býva tendenčné. Rozhodujúci je často titulok, ktorý obyčajne nevytvára autor článku. Pozn. autora.

⁴³ Medzi najvplyvnejšie médiá na Slovensku v roku 2010 patrili: a) televízie (podľa podielu na trhu) TV Markíza 2010/31,2 % (2023/17,9 %); TV JOJ 2010/21,3 % (2023/12,1 %); STV 1 2010/13,1 % (2023/10,2 %). b) rozhlasové stanice Rádio Expres 2010/21,5 % (2022/22 %), Rádio Slovensko (SRo 1) 2010/18,1 % (2022 18,9 %), Fun Radio 2010/15,7 % (2022/ 13,3 %). Printové médiá a) denníky (predajnosť) Nový čas 150 296, Plus jeden deň 55 490, SME 54 852, Pravda 50 469; b) týždenníky: Nový čas pre ženy 182 215, Plus 7 dní 148 775, Báječná žena 131 195 (Katolícke noviny 79 932). Porov. www.medialne.sk., staršie údaje z 5. 4. 2010 (t.č. nedostupné).

Bibliografia

- GAVENDA, M. *Mittels der Medien durch die geschlossene Tür eintreten. Katholische Medienlandschaft in der Slowakei. Ost-QWest Europäische Perspektiven*, Renovabis: Freising 2010, 11. Jahrgang 2010, Heft 3.
- GAVENDA, M. *Fortes in fide. Skúsenosť a odkaz tajnej kňazskej formácie na Slovensku v rokoch 1969 – 1989*. Trnava: Dobrá kniha, 2014.
- KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Pastoračný a evanjelizačný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2001-2006*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2001.
- KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Základná zmluva medzi Svätou Stolicou a Slovenskou republikou*. Bratislava: LÚČ, 2001.
- KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 – 2013*. Bratislava, 2007.
- KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Katolícka cirkev na Slovensku*. Bratislava, 2013.
- KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA: *Catholic Church in Slovakia*. Bratislava, 2021.
- KOVÁČOVÁ, A. Zraniteľnosť mládeže. In *Rodina a médiá, Svetová vedecká konferencia XXIII. Medzinárodný kongres rodiny, Ružomberok 5.-7. septembra 2008*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2009.
- MATULNÍK JOZEF, a kol. *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku*. Trnava: Dobrá kniha, 2008.
- MATULNÍK JOZEF, a kol. *Analýza religiozity mladých katolíkov na Slovensku*, Trnava: Dobrá kniha, 2014.
- MORAVČÍKOVÁ, M. Staat und Kirche in der Slowakischen Republik. In ROBBERS, Gerhard (ed.). *Staat und Kirche in der Europäischen Union*. (Zweite Auflage). Baden-Baden: Nomos, 2005.
- LESŇÁK, R. *Listy z podzemia. Súborná dokumentácia kresťanskej samizdatovej publicistiky na Slovensku v rokoch 1945-1989*. Bratislava: USPO Peter Smolík, 1998.
- PETRANSKÝ, I. A. *Štát a Katolícka cirkev na Slovensku 1945 – 1946*. Nitra: Garmond, 2001.
- RONČÁKOVÁ, T. – ČAČKOVÁ, M. Rehoľné komunity na Slovensku a ich mediálne aktivity. S dôrazom na žánrovú skladbu časopisu *Zasvätený život*. In SÁMELOVÁ, A. – STANKOVÁ, M. – HACEK, J. *Fenómén 2020. Komunita v mediálnom priestore*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, 2020.
- SERAFIŇOVÁ, D. – GAZDA, I. *Dejiny slovenskej katolíckej žurnalistiky*. Bratislava: Vydavateľstvo UK, 2016.
- ŠIMULČÍK, J. *Éra samizdatu. Spoločenstvo Fatima a samizdat v rokoch 1974 – 1989*. Bratislava: Ústav pamäti národa, 2021.
- ZAVARSKÝ, J. – KOŠIAR, J. – CHOVAN, J. *Katolícke noviny na úvrati. Príspevok k dejinám slovenského katolicizmu*. Bratislava: Post Scriptum, 2021.

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

ALTHOFF, Gerd. *Moc rituálu. Symbolika a vláda ve středověku*. Praha : Karolinum, 2024. 259 s. ISBN 978-80-246-5629-8.

Historik Gerd Althoff je známy ako autor mnohých publikácií o ranostredovekých dejinách Sv. ríše rímskej národa nemeckého a môžeme ho považovať za odborníka na obdobie vlády Otonovcov a Salských. Okrem politických dejín tohto štátu sa však venoval aj štúdiu symbolickej komunikácie a zameral sa predovšetkým na kľúčový pojem rituálov. Rituál vysvetľuje ako premyslený organizovaný cirkevný i svetský obrad. Rituály niesli informácie o právach a povinnostiach a tiež o aktuálnom vzájomnom vzťahu ich protagonistov. Zároveň sprostredkúvali aj samotné spoločenské postavenie ich protagonistov.

Samotná monografia je rozdelená do šiestich kapitol, z ktorých prvou je úvod, v ktorej autor oboznamuje čitateľa so samotnou témou a terminológiou, so vznikom jednotlivých rituálov a tiež s ich historickým rozmerom. Druhá kapitola s názvom *Ritualizace výkonu moci v raném středověku* predstavuje počiatky rituálov v merovejskom období, následne v karlovskom období. Opisuje stretnutie Karlovcov a pápežov a tiež rituálov spojených s pádom bavorského vojvodu Tassila, či výrazové formy zbavenia moci Ľudovíta Pobožného a tiež rituálne interakcie medzi Karlovcami a ich vazalmi.

Tretia kapitola s názvom *Rozšíření rituálních vzorců chování v průběhu 10. a 11. století* je najobsiahlejšia. Autor nám predstavuje ukončovanie konfliktov rituálnymi aktami a tiež rituálne formy vyjadrenia nárokov a záväzkov v službe vazala, či pri formulovaní sporných nárokov. Okrem

toho sa dozvedáme tiež o formách kráľovského sebaponíženia v rôznych politických sporoch, či voči nebeským mocnostiam. Štvrtá kapitola *Rituály moci ve 12. století* opisuje obdobie po Canosse a rituály medzi pápežmi a cisármi v období vlády Štaufovcov.

Piata kapitola monografie *Výhledy do pozdního středověku* predstavuje symbolické spôsoby vyjadrenia kurfirstskej hodnosti a tiež rituály podrobenia v neskorom stredoveku. Poslednou kapitolou je *Shrnutí*, kde autor hodnotí moc a historicitu rituálov a zároveň ich účelovosť. Rituály mali svoje dejiny podobne ako iné fenomény, ovplyvňované určitými faktormi a tiež boli indikátormi určitého vývoja. V stredoveku rituály odzrkadľovali mocenské pomery.

Monika Bizoňová

MARTINEK, Radek. *Květy trpělivosti. Květinové motivy v liturgickém umění a jejich symbolický význam*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2021. 231 s. ISBN 978-80-244-6061-1.

Človek bol oddávna inšpirovaný prírodou. Veľmi dôležitým prvkom boli kvety, ktoré vždy poskytovali množstvo námetov k umeleckému spracovaniu. Zároveň vyjadrovali krásu a živelnosť života, ale aj jeho pomínutelnosť. Kvety sa zobrazovali na mnohých bohoslužobných predmetoch a nemali iba estetický význam, ale samozrejme oveľa hlbší význam, a to teologický a symbolický.

Samotná publikácia je rozdelená do troch hlavných kapitol. Prvá z nich nesie názov *Květiny a jejich symbolika v Písmu a v křesťanské spiritualitě* a venuje sa počiatkom využívania kvetín v starozákonn-

ných časoch a symbolom „záhrady“ v starozákonných textoch. Následne sa autor zaoberá obdobím prvých kresťanov a tiež textami prvých kresťanských spisovateľov, u ktorých sa objavuje téma kvetín. Postupne sa autor dostáva do obdobia stredoveku, raného novoveku a novoveku a opisuje vnímanie kvetín v týchto jednotlivých časových etapách.

Druhá kapitola *Kvety v chráme – florální motívy v liturgickém umění* poukazuje na to, že rastlinné a kvetinové motívy sa stali neoddeliteľnou súčasťou rozmanitých ornamentov a niekedy aj samostatných umeleckých kompozícií pri mnohých kultúrach. A samozrejme: dostali sa aj do chrámov mnohých svetových náboženstiev.

Najobsiahlejšou kapitolou je tretia s názvom *Záhrada Boží – botanické exposé*, ktorá nám predstavuje jednotlivé rastlinné a kvetinové ornamenty od úplných počiatkov využívania vínnej révy a obilných klasov a následne ďalších kvetov: ruže a bielej ľalie. V ďalšej časti tejto kapitoly sa autor venuje pestrej kvetinovej palete 17. storočia a predstavuje ďalšie kvetiny ako napr. tulipán, narcis, drobné jarné cibuľoviny, klinček, karafiát, kosatec, slnečnicu a iné. Osobitnú pozornosť získala aj ruža, pivoňka, mak a tiež aj fuchsia a kamélia.

Monografia nám ponúka aj bohatú obrazovú prílohu mnohých liturgických predmetov, na ktorých môžeme dnes kvetinovú tematiku najčastejšie vnímať. Na záver môžeme túto publikáciu hodnotiť ako veľmi prínosnú nielen pri skúmaní kvetinovej symboliky, ale aj pri výskume jednotlivých liturgických predmetov a ich významu.

Monika Bizoňová

**KÓNYA, Peter a kol. *Dejiny Stropkova*.
Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej
univerzity, 2024. 622 s.
ISBN 9788055530567.**

Autori Peter Kónya, Milan Belej, Eva Michaeli a Jaromír Vencálek sa najnovšie spolupodieľali na vzniku unikátnej mono-

grafie – *Dejiny Stropkova*. Vyše 600-stranová publikácia mapuje mesto Stropkov od jeho prvej písomnej zmienky z 12. marca 1404 až po súčasnosť a atmosféru či kolorit, ktorý v nás vyvoláva. Kniha vychádza pri príležitosti jeho 620. výročia a má byť, slovami primátora mesta Ondreja Brendzu, akýmsi „sprievodcom, spoločníkom pri putovaní našou bohatou a jedinečnou históriou“. (s. 5) Monografia tak predstavuje pomyselný dar mestu k jeho narodeninám.

Slovami zostavovateľa, Petra Kónyu, história, ktorú poznáme zo školy, často zahŕňa „veľké dejiny“ – udalosti ľudstva, štátov, národov či umeleckých slohov. Základom týchto veľkých dejín sú však príbehy každodenného života, miest a obcí, kde tieto dejiny vznikali. Poznanie miestnej histórie má kľúčový význam pre formovanie vzťahu k vlasti, národu či rodnému kraju. Bez poznania vlastných koreňov nemožno rozvíjať patriotizmus ani lokál-patriotizmus, ktoré sú v čase globalizácie a migrácie čoraz dôležitejšie. Aj preto je nevyhnutné, aby sa vedecky spracované dejiny miest stali súčasťou vzdelávania, čím prispejú k formovaniu „historického, národného a štátneho povedomia mladej generácie“. (s. 6)

Dielo ponúka komplexný pohľad na Stropkov a jeho históriu od najstarších čias až po súčasnosť. Úvodné kapitoly sa venujú geografickému umiestneniu a fyzickogeografickej analýze, ktorá popisuje prírodné pomery územia. Ďalej nasleduje humánno-geografická analýza a prehľad o ochrane prírody a krajiny v tejto oblasti.

Historická časť začína osídlením územia Stropkova v praveku a včasnem stredoveku, pokračuje stredovekými dejinami mesta a jeho rozvojom na prahu novoveku. Podrobne sa venuje obdobiu 18. storočia, obdobiu do polovice 19. storočia, a vývoju mestečka v druhej polovici 19. storočia až po začiatok 20. storočia. Samostatná kapitola je venovaná aj histórii obce Bokša do roku 1918.

Dôležitou súčasťou publikácie sú kapitoly mapujúce obdobie predmníchovského

Československa, autonómneho a samostatného Slovenska, ako aj vývoj počas ľudovodemokratického a socialistického Československa. Po roku 1990 sa pozornosť sústreďuje na politický, spoločenský a kultúrny život mesta.

Záverečné kapitoly sa venujú súčasnosti Stropkova, jeho hospodárskym a nevýrobným činnostiam, vzťahom s okolím a jedinečnosti miesta (*genius loci*). Kniha ponúka pohľad nielen do minulosti, ale aj do budúcnosti mesta a jeho perspektív.

Napriek tomu, že už Stropkov disponuje modernou monografiou z roku 1994, mesto sa rozhodlo pre novú, aktuálnu verziu. Týmto krokom vedenie mesta prejavilo pochopenie, že súčasné poznanie, dostupnosť archívnych dokumentov a významné udalosti posledných desaťročí si vyžadujú nové spracovanie histórie.

Publikácia *Dejiny Stropkova* predstavuje významné dielo, ktorého hodnota spočíva vo viacerých aspektoch – komplexnosti spracovania viacerými odborníkmi, historickej hĺbke, v posilňovaní identity a povedomia, výchovno-vzdelávacom potenciáli aj v unikátnosti spracovania.

Dejiny Stropkova tak nie sú len kronikou minulosti, ale aj dôležitým prameňom pre pochopenie spoločenských a kultúrnych zmien, ktoré ovplyvňujú mesto a jeho obyvateľov až dodnes.

Klaudia Sokolová

PRCHAL PAVLÍČKOVÁ, Radmila.
Odpadlíci, noví kresťané a obyvatelé
zpapeženeli. Náboženská proměna
v pobělohorském období očima
současníků. Olomouc : Univerzita
Palackého v Olomouci, 2023. 184 s.
ISBN 978-80-7422-946-6.

Českú spoločnosť v období 17. storočia môžeme hodnotiť ako multikonfesionálnu, no po bitke na Bielej hore 8. novembra 1620 v nej nastáva premena na oficiálne jednotný katolícky štát. Dovtedy väčšinovo neka-

tolická spoločnosť a jej predstavitelia volili medzi rýchlym prestupom ku katolíckej viere alebo odchodom do exilu. Otázka konverzie, či konfesijnej príslušnosti začala byť veľmi dôležitou a postupne získala pozornosť celej spoločnosti.

Samotné informácie o tomto období najsilnej rekatolizácie je možné získať z menších pamätných zápiskov mužov rôznej sociálnej príslušnosti z územia Čiech a Moravy. Cieľom autorky tejto publikácie bolo zamerať sa na tieto zachované pamätné zápisky. Z prvej polovice 17. storočia sa zachovalo niekoľko desiatok pamätných zápiskov mužov, niektoré už spracované v edíciách a niektoré sú dochované rukopisne.

Samotná publikácia je rozdelená do troch kapitol, z ktorých prvá *Vyprávění o konverzi* je venovaná konverziám a konfesiám v pamätných zápiskoch v pobelohorském období. Najobsiahlejšou kapitolou je druhá s názvom *Vyprávění o sobě*, v ktorej sa autorka zamerala na konkrétne pamätné zápisky konkrétnych osôb. Postupne analyzovala zápisky troch mužov. Prvým z nich je rytier Jan Jiří Harant z Polžic a Bezdržic, ktorý zvolil formu exilu a svoje zápisky písal v rokoch 1624-1648. Druhým príkladom je mešťan a primátor mesta Mladá Boleslav Jiří Kezelius Bydžovský, ktorý podobne odišiel do exilu, ale nakoniec sa vrátil a prijal katolícku vieru a medzi rokmi 1640 a 1655 spísal mestskú kroniku, v ktorej zachytil aj svoje životné osudy. Posledným, tretím príkladom je lounský mešťan a obchodník s obilím Pavel Mikšovic, ktorý si písal zápisky od roku 1600 až do roku 1632 a tiež patril k evanjelikom, ktorí prijali katolicizmus. Tretia kapitola *Vyprávění o proměně* popisuje výmenu kňazov a konverziu kostolov a tiež jazyk konverzií.

Samotná monografia poukazuje na výnimočnosť a dôležitosť písomných prameňov takehoto druhu, pretože aj napriek nástrahám pri ich porozumení pomáhajú porozumieť myšlienkovému svetu ľudí v danom období.

Monika Bizoňová

Acta judaica slovac, 25. Bratislava : Slovenské národné múzeum – Múzeum židovskej kultúry, 2022. ISBN 978-80-8060-522-3.

Zborník *Acta Judaica Slovaca* je dlhoročnou súčasťou činnosti Slovenského národného múzea – Múzea židovskej kultúry, v podstate od jeho vzniku. Od začiatku svojho vydávania prináša odborné články venované významným a stále aktuálnym témam židovskej histórie a kultúry. Aktuálne vydanie sa zároveň venuje moderným trendom v múzejníctve, pričom obsahuje dva príspevky zamerané na praktické využitie múzejnej pedagogiky.

Súčasťou 25. čísla sú tri štúdie: František Buda – *Židia v Nitrianskej župe s dôrazom na život a osudy Židov v Kolíňanoch*, Kristína Dublanová – *Kreatívny sprievodca stálou expozíciou Múzea židovskej kultúry v Bratislave* a Peter Vanko – *Život a priebeh deportácií v pracovnom a koncentračnom tábore v Seredi (vzdelávací program)*.

František Buda sa vo svojom výskume zameriava na dejiny židovského osídlenia v Nitrianskej župe, s osobitným dôrazom na obec Kolíňany. V rámci svojej práce zdokumentoval rodovú históriu miestnych židovských obyvateľov, zoznam osôb pochovaných na miestnom cintoríne, zoznam transportovaných židov v roku 1942, ako aj mená tých, ktorí podľa archívnych materiálov prežili holokaust. Ako uvádza sám v texte „Našu prácu inšpirovalo mapovanie židovských cintorínov a pokus o identifikáciu tu pochovaných členov bývalých židovských náboženských obcí (ŽNO), ktoré zanikli, resp. neboli, nemohli byť obnovené v plnom rozsahu po tragédii holokaustu.“ (s. 3)

Významu múzeí ako podnetného prostredia pre alternatívne formy vzdelávania sa venuje Kristína Dublanová. Vo svojom článku poukazuje na prínos múzejných aktivít, ako sú prednášky, besedy či tvorivé materiály, ktoré školské kolektívy aktívne zapájajú do konkrétnych výstav. Keďže moderná doba kladie dôraz na nové, inte-

raktívne formy edukácie, „pedagóg v snahe motivovať žiaka preto často musí vystúpiť z komfortnej zóny bežných zaužívaných foriem vyučovania a hľadať nové metódy edukácie.“ (s. 33) Keďže sa autorka sama zaoberá tvorbou edukačných médií, jedným z nich je aj Kreatívny sprievodca, ktorý vznikol ako záverečná práca akreditovaného vzdelávacieho programu *Múzejná pedagogika*. Jeho fotografie sú doplnením štúdie.

Peter Vanko sa sústredil na život a priebeh deportácií v pracovnom a koncentračnom tábore v Seredi. Jeho príspevok spája teoretické základy vzdelávacích programov v múzejných podmienkach s praktickou aplikáciou v podobe konkrétneho programu, prispôbeného stálej expozícii Múzea holokaustu v Seredi. Štúdia vznikla ako súčasť záverečnej práce v rámci akreditovaného vzdelávacieho programu *Múzejná pedagogika*, ktorého výsledkom má byť „riešenie, ktoré stojí na priamej aktivite žiakov, ich relatívne samostatnej skupinovej činnosti, kde múzejný pedagóg je skôr facilitátor, než priamy aktívny zdroj nových poznatkov.“ (s. 85)

25. ročník zborníka *Acta judaica slovac* zaujme najmä historikov so zameraním na dejiny židovstva či pedagogiku. Je však obohatením aj pre širokú čitateľskú verejnosť.

Kludia Sokolová

ФЛОРОВСКИЙ, Антоний, Труды по истории России, центральной Европы и историографии: Из архивного наследия / Под ред. В.Ю. Афиани; вступ. ст. М. В. Ковалева, Е. В. Косыревой, Т. Н. Лаптевой. Санкт-Петербург: Нестор-История, 2020. 576 с. ISBN 978-5-4469-1663-4.

Profesor Antonij Vasiljevič Florovskij (1841-1968) patril k nevýznamnejším historikům ruské emigrace a je příkladem intelektuála, jehož život a osud byly stejnou měrou spjaty s ruským i českým vědeckým a kulturním prostředím. Florovský

absolvoval historicko-filologickou fakultu Novorossijské univerzity. V roce 1922 byl vyhoštěn ze Sovětského svazu a v lednu 1923 se dostal přes Turecko a Bulharsko do Prahy. V Praze přednášel na pražské Ruské právnické fakultě i na Karlově univerzitě. V roce 1933 získal doktorát filozofie a v roce 1936 doktorát ruské historie, následně v roce 1945 byl jmenován profesorem. V letech 1933-1945 byl také předsedou vědecké rady Ruského zahraničního historického archivu a místopředsedou Komitétu ruské knihy. V letech 1938-1940 působil jako předseda Ruské historické společnosti. V roce 1957 získává doktorát věd. Dominantou jeho prací je Rusko 18. století, především Petr Veliký, rusko-české vztahy, rusko-rakouské vztahy v 18. století. Přestože jméno Florovského nebylo v SSSR zakázáno, jeho životopis a vědecký odkaz se začal studovat až v 90. letech 20. století. Tehdy se začalo s výzkumem vědecky rozsáhlé archivní pozůstalosti v moskevských a pražských archivech.

Předmětný sborník „Spisy o historii Ruska, střední Evropy a historiografii“ zahrnuje vědecké práce Antonije Florovského, které byly získané z pražských a moskevských archivů. Sborník také obsahuje Florovského biografii od M. V. Kovaljova, autobiografii a korespondenci s bratrem (Georgijem Florovským). Hodnota a význam Florovského vědeckého odkazu spočívá v tom, že jeho práce vycházely z nejširšího spektra pramenů z evropských archivů, že v nich nastolil málo známá témata z dějin vztahů Ruska s východní a střední Evropou a nově interpretoval mnohé otázky ruských dějin 18.-19. století. Bez jeho vědeckých prací si dnes nelze představit studium kateřinské éry, rusko-českých vztahů, působení jezuitů v Rusku, rusko-rakouských vztahů v době Petra Velikého atd. Pro vydání byly vybrány rukopisy, které nejpůlňěji pokrývají rozmanitost vědeckých zájmů Florov-

ského. Publikované spisy A. V. Florovského vycházejí z originálů uložených v osobním fondu historika v Archivu Ruské akademie věd v Moskvě a ve Slovanské knihovně v Praze. Sborník vychází v rámci spolupráce mezi Rusko-českou komisí historiků a archivářů Ruské akademie věd a Akademie věd České republiky. Kniha je určena primárně badatelům, postgraduálním studentům a vysokoškolským posluchačům a všem zájemcům o historiografii, dějiny ruské emigrace, rusko-české vztahy.

Spisy jsou zařazené do čtyř následujících tematických celků: 1) Rusko-české vztahy v X-XIX století; 2) Petr I. Veliký a jeho doba; 3) Ruská říše v XIX. a na počátku XX. století; 4) Historiografie.

Jako příklad spisu v rámci předmětného sborníku bych ráda popsala jednu vybranou stať, která mě zaujala nejvíc. Konkrétně se jedná o text „Prešovský plán rakousko-maďarského usmíření z roku 1710 (kapitola z dějin rusko-rakouských vztahů počátku XVIII. století)“. Maďarské osvobozenécké hnutí proti Habsburkům, které se rozvinulo na samém počátku 18. století pod vedením knížete Františka II. Rakoczyho, se v roce 1710 již nacházelo ve fázi definitivního oslabení a úpadku. Po několika letech výrazných úspěchů začalo hnutí pod úderu rakouské vojenské síly slábnout a postupně ztrácelo svou kdysi širokou územní základnu a od roku 1710 se soustředilo na omezené území východního Slovenska a ruského Zakarpatí. Současně se obecné politické vyhlídky na úspěch hnutí vedeného Rákocim jevily stále pochybnější. Mezitím již i v okruhu neaktivnějších účastníků osvobozenéckého hnutí sílily skeptické nálady a mnozí zvažovali otázku, zda se nevydat cestou dohody s Rakouskem.¹

„V polovině roku 1707 učinilo Rusko nový pokus o urychlení mírového řešení maďarské otázky a rozhodlo se předložit oběma stranám nové nabídky dohody. Tato

¹ ФЛОРОВСКИЙ, Антоний, Труды по истории России, центральной Европы и историографии: Из архивного наследия / Под ред. В.Ю. Афиани; вступ. ст. М. В. Ковалева, Е. В. Косыревой, Т. Н. Лаптевой. Санкт-Петербург: Нестор-История, 2020, ISBN 978-5-4469-1663-4, str. 220

zkušenost ruského zprostředkování nebyla dosud v historické literatuře dostatečně přehledně popsána a zřejmě nezanechala dostatečné písemné stopy v ruských archívech. Některé údaje jsou k dispozici v pramenech maďarské povahy. Dokumenty dochované ve vídeňském státním archivu však umožňují tyto informace významně doplnit a objasnit celou situaci této politické akce ruské vlády. Tuto novou ruskou akci nazýváme Prešovským plánem, protože tento plán dohody byl formulován a projednáván s Rakoczym a dalšími právě v Prešově v květnu roku 1710. A ačkoli tento plán neměl žádné praktické výsledky, přesto v rámci dějin vývoje samotných podmínek rakousko-uherského vyrovnání mají jeho teze své opodstatnění a měly by být podle toho brány do úvahy.“

Od konce 30. let 20. století se A. V. Florovskij zajímal o rusko-rakouské vztahy za vlády Petra Velikého v první čtvrtině 18. století; ve 40.-60. letech 20. století se toto téma stane hlavní náplní jeho vědecké práce. Vědec samozřejmě nemohl opomenout uherskou stopu v rusko-rakouských vztazích, zejména ve světle osvobozenec-kého hnutí Ference II. Rakoczyho a diplo-

matických akcí Petra Velikého. Od konce 50. let 20. století pracoval A. V. Florovskij na článku o ruské okupaci Spiše v roce 1710. Vydání článku o Prešovském plánu rakousko-uherského smíření je důležité nejen v kontextu studia biografie a vědeckého odkazu A. V. Florovského, zapomenutých stránek ruské historiografie, ale také pro hlubší poznání málo známých témat z dějin mezinárodních vztahů, rusko-uherských a rusko-rakouských vztahů. Drobnou a zdánlivě nevýznamnou epizodu z dějin zahraniční politiky analyzuje A. V. Florovskij komplexně a překračuje úzké, lokální hranice. Při četbě článku A. V. Florovského máme možnost proniknout do zákulisí diplomatické hry, jíž se účastnily různé evropské země, pokusit se nahlédnout do tváří jejích účastníků, jako byl německý baron Johann Christoph von Urbich, který se stal ruským velvyslancem ve Vídni a jehož činnost zůstává málo známá. Práce A. V. Florovského je relevantní i z pramenného hlediska: jasně ukazuje důležitost zapojení zahraničních pramenů do studia dějin zahraniční politiky Ruského impéria.

Mikhalek Kristina

Kronika – Chronicle – Chronic – Krónika – Kronika

Etnická a náboženská rôznorodosť regiónov/miest v minulosti a dnes

BLENDENED INTENSIVE PROGRAMME ERASMUS+

Prešov, Inštitút histórie FF PU

21. – 25. október 2024

Inštitút histórie pripravil v rámci programu BIP Erasmus+ týždňové podujatie, ktoré spojilo študentov a odborníkov z rôznych európskych univerzít, vrátane Instytutu Historii i Archiwistyki Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej v Krakove, Katedry historických vied Západočeskej univerzity v Plzni a Katedry histórie Uniwersytetu Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem. Toto stretnutie bolo príležitosťou nielen pre akademickú diskusiu, ale aj pre výmenu skúseností medzi účastníkmi, ktorí sa zaujímajú o históriu, etnografiu a kultúrne dedičstvo strednej Európy.

Podujatie začalo úvodným oboznámením s jednotlivými pracoviskami, po ktorom nasledoval spoločný obed. Následne sa účastníci presunuli na exkurziu po významných kultúrnych a náboženských pamiatkach Prešova. Navštívili Katedrálu sv. Jána Krstiteľa, Archív gréckokatolíckeho arcibiskupstva, Dvoranu Biskupského úradu Východného dištriktu Evanjelickej cirkvi a. v. a Konkatedrálu sv. Mikuláša, kde im doc. Marcela Domenová poskytla historický kontext a výklad o jednotlivých lokalitách, čím im priblížila ich historický a kultúrny význam v kontexte slovenských dejín.

Druhý deň sa niesol v znamení odbornej konferencie, ktorá sa zameriavala na etnickú a náboženskú rozmanitosť strednej Európy. Študentky Tatiana Pistráková a Adriána Sodivarová z Prešovskej univerzity predstavili dejiny židovskej komunity v Humennom, pričom zdôraznili ich hospodársky a kultúrny prínos pre tento región. Po ich príspevku nasledovali poľskí študenti z Krakova. Wiktor Szymanek priblížil vplyv Tatárov, Karaitov a Arménov na poľskú históriu a kultúru, zatiaľ čo Michał Wojnarowski predstavil dejiny židovských komunít v Poľsku a poukázal na ich význam pri formovaní miest a ich prínos v miestnej kultúre. Ďalším zaujímavým príspevkom bola prezentácia Filipa Hrbka a Lucie Bajerovej z Ústí nad Labem, ktorí skúmali prenos myšlienok medzi českým a saským pohraničím v ranom novoveku, konkrétne ako protestantský smer melančtonizmus prenikol z Nemecka do Čiech.

Po prestávke pokračovali prednášky s ďalšími zaujímavými témami. Klaudia Sokolová z Prešovskej univerzity sa venovala veľkým osobnostiam Potiského dištriktu uhorskej evanjelickej cirkvi a. v. a ich úlohe pri konfesionálnom vývoji v regióne. Szczepan Szkółka z Krakovskej univerzity analyzoval vplyv západných migrantov na architektúru a kultúru Poľska, zatiaľ čo Filip Šulc z Ústí nad Labem predstavil príspevok o stredovekých domových znameniach v Česku, ktoré odzr-

kadľovali náboženské a etnické motívy tejto doby. Na záver tohto dňa Aleš Kotva z univerzity v Plzni predstavil tému o francúzskych misionároch pôsobiacich v Japonsku počas obdobia izolácie, ktorí sa podieľali na šírení kresťanskej viery napriek tvrdému zákazu a obmedzeniam. Účastníci mali počas utorkovej exkurzie možnosť navštíviť Múzeum židovskej kultúry, Synagógu a Múzeum rusínskej kultúry, kde sa bližšie zoznámili s históriou a kultúrnym dedičstvom rôznych národností.

V stredu sa konala celodenná exkurzia, ktorá viedla na Spiš, kde doc. Monika Bizoňová sprevádzala účastníkov po významných pamiatkach vrátane Spišského hradu, Spišskej Kapituly a historických sakrálnych stavieb v Levoči, ako Bazilika sv. Jakuba, Starý kláštor minoritov a evanjelický kostol.

Vo štvrtok dopoludnia pokračoval konferenčný program, ktorý zahŕňal prezentáciu Weroniky Dziadkowiec z Poľska o Lemkoch, ich pastierskych tradíciách a asimilácii v poľskej spoločnosti, či príspevok Andreja Kostelníka z Prešova o kňazovi Irinejovi Chanátovi, ktorý priblížil národnostné a konfesijné napätie na severovýchodnom Slovensku. Študenti Adam Šetek, Jan Mistr a Aneta Půlová z Plzne prispeli prednáškou o sakrálnych stavbách v Plzni, zdôrazňujúc dielo architekta Jana Blažejho Santiniho-Aichela a jeho jedinečný barokový štýl.

Po prestávke nasledovali tri tematicky rozmanité prednášky o etnografii a kultúrnych fenoménoch. Zuzana Kapela z Krakova sa venovala etnografickým, etnickým a národnostným skupinám Horalov, Rumunov a Rómov, pričom poukázala na ich hudbu, kroje, tance a rituály, ktoré pomáhajú udržiavať komunitnú rozmanitosť. Jakub Kalaf a Veronika Maťková z Ústí nad Labem sa zaoberali regionálnymi rozdielmi medzi českými Nemcami v prvej polovici 20. storočia a zdôraznili ich lokálne špecifiká, čím upozornili na pestrú kultúrnu mozaiku tejto komunity. Anna-Marie Pytlíková a Radek Voch z Plzne sa venovali fenoménu čarodejníctva v západnej Európe a predstavili kultúrne prejavy, význam mágie a postoj cirkvi k magickým praktikám. Popoludní účastníci navštívili historické pamiatky v Košiciach, vrátane Archívu mesta Košice a Dómu sv. Alžbety. Zároveň mali počas komentovanej prehliadky možnosť zoznámiť sa s bohatou históriou mesta a jeho významnými kultúrnymi pamiatkami.

Piatok bol venovaný zhrnutiu celého týždňa, pričom zúčastnení vyjadrili uznanie organizátorom za bohatý program, ktorý bol zhotovený pod záštitou doc. Petra Kovaľa. Týždňové stretnutie nielen prehľadilo odborné kontakty medzi českými, poľskými a slovenskými univerzitami, ale tiež obohatilo účastníkov o nové poznatky z histórie a kultúry strednej Európy. Prispelo k rozvoju akademickej výmeny a otvorilo nové možnosti pre spoluprácu medzi týmito inštitúciami.

Andrea Ferencová

**Medzinárodná vedecká konferencia
Epidémie v Uhorsku v 16. – 19. storočí
Prešov, 10. – 11. december 2024**

Medzinárodná vedecká konferencia s názvom *Epidémie v Uhorsku v 16. – 19. storočí* sa konala 10. a 11. decembra 2024 na Prešovskej univerzite. Konferencia, organizovaná v spolupráci s viacerými odbornými inštitúciami, sa zaoberala historickými, sociálnymi a medicínskymi aspektmi epidémií v Uhorsku počas raného novoveku so zvláštnym dôrazom na cholery, morové epidémie a ich dopady na spoločnosť. Program konferencie bol bohatý na prednášky, ktoré pokrývali široké spektrum tém od politických a vojenských súvislostí šírenia chorôb až po analýzu regionálnych dopadov a kultúrnych reflexií epidemických kríz.

Konferencia začala 10. decembra 2024 o 10:00 na Rektoráte Prešovskej univerzity, kde prítomných privítali organizátori a úvodné slovo predniesol vedúci organizátorského tímu – rektor Prešovskej univerzity v Prešove Peter Kónya. Po úvodných slovách sa rozbehli jednotlivé sekcie.

V prvej sekcii prednášali renomovaní odborníci na historickú medicínu a epidemiológiu.

Attila Tózsza-Rigó sa venoval téme „*Kora újkori orvostörténeti források*“ (Historické medicínske pramene ranej novovekovej medicíny), pričom sa zameral na práce nemeckých lekárov v Uhorsku, ako Saltzmann, Spielenberger a Weber, ktorí v 16. a 17. storočí písali o epidémii moru. Peter Kónya predstavil príspevok o cholere v Zemplínskej stolici v roku 1831, kde analyzoval šírenie tejto smrtiacej nákazy a jej dopady na regionálnu populáciu. Csaba Fazekas prispel príspevkom o možných súvislostiach medzi cholerou a politickými a vojenskými udalosťami v 19. storočí, ukazujúc, ako mohli vojnové konflikty ovplyvniť šírenie nákazy. Annamária Kónyová sa sústredila na inštrukcie reformovanej cirkvi v súvislosti s cholerou v roku 1831, skúmajúc náboženské a morálne výzvy, ktorým čelili cirkevné authority v období epidémie. Péter Felkai ponúkol zaujímavé porovnanie medzi dvoma historickými pandémiami – španielskou chrípkou a COVID-19, kde zdôraznil, že hoci sa medicínske a spoločenské podmienky výrazne zmenili, ľudstvo sa stále nevie adekvátne pripraviť na veľké pandémie. Ján Golian sa venoval analýze nákazlivých chorôb v historickom kontexte pomocou metódy ICD-10h, pričom predstavil konkrétny prípad analýzy matrik z farnosti Detva z rokov 1861 – 1885.

Po prestávke pokračovali prednášky v sekciách I a II, ktoré sa zameriavali na ďalšie aspekty morových a cholerových epidémií. Endre Kerekes poskytol cenný pohľad na morovú epidémiu v severnom Maďarsku v rokoch 1738 – 1743, analyzujúc regionálne dopady a reakcie obyvateľstva. Zoltán Bagi sa sústredil na poslednú veľkú cholerovú epidémiu v Györi a jej následky, pričom upozornil na konkrétne opatrenia prijaté mestskými autoritami. György Dancs predstavil výskum o obrane proti cholere v oblasti Galície na hraniciach Maďarska počas cholery v roku 1831, kde ukázal zaujímavé interakcie medzi miestnymi a štátnymi inštitúciami. Judit Forrai zasa analyzovala zdravotnícke opatrenia v čase prvej svetovej vojny, pričom sa zamerala na šírenie pohlavných chorôb a reakciu

vojenských a civilných autorít. Gábor Demeter prispel výskumom regionálnych vzorcov šírenia cholery na severovýchode Maďarska v roku 1831, pričom zohľadnil geografické a demografické faktory.

V druhej sekcii sa prednášky zamerali na kultúrne, náboženské a sociálne aspekty epidémií v Uhorsku. Peter Šoltés sa venoval vplyvu cholerových epidémií na medicalizáciu spoločnosti, skúmajúc, ako sa epidémia podieľala na formovaní verejného zdravotníctva v Uhorsku. Alena Mišíková predstavila výskum dokumentov zo Štátneho archívu v Prešove, ktoré sa týkali rôznych epidémií v minulosti a ich záznamov v historických archívoch. Lucia Šteflová sa sústredila na pôsobenie evanjelického kňaza Adama Hlovíka počas cholerovej epidémie v roku 1831 a jeho morálne a praktické reakcie na krízu. Libor Bernát prezentoval výskum cholery v roku 1866 v dekanáte Púchov, analyzujúc dopady na miestnu komunitu a úlohu náboženských autorít pri zvládaní epidémie. Jana Ferencová prispela prácou o obraze cholerovej epidémie roku 1831 v gréckokatolíckych cirkevných matrikách okresu Vranov nad Topľou, kde skúmala sociálne a náboženské reakcie na túto katastrofu.

Po prestávke sa pokračovalo v ďalšom bloku prednášok, ktorý sa zameriaval na ďalšie historické a spoločenské dôsledky epidémií. Péter Forisek sa venoval historickému výskumu Jusztiniánovho moru a jeho dopadom na Európu, pričom ukázal, ako táto raná pandémia ovplyvnila politické a kultúrne dejiny. László Pallai priniesol zaujímavý príspevok o španielskej chrípke v Maďarsku, kde analyzoval šírenie epidémie a reakcie spoločnosti. István Csont predstavil zaujímavý pohľad na to, ako pandémia mení spôsoby komunikácie v múzeách, pričom sa zameril na digitálne prístupy k verejnosti počas pandémie COVID-19. Annamária Kenyeres ponúkla analýzu individuálnych a komunitných reakcií na mor v rôznych historických obdobiach, kde diskutovala o účinnosti týchto reakcií. Nadežda Jurčišinová prispela analýzou hladomoru v rokoch 1845 – 1847 cez prizmu Štúrových novín, ktoré zachytávali sociálne a ekonomické následky tejto krízy. Monika Bizoňová sa venovala výskumu Cornelia von Kirinyho a jeho špecifickému lieku na choleru, ktorý bol populárny v období epidemických vĺn. Ľubica Harbuľová uzavrela túto sekciu prácou o prejavoch a dôsledkoch epidémií v Rusku v rokoch 1918 – 1922.

Druhý deň konferencie sa sústredil na ďalšie analýzy morových a cholerových epidémií v Uhorsku. Filip Hrbek predstavil fascinujúcu prácu o historickom význame moru, ktorý v 16. storočí postihol mnohé európske regióny, a jeho vplyve na spoločnosť. Vladimír Olejník zameril svoju prednášku na epidémia 17. storočia na Spiši, ktoré podrobne rozobral z pohľadu súdobých kronikárov a ich vplyvu na kultúrnu krajinu. Viliam Judák analyzoval morovú epidémia v Nitre v 18. storočí, kde sa zameril na reakcie miestnych obyvateľov a zdravotníckych autorít. Eduard Lukáč predstavil odraz epidémie alkoholizmu v štúrovských Slovenských národných novinách. Éva Gyulai priblížila tému smrti v rodine Aszalay Ferencia, tajomníka Rákócziho, a jej súvislosť s epidémiami v rodine. Judit Balogh sa venovala ženám a epidémiach v novoveku v Transylvánii, pričom zdôraznila ženskú rolu pri reakciách na epidémia. Attila Verók predniesol výskum o Samuelovi Spielenbergerovi a jeho výskume o „maďarskej chorobe“. Marek Vařeka

analyzoval šírenie chorôb počas vpádu Bočkajovcov na Moravu. Patrik Derfiňák predložil príspevok o Dr. Kornelovi Chyzrovi, ktorý sa stal priekopníkom v boji proti nákazlivým chorobám v Uhorsku. Daniel Slivka prispel prácou o židovskej medicíne a prevencii ochorení v epidemických časoch v Európe. Marcela Domenová skúmala epidémie v Prešove v druhej polovici 16. storočia a ich dopady na spoločnosť, ekonomiku a demografiu. Klaudia Sokolová zhrnula vplyv cholerovej epidémie v roku 1831 v slovenskej historiografii. Andrea Ferencová uzavrela konferenciu prednáškou o morových stĺpoch na východnom Slovensku, ktoré predstavujú významný historický a kultúrny fenomén v regióne.

Konferencia poskytla odborníkom z rôznych oblastí príležitosť na hlbokú analýzu rôznych epidémií, ktoré formovali históriu a kultúru Uhorska. Diskusie medzi účastníkmi potvrdili význam historického výskumu v oblasti medicíny a epidémie a ich dôležitosť pre súčasné výzvy v oblasti verejného zdravia. Po oficiálnom ukončení konferencie sa účastníci zúčastnili záverečného obeda, kde pokračovali v neformálnych diskusiách.

Klaudia Sokolová

**Bilanz meiner Forschungen zur Kirchengeschichte im
Donau- und Karpatenraum
1978-2023
Karl W. SCHWARZ**

1978

Zur Kirchenrechtslehre an der Wiener Evangelisch-theologischen Fakultät (betr.: Karl Kuzmány, Johann Michael Seberiny, Gustav Adolf Skalský, Josef Bohatec)¹.

1979

Beteiligung an der Festschrift für Fritz Zerbst zum 70. Geburtstag (betr. Karl Kuzmány)².
Ján Kollár³.

1981

26.1. Bad Segeberg/Deutschland: Das Toleranzpatent Josephs II. – Ereignis und Wirkung⁴.

¹ K. Schwarz, Das Kirchenrecht an der Wiener Evangelisch-theologischen Fakultät, in: JGPrÖ 94 (1978) 107-123. Dazu zuletzt: Kirchenrecht zwischen Theologie und Jurisprudenz: Eine Bilanz seiner Erforschung und Lehre (...), in: Raoul F. Kneucker / K. Schwarz, Religionsrecht und Theologie. Das „Wiener Modell“, Wien 2014, 61-135.

² K. Schwarz, Karl Kuzmány und die Neuordnung des protestantischen Kirchenwesens in Ungarn, in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber (Hrsg.), Theologia scientia eminens practica. Fritz Zerbst zum 70. Geburtstag, Wien-Freiburg-Basel 1979, 241-252.

³ Ján Kollárs Denkschrift zur ungarischen Kirchenfrage, in: ÖOH 21 (1979) 105-114.

⁴ Abgedr. in: JMLB 28 (1981) 75-86.

1985

17.1. Berlin/DDR: Fortbildungstagung des Bundes der Ev. Kirchen in der DDR⁵.

18.9. Wien: II. Ökumenisches Herder-Gespräch: Vortrag „Kirche, Staat, Gesellschaft im Österreich des 19. Jahrhunderts“⁶.

1986

17.2. Miskolc: Konferenz Europäischer Kirchen, Vortrag „Counter Reformation and Political Power in Habsburg Empire“.

1988

27.-30.8. Potsdam: KZG-Konferenz: Die Kirchen Europas in der Nachkriegszeit (1945-1948). Nationaler Neuanfang im internationalen Vergleich⁷.

1989

Aufnahme in den Herausgeberkreis der Zeitschrift „Kirchliche Zeitgeschichte“ [KZG].

20.-23.7. Loccum: KZG-Konferenz: Das Verhältnis von Staat und Kirche im Europa der fünfziger Jahre⁸.

1990

Mitarbeit an der Festschrift für Annemarie Berger „Zwischen Menschen und Büchern“ (Wien 1990)⁹.

16.-18.8. Turku/SF: KZG-Konferenz: Für Frieden, Völkerverständigung und Menschenrechte. Christliche Initiativen und ökumenische Friedensethik im 20. Jahrhundert¹⁰.

24.-28.9. Dresden: VII. Europ. Theologenkongress: Sola scriptura¹¹.

8.-11.10. Arnoldshain: Internationales Symposium zur Geschichte der evangelisch-theologischen Fakultäten in der Zeit des Nationalsozialismus¹².

⁵ K. Schwarz, Die Toleranz im Religionsrecht des Hl. Römischen Reiches Dt. Nation, in: Brandenburg-Preußen und in Österreich, in: Manfred Stolpe/Friedrich Winter (Hrsg.), Wege und Grenzen der Toleranz. Edikt von Potsdam 1685-1985, Berlin/DDR 1987, 94-111; Vorabdruck in: ÖAKR 35 (1985) 258-281.

⁶ K. Schwarz, Zum Projekt einer protestantischen Reichskirche in der Habsburgermonarchie (1850), in: ÖOH 27 (1985) 439-454.

⁷ KZG 2 (1989) 290.

⁸ KZG 3 (1990) 277.

⁹ K. Schwarz, Staat und Kirche in der Republik Ungarn. Thesen zum neuen Religionsgesetz, in: FS. Berger, 26-31. Nachdruck in: Der Glaube in der Zweiten Welt 1990/7-8, 34-37; 2. Nachdruck in: epd Dokumentation Nr. 42/1990, 2-4.

¹⁰ KZG 4 (1991) 277.

¹¹ K. Schwarz, Ehescheidung zwischen biblischer Weisung und säkularer Praxis, in: Hans-Heinrich Schmid/Joachim Mehlhausen (Hrsg.), Sola scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt, Gütersloh 1991, 240-250.

¹² K. Schwarz, „Grenzburg“ und „Bollwerk“. Ein Bericht über die Wiener Evangelisch-theologische Fakultät 1938-1945, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz/Carsten Nicolaisen (Hrsg.), Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus, Göttingen 1993, 361-389.

1991

- 18./19.1. Wien: Begegnungstagung Wien-Bratislava: Jenseits der Grenzen¹³.
18.-21.7. Erfurt: KZG-Konferenz: Zur Historik kirchlicher Zeitgeschichte¹⁴.
15.8. Turč. Sv. Martin (Pfarrkonferenz): Prof. Dr. Karol Kuzmány – ein Lehrer der Kirche¹⁵.
18.8. Banská Bystrica (Ev. Kirche): Predigt zum Kuzmány-Jubiläum.
20.-22.11. Salzburg: Tagung: Die katholische Kirche und die historische Wende 1989/90¹⁶.

1992

- 27.-29.2. Bensheim: 36. Europäische Tagung für Konfessionskunde: Konfession und Nationalkultur.
8.5. Konstanz: Klaus-Scholder-Symposium¹⁷.
9.-12.7.1992 Wien/Bratislava: KZG-Konferenz: Die Rolle der Kirchen im gesellschaftlichen und politischen Umbruch in Mittel- und Osteuropa¹⁸.
20.9. Velká Lhota/CZ: Comenius-Tagung

1993

- 22.-23.4. Bratislava (Pädagogische Fakultät). Symposion zum 200. Geburtstag von Ján Kollár¹⁹.
24.5. Innsbruck: Konferenz über die 50er-Jahre²⁰.
10.-13.6. Brixen/Italien: Österr. Subkommission für Vergleichende Kirchengeschichte²¹.
29.6. Lambrecht/Pfalz (Galiziendeutsche Landsmannschaft): Hans Koch²².
12.-16.7. Budapest: Sommerkurs für Absolventen der Akademie.

¹³ K. Schwarz, Wien und das slowakische Luthertum im 19. Jahrhundert, in: Miroslav Marcelli / Erwin Waldschütz (Hrsg.), *Jenseits der Grenzen. Dokumentation einer Begegnung Bratislava-Wien*, Wien 1992, 55-63 – Nachdruck in: JMLB 40 (1993) 159-172; sowie in: Michal Lion / Marianna Oravcová (Hrsg.), *Austria Slovaca / Slovakia Austriaca. Fünf Jahrhunderte slowakisch-österreichische und österreichisch-slowakische kulturelle Beziehungen*, Wien 1996, 38-51.

¹⁴ KZG 5 (1991) 99.

¹⁵ Abgedr. in: *Cirkevné listy* 1992/1-2, 24 f.

¹⁶ K. Schwarz, Tagungsbericht, in: KZG 5 (1992) 174 f. sowie in: ÖOH 34 (1992) 177-180.

¹⁷ K. Schwarz, Kirche, Politik und die Versuchung zur Macht – aus österreichischer Perspektive – unveröffentlicht.

¹⁸ Dokumentiert in: KZG 6 (1993) H. 1, 16-184. Hier K. Schwarz/Erika Weinzierl, Einleitung, ebd. 3-5; Verzeichnis der Teilnehmer ebd. 185; K. Schwarz, Tagungsbericht in: ÖOH 35 (1993) 331-333.

¹⁹ K. Schwarz, Ján Kollár und Wien. Zwei skizzenhafte Momentaufnahmen aus seiner Biographie, in: Eva Tkáčiková (Hrsg.), *Philologia XIII*, Bratislava 1996, 29-39.

²⁰ K. Schwarz, Vom Mariazeller Manifest zum Protestantengesetz. Kirche – Staat – Gesellschaft, in: Thomas Albrich u.a. (Hrsg.), *Österreich in den Fünfzigern*, Innsbruck-Wien 1995, 137-167.

²¹ K. Schwarz, Befreite Kirchen im freien Staat. Zur Religionspolitik der Republik Österreich in den 50er-Jahren, in: Festgabe für Hugo Schwendenwein, Wien 1998 = ÖAKR 44 (1995-97) 289-314; in frz. Übersetzung in: *European Journal for Church and State Research* 5 (1998) 193-211.

²² K. Schwarz, Ein Landsknecht Gottes. Zur Erinnerung an Hans Koch (1894-1959), in: *Zeitweiser der Galiziendeutschen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, 25-38; Nachdruck in: Reinhart Waneck (Hrsg.), *Wartburg-Argumente* H. 3, Wien 1995, 37-63..

29.7.-1.8. Ustron/Polen: KZG-Konferenz²³.

Beteiligung an der Festschrift für Bischof Oskar Sakrausky²⁴.

Beteiligung am Archiv der Südostdeutschen Historischen Kommission²⁵.

Beteiligung an *Communio Viatorum* (Prag)²⁶.

Beteiligung am Lexikon der Siebenbürger Sachsen (Thaur 1993)²⁷.

1994

Sommersemester Bratislava (kirchengeschichtliche Übung): Protestantenpatent 1859²⁸.

13.5. Bratislava: Gastvorlesung: Von Kollár bis Kvačala. Über Beziehungen zwischen Bratislava/Prefburg und Wien²⁹.

3.-7.8. Oslo: KZG-Konferenz: „Volkskirche im Aufbruch?“³⁰

19.-21.9. Bratislava: Konferenz „Die slawische Idee und Ján Kollár. Genese des Nationalismus in Mitteleuropa“: Eine „protestantische Gesamtkirche Österreichs ... ist rathsam“: Ján Kollár als kirchenpolitischer Vordenker (1849)³¹.

12.-14.10. Prešov (Universität): Konferenz „Die Zips in der Kontinuität der Zeit“³².

1995

13.5. Velká Lhota/CZ: KG-Konferenz

5.-8.9. Mojmirovce: Theologische Konferenz: Teologické hodnotenie tolerancie³³.

19.10. Brno/Brünn Begegnungstagung der Universitäten von Brünn/Brno und

²³ KZG 7 (1994) 277.

²⁴ K. Schwarz, „Von Budapest nach Wien“. Streiflichter zur Biographie Ján Kollárs, in: Peter F. Barton (Hrsg.), *Kirche im Wandel. Bischof Oskar Sakrausky zum 80. Geburtstag*, Wien 1993, 101-118; K. Schwarz, Ján Kollár in Wien: Bemerkungen zu und Edition seiner Denkschrift über die Slowakei vom März 1849, in: *Acta Historica Neosoliensia* 19 (2016) 1, 89-105.

²⁵ K. Schwarz, „Eine Fakultät für den Südosten“. Die Evangelisch-theologischen Fakultät in Wien und der „außendeutsche Protestantismus“, in: *SODA* 36/37 (1993/94) 84-120.

²⁶ K. Schwarz, Von Prag über Bonn nach Wien. Josef Bohatec und seine Berufung an die Evangelisch-Theologische Fakultät im Jahre 1913, in: *Communio Viatorum* 35 (1993) 232-262.

²⁷ K. Schwarz, Art. Josef Andreas Zimmermann, in: Walter Myss (Hrsg.), *Lexikon der Siebenbürger Sachsen*, Thaur 1993, 592.

²⁸ K. Schwarz, Das Protestantenpatent von 1859 im Widerstreit der Meinungen, in: Dušan Ondrejovič (Hrsg.), *Cesty hľadania*, Bratislava 1994, 242-263.

²⁹ Abgedr. in: *Der Donauraum* 34 (1994) 3-4: Sonderheft „Slowakei“, 90-104; in überarb. Fassung in: Dušan Ondrejovič (Hrsg.), *Evanjelická Teológia na prahu nového storočia*, Bratislava 2001, 129-148.

³⁰ KZG 8 (1995) 244.

³¹ Abgedr. in: David P. Daniel (Hrsg.), *Evanjelici a evanjelická teológia na Slovensku*, Bratislava 1999, 133-151; Nachdruck in: Tatiana Ivantýšynová (Hrsg.), *Ján Kollár a slovenská vzájomnosť. Genéza Nacionalizmu v strednej Európe*, Bratislava 2006, 131-149.

³² K. Schwarz, Die Reformation in der Zips, in: Peter Švorc (Hrsg.), *Spis v kontinuite času / Die Zips in der Kontinuität der Zeit*, Prešov-Bratislava-Wien 1995, 48-67.

³³ K. Schwarz, O tolerancii – cesta ku kultúrnemu liberalizmu a sekularizácii?, in: Július Filo (Hrsg.), *Teologické hodnotenie tolerancie*, Bratislava 1995, 38-54 – überarb. Fassung, in: Peter Kónya / René Matlovič (Hrsg.), *Obyvateľstvo Karpatskej kotliny I*, Prešov 1997, 105-126.

Wien³⁴.

6.11. Prešov (Universität. Gastvorlesung): Leonhard Stöckel und das reformatorische Schulwesen in der Slowakei³⁵.

1996

Berufung in die Südostdeutsche Historische Kommission

Ernennung zum Honorarprofessor in Budapest: Luth.-Theol. Universitätseinrichtung.

Wahl in den Vorstand des Österreichischen Ost- und Südosteuropa-Instituts.

15.2. Wien (Österreichische Nationalbibliothek): Symposium Austria Slovaca / Slovakia Austriaca. Dimensionen einer Identität: Karol Kuzmány – ein lutherischer Theologe in Wien³⁶.

20.9. Budapest (Luth. Universitätseinrichtung): Gastvorlesung: Theologie an der Universität. Kirchengeschichtliche und juristische Aspekte³⁷.

17.-18.10. Prešov (Universität): Prešovské evanjelické kolégium – jeho miesto a význam v kultúrnych dejinách strednej Európy / Das ev. Kollegium in Eperies – seine Stellung und Bedeutung in der Kulturgeschichte Mitteleuropas: Johann Michael Seberiny³⁸.

8.11. Bratislava (Pädagogische Fakultät): Kuzmány-Symposion³⁹.

12.-14.11. Springe/Deutschland (Konferenz zur ostdeutschen Kirchengeschichte)⁴⁰.

³⁴ K. Schwarz, Vazba mezi Brnem a Vídní pohledem Evangelicko-teologické fakulty, in: Univerzitní Noviny 2 (1995) 11, 21. – Nachdruck „Drei Brünnener Theologieprofessoren in Wien“, in: Von Mathesius bis Masaryk, 224-230.

³⁵ Abgedr. in: brücken. Germanistisches Jahrbuch Tschechien – Slowakei NF 3, Berlin-Prag-Prešov 1995, 279-298; Nachdruck in: Peter Kónya (Hrsg.), Prvé Augsburgské vyznanie viery na Slovensku a Bardejov, Prešov 2000, 47-67.

³⁶ Abgedr. in: Biblos-Schriften 167, Wien 1996, 50-66.

³⁷ Ung. „A teológia az egyetemen. Egyháztörténeti és jogi szempontok, in: Lelkipásztor 72 (1997) 42-45. 82-84; Kurzfassung in: Evangélikus Élet 27.10., S. 3 - dt. Übersetzung in: Ulrich Körtner/Robert Schelander (Hrsg.), GottesVorstellungen. Die Frage nach Gott in religiösen Bildungsprozessen. Gottfried Adam zum 60. Geburtstag, Wien 1999, 467-484. Überarbeitete Fassung „Protestantische Theologie in Prag, Preßburg, Budapest und Wien – kirchengeschichtliche Streiflichter, in: Österreichische Osthefte 42 (2000) 57-75; in slowak. Übersetzung „Protestanská teológia v Prahe, Bratislave, Budapešti a Viedni (...), in: Peter Gažik/Ján Štekláč (Hrsg.), V službe ducha. Zborník pri príležitosti sedemdesiatky prof. ThDr. Dušana Ondrejoviča, Bratislava 2002, 202-218.

³⁸ K. Schwarz, Jan Michael Seberiny – ein Absolvent des Kollegiums als Theologieprofessor in Wien, in: Peter Kónya (Hrsg.), Acta Collegii Evangelici Presoviensis Bd. 1, Prešov 1996, 197-214.

³⁹ K. Schwarz, Über Beziehungen zwischen dem slowakischen Luthertum und Wien: Der Theologieprofessor Karol Kuzmány (...), in: Eva Tkáčiková (Hrsg.), Philologia XIV, Bratislava 1999, 89-106.

⁴⁰ K. Schwarz, Zur Situation und Entwicklung des Protestantismus in Ungarn im 19. Jahrhundert. Zum Kirchenkonflikt zwischen Slowaken und Magyaren, in: Beiträge zur Ostdeutschen Kirchengeschichte Bd. 2, Düsseldorf 1997, 1-21.

1997

Herausgabe (gem.m. Falk Wagner) *Zeitenwechsel und Beständigkeit*. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät (= Schriftenreihe des Universitätsarchivs 10), Wien (Universitätsverlag) 1997⁴¹. 543 pp.

23.1. Wien (Slowakisches Institut): Präsentation von Karl Schwarz/Peter Švorc (Hrsg.), *Die Reformation und ihre Wirkungsgeschichte in der Slowakei* (Wien 1996).

15.2. Kassel (Abend der Begegnung: Hoffnung für Osteuropa): Bericht über Österreich.

15.4. Budapest (Luth. Universitätseinrichtung): *Kontroverse Kirchengeschichte. Vom Reichskirchenprojekt zum Patentkampf – der Kirchenkonflikt zwischen Slowaken und Magyaren in der Ära des Neoabsolutismus*⁴².

11.6. Wien (Universität): Präsentation von Schwarz/Wagner: *Zeitenwechsel und Beständigkeit*⁴³.

1.7. Budapest (Luth. Universität): *Melanchthon und Ungarn: Der Melanchthon-schüler Leonhard Stöckel und das reformatorische Schulwesen in Ungarn*.

3.7. Budapest (Luth. Universität): *Über Toleranz und Religionsfreiheit in der thesesianisch-josephinischen Donaumonarchie – und im modernen Verfassungsstaat*.

31.7. Bratislava (Kulturministerium), *Ehrung durch Minister Ivan Hudec*.

13.9. Wien (Arbeitskreis für Siebenbürgische Landeskunde): *Siebenbürgen in der Habsburgermonarchie*⁴⁴.

2.10. Bratislava (Internationales Symposium „Ways of Financing Churches and Religious Societies“): *Financial Contribution in Austria*⁴⁵.

6.11. Gallneukirchen (Martin-Luther-Bund): *Die Kirchen und ihre staatsrechtliche Neuordnung in den Reformländern Osteuropas seit 1989*⁴⁶.

22.11. Budapest (Ev.-Luth. Kirche Deák tér): *Gedächtnis der Palatinissa Maria Dorothea: Die Rolle der Palatinissa während des Freiheitskampfes und in der Alexander-Bach-Periode*.

⁴¹ K. Schwarz, „Haus in der Zeit“: Die Fakultät in den Wirrnissen dieses Jahrhunderts, in: *Zeitenwechsel und Beständigkeit*, 125-204; Nachdruck in: „Wie verzerrt ist nun alles“ (2021), 13-95.

⁴² K. Schwarz, *A magyarországi protestantizmus helyzete és fejlődése a 19. Században*, in: *Theologiai Szemle* 40 (1997) 5, 280-287. Nachdruck in: János Csohány, *Tanulmányok Debrecen és a reformátusság múltjáról V.kötet* [Studien über die Vergangenheit Debrecens und der reformierten Kirche Bd. 5], Debrecen 2010, 11-28 [mit Literaturnachtrag 2010 und biographischer Skizze].

⁴³ K. Schwarz, *Die Inkorporierung der Evangelisch-Theologischen Fakultät in die Alma Mater Rudolfina vor 75 Jahren*, in: *WJTh* 2 (1998) 393-428.

⁴⁴ K. Schwarz, „Providus et circumspectus“. Der siebenbürgisch-sächsische Kirchenrechtspraktiker Joseph Andreas Zimmermann, in: Zsolt K. Lengyel/Ulrich A. Wien (Hrsg.), *Siebenbürgen in der Habsburgermonarchie. Vom Leopoldinum bis zum Ausgleich (1690-1867)*, Köln-Weimar-Wien 1999, 181-207.

⁴⁵ Gemeinsam mit Richard Potz/Brigitte Schinkele, *Der österreichische Kirchenbeitrag*, in: *Modely ekonomického zabezpečenia cirkví a náboženských spoločností*, Bratislava 1997, 46-53 (slow.), 118-125 (engl.), 194-202 (dt.).

⁴⁶ Abgedr. in: *JMLB* 46 (1999) 73-95.

1998

Studienjahr 1998/99: Gastprofessur in Klagenfurt

Beteiligung an der Festschrift für Karol Nandrásky⁴⁷.

Beteiligung an der Freundesgabe für Hermann Pitters zum 65. Geburtstag⁴⁸, Erlangen 1998.

27.5. Wien (Universität): Symposion Ján Kollár und Karol Kuzmány im Kontext der österreichisch-slowakischen Beziehungen im 19. Jahrhundert⁴⁹: Károl Kuzmány und Ján Kollár – zwei Protestanten in der Metropole der katholischen Habsburgermonarchie

Herausgabe des Spezialheftes „Staat und Kirche in Mittel- und Osteuropa“ von „Der Donauraum“ 1998/4, 53 pp.

1999

3.7. Prešov: Redaktionskonferenz im Alten Kollegium⁵⁰.

10.7. Triest: Präsentation des Buches von Herbert Patzelt, Evangelisches Leben am Golf von Triest (1999)⁵¹.

19.-22.9. Elstal/Berlin: KZG-Konferenz: Freikirchen zwischen Gesellschaft und Volkskirchen seit 1945⁵².

3.-5.10. Bratislava (Ev.-theol. Fakultät): M. Bel-Symposium.

29.10. Bratislava (Ev.-theol. Fakultät): Vorlesung und Seminar über Confessio Pentapolitana.

2000

Herausgabe des Buches: Recht und Religion in Mittel- und Osteuropa Bd. 1: Slowakei Wien 2000. 150 pp. (gemeinsam mit Richard Potz, Brigitte Schinkele, Eva Synek, Wolfgang Wieshaider).

23.2. Wien (Ev. Oberkirchenrat): Vorbereitungstagung osteuropäischer Juristen zur Donaukirchenkonferenz.

27.-29.6. Stara Lesná/Slowakei: Konferenz „Die Habsburgermonarchie und die Slowaken 1849-1867“ der Historischen Kommission der Akademie der Wissenschaften⁵³.

21.-24.9. Straßburg. KZG-Konferenz: Kirchen und Religionen – Frankreich –

⁴⁷ K. Schwarz, Jeden z listov Jána Kvačalu, in: Matanoia. Zborník pri príležitosti sedemdesiatky Prof. ThDr. Karola Nandráskeho, Bratislava 1998, 173-182.

⁴⁸ K. Schwarz, Zur Konstituierung des ostmitteleuropäischen Fakultätentages für ev. Theologie, in: Hans Klein/Berthold W. Köber/Egbert Schlarb (Hrsg.), Kirche – Geschichte – Glaube, Erlangen 1998, 148-164.

⁴⁹ Dokumentiert auf der Homepage des Instituts: www.christophschwarz.net/kgdk/index/html;

⁵⁰ K. Schwarz, Karol Kuzmány's Memoranden zur kirchlichen Verfassungsgeschichte (1850) und zur aktuellen Lage der Lutherischen Kirche (1849). Edition und Analyse, in: ACEP VII = Peter Kónya / René Matlovič (Hrsg.), Miscellanea Anno 1999, Prešov 2000, 89-118.

⁵¹ K. Schwarz, in: Deutsches Pfarrerberblatt 2004/6, 326 f.

⁵² KZG 13 (2000) 277.

⁵³ K. Schwarz, Der Protestantismus in der Ära des Neoabsolutismus. Zum Projekt einer protestantischen Reichskirche in der Habsburgermonarchie, in: Dušan Kováč, Arnold Suppan, Emilia Hrabovec (Hrsg.), Die Habsburgermonarchie und die Slowaken 1849-1867, Bratislava 2001, 117-132.

Deutschland. Antagonismen und Annäherung im 19. und 20. Jahrhundert⁵⁴.
17.-19.11. Bad Herrenalb: Konferenz der Jugoslawiendeutschen Evangelischen⁵⁵.
28.11. Bratislava: Eröffnung des Instituts für Kirchengeschichte des Donau- und Karpatenraumes / Inštitút pre cirkevné dejiny v oblasti Dunaja a Karpát an der Comenius-Universität Bratislava⁵⁶.

2001

2.1. Budapest: Berufung in den Wissenschaftsrat der Reformierten Gáspár-Károli-Universität Budapest.

5.2. Bratislava: Ernennung zum Gastprofessor an der Ev.-theol. Fakultät der Comenius-Universität.

13.2. Bratislava (Universität) Gastvorlesung: Der Religionsunterricht in der Schule – eine „gemeinsame Angelegenheit“ von Staat und Kirche⁵⁷.

26.2. Český Těšín (Pfarrkonferenz): Gastvorlesung Kirchengeschichte im Dreieck: Teschen/Těšín – Preßburg/Bratislava – Wien.

1.-4.3. Rom (LWB-Konferenz: Herausforderungen und Möglichkeiten einer Minderheitensituation der Kirche in den gegenwärtigen Umbruchsituationen in Gesellschaft, Kirche und Staat): Kirche – Staat – Gesellschaft im zusammenwachsenden Europa: Beobachtungen aus der Perspektive einer Minderheitenkirche.

5.4. Bericht über die Präsentation der Stadt Prešov im Slowakischen Kulturinstitut⁵⁸.

3.-5.5. Smolenice (Tagung „Die Vermittlungsrolle der deutschen Sprache und Kultur im Raum Preßburg): Matthias Bél – rector et instaurator scholarum Posoniensium⁵⁹.

23.6. Wien (Klemens-Maria-Hofbauer-Symposium): Heiraten zwischen „Geduldetwerden“ und „Versprechenmüssen“. Zu den Auswirkungen des Toleranzpatents im evangelischen Raum⁶⁰.

⁵⁴ KZG 14 (2001) 299.

⁵⁵ Die Situation und Entwicklung des Protestantismus im ehemaligen Jugoslawien im 19. und 20. Jahrhundert, in: Der Bote 40 (2000) F. 4/Dezember 2000, 4-10.

⁵⁶ Siehe Homepage des Instituts: www.christophschwarz.net/kgdk/index/html; Bericht über die Eröffnung, in: Mitteilungen des Österreichischen Ost- und Südosteuropa-Instituts 13 (2001) 1, 6; K. Schwarz, Zur Protestantengeschichte des Donau- und Karpatenraumes, in: ACEP IX = Miscellanea 2000 (Prešov 2001), 267-272; Das Institut für Kirchengeschichte des Donau- und Karpatenraumes an der Comenius-Universität Pressburg/Bratislava, in: Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte 7 (2005) 236-245.

⁵⁷ Abgedr. in: Ján Grešo/Miloš Klátik (Hrsg.), Radosť z teológie. Zborník pri príležitosti sedemdesiatky prof. ThDr. Igora Kišša, Bratislava 2004, 220-236.

⁵⁸ K. Schwarz, Moje srdce bije pri rieke Toryse. Viedenské vyznanie, in: Prešovský Večerník 5.4.2001, 7.

⁵⁹ Abgedr. in: Wynfrid Kriegleder/Andrea Seidler/Jozef Tancer (Hrsg.), Deutsche Sprache und Kultur im Raum Pressburg, Bremen 2002, 231-247; Nachdruck in: Von Stöckel bis Steinacker, 39-43; in ung. Übersetzung in: András Korányi (Hrsg.), Megújulás és megmaradás. Fabiny Tibor-emlékkönyv, Budapest 2009, 176-180.

⁶⁰ Abgedr. in: Von Mathesius bis Masaryk, 39-52; Erstabdr. in tschech. Übersetzung: Mezi tolerancí a netolerancí: poznámky k josefinismu manželskému právu, in: Ondřej Macek (Hrsg.), Po vzoru Berojských. Život i víra českých a moravských evangeliků v předtoleranční

15.-19.9. Ustron/Polen: KZG-Konferenz: Von der nationalistischen Konfrontation zur europäischen Verständigung⁶¹.

10.-12.10. Prešov (Universität) Konferenz: Veľká politika a malé regióny / Kleine Regionen in der großen Politik: Der Karpatenraum in der Zwischenkriegszeit 1918-1939⁶².

3.11. St. Pölten (Symposium „Die Ehe in der Kirchengeschichte“): Die Ehe ist „ein weltlich Ding“: Anmerkungen zum österreichischen Eherecht aus protestantischer Perspektive.

3.12. Ljubljana (Gastvorlesung): Protestantismus im Ostalpen- und Donaauraum im 20. Jahrhundert.

2002

Gem. mit Wolfgang Wischmeyer Herausgabe des Buches: SOMEF. Süd-Ost-Mittel-Europäischer Fakultätentag für evangelische Theologie. Dokumentation der Kongresse 1999 und 2001 (Wien 2002)⁶³.

24.01. Leipzig (Institut für Diasporawissenschaft): Zwei Diasporatheologen aus Österreich (Gerhard May/Wilhelm Dantine).

25.2. Ljubljana (Gastvorlesung an der Jur. Fakultät): Pravni Status Cerkve v Avstriji / Zur Rechtslage der Kirchen in Österreich⁶⁴

Sommersemester: Gastprofessur am Diasporawissenschaftlichen Institut in Leipzig.

13.06. Rutzenmoos (Ev. Museum): Berühmte Siebenbürger Sachsen in Österreich.

29.06. Bad Dürkheim (Gustav-Adolf-Fest der Pfälzischen Landeskirche): Evangelische Kirchen an der Donau – gestern und heute.

6.11. Wien (Konsultation der Konferenz Europäischer Kirchen): Die Kirchen und die Europäische Union: Religionsfreiheit in den rechtlichen Strukturen eines künftigen Europa⁶⁵.

29.11. Prag (Karolinum), Konferenz: Živý odkaz modernismu / Lebendiges Vermächtnis des Modernismus⁶⁶.

30.11. Lützen/Deutschland: Symposion des Instituts für Diasporawissenschaft Leipzig⁶⁷.

a toleranční době, Praha 2008, 387-397.

⁶¹ KZG 15 (2002) 3.

⁶² K. Schwarz, Der Untergang der Donaumonarchie und seine Auswirkungen auf den Protestantismus. Ein Überblick, in: Peter Švorc/Michal Danilák/Harald Heppner (Hrsg.), Veľká politika a malé regióny / Kleine Regionen in der großen Politik: Der Karpatenraum in der Zwischenkriegszeit 1918-1939, Prešov-Graz 2002, 30-48.

⁶³ K. Schwarz, Ein Rechenschaftsbericht als Nachwort. Ein Jahrfünft SOMEF, in: SOMEF, Wien 2002, 197-206.

⁶⁴ Abgedr. in slowen. Übersetzung in: poročevalec. Državnega zbora Republike Slovenije 28 (2002) 21-24

⁶⁵ Abgedr. in: öarr 50 (2003) 43-55.

⁶⁶ K. Schwarz, Die Ehe zwischen biblischer Weisung und säkularer Wirklichkeit, in: Zdeněk Kučera/Jiří Kořálka/Jan B. Lášek (Hrsg.), Živý odkaz modernismu, Brno 2003, 82-108.

⁶⁷ K. Schwarz, SOMEF – Der Südostmitteleuropäische Fakultätentag für Evangelische Theologie.

04.12. Olomouc: Akkreditierungsverfahren Universität Olomouc Doc. PhDr. Peter Kónya

09.12. Prešov: Akkreditierungsverfahren Universität Prešov Doc. PhDr. Peter Švorc

2003

11.-12.4. Bern (Theologische Fakultät): Tagung: Perspektiven des Religionsrechts in Mittel-, Ost- und Südosteuropa⁶⁸.

25.6. Bratislava (Ev.Theol. Fakultät): Geburtstagsempfang für Ján Grešo zum 70. Geburtstag⁶⁹.

11.-14.7. Prag: SOMEF-Konferenz.

18.7. Wien: Endbericht zur Betreuung der Archivstudien des Stipendiaten Dr. habil. Zoltán Csepregi: Auswirkungen der Blutbeschuldigung in Tiszaeszlár auf die judaistische und historische Forschung in Österreich-Ungarn um die Jahre 1882/83.

3.-6.9. Sv. Júr/Slowakei: Tagung „Kirchengeschichte in Lebensbildern“⁷⁰.

2./3.10. Prag (Karlsuniversität) Konferenz „Theologische Bildung in der Auffassung der Modernisten – gestern, heute und morgen“⁷¹.

10.-12.10. Hermannstadt/Sibiu Konferenz: „Kirche – Staat – Gesellschaft / Biserică – Stat – Societate“: Staat und Kirche im Donau- und Karpatenraum in historischer Perspektive⁷².

19.11. Wien: Konferenz zur Edition der Oberungarischen Bekenntnisschriften.

28.-30.11. Leipzig: Diasporawissenschaftliche Tagung.

2004

Herausgabe des Buches: „Recht und Religion in Mittel- und Osteuropa Bd. 2: Tschechien“ Wien 2004. 176 pp. (gemeinsam mit Richard Potz, Brigitte Schinkele, Eva Synek, Wolfgang Wieshaider).

4.3. Prag (Gastvorlesung an der Ev.Theol. Fakultät): Zur kultusrechtlichen Lage in Böhmen⁷³.

⁶⁸ K. Schwarz, Das Recht der Religionsgemeinschaften in der Slowakei, in: Wolfgang Lienemann, Hans-Richard Reuter (Hrsg.), Das Recht der Religionsgemeinschaften in Mittel-, Ost- und Südosteuropa, Baden-Baden 2005, 443-471.

⁶⁹ K. Schwarz, Religionsfreiheit und Religionsgemeinschaften in den rechtlichen Strukturen eines künftigen Europa, in: Ondrej Prostředník/František Abel (Hrsg.), Apokaradokia. Zborník pri príležitosti sedemdesiatky Doc. ThDr. Jána Greša, Bratislava 2003, 189-201.

⁷⁰ K. Schwarz, Von Cilli nach Wien: Gerhard Mays Weg vom volksdeutschen Vordenker zum Bischof der Evangelischen Kirche in Österreich, in: Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte 7 (2005) 189-214.

⁷¹ K. Schwarz, Die Prager Professoren Gustav Adolf Skalský und Ludwig Wahrmond und die Reform des Eherechts, in: Zdeněk Kučera/Jan B. Lášek (Hrsg.), Docete omnes gentes, Brno 2004, 94-104.

⁷² Abgedr. in: Nifon Mihăiță (Hrsg.), Kirche – Staat – Gesellschaft, București 2005, 61-82, 83-102 (rumän. Übersetzung), Vorabdruck in: Regionálne dejiny a dejiny regiónov, Prešov 2004, 277-292. Konferenzbericht „Kirche, Staat und Gesellschaft in Rumänien“, in: öarr 51 (2004) 2, 261-268.

⁷³ K. Schwarz, Freikirchen zwischen Konsens, Konflikt und gesetzlicher Anerkennung. Zur kultusrechtlichen Lage in Böhmen im 19. Jahrhundert, in: Dietrich Meyer/Christian-Erdmann

5.3. Wittenberg (Leucorea: 5. Frühjahrstagung zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie: Johannes Mathesius): Loesche und Mathesius⁷⁴.

7.-9.5. Lambrecht/Pfalz (Pfalz Akademie): Kulturtagung des Hilfskomitees der Galiziendeutschen: Zum Gedenken an Prof. Dr. Dr. Hans Koch⁷⁵.

13.-14.9. Bratislava (Kvačala-Symposium): Ján Kvačala – dieťa Dunajskej monarchie a jeho význam pre univerzitu v Tartu/Dorpat⁷⁶; Ján Rodomil Kvačala – most medzi Bratislavou a Viedňou⁷⁷.

30.9.-3.10. Berlin (Tagung „Evangelische Kirchen und Kultur im östlichen Europa): Im Spannungsfeld von Kirche und Kultur: Ján Kvačala (1862-1934) – ein slowakischer Kirchenhistoriker zwischen Pozsony, Wien, Dorpat und Bratislava.⁷⁸

Beteiligung an der Festschrift für Peter Putzer/Salzburg⁷⁹ und Wolfgang Mantl/Graz⁸⁰

2005

11.1. Wien (Museumsverein): Laudatio zum Geburtstag von Prof. Peter F. Barton⁸¹.

30.4. Leipzig (Diasporawissenschaftliches Institut) Tagung „Kirche und Diaspora“⁸².

30.5. Leibniz/Seggau (Südostdeutsche Historische Kommission): Evang. Theologie zwischen kultureller Nachbarschaftshilfe und volksdeutscher Sen-

Schott/Karl Schwarz (Hrsg.), Über Schlesien hinaus. Zur Kirchengeschichte in Mitteleuropa. Festgabe für Herbert Patzelt zum 80. Geburtstag, Würzburg 2006, 57-81.

⁷⁴ K. Schwarz, Von der Spree zur Donau. Auf den Spuren des Mathesiusbiographen Georg Loesche, in: JGPrÖ 121 (2005) 353-371.

⁷⁵ K. Schwarz, Ein Osteuropäer aus „Profession“: Hans Koch, in: „Wie verzerrt ist nun alles!“ (Wien 2021), 189-206.

⁷⁶ Abgedr. in: Igor Kišš (Hrsg.), Ján Kvačala – otec modernej komeniológie, Bratislava 2005, 93-104. Nachdruck in estnischer Übersetzung „Ján Kvačala ja tema tähendus Tartu/Dorpati ülikoolile“, in: Riho Altnurme (Hrsg.), Eesti Teoloogilise Mõtlemise Ajaloost, Tartu 2006, 72-83.

⁷⁷ Abgedr. in: Igor Kišš (Hrsg.), Ján Kvačala – otec modernej komeniológie, Bratislava 2005, 105-115.

⁷⁸ Abgedr. in: Peter Maser/Christian-Erdmann Schott (Hrsg.), Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte 8, Münster 2007, 87-99, Nachdruck in: Von Leonhard Stöckel bis Ruprecht Steinacker, 159-171.

⁷⁹ K. Schwarz, Sie reden „fast ganz in den Ausdrücken der Bibel“. Mennoniten in Galizien und Österreich, in: Ulrike Aichhorn/Alfred Rinnerthaler (Hrsg.), Scientia Iuris et Historia. Festschrift für Peter Putzer zum 65. Geburtstag, Frankfurt/M. u.a. 2004, 1039-1064.

⁸⁰ K. Schwarz, Ein Signal für die übrigen Reformstaaten!? Anmerkungen zum Staatskirchenrecht und zu den Grundlagenverträgen der Slowakischen Republik mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften, in: Hedwig Kopetz/Joseph Marko/Klaus Poier (Hrsg.), Soziokultureller Wandel im Verfassungsstaat. Phänomene politischer Transformation. Festschrift für Wolfgang Mantl zum 65. Geburtstag, Wien-Köln-Graz 2004, 1421-1439.

⁸¹ K. Schwarz, „Faszination Kirchengeschichte“ – Peter F. Barton und „sein“ Institut für Kirchengeschichte des Donau- und Karpatenraumes: eine Würdigung aus Anlass seines 70. Geburtstages, in: Amt und Gemeinde 2005/3-4, 54-61.

⁸² K. Schwarz, Unter dem Gesetz der Diaspora. Das Diasporaverständnis des österreichischen Theologen Gerhard May zwischen politischer Konjunktur und theologischer Metaphorik, in: Klaus Engelhardt/Johannes Hempel/Karl Schwarz, Kirche und Diaspora – Erfahrungen und Einsichten, Leipzig 2006, 9-40.

derung. Die Wiener Protest. theol. Lehranstalt/Fakultät und ihre Bedeutung für den Donau- und Karpatenraum⁸³.

31.5. Graz: Präsentation der Festschrift für Bischof D. Dieter Knall⁸⁴.

26.9. Brünn/Brno (Ökumenische Rat der Kirchen): Brno/Brünn: eine Kirchengemeinde zwischen Bekenntnis und Nation. Zur innerevangelischen Konfliktgeschichte im 19. Jahrhundert.

5.-9.10. Leutschau/Levoča/Lőcse (Kulturwissenschaftliche Tagung „Deutsche Sprache und Kultur in der Zips“): Die Wiener Protestantisch-Theologische Lehranstalt, ihre Gründung 1819/21 und ihre Beziehungen zur Zips⁸⁵.

14.11. Papiernicka/Slowakei: Historikertagung: Der „Fall Brünn“ – eine Kirchengemeinde im Nationalitätenkonflikt der Habsburgermonarchie⁸⁶.

Edition: Die Kirchenordnungen der Evangelischen Kirche A.B. in Siebenbürgen (1807 – 1997) (= Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens 30), Köln-Weimar-Wien, 2005 (gemeinsam mit Ulrich A. Wien) - 414 pp.

Herausgabe des Buches: Die Nationalitätenfrage in Mitteleuropa in den Jahren 1848-1939 / Národnostná otázka v strednej Európe v rokoch 1848-1939, Prešov 2005 (gemeinsam mit Peter Švorc und Lubica Harbuľová)⁸⁷. 300 pp.

2006

Beteiligung an dem Buch: Thede Kahl/Michael Metzeltin/Mihai-Răzvan Ungureanu (Hrsg.), Rumänien (Wien-Münster 2006)⁸⁸.

Beteiligung an dem Buch: Dieter Brandes (Hrsg.), Beziehungsgeschichte der christlichen Kirchen in Siebenbürgen (2006)⁸⁹.

200-Jahr-Jubiläum von Karol Kuzmány⁹⁰.

24.3. Budapest (Vorlesung an der Luth.-Theol. Universität): Superintendent Sa-

⁸³ Abgedr. in: Danubiana-Carpathica 1 (2007) 89-112.

⁸⁴ Laudatio abgedr. in: Südostdeutsche Vierteljahresblätter 54 (2005) 4, 388-391.

⁸⁵ Abgedr. in: Wynfrid Kriegleder / Andrea Seidler / Jozef Tancer (Hrsg.), Deutsche Sprache und Kultur in der Zips, Bremen 2007, 137-153.

⁸⁶ K. Schwarz, Der „Fall Brünn“. Eine evangelische Kirchengemeinde im Nationalitätenkonflikt der Habsburgermonarchie, in: Helena Krmičková/Anna Pumphová/Dana Růžicková/Libor Švanda (Hrsg.), Querite primum regnum Dei: Festschrift für Professor Jana Nechutová, Brünn 2006, 623-633; vgl. ders.: Václav Pokorný a založení reformovaného sboru v Brně. Evangelický sbor v národnostních konfliktech habsburské monarchie [Wenzel Pokorný und die Gründung der reformierten Gemeinde in Brünn. Eine evangelische Kirchengemeinde im Nationalitätenkonflikt der Habsburgermonarchie], in: Setkávání Brněnský Evangelický Měsíčník 8 (2006) 6, 113-116; 7, 135-138.

⁸⁷ K. Schwarz, Die Affaire Borbis. Theologische, kirchen- und nationalpolitische Aspekte einer Disziplinarmaßnahme in der Ev. Kirche (1870), in: Národnostná otázka, 74-85; Nachdruck unter dem Titel „Eine kirchenpolitische Affaire in Teschen“. Johann Borbis vs. Carl Samuel Schneider/Theodor Karl Haase, in: Dietrich Meyer (Hrsg.), Erinnerung an. Beiträge zur schlesischen Kirchengeschichte. Festschrift für Christian-Erdmann Schott, Herrnhut 2002, 257- 269.

⁸⁸ K. Schwarz, Religion und Kirchen in Rumänien. Ein Überblick, in: Thede Kahl/Michael Metzeltin/Mihai-Răzvan Ungureanu (Hrsg.), Rumänien, Wien-Münster 2006, 581-599.

⁸⁹ K. Schwarz, Healing of Memories im Donau- und Karpatenraum, in: Dieter Brandes (Hrsg.), Beziehungsgeschichte der christlichen Kirchen in Siebenbürgen Bd. 1, Cluj-Napoca 2006, 13-16.

⁹⁰ K. Schwarz, „Meine Popularität (...) dürfte auch der Anstalt zu Gute kommen“. Zum 200. Geburtstag des lutherischen Kirchenrechtslehrers Karl Kuzmány, in: WJTh 6 (2006) 337-352.

muel Hruskowitz und die religionspolitische Situation seiner Zeit⁹¹.

12.5. Mikolajki/Polen: 43. Jahrestagung des Konfessionskundlichen Arbeitskreises: „Schuld und Versöhnung der Kirche“⁹².

14.6. Timisoara/Temesvár: Konferenz „Healing of Memories“⁹³.

7.12. Bratislava: Tagung 400 Jahre Ev. Lyceum: Matthias Bel – rector et instaurator scholarum Posonensium.

2007

23.3. Bratislava: Konferenz „Healing of memories“

12.-15.4. Torre Pellice/Italien, Europäischer Arbeitskreis für Konfessionskunde: Kooperation nichtstaatlicher Organisationen mit Kirchen.

2.-4.5. Prešov (Universität), Tagung „Kirchen und ihr Einfluss auf die Formierung des Nationalbewusstseins der Völker und Nationalitäten in Mitteleuropa“⁹⁴.

14.-16.5. Wien (Österreichische Nationalbibliothek: „Stabilität in Südosteuropa – eine Herausforderung für die Informationsvermittlung): „Heilendes Erinnern“. Ein Dialog über die Geschichte der christlichen Kirchen in Rumänien⁹⁵.

13.-15.6. Piešťany: Geburtstagssymposion von Prof. Ilpo Tapani Piirainen⁹⁶.

15.-16.6. Rosenberg/Ružomberok (Synode der Evangelischen Kirche A.B. in der Slowakei): Erinnerung an die Synode von 1707.

16.-25.7. Bad Herrenalb: Tagung des Diasporawissenschaftlichen Instituts Leipzig: Schuld und Versöhnung der Kirche.

3.-10.9. Hermannstadt/Sibiu: Dritte Europäische Ökumenische Versammlung⁹⁷.

⁹¹ K. Schwarz, Samuel Hruškovíc (1694-1748) a náboženskopolitická situácia v Uhorsku na prelome 17. a 18. storočia, [Samuel Hruškovíc (1694-1748) und die religionspolitische Situation im Königreich Ungarn um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert], in: Život Samuela Hruškovića (Vita Samuelis Hruscowitz), hrsg. von Ludmila Ozabalová, Bratislava 2006, 148-152, dt. Übersetzung in: Peter Kónya (Hrsg.), „Nezameniteľné je dedičstvo otcov ...“ Štúdie k dejinám a súčasnosti protestantizmu v strednej Európe k osemdesiatym narodeninám biskupa Jána Midriaka [„Unvergänglich ist das Erbe der Väter“. Studien zu Geschichte und Gegenwart des Protestantismus in Mitteleuropa zum 80. Geburtstag von Bischof Ján Midriak] = ACEP 10, Prešov 2009, 211-217.

⁹² K. Schwarz, „In Österreich ist das anders“ - Schuld und Versöhnung als Thema der Ev. Kirchen, in: Christian-Erdmann Schott (Hrsg.), In Grenzen leben – Grenzen überwinden. Zur Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts in Ost-Mittel-Europa. Festschrift für Peter Maser zum 65. Geburtstag, Berlin 2008, 15-29.

⁹³ K. Schwarz, „(...) als eine Vor-Mauer der Christenheit mit Teutschen leuthen zu besetzen“. Zur Religions- und Kulturpolitik der Habsburger im Banat, in: Hans Klein/Hermann Pitters (Hrsg.), Kirche als versöhnte Gemeinschaft. Festschrift für Bischof Christoph Klein zum 70. Geburtstag, Sibiu/Hermannstadt 2007, 138-149.

⁹⁴ K. Schwarz, „Ein Glück für die Lehranstalt, dass sie von diesen Slawenaposteln verschont blieb.“ Nationalismus und nationalistische Motive im Spiegel der Wiener Evangelisch-theologischen Fakultät, in: Peter Švorc/Lubica Harbulová/Karl Schwarz (Hrsg.), Cirkvi a národné vedomie obyvateľstva strednej Európy [Die Kirchen und das Nationalbewusstsein der Bevölkerung Mitteleuropas] Prešov 2008, 59-73.

⁹⁵ Abgedr. in: biblos 2007/1: Süd-Ost-Europa, 125-142.

⁹⁶ K. Schwarz, Leonhard Stöckel (1510-1560) – „Lumen et Reformatore Ecclesiarum Superioris Hungariae“, in: Peter Ďurčo/Ružena Kozmová/Daniela Drinková (Hrsg.), Deutsche Sprache in der Slowakei. Festschrift für Prof. Dr. Ilpo Tapani Piirainen zum 65. Geburtstag, Trnava-Bratislava 2009, 313-335.

⁹⁷ K. Schwarz, Sibiu/Hermannstadt im Lichte der Charta Oecumenica. Vom visionären Anspruch

- 13.9. Wien Präsentation des Buches: Nicolae Dura, Kirche in Bewegung. Das religiöse Leben der Rumänen in Österreich, Wien 2007⁹⁸.
- 19.-21.9. Wien: Internationale Tagung „Schulstiftungen und Studienfinanzierung. Bildungsmäzenatentum im Spannungsfeld von Konfession, Landespatritismus und frühmodernem Nationsgedanken in den böhmischen, österreichischen und ungarischen Ländern 1500-1800“.
- 4.10. Wien (Universität) Jakob-Glatz-Konferenz: Von der Zips über Schnepfenthal nach Wien: Jakob Glatz – ein karpatendeutsches Schicksal⁹⁹.
- 29.11. Wien: 13. Wiener Kulturkongress: Österreich gestern – heute – morgen. Von der Donaumonarchie zur Vielvölker-EU.
- 11.12. Wien (Slowenisches Institut): Präsentation des Buches: Biblia Slavica (Paderborn 2007).
- 12.12. Bratislava (Ev.-Theol. Fakultät: Hurban-Symposium): Hurbans (theologische) Beziehungen nach Österreich und Deutschland¹⁰⁰.

2008

- Beteiligung an der Sammelschrift „Slowakei und Österreich im 20. Jahrhundert“¹⁰¹.
- Beteiligung am Wiener Jahrbuch der Theologie (WJTh)¹⁰².
- 19.01. Wien (Universität. Institut für Sprachwissenschaften: Kulturwissenschaftliche Tagung „Minderheiten – Mehrheiten: Interkulturelle Beziehungen in Geschichte und Gegenwart“): Agoritschach/Zagoriče – eine evangelische Gemeinde im gemischtsprachigen Südkärnten¹⁰³.
- 3.-5.4. Bratislava: Konferenz des Europäischen Arbeitskreises für Konfessionsskunde.
- 17.4. Göd/Ungarn: Begegnungstagung Österreich-Ungarn-Slowakei der Militär-

ch zum Ökumenischen Realismus, in: Jürgen Henkel/Daniel Buda (Hrsg.), Neue Brücken oder neue Hürden? Eine Bilanz der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung (EÖV3) in Hermannstadt, Münster-Wien 2008, 167-171; K. Schwarz, Länderbericht Rumänien, in: Ev. Orientierung. Zeitschrift des Ev. Bundes 2007/3, 7-9.

⁹⁸ K. Schwarz, in: Mitteilungsblatt der rumänisch-orthodoxen Kirchengemeinde „Zur heiligen Auferstehung“ Wien Nr. 48/Sept. 2007, 11.

⁹⁹ Abgedr. in: Gottfried Adam/Robert Schelander (Hrsg.), Jakob Glatz. Theologe – Pädagoge – Schriftsteller, Göttingen 2010, 13-22. Eine Erstfassung „Von Poprad nach Preßburg“ erschien in: Peter Kónya/René Matlovič (Hrsg.), ACEP IX = Miscellanea anno 2000, Prešov 2001, 205-213.

¹⁰⁰ K. Schwarz, Hurbans (theologische) Beziehungen nach Österreich und Deutschland. in: Július Filo (Hrsg.), Jozef Miloslav Hurban, evanjelický teológ a národovec, Bratislava 2008, 18-32; Nachdruck in: Von Leonhard Stöckel bis Ruprecht Steinacker, 123-128.

¹⁰¹ K. Schwarz, Der lutherische Theologe Ján Kvačala – ein Bahnbrecher der modernen Comeniusforschung und eine Brücke zwischen Pressburg/Bratislava und Wien, in: Emilia Hrabovec/Beata Katrebova-Blehovala (Hrsg.), Slowakei und Österreich im 20. Jahrhundert, Wien 2008, 71-85.

¹⁰² K. Schwarz, Ein Sieg des „Neuluthertums“. Die Berufung des Theologieprofessors Johann Michael Seberiny, in: WJTh 7 (2008) 197-208.

¹⁰³ Abgedr. in slowen. Übersetzung Zagoriče – evangeličanska fara na dvojezičnem Koroškem, in: Mohorjeva-Koledar 2009, 69-77; dt. Fassung in: Jörg Meier/Alexandra Popovičová (Hrsg.), Symbolae Cassovienses. Kaschauer Beiträge zur Sprache und Kultur, Košice 2021, 35-58.

seelsorge: Militärsuperintendent Seberiny¹⁰⁴.

22.4. Wien: VI. Internationales Symposion der VELKD: Staat und Kirche in Europa¹⁰⁵.

9.5. Fürstenfeld: Begegnungstagung der Universitäten Székesfehérvár, Budapest und Wien¹⁰⁶.

16.-17.5. Lambrecht/Pfalz: Kulturtagung Pfalzakademie¹⁰⁷.

27.-29.6. Bratislava (Tage der Begegnung): D, PL, CZ, A, H, SK.

18.-20.7. Bad Herrenalb: Diasporatagung: Primus Truber – ein Europäer des 16. Jahrhunderts.

19.-20.9. Brünn/Brno: Begegnung der Kirchen und der Judenheit der Stadt¹⁰⁸.

14./15.10. Žilina/Sillein: Symposium Fedor Fridrich Ruppeldt¹⁰⁹.

16.-17.10. Wien: Konferenz „Die Reformation in Mitteleuropa / Reformacija v srednji Evropi“¹¹⁰.

20.-21.11. Klagenfurt XIX. Europäischer Volksgruppenkongress: Volksgruppen im Spannungsfeld von Globalisierung und Regionalisierung¹¹¹.

21.-23.11. Prag: 90-Jahr-Jubiläum der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder.

24.-25.11. Prag: Johannes Mathesius-Gesellschaft: 90-Jahr-Gedenkfeier der Deutschen Ev. Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien¹¹².

¹⁰⁴ K. Schwarz, Johann Michael Seberiny und die evangelische Militärseelsorge im alten Österreich, in: Oskar Sakrauský/Karl-Reinhard Trauner (Hrsg.), Aus der Vergangenheit in die Zukunft. Julius Hanak zum 75. Geburtstag, Wien 2008, 87-94.

¹⁰⁵ K. Schwarz, Das Verhältnis von Staat und Kirche in Österreich, in: ZevKR 52 (2007) 464-494.

¹⁰⁶ K. Schwarz, „(...) ein vollständiges protestantisch-theologisches Studium – getrennt von der Universität. Zur Geschichte der Wiener Lehranstalt / Fakultät und ihrer Bedeutung für den Donau- und Karpatenraum im 19. Jahrhundert, in: Österreichisch-ungarische Beziehungen auf dem Gebiet des Hochschulwesens / Oszták – magyar felsőoktatási kapcsolatok. Begegnungen in Fürstenfeld (9.-10. Mai 2008), Székesfehérvár – Budapest 2010, 141-162.

¹⁰⁷ K. Schwarz, Eine „Pflegerin wichtigster evangelischer und deutscher Lebensinteressen“. Die Wiener Evangelisch-theologische Fakultät und ihre Bedeutung für den Protestantismus in Galizien, in: Zeitweiser der Galiziendeutschen 2009, Stuttgart 2008, 143-169.

¹⁰⁸ Pavel Filipi/K. Schwarz (Hrsg.), Brnem cestami pokoje. Křesťané a Židé v dějinách a současnosti / Friedenswege durch Brünn. Christen und Juden in Geschichte und Gegenwart, Brno 2008. 414 pp.

¹⁰⁹ K. Schwarz, Viedenská evanjelická teologická fakulta v študijnom roku 1907/08, in: Miloš Kovačka (Hrsg.), Fedor Ruppeldt. Život a dielo, Žilina 2011, 36-45; dt. Übersetzung „Die Wiener Evangelisch-Theologische Fakultät im Studienjahr 1907/08, in: WJTh 8 (2010) 261-277.

¹¹⁰ K. Schwarz, Wien – eine Stadt der Reformation, in: Vincenc Rajšp/K. Schwarz/Bogusław Dybaś/Christian Gastgeber (Hrsg.), Die Reformation in Mitteleuropa. Beiträge anlässlich des 500. Geburtstages von Primus Truber, 2008, Wien-Ljubljana 2011, 7-10.

¹¹¹ K. Schwarz, Primus Truber, der Reformator der Slowenen – ein Europäer des 16. Jahrhunderts / Primož Trubar, reformator Slovencev – Evropejec 16. stoletja, in: Peter Karpf/Werner Platzer/Udo Puschnig (Hrsg.), Kärnten-Dokumentation Bd. 25, Klagenfurt am Wörthersee 2009, 105-121. 122-136.

¹¹² K. Schwarz, Deutsche Lutheraner in der Tschechoslowakei 1919-1945. Vom Zerfall der Donaumonarchie bis zur Vertreibung Homepage der Johannes-Mathesius-Gesellschaft: <http://www.volny.cz/mathesius/012n.shtml>

2009

- 17.2. Prešov (Gastvorlesung im Kollegium): Über Jan Amos Komenský (1592-1670) und seinen maßgeblichen Interpreten Ján Kvačala (1862-1934)¹¹³.
- 18.2. Prešov/SK: Ehrenpromotion Dr. phil. h.c.¹¹⁴.
- 16.-18.4. Antwerpen (Europäischer Arbeitskreis für Konfessionskunde).
- 1.-3.5. Prag/Herrnhut (Jahrestagung der Johannes-Mathesius-Gesellschaft).
- 21.-24.5. Teschen/Cieszyn (Polen): Konferenz zum 300-Jahr-Jubiläum der Gnadenkirche – „Mutterkirche vieler Länder“¹¹⁵.
- 2.-4.6. Weichsel/Wisła (Polen): VI. Deutsch-polnisches Blockseminar Breslau-Halle: „Multikonfessionalität und religiöse Toleranz in Mitteleuropa am Beispiel des Fürstentums Teschen und der benachbarten Gebiete Oberschlesiens.
- 14.-16.6. Wien Konferenz „Johannes Calvin zum 500. Geburtstag“: Josef Bohatec – ein Calvinforscher aus Österreich¹¹⁶.
- 20.6. Dubnik/Slowakei: Palacký na Slovensku: František Palacký und die Protestantisch-theologische Lehranstalt in Wien¹¹⁷.
- 9.-12.7. Hermannstadt/Sibiu: SOMEF-Konferenz
- 1.10. Bratislava (Gastvorlesung Ev.-Theol. Fakultät): Konfessionsgebundene Theologie an der Universität. Überlegungen zum Jubiläumsjahr der Evangelisch-theologischen Fakultät der Comenius-Universität Bratislava¹¹⁸.
- 7.-9.10. Wien: Religion und Wende in Ostmittel- und Südosteuropa 1989 – 2009¹¹⁹.
- 24.-26.10. Prag: 90-Jahr-Gedenken an die Gründung der Deutschen Ev. Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien.
- 5.11. Budapest (Luth.Theol. Universität): Präsentation der Gedenkschrift „Megújulás és megmaradás“ (Erneuerung und Beständigkeit) für Tibor Fabiny¹²⁰.

¹¹³ Erstabdruck in slowak. Sprache in: Vasil Gluchman (Hrsg.), *K dejinám etického myslenia na Slovensku (a v Európe)* v 16.-17. Storočí, Prešov 2010, 106-113; Nachdruck des dt. Textes in: Von Mathesius bis Masaryk, 200-209.

¹¹⁴ Bericht von Martin Ďurišin, Prešovská univerzita v Prešove udelila v odbore história Univ. Prof. Dr. Karlovi Schwarzovi čestný titul *doctor honoris causa*. Prešov 18. február 2009, in: *Dejiny – internetový časopis Inštitútu histórie FF PU v Prešove* – č. 1/2009, 190-193 – www.dejiny.unipo.sk/dejiny.

¹¹⁵ K. Schwarz, Theodor Karl Haase – ein liberaler Protestant aus Teschen. Ein Gedenkblatt anlässlich seines 100. Todestages, in: Renate Czyż/Wacław Gojniczek/Daniel Spratek (Red.), *Trzysty lat tolerancji na Śląsku Cieszyńskim. W trzystulecie założenia kościoła Jezusowego w Cieszynie*, Cieszyn 2011, 206-225; K. Schwarz, Über „die so seltsame Spezialjudenliebe“ des Superintendenten Theodor Karl Haase in Teschen, in: *JGPrÖ* 127/128 (2011/2012) 133-143.

¹¹⁶ Abgedr. in: Ulrich H.J. Körtner/James A. Loader/Wolfgang Wischmeyer (Hrsg.), *Johannes Calvin zum 500. Geburtstag*, Wien 2009, 27-43; ung. Übersetzung: Josef Bohatec, *az osztrák Kálvin-kutató*, in: Széphalom A. Kazinczy Ferenc Társaság évkönyve 19 (2009) 335-344.

¹¹⁷ Abgedr. in: Ľudmila Ozábalová (Hrsg.), *Palacký na Slovensku*. Zborník z medzinárodného sympózia pri príležitosti odhalenia pamätnej tabule Františkovi Palackému na kaštieli v Dubníku, Komárno 2009, 14-20.

¹¹⁸ Abgedr. in: David P. Daniel (Hrsg.), *90 rokov evanjelického teologického vzdelávania na Slovensku*, Bratislava 2010, 147-157.

¹¹⁹ K. Schwarz, Schlussworte, in: Johann Marte/Vincenc Rajšp/Karl W. Schwarz/Miroslav Polzer (Hrsg.), *Religion und Wende in Ostmittel- und Südosteuropa (= Pro Oriente XXXIII)*, Wien 2010, 360-3364.

¹²⁰ K. Schwarz, Gedenkrede für Prof. Tibor Fabiny, in: *Ad multos annos*, 196-200.

20.11 Prag: 90-Jahr-Jubiläum der Ev.theol. Fakultät der Karlsuniversität Prag; Auszeichnung mit der Comenius-Medaille.

2010

Herausgabe (gem. m. Klaus Fitschen) des Buches: Karl-Christoph Epting, Evangelische Diaspora – Ökumenische und internationale Horizonte, Leipzig (EVA) 2010. 303 pp.

5.-6.3. Bensheim: 54. Europäische Tagung für Konfessionskunde: „Konfessionsgebundene Theologie an der Universität“¹²¹.

8.3. Prag Parlament: Festveranstaltung zum 160. Geburtstag von T.G. Masaryk: *Církevňé právní rozcestí po zhroutení Habsburské monarchie*¹²².

17.4. Erlangen (Theol. Fakultät: Konferenz „Melanchthon – Praeceptor Europae“) ¹²³.

13.-16.5. Bad Herrenalb/Deutschland: Diasporawissenschaftliche Tagung¹²⁴.

06.06: Tata/Ungarn (Kulturwissenschaftliche Tagung „Die deutsche Sprache in Pest, Ofen, Budapest“): Maria Dorothea (1797-1855) – eine württembergische Pietistin in Ungarn¹²⁵.

19.6. Rutzenmoos (Ev. Museum): „Gegenreformation und Vertreibung – Austausch von Forschungsergebnissen“¹²⁶.

22.9. Komorn/Komárno/Komárom (János-Selye-Universität): Gastvorlesung: Theologische Fakultäten zwischen Kirche – Staat – Europa.

29.09. Pressburg: Besuch der Karpatendeutschen Evangelischen im Institut.

01.10. Bardejov/Bartfeld/Bartfa (Konferenz anlässlich des 500. Geburtstages von Leonhard Stöckel): *Lumen et Reformator Ecclesiarum Superioris Hungariae*: Der Melanchthonschüler Leonhard Stöckel (1510-1560) – ein Schul- und Kirchenreformer im Karpatenraum¹²⁷.

06.10. Prešov: Konstituierende Sitzung des Wissenschaftlichen Beirates der Zeitschrift „*Historia Ecclesiastica*“

30.10. Wien: Verabschiedung des Programmleiters von „Healing of memories“ Pastor Dieter Brandes.

¹²¹ K. Schwarz, die SOMEF-Fakultäten in Ostmitteleuropa und ihre religionsrechtliche Stellung, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 61 (2010) 6, 114-120.

¹²² Abgedr. in: Otázky humanitní, mravní, všelidské a národní. Sborník projevů pronesených na slavnostním setkání u příležitosti 160. Výročí narození T.G.Masaryk v budově Poslanecké sněmovny Parlamentu České republiky, Praha 2010, 12-20; dt. Übersetzung in: West Bohemian Historical Review 2011/1, 187-198; Nachdruck in: Von Mathesius bis Masaryk, 152-160.

¹²³ K. Schwarz, „Lumen et Reformator Ecclesiarum Superioris Hungariae: Der Melanchthonschüler Leonhard Stöckel (1510-1560) – ein Schul- und Kirchenreformer im Karpatenraum, in: Peter Bubmann/Hans Jürgen Luibl (Hrsg.), Philipp Melanchthon – Praeceptor Europae, Erlangen 2010, 52-69.

¹²⁴ Laudatio auf Karl-Christoph Epting, in: Ad multos annos, 119-124.

¹²⁵ Abgedr. in: Wynfrid Kriegleder/Andrea Seidler/Jozef Tancer (Hrsg.), Deutsche Sprache und Kultur im Raum Pest, Ofen und Budapest, Bremen 2012, 53-68; Nachdruck in: Von Stöckel bis Steinacker, 99-110.

¹²⁶ K. Schwarz, Der „politische“ Calvinist Georg Erasmus Tschernembl (...) und sein Kampf um die Religionsfreiheit (...), in: *Historia Ecclesiastica* 1 (2010) 75-95.

¹²⁷ Abgedr. in: Peter Kónya (Hrsg.), Leonhard Stöckel a reformácia v strednej Európe, Prešov 2011, 20-30, Nachdruck in: Von Stöckel bis Steinacker, 13-27.

11.11. Wien: Präsentation der Festschrift für Prof. Arnold Suppan zum 65. Geburtstag¹²⁸.

29.11. Wien: Ausstellungseröffnung im Palais Trautson: 250 Jahre Ungarische Leibgarde.

2.12. Hermannstadt/Sibiu: 200. Geburtstag von Joseph Andreas Zimmermann¹²⁹.

16.12. Bratislava: Geburtstagsempfang für Prof. Július Filo, Laudatio¹³⁰ und Präsentation der Festschrift¹³¹

2011

Herausgabe des Buches: Jože Javoršek: Primož Trubar. Celovec-Klagenfurt (Wieser) 2011. 355 pp.¹³².

10.-12.3. Budapest: „Healing of memories“ Impulsreferat „Sprache – ethnische/konfessionelle Identität – Geschichte. Anmerkungen zum magyarisch-slowakischen Kirchenkonflikt im 19. Jahrhundert“¹³³.

17.-19.3. Eisenstadt/Köszeg: „Herkunft braucht Zukunft – Pannonien 2012“. Jubiläumskonferenz der Pannonischen Akademie¹³⁴.

11.7. Révfülöp/Ungarn: Jahrestagung des Wissenschaftlichen Beirates des Instituts für Diasporaforschung an der Universität Leipzig.

5.-7.9. Ustron: „Teschen als Brennpunkt protestantischer Kirchengeschichte“¹³⁵.

16.9. Puconci: Festveranstaltung der Ev. Kirche in Slowenien: Das josefinische Toleranzpatent und seine Bedeutung für die evangelische Minderheit in Slowenien¹³⁶.

5.-7.10. Prešov: Konferenz Veľká doba v malom priestore. Zlomové zmeny v mes-tách stredoeurópskeho priestoru a ich dôsledky (1918-1929) / Grosse Zeit im kleinen Raum. Umbrüche in den Städten des mitteleuropäischen Raumes deren

¹²⁸ K. Schwarz, Ein Osteuropäer aus „Profession“: Hans Koch (...), in: Marija Wakounig/Wolfgang Mueller/Michael Portmann (Hrsg.), Nation, Nationalitäten und Nationalismus im östlichen Europa. Festschrift für Arnold Suppan zum 65. Geburtstag, Wien 2010, 641-658.

¹²⁹ K. Schwarz, Ein evangelischer Laienbischof, in: Siebenbürgische Zeitung 20.12.2010, 15; Nachdruck in: Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte, 148-153.

¹³⁰ Abgedr. in: K. Schwarz, Ad multos annos, 125-128.

¹³¹ K. Schwarz, Die Synode von Žilina/Zsolna/Sillein (1610). Einige Anmerkungen aus kirchenrechtsgeschichtlicher Perspektive, in: Milan Jurík/Jozef Benka (Hrsg.), V Službe Obnovy. Vedecký zborník vydaný pri príležitosti šesťdesiatych narodenín Dr.h.c. prof. ThDr. Júliusa Fila, Bratislava 2010, 126-134; Nachdruck in: Von Stöckel bis Steinacker, 29-38.

¹³² K. Schwarz, Einleitung, in: Primož Trubar, 9-22; slow. Nachdruck „Uvod v knjigo o Trubarju, in: Statu inu obstatu 2011/13-14, 275-285.

¹³³ Abdruck in: Dejiny 2011/2, 39-45, Nachdruck in: Von Stöckel bis Steinacker, 139-144.

¹³⁴ K. Schwarz, Religiöser Pluralismus und konfessionelle Koexistenz: Geschichte(n) über die Religionsfreiheit in Pannonien, in: Almanach des Europahauses Eisenstadt, Eisenstadt 2011, 112-124.

¹³⁵ K. Schwarz, Teschen zwischen Toleranz und konfessioneller Parität. Die Evangelische Kirche in Österreichisch-Schlesien im 18. und 19. Jahrhundert, in: Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 90 (2011) 149-171.

¹³⁶ Abgedr. in: Stephan Haering u.a. (Hrsg.), In mandatis meditari. Festschrift für Hans Paarhammer zum 65. Geburtstag, Berlin 2012, 819-836. Überarb. Fassung „Kulturwissenschaftliche Anmerkungen zum Protestantismus im Übermurgebiet/Prekmurje, in: Elisabeth Novak/Klaudija Sedar (Hrsg.), Festschrift Škof Leon [Novak], Murska Sobota 2023, 149-157.

Wirkungen (1918-1929)¹³⁷.

7.10. Kežmarok/Käsmark: 250-Jahr-Jubiläum Johann Genersich: Johann Genersich - Der erste Kirchenhistoriker an der Wiener Protestantisch-Theologischen Lehranstalt¹³⁸.

10.-11.11. Prešov: Konferenz 1681-1781: „1681-1781: storočie Protestantizmu v Uhorsku / Egy évszázad a Magyar Protestantizmus történetében“¹³⁹.

Beteiligung an der Festschrift für Mária Papsonová¹⁴⁰.

2012

19.4. Himmelberg/Kärnten: Ausstellungseröffnung 275 Jahre „Landler“ in Siebenbürgen.

27.4. Fresach/Kärnten: Primus Truber und die Reformation in Slowenien¹⁴¹.

8.-9.5. Wien (Collegium Hungaricum): Johann Genersich-Konferenz¹⁴².

14.9. Prešov: Auszeichnung mit der Bronzenen Medaille der Universität.

7.11. Bratislava. Gastvorlesung an der Ev.-Theol. Fakultät: Der Protestantismus in der Slowakei – eine Brücke zwischen Sprachen und Kulturen¹⁴³.

22.-24.11. Tübingen (Konferenz: Luthertum in Ungarn): Solidarität und Einheit der Protestanten? Integration und Kooperation in den protestantischen Kirchen im Donau- und Karpatenraum – einst und heute¹⁴⁴.

¹³⁷ K. Schwarz, 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: Peter Švorc/Harald Heppner (Hrsg.), *Veľká doba v malom priestore. Zlomové zmeny v mestách stredoeurópskeho priestoru a ich dôsledky (1918-1929) / Große Zeit im kleinen Raum. Umbrüche in den Städten des mitteleuropäischen Raumes und deren Wirkungen (1918-1929)*, Prešov 2012, 311-327. – In überarb. Fassung in: *Theologie in laizistischen Zeiten. Der Untergang der Habsburgermonarchie und seine Auswirkungen auf die protestantischen Ausbildungsstätten im Donau- und Karpatenraum*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Kanonistische Abteilung* 106 (2020) 327-347.

¹³⁸ Abgedr. in: Attila Tankó u.a. (Hrsg.), *Proceedings of the International Workshop Johann Genersich – 250*, Budapest 2012, 66-70 (slow.). 116-120 (ung.). 168-172 (dt.); Nachdruck in: *Historia Ecclesiastica* 2 (2011) 114-126.

¹³⁹ K. Schwarz, Das Ringen um Religionsfreiheit im Donau- und Karpatenraum zwischen 1681 und 1781, in: *Historia Ecclesiastica* 3 (2012) 1, 3-16.

¹⁴⁰ K. Schwarz, Johann Michael Seberiny – ein slowakischer Theologe in Österreich und Brücke zwischen den Kulturen, in: Michaela Kováčová/Jörg Meier/Ingrid Puchalová (Hrsg.), *Deutsch-slawische Kontakte – Geschichte und Kultur*. Festschrift für Mária Papsonová, Košice 2011, 155-165; Nachdruck in: *Von Stöckel bis Steinacker*, 129-138.

¹⁴¹ K. Schwarz, Truberiana aus Memmingen, Schwäbisch Hall, Tübingen und Wien: Erfreuliches und Betrübliches aus der aktuellen Truberforschung, in: *Historia Ecclesiastica* 6 (2015) 1, 3-15.

¹⁴² K. Schwarz, Von Käsmark nach Wien: Der Zipser Literat und Pädagoge Johann Genersich (1761-1823) als Theologieprofessor an der Protestantisch-Theologischen Lehranstalt, in: István Fazekas/Karl W. Schwarz/Csaba Szabó (Hrsg.), *Die Zips - Eine kulturgeschichtliche Region im 19. Jahrhundert – Leben und Werk von Johann Genersich (1761-1823)*, Wien 2012, 79-95.

¹⁴³ Abgedr. in: Ulrich A. Wien/Mihai-D. Grigore (Hrsg.), *Exportgut Reformation. Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa*, Göttingen 2017, 425-442; in slowakischer Sprache in: *Testimonia Theologica* 6 (2012) 2, 136-146; Kurzfassung in: *Die Ev. Diaspora* 82 (2013) 114-125. Nachdruck in: *Von Leonhard Stöckel bis Ruprecht Steinacker*, 173-184.

¹⁴⁴ Abgedr. in: Márta Fata/Anton Schindling (Hrsg.), *Luther und die Evangelisch-Lutherischen in Ungarn und Siebenbürgen. Augsburgisches Bekenntnis, Bildung, Sprache und Nation vom 16.*

29.11. Hermannstadt/Sibiu: Verleihung des Ehrenkreuzes für Wissenschaft und Kunst I.Kl. an Bischof Christoph Klein¹⁴⁵.

2013

Gemeinsam mit István Fazekas und Csaba Szabó Herausgabe des Buches: Die Zips - eine kulturgeschichtliche Region im 19. Jahrhundert: Leben und Werk von Johann Genersich (1761-1823) (= Publikationen der Ungarischen Geschichtsforschung in Wien 5), Wien 2013. 238 pp.

Tri Lutherské vyznania viery z Uhorska / Három Lutheri hitvallás Magyarországon / Drei lutherische Glaubensbekenntnisse aus Ungarn, hrsg. von Peter Kónya/Csepregi Zoltán (2013)¹⁴⁶.

18.02. Prag (Gastvorlesung an der Hussitischen Fakultät): Thomáš Garrigue Masaryk und die Tschechoslowakische Evangelische Hus-Fakultät in Prag¹⁴⁷.

27.5. Wien: Eröffnung der Jablonski-Ausstellung und Präsentation des Katalogs „Brückenschläge“. Daniel Ernst Jablonski im Europa der Frühaufklärung (2010)¹⁴⁸.

15.-17.07. Sárospatak: SOMEF- Konferenz: Religionsrechtliche Begleitung des SOMEF: SOMEF zwischen Staat, Kirche und Europa. Überlegungen zum rechtlichen Status Evangelisch-theologischer Fakultäten im Donau- und Karpatenraum¹⁴⁹.

18.-20.07. Graz (Interreligiöse Konferenz): Com Unity Spirit.

28.9. Prag (Gastvorlesung an der Ev.-theol. Fakultät): Die lutherische Kirche in den böhmischen Ländern im 19. Jahrhundert im Spannungsfeld von Konfession, Nation und Erweckung¹⁵⁰.

08.-10.11. Hermannstadt/Sibiu (Ev. Akademie): Konferenz: „Reformation und Toleranz – Brücken über Jahrhunderte/Reformă și toleranță – punți peste secole“¹⁵¹.

18.11. München: Verleihung des Ehrenkreuzes für Wissenschaft und Kunst an

Jahrhundert bis 1918, Münster 2017, 763-785.

¹⁴⁵ Laudatio, abgedr. in: *Ad multos annos*, 66-68.

¹⁴⁶ K. Schwarz, Úvod/Bevezetés/Einleitung, ebd. 7-11.

¹⁴⁷ Abgedr. in: Jan B. Lášek/Kamila Veverková/Jiří Vogel (Hrsg.), *Gratia autem Dei sum id quod sum et gratia eius in me vacua nomn fuit. Pocta profesoru Zdeňku Kučerovi k osmdesátým pátým narozeninám*, Praha 2015, 103-117; Nachdruck in: *Historia Ecclesiastica* 4 (2013) 161-176 sowie in: *Von Mathesius bis Masaryk*, 174-187.

¹⁴⁸ K. Schwarz, Ján Kvačala und seine Beziehung zu Wien (1887-1934), in: *JGPrÖ* 130 (2014) 111-118.

¹⁴⁹ K. Schwarz, Protestantische Theologenausbildung in mitteleuropäischer Perspektive (SOMEF). Religionsrechtliche Überlegungen, in: Wilhelm Rees/Maria Roca/Balázs Schanda (Hrsg.), *Neuere Entwicklungen im Religionsrecht einiger europäischer Länder*, Berlin 2013, 667-686.

¹⁵⁰ Erschienen in tschech. Übersetzung in: *Lutheranus* 4, Praha 2013, 89-113; deutscher Text in: *Von Mathesius bis Masaryk*, 54-73.

¹⁵¹ K. Schwarz, Toleranz und Religionsfreiheit im Donau- und Karpatenraum – ihre Bedeutung für die ethnisch-kulturelle Identität und die Ausprägung eines religiösen Pluralismus, in: Dietrich Galter/Roger Pärvu/Udo Puschnig (Hrsg.), *Reformation und Toleranz – Brücken über Jahrhunderte*, Bonn-Hermannstadt 2016, 196-209; Nachdruck in: *Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte*, 269-283.

Pastor Herbert Patzelt¹⁵².

2014

6.3. Wittenberg (XI. Frühjahrstagung zur Geschichte der Wittenberger Reformation: Johannes Mathesius¹⁵³.

27.-28.6. Kirchtrauf/Spišské Podhradie: 400-Jahr-Gedenken an die Synode von Kirchtrauf / Spišské Podhradie / Szepesváralja (1614)¹⁵⁴.

29.6. Bratislava: 95-Jahr-Jubiläum der Comenius-Universität Bratislava: Verleihung der Comeniusmedaille durch den Rektor der der Comenius-Universität Bratislava Prof. Karol Mičieta.

16.7. Wien: Begräbnis von Prof. Peter F. Barton¹⁵⁵.

18.-20.9. Budapest: Jahrestagung der Kommission für Geschichte und Kultur der Deutschen in Südosteuropa.

25.-28.9. Hermannstadt/Sibiu: „Kirche und Politik an der Peripherie“

24.10. Wien (Ev.-theol. Fakultät Vortrag vor Besuchergruppe aus Debrecen): „Debrecen – Wien: Von István Szoboszlai Pap bis Zsigmond Varga“¹⁵⁶.

25.11. Eisenstadt: Verleihung des Großen Ehrenzeichens des Landes Burgenland. Berufung in den International Advisory Board von Stati inu Obstat. Revija za vprašanja protestantizma (Ljubljana).

Beteiligung an „Ki nem száradó Patak. Győri István tiszteletére, Sárospatak 2014“¹⁵⁷.

2015

17.2. Prešov: Präsentation des Buches „*Von Leonhard Stöckel bis Ruprecht Steinacker: Biographische Perspektiven der Protestantismusgeschichte im Karpatenbogen*“ = Studien zur deutsch-slowakischen Kulturgeschichte Bd. 3. Berlin (Weidler) 2014. 232 pp.

17.-18.4. Berlin Tagung: „Migration – Zentrum und Peripherie – Kulturelle Vielfalt“: Neue Zugänge zur Geschichte der Deutschen in der Slowakei¹⁵⁸.

¹⁵² Laudatio, in: Ad multos annos, 69-72.

¹⁵³ K. Schwarz, Georg Karl David Loesche – der Historiker des österreichischen Protestantismus und seine Forschungen zu Johannes Mathesius, in: Armin Kohnle/Irene Dingel (Hrsg.), Johannes Mathesius (1504-1565), Leipzig 2017, 29-50.

¹⁵⁴ K. Schwarz, Die Synode von Kirchtrauf/Spišské Podhradie/Szepesváralja (1614). Anmerkungen aus rechtsgeschichtlicher Perspektive, in: Peter Kónya/Annamária Kónyová (Hg.), Od Reformácie po založenie cirkvi. K 400. Výročiu synody v Spišskom Podhradí / A Reformációtól Egyházalapításig. A Szepesváraljai zsinat 400. Évfordulójára, Prešov 2015, 52-63.

¹⁵⁵ Abdruck der Ansprache in: Ad multos annos, 201-204; Zum Gedenken an Prof. Peter F. Barton (25.2.1935-4.7.2014), in: JGPrÖ 131 (2015) 9-15.

¹⁵⁶ Abgedr. in: Studia Debreceni Theologiai Tanulmányok 2015/2, 27-37.

¹⁵⁷ K. Schwarz, Der Heidelberger Katechismus und seine Rezeption in Österreich, in: Ki nem száradó Patak, 297-308.

¹⁵⁸ K. Schwarz, Die Reformation auf dem Gebiet der heutigen Slowakei – zwischen europäischen Kontexten und regionalen Besonderheiten, in: Martin Zückert/Michal Schvarc/Jörg Meier (Hrsg.), Migration – Zentrum und Peripherie – Kulturelle Vielfalt. Neue Zugänge zur Geschichte der deutschen in der Slowakei, Leipzig 2016, 241-262.

- 20.4. Elstal bei Berlin: Gastvorlesung am Theologischen Seminar¹⁵⁹.
 25.4. Jáchymov/Joachimsthal (Johannes-Mathesius-Gesellschaft): Festveranstaltung zum Gedenken an Johannes Mathesius: „Ein Ketzer bleibt er, der rebellisch trotzt!“ Zum Gedenken an den „Pfarrer im Thal“ Johannes Mathesius¹⁶⁰. Verleihung der Johannes Mathesius-Medaille.
 29.-30.5. Lambrecht/Pfalz (Pfalz Akademie): Kulturtagung des Hilfskomitees der Galiziendeutschen: Der Protestantismus in Galizien und die Religionsfreiheit.
 3.-5.7. Prag: SOMEF-Konferenz¹⁶¹.
 5.-7.7. Prag: Jan Hus – 600-Jahr-Gedenken.
 23.10. Eisenstadt (Pannonische Akademie): Politische Kultur zwischen Dissidenz und Diplomatie¹⁶².
 16.-18.11. Prag: Konstituierung des International Advisory Board der Karlsuniversität.
 28.12. Prag: Tod des SOMEF-Vorstandsmitglieds Prof. Pavel Filipi¹⁶³.

2016

- Mitarbeit an der Enzyklopädie der Slowenischen Kulturgeschichte in Kärnten (Wien-Graz-Köln: Böhlau) 2016¹⁶⁴.
 22.-24.4. Joachimsthal/Jáchymov: Jahrestagung der Johannes-Mathesius-Gesellschaft
 10.-14.5. Prag: Internationaler Advisory Board der Karlsuniversität.
 19.5. Wien: „Prešov / Eperies / Fragopolis“: Präsentation von *Historia Ecclesiastica* und von „Von Leonhard Stöckel bis Ruprecht Steinacker. Biographische Perspektiven der Protestantismusgeschichte im Karpatenbogen (Berlin 2014).“
 24.-26.6. Bad Dürkheim/Pfalz: Tagung des Gustav Adolf-Werkes: Die Evangelischen Kirchen im Donauraum.
 16.8. Planegg/Deutschland: Tod des ältesten Gründungsvaters des Instituts für Kirchengeschichte im Donau- und Karpatenraum, des Ungarndeutschen Pfarrers und Prodekan Friedrich Spiegel-Schmidt (1912-2016)¹⁶⁵.

¹⁵⁹ K. Schwarz, Protestantische Freikirchen in Österreich – von der Toleranz (1781) bis zur gesetzlichen Anerkennung (2013), in: *Freikirchenforschung* 25 (2016) 216-235; Nachdruck in: *Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte*, 284-303.

¹⁶⁰ Abgedr. in: Horst G. Schinzel (Hrsg.), *Johannes Mathesius (1504-1565). Reformator des Erzgebirges / Krušnohorský reformátor*. Leipzig 2015, 5-13; Nachdruck in: *Von Mathesius bis Masaryk*, 190-199.

¹⁶¹ K. Schwarz, SOMEF 2015, in: *Historia Ecclesiastica* 6 (2015) 129-137.

¹⁶² K. Schwarz, Über religiöse Dissidenten in Geschichte und Gegenwart, in: *Weltgewissen* Nr. 33/2018, 40-43.

¹⁶³ K. Schwarz, In memoriam Prof. Pavel Filipi, in: *Historia Ecclesiastica* 6 (2015) 209-212.

¹⁶⁴ Katja Sturm-Schnabl / Bojan-Ilija Schnabl (Hrsg.), *Enzyklopädie der slowenischen Sprache und Literatur in Kärnten/Koroska* 3 Bde. Wien 2015: Artikel Agoritschach/Zagorice, 67-70; *Collegium sapientiae et pietatis*, 220; *Confessio Carinthiaca*, 220 f.; *Dalmatinbibel*, 233 f.; Ludwig Theodor Elze, 311; Gregor Faschang, 334 f.; Johann Faschang, 335; Andreas Lang, 792; Johann Leban, 797; Protestantismus in Kärnten, 1078-1083; Oskar Sakrausky, 1150 f.; Bernhard Steiner, 1296; Primož Trubar, 1372-1375.

¹⁶⁵ K. Schwarz, Nachruf in: *Ostkirchliche Informationen* 2017/1, 16-20 und in: *Historia Ecclesiastica* 8 (2017) 158-163.

28.-30.11. Landau/Pfalz (Universität) Tagung „Geschichte des Nationalsozialismus in Siebenbürgen/Rumänien“¹⁶⁶.

2017

Herausgabe des Buches: Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte (= Jus Ecclesiasticum 117), Tübingen (Mohr Siebeck). 333 pp.

4.-6.5. Halle/Saale: Mitarbeitertagung der ZevKR¹⁶⁷.

6.-7.6. Budapest: Konferenz zum 65. Geburtstag von Prof. Jutta Hausmann¹⁶⁸.

15.-16.6. Prag (Karlsuniversität) Konferenz „Reformation in Mitteleuropa“¹⁶⁹.

1.-4.7. Budapest SOMEF-Konferenz¹⁷⁰.

12.-15.9. Bratislava (Ev.-Theol. Fakultät der Comenius-Universität) Symposium 500 Jahre Reformation in der Slowakei¹⁷¹.

18.-21.9. Schlaining (37. Schlaininger Gespräche): Moritz Kolbenheyer¹⁷².

25.-27.9. Wolfenbüttel (Herzog August Bibliothek) Konferenz „Reformation und Bücher“¹⁷³.

3.10. Wien („12 Apfelbäumchen für ein klares Wort“): Johannes Honterus – Bildung – Wien¹⁷⁴

13.11. Bratislava: Ehrenpromotion von Prof. Robert Kolb.

¹⁶⁶ K. Schwarz, Zwischen kulturpolitischem Kalkül und theologischem Interesse: Die Ehrenpromotion von Nichifor Crainic an der Universität Wien, in: Zeitschrift für Balkanologie 56 (2020) 69-85; Nachdruck unter dem Titel „Eine politisch motivierte Ehrenpromotion an der Universität Wien im Jahre 1940, in: „Wie verzerrt ist nun alles!“ (Wien 2021) 145-161.

¹⁶⁷ K. Schwarz, Zur Rechtsgeschichte des Protestantismus in Österreich – zwischen Wittenberg und St. Germain, in: ZevKR 63 (2018) 2, 150-169.

¹⁶⁸ K. Schwarz, Das biblische Gebot (Ex 20,8-11) und seine religionsrechtliche Umsetzung in Österreich, in: Pazmány Law Review 6 (2018) 147-155.

¹⁶⁹ K. Schwarz, Zur musealen Aufbereitung der Kirchengeschichte: Das evangelische Museum in Rutzenmoos/Oberösterreich, in: Jan B. Lášek/Peter Kónya (Hrsg.), Reformation in Mitteleuropa. Beiträge zur Reformationgeschichte in den Ländern der Donaumonarchie, Prag-Prešov 2017, 71-90.

¹⁷⁰ K. Schwarz, Zur Eröffnung der SOMEF-Tagung in Budapest, in: Robert Schelander / Karl W. Schwarz (Hrsg.), Impulse der Reformation für Forschung und Lehre. Dokumentation der zehnten SOMEF-Konferenz 2017 in Budapest, Wien 2019, 5-10; Laudatio für Wolfgang Wischmeyer anlässlich der Überreichung des Ehrenkreuzes für Wissenschaft und Kunst I. Klasse, in: ebd. 111-114.

¹⁷¹ K. Schwarz, Die Zips/Spiš/Szepes im 16. Jahrhundert – von der Reformation zur Konfessionalisierung, in: Maroš Nicák/Martin Tamcke (Hrsg.), 500 Jahre der Reformation in der Slowakei, Berlin 2019, 177-191.

¹⁷² K. Schwarz, „So walte denn ein guter Geist [...] über diesem heiligen Werke der Glaubenseinigung!“. Moritz Kolbenheyer und die Union der protestantischen Kirchen in Ungarn, in: Gert Polster (Hrsg.), Ecclesia semper reformanda. Die protestantische Kirche im pannonischen Raum seit der Reformation. Tagungsband der 37. Schlaininger Gespräche (...), Eisenstadt 2018, 203-216.

¹⁷³ K. Schwarz, Ein Reformator aus Innerösterreich. Primus Truber und der südslawische Buchdruck in der Uracher Bibelanstalt, in: Andrea Seidler/István Monok (Hrsg.), Reformation und Bücher. Zentren der Ideen – Zentren der Buchproduktion, Wiesbaden 2020, 63-84, in slowen. Übersetzung: Reformator iz Notranje Avstrije: Primož Trubar in južnoslovanski tisk Biblijskega zavoda v Urachu, in: Stati inu obstati 28/2018, 61-82.

¹⁷⁴ K. Schwarz, Johannes Honterus – ein Student der Alma Mater Rudolphina Viennensis, in: Standpunkt H. 231/ 2018, 16-24. Nachdruck in: Berthold W. Köber (Hrsg.), Gemeinsam feiern – gemeinsam gedenken. Siebenbürgisch-Sächsischer Hauskalender 64 (2019) 211-219.

29.11. Berlin (Österr. Botschaft): Präsentation der Bücher: „Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte“ (Tübingen 2017); „Von Leonhard Stöckel bis Ruprecht Steinacker (Berlin 2014).

4.-7.12. Prešov: Kongress „Reformácia / Reformáció / Reformation v strednej Európe / Közép-Európában / in Mittel-Europa“¹⁷⁵. Überreichung der Gedenkmédaille der Universität Prešov.

13.12. Bratislava. Gastvorlesung „Konfesiou viazaná teológia na univerzite. Poznámky ku konfliktu v napätí slobody bádania a väzby na cirkev“¹⁷⁶.

2018

Herausgabe (gem. mit Joachim Bahlcke) von: Zwischen Dorpat, Pressburg und Wien. Ján Kvačala und die Anfänge der Jablonski-Forschung in Ostmitteleuropa um 1900 (= Jabloniana. Quellen und Forschungen zur europäischen Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit 9), Wiesbaden (Harrassowitz)¹⁷⁷. 398 pp.

21.-22.2. München (Collegium Carolinum: Forschungsgespräch zum Handbuch der Kirchen- und Religionsgeschichte der Slowakei¹⁷⁸.

27.-28.4. Lauf bei Nürnberg: Jahrestagung der Johannes-Mathesius-Gesellschaft¹⁷⁹.

19.-20.7. München (Institut für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas an der Ludwig-Maximilians-Universität): Forschungsgespräch über Diaspora in Südostmitteleuropa¹⁸⁰.

27.7. Tod des Vorstandsmitglieds Prof. Paul Philippi¹⁸¹.

2.10. Eisenstadt (Pannonische Akademie): „Zur kosmopolitischen Sicht auf die mitteleuropäische Ordnung im Lichte ihrer Dissidenten und Exilanten“: Über religiöse Dissidenten in Geschichte und Gegenwart.

9.-11.11. Bukarest: Eröffnung der Veranstaltungsreihe „Grenzen – Gesichter – Geschwister“: Teilnahme an der Podiumsdiskussion „Der Weg der evangelischen Gemeinden in der Neuordnung Europas“.

21.11. Berlin (Universität): Kulturtagung „Galizien“: Galizien, kakanisch buch-

¹⁷⁵ K. Schwarz, Die Zips/Spiš/Szepes – zwischen Luther und Melancthon, in: Annamária Kónyó-vá/Peter Kónya (Hrsg.), Reformácia v strednej Európe (...) Bd. 1, Prešov 2018, 154-168.

¹⁷⁶ Abgedr. in: Testimonia Theologica 12 (2018) 1, 51-65; dt. Fassung: Konfessionsgebundene Theologie an der Universität. Anmerkungen zu einem Konflikt im Spannungsfeld von Wissenschaftsfreiheit und kirchlicher Bindung, in: ZevKR 63 (2018) 316-329.

¹⁷⁷ K. Schwarz, Zwischen Bački Petrovac und Wien. Der slowakische Kultur- und Kirchenhistoriker Ján Kvačala und seine Prägung durch die Habsburgermonarchie, in: Zwischen Dorpat, Pressburg und Wien, 13-29.

¹⁷⁸ K. Schwarz, Zur Ausbildung der geistlichen Amtsträger in den protestantischen Kirchen im 20. Jahrhundert. Theologische Akademien, Kirchliche Hochschulen, Universitäts-Fakultäten, in: Martin Schulze Wessel / Martin Zückert (Hrsg.): Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der Slowakei im 20. Jahrhundert. München – im Druck.

¹⁷⁹ Jahrestagung der Johannes-Mathesius-Gesellschaft 27.-29. April 2018 in Lauf an der Pegnitz, Deutschland, in: Historia Ecclesiastica 9 (2018) 295-298.

¹⁸⁰ K. Schwarz, Zur evangelischen Diaspora in Slowenien vor und nach 1918. Der Pfarrer von Cilli/Celje Gerhard May als theologischer Zeitzeuge und Interpret, in: Angela Ilić (Hrsg.): Bekenntnis und Diaspora. Beziehungen und Netzwerke zwischen Deutschland, Mittel- und Südosteuropa im Protestantismus vom 16. bis 20. Jahrhundert, Regensburg 2021, 179-202.

¹⁸¹ K. Schwarz, In memoriam Prof. Paul Philippi, in: Historia Ecclesiastica 10 (2019) 292-295-

stabierte¹⁸².

22./23.11. Großwardein/Oradea (Partium Christian University: „Revival, Social Reform and Spiritual Renewal in Central and Eastern Europe 1789-1918“)¹⁸³.

14.12. Prag (Senat des Parlaments): Hundertjahrjubiläum der Ev. Kirche der Böhmisches Brüder¹⁸⁴.

Teilnahme am Jubiläum des Gustav-Adolf-Werkes¹⁸⁵.

2019

Beteiligung am WJTh 2019¹⁸⁶

Herausgabe der Sammelschrift: „Von Mathesius bis Masaryk“. Über den Protestantismus in den böhmischen Ländern zwischen Asch/Aš und Teschen/Těšín/Cieszyn, hrsg. von Jan B. Lásek. Prag (Karolinum). 270 pp.

7.4. Nadlac/Nagylak-Banat (Ev. Kirche: „Grenzen – Gesichter – Geschwister“): „Das evangelische Banat – gestern“¹⁸⁷.

6.5. Eisenach: Enthüllung einer Gedenktafel vor dem sog. „Entjudungsinstitut“¹⁸⁸.

4.-7.6. Fresach: Europäische Toleranzgespräche.

15.6. Prag: Tod des langjährigen SOMEF-Vorstandsmitgliedes Prof. Zdeněk Kučera¹⁸⁹.

4.-6.7. Wien: SOMEF-Konferenz¹⁹⁰.

26.8. Bratislava, Rigorosum Radim Pačmár zu Dissertation über Ján Kvačala¹⁹¹.

14.9. Eisenstadt (Ev. Pfarrgemeinde) Symposium zu Erwin Eugen Schneider¹⁹².

¹⁸² Abdruck in diesem Band.

¹⁸³ K. Schwarz, Academic Relations between Debrecen and Vienna – Exemplified by Eduard Böhl and Sandor Venetianer, in: Ábrahám Kovács (Hrsg.), Revival, Renewal and Awakenings in Central European Protestant Churches, Budapest 2021, 67-80.

¹⁸⁴ K. Schwarz, Zum Hundertjahrjubiläum der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder. Rückfragen und Anmerkungen aus österreichischer Perspektive, in: Communio Viatorum 61 (2019) 289-302.

¹⁸⁵ K. Schwarz, Dieter Knall, Siebenbürgen und das Gustav-Adolf-Werk, in: Standpunkt H. 233/2018, 21-31.

¹⁸⁶ K. Schwarz, „[E]minently qualified for a theological professorship“: Der Absolvent der Wiener Fakultät Alexander Venetianer und seine fehlgeschlagenen akademischen Ambitionen, in: Uta Heil / Antje Klein / Annette Schellenberg (Hrsg.), Autor und Autorität. Historische, systematische und praktische Perspektiven = WJTh 12, Göttingen 2019, 181-194. Vorabdruck unter dem Titel „Alexander Venetianer (1853-1902) – ein judenchristlicher Theologe aus dem panonischen Raum, in: Historia Ecclesiastica 7 (2016) 92-102.

¹⁸⁷ K. Schwarz, Das Banat – eine altösterreichische Kulturlandschaft im Südosten Europas, in: Berthold W. Köber (Hrsg.), Auf der Suche nach Frieden = Siebenbürgisch-Sächsischer Hauskalendar 66 (2021), Hermannstadt-Bonn 2020, 243-250.

¹⁸⁸ K. Schwarz, Enthüllung einer Mahn- und Gedenktafel in Eisenach, in: Historia Ecclesiastica 10 (2019) 262 f.

¹⁸⁹ K. Schwarz, In memoriam Prof. Zdeněk Kučera, in: Historia Ecclesiastica 10 (2019) 254-256.

¹⁹⁰ K. Schwarz, Zur Eröffnung der SOMEF-Tagung in Wien, in: Peter Morée / Robert Schelander (Hrsg.), Aktuelle gesellschaftliche Herausforderungen an Kirche und Theologie. Dokumentation der 11. Konferenz des SOMEF 2019 in Wien, Wien 2023, 5-11.

¹⁹¹ Rezension zu Radim Pačmár, Ján Kvačala – Teologický Prínos jeho Diela. Dizertačná práca Bratislava 2019, in: Historia Ecclesiastica 12 (2021) 308-311.

¹⁹² K. Schwarz, Ein altösterreichischer Theologe zwischen Brünn, Laibach und Wien: Professor

- 21.9. Tod des langjährigen Vorstandsmitglieds Bischof Dieter Knall¹⁹³.
- 3.10. Banská Bystrica (Konferenz zum 160-Jahr-Jubiläum der Patentalsuperintendentenz und Karol Kuzmány): Karl Kuzmány – Professor für Kirchenrecht an der Evang.-theol. Fakultät in Wien¹⁹⁴.
- 6.-8.10. Prag Jahrestagung der Johannes-Mathesius-Gesellschaft.
- 7.10. Prag Kaisersaal des Karolinums: Präsentation des Buches „Von Mathesius bis Masaryk“ (2019).
- 8.10. Prag (Ev.-theol. Fakultät): Gastvorlesung: Eduard Böhl und seine tschechischen Studenten in Wien¹⁹⁵.
- 23.-25.10. Bratislava (Ev.-Theol. Fakultät): Jubiläumskonferenz „100 Jahre evangelisch-theologische Ausbildung in der Slowakei“¹⁹⁶. Überreichung einer Gedenkkurkunde.
- 2.11. Hermannstadt: Symposium „Grenzen überschreiten“¹⁹⁷.
- 12.11. Prag: 100-Jahr-Jubiläum der Hus-Fakultät¹⁹⁸.
- 4.12. Budapest (Staatsarchiv): 750-Jahr-Jubiläum der Stadt Kásmark/Kesmark/Kežmarok¹⁹⁹.
- 5.-7.12. Prešov (Konferenz Cirkev a náboženstvo v Uhorsu v ranom novoveku / Egyház és vallás a korai Magyarországon): Gustav Adolf Skalský (1857-1926) – eine Erinnerung an den Gründungsdekan der Hus-Fakultät in Prag²⁰⁰.
- 10.12. Budapest (Reformierte Károli-Gáspár-Universität Budapest): Gastvorlesung: Über die Anfänge der Toleranz im Südosten, Westen und Norden²⁰¹.

Erwin Eugen Schneider (1892-1969), in: JGPrÖ 137 (2021) 63-78.

- ¹⁹³ K. Schwarz, In memoriam Bischof Dieter Knall, in: *Historia Ecclesiastica* 10 (2019) 295-299.
- ¹⁹⁴ Abgedr. in slowak. Übersetzung, in: Alica Kurhajcová / Peter Račko (Hrsg.), Karol Kuzmány. Zborník z rovnomennej medzinárodnej vedeckej konferencie, Banská Bystrica 2020, 42-50.
- ¹⁹⁵ Abgedr. in: *Teologická Reflexe* 26 (2020) 3-19. Nachdruck: V konsenzu i konfliktu: Evangelická teologická fakulta ve Vídni a její čeští studenti v 19. století [Im Konsens und im Konflikt: Die Evangelisch-Theologische Fakultät in Wien und ihre tschechischen Studenten im 19. Jahrhundert], in: Šárka Velhartická (Hrsg.), 100 let české staroorientalistiky. České klínopisné bádání, předovýchodní archeologie a spřízněné obory v dokumentech, Praha 2021, 47-58.
- ¹⁹⁶ K. Schwarz, Ján Kvačala und sein Beitrag zur europäischen Geistes- und Kulturgeschichte, in: Maroš Nicák/Martin Tamcke (Hrsg.), *Theologie – Dienst und Notwendigkeit.*, Berlin 2021, 93-100.
- ¹⁹⁷ K. Schwarz, Paul Wiener (1495-1554) – eine Brücke zwischen Laibach, Wien und Hermannstadt, in: *Journal of Early Modern Christianity* 8 (2021) 89-101.
- ¹⁹⁸ K. Schwarz, Tomáš G. Masaryk und die Tschechoslowakische Evangelische Hus-Fakultät in Prag, in: *Historia Ecclesiastica* 4 (2013) 1, 161-176.
- ¹⁹⁹ K. Schwarz, Kásmark/Kežmarok/Kesmark versus Nehre/Strážky nad Popradom/Nagyőr - oder: Die Zips/Spiš/Szepes – zwischen Luther und Melanchthon, abgedr.
- ²⁰⁰ Abgedr. in: Peter Kónya/Annamária Kónyová (Hrsg.), *Cirkev a náboženstvo v Uhorsu v ranom novoveku / Egyház és vallás a korai Magyarországon*, Prešov 2020, 96-106; Nachdruck in: JGPrÖ 136 (2020) 73-83.
- ²⁰¹ K. Schwarz, „Der Glaube ist Gottes Geschenk!“ Über die Anfänge der Toleranz im Südosten, Westen und Norden, in: *Historia Ecclesiastica* 10 (2019) 71-83.

2020

Eisenstadt: Pannonische Akademie: Über die Charta Oecumenica im pannonischen Raum²⁰².

11.-12.1. Prag: Hussitische Kirche – Hundertjahrjubiläum²⁰³. Verleihung der Gedenkmedaille.

28.2. Bad Kissingen (Frühjahrstagung des Ev. Freundeskreises Siebenbürgen): „Identität und Glaube in Europa – Migration und Koexistenz – Minderheiten und Kirchen – Minderheitenkirchen“²⁰⁴.

12.3. Tod des slowakisch-amerikanischen Kirchenhistorikers David Paul Daniel²⁰⁵.

19.3. Tod von Prof. Harald Zimmermann (1926-2020)²⁰⁶.

27.-29.5. Fresach (Toleranzgespräche) – Kirchengeschichtlicher Input²⁰⁷.

12.-13.6. Fresach (Jahrestagung der Johannes-Mathesius-Gesellschaft).

31.10. Wien: Ökumenisches Gedenken an den Brünner Todesmarsch: Vom Konflikt zur Versöhnung²⁰⁸.

14.11. Tod des langjährigen Förderers des Instituts Prof. Friedrich Gottas²⁰⁹.

2021

Herausgabe des Buches: „Wie verzerrt ist nun alles!“ Die Evangelisch-Theologische Fakultät in Wien in der NS-Ära, Wien (new academic press) 2021. 228 pp.

Herausgabe des Buches: Ad multos annos! Reden bei Gelegenheit, Wien (Ev. Presseverband) 2021. 216 pp. (betr.: Christoph Klein, Herbert Patzelt, Karl-Christoph Epting, Julius Filo, Tibor Fabiny, Peter F. Barton, Harald Zimmermann).

Beteiligung am Kulturgeschichte-Band der „Habsburgermonarchie“ (2021)²¹⁰.

Beteiligung an der Festschrift für Hans Klein²¹¹.

19.-21.5. Fresach: Europäische Toleranzgespräche.

²⁰² K. Schwarz, A protestantizmus és küldetése a Duna-, illetve a Kárpát-medencében, in: *Confessio* 2020/3, 49-50; dt. Fassung: Charta Oecumenica. Kirchen- und Religionsgemeinschaften im Donau- und Karpatenraum und ihre Mission, in: *Weltgewissen* Nr. 36/2020, 48 f.

²⁰³ K. Schwarz, „Masaryk tot' program cirkve Československé!“. Anmerkungen zur Tschechoslowakischen Hussitischen Kirche, in: *Historia Ecclesiastica* 13 (2022) 93-104.

²⁰⁴ K. Schwarz, Der Protestantismus im Donau- und Karpatenraum. Ein persönlich gefärbter Überblick, in: *Zugänge* 48 (2020) 8-36.

²⁰⁵ K. Schwarz, In memoriam Prof. David Paul Daniel, in: *Historia Ecclesiastica* 11 (2020) 313-315.

²⁰⁶ K. Schwarz, In memoriam Professor Harald Zimmermann, in: *Ad multos annos*, 209-214.

²⁰⁷ K. Schwarz, Fresach – eine Stätte kirchengeschichtlicher Besinnung, in: Helmuth A. Niederle (Hrsg.), *Europäische Toleranzgespräche Fresach/Villach 2019 und 2020*, Wien 2021, 120-127; in slowen. Übersetzung: *Fresach/Breze – kraj spomina in premisleka cirkevne zgodovine*, in: *Stati inu obstati* 17 (2021) Nr. 34, 401-406.

²⁰⁸ Abgedr. in: *Glaube und Heimat. Mitteilungen der Johannes-Mathesius-Gesellschaft* Dezember 2020, 5-9.

²⁰⁹ K. Schwarz, In memoriam Prof. Friedrich Gottas, in: *Historia Ecclesiastica* 11 (2020) 300-303.

²¹⁰ (gemeinsam mit Juliane Brandt) *Der Protestantismus als Träger und Vermittler der Kultur in der Habsburgermonarchie*, in: Andreas Gottsmann (Hrsg.): *Die Habsburgermonarchie 1848 – 1918 Bd. X/1: Staat, Konfession und Identität*, Wien 2021, 437-526.

²¹¹ K. Schwarz, Zimmermann zum Quadrat: Eine Familiengeschichte verbindet Siebenbürgen und Österreich, in: *Dem Leben dienen. Festschrift für Hans Klein zum 80. Geburtstag*, Sibiu/Hermannstadt 2021, 219-239.

15.11. Eisenstadt: Jubiläum der Pannonischen Akademie.

18.11. Komorn/Komárno/Komarom (János-Selye-Universität): Konferenz zur Erweckungsbewegung²¹².

2022

Jänner: Prešov: 65. Geburtstag von Prof. Peter Švorc²¹³.

17.-18.6. Fresach: Jahrestagung der Johannes-Mathesius-Gesellschaft. Reformatoren der zweiten Generation²¹⁴.

19.8. Tainach/Tinje: Internationale Sommertagung 2022 „Ost trifft West“ – Was trennt, was eint Europa?²¹⁵.

10.11. Prag: Konferenz „The End of the Concert of Europe. Europe and the Austro-Hungarian monarchy at the end of the long 19th century“²¹⁶.

2023

Beteiligung an der Festschrift für Andrea Strübind²¹⁷.

Beteiligung an den Mitteilungen der Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte²¹⁸.

Beteiligung an der Festschrift für Rudolf Leeb²¹⁹.

Beteiligung am Wiener Jahrbuch für Theologie 2023²²⁰.

17.1. Wien (Slowenisches Institut): Brodi 1

17.-19.3. Eger/Cheb: Jahrestagung der Johannes-Mathesius-Gesellschaft²²¹.

²¹² K. Schwarz, Freikirchliche Erweckung in Österreich im Kraftfeld von Methodismus und Herrnhut.

Vom protestantischen „Awakening“ zur staatlichen Anerkennung.

²¹³ K. Schwarz, Über die religionsrechtliche und kultuspolitische Konstellation nach der Gründung der Tschechoslowakei (Prof. Dr. Peter Švorc zum 65. Geburtstag), in: Dejiny (2022) 1, 42-59.

²¹⁴ K. Schwarz, „(...) zu befürderung der Ehren Gottes vnd zu vortpflanzung seiner zarten windischen Kirchen (...)“. Anmerkungen zu Georg/Jurij Dalmatin (1547-1589), in: Carinthia I 211 (2021) 199-214; ders., Zum Jubiläum der Wiener Evangelisch-Theologischen Fakultät, in: Glaube und Heimat, Weihnachtsbrief 2022, 10-12.

²¹⁵ K. Schwarz, Der Protestantismus im Donauraum – Thesen, in: Dokumentation der Internationalen Sommertagung Ost trifft West, Wien- Tainach/Tinje 2023, 22-24.

²¹⁶ K. Schwarz, Der Zusammenbruch der Habsburgermonarchie und die Folgen für den Protestantismus, in: KZG 35 (2022) 1, 215-233; Nachdruck in: Testimonia Theologica 15 (2021) 1, 79-92. [erschienen III/2023].

²¹⁷ K. Schwarz, Das „härteste Pflaster“ für freikirchliche Missionsarbeit. Zur religionsrechtlichen Konstellation in der Habsburgermonarchie im 19. Jahrhundert, in: Sabine Hübner / Kim Strübind (Hrsg.), Entgrenzungen. Festschrift zum 60. Geburtstag von Andrea Strübind, Berlin 2023, 123-140.

²¹⁸ K. Schwarz, Eine Fakultät für den Südosten (...): Zum 200-Jahr-Jubiläum der Wiener Evangelisch-Theologischen Fakultät, in: Mitteilungen der Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte 38 (2023) 141-166.

²¹⁹ K. Schwarz, Julius A. Kolatschek – ein liberaler Theologe und Kirchenpolitiker in der Habsburgermonarchie, in: Leonhard Jungwirth/Astrid Schweighofer (Hrsg.), Festschrift für Rudolf Leeb zum 65. Geburtstag (= JGPrÖ-Sonderband), Leipzig 2023, 305-318.

²²⁰ K. Schwarz, Im Schatten der Fakultätsgeschichte – der Kirchenhistoriker Paul Dedic, in: Uta Heil / Annette Schellenberg (Hrsg.), Zukunft der Theologie – Theologie der Zukunft. 200 Jahre Evangelisch-Theologische Fakultät Wien = WJTh 14 (2023) 393-414.

²²¹ K. Schwarz, Eine Erinnerung an den Egerländer Theologen Andreas Lang, in: Glaube und Hei-

- 21.4. Ödenburg/Sopron: Fakultätsjubiläum Budapest; Ehrenpromotion von Peter Kónya.
- 25.5. Fresach: Europäische Toleranzgespräche. Ehrung von Bischof i.R. Michael Bünker
- 8.-10.6. Budapest: Konferenz „Looking Beyond the Paradigm“. Reformation and Religious Diversity in Central and Southeastern Europe²²².
- 21.-25.8. Bekescsaba: Seberiny, Temesvár/Timișoara: Kulturhauptstadt Europas
- 4.9. Bratislava: Konferenz „50 Jahre Leuenberger Konkordie“²²³.
- 21.-24.9. Passau: Tagung „Geschichte des Rechts im Donau-Karpaten-Raum“²²⁴.
- 25.-28.9. Wuppertal, Elberfeld: Recherchen zu Eduard Böhl und Josef Bohatec.
- 4.10. Wien Slowenisches Institut, Sitzung des Wiss. Beirates.
- 6.10. Pillein/Burgenland: Pannonische Akademie.
- 23.-25.10. Prešov: Konferenz „Religion & Einfluss auf das Leben der Peripherien des tschechoslowakischen Staates in der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts“²²⁵; Übereicherung der Plakette der Historikergesellschaft im Rahmen der Slowakischen Akademie der Wissenschaften durch Prof. Peter Švorc und der Gedenkmedaille der Universität durch Rektor Peter Kónya.
- 25.-26.10. Wien: Mathias-Flacius-Illyricus-Konferenz mit Referat über Andreas Lang.
- 6.-9.12. Oberwart: Konferenz des Instituts für Finno-Ugristik: Geschichte der Ungarn im Burgenland – Regionalität als historische Kategorie²²⁶.

Karl W. Schwarz

mat, Mitteilungen der Johannes-Mathesius-Gesellschaft, Weihnachten 2023, 11-13; ders., Zur Geschichte der Pfarrgemeinde Eger/Cheb in Böhmen, ebd. 8-11; ders., Im Gedenken an Dr. Herbert Patzelt (1925-2023), ebd. 16 f.

²²² K. Schwarz, „*der religion halben maß und ordnung ...*“ Kirchenordnung im 16. Jahrhundert – bei Primus Truber und Johannes Mathesius, in: Konferenzband Budapest – in Vorbereitung.

²²³ K. Schwarz, Eine österreichische Perspektive zu Leuenberg: Wilhelm Dantine, in: Konferenzband Bratislava – in Vorbereitung.

²²⁴ K. Schwarz, Reformatorische Kirchenordnung im katholischen Habsburgerreich: 1551 – 1564 – 1578, in: Tagungsband „Geschichte des Rechts im Donau-Karpatenraum“ – in Vorbereitung.

²²⁵ K. Schwarz, Religionspolitische Entwicklungen in der Ersten Tschecho-Slowakischen Republik, in: Konferenzband „Cirkví a ich vplyv na život periférií štátu v prvej polovici 20. storočia“ – in Vorbereitung.

²²⁶ K. Schwarz, Der Protestantismus in der Wart/Őrség. Religions- und kulturgeschichtliche Anmerkungen, in: Konferenzband Oberwart – in Vorbereitung.

ZOZNAM AUTOROV 2/2024

Doc. Mgr. Monika Bizoňová, PhD.

Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Doc. ThLic. Marián Gavenda, PhD.

Katedra žurnalistiky, Filozofická fakulta, Katolícka univerzita v Ružomberku

Doc. PhDr. Nadežda Jurčišinová, PhD.

Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

prof. Mgr. Kamil Kardis PhD.

Katedra filozofie a európskych štúdií, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Doc. ThDr. Mária Kardis, PhD.

Katedra historických vied, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Mgr. Peter Kašiak

Katedra slovenských dejín, Filozofická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

Dr.h.c. Prof. PhDr. Peter Kónya, PhD.

Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Prof. Ábrahám Kovács, PhD.

Történelmi Tudományok Tanszéke, Református Teológiai Kar, Selye János Egyetem Komárom

Mgr. Lenka Kusendová, PhD.

Filozofická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave

Ivanna Luchakivska, PhD.

Department of History of Ukraine, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Drohobych, Ukraine)

Dr. Molnár Ferenc PhD.

II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola, Történelem- és Társadalomtudományi Tanszék

Doc. PhDr. Peter Olexák, PhD.

Katedra histórie, Filozofická fakulta, Katolícka univerzita v Ružomberku

PaedDr. Rudolf Radics, PhD.

Ústav maďarského jazyka a kultúry, Prešovská univerzita v Prešove

Dr. Beata Rejman

State Higher School of Technology and Economics in Jarosław, PL

Prof. Krzysztof Rejman

State Higher School of Technology and Economics in Jarosław, PL

Mgr. Radoslava Ristovská, PhD.

Katedra histórie, Filozofická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave

Dr. Ronai Lerri, PhD.

Ungvári Nemzeti Egyetem Ukrán-Magyar Oktatási-Tudományos Intézet, Magyar Történelem és Európai Integráció Tanszék

Mgr. Klaudia Sokolová

Inštitút histórie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Dr. Szakál Imre PhD.

II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskola, Történelem- és Társadalomtudományi Tanszék

Prof. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD., LL.M.

Katedra historických vied, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Ao. Univ.-Prof. Dr. theol. Karl W. Schwarz, Dr. phil. h.c.

University of Vienna, Faculty of Protestant Theology, Department of Practical Theology and Psychology of Religion

Doc. PhDr. Ondrej Štefaňák, PhD.

Katedra filozofie a politológie, Filozofická fakulta, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

Dr. habil. Ugrai János, PhD.

Történettudományi Intézet, Bölcsészettudományi Kar, Miskolci Egyetem

Informácia pre prispievateľov do časopisu *Historia Ecclesiastica*

Prosíme autorov, aby dodržiavali nasledovné spôsoby popisu dokumentov:

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

1. Knihy / Monografie. Prvky popisu:

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

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

Príklad:

TIMKO, J. – SIEKEL, P. – TURŇA, J. *História nášho rodu*. Bratislava : Veda, 2004. 104 s.

2. Článok v časopise Prvky popisu:

Autor. *Názov*. In *Názov zdrojového dokumentu (noviny, časopisy)*. ISSN, rok, ročník, číslo zväzku, Rozsah strán (strana od – do).

Príklad:

STEINEROVÁ, J. Princípy formovania vzdelania v informačnej vede. In *Pedagogická revue*. ISSN 1335-1982, 2000, roč. 2, č. 3, s. 8 – 16.

3. Článok zo zborníka a monografie. Prvky popisu: Autor. *Názov článku*. In *Názov zborníka*. Zostavovateľ. Miesto vydania : Vydavateľ, rok vydania, Rozsah strán (strana od – do).

Príklad:

ZEMÁNEK, P. The machines for "green works" in vineyards and their economical evaluation. In *9th International Conference : proceedings. Vol. 2. Fruit Growing and viticulture*. Pavel Zedníček. Lednice: Mendel University of Agriculture and Forestry, 2001, p. 262 – 268.

4. Elektronické dokumenty – monografie. Prvky popisu: Autor. *Názov* [Druh nosiča]. Vydanie. Miesto vydania : Vydavateľ, dátum vydania. Dátum aktualizácie. [Dátum citovania]. Dostupnosť a prístup.

Príklad:

SPEIGHT, J. G. *Lange's Handbook of Chemistry* [online]. London : McGraw-Hill, 2005. 1572 p. [cit. 2009.06.10.] Dostupné na internete: <http://www.knovel.com/web/portal/basic_search/display?_EXT_

5. Články v elektronických časopisoch a iné príspevky. Prvky popisu:

Autor. *Názov*. In *Názov časopisu*. [Druh nosiča]. rok vydania, ročník, číslo [dátum citovania]. Dostupnosť a prístup. ISSN.

Príklad:

HOGGAN, D. Challenges, Strategies, and Tools for Research Scientists. In *Electronic Journal of Academic and Special Librarianship* [online]. 2002, vol. 3, no. 3 [cit. 2003-01-10]. Dostupné na internete: <http://southernlibrarianship.icaap.org/content/v03n03/Hoggan_d01.htm>. ISSN 1525-321X.

6. Príspevok v zborníku na CD-ROM. Prvky popisu: Autor. *Názov*. In *Názov zborníka* [Druh nosiča]. Zostavovateľ. Miesto vydania : Vydavateľ, rok vydania, Rozsah strán (strana od – do).

Príklad:

ZEMÁNEK, P. The machines for "green works" in vineyards and their economical evaluation. In *9th International Conference : proceedings. Vol. 2. Fruit Growing and viticulture* [CD-ROM]. Peter Mulčák. Lednice : Mendel University of Agriculture and Forestry, 2001, p. 262 – 268.

7. Vedecko-kvalifikačné práce. Prvky popisu:

Autor. *Názov práce* : označenie druhu práce (dizertačná, doktorandská). Miesto vydania : *Názov vysokej školy*, rok vydania. Rozsah strán.

Príklad:

MIKULÁŠIKOVÁ, M. *Didaktické pomôcka pre praktickú výučbu na hodinách výtvarnej výchovy pre 2. stupeň základných škôl* : diplomová práca. Nitra : UKF, 1999. 62 s.

8. Príklad na heslo zo slovníka (Encyklopédie)

Slovenský biografický slovník. II. zväzok E-J. Zomp. 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. BA arch Berlin, R 70 Slowakei / 216, správa z 15. decembra 1940. AACass Košice, Apoštolská administratúra Prešov, č. 3406/1939, list K. Körper Čárskemu z 29. 9. 1939.

Historia Ecclesiastica je vedecké periodikum, ktoré vydáva Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrnohistorického výskumu Prešovskej univerzity Prešove vo Vydavateľstve Prešovskej univerzity v Prešove.

Historia Ecclesiastica publikuje zásadne len vedecké práce (štúdie) z dejín cirkví a náboženstiev na území Slovenska a ostatných krajín strednej Európy, materiály, resp. pramene k tej istej problematike, ďalej recenzie vedeckej literatúry a informácie o vedeckých podujatiach s problematikou dejín cirkví a náboženstiev. Vedecké práce, materiály a stále rubriky (recenzie, anotácie, správy) sa uverejňujú v slovenčine, resp. vo svetovom, príp. českom, maďarskom a poľskom jazyku.

Historia Ecclesiastica vychádza dvakrát ročne.

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

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

Historia Ecclesiastica is published on a bi-yearly basis.

ISSN 1338-4341



9 771338 434003