

ACTA UNIVERSITATIS
DEBRECENIENSIS
SERIES HISTORICA LIX.

TÖRTÉNETI TANULMÁNYOK

XV.

A Debreceni Egyetem
Történeti Intézetének kiadványa

Főszerkesztő:

Velkey Ferenc

Debreceni Egyetem, Debrecen
2007 (2009)

ISSN szám: 1217-4602 Történeti Tanulmányok

ISSN szám: 0418-4556 Acta Univ. Debr. Ser. Hist.

Szerkesztőbizottság:

Barta János (Debreceni Egyetem)
Gheorghe Gorun (Partium Egyetem, Nagyvárad)
Kónya Péter (Prešovská Univerzita, Prešov)
Manfred Jatzlauk (Universität Rostock, Rostock)
Orosz István (Debreceni Egyetem)
Pál Judit (Babes-Bolyai Egyetem, Kolozsvár-Cluj)
Papp Imre (Debreceni Egyetem)
Papp Klára (Debreceni Egyetem)
Püski Levente (Debreceni Egyetem)
Rüsz-Fogarasi Enikő (Babes-Bolyai Egyetem, Kolozsvár-Cluj)
Sipos Gábor (Református Egyházkerületi Levéltár, Kolozsvár-Cluj)
Solymosi László (Debreceni Egyetem)
Szabó Edit (Debreceni Egyetem)

Lektorálták:

a Debreceni Egyetem Történelmi Intézetének oktatói.

A szlovák és cseh tanulmányok, rezümék nyelvi lektora: Jiří Pilarský.
Az angol rezüméket Bárány Attila, Lévai Csaba és Vida István Kornél fordította.

Technikai szerkesztő: Forisek Péter
Készült a Debreceni Egyetem Könyvtárának
sokszorosító üzemében 180 példányban.

Tartalom

Forisek Péter: „Újításával megsértette a régi törvényeket és ősi szokásokat.” Gondolatok Nagy Konstantin 20. századi értékeléséről.....	13
Belejkanič, Imrich: Tolerancia és intolerancia Bizáncban a képrombolás időszakában.....	21
Pósán László: Tolerancia a szicíliai normann királyságban.....	29
Györkös Attila: Az „ <i>üldöző társadalom</i> ” felé? Eretnekség a 13. századi példázatokban.....	39
Bárány Attila: Uralkodói hatalom és eretnekség a későközépkori Angliában: lollardok és husziták	55
Papp Imre: Tolerancia eszmék és tolerancia ediktumok a francia vallásháborúk korában.....	83
Kónyová, Annamária: Intolerancia a 16.-17. századi protestantizmusban	95
Bitskey István: Pázmány Péter és a protestáns vallásszabadság	103
Marečková, Marie: A nők valláselleni bűneinek büntetése a koraujkori joggyakorlatban.....	115
Kónya, Peter: Tolerancia/intolerancia a zsidókkal szemben a 17-18. században	123
Kušniráková, Ingrid: Szociális törődés és vallási intolerancia a 17-18. századi Pozsonyban.....	141
Adam, Ján: Cigány lakosság Sáros vármegyében a 18. században...	153
Tamás Edit: Türelem és türelmetlenség a vallásgyakorlatban és az intézmények működtetésében Sárospatakon a 17-19. században	161

Gluchman, Vasil': A bűn és a vétkek a 18. és 19. századi szlovák evangélikus etikában	179
Franková, Libuša: Az eperjesi evangélikus Kollégium a 19. század első felében. (A tolerancia és intolerancia kérdéséhez)	193
Kovács Teofil: Nemzetiségiék a Debreceni Református Kollégiumban	209
Kovács Ábrahám: A késő reformkori és neoabszolutizmus korabeli pesti protestantizmus felekezeti, nemzetiségi és nemzetközi nyitottsága.....	249
Kiss László: Én-kép és más-kép a magyaroknál, szlovákoknál a reformkorban ..	259
Vasil'ová, Darina: A szlovák diákok üldöztetése az eperjesi Evangélikus Kollégiumban a 19. század második felében és a 20. század elején	273
Pap József: Választók és választások Heves és Sáros vármegyében a 20. század első évtizedében	293
Babotová, Ľubica: A ruszinok-ukránok formálódásának társadalmi és történelmi sajátosságai a szláv Európában.....	311
Bartók Béla: Kasszandra dühös (Szabó Dezső németellenes intoleranciájáról)	319
Pekár, Martin: Tolerancia vagy politikai pragmatizmus? (A többség viszonya a nemzeti kisebbségekhez a Szlovák Köztársaságban, 1939–1945).....	335
Žemberová, Viera: Tolerancia és ismeret a nemzeti irodalomban....	341
Macho, Peter: A jezsuitákról alkotott kép Martina Rázus a <i>Halottak üzenete</i> című történelmi regényében	347
Mojdis, Ján: Tolerancia és intolerancia William Ritter művében	359

Jusko, Anton: Az ideologizált művészet. Az intolerancia csúcsa a 20. századi képzőművészetben.....	373
Lukáč, Eduard: A tolerancia megnyilvánulása néhány nevelési rendszerben történelmi szempontból.....	415
Kišš, Igor: A bibliai teológiai Logosz-hoz való visszatérés jelentősége a világ keresztények általi humanizációjában.....	433
Javor, Martin: Szabatkőművesség – mint a 18. századi tolerancia képződménye.....	441
Bujalos István: Tolerancia – demokrácia és liberalizmus.....	453

Obsah

Péter Forisek: „Svojimi novotami narušil staré zákony a odveké obyčaje.” Úvahy o hodnotení Konštantína Veľkého v 20. storočí.....	13
Imrich Belejkanič: Tolerancia a intolerancia v Byzancii v období ikonoklazmu	21
László Pószán: Tolerancia v normanskom kráľovstve na Sicílii	29
Attila Györkös: Smerom k „prenasledujúcej spoločnosti“? kacírstvo na príkladoch z 13. storočia	39
Attila Bárány: Panovnícka moc a kacírstvo v neskorostredovekom Anglicku: lollardi a husiti.....	55
Imre Papp: Tolerančné myšlienky a tolerančné edikty v období náboženských vojen vo Francúzsku	83
Annamária Kónyová: Intolerancia vo vnútri protestantizmu v 16.-17. storočí.	95
István Bitskey: Peter Pázmány a náboženská sloboda protestantov	103
Marie Marečková: K deliktům proti náboženství (zvláště kacířství) u žen v trestním právu raného novověku.....	115
Peter Kónya: Tolerancia a intolerancia voči židom v 17.-18. storočí.	123
Ingrid Kušniráková: Vplyv konfesijného rozdelenia spoločnosti na systém sociálnej starostlivosti v Bratislave v období 17. -18. storočia.....	141
Ján Adam: Cigánske obyvateľstvo v Šariši v 18. storočí.....	153

Edít Tamás: Tolerancia a intolerancia v náboženskej praxi a prevádzkovaní inštitúcií v Sárospataku v 17.-19. storočí.....	161
Vasil' Gluchman: Postoj k hriechu a neresti v slovenskej evanjelickej etike 18. a 19. storočia	179
Libuša Franková: Prešovské Kolégium v prvej polovici 19. storočia (K otázkam tolerancie a intolerancie).....	193
Teofil Kovács: Národnosti v Reformovanom kolégiu v Debrecíne..	209
Ábrahám Kovács: Náboženská, národnostná a medzinárodná otvorenosť peštianskeho protestantizmu v neskorom reformnom období a v čase neoabsolutizmu	249
László Kiss: Obraz „seba” a „iných” u Maďarov a Slovákov v reformnom období.....	259
Darina Vasil'ová: Perzekvovanie slovenských študentov na prešovskom evanjelickej kolégiu v druhej polovici 19. a začiatkom 20. storočia	273
József Pap: Voliči a voľby v Hevešskej a Šarišskej stolici v prvom desaťročí 20. storočia.....	293
Ľubica Babotová: Spoločenské a dejinné jedinečnosti formovania Rusínov-Ukrajincov v slovanskej Európe.....	311
Béla Bartók: Kassandra sa hnevá (o protinemeckej intolerancii Dezső Szabóa)	319
Martin Pekár: Tolerancia či politický pragmatizmus? (K vzťahu majority a národnostných menšín v Slovenskej republike 1939 – 1945).....	335
Viera Žemberová: Tolerancia a poznanie v národnej literatúre	341
Peter Macho: Literárny obraz jezuitov v historickom románe Martina Rázusa Odkaz mŕtvych	347

Ján Mojdis: Tolerancia a intolerancia v diele Wiliama Rittera	359
Anton Jusko: Ideologické umenie – vrchol intolerancie vo výtvarnom umení 20. storočia	373
Eduard Lukáč: Prejavy tolerancie vo vybraných výchovných konceptiach z historického pohľadu	415
Igor Kišš: Nutnosť návratu k biblickej teológii Logosa pre zdôvodnenie humanizácie sveta kresťanmi.....	433
Martin Javor: Slobodomurári – produkt tolerancie 18. storočia	441
István Bujalos: Tolerancia – demokracia a liberalizmus	453

Contents

Péter Forisek: „With his Innovations He Violated the Ancient Laws and Traditions.” Thoughts about the twentieth-century evaluation of Constantine the Great....	13
Imrich Belejkanič: Tolerance and Intolerance in Byzantium in the period of image breaking.....	21
László Pószán: Tolerance in the Norman Kingdom in Sicily.....	29
Attila Györkös: Towards the „Persecuting Society”? Heresy in 13th century Parables.....	39
Attila Bárány: Royal Power and Heresy in later Medieval England: Lollards and Hussites.....	55
Imre Papp: Ideas and edicts of tolerance in the period of religious wars in France.....	83
Annamária Kónyová: Intolerance in 16-17th century Protestantism.....	95
István Bitskey: Péter Pázmány and the Protestant Freedom of Religion.....	103
Marie Marečková: The Punishment of Women’s Anti-Religious Crimes in Early-Modern Legal Practice.....	115
Peter Kónya: Tolerance and intolerance towards the Jews in the 17-18th centuries.....	123
Ingrid Kušniráková: Social Care and Religious Intolerance in Pressburg in the 17-18th centuries.....	141
Ján Adam: Gipsy Population in Sáros County in the 18th century...	153
Edit Tamás: Tolerance and Intolerance in Religious Practice and Sárospatak Institutions in 17-19th Centuries.....	161

Vasil' Gluchman: The interpretation of sin and vice in 18-19th century Slovak Lutheran ethics.....	179
Libuša Franková: The Lutheran College of Prešov/Eperjes in the first half of the 19th century	193
Teofil Kovács: Ethnic Students in the Reformed Colleg of Debrecen	209
Ábrahám Kovács: Denominational, Ethnic, and International Openness of the Pest Protestants in the later Reform and Neo-Absolutist Periods.....	249
László Kiss: Self-image and the Image of the Other of Hungarians and Slovaks in the Reform Period.....	259
Darina Vasil'ová: The Persecution of Slovak Students in the Lutheran College of Prešov in the Second Half of the 19th century and at the beginning of the 20th century ...	273
József Pap: Elections and Electorate in Heves and Sáros Counties in the First Decade of the 20th Century	293
Lubica Babotová: The Social and Historical Features of the Development Ruthenian-Ukrainians in Slavic Europe ..	311
Béla Bartók: Cassandra is Furious. On the Anti-German Intolerance of Dezső Szabó	319
Martin Pekár: Tolerance or Political Pragmatism (The Relationship between the Majority and Ethnic Minorities in the Slovak Republic, 1939-1945).....	335
Viera Žemberová: Tolerance and Cognition in National Literature .	341
Peter Macho: The portrayal of Jesuits in Martina Rázus' historical novel <i>The Message of the Dead</i>	347
Ján Mojdis: Tolerance and Intolerance in the work of William Ritter	359

Anton Jusko: Ideologized Art. The Summit of Intolerance in 20th Century Fine Arts	373
Eduard Lukáč: The Manifestation of Tolerance in certain Educational Systems. A Historical Perspective	415
Igor Kišš: The Importance of the Return to the Biblical-Theological Concept of Logos in the Christian Humanisation Process of the World	433
Martin Javor: Free Masonry as a Manifestation of 18th century Tolerance	441
István Bujalos: Tolerance: Democracy and Liberalism	453

Forisek Péter**„Újításaival megsértette a régi törvényeket és ősi szokásokat.”
*Gondolatok Nagy Konstantin 20. századi értékeléséről****

Ammianus Marcellinus szerint Julianus Apostata császár ezekkel a szavakkal vádolta elődjét, Nagy Konstantint egy a római szenátus előtt tartott beszédében.¹ Már a Kr. u. 4. században kereszténnyé váló Római Birodalom pogány és keresztény forrásai is eltérő módon értékelték Nagy Konstantin személyét, tevékenységét és történelmi szerepét. Ez a rövid összefoglalás természetesen terjedelmi okokból nem vállalkozhat arra, hogy valamennyi irányzatról átfogó képet adjon, csupán néhány korábbi értékelés és a mai történetírás Nagy Konstantinkepe között próbál bizonyos párhuzamot vonni.²

A pogány történetírás utolsó nagy alakja, Zószimosz, Konstantint az ősi Róma árulójának tartotta, és úgy vélte, hogy egyenesen az ő tevékenysége okozta a birodalom hanyatlását. Keresztény ellenfelei ugyanakkor vele ellentétben a keresztény antikvitás, majd a középkor, a keresztény világalalom megteremtőjeként ünnepelték a császárt. A felvilágosodás korától kezdve ismét felerősödtek a kritikus hangok tevékenységével kapcsolatban: annak a történelmi személyiségnek tekintették, aki jóvátehetetlen csapást mért a klasszikus antikvitásra azzal, hogy a kereszténységet a politikai hatalom részesévé tette. A császár megítélése nagyjából ezen két szélsőséges nézet között ingadozott a későbbiekben is.

A probléma megközelítésének két alapvető típusa van. Az egyik szerint, ha a kereszténységet már ekkor egy széles körben, a Római Birodalom minden pontján elterjedt vallásnak tekintjük, akkor Konstantin – mint az első keresztény uralkodó – uralkodása egy hosszú fejlődési folyamat csúcspontját jelenti. A másik szerint viszont, ha a kereszténységet csak egynek tekintjük a birodalom sok

* A tanulmány az OTKA T 048358 „Alföldi András és életműve” c. OTKA pályázat támogatásával készült.

¹ Amm. Marc. 21. 10. 8.

² A tanulmány megírása óta megjelent egy új Róma tankönyv, amelyben Szabó Edit kiválóan összefoglalta a Konstantinnal kapcsolatos véleményeket. HAVAS László-HEGYI W. György-SZABÓ Edit: *Római történelem*. (Szerk. Németh György) Osiris Kiadó, Budapest, 2007. 600-612.

vallása közül, akkor Nagy Konstantin támogatása döntő jelentőségű volt a keresztény egyház megerősödésében.

Az utóbbi évtizedek történetírása már sokkal árnyaltabb képet fest az uralkodóról és a korszakról. Ma a Diocletianus és Justinianus császárok uralkodása közötti időszakot már egyértelműen önálló történeti korszaknak tekintik, amely hidat jelent a klasszikus antikvitás és a középkor között. A 19. századtól kezdve beszéltek késő antikvitásról és az antik civilizáció bukásáról, az ekkor keletkezett művek sokszor még a címükben is viselték a „bukás, hanyatlás” szavakat.³ Ugyanakkor a késő, vagy késői szóhoz tapadó képzettársítások (pl. valaminek a vége, haldokló, stb.) miatt a Kr. u. 3-6. század közötti időszakot egy pusztuló, hanyatló, végül elbukó civilizációs időszaknak tekintették.⁴

Burckhardt 1853-ban megjelent műve szerint (*Die Zeit Constantins des Grossen*) a császár legnagyobb jelentősége az, hogy ő képezi az átmenetet a klasszikus antikvitásból a keresztény történelembe és a késő antikvitásba, illetve a középkorba. Burckhardt negatív Konstantin képe napjainkig meghatározó: a császár a *Machtpolitik*, az erő politikájának az embere, aki kíméletlenül tör célja, az egyeduralom megszerzése, majd megtartása felé. Burckhardtnál a kereszténység csupán a hatalmi ambíciókat szolgáló szellemi-vallási háttérrel jelenti.

Egy történelmi személyiség megítélésében döntő szerepe van az illető személy propagandájának és annak, hogy a róla szóló korabeli források milyen történeti képet közvetítenek az utókor számára. Nagy Konstantin mindent elkövetett, hogy már életében megalapozza jó hírnevét, a korszak legjelentősebb történetírója, a caesarei Eusebius több művet is szentelt a császárnak. Ezek közül a legjelentősebb a császár életét bemutató műve, a *Vita Constantini Magni*. Ez az ókori történetírás egyik legjelentősebb műve, amelyben Eusebius a lehető legalaposabb forráshasználatra és kritikára törekszik, illetve a kronológiai rend gondos betartására. Ugyanakkor számos esetben nem tudott kitörni abból a keretből, amit a historiográfia „udvari történetírás”-nak nevez. Különösen a 20. század második felének történetírása foglalkozott egyre többet Eusebius személyiségével és műveivel, hiszen ő az alapvető forrásunk Konstantin megértéséhez.

A 20. században elsőként Baynes kritizálta⁵ Burckhardt Konstantin-képét, és Eusebius alapján elismerte a császár vallásos hitének őszinteségét. Megjelenése

³ Pl. FERRERO, G.: *La ruine de la civilisation antique*. Pion-Nourrit, Paris, 1921. A 20. század elején az európai dominancia fokozatos szűkülése, majd megszűnése egy olyan korszakalkotó mű megszületéséhez vezetett, mint SPENGLER, Oswald *A nyugat alkonya (Der Untergang des Abendlandes)* I. köt. 1918; II. köt. 1922. című műve.

⁴ BRANDT, Hartwin: *Az ókor alkonya. A kései Római Birodalom története*. Corvina, Budapest, 2006. 7-8.

⁵ BAYNES, Norman H.: *Constantine the Great and the Christian Church*. British Academy, London, 1932.

után sokan támadták a művét, továbbra is elutasítva Konstantin vallási elhivatottságát.⁶ Alföldi András az 1930-as évektől kezdve több tanulmányban is foglalkozott Nagy Konstantinnal⁷, valamint a késő római birodalom és a kereszténység kapcsolatával.⁸ A történetírók mellett a pénzeket és a feliratokat is forrásként használta, melyek alapján számos korábbi elképzelést megerősített, ugyanakkor néhány teljesen új szempontra is felhívta a figyelmet. A numizmatika elsősorban az ő tevékenységének köszönhetően vált az ókori történelem kutatásának forrásanyagává. A római császárkori pénzverés ugyanis a mindenkori kormányzat propagandájának szinte egyetlen birodalom-szintű eszköze volt. Alföldi András Konstantin-monográfiája napjainkig az egyik legalaposabb feldolgozás a korszak forrásaiból. Alföldi Konstantin vallási fejlődését végigelve megállapította, hogy bár a császár kezdetben a birodalom-szerte népszerű *Sol Invictus* kultusz híve volt, családja révén kezdettől fogva igen toleráns volt a keresztényekkel szemben. Az Eusebius által megörökített Milvius-hídi csoda, és ezt követően a keresztény jelvények „segítségével” aratott győzelem révén pedig a császár a keresztények barátjából maga is fokozatosan kereszténnyé vált. Az egyetlen komoly ellenfél a Róma városi pogány arisztokrácia volt, amely szilárdan kitartott az ősi istenek mellett - nem annyira vallási, mint inkább politikai okokból.

A 20. század második felében Baynes álláspontját leginkább Timothy Barnes fejlesztette tovább, aki két monográfiát is írt Konstantinról.⁹ Szerinte Konstantin maga is a keresztény vallás híve lett legkésőbb 312-től, bár már ez előtt is voltak jelei annak, hogy közel áll hozzá a kereszténység. Ez uralkodásában is meglátaszott, bár politikai okokból néha nem nyilvánította ki az új vallással való azonosulását. Barnes szerint Konstantin keresztény-pártoló intézkedései (pl. a polgári bírások jogkörének átadása egyházi bíróságoknak, vagy a vasárnap hivatalos ünnep- illetve pihenőnappá emelése) egyértelműen erre utalnak. A szerző hajlamos figyelmen kívül hagyni, hogy a császár élete végéig a *Sol invictus*-kultusz

⁶ Baynes Konstantin-képét legerősebben kritizálta: GRÉGOIRE, Henry: *Die „Bekehrung” Konstantins des Grossen*. 1932.

⁷ Konstantinápoly alapításának problémáihoz: *Numizmatikai Közlemények* 41, 1942, 1-8; Nagy Konstantin megtérése: *Olasz Szemle* 1 (1942) 797-836; A keresztény Konstantin és a pogány Róma: *Olasz Szemle* 2 (1943) 939-995.

⁸ *Isis-szertartások Rómában a IV. század keresztény császárai alatt*. Bp. 1937. 50 p. *Diss. Pann.* II. 7; *A kontorniat-érmek. A római városi pogány nagyurak félreismert propagandaeszköze a keresztény császárság ellen*. Bp. 1943. 196 p.

⁹ BARNES, Timothy D.: *Constantine and Eusebius*. Cambridge 1981. ill. *New Empire of Diocletian and Constantine*. Cambridge 1982. Az első művének fontos újítása, hogy együtt tárgyalja a császárt és történetíróját, részletesen vizsgálva, hogy mennyire választható el Konstantin önpropagandája Eusebius saját véleményétől.

lelkes híve volt (Konstantinápoly felavatásakor például a császárt *Sol invictus*-ként ábrázolták).

Hartwin Brandt szintén több tanulmányban fejtette ki nézeteit a Konstantin-nal és a keresztény császársággal kapcsolatos problémákról. *Nagy Konstantin. Az első keresztény uralkodó c.* könyvében néhány új szempontot vetett fel.¹⁰ A császár történelmi szerepét Iulius Caesaréhoz hasonlítja. Mindketten választóvonalat képeznek a római és a világtörténelemben is. Caesarral nyilvánvalóvá vált a római köztársasági eszme bukása és egy új monarchikus államrend szükségessége, míg Konstantin a régi pogány császárságot új keresztény tartalommal tölthette fel. Mindketten kényszerpályán mozogtak: a hatalom erőszakos megragadásával - Caesar Kr. e. 49-ben, Konstantin Kr. u. 306-ban - nemcsak a birodalmat mentették, hanem saját magukat is. Konstantin a törvényes tetrarchiával szemben uszupátorként lép fel és helyzetét csak katonai erejével tudja elismertetni. Brandt Konstantint, mint az első keresztény uralkodót mutatja be, aki egyfelől sok szempontból kényszerpályán mozgott, másfelől viszont ő szabta/szabhatta meg a világ első keresztény államának arculatát, így a későbbi úgynevezett *keresztény államét* is. Amint arra már Alföldi is felhívta a figyelmet, Konstantin nem légüres térben mozgott: tevékenységét a késő antikvitás viszonyai között kell értelmeznünk. Ebben a korban a vallás az élet minden területét áthatotta: a császár vallásos fejlődése nem egyedi ebben az időszakban, hozzá hasonlóan a birodalom lakóinak nagy részére jellemző volt. Így Konstantin megterése és az úgynevezett konstantini fordulat nem egy hirtelen jött és váratlan esemény, hanem a korszellemnek teljesen megfelelő vallási attitűd. A Kr. u. 3. század végén az ősi kultuszok helyét a Birodalom legnagyobb részében a misztériumvallások vették át, amelyek egymásra is hatva egyre inkább a monoteizmus felé hajlottak. A Kr. u. 3. század gazdasági-társadalmi válságában elsősorban a kereszténység erősödött meg, hiszen a hétköznapi szorongása helyett a boldogság ígéretét nyújtotta hívei számára.

Drake több művében is egészen másként közelítette meg Nagy Konstantin uralkodását a korábbiakhoz képest. Elsőként Eusebius Konstantin harminc éves uralkodásának évfordulójára írt ünnepi beszédéhez írt tanulmányában fejtette ki álláspontját, miszerint egy valóban hiteles Konstantin-kép kialakításához el kell választani egymástól a császár valláspolitikáját és személyes hitét.¹¹ Drake Konstantint nem hideg, számító reálpolitikusként mutatja be, mint a korábbi Konstantin-kritika, hanem egy olyan politikusként, aki mindig a lehető legszéle-

¹⁰ BRANDT, Hartwin: *Konstantin der Grosse. Der erste christliche Kaiser. Eine Biographie.* C.H.Beck, München, 2006.

¹¹ DRAKE, H. A.: *In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations.* University of California Press, Berkeley, 1976.

sebb konszenzus kialakítására törekedett, legyen szó a pogány kultuszokról, vagy az ekkoriban megjelenő eretneknek kikiáltott mozgalmakról. Művének egyik legfontosabb mondata: „*a hit és a politika békésen megfért egymás mellett Konstantinnál, de a kettő nem volt ugyanaz.*”¹²

2000-ben írt monográfiájában (*Konstantin és a püspökök. Az intolerancia politikája*) továbbgondolja a korábban kifejtett Konstantin-képet.¹³ A mű címe első látásra meglehetősen lehet, mivel a szerző az intoleráns jelzőt nem a császárra, hanem az egyre jelentősebb hatalmi pozíciókat megszerző püspökökre használja. Konstantin továbbra is a legszélesebb körű konszenzus kialakítására törekszik a birodalom újjáformálásában, legfőbb politikai erénye az egyetértés elérése, a lehetséges támogatók összegyűjtése és ezzel a legszélesebb körű megegyezés megteremtése.¹⁴ Drake szerint Konstantin uralkodásának második felére az üldözések alól felszabadult kereszténység intoleranciája és az államhatalom riválisok elleni felhasználása nyomta rá bélyegét. Gondosan mutatja be a politikában rendkívül agyafúrt császár és az egyre harciasabbá váló püspökök viszonyának alakulását. Mindenféle előnye ellenére Konstantin, a ravasz tárgyalópartner, a türelmes konszenzus-építő és a buzgó reformer¹⁵ fokozatosan alulmarad a vallásilag türelmetlen és a politikában is egyre jobban aktivizálódó püspökökkel szemben, akik egyre jobban átveszik a kezdeményezést.

Drake közömbösen viszonyul a bevezetőben említett kérdéshez: nem azzal foglalkozik, hogy Konstantin őszintén, vagy számításból támogatta-e a keresztény egyházat. Ahogy a 312-es Maxentius feletti diadalt követően írja, Konstantin egyéni vallásos fejlődését a korabeli hatalmi politika és közgondolkodás összefüggésében érdemes vizsgálni. Konstantin számára kézenfekvő volt elfogadni a keresztények támogatását, birodalomépítő szándékaihoz ez azonban nem feltétlenül jelentette a keresztény tanok azonnali elfogadását is. A császár 312 után folytatott konszolidációs politikájában a kulcsmotívum a vallási alapok újragondolása volt. Itt rengeteg példát lehetne sorolni arra, hogy ez nem csupán a keresztény tanok automatikus elfogadását és terjesztését jelentette,¹⁶ hanem a császár egyértelműen minden vallás számára közvetítőként próbál meg fellépni

¹² DRAKE i. m. 63.

¹³ DRAKE, H. A.: *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*. The John Hopkins University Press, Baltimore – London, 2000.

¹⁴ „*Politics is, quite simply, the art of getting things done. It is the art of winning agreement, of mobilizing support, of gaining consensus. At some level, everything has a political dimension; every act of decision making requires political skills.*” DRAKE 2000, XVI.

¹⁵ DRAKE 2000, 357.

¹⁶ Pl. a Konstantin-diadalív „*instinctu divinitatis (mentis)*” (az istenségtől ösztönözve) formulája nem csak a „keresztények istenére” utalhat (CIL VI. 1139). Vö.: HALL, Linda Jones: The Evidence of the Arch of Constantine for the Senatorial View of the „Vision” of Constantine”. *Journal of Early Christian Studies* 6, 1998/4, 647-671.

szár egyértelműen minden vallás számára közvetítőként próbál meg fellépni (pl. utalhatunk az észak-afrikai donatista-vitára, amelyben Konstantin ismét konszenzusteremtő igénnyel lép fel).

A mai kutatás feladata már egyértelműen nem az, hogy a császár keresztény hitének őszinteségéről vitázzon, hanem az, hogy Konstantin milyen módon használta fel az új vallást politikai céljai eléréséhez és ezzel hogyan teremtette meg a birodalom stabilizációjához szükséges eszmei alapokat.

Péter Forisek

„Svojimi novotami narušil staré zákony a odveké obyčaje.” *Úvahy o hodnotení Konštantína Veľkého v 20. storočí*

Činnosť cisára Konštantína Veľkého hodnotí historiografia od staroveku až podnes rôznym spôsobom. Zatiaľ čo podľa jedného krajného názoru bol tento cisár zradcom Ríma a jeho činnosť spôsobila rozklad a pád ríše, podľa iných bol tvorcom svetovlády kresťanstva. Tieto postoje dobre odzrkadľujú neistotu v hodnotení novej historickej epochy, neskorého staroveku, ktorý sa začal za vlády cisárov Diokleciána a Konštantína Veľkého. Konštantín ako prvý „kresťanský panovník” zahájil rozvoj kresťanského štátu, jeho dielo však v skutočnosti dovedli do konca až jeho potomkovia. Podľa najnovších historických hodnotení cisár v prvej fáze svojej vlády vďaka svojej schopnosti vytvárať konsenzus dosiahol upevnenie svojej moci, ku konci svojej vlády však z dôvodov intolerancie voči pohanom u biskupov, získavajúcich čoraz väčší politický vplyv, stratil iniciatívu.

Péter Forisek

„With his Innovations He Violated the Ancient Laws and Traditions.” *Thoughts about the twentieth-century evaluation of Constantine the Great*

The reign of emperor Constantine the Great has had multifarious presentations in historiography from ancient to modern times. According to one of the extreme viewpoints, he traited the ancient Rome, and it was due to his deeds that the empire had decayed and collapsed, whereas according to another representation, the emperor was the founder of Christian world domination. These opinions well illustrate the insecurity surrounding the evaluation of late antiquity, the new

„Újításaival megsértette a régi törvényeket és ősi szokásokat.”

historical period, which started with emperors Diocletian and Constantine the Great. Constantine, the first Christian emperor started to establish the Christian state, which was, however, accomplished only by his descendants. According to the most recent historical analyses, in the first phase of his reign he managed to consolidate his power through his compromise-making ability, by the end of his reign, however, he had lost initiative due to the intolerance of the bishops, who gained more and more power, towards pagans.

Imrich Belejkanich

Tolerancia a intolerancia v Byzancii v období ikonoklazmu

Úvodná časť

Byzancia bola multikultúrnym a multietnickým impériom stredoveku. Po páde Západorímskej ríše sa stala krajinou, ktorej hlavným ideologickým základom bolo kresťanstvo. V období, keď západná Európa čelila rôznym pohybom barbarských kmeňov, Východorímska ríša – Byzancia bola zárukou stability.

Byzancia bola rôznymi okolnosťami donútená riešiť zásadné otázky: vzťah cirkvi a štátu, vplyv antickej kultúry a jej zosúladenie s kresťanskou tradíciou, vplyv antického filozofického dedičstva na kresťanské teologické myslenie. Vďaka tejto tzv. „vynútenej“ iniciatíve kresťanský Západ už iba prevzal mnohé „hotové stanoviská“.

Preto dnes už takmer nikto z bádateľov byzantských dejín nespochybňuje vplyv byzantského kultúrneho dedičstva na formovanie európskej kultúry. V tejto súvislosti je nespochybniteľná primárnosť Byzancie pred západnou Európou v dejinách stredoveku.

Byzancia s rozvojom kultúry, jazyka, filozofie a umenia zaznamenala aj ekonomický a hospodársky rast. Ekonomická prosperita sa odrazila aj na stabilite armády.

Zaujímavým javom v dejinách Byzancie bola *obranná vojna*, čo vyplývalo z jej kresťanského a ideologického základu. Byzancia sa nepripravovala a ani nevedla útočné vojenské ťaženia na teritórií iných štátnych útvarov.

Byzancia – svetové impérium

Byzancia bola kresťanským štátom. Silné impérium bolo zomknuté okolo dominujúcej stavby kresťanského umenia a architektúry, chrámu *Hagia Sofia – Božej Múdrosti*. Architektúra, umenie, mozaika, hudba, literatúra, to všetko malo svoj základ v kresťanstve. V Byzancii z kresťanstva všetko pramenilo a silu

kresťanského ducha prezentovalo, čo vnútorne posilňovalo každého veriaceho Byzantínca. Život spoločnosti nebol oddelený od kresťanstva a cirkvi.

Je prirodzené, že Byzancia, tak ako ostatný kresťanský svet, zaznamenala aj *rozvoj kláštorného života*. Ten sa však svojím obsahom a náplňou podstatne líšil od kláštorov Západu. Jeho dominujúcim faktorom bol *mysticismus*, prehlbovanie kresťanskej spirituality. Preto rozvoj kláštorného a pustovníckeho života bol spojený s celoživotnou askézou. Paradoxom je, že kláštorný život sa silne kumuloval v samotnom centre ríše – hlavnom meste Konštantínopol.

Všetko nasvedčuje tomu, že Byzancia v stredoveku bola špecifickým štátnym útvarom. Samotné hlavné mesto Konštantínopol sa po všetkých stránkach vyrovnáva ostatným centráм impérií stredoveku, ba dokonca v mnohých aspektoch ich aj prevyšoval. Konštantínopol ako hlavné mesto spĺňal všetky požiadavky nielen z pohľadu umiestnenia, ale mesto vynikalo aj ako ekonomické, hospodárske, obchodné a samozrejme kultúrne a náboženské centrum.

Samotní Byzantínci sa považovali za nositeľov idey celosvetovej ríše. Boli hrdí na to, že sú nositeľmi *starej kultúry, pokračovatelia „starého Ríma“* a všade okolo nich sa nachádzajú barbarské štáty. Dokonca ich pohľad na územie bývalej Zápororímskej ríše bol vnímaný v tomto kontexte. Z ich pohľadu išlo o územia ovládané barbarskými kmeňmi.

Avšak paralelne s týmito kladmi sa v Byzancii v priebehu dejín objavuje aj nepochopiteľná „*nízkosť*“ ľudského konania, ktorá často bola v úplnom protiklade s kresťanskými zásadami. Nenávisť mnohokrát prerástla do neprekonateľného štádia. Preto nenávisťou sú poznamenané mnohé dejinné udalosti Byzancie. Z uvedeného dôvodu mnohí historici sa zhodujú v tvrdení, že Byzancia nesie v sebe aj všetky negatívne črty veľkého impéria. Dvor cisára sa stal priestorom zákulisných intríg, avšak na druhej strane medzi panovníkmi sa našli aj takí, ktorí premenili cisársky dvor na kláštor alebo akademickú pôdu a vtedy namiesto intríg tu vládol pokoj a poriadok.

Východorímska ríša – Byzancia sa vyznačovala ešte jednou zásadnou črtou, a to, že v priebehu mnohých storočí bola centrom dogmatických a vieroučných sporov. Všetky zásadné dogmatické otázky boli riešené na kresťanskom Východe. Centrom sporov bola Byzancia a Konštantínopol. Preto o Byzantíncoch sa hovorilo, že si svoju vieru vytrpeli a iba vďaka tomu zachovali dogmatické pravdy.

Byzantínek bol ten, ktorý teologizoval, čo u nich vyvolávalo silnú vernosť a neochvejnosť pri zachovaní evanjeliových právd. Odstúpenie od dogmatických právd Byzantínci považovali za zradu nielen samotného kresťanstva, ale aj záujmov byzantského štátu.

V období stredoveku nebolo krajiny, v ktorej by obyvatelia boli silnejšie „pripútaní“ ku kresťanskej viere, ako to bolo v Byzancii. Byzantínek nebol pevne spätý s týmto hmotným svetom, ale jeho záujem smeroval k metafyzickému svetu.

Tu je aj vysvetlenie na to, prečo Byzancia nekládla hlavný dôraz na pozemské usporiadanie cirkvi. V tejto súvislosti niektorí ruskí bádatelia byzantinizmu uvádzajú, že v Byzancii nebol priestor a ani ochota ku vzniku „Vatikánu“, ako sa to zrealizovalo na kresťanskom Západe. Byzantínci vedeli zniesť fyzický útlak panovníka, ale nevedeli mu odpustiť odstúpenie od noriem viery.

V súvislosti s Byzanciou západní historici prezentujú vzťah štátnej a cirkevnej moci ako *cézaropapizmus*. Avšak už ruský byzantológ prof. Sokolov, ktorý študoval túto problematiku, prišiel k záveru, že o *cézaropapizme*, alebo *pápežstve* v súvislosti so stredovekou Byzanciou nemôžeme hovoriť. Zásahy do cirkevných záležitostí, ktorých sa dopustili cisári Lev III., Lev VI. alebo Michal VIII. Palaiologos, veriaci ľud tvrdo odsudzoval a nesúhlasil s nimi. Snahu Michala VIII. o zblíženie s Rímom ľud neprijal a samotného cisára zavrhol. Podľa prof. Sokolova neprimerané zásahy niektorých cisárov do cirkevného života ešte neznamenalo, že v Byzancii cisár stál na čele cirkvi.¹

V byzantských dejinách sú však prípady, kedy predstavitelia cirkevnej hierarchie sa snažili zasahovať do kompetencie svetskej moci. V Byzancii cirkev uskutočňovala korunováciu cisára, pri slávnostnej inaugurácii ho pomazala svätým myrom a dokonca mu umožňovala priamo sa zúčastňovať v liturgickom živote. Cirkev tak uznávala cisársku moc a prezentovala ju ako službu pre dobro všetkým. Tento princíp vzťahu cirkevnej a svetskej moci sa však často narúšal predstaviteľmi cirkvi, ktorí si prisvojovali viac práv pri rozhodovaní v spoločenských otázkach, ako im prislúchalo. Počínajúc najvyšším predstaviteľom byzantskej cirkvi patriarchom cez metropolitov, biskupov, kňazov a mníchov, všetci zneužívali svoje postavenie v spoločnosti a nešťastne zasahovali do spoločenského života krajiny. Cirkevná hierarchia obsadzovala miesta ministrov, rôznych svetských úradníkov centrálnej i oblastnej správy. Dokonca niektorí vystupovali ako vedúci predstavitelia politických strán, obsadzovali miesta v diplomatických službách ako vyslanci cisára alebo sprostredkovatelia medzi súperiacimi stranami.

¹ POROVNAJ: Sokolov, I.: *O vizantinizme v cerkovno – istoričeskom otnošenii. Christijanskoje čtenije*, Moskva 1903, diel CCXVI, s. 745-747.

Takéto prípady neboli v súlade so zásadami byzantskej cirkvi a preto boli často verejne kritizované.²

Silne kresťansky založení ľudia svoj nesúhlas s podobnými praktikami dávali najavo aj takým spôsobom, že na protest odchádzali do kláštora a mnohí praktizovali pustovnícky život. Niekedy odchádzali do kláštora aj celé rodiny. Najčastejšie na horu Athos, potom Olymp, Meteory alebo do Studitskej Lavry.

Na území Byzancie sa kláštory začali budovať ešte pred vybudovaním Konštantínopola. Už roku 240 jestvoval kláštor zasvätený sv. Evfimii. Za vlády Konštantína Veľkého a jeho matky Heleny bolo vybudovaných niekoľko kláštorov: sv. Mokia, sv. Miny, sv. martyra Diomida, sv. archanjela Michaila a i.). Takže roku 337 bolo už v samotnom hlavnom meste ríše Konstantinopole 15 kláštorov.³

Počas vlády panovníčky Theodosie Veľkej bol postavený známy kláštor tzv. *Akimitov* – ‚nespiacich‘. Kláštor bol medzi Byzantíncami veľmi obľúbený, pretože kedykoľvek ho navštívili vždy v ňom znela bohoslužba, tak počas dňa, ako aj noci, neprestajne.

Za imperátora Leva Veľkého (457 – 474) bol vybudovaný ďalší významný kláštor priamo v hlavnom meste – *Studitská Lavra* alebo kláštor *Studios*, ktorý sa stal „svedomím“ morálneho života v Konstantinopole. Mnísi tohto kláštora sa nebáli verejne kritizovať poklesky cisárskeho dvora i samotného cisára. Preto často dochádzalo k napätiu medzi štátnou a cirkevnou mocou. Kláštor si však postupne vydobyl silnú autoritu nielen v hlavnom meste, ale aj v celej ríši.

Počet kláštorov neustále sa zvyšoval. Roku 518 v Konstantinopole bolo už 54 kláštorov. Za zlatý vek budovania kláštorov je v Byzancii považované obdobie vlády imperátora Justiniána. Vtedy boli vybudované kláštory Chora, sv. Lavrentia, sv. apoštola Petra a Pavla, sv. Sergeja a mnohé ďalšie. V polovici 6. storočia už bolo v hlavnom meste 80 kláštorov.

Špecifikom kláštornej štruktúry Byzancie bolo, že niektoré kláštory mali výlučne národný charakter. V dejinách Byzancie tak môžeme zaznamenať kláštory sýrske, rímske a arménske. Okrem nich jestvovali aj kláštory cisárske, patriaršie a biskupské. Osobitosťou boli tzv. „stavropigiálne“ kláštory, ktoré boli kláštormi inej miestnej cirkvi na kanonickom území byzantskej cirkvi.

² SKABALANOVIČ, N., A.: *Vizantijskoje gosudarstvo i cerkov' v XI. veke*. Sankt-Peterburg 1884, s. 361.

³ Konstantinopolis bol slávnostne posvätený roku 330 čo svedčí o tom, že v priebehu krátkeho časového úseku, pretože od posvätenia uplynulo iba 7 rokov, v hlavnom meste bolo činných už 15 kláštorov.

Ikonografia – špecifikum byzantského kresťanského umenia

Počiatky ikonografie kresťanstvo umiestňuje do dôb pôsobenia sv. apoštolov. Podľa kresťanskej tradície prvým ikonografom bol sv. apoštol Lukáš, autor ikony Panny Márie. V kresťanskom prostredí sa traduje existencia tzv. „nerukotvornej ikony Ježiša Krista“. Sú to tradične uznávané fakty, ktoré nie sú potvrdené konkrétnymi historickými svedectvami. Kresťania však považujú tieto hypotetické tvrdenia za historicky verné skutočnosti.

Chceme však povedať iba toľko, že ikona nie je plodom byzantského umenia, ale kresťanského vôbec. Je prejavom božskej inšpirácie a modlitebnej kontemplácie veriaceho kresťana. Preto ikona sa objavila a stabilne ukotvila v cirkvi. Každá mystická aktivita človeka prináša svoj výsledok v materiálnom produkte. Tak je to aj s ikonou, ktorá je produktom kresťanskej spirituality. Od matérie je však veľmi blízko k modlárstvu, čo spôsobilo problém aj v prostredí byzantskej cirkvi. A nakoľko cirkev v Byzancii bola veľmi úzko spätá s cisárskou mocou, vznikajúce konflikty destabilizovali nielen náboženskú, ale aj politickú a spoločenskú situáciu v krajine. Nie je našim cieľom uvádzať teologické alebo spoločensko-politické príčiny, ktoré vyvolali ikonoklasistické spory v Byzancii, ale chceme sa zamerať cez prizmu ikonoklazmu na otázku kresťanskej tolerancie a intolerancie, ktorá je témou tejto konferencie.

Ikonoklazmus a otázka kresťanskej tolerancie a intolerancie v Byzancii

Podľa svedectiev z dejín Byzancie ikonoklastické spory trvali niekoľko storočí a zasiahli všetky vrstvy obyvateľstva, nevynímajúc cisársku moc. Prof. Avenarius vidí počiatky ikonoklazmu v christologických sporoch, v ktorých išlo o formulovanie božskej a ľudskej prirodzenosti v osobe Ježiša Krista. Ikonoklazmus je vo svojej podstate pokračovaním christologických sporov,⁴ ktoré v predchádzajúcom období silne rezonovali v byzantskej spoločnosti.⁵

Príčiny niektorí byzantológovia vidia v širších súvislostiach historického vývinu byzantskej spoločnosti. Poukazujú na to, že je potrebné registrovať

⁴ AVENARIUS, A., *Byzantský ikonoklazmus 726-843*. Bratislava 1998, s.28-29.

⁵ V christologických sporoch sa angažovali dve teologické školy, alexandrijská a antiochijská. V konečnom výsledku zvíťazila teologická koncepcia Alexandrie. V dôsledku christologických sporov došlo v kresťanskom svete aj k prvej schizme. Lokálne cirkvi, ktoré boli ovplyvnené teológiou Antiochie neprijali výsledky IV. Ekumenického koncilu v Chalcedone roku 451 a dnes tieto kresťanské cirkvi poznáme pod názvom *Predchalcedonské* alebo *Orientálne orthodoxné cirkvi*. Ide o cirkvi sýrsku, arménsku, etiópsku, malabarskú v Indii.

odlišnosť kultúrneho vývinu východných provincií, ktoré boli ovplyvnené helenistickou, orientalizovanou kultúrou. Daný vývin aktualizoval prílišný mysticizmus s rezervovaným stanoviskom k hmotnému svetu. Na tomto princípe vznikla v Byzancii *štandardná* dualistická sekta *paulikiáni*, ktorá hmotu vnímala v sekundárnej rovine v porovnaní s duchovným svetom. Ikonoklazmus aktualizoval diskusie na tému *duch a hmota*, s ktorou rezonovala *idea mŕtvej hmoty*. V priebehu diskusie boli otvorené ďalšie témy: *ikona a modla*, *problém úcty ikon*, *funkcia ikony*, *ikona a obraz*, *ikona a originál*, *ikona a tradícia*.

Na rozdiel od východných západné byzantské provincie sa vyvíjali na dedičstve klasickej antiky, čo ich viedlo k značnej racionalizácii kresťanského učenia.

Prílišná úcta k ikonám, ktorá sa prejavila hlavne v mníšskom prostredí, v ľudových vrstvách u niektorých ľudí vyvolávala podozrenie z modloslužobníctva. Ikonoklazmus v Byzancii sa prejavil v niekoľkých fázach, avšak za vrchol a kulmináciu považujeme obdobie vlády cisára Konštantína V., hanlivo nazývaného Kopronymos. Konštantín V. bol jedným z hlavných teoretikov ikonoklazmu. Jeho spis predstavuje prvú ucelenú ikonoklastickú koncepciu. Problémom bolo, že samotní cisári boli nositeľmi ikonoklastických myšlienok v byzantskej cirkvi i spoločnosti. Po smrti Konštantína V. (775) sa zmenila v Byzantskej ríši spoločensko-politická situácia. Za vlády jeho nástupcu Leona IV. a cisárovnyn Eirené bolo zastavené prenasledovanie mníchov, čo nesporne prispelo ku konsolidácii pomerov v ríši. Avšak po nastúpení na trón Leona VI. sa opäť bol aktivizovali ikonoklasti a roku 815 sa uskutočnil ikonoklastický koncil, ktorý znamenal destabilizáciu ríše.

Z toho je jasne vidieť, že intolerancia bola prejavovaná stúpecami ikonoklazmu. Prenasledovaní boli *ikonoduli*, uctievači ikon.

Dochádza nielen k odstraňovaniu ikon z chrámov a verejných budov, ale aj k fyzickému prenasledovaniu mníchov a celých kláštorov. Mnísi boli popravovaní, a preto mnohí z nich utiekli do Itálie alebo do islamom ovládaných území Sýrie a Palestíny. Kláštory boli prestavované na iné, najmä vojenské účely.

Stúpenci *ikonodulie* pevne stali na svojej pozícii úcty k ikonám. V tom sa prejavila ich intolerancia, avšak z ich strany nedochádzalo k fyzickému prenasledovaniu stúpecov ikonoklazmu. Spor viedli v rovine teoretickej diskusie, v ktorej dominovali teologické argumenty podložené biblickým faktami s odvolávaním sa na tradíciu cirkvi.

Záver

Diskusia sa neskončila ani po koncile v Konštantínopole roku 843, ktorý *definitívne* skoncoval s ikonoklazmom. Po tomto koncile intolerancia voči ikonoklastom pokračovala v psychologickej rovine. Stúpencom ikonoklazmu označovali za nositeľov pohanských tradícií, čo v kresťanskej spoločnosti znamenalo vysunutie človeka mimo spoločnosti. Uctievači ikon nemohli ustúpiť zo svojich pozícií, nakoľko tento spor sa vo svojej podstate týkal obsahu ich viery. V kresťanstve všeobecne platí, že oblasti viery niet kompromisu. Z tejto zásady pramenila myšlienková a psychologická intolerancia ikonodulov voči ikonoklastom v Byzancii. Celý spor vnímali v tom zmysle, že ak by nestali pevne na svojej pozícii, bola by ohrozená identita ich viery. V tom Byzantínci nemohli zľaviť a prejavíť v podobe tolerancie svoju typickú veľkorysosť a ústretovosť.

Víťazstvo ikonodulie však prinieslo Byzancii pokoj a skoncovanie fyzického prenasledovania.

Belejkanich, Imrich

Tolerancia és intolerancia Bizáncban a képrombolás időszakában

A tanulmány első részében, hogy a képrombolás jelensége értelmezhető legyen, a bizánci rendszer legfőbb sajátosságai vannak röviden összefoglalva. Az elemzésben nagy hangsúlyt kap Bizánc keresztény jellege (a művészeteknek a szoros kapcsolata a kereszténységgel); a „római örökség”, az, hogy a bizánciak büszkék voltak arra, hogy egy „világállam lakói”, s egy régi kultúra továbbörökítői. Bizánc több évszázadon át dogmatikai és teológiai viták színhelye volt, s azok közvetlenül hatottak a bizánciak gondolkodására. Ilyen kontextusban vizsgálja a tanulmány az ikonok tiszteletét is.

A képrombolás okát néhány bizantológus a történelmi fejlődés szélesebb összefüggésében látatja. Ők úgy tartják, hogy a keleti területeket sokkal mélyebben érintette a hellén orientális kultúra, s ez vezetett a túlzó miszticizmushoz. Ezzel szemben nyugaton továbbvitték az antik örökségét, és ennél fogva nagyobb racionalitással tekintettek a keresztény tanításra is. Bizáncban a túlzó ikontisztelet leginkább a kolostori életre és népi rétegekre volt jellemző. A képrombolás több fázisban jelentkezik, csúcspontját V. Konstantin alatt érte el. Ő volt a képrombolás egyik legnagyobb teoretikusa is.

Nemcsak az ikonokat távolították el a templomokból és nyilvános helyekről, hanem gyakran még a szerzeteseket is bántalmazták, megölték. Sokan közülük Itáliába vagy az iszlám által felügyelt (Szíria, Palesztina) területekre menekültek. Az ikonok tisztelőit azonban, bár az intolerancia leginkább őket érte, nem tudták megrendíteni. Ők inkább teoretikus vitákban igyekeztek meggyőzni a másik oldalt.

A viták, még a 843-ban tartott konstantinápolyi zsinat után sem értek véget, annak ellenére, hogy az kimondta a képrombolás befejezését. Az ikontisztelőket továbbra is pogány szokások hordozóinak tartották, ami valójában a társadalomból való kirekesztésüket jelentette. Ennek ellenére nem hátráltak meg. Általános igazság, hogy a hit terén nincsenek kompromisszumok. Ilyen alapból táplálkozott a képrombolók intoleranciája; ugyanúgy ők is a meghátrálást hitük elhagyásának tekintették volna.

Imrich Belejkanič

Tolerance and Intolerance in Byzantium in the period of image breaking

The study offers a presentation of the characteristics and the Christian nature of the Byzantine culture followed by the analysis of the phenomenon of image breaking. It argues that the worship or rejection of icons can be associated with the deep theological and dogmatic thinking of the Byzantines. During the image-breaking movement not only the icons were removed from churches and public spaces, but often monks were also insulted or killed. Many of them fled to Italy or territories under Islam supervision (Syria, Palestine). Those worshipping icons, although they were the primary targets of intolerance, could not be shaken. They rather tried to convince the other side of their own truth in theoretical debates. It is a general truth that there are no compromises in faith. This was the source of the intolerance of image breakers.

Pósán László

Tolerancia a szicíliai normann királyságban

„Amikor (Szicíliában) egyszer földrengés pusztított, és a király (II. Vilmos) látta, hogy minden ágyasa, szolgálja és apródja Allahhoz imádkozik, állítólag ezt mondta: Hadd imádkozzék mindegyikőtök ahhoz az istenhez, akit imád: béke tölti el annak a szívét, aki hisz istenében!” – írta úti beszámolójában Ibn Dzsubair, a granadai udvar tisztségviselője, aki mekkai zarándokútjáról visszatérőben egy hajótörés során került a szicíliai normann királyság fővárosába, Palermóba. Meglepte, hogy a királyi udvarban milyen sok muzulmán töltött be magas tisztséget, s hogy hittestvérei szabadon ünnepelhették a ramadánt. A moszlimoknak Palermóban külön negyedük volt mecsetekkel és müezzinekkal, vitás ügyeket pedig saját kádiujuk intézte.¹ Ibn al-Atir arab krónikás már II. Roger király udvaránál is említette az arabok nagyobb arányú jelenlétét, és ezért az uralkodót egy muzulmán fejedelemhez hasonlította.² A kortárs keresztény krónikás, Gaufredus Malaterra arról tudósított, hogy a Szicíliát meghódító Roger gróf unokaöccse, Serlo, egy Ibrahim nevű arabbal kölcsönösen testvérré fogadták egymást.³ Az itt említett példákból, de számos más forrásból is mintha egy olyan kép rajzolódna ki, hogy a Dél-Itáliát és Szicíliát meghódító normannok messzemenő toleranciát tanúsítottak volna a moszlimok iránt. A korabeli dokumentumokból azonban olyan kép is kirajzolódni látszik, hogy a normannok az itt talált ortodox hitű, görög lakossággal is hasonlóan toleránsnak mutatkoztak. A Szicíliát meghódító Roger gróf például a szigeten négy bencés (azaz latin) apátságot alapított, és tizenhét ortodoxot alapított vagy újított fel.⁴ Palermo latin

¹ Ibn DSCHUBAIR: *Tagebuch eines Mekkapilgers*. Übersetzt und bearb. v. Regine Günther (Bibliothek arabischer Klassiker 10.), Tübingen, 1985. (a továbbiakban: *Tagebuch*), itt: 243–244.

² A. NOTH: *Die arabischen Dokumente Rogers II.* in: *Urkunden und Kanzlei König Rogers II von Sizilien*. hg. Carlrichard Brühl, Köln, 1978., 250.

³ Gaufredus MALATERRA: *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae Comitis et Roberti Guiscardi Ducis fratris eius*. ed. Ernesto Pontieri, RIS² Bd. 5,1. Bologna, 1928., 2, 46.; 53–54.

⁴ L. T. WHITE: *Latin Monasticism in Norman Sicily*. Cambridge, 1938., 1938., 43.; V. von FALKENHAUSEN: *Il monachesimo greco in Sicilia*. in: *La Sicilia rupestre nel contesto delle civiltà mediterranee. Atti del sesto convegno internazionale di studio sulla civiltà rupestre medioevale nel*

érseke egy görög klerikus, Nikodemos lett.⁵ A II. Roger király által 1140-ben kiadott „arianói assizák” a normann királyságban minden népcsoportnak biztosították, hogy saját joguk alapján élhessenek.⁶ Mindezek alapján nem meglepő, hogy a történeti irodalomban széles körben elterjedt és általánossá vált az a nézet, hogy a normann királyság egy toleráns, multikulturális állam volt, ahol a különböző vallások, kultúrák, szokások békésen éltek egymás mellett, s a keresztény világ történetében itt valósult meg először a toleráns állam eszménye.⁷

A források – köztük a normann királyi udvarról oly szépeket is író Ibn Dzsubair leírásának – alaposabb tanulmányozása után azonban újabban egyre több szkeptikus vélemény fogalmazódik meg a normann királyság toleráns mivoltát illetően, a katolikus, ortodox és iszlám vallások, népcsoportok harmonikus együttélésével kapcsolatosan. A 12. század folyamán ugyanis a moszlimok fokozatosan eltűntek Sziciliából, s már ez a fejlemény önmagában megkérdőjelezi a toleráns együttélés romantikus képét.⁸ Messina elfoglalásakor például a normannok gyilkoltak, fosztogattak és a legyőzötteket rabszolgává tették. Gaufredus Malaterra leírása szerint egy arab férfi inkább megölte hűgát, mintsem az a normannok kezére kerüljön.⁹ A latin krónikákban az iszlám szicíliai fejedelmek a Sátán szolgálóiként jelentek meg.¹⁰ Enna urát, Ibn Hammudot a hódító normannok nemcsak behódolásra kényszerítették, hanem a kereszténység felvételére is. A muzulmánok számára az iszlám megtagadása, elhagyása halálos

mezzogiorno d' Italia, 7–12 settembre 1981. ed. Cosma Damiano Fonseca, Galatina, 1986., 170–192.

⁵ L.–R. MÉNAGER: La „byzantinisation” religieuse de L'Italie méridionale (IX^e – XII^e siècles) et la politique monastique des Normands d'Italie. in: *Revue d'Histoire ecclésiastique* 54 (1959), 15–16.

⁶ E. CASPAR: *Roger II (1101–1154) und die Gründung der normannisch-sicilischen Monarchie.* Innsbruck, 1904., 259–260.; H. HOUBEN: Möglichkeiten und Grenzen religiöser Toleranz im normannisch-staufischen Königreich Sizilien. in: *Deutsches Archiv* 50 (1994), 177.

⁷ E. CASPAR: *Roger II.* i.m. 9.; H. HOUBEN: *Möglichkeiten und Grenzen ...* i.m. 160–161.; H. HOUBEN: Die Tolerierung Andersgläubiger im normannisch-staufischen Süditalien. in: *Die Begegnung des Westens mit dem Osten. Kongressakten des 4. Symposiums des Mediävistenverbandes in Köln 1991 aus Anlaß des 1000. Todesjahres der Kaiserin Theophanu.* hg. von Odilo Engels–Klaus Schreiner, Köln, 1993., 75–87.; J. J. NORWICH: *Die Normannen in Sizilien 1130–1194.* Wiesbaden, 1970., 9.; I. La LUMINA: *Storia della Sicilia Guglielmo il Buono.* Firenze, 1867., 32–34.

⁸ S. TRAMONTANA: La monarchia normanna e sveva. in: *Storia d' Italia* 3., ed. Giuseppe Galasso, Torino, 1983., 538., 606., 623–624.; D. MATTHEW: *The Normann Kingdom of Sicily.* Cambridge, 1992., 87–88., 112–113.; D. ABULAFIA: The End of Muslim Sicily. in: *Muslims under Latin Rule.* ed. James Powell, Princetown, 1990., 103.; H. BERCHER – A. COURTEAUX – J. MOUTON: Une abbaye latine dans la société musulmane: Monreale au XII^e siècle. in: *Annales E. S. C.* 34 (1979), 525.

⁹ G. MALATERRA i.m. 2,11., 32–33.

¹⁰ Guillaume de POUILLE: *La Geste de Robert Guiscard.* ed. M. mathieu, Palermo, 1961.; Amato di MONTECASSINO: *Storia dei Normanni.* ed. Vincenzo de Bartholomaeis, Roma, 1935.

bűnt jelentett, így Ibn Hammudot a normannok Kalábriába menekítették, hogy korábbi hittestvérei bosszújától megvédjék.¹¹ Tény, hogy a szicíliai királyi udvarban igen sok arab élt: szolgálók, testőrök, hivatalnokok egyaránt, de a források egybehangzóan és világosan beszélnek velük kapcsolatban: kizárólag keresztények lehettek a király környezetében. A katolikus hitre tért, eunuch admirális, Mahdia-i Fülöp sorsa ezt példázza: Salernói Romuladus krónikájában az olvasható, hogy az arab származású admirális csak színleg volt keresztény, valójában az iszlám hitben élt, azt gyakorolta, és kapcsolatot tartott fenn a medinai muzulmánokkal, ezért őt a király kivégeztette.¹² A már említett Ibn Dzsubair ugyancsak megemlékezett arról, hogy a normann király a szicíliai arabok közül „választotta legbensőbb, legbizalmasabb szolgálóit, akik azonban mind eltitkolták vallásukat, moszlim hitüket.” Más helyen arról írt, hogy a szolgálók és ágyasok a király előtt „szigorúan titokban tartották valódi hitüket”, és amikor imádkoztak „Allah fátylat borított rájuk”, ezért a király nem láthatta őket.¹³ Ibn Zurach iszlám jogtudóst II. Vilmos irányra kényszerítette, hogy keresztény hitre térjen, és katolikus bíróként vegyen részt a muzulmánok feletti bíraskodásban.¹⁴ A királyi udvarban és a legfelső politikai körökben tehát a tolerancia nem terjedt túl a származási, nyelvi, kulturális különbözőség elfogadásán, de vallási eltérésekről, az iszlám elfogadásáról azonban szó sem lehetett. Az uralkodó környezetében a tisztségek betöltéséhez a kezdetektől elengedhetetlenül szükség volt a keresztény hitre történő átéréshez.¹⁵ Ez abból a körülményből is következett, hogy a normann hódítás egyházi szentesítést nyerve Isten akaratának minősült, éppúgy, ahogyan majd két évtizeddel később a szentföldi kereszties hadjárat is, sőt II. Orbán pápa, aki meghirdette a Szent Sír felszabadítását, Szicíliában a pápa állandó képviselőjének nyilvánította a szigetet meghódító I. Rogert, 1139-ben pedig II. Ince pápa a Szentszék hűbéres királyaként ismerte el II. Rogert.¹⁶ Ugyanakkor tagadhatatlan, hogy a városi és vidéki moszlim népesség számára a normannok már a hódítás időszakától garantálták életük, jogaik és hitük bizton-

¹¹ U. RIZZITANO: Ruggero il Gran Conte e gli Arabi di Sicilia. in: *Ruggero il Gran Conte e l' inizio dello Stato normanno. Atti delle seconde giornate normanno-sveve, Bari 19–21 maggio 1975*, Bari, 1977., 199–222. itt: 216.

¹² Romualdus SALERNITANUS: *Chronicon*. ed. carlo A. Gamfi, RIS², 7,1, Citta di Castello, 1935., 234–236.

¹³ Ibn DSCHUBAIR i.m. 243–244.

¹⁴ W. KOLLER: Tolernaz im Königreich Sizilien zur Zeit der Normannen. in: *Toleranz im Mittelalter* (Vorträge und Forschungen XLV.) hg. A. Patschovsky – H. Zimmermann, Sigmaringen, 1998., 175.

¹⁵ Uo. 167.

¹⁶ W. GOEZ: *Grundzüge der Geschichte Italiens in Mittelalter und Renaissance*. Darmstadt, 1975., 104., 114.

ságát. A vidéken, falvakban élők birtokainak, egzisztenciájának biztonságát azonban semmi sem szavatolta.¹⁷ Súlyos különadó fejében az arabok korlátozott autonómiát élvezhettek.¹⁸ A kb. negyedmillió sziíliai arab népesség túlnyomó többsége urától személyében függő paraszt volt, és saját kulturális–etnikai közösségében izoláltan élt. Komolyabb birtokkal csak megkeresztelkedett és lojális arabok rendelkezhettek, mint például egy bizonyos, a források által 1141-ben említett Ahmed, aki a keresztységben a Roger nevet kapta.¹⁹ A városlakó moszlimok személyükben szabadok voltak, birtokaik, javaik felett korlátozások nélkül rendelkezhettek, s vagyonuk biztonságát a korona garantálta. Különadót fizettek, a palermói muzulmánok kivételével katonai szolgálattal tartoztak, vallásukat pedig szabadon gyakorolhatták. Lakhatási helyeiket ugyanakkor korlátozták, azaz tetszésük szerint nem választhatták meg lakóhelyüket. A muzulmánoknak tett engedmények nem valamiféle új keletű toleranciáról szóltak, hanem a Földközi-tenger térségében általános politikai gyakorlatnak számított fordított helyzetben is: a mohamedánok ugyanígy jártak el az alávetett keresztényekkel kapcsolatban. Mindezek ellenére a 12. század folyamán az arab lakosság egy része elhagyta Sziíliát, és más iszlám területre költözött. Ennek oka alapvetően az volt, hogy a sziíliai muzulmánok társadalmi és jogi helyzete egyre rosszabbá vált, amit több tényező együttes hatása idézett elő. Egyrészt II. Roger király korától az alattvalók vallási egységének megeremtésére irányuló politika vált meghatározóvá. Nem véletlen, hogy az uralkodó még az arab feliratú pénzein is a kereszténység védelmezőjeként szerepelt.²⁰ Ibn Dzsubair beszámolt egy olyan arab lányról, akit apja egyik zarándoktársához akart férjhez adni, hogy ily módon lánya iszlám területre kerülhessen és hitében, vallásában megmaradhasson.²¹ A politikai, hatalmi presszió felgyorsította a keresztény hitre térést, különösen a 12. század második felében. Egy 1183. évi oklevélben szereplő cefalui szolgák felsorolásakor például az apák még arab, fiaik azonban már keresztény nevekkal szerepeltek.²² Az oklevélben szereplő keresztény nevek ugyanakkor azt mutat-

¹⁷ D. SCHACK: *Die Araber im Reich Rogers II.*, Berlin, 1969., 24.

¹⁸ F. CHALANDON: *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile, I–II.*, Paris, 1907., itt: II., 709–710.

¹⁹ H. BRESCH: *Féodalité coloniale en terre d' Islam. La Sicile (1070–1240)* in: *Structures féodales et féodalisme dans l' Occident méditerranéen (X^e–XIII^e siècles). Bilan et perspectives de recherches (Congrès Rome 1978)* (Collection de l' Ecole française de Rome 44), Roma, 1980., 633–635.; H. HOUBEN: *Möglichkeiten und Grenzen ...* i.m. 167.; D. SCHACK: *Die Araber ...* i.m. 37.

²⁰ A. AHMAD: *A History of Islamic Sicily*. Edinburgh, 1975., 63.

²¹ Ibn DSCHUBAIR i.m. 25.

²² „*Johannes filius Delegandi, Philippus filius Bulfadar, ... Basilius filius Abdesseid ...*” C. A. GARUFI: *I documenti inediti dell'epoca normanna in Sicilia. Documenti per servire alla storia di Sicilia pubblicati a cura della Società Siciliana per la Storia Patria*. Prima serie: Diplomatica 18 (1899), Nr. 75., 186–188.

ják, hogy a moszlimok, ha kényszerűségből mégis megtértek, nem a latin, hanem a görög kereszténységet választották. Ez nem a normann-latin hatalomhoz történő integrálódást, hanem sokkal inkább a moszlim-arab társadalom alapjainak erózióját, bomlását jelezte, amit a vegyes házasságok még inkább felerősítettek.²³ Ugyanakkor ez a politika a hitükhöz ragaszkodó moszlimok egy részét kivándorlásra készítette. A 12. század folyamán Közép- és Észak-Itáliából (kisebbségben Franciaországból) fokozatosan, egyre nagyobb arányban vándoroltak be telepések, kereskedők, iparosok, nemesek, egyháziak a normann királyságba, akik alapvetően türelmetlenül és agresszíven viszonyultak a helyi arab lakossághoz, ami a század utolsó harmadában több alkalommal is atrocitásokhoz, pogromokhoz vezetett. 1161-ben, amikor a normann bárók pártot ütöttek I. Vilmosmal szemben, a politikai nyugtalanság a vallási-etnikai csoportokra is áterjedt, melynek elsődleges célpontjai a moszlimok voltak.²⁴ II. Vilmos halála után újra támadások érték a szicíliai muzulmánokat, ami az arab lakosság felkeléséhez vezetett.²⁵ Ezek a fejlemények szintén emigrációra készítettek számos muzulmán. Jeruzsálem iszlám kézre kerülése, és a visszafoglalására meghirdetett harmadik keresztes hadjárat Európa-szerte felszította a muzulmánokkal szembeni indulatokat, s ennek hatása alól a szicíliai királyság sem tudta kivonni magát, sőt a hadjárat során közvetlenül meg is tapasztalta a keresztesek brutalitását. Amikor Oroszlánszívű Richárd serege, útban a Szentföld felé megpihent a vegyes lakosságú Messinában, s ott garázdálkodni, erőszakoskodni kezdett, a városban felkelés robbant ki.²⁶ Összességében tehát a szicíliai normann királyság majd egy évszázadnyi fennállása alatt a muzulmán népesség helyzete folyamatosan romlott, szó sem volt toleranciáról, vagy a vallások és etnikai csoportok békés egymás mellett éléséről. Szicília egykor negyedmillió moszlim népességéből a 13. század első évtizedére alig 30–40000 maradt, többségük addigra asszimilálódott vagy emigrált. Ezeknek közel felét II. Frigyes (1220-tól német-római császár) áttelepítette Apuliába, Luzera térségébe, ahol saját mecseteket és minareteket építtetett számukra, s ahol különleges uralkodói védelem alatt külön moszlim kolóniát hozott létre.²⁷ Az iszlám hitű arab lakosság helyzetének romlása, és számának fogyatkozása a szicíliai királyságban oda vezetett, hogy a normann korszak végére az államigazgatás nyelvei közül is eltűnt az arab.

²³ D. ABULAFIA: *The End of Muslim Sicily* i.m. 105.; A. MESSINA: *Gli Arabi cristiani della Sicilia normanna*. in: *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 46 (1992), 488.

²⁴ H. HOUBEN: *Möglichkeiten und Grenzen ...* i.m. 187.

²⁵ S. TRAMONTANA: *La monarchia normanna* i.m. 649.

²⁶ H. E. MAYER: *Itinerarium peregrinorum* (MGH Schriften 18.) Stuttgart, 1962., 2–3., 103–105.

²⁷ J. LEHMANN: *Die Staufer. Glanz und Elend eines deutschen Kaisergeschlechts*. Bindlach, 1991., 243–244.

Dél-Itália eredetileg bizánci fennhatóság alatt állt, így a normannok itteni hatalmi törekvései szükségképpen konfrontációt eredményeztek a görögökkel. Ebből következően az arab uralom alatti szicíliai görögök sem fogadták felszabadítóként a normannokat,²⁸ akik a források szerint egyébként is megvetették, lenézték a görögöket, elpuhultnak, nőiesnek tartották őket.²⁹ Ugyanakkor a helyi görög népség keresztény kultúrája jóval közelebb állt a katolikus normannokhoz, mint az araboké. A görögség jelentős létszámú volt a normann királyságban, amely nagyon sok vonatkozásban a dél-itáliai bizánci örökségre építkezett, így a görög hivatalnokok nélkülözhetetlenek lettek az államigazgatásban, sőt a normann királyok még külsőségekben is a bizánci császárokat tekintették mintának. A királyi palota kápolnájának falát bizánci mozaik díszítette. Monreale székesegyházában mintegy 743 négyzetméter bizánci mozaik borítja a falakat. A palermói Martorana-templom mozaikja jellegzetesen bizánci öltözékben ábrázolja II. Roger királyt.³⁰ Az ortodox kolostorok támogatása még inkább erősítette a görögök és normannok kölcsönös közeledését.³¹ Ebben nagy szerepe volt annak is, hogy a görög és a latin egyház közötti különbség még sokáig nem volt annyira szembetűnő, és a 12. században a két egyház békés szimbiózisban élt egymás mellett a szicíliai királyságban. III. Celesztin pápa például hozzájárult ahhoz, hogy Kalábriában egy latin papot szenteljenek ortodox püspökké, s csak ahhoz ragaszkodott, hogy a latin és a görög rítusok ne keveredjenek. A pápai primátusság elismerésével így a görög vallási élet szabadon gyakorolható volt.³² A görögöknek nem kellett áttérni a latin kereszténységre ahhoz, hogy magas méltóságokhoz, udvari tisztségekhez jussanak.³³ II. Roger idején például a királyság irányításában nem a normann bárók, hanem a görög származású főtisztviselők játszották a fő szerepet: Christodoulas admirális és utóda, Antiochiai György, vagy I. Vilmos idején a Bari városából származó Malo kancellár.³⁴ II. Roger korában a szárazföldi sereg parancsnoka, Johannes szintén görög volt. Apja, Eugeniosz I. Rogert szolgálta, testvérei és nagybátyja pedig ugyancsak II. Roger hivatalnokai voltak.³⁵ A

²⁸ J. J. NORWICH: *The Normans in the South 1016–1130*. London, 1967., 153–154.

²⁹ „*quasi femina Graecus*”, „*femineis Graecis*” Guillaume de POUILLE i.m. I, V. 212., 225.

³⁰ P. H. C. DAVIS: *A normannok*. Budapest, 2002., 78–79., 89.; W. KRÖNIG: *Sizilien. Kunstdenkmäler in Italien*. Darmsatdt, 1986., 457–459.

³¹ L. T. WHITE: *Latin Monasticism* i.m. 48.; V. von FALKENHAUSEN: *Il monachesimo greco ...* i.m. 170–172.

³² P. HERDE: Das Papsttum und die griechische Kirche in Süditalien vom 11. bis zum 13. Jahrhundert. in: *Deutsches Archiv* 26 (1970), 5., 12–14.

³³ F. GIUNTA: *Bizantini e Bizantinismo nella Sicilia normanna*. Palermo, 1975., 57–59.

³⁴ H. TAKAYAMA: *The Administration of the Norman Kingdom of Sicily*. Leiden, 1993., 96–98.

ugyancsak II. Roger hivatalnokai voltak.³⁵ A normann bárók és az Itáliából betelepedett, birtokot kapott nemesek, akik lényegében kiszorultak a politikai hatalomból, sérelmesnek tartották ezt a helyzetet. A görögök vezető szerepe a hatalomban és az államirányításban a bárók I. Vilmossal szembeni pártütéséig, és 1161-ben Malo kancellár meggyilkolásáig tartott. Ezt követően meggyengült a királyi hatalom, a görögök kiszorultak a főbb, majd fokozatosan az egyéb tisztségekből is, a tényleges hatalom pedig a bárók kezébe került.³⁶ A muzulmán lakosságot érő erőszakosságokhoz hasonlóan a görögöket soha nem érték, csak az állami tisztségeket betöltőkkel szemben volt alapvetően politikai, s nem vallási vagy egyéb indíttatású ellenérzés, ellenséges attitűd. Az arabtól eltérően a görög mindvégig megmaradt államnyelvnek, még a normann korszakot követően is. II. Frigyes nagy törvénykönyve, a melfi konstitúciók például latin és görög nyelven egyaránt megszövegezésre került.³⁷ Ennek ellenére azonban a Stauf-házi uralkodó környezetében már nagyon kevés görög fordult elő, s azok sem politikai vezető tisztségekben. A normann királyok egykor kevert kultúrájú udvarából – a 12. századi folyamatok eredményeképpen – a Staufok korában már latin udvar lett.³⁸

László Pószán

Tolerancia v normanskom kráľovstve na Sicílii

V historickej literatúre sa stalo všeobecným hodnotenie sicílskeho normanského kráľovstva ako tolerantného a multikulturálneho štátu, kde vedľa seba žili arabské, grécke, normanské a talianske etniká rôznych kultúr, zvykov a náboženstva. Takže práve tu sa prvýkrát realizovala v kresťanskom svete idea tolerantného štátu. Takýto názor sa vytvára pri povrchnom čítaní literatúry, avšak po intenzívnejšom výskume sa môže v tomto smere vytvoriť dosť skeptický postoj ohľadom chápania tolerancie v sicílskom normanskom kráľovstve 11.-12. storočia. Napríklad základnou podmienkou získania akejkoľvek funkcie u dvora bolo späté s prijatím kresťanstva. Je nepopierateľné,

³⁵ H. HOUBEN: *Roger II. von Sizilien. Herrscher zwischen Orient und Okzident*. Darmstadt, 1997., 153.

³⁶ W. GOEZ: *Grundzüge der Geschichte ...* i.m. 117.

³⁷ D. ABULAFIA: *Friedrich II. von Hohenstaufen. Herrscher zwischen den Kulturen*. Berlin, 1994., 272.

³⁸ PÓSZÁN L.: „Scuola poetica siciliana”. Udvari kultúra II. (Hohenstauf) Frigyes korában Dél-Itáliában. in: *Italianistica Debreceniensis III.*, Szerk. Madarász Imre, Debrecen, 1996., 9–18., itt: 10.

že výbojní Normani povolili tu žijúcemu gréckemu a arabskému obyvateľstvu vyznávať vlastné náboženstvo a žiť podľa svojich práv, čo aj zahrnuli do zákonov vydaných roku 1140 Rogerom II. Avšak na zabezpečenie bezpečnej existencie moslimského obyvateľstva na vidieku bolo mimo ich záujmu. Žili vo svojich vlastných uzavretých etnických spoločnostiach, kde mali neobmedzenú autonómiu, ale osobne záviseli od zemepána, na majetku ktorého žili. Situácia moslimov žijúcich v mestách sa vyvíjala priaznivejšie: hoci platili osobitnú daň, svojím majetkom mohli voľne disponovať. Tieto ústupky voči moslimom neboli nejakou novodobou toleranciou, ale vyplývali zo všeobecne platného pravidla v Stredomorí, pretože rovnako kresťania žijúci v moslimských krajinách mali zabezpečené tieto práva. V dôsledku niekoľkých faktorov sa spoločenská a právna situácia sicílskych moslimov začala v priebehu 12. storočia zhoršovať. Od čias Rogera II. sa snahou štátnej politiky stalo utvorenie jednokonfesionálneho obyvateľstva, čo urýchlilo proces prechodu moslimov na kresťanstvo, resp. ich odchod z krajiny. Okrem toho v tomto období začali do Sicílie prichádzať aj obyvatelia strednej a severnej časti Talianska, ktorých vzťah k Arabom bol dosť agresívny, čo sa prejavilo napr. po roku 1161 v rôznych represióch a pogromoch proti moslimom. Aj tieto udalosti vyvolali veľký odchod arabského obyvateľstva. Aj vyhlásenie tretej križiackej výpravy malo v Európe za dôsledok vzrast negatívneho cítenia voči týmto obyvateľom. Postavenie moslimov sa teda v priebehu 12. storočia neustále zhoršovalo, takže v prvej polovici 13. storočia poklesol ich počet z pôvodných približne 250 tisíc na pätinu. Rímsko-nemecký cisár Fridrich II., ktorý bol zároveň i sicílskym kráľom, presídlil približne polovicu tohto obyvateľstva bez väčších nepokojov do oblasti apulského mesta Luzera. Ako dôsledok rapídneho zníženia počtu moslimov sa arabčina vytratila aj zo skupiny jazykov používaných v štátnej správe, ostala len latinčina a gréčtina. K významnejšej pozícii sa dostalo grécke čiže kresťanské obyvateľstvo, ktoré bolo pre panovníkov oveľa viac akceptovateľné. Druhou príčinou povznesenia Grékov bol fakt, že sicílski králi pokladali byzantské cisárstvo za svoj vzor a tak sa v štátnej správe stalo toto obyvateľstvo nenahraditeľným. Do roku 1161 majú v spravovaní krajiny grécki hodnostári významné postavenie. Nespokojnosť domácich veľmožov z ich vytlačenia zo štátnych postov vyvrcholila povstaním a zavraždením kancelára Mola a odstránením úradníkov gréckeho pôvodu. Na rozdiel od moslimov, ktorých sa nepokoje dotýkali kolektívne, v prípade Grékov sa okrem straty funkcií v štátnej správe iné pogromy neuskutočnili.

László Pósn

Tolerance in the Norman Kingdom in Sicily

In historical tradition the impression has become general that Normans conquering Southern-Italy and Sicily were overwhelmingly tolerant towards the Muslim and orthodox Greek inhabitants. On the basis of in-depth source analysis, the study takes a sceptical stand in this question. On the one hand, it emphasizes that the gradual disappearance of Muslims from Sicily contradicts to this view, on the other, it illustrates Norman intolerance through actual examples: physical annihilation of Islam-believers as well as forcing them to convert to Christianity, among others. The author also proves that tolerance in the Royal Court did not go beyond recognizing differences in origins, language, and culture, and accepting the Islam was out of question. Orthodox Greeks did not need to convert to Latin Christianity in order to reach high offices. They never had to face violence commensurate with what Muslims had to endure, but those with court positions were targets of strong (primarily politically motivated) hostility. Altogether the study refutes the presentation of the Norman Kingdom as a tolerant, multicultural state.

Györkös Attila

**Az „üldözött társadalom” felé?
Eretnekség a 13. századi példázatokban**

Robert I. Moore angol történész az „Üldözött társadalom kialakulása” című nagyhatású tézisében¹ meggyőzően mutatja be, hogyan alakult ki az egyház által kezdeményezett, de a formálódó központi államhatalom által is támogatott folyamat, amely – a zsidók vagy a leprások mellett – az eretnekek elleni fellépéshez vezetett a 13. században.

Nézete szerint a korabeli Dél-Franciaországban az egyházi intézményrendszer széttöredezettsége, a helyi hatalom megengedő magatartása, a laikusok elmélyültebb vallásosság iránti vágya egyaránt hozzájárult a hivatalos egyház felfogásától eltérő kathar vagy valdens tanok szabad hirdetéséhez, terjedéséhez. Ez a légkör drámai módon változott meg a 13. század elején: az albigenes keresztes háború (1209-1229) felszámolta az elnéző helyi hatalmat, majd megjelent az inkvizíció is, amelynek hatására szervezetté vált az üldözés. 1244-ben elesett az utolsó kathar erőd, Montségur, 1321-ben kivégezték az utolsó ismert albigenes vezetőt. A valdensok a szavoyai és piemonti hegyekbe szorultak vissza. A toleráns Dél-Franciaország intoleráns területté változott.

Moore felfogása azonban minden erénye ellenére is túlzottan jogtörténeti központú: az „üldözött társadalom” a fogalom természeténél fogva nem alakulhatott ki egyszerűen a törvények ereje vagy az intézményes erőszak révén. Az eretnekek eseténél maradván: tudjuk, hogy az 1150-1233 közötti évek számtalan zsinati határozata, sőt a keresztes háború sem vezetett a katharok és valdensok teljes elpusztításához. Ami pedig az Inkvizíciót, a középkori üldözés par excellence intézményes formáját illeti, a tömegeket máglyára vagy börtönbe küldő Szent Hivatal képét kezdi felváltani egy árnyaltabb megközelítés,² és az

¹ *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in western Europe, 950-1250.* London, 1987.

² Az újabb kutatások az Inkvizíció kettős, elnyomó, de térítő szerepét hangsúlyozzák ki, lásd Patrick HENRIET tanulmányát: *Du nouveau sur l'Inquisition languedocienne. Cahiers de Fanjeaux*, No. 20. (1985), 159-174. amely összefoglalja ezeket a megközelítéseket.

elnyomás mértékéről is módosulni látszanak a korábbi általánosító vélemények. A 13. század második felében Dél-Franciaországban a súlyos büntetések (halál, börtön) csupán az összlakosság töredékét, mintegy 0,6-0,7 %-t érintették.³ Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a kathar és valdens mozgalom felszámolásában ne kellene továbbra is számolni a jogi és fizikai represszió hatásaival, de bizonyos, hogy nagyobb figyelmet kell fordítani az eretnekek elleni küzdelem más, nem erőszakon alapuló formáira is.

Moore hosszan elemezte, hogy az eretnekellenes népi megnyilvánulások a társadalmi elit üldözésre irányuló törekvéseinek lenyomatai és nem fordítva: nem a nép „eredeti” vallásos képzei hozták létre az elnyomás eszközeit. Nincs értelme vitatkoznunk ezzel a megállapítással. Ugyanakkor keveset tudunk arról a folyamatról, amely révén ez az elitből kiinduló törekvés elterjedt a nép körében. Másképpen fogalmazva: nem tudjuk, hogy miként formálódott ki a – fogalmazunk így – „mindennapi üldözés” mentalitása. Ugyanezt a problémát vetette fel Michel Zink a középkori köznyelvi prédikációk tanulmányozása során:

„*Ismerjük az eretnekek ellen harcoló elméleti és spekulatív jellegű munkákat, Alain de Lille, szent Bernát, Petrus Venerabilis és mások műveit. De ki olvasta, ki terjesztette őket? Használták-e a prédikátorok, lefordították-e a nép számára? (...) Újra csak túlzottan ambiciózusak vagyunk, ha azt a valóságot akarjuk megismerni, amely túl szerény volt ahhoz, hogy fennmaradhasson: a vidéki prédikátorok mindennapi ellenállását a népi babonassággal és eretnekséggel szemben.*”⁴

Az elmúlt húsz esztendőben történtek ugyan kísérletek a prédikáció és eretnekség kapcsolatának feltárására,⁵ ám a források hiányossága miatt ez a munka nem hozta meg a kívánt sikert. Úgy gondolom azonban, hogy Zink professzor pesszimizmusát mégsem kell osztanunk. Bár az eretnekekről szóló ismert prédikációk száma kevés, nagyon sok olyan szentbeszédbe iktatott vagy oda szánt rövid történet, példázat (*exemplum*) maradt fenn, amelyeket előszeretettel használtak fel nemcsak a hívők ortodoxiájának megerősítésére, de az eretnekek tanainak bemutatására, képviselőik hiteltelenítésére is. Segítségükkel vizsgálhatóvá válnak azok a modellek, amelyek révén a korabeli prédikáció a vallásos felfogás

³ Jean-Louis BIGET: L’extinction du catharisme urbain: les points chauds de la répression. *Cahiers de Fanjeaux*, No. 20. (1985), 305-340. és Uő.: Les cathares: mise a mort d’une légende. *L’Histoire*. No. 94. (1986), 15.

⁴ Michel ZINK: *La prédication en langue romane avant 1300*. Paris, 1982. 194.

⁵ Például Nicole BÉRIOU, Christoph T. MAIER vagy Carolyn MUESSIG tanulmányai, amelyeket magyar nyelven „Prédikáció a keresztes eszme szolgálatában” címmel ismertettem: *Klió*, 8. 1999/2., 67-75.

és viselkedés megváltoztatását, az eretnekellenes mentalitásbeli struktúrák kiépítését irányították a korban.⁶

A felhasznált forrásanyag

Tanulmányomban a 13. századi példázatok történeteit kívánom megvizsgálni a kérdés megvilágításához, s a két leggazdagabb és hatásában legjelentősebb művel, a német ciszterci Caesarius Heisterbacensis és a francia domonkos Stephanus de Borbone gyűjteményével foglalkozom alaposabban. A két összeállítás közül Caesarius-é a régebbi: a *Dialogus Miraculorum*, azaz „Párbeszéd a csodákról”,⁷ 1219 és 1224 között keletkezett. A Köln melletti Heisterbach ciszterci kolostorának tanítómestere példázatainak egy részét közvetlen környezetéből merítette, de számos esetben átutazó szerzetestársainak beszámolóiból szerezte értesüléseit.⁸

Stephanus de Borbone *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* című műve némileg később, 1250 és 1261 között keletkezett.⁹ A szerző 1223-tól abban a lyoni rendházban élt, amely tíz évvel később a délfrancia inkvizíció székhelye lett. Stephanus, aki ekkor már maga is a Szent Hivatal képviselője, vidéki prédikációs körútjainak és nyomozói tevékenységének köszönhette eretnekekről szerzett széles körű ismereteit.¹⁰

Figyelembe vettem más korabeli szerzők műveit is, így Jacobus de Vitriaco példázatait (a későbbi akkoni püspök 1213-1214 között az albigenes keresztes háború egyik legsikeresebb prédikátora volt, s a tényleges hadműveletekben is részt vett egy rövid ideig),¹¹ a névtelen kortárs ferences által írt *Tabula*

⁶ A példázat illetően megítéléséről l. Claude BRÉMOND - Jacques LE GOFF - Jean-Claude SCHMITT: *L'Exemplum*. Turnhout, 1982.

⁷ Művének kiadása: *Caesarii Heisterbacensis monachi Ordinis Cisterciensis: Dialogus Miraculorum*, I-II. (éd. Joseph STRANGE), Cologne, Bonn et Bruxelles, 1851. (A továbbiakban: *Dialogus*)

⁸ A szerző forrásaival kapcsolatban l. Brian P. MCGUIRE: „Written Sources and Cistercian Inspiration in Caesarius of Heisterbach”. *Annalecta Cisterciensia*, 1979, tom. 35. 227-282. és Uő.: „Friends and Tales in the Cloister: Oral sources in Caesarius of Heisterbach’s *Dialogus Miraculorum*”. *Annalecta Cisterciensia*, 1980, t. 36. 167-230.

⁹ Példázatainak latin nyelvű válogatott kiadása: A. LECOY DE LA MARCHE: *Anecdotes historiques. Légendes et Apologues tirés du recueil inédit d’Etienne de Bourbon*. Paris, 1877. (a továbbiakban: *Tractatus*)

¹⁰ Jean MARX: *L’Inquisition en Dauphiné*. Paris, 1914.

¹¹ Példázatainak latin nyelvű kiadása: *The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry*. (ed. Thomas Frederick CRANE), London, 1890.

exemplorum című gyűjteményt,¹² vagy rendtársa, Regensburgi Berthold német barát (1210k–1272) beszédeit, mert hasznos információkat nyújtottak a prédikátorok eretnekellenes fellépésének megértéséhez.¹³

A felismerés problémái

Az eretnek ellen prédikáló szerzetes legnagyobb gondja valószínűleg a köznép érzéketlensége volt a katolikus és kathar vagy valdens tanrendszerek közötti dogmatikai különbségek iránt. Nagy kérdés a középkorral foglalkozó kutatók számára, hogy mennyire ismerték a korabeli emberek saját vallásuk hittételeit. Erre nemigen lehet objektív választ adni, az azonban kétségtelen, hogy egy tanult prédikátor számára nem elegendő módon. Stephanus de Borbone az egyszerű tömeget leggyakrabban *idioti* vagy *simplici* jelzőkkel illeti. A magunk részéről elfogadjuk az Abels–Harrison szerzőpáros nézetét, akik az inkvizíciós vizsgálati jegyzőkönyvek alapján megállapították, hogy a kathar hívők több mint negyede teljesen tájékozatlan volt az eretnek dogmák felől, vagy azt állították, hogy a szekták tanairól csak a katolikusok eretnekellenes prédikációiból értesültek.¹⁴ A kihallgatottak – tehát az eretnekség gyanújába keveredettek! – nagyjából fele csak azt a legalapvetőbb kathar tézist ismerte, hogy az anyagi világot a gonosz Isten teremtette. Ennél alaposabb tudással kevesen rendelkeztek. A jegyzőkönyvekben előfordul olyan eset leírása is, hogy egy haldokló a biztonság kedvéért egyszerre vette fel a katolikus utolsó kenetet és annak kathar megfelelőjét, a *consolamentum*-ot is. Egy nemesasszony pedig azt nyilatkozta, hogy sohasem hitt igazán abban, hogy az albigensek „jó emberek” (ez a katharok közkeletű megnevezése), de ingadozott a hit és hitetlenség között.

Ennek megfelelően, a példázatok egyik alapvető célja a két tanrendszer közti különbség kidomborítása a lehető legnyilvánvalóbb módon. Milyen eszközökkel kívántak megfelelni ennek a kihívásnak a prédikátorok?

Jacobus de Vitriaco egyik történetében elmeséli, hogy egy nyilvános vita során nem tudta egyértelműen bebizonyítani az őt kísérő katolikus lovagoknak, hogy vitapartnere eretnek. Ekkor cselhez fordult. Megkérte ellenfelét, hogy veszen keresztet, tudván, hogy a kathar hit szerint ez elvetendő. Amaz minden módon megpróbálta elkerülni ezt a gesztust, így világossá vált vallási hovatartozá-

¹² J. Th. WELTER: *La Tabula Exemplorum*, Toulouse, 1927.

¹³ Berthold de Ratisbonne: *Péchés et Vertus. Scènes de la vie du XIII^e siècle*. Textes présentés, traduits et commentés par Claude LECOUTEUX et Philippe MARQ, Paris, 1991.

¹⁴ R. ABELS – E. HARRISON: The Participation of Women in Languedocian Catharism, *Mediaeval Studies*, 41 (1979), 215-251. (itt: 244).

sa.¹⁵ Az ilyesféle próbák nem voltak ismeretlenek az eretnekek elleni harcban. Stephanus de Borbone említi, hogy az albigens háborúban is előfordultak hasonló eljárások, például a hitvitákban teljesen járatlan keresztes katonák egy csirke vagy más állat megölésére kényszerítették a gyanúsítottakat, tudván, hogy a kathar perfektek nem onthatnak vért.¹⁶

Caesarius Heisterbacensis egyik ismert példázata a probléma megoldásának sokkal brutálisabb fajtájáról számol be. Abból a történetből, amely az albigens háború első hadműveleteit meséli el, megtudjuk, hogy Béziers 1209-es ostromakor a városba betörő katonák vezetői nem tudták, miként lehet megkülönböztetni az eretnek és igazhitű városlakókat. Amikor kérdésükkel a hadjárat lelki irányítójához, Arnould Amaury pápai legátushoz fordultak, az állítólag így felelt: „*Öljétek meg őket. Az Úr majd megismeri az övéit!*”¹⁷ A hírheft mondat egyedül Caesarius példázatában fordul elő, s hogy elhangzott-e vagy sem, arról mai napig vita folyik a történészek között.¹⁸

A prédikátorok egy része (különösen szent Domonkos és társai) kolduló életmódot folytatva kívántak választ adni az eretnek aszkézis kihívására. Kezdetben azonban csak a zavart növelték a hívek fejében. Mivel külsejük, életmódjuk hasonlított azokéhoz, akik ellen felszólaltak, a hívők néha már végképp nem tudták, kinek higgyenek. Ennek a határozatlanságnak egyik kiváló illusztrációja jelenik meg Stephanus de Borbone példázatában.¹⁹ Amikor szent Domonkos a délfrancia Fanjeaux-ban prédikált, szavainak hatására a helyi nemesasszonyok egy csoportja a következő kéréssel fordult hozzá:

„*Isten szolgája, eddig hittünk azoknak az embereknek, akik ellen prédikálsz, és »jó embereknek« nevezük őket. És mivel ingadozunk, arra kérünk, hogy mondd meg Istennek, mutassa meg nekünk, melyik hitben fogunk üdvözülni, kihez csatlakozzunk.*”²⁰

A szöveg jól érzékelteti a hallgatóság zavarát: nem tudnak különbséget tenni a kathar és katolikus hittételek között, de nagyon is érdekli őket, hogy kinek van

¹⁵ Crane, *i.m.* No. XXVI.

¹⁶ *Tractatus*, 345. példázat

¹⁷ *Caedite eos, novit enim Dominus qui sunt eius*. In: *Dialogus Miraculorum*, V. 21. A történet rövidített változata magyarul megtalálható Sz. JÓNÁS Ilona (szerk.): *Európa és Közel-Kelet. IV-XV. század*. Bp., 1981. 1/2. 791-793.

¹⁸ A kérdés legújabb értelmezéseiről lásd Jacques BERLIOZ: *Tuez les tous, Dieu reconnaîtra les siens*. Toulouse, 1994.

¹⁹ *Tractatus*, No. 27. A történet szent Domonkos két korabeli legendájában, Constantinus de Orvieto (1245k.) és Humbertus de Romanis (1254 után) műveiben is megjelenik. *Monumenta historica S. P. N. Dominici*. Romae, 1935. 319-320, ill. 409-410.

²⁰ „*Serve Dei, illos homines contra quos predicas usque modo credidimus et vocavimus bonos homines; et cum adhuc vacillemus, rogamus te ut Deum roges, ut ostendat nobis in qua fide salvemur, cui adhaereamus.*”

igaza, hiszen üdvösségüket érzik veszélyben. A szent természetesen minőségéhez illő választ ad: szavaira egy „szörnyűséges macska ugrott közéjük, olyan nagy, mint egy kutya, hatalmas, tüzes szemekkel, széles, hosszú és vérvörös nyelvvel, amelyet egészen a köldökéig nyújtott. Rövid farkát felfelé nyújtotta és akármerre fordult, gyalázatos hátsófelét mutatta, amelyből kibírhatatlan bűz párolgott ki.”²¹ A jelenség megértette az asszonyokkal, hogy a „jó emberek”, azaz a katharok képében maga az ördög látogatott el hozzájuk.²² Ennek eredményeképpen többen megtértek közülük és apácák lettek.

A történet bizonytalan laikusai nemcsak azért jelentek meg asszonyi köntösben, mert a középkori egyház általában is szkeptikus volt a női hit szilárdságával kapcsolatban, hanem mert a délfrancia nemesség nőtagjai valóban előszeretettel vonultak a perfekták (kathar női vallási vezetők) által vezetett házakba, afféle kathar kolostorokba. Elsősorban azokról az özvegyekről, árvákról vagy eladósorban lévő leányokról van szó, akikről a család anyagi vagy más természetű okok miatt nem kívánt gondoskodni.²³ Domonkos, aki felismerte, hogy a kathar konventek elsősorban szociális okok miatt nyernek folyamatos utánpótlást, létrehozta saját női kolostorát Prouille-ban, az albigenek egyik központjában, néhány kilométerre a fenti történet színhelyétől.²⁴

A hétköznapi prédikátornak mindenesetre nem álltak rendelkezésére olyan eszközök az eretnekek elleni küzdelemben, mint amilyenekkel szent Domonkos élt a fenti történet szerint. A béziers-i brutális megoldás is inkább kivételnek tekinthető. A Jacobus de Vitriaco és Stephanus de Borbone által leírt egyszerű módszer (keresztvetés, állatok leölése) pedig megbukott a valdensek vagy az egyszerű kathar hívők esetében, akik teljes lelki nyugalommal hazudtak, hogy elkerüljék a büntetést. Valami másra volt szükség a sikeres fellépés érdekében.

„Berthold testvér, hogyan őrizkedjünk tőlük, amikor annyira hasonlítanak azokra, akik nem eretnekek?” – kérdezték hallgatói Regensburgi Berthold német ferences prédikátort. Aggodalmuk világos: semmiképpen sem akarnak az eret-

²¹ „*catus teterrimus in medio earum prosiliit, habens quantitatem unius magni canis, et oculos grossos et flamantes, et linguam latam et longam et sanguinolentam et protractam usque ad umbilicum, caudam curtam sursum protensam, et posteriorem turpitudinem, quocumque se verteret, ostendebat; de quibus fetor intolerabilis exhalabat.*”

²² Az ördög és a macska szimbolikus kapcsolatáról l. Norman COHN: *Európa démonai*. Bp., 1994. 38-39. Ugyanő idézi azt a korabeli etimológiai megközelítést is, amely szerint a *kathar* szó a latin *catus* (macska) szóból ered (valójában a *tiszták* jelentésű *katharoi* görög kifejezésből).

²³ A nők társadalmi helyzetéről a korabeli Dél-Franciaországban: J. H. MUNDY: *Men and Women at Toulouse in the Age of the Cathars*, Toronto, 1990. és Abels – Harrison, *i. m.* A kathar „házakról” l. Anne BRENON: *Les archipels cathares*. Cahors, 2000. 216-220.

²⁴ M-H. VICAIRE: *Saint Dominique à Prouille, Montréal et Fanjeaux, Cahiers de Fanjeaux 1*. Toulouse, 1966.

nekek közé kerülni, és ezzel üdvösségüket veszélyeztetni, de nem tudják megkülönböztetni tanaikat az igaz hittől. Berthold jó skolasztikusként hét pontban foglalja össze az „univerzális” eretnek tanok lényegét, nem téve különbséget a különböző szekták között. A lista ismert elemeket tartalmaz: a házasság elutasítását, az ölés tilalmát, a szentségek és keresztelés hasznosságának elvetését, a bűnös papok kritikáját, az engedély és tanultság nélküli prédikációt, a szegénység eszméjét. Prédikátorunk a felsorolás után rövid cáfolatot is ad a fenti tanokról és ismerteti a katolikus álláspontot. Felszólítja hallgatóságát, hogy azonnal értesítsék az egyházi hatóságokat, ha valakitől ilyesmit hallanak. Berthold azonban rendkívül előrelátó: ismerte, hogy közönsége kevésbé fogékony a hittételek megjegyzésére, a következőt javasolja nekik:

„Jegyezzétek meg jól e szavakat és őrizzétek meg emlékezetetekben egészen halálotokig. Sőt, azt szeretném, ha dalt csinálnátok belőle. (...) Legyenek röviddek, hogy könnyen meg lehessen tanulni őket, a gyermekek módjára. Ilyenképpen mindenki meg fogja őket jegyezni, és kevésbé felejtí majd el.”

Berthold tanácsai a korabeli didaktika csúcsát jelentik, bár mint később bevallja, a módszert egy eretnek tanítótól leste el. *„Volt egy megrögzött heretikus, aki eretnek énekeket szerzett és megtanította a gyermekeknek az utcán, olyan jól, hogy az emberek egyre jobban belesüllyedtek a hitetlenségbe.”*²⁵ René Nelli kutatásai nyomán tudni lehet, hogy a katharok valóban előszeretettel adtak elő olyan történeteket, amelyek mesés formában világították meg az amúgy elvont dualisztikus hittételeket.²⁶ Ma már nehéz lenne megmondani, hogy melyik fél vette át a másiktól a laikus közönség ilyenfajta oktatásának ötletét. Az azonban bizonyos, hogy a fabula, ének vagy példázat, mint a prédikáció eleme és a hittételek népszerűsítésének eszköze a 12. század végén jelenik meg a katolikus és eretnek szerzőknél egyaránt.

A prédikátor legfontosabb feladata azonban csak azután kezdődött, hogy a tájékozatlan laikusok számára világossá tette, ki az eretnek és ki nem. Meg kellett győznie arról a kételkedőket, hogy a katharok és valdensek tanai nemcsak ellentétesek az egyház tanításaival, de kárhozatosak is.

Ennek a nem is olyan könnyű feladatnak a megoldására a példázatok több módon is meg kívánnak felelni. A történetek egy része „tudományos” eszközökkel igyekszik érvelni.²⁷ A szerzők Regensburgi Bertholdhoz hasonlóan röviden

²⁵ Berthold de Ratisbonne. i.m. 147-152.

²⁶ René NELLI: „Exempla” et mythes cathares, *Folklore. Revue d’Ethnographie méridionale*, 23 (1970), No. 1939, 2-13.

²⁷ Ebben nem ők voltak az elsők. 12.-13. században jelentős eretnekellenes traktátusok születtek különösen a ciszterciek tollából. Ilyen munka volt például Alain de Lille *Summa quadripartita*-ja (1190k.). A valdensektől megtért Durand de Huesca is írt ilyet *Liber antiheresis* címen (1207k.),

leírják a legfontosabb tudnivalókat a korabeli eretnekekről és ismertetik a vitákban ellenük használatos katolikus érveket. Különösen az eretnekeket jól ismerő domonkos Stephanus törekszik ilyen tudományos-elméleti összefoglalásra.²⁸ Mindez azonban elsősorban nem a nagyközönség számára készült. Hogyan, milyen eszközökkel igyekeztek tehát a prédikátorok meggyőzni hallgatóságukat arról, hogy miután felismerték, elvetendőnek is tartásuk az eretnek nézeteket? Leginkább két módon: a félelemkeltés és a gúny eszközeivel.

Félelem és nevetés

A prédikátor fellépésének alapja az az elméleti kiindulópont, hogy az eretnek az ördög szolgálja, segítője, célja a hit megrontása, a lélek elfordítása Istentől. Caesarius Heisterbacensis több helyen egyértelműen kifejti ezt a képzetet művében: az eretnek a sátán szolgájaként egyrészt az egyház hitének és szokásainak felszámolására törekszik, másrészt saját rítusaival – amelyek a katolikus szertartások eltorzított változatai – magát az ördögöt szolgálja.

Így találkozunk a példázatokban az eretnekek orgiává fajuló szertartásával,²⁹ egy szektavezető kísérletével arra, hogy a máglyahalál előtt kenyér és víz segítségével az áldozás kifordított, eretnek változatát végezze el. A hit megátalkodott ellenségei bántalmazták a feszületet, letörtek a Megváltó szobrának karjait, tolvaj módjára beosonnak a templomokba, ahonnan azonban csak az oltáriszentséget lopják el, majd a sárba dobják. A már említett béziers-i esetben a Szentírást mocskolják be és dobálják le a falakról. Egy albigens arisztokrata istenkáromlás miatt nyeri el az Ég halálos büntetését. Az ördögtől támogatva a hamis próféták számtalan csodás tettet visznek véghez: vízen járnak, elevenen jönnek elő a tűzből, lábnyomuk nem látszik meg a földre szórt lisztben stb. Erőszakosan lépnek

Itáliában pedig számos hasonló munka született domonkos és ferences prédikátorok, inkvizítorok feljegyzései nyomán. Lásd: M-H. VICAIRE: Les cathares vus par les polémistes. *Cahiers de Fanjeaux*, No. 3. 1968. 105-122.; Christine THOUZELLIER: Le „Liber antiheresis” de Durand de Huesca et le „Contra hereticos” d’Ermengaud de Béziers. In: Uő.: *Hérésie et hérétiques*. Roma, 1969. 39-52; és Anne RELTGEN kéziratoss egyetemi szakdolgozatát: *Les traités antihérétiques italiens du XIII^e siècle*. Mémoire de maîtrise de l’Université de Paris X. (s.d. André VAUCHEZ), 1988.

²⁸ *Tractatus*ának IV. könyvében, egy teljes fejezetet szentel a különböző eretnek irányzatok bemutatásának és tanai leírásának, amiből arra lehet következtetni, hogy Stephanus olyan típusú inkvizíciós kézikönyvet akart szerkeszteni, amelyet majd rendtársa, Bernardus Guidonis fog alkotni a 14. század elején, s amely éppen ezeket a részeket szó szerint idézi Stephanus művéből. L. Bernard Gui: *Manuel de l’Inquisiteur*, I-II, (éd. Guy MOLLAT), Paris, 1964. xix-xx.

²⁹ *Dialogus*, V, 24. történet. Az orgiavádak és az eretnekség kapcsolatára I. KLANICZAY Gábor: *Orgiavádak* nyomában. In: Uő.: *A civilizáció peremén*. Bp., 1990. 194-208.

fel a hivatásukat végző egyházi személyek ellen: egy miséző papnak kivágják a nyelvét, aki csak csoda révén, Cluny-ben kapja vissza beszélőképességét Szűz Mária közbeavatkozása után.³⁰

Az eretnek és gonosz kapcsolata Stephanus de Borbone számára is világos: az egyik általa vizsgált esetben egy szentéletűnek tartott asszonyról az inkvizíciós eljárás során kiderül, hogy „*minden tette az ördög műve volt, célja a lelkek megrontása és megfertőzése.*”³¹ Szintén egyetemes keretet ad az eretnekbe mutatásának az a kijelentés, amely szerint „*céljuk az egyház hitének támadása*”,³² az egyszerű hallgató számára viszont sokkal érzékletesebbek azok a példázatok, ahol a szekta vezetője Lucifert idézi meg, vagy amikor – ahogy azt fentebb láttuk – szent Domonkos felszólítására az ördög macska képében bújlik elő.

Caesarius és Stephanus példázataiban az eretnek nem egyszerűen a Sátán szolgálói, hanem egy, a Krisztus egyháza ellen harcoló sereg katonái, akik a maguk démoni eszközeivel egyfajta ellenegyház létrehozására törekszenek. A katharok és valdensesk tehát nem csupán azért megvetendők és üldözendők, mert elvetik az egyház tanításait, hanem mert tevékenységükkel az Antikrisztus eljövételét készítik elő.³³

A példázatok azonban nem pusztán ennek az egyetemes, szinte dualista harcnak a képzetével hatnak a hallgatóságra, hanem azzal is, hogy félelmet keltenek vagy igyekeznek nevetségessé tenni ellenfeleiket. Az orgiákon való részvétel, az egyháziak elleni erőszak, a Biblia és az oltáriszentség meggyalázása alkalmasak arra, hogy az eretnek csoportokat az általános társadalmi normák áthágóiként mutassák be, megvetést, sőt gyűlöletet alakítsanak ki ellenük. Minderre lehetőséget adott a disszidens vallási szekták viszonylag kevésbé ismert élete, tagjainak a többségtől eltérő életmódja, vezetőinek a társadalom peremére helyezkedése. A perfektek radikális aszkézise egyszerre váltott ki csodálatot, meghökkenést és

³⁰ A vonatkozó történetek száma: *Dialogus*, V, 18; 19; 21; VII, 23; IX, 12; 52; XI, 51.

³¹ „*omnia opera ista esse dyaboli et infecta et inficiencia animas*”. *Tractatus*, No. 170.

³² [*heretici...*] „*intenciones habent conjunctas ad impugnandum fides Ecclesie*”. *Tractatus*, No. 329.

³³ A szerzők szemlélete alapvetően a középkori monasztikus felfogás lenyomata, és nagy hasonlóságot mutat az ezredforduló bencés történetíróinak felfogásával. Az egyik legelső eretnekábrázolás a középkori Nyugat-Európában (1022k), Ademar Cabannensis művében fordul elő, ahol a szerző kijelenti: „az Antikrisztus hírnökei voltak, akik sok férfit és nőt kiragadtak a hit gyakorlásából” (*et per diversas Occidentis parte nuntii Antichristi exorti (...) et quoscumque poterant viros et mulieres subvertebant*) *Ademari Cabannensis Chronicon*. (eds. Pascale BOURGAIN – Richard LANDES – Georges PON) Turnhout, 1999. III, 59. 15-17. Ugyanígy nyilatkozik a 12. század elején a flandriai Tanchelm kapcsán az utrechti krónika (kb. 1112-1114): „Ő az Antikrisztus, aki megzavarta és káromolta Krisztus egyházát.” W. L. WAKEFIELD – A. P. EVANS: *Heresies of the High Middle Ages*, New-York-London, 1969. 97-98.

hitetlenséget a lakosság körében. Az alábbiakban igyekszünk kimutatni, hogy a példázatíró miként használta fel ezeket a vegyes érzelmeket az eretnekek lejáratására.

Stephanus de Borbone egyik történetében, az igaz penitencia kapcsán jelennek meg az albigenes eretnekek, akiket, amikor önsanyargatásukkal „*kérkedtek*” a híveik előtt, egy jokulátor kigúnyolt azzal, hogy bebizonyította nekik, hogy a hátslova többet ér náluk. Nemcsak a katharok, mondja, hanem a lova sem fogyaszt húst, bort, sőt még kenyeret sem, az is kényelmetlen helyen alszik, de mivel a hátasa nem mond ellent a katolikus hittételeknek, mindez neki nagyobb hasznára van, mint az eretnekek számára saját képmutató aszkézisük, amely mögött az isteni tanítások elvetése áll.³⁴

A történet abban a rendkívül izgalmas korszakban született, amely az albigenes háborút közvetlenül megelőzte. Kathar, valdens és katolikus prédikátorok szabadon járták Dél-Franciaország vidékeit és nyilvános vitákban mérték össze erejüket, igyekeztek meggyőzni hallgatóságukat hitük elsőbbségéről. Az ilyen nyíltszíni prédikációkban nagy szerepet kapott a hit igazságainak személyes példákkal való bizonyítása. A kathar perfektek valóban tulajdon nélkül éltek, és nem fogyasztottak semmilyen állati eredetű táplálékot. A szegénységnek és az önmegtartóztatásnak ez a szélsőséges formája rendkívül népszerűvé tette őket a köznép körében. A létrejövő koldulórendek igyekeztek közelíteni a kathar életmódhoz, de sohasem érték el annak radikalizmusát. Önmegtartóztatásban a perfekteknek nem volt párjuk. A katharok életmódból adódó népszerűsége által keltett feszültséget próbálja a szerző azzal oldani, hogy bemutatja: az önsanyargatás nem ér semmit igaz hit nélkül – és itt saját univerzumából kiindulva természetesen a katolikus hitet érti „igaz hiten.”

Érdekes a jokulátor szerepeltetése a történetben. A korabeli vallásos irodalom általában ellenségesen viszonyult a jokulátorokhoz, mert tevékenységüket – különösen azt, hogy elváltottatták külsejüket és hangjukat – Isten teremője elképzésével ellentétesnek tekintették.³⁵ Ugyanakkor a koldulórendieknel a

³⁴ „*quidam jocular... dixit quod probaret roncinum suum meliorem ipsi, quia, si ipsi non comederent carnes, nec ipse, nec vinum biberet, nec etiam panem comederet; si male jacerent, et ipse pejus; sed hec omnia plus debebant proficere equo suo, et omnia alia dura et aspera, quam eis, quia ipsi non credebant, sed fidei articula discredebant. Cum autem sine fide nil posset Deo placere, nil quod ipsi facerent Deo placere poterat, sed facta roncini sui Deo plus placere poterant, quia etsi non credebat, tamen in nullo discredebat, et ita et in factis et in fide melioris conditionis erat eis.*” *Tractatus*, No. 169.

³⁵ Pierre des Vaux-de-Cernay, az albigenes keresztes háború ciszterci krónikása több alkalommal is szerepelteti őket az eretnekséggel vádolt uraságok környezetében. Szerepük minden esetben az, hogy kiemeljék gazdáik romlottságát. Egyszer a toulouse-i gróf parancsára kigúnyolják a misét végző papot, egy másik alkalommal pedig a pamiers-i kolostor javainak elkobzását végző foix-i

jokulátor nem feltétlenül negatív szereplő. Szent Ferenc ismert mondásában magát *Joculator Dei*-ként aposztrofálta. A *Tractatus* domonkos szerzője többször maga is a keresztény morál őrzőjének szerepében ábrázolja őket.³⁶ Roger Bacon, aki kidolgozta a ferences prédikáció elméletét, hangsúlyozta, hogy a híveket nem az észre apellálva kell meggyőzni, hanem az érzelmek felkavarásával nyugtalanságot kell kelteni, nem szabad visszariadni a hallgatóság provokálásától sem.³⁷ Az idézett történet jokulátora tehát ebben az értelemben és funkcióban szerepel: az aszkézis profanizálásáról van itt szó, amit a prédikátor a profanizálás „szakemberének” a szájába ad.

A hátszó szerepeltetése szintén a komikum eszköze, ugyanakkor egy másik hagyományra való utalás is: eszerint a katolikus vallás alapvető rítusait és szimbólumait még az értelem nélküli állatok is tisztelik. Csak az követ el vétket, aki „bezárja a szívét” a nyilvánvaló jelek előtt. Erre az alapgondolatra vezethető vissza egy *exemplum* típus, amely szerint az öszvérek, szamarak vagy lovak nem eszik meg például az eléjük vetett szentelt ostyát, hanem letérdelve imádják, a méhek pedig oltárt építenek neki. Az Istennek kedves együgyű állat ebben az értelmezésben az ugyancsak együgyű lelkek szimbólumává válik.

Ez az egyszerűség gyakori eleme a példázatoknak, hiszen az eretnek perfektek (legyenek katharok vagy valdensek) meglepetést és tiszteletet keltettek műveltségükkel a köznép körében. Nemcsak el tudták olvasni a szent iratokat, hanem fejből idéztek egész passzusokat, amivel gyakran hozták zavarba a szerényebb képességű katolikus hitvitázókat. A nevetés ilyenkor is segít: a 13. századi névtelen ferences példázatgyűjteményben, a *Tabula Exemplorum*ban az eretnek egy egyszerű teológussal (*cum theologo simplici* – érdekes jelzős szerkezet!) vitázott, aki már nem tudott mit felelni az érveire. Ekkor nevetésben tört ki. Az eretnek csodálkozott a nem várt reakción, mire a megfogott teológus így válaszolt: „Azon nevetek, hogy bár nem tudok neked ellentmondani, annyit mégis tudok, hogy az igaz hitet megtartom.”³⁸ Az eretnek „zavartan eltávozott” (*confusus recessit*), így a hit győzedelmeskedett a tudás fölött.

Ha egy teológus képtelen vitában legyőzni az eretnek érvelést, mit tehetnek a tanulatlan hívők? Stephanus de Borbone egyik történetben egy olyan gyermek a főszereplő, akinek a szülei korán meghaltak, ezért „nehogy az eretnekek meg-

gróf társaságában jelennek meg rabló zsoldosokkal és prostituáltakkal együtt. Pierre de Vaux-de-Cernay: *Hystoria Albigensis*, Paris, 1926., I. 35, ill. I. 200.

³⁶ Például a 214, 276, 299. történetekben, ahol különösen a női „romlottságot” (arcfestés, díszes ruhák, férjnek való engedetlenség) gúnyolják ki.

³⁷ C. CASAGRANDE – S. VECCHIO: „Clercs et jongleurs dans la société médiévale (XII^e-XIII^e siècles)”, *Annales E.S.C.*, 1979. sept.-oct., 913-929.

³⁸ „Rideo quod tibi resistere nescio; scio tamen quod fidem rectam teneo” Welter, 1927, 74-75.

rontsák” (*ne heretici eum corrumpent*) egy ciszterci kolostorba adták nevelésre. Az albigensek azonban áruhában még ide is utána merészkedtek, és megpróbálták a katolikus hittől eltéríteni. Kritikájuk legfontosabb eleme a feszület tisztelete ellen irányult: „*Nem vagy jó fiú – érveltek –, ha azt a keresztet tiszteled és csodárod, amin atyád szenvedett.*” A gyermeket azonban nem zavarták meg, és „*isteni sugallatra*” (*Deo inspirante*) így válaszolt: „*Két okból imádom a keresztet, először mert ezt látom az apát úrtól és a többi szerzetestől és valamennyi püspöktől, akik ide látogatnak, és így tesz az összes tudós férfiú is. Másrészt pedig nincs a világon olyan fadarab vagy egyéb tárgy, amit ne imádnék és tisztelnék, ha az annyi jót okozna nekem, és olyan örökségben részesítene, mint a mennyek királysága.*”³⁹ Az eretnekek természetesen megilletődve és összezavarodva távoztak el a helyszínről.

A történet érdekességét rendkívüli komplexitása adja, az a szinte pszichológiai finomság, amellyel a szerző közönségére próbált hatni. A történet kezdetén megtudjuk, hogy a nemesi származású gyermek az albigensek földjén maradt árva, és azért került kolostorba, nehogy az eretnekek megrontsák. Miért ez a rendkívüli óvatosság? Nem szabad figyelmen kívül hagyni a család rendkívül fontos szerepét a vallási szokások átörökítésében. A második-harmadik generációs kathar hívők már többnyire beleszületnek a vallásba, és nem feltétlenül szabad akaratukból választják azt: akinek apja-anyja kathar volt, már természetes módon válik a közösség tagjává.⁴⁰ Bár a szerző nem jelzi ezt explicit módon, valószínű, hogy a fenti történet árvája egy ilyen család gyermeke lehetett, akire a vallási közösség számított. Korábban már említettük a kathar közösségi házakat, amelyek egyfajta kolostorként működtek, női vagy férfi perfektek irányítása alatt, és karitatív tevékenységet végeztek. Az lett volna természetes, hogy az albigens szülők árván maradt gyermeke egy ilyen házba kerüljön, ahol ennél fogva kathar szellemiségben nevelkedett volna fel. Úgy gondolom, hogy nem túl vakmerő ezt a háttérrel feltételezni a gyermek „eretnek megrontásának” veszélye alatt. Az árva azonban mégis a ciszterciekhez került. A rend szerepeltetése sem véletlen: a domonkosok megjelenése előtt, de az albigens keresztes háború során is ők voltak az eretnekek elleni küzdelem élharcosai. A pápai legátusok többsége, a keresztesek szellemi vezetői közülük kerültek ki, a korai prédikációs miszsiók irányítása pedig szintén a rend irányítása alatt zajlott. Igen valószínű tehát,

³⁹ „*non enim bonus filius es, adorando et honorando patibulum in quo pater tuus pependit. – [...] Ego, inquit, crucem adoro duplici ratione; una est quia video dominum abbatem et omnes monachos et omnes episcopos, qui hic veniunt, et omnes sapientes hoc facere; alia, quia non est aliquod lignum in mundo vel aliud quod, si tot bona mihi evenissent de eo, et tanta hereditas ut est regnum celorum, quod non honorarem et adorarem illud.*” *Tractatus* No. 328.

⁴⁰ Anne Brenon, *i. m.* 209-210.

hogy a korabeli felfogás az eretnekség veszélye ellen a ciszterci kolostort tartotta a legbiztosabb fellegvárnak.

A következő momentum a rendházba álrühában belopódzó albigensek kísérlete a gyermek megrontására. Itt a fentebb már tárgyalt félelemkeltő mechanizmus lép működésbe. Az álruha az álságos szándék szimbóluma: a kolostorba magukat elleplezve bejutó eretnekek egy másik síkon az ördöggel való kapcsolatukat is álcázzák. Érvelésük a kereszt tisztelete ellen klasszikus, más forrásból is ismert módszer: egyszerű, „józan paraszti ésszel” felfogható kritikával illetik ezt a katolikus gyakorlatot: a kereszt kivégzőeszköz, amely érdemtelen a tiszteletre. Az érvelés azonban a történet belső logikájában más összefüggést is mutat. Mivel árváról van szó, Jézus apaként való szerepeltetése és halálának említése a gyermekben mély érzelmi reakciókat válthat ki, ezzel biztosítva az érvelés sikerét.

A gyermek válasza adja a történet különlegességét. Nem hagyta magát megtevesztetni az eretnekek érvei által, hanem „*isteni sugallatra ügyesen megválaszolt.*” A gyermeki lét kedvez az ilyesfajta felsőbb beavatkozásnak. Bár a középkor hajlamos volt a gyermeket csupán kicsiny felnőttnek tekinteni,⁴¹ a fiatalságot a tisztasággal és szüzességgel is azonosította, ugyanis szent Izidor nyomán a ciszterciek is vallották, hogy *Pueri a puritate dicti sunt*, azaz a gyermek szó a tisztaság szóból ered.⁴²

Ha az eretnekek fiúi érzéseire apelláltak, amikor meg akarták téríteni, a fiatal gyermek hasonló szemantikai mezőt használ: válaszából kiderül, hogy cselekedeteiben a kolostori közösség, azaz új „családja” tekintélyeit tartja követendő példának. Azért hisz, mert ezt látja az előljáróktól is. Fontos a hierarchia is: az értékadó modellek közül az első és legfontosabb az apát, őt követik a szerzetesek, és csak ezután a világi püspökök és a hit tudósai. Kiderül tehát, hogy elsősorban a kis közösség nyújt támaszt számára a világ dolgaiban való eligazodáshoz, s csak azután az egyetemes hierarchia képviselői.

A példázat több, egymásra rakódott értelmezési síkot kínál fel a hallgatók számára. Egyrészt félelmet kelt az árvák megrontására törő, álrühás eretnekek képének megrajzolásával – minden társadalom támogatja, vagy legalábbis sajnálja az elesetteket. Másrészt azt sugallja, hogy az ortodox hit megtartása nem feltétlenül műveltség dolga: aki tiszta életű ember és követi az egyházi előljárók példáját, az helyesen cselekszik, és a döntő pillanatban megsegíti az ég. Így válik egy gondolati áttétellel a gyermek képe a hit dogmaiban járatlan köznép szimbó-

⁴¹ Philippe ARIÈS: *L'enfant et la vie familiale dans l'Ancien Régime*, Paris, 1973. 42.

⁴² *Origines* XI, 2, 10. Idézi, és a megegyező cisztercita álláspontot ismerteti Pierre RICHÉ, „L'enfant dans la société monastique au XIII^e siècle”, in: *Pierre Abélard. Pierre le Vénérable*. Colloques Internationaux du CNRS (Cluny, 1972), Paris, 1975. 689-702.

lumává, a feltétlen engedelmesség pedig az eretnekellenes küzdelem és általában az üdvösség alapfeltételévé.

A példázat komikusságát ugyanaz adja, mint a *Tabula Exemplorum* előbb említett története esetében: az eretnekek hosszú érvelése, megannyi erőfeszítése eredménytelennek bizonyul a katolikusok feltétel nélküli hitével szemben. A hitvallás egy-egy csattanós válasz formájában nyeri el humoros formáját. A történet hatását azonban növeli a megkönnyebbülés érzete is: a baljós kezdet után (árva gyermek megrontása, mindenre elszánt eretnekek) pozitív vég, a tévtanítók felsülése. Bár Gurevics a középkori példázatok nyomán kibontakozó képet nem annyira komikusnak, hanem inkább groteszknek tartja,⁴³ úgy tűnik, hogy ezeket a történeteket valóban megnevettetés céljából szerkesztették be a prédikációkba, a *ridende dicere verum* (nevetve igazat mondani) elvét alkalmazva.

Összefoglalás

Látjuk tehát, hogy az eretnekeket bemutató történetek széles apparátussal dolgoznak a hívők meggyőzése érdekében. A kathar-valdens tanok tudományos-elméleti leírása, az eretnekség és az egyetemes gonosz kapcsolatának változatos és állandóan visszatérő bemutatása mellett igen fontos szerepet kap a félelem és nevetés kettős érzésével való operálás. A történetek humora nem szembenáll a rettegést keltő példákkal, hanem kiegészíti azokat. Az ilyen példázatok a megkönnyebbülés jellemzi: a szorongást keltő alapszituáció szerencsés véget ér a főszereplő frappáns, csattanós válasza vagy a csodás isteni beavatkozás következtében. A komikum forrása az az öröm, amit a rettegést keltő tisztátalan erők kudarcán és nevetségessé válásán lehet érezni. A középkor eretnekellenes példázataiban ekként olvad egybe a nevetségés és a félelmetes, hozzájárulva a „mindennapi üldözés” mentalitásának kialakulásához.

⁴³ A. J. GUREVICS: *A középkori népi kultúra*, Bp., 1987. 310-313.

Attila Györkös

**Smerom k „prenasledujúcej spoločnosti”?
kacírstvo na príkladoch z 13. storočia**

Anglický historik Robert I. Moore vo svojej téze *Vznik prenasledujúcej spoločnosti (The Formation of a Persecuting Society*. London, 1987) presvedčivo ukazuje, ako sa utváral proces iniciovaný cirkvou, no podporovaný aj ústrednou mocou, ktorý – popri vystúpeniach proti tu Židom a malomocným – viedlo v 13. storočí k zničeniu kacírov.

V južnom Francúzsku druhej polovici 12. storočia prispeli k slobodnému hlásaniu valdénskych alebo katarských učení tolerantné, dokonca i podporné postoje miestnej moci a túžba laikov po hlbšej zbožnosti. Toto tolerantné ovzdušie sa dramatickým spôsobom zmenilo na začiatku 13. storočia: pod vplyvom albigénskej križiackej vojny (1209 – 1229) a inkvizície sa začali masové represie a organizované prenasledovanie. V roku 1244 padla posledná katarská pevnosť Montségur, r. 1321 popravili posledného katarského vodcu. Valdenci sa stiahli do savojských a piemontských hôr. Tolerantné južné Francúzsko sa zmenilo na intolerantné územie.

Avšak Moorovo ponímanie napriek všetkým prednostiam, je prehnane zamerané na právne dejiny: „prenasledujúca spoločnosť” vzhľadom na podstatu pojmu nemohla vzniknúť jednoducho silou zákonov či organizovaným násilím. Ostávajúc pri kacíroch: vieme, že mnohé uznesenia synody z obdobia 1150 – 1233, dokonca ani križiacka výprava nevedla k úplnému vyničeniu katarov a valdencov. Čo sa však týka inkvizície, organizovanej formy stredovekého prenasledovania, začína sa meniť obraz Svätého Oficia, posielajúceho masy na hranicu alebo do väzenia a zdá sa, že sa budú meniť aj doterajšie zovšeobecňujúce názory vo vzťahu k rozmerom prenasledovania. Všetko samozrejme, neznamená, že v likvidácii alebo marginalizácii katarského a valdénskeho hnutia by nebolo treba ďalej počítať s vplyvom právnych alebo fyzických represíí, no je isté, že pri výskume treba venovať väčšiu pozornosť iným formám, nezaloženým na násilí.

Autor zdĺhavo rozoberá, že protikacírske ľudové vystúpenia sú odtlačkom snáh spoločenských elít a nie naopak: nie „pôvodné” náboženské predstavy ľudu vytvorili nástroje prenasledovania. Nemá zmysel polemizovať s týmto tvrdením. Zároveň málo vieme o procese, počas ktorého sa táto snaha elity rozšírila v ľudových vrstvách. Ináč povedané: nevieme, ako sa sformovala mentalita „každodenného prenasledovania”. Ten istý problém nastolil Michel Zink počas štúdia stredovekých kázní. Tvrdí, že nemožno nič vedieť o tom, ako fungoval

„každodenný boj dedinských kazateľov s ľudovými poverami a kacírstvom” (*La prédication en langue romane avant 1300*. Paris, 1982. 194.).

V uplynulých dvadsiatich rokoch došlo k pokusom o zistenie vzťahu medzi kázňou a kacírstvom, no pre nedostatok prameňov táto práca nepriniesla želaný úspech. Myslím si však, že nemusíme zdieľať pesimizmus profesora Zinka. Aj keď je kázni, hovoriacich o kacíroch málo, zachovalo sa niekoľko tuctov malých príhod či príkladov zakomponovaných do kázni (*exemplum*), ktoré radi používali nielen na posilnenie ortodoxie veriacich, ale aj na predstavenie učenia kacírov a likvidáciu ich predstaviteľov. S ich pomocou sa dajú skúmať modely, ktoré vo svojej určovali zmenu ponímania a správania.

Vo svojom referáte sa pokúsím dať na základe skúmania týchto prameňov odpoveď na otázku, akým spôsobom ovplyvnili dobové kázne ľudové myslenie vo vzťahu ku kacírom, v súperení s ktorými považovali za dôležitú výstavbu štruktúr ich mentality.

Attila Györkös

Towards the „Persecuting Society”? Heresy in 13th century Parables

This paper studies the development of the model of the 'Persecuting Society' and seeks the answer to the question how the persecution of heretics, which originated from the elite, spread among the people, in other words, how the mentality of 'everyday persecution' developed, and how it was formed. On the basis of the parables (*exemplum*) in the significant collections from the 13th century, it can be established that the preachers made use of wide-ranging devices in convincing the believers. Besides the scientific-theoretical description of the teachings of the Cathars and Waldensians, the colorful-recurrent discussion of the connections between heresy and Universal Evil, they made very effective use of the contrast and co-working of fear and laughter. These parables are characterized by relief: the worrying basic situation is resolved by the witty response of the protagonist or by magis divine interference. The failure of the impure powers, and their becoming ridiculous is the source of humor and joy. In the anti-heretic parables of the middle ages consciously-used arguments and motifs are clearly detectable which led to the birth of the mentality of 'everyday persecution'.

Bárány Attila

**Uralkodói hatalom és eretnokség a későközépkori Angliában:
lollardok és husziták***

Jeanne d'Arc levele a huszitákhoz (1430)

„Jézus, Mária

Hozzám, Johannához a Szűzhöz is eljutott mindaz, amit már régóta rebesgetnek, hogy eltévelyedtetek az igaz keresztény hittől és eretnokségre adtatok fejeteket; s mint a pogány szaracénok, romlásba döntitek az egyedüli igaz hitet és a keresztény vallást, gyalázatos bálványokat melengettek szíveteken; mi több, nem átalljátok e szégyentelen tanokat még tovább éltetni és terjeszteni is. Megbecstelenítitek az Egyház szentségeit; elpusztítjátok a templomokat, darabokra szaggatjátok a Hit könyveit; tűz martalékává teszitek a szobrokat, melyek a hit nagyságát dicsőítik; kard által veszejtetek el keresztényeket, amiért kitartanak az igaz hit mellett. Miért ez az okatlan düh? Mi e tomboló örjögés, eszeveszett hév, ami elemészti lelketek? E hitet, amit a Mindenható Isten, a Fiú, a Szentlélek nyilatkoztatott ki, [...] dicsőítettett ezer s ezer csodán keresztül, ezt akarjátok ti romba dönteni. Vakok vagytok, de nem azért, mert nincs szemetek [...] Úgy hiszitek, tévelygésetek büntetlen marad? Nem tudjátok-e, hogy a ti megátalkodott cselekedeteitekkel szemben Isten felemeli a szavát, és nem fogja engedni, hogy megmaradjatok a sötétségben? Így amennyire csak elmerültök bűneitekben, a szentségtörésben, éppannyira vonjátok majd magatokra az Ő büntetését és gyötrelmes kínszenvedésben lesz részetek.

[...] ha nem háborúznék éppen az angolokkal, már rég elmentem volna közétek, de ha nem tértek vissza a jó útra, felhagyok az angol seregek vívásával, és haddal megyek ellenetek, és ha másképp nem megy, vassal irtom ki visszataszító tévelygéseiteket; de ha mégis visszatértek az egyedüli katolikus hithez és az eredendő Világosságához, küldjétek el követeteiket hozzám [...]; de ha hajthatatlanok vagytok, és konokul ellenálltok, ne fe-

ledjétek, amekkora kárt és sérelmet okoztatok, éppakkorával foglak sújtani benneteket, minden földi és isteni erővel.

Kelt Sullyben, március 3-án”¹

Tanulmányom mottójául az Orléans-i Szűznek a huszitákhoz intézett híres „inté-
se” áll. Érdekes módon a 15. századi Angliában a Szűz megégettetésének inkább
politikai jelentősége volt, s az eretnekség elleni fellépésben szinte egyáltalán
nem játszott szerepet, pedig Rouenban, a francia királlyá koronázott Lancaster-
házi uralkodó, VI. Henrik fennhatósága alatt álló területen szenvedett máglyaha-
lált, az angol kormányzat keze által. Az angol uralkodói hatalom a honi egyház-
politika terén azonban – akár azt is mondhatnánk, érthetetlen módon – nem ak-
názza ki a Szűz megégettésében rejlő „lehetőséget”. Nem használta fel a megátal-
kodott heretikus feletti győzelmet arra, hogy, ebből erőt merítve, a hazai eret-
nekséggel egyszer s mindenkorra leszámoljon. Jeanne d’Arc levele azt hivatott
illusztrálni, hogy milyen keskeny határterület húzódott a 15. században eretnek-
ség és az „egyedüli igaz katolikus” hit között. A Szűz által ostorozott cseh eret-
nekekkel néhány év múlva kompromisszumot kötött az egyház, a hit bajnoka-
ként fellépő szeplőtelen Johannát viszont néhány hónappal utóbb konok eretnek-
ként égették meg.² Másrészt, ahhoz is kiindulópontot ad, hogyan viszonyult az
angol uralkodói hatalom az eretnekséghez, mi módon tekintett az óriási népsze-
rűségnek örvendő Johannára, aki nézeteinek eretnek voltát enyhén szólva is vita
övezte; s milyen toleranciával fogadta a hazai, a korabeli katolikus vallás egyes
hittételeit tagadó, kétségkívül heretikus lollardok működését. A Szűz elleni há-

* A tanulmány az OTKA F 048423 sz. pályázatának támogatásával készült.

¹ Lettre de la Pucelle aux Hussites de Bohême. A szerző fordítása, kiadásai: Thomas A. FUDGE (szerk.): *The crusade against heretics in Bohemia, 1418-1437: sources and documents for the Hussite crusades*. Ashgate, Aldershot, 2002. [a továbbiakban *The Crusade against heretics in Bohemia*] 284-5.; Jules QUICHERAT (szerk.): *Procès de condamnation et le réhabilitation de Jeanne d’Arc*. Tome I-V. Paris, 1841-49. I. 156-159. [a továbbiakban *Procès de condamnation*] Jeanne d’Arc leveleinek egyéb, kritikai kiadásai: Comte Charles Gustave ROESSLER DE GRAVILLE (szerk.): *L’Armure et les lettres de Jeanne d’Arc. Documents conservés à l’Abbaye de Saint-Denis et aux Archives de la famille d’Arc du Lys*. Paris, 1910.; Comte Conrad DE MALEISSYE – M. Gabriel HANOTAUX – André MARTY (szerk.): *Les Lettres de Jehanne d’Arc et la prétendue abjuration de Saint Quen*. A. Marty, Paris, 1911.; C. Conrad DE MALEISSYE: *Les reliques de Jehanne d’Arc. Ses lettres*. Bloud, Paris, 1909. Johanna Maria VAN WINTER – D. T. ENKLAAR (szerk.): *Die Brieven van Jeanne d’Arc*. Groningen, 1954. (*Fontes minores mediæ aevi*, 1); Paul DONCOEUR (szerk.): *Paroles et lettres de Jeanne la Pucelle*. Plon, Paris, 1960. Internetes kiadások: http://archive.joan-of-arc.org/joanofarc_letters.html - 2007. június 9.; <http://www.stejeannedarc.net/lettres/lettres.php> - 2007. június 9.

² A levél csak néhány héttel előzi meg a Szűznek Compiègne-ben való elfogatását, és a burgundi-
aknak való kiszolgáltatását (1430. május 18.).

ború és a husziták elleni fellépés párhuzamba állítható: az eretnekellenes politika arra szolgált, hogy a királyi hatalom saját politikai céljai elérése érdekében vegye azt igénybe.

Munkámban azt vizsgálom, hogyan viszonyult az angol királyi hatalom, maga a Plantagenet-Lancaster-dinasztia az eretnkséghez, elsősorban a wiklifita-lollard tanokhoz, illetve milyen politikát képviselt az európai politikai porondon a huszitizmus felé, elsősorban V. Henrik (1413-22) uralma alatt, illetve VI. Henrik uralkodásának (1422-1461) első szakaszában, a baseli zsinatig terjedő időszakban. Körüljáróm Angliának a huszitizmussal szemben képviselt álláspontját, valamint szerepvállalását a husziták elleni keresztes hadjáratokban. Különös figyelmet szentelek a Henry Beaufort, Winchester püspöke, a Lancaster-ház rangidős tagja részvételére az 1427-es hadjáratban, valamint az általa szervezett, Angliából kiinduló 1428-29-es cseh hadjáratra.³ A tanulmány a püspök szerepén keresztül próbál rávilágítani az angol politika valláspolitikájának kettősségére.

II. Richárd (1377-99) és IV. Henrik (1399-1413) meglepő toleranciával viselkedett John Wyclif követői iránt. A központi adminisztratív-végrehajtó szervek igen elnézőek voltak, sokszor maguk a prelátusok és az egyházi felső- és közép-réteg tagjai szemet hunytak a nyilvánvalóan heretikus cselekedetek felett. Számos 'hírhedt' lollard egészen szabadon prédikálhatott országszerte, még az 1401-es, az eretneket kötelezően halállal sújtó *De heretico comburendo* statútum után is. Elődjeihez hasonlóan V. Henrik is vonakodott határozottan fellépni a lollardokkal szemben, de sokkal szigorúbb magatartást tanúsított a huszitizmussal szemben. Miért állhat érdekében Angliának, hogy egy egész hadsereget küldjön Csehországba; ugyanakkor miért maradhatnak meg pozíciójukban a királyság közismerten lollard érzelmű főtisztviselői, akik néha még a Husz híveinek is radikálisabb álláspontot képviseltek?

A korona valláspolitikájában V. Henrik trónralépte változást hozott, de az leginkább az európai nagypolitika színpadán volt érezhető. A király a kontinensen – a konstanzi zsinaton – a hit kérlelhetetlen szívű védelmezőjeként lépett fel. A királyi hatalom azonban nem azért határozta el magát a lollardokkal szembeni radikálisabb intézkedések meghozatalára, mert megváltozott volna a lollardizmusról, mint vallási-ideológiai mozgalomról való megítélése. Sokkal inkább a király saját, önös politikai érdekeit figyelembe véve határozta el magát a szigorúbb eretnekellenes fellépésre. Henrik belehelyezte magát a Hit rendíté-

³ Henry Beaufort John of Gaunt, Lancaster hercege törvénytelen gyermekeinek egyike volt, akiket apjuk azután törvényesített a trónhoz való jog nélkül (a Beaufort-ház). 1404-től Winchester püspöke. Három ízben kancellár (1403-05; 1413-17; 1424-27); 1410-11-ben a Régenstanács feje Henrik walesi herceggel. V. Henrik francia háborúi idején a belpolitika fő irányítója. Az ifjú V. Henrik tanítómestere, a Lancaster-hatalom bástyája.

tetlen harcosának a pozíciójába, hogy az európai nagypolitikában ily módon presztízsrre tegyen szert. Henrik, s fia kiskorúsága idején a politikai irányelveihez maximálisan hű Titkos Tanácsa, nagybátyja, Beaufort 'eminence grise' vezetésével a keresztért folytatott harcot viszont elsődlegesen Anglián kívül képzelte el, ami lényegesen nagyobb hatást gyakorolt az európai nagypolitika szereplőire. A husziták elleni fellépés kiválóan beleilleszkedett az angol politika érdekrendszerébe és a konstanzi zsinaton kialakult angol-luxemburgi konstellációba. A huszita háborúban a Zsigmondnak nyújtott segítség tovább erősítette Európa új politikai erőterét, az angol-burgundi-német/magyar szövetséget, a korábbi túlnyomó francia befolyással szemben. A husziták ellen remélt siker – különösen az 1420-as évek kereszties seregeinek sorozatos kudarcai tükrében – megnövelte volna a félelmetes angol seregeknek az 1415-ös agincourt-i diadal óta élvezett legyőzhetetlenségébe vetett hitet. A korabeli Angliának különösebb anyagi nehézséget még nem okozott egy néhány ezer fős expedíciós sereg kiállítása, különösen ahhoz a politikai tőkéhez, Európa szerte élvezett nimbuszhoz képest, amit a korona várhatott egy esetleges győzedelmes hadjárattól. Mi több, elterelhette a figyelmet a honi lollard szekták működéséről. A Szentszék ez után nem vethette volna fel a királynak, hogy miért melengeti a szíve fölött a lollard „kígyókat”. A pápának így még kevesebb befolyása lehetett volna az angol egyházi ügyekben – s pontosan ez volt az, amiért az uralkodói politika már évtizedek óta dolgozott, az angol egyház uralkodói ellenőrzésének kiterjesztéséért.

Anglia a husziták ellenében a hazai eretnek-politikájával ellenkező álláspontot alakított ki. Míg Anglia földjén sohasem üldözték következetesen az eretnekeket, külhoni harcra angol keresztiesek ezreit toborozták. A Lancasterek reményeit azonban néhány hónap alatt szertefoszlatta egy domrémy-i leány, s a husziták ellen toborzott katonáknak a franciaországi angol pozíciók megtartásáért kellett küzdeniük. Igaz, ha katonailag nem is győzhették le Johannát, eretnekként ítélték el – olyan vádak alapján, amelyekkel Angliában ezernyi lollardot ítéltettek volna máglyahalálra.

A fenti Johanna-levél közlése nem csupán e „kettős mércét” jellemzi kiválóan, hanem azt is igazolja, az angol diplomácia – s az irányításában igen nagy befolyással bíró Winchester püspöke – nem csupán a Hit szavával és fegyverrel szállt szembe a cseh eretnekekkel, hanem a propaganda minden lehetséges eszközét igénybe vette. A kutatás ugyanis igen kétes hitelűnek találja Jeanne d'Arc fentebb idézett levelét. Meglehetősen gyanús már az is, hogy a huszitákról korábbi megnyilatkozásaiban említést sem tévő lotharingiai parasztlány egyszerre csak Husz híveinek a megbüntetését fontolgassa. Johanna többi levele egyazon tematikai síkon mozog, az angol-francia konfliktust járja körbe és szervesen kapcsolódik az idegen betolakodók elleni harchoz. Nem céлом itt, hogy a levél

eredetiségét boncolgassam, vagy a kutatás érveit részletezzem pro és kontra, a legutóbbi kritikái kiadás mindenestre valószínűsíti a hamisítást.⁴ Mindazonáltal, ismerve a korabeli angol külpolitika sajátosságait, melyre még ekkoriban is az angol sikereket a hadszíntereken túl is kíméletlenül kihasználó, a propagandát tökélyre fejlesztő V. Henrik „öröksége” nyomta rá bélyegét, nem elképzelhetetlen, hogy a Szűz kézre kerítésért minden követ megmozgató angolok a propaganda teljes eszköztárát bevetették. Egy hamisított levél nem lehetett idegen az angol politikától, s meg kell vallani, Jeanne levelei igen jellemző frazeológiáját ismerve nem lehetett borzasztóan nehéz „találni” egy ilyet. Mindez teljes mértékben beleillett az angol politika érdekszerébe. Gondoljuk csak el, pusztán az a tény rémülettel töltötte el az egyházat, hogy a Szűz kapcsolatba léphet az ördögi, legyőzhetetlen huszita eretnekekkel. A burgundiak szívét pedig jeges félelem járta át attól, hogy Johanna tartományaikon keresztül vonul majd Csehország felé. S néhány héttel később valóban a burgundiak azok, akik kijátsszák Jeanne-t Bedford hercegének. A Jeanne ellen Franciaországba „eltérített” huszita eretnekek ellen tervezett keresztes had feje, Beaufort bíbornok szinte személyes sértésként élte meg a Szűz munkálkodását, mellyel romba döntötte nagy vállalkozását és karrierjét. A kardinális maga is Franciaországban tartózkodott 1430 elején, az angol politika megkerülhetetlen tekintélyeként pedig nem elképzelhetetlen, része volt a Jeanne kézre kerítésére „szőtt hálóban”. A hamis levél akár Winchester püspöke kancelláriájából is kikerülhetett. Nem véletlen az sem, hogy Beaufort az angol egyháznagyok közül a legaktívabb szerepet játszotta az Orléans-i Szűz perében. Maga is a bírák közé tartozott, többször elnökölt a perben, a peranyag forrásainak tanúsága szerint Jeanne hittagadásánál (*abiuratio*) is tanúvallomást tett. Ő volt az egyike azon tanúknak, akik férfiruhában találták Jeanne-t cellájában, s ítélkezett úgy az angol egyházi hatóság fejeként, hogy „visszaeső eretnekként” máglyát érdemel.⁵ Nagy a valószínűsége, hogy az a 100 ezer frank, amiért az angolok „megvették” Jeanne-t a burgundiaktól, Beaufort magánvagyonából származott. Az 1420-as években az angol korona hatalmas összegeket vett kölcsön a bíborostól, s Johanna elleni harcok közepette, a kincstár még ínségesebb helyzetében az egyedüli forrást szintén ő jelenthette. Egyedül Beaufortnak lehetett Angliában ennyi készpénze, amit gyorsan a kincstár rendelkezésre tudott bocsátani.⁶

⁴ *The Crusade against heretics in Bohemia*, 284.

⁵ *Procès de condamnation*, I. 443.; III. 51.; 64.

⁶ Az 1440-es évek végéig Beaufort irrealisztikusan magas összegeket kölcsönzött az angol koronának, összesen több mint 212 ezer fontot, a királyság korabeli teljes évi jövedelmének a többszörösét. Michael A. HICKS: *Who's Who in Late Medieval England, 1272-1485*. Shephard-Walwyn, London, 1991. 246.

A 14. század végén, a 15. század elején a wiklifita-lollard tanok markánsan jelentkeztek egy, a királlyal igen közvetlen viszonyt kialakító udvari lovagi csoportosulás köreiben. Ezek bizonyos elemei igen népszerűek voltak – gondoljunk csak az egyház világi hatalmát, földi vagyonát, az egyházi adókat megkérdőjelező álláspontra, vagy a pápaellenes, antiklerikális szölamokra – különösen a Lancaster-ház fejének, Gandi János hercegnek a környezetében.⁷ Wyclif nézetei jól illeszkedtek Anglia pápaellenes diplomáciájába.⁸ A Lancaster-ház – s ugyanígy kezdetben a Beaufort-ág is – évtizedeken át pártfogásába vett közismert eretnekeket.⁹ Ideológiai, államelméleti síkon Wyclif tanai megnövelték a világi hatalom autoritását a klérus fölött, amit Lancaster hercege, majd a dinasztia uralkodói is a magukénak érezhettek.¹⁰ A királyi hatalom névlegesen ugyan harcot hirdetett az eretnokség ellen, de szinte semmilyen erőfeszítést nem tett a lollardizmus visszaszorítására.¹¹ A lollard bennfentesek magas pozíciókhoz jutottak, az uralmi-kormányzati rendszerben fontos szerepet játszottak.¹² Egyik-másik lollard lord még a királyi családdal is rokonságba kerülhetett. A Neville-ek eretnek-pártolása fölött a Lancaster-ház és a Beaufort-ok is szemet hunytak – akkor is, amikor Winchester bíbornoka a huszita tévtanok kiirtásáért kardoskodott Európában.¹³ A „király lollardjainak” elég volt, ha formálisan alávetették magukat a bírói eljárásnak és nyilvánosan hitet tettek, hogy visszavonják tételeiket. Annak ellenére, hogy az európai nyilvánosság felé a királyok harcot hirdettek a „kárhozatos tanok” ellen, nagyon kevés lollardot fogtak perbe, s még kevesebbet ítélték el.¹⁴ A klérus sem foglalt egyhangúlag állást, s igen megértően

⁷ Gervase MATHEW: *The Court of Richard II*. John Murray, London, 1968.; Anthony TUCK: *Crown and Nobility, 1272-1461*. Oxford, Blackwell, Oxford, 1985. 181.

⁸ Anne HUDSON: Lollardy: the English Heresy? *Studies in Church History* 18, 1983, 261-83. 273.; J. L. KIRBY: *Henry IV of England*, Constable, London, 1970. 63.

⁹ J. H. DAHMUS: *The Prosecution of John Wyclif*. Yale University Press, New Haven, 1952. 14-18.

¹⁰ Margaret ASTON: Lollardy and Sedition 1381-1431. In: *Peasants, Knights and Heretics. Studies in Medieval English Social History*. Szerk. R. H. HILTON. Past & Present Publications, Cambridge, 1981. 273-318. 275.

¹¹ Maurice H. KEEN: *England in the later Middle Ages: a political history*. Methuen, London, 1973: 228.; K. B. MCFARLANE: *Lancastrian Kings and Lollard Knights*. Oxford University Press [OUP], Oxford, 1972. 211.

¹² MCFARLANE 1972, 166., 187., 199.; Peter HEATH: *Church and Realm 1272-1461. Conflict and Collaboration in an Age of Crises*. Fontana, London, 1988. (*The Fontana History of England*) 176.; J. S. ROSKELL: *The Commons and their Speakers in English Parliaments 1376-1523*. Manchester University Press, Manchester, 1965. 26, 68-69.

¹³ MCFARLANE, 1972, 199.; HEATH, 1988, 176.

¹⁴ TUCK, 1985, 181. Nigel SAUL: *Richard II*. Yale UP, New Haven & London, 1997. 301.

viseltetett a wiklifita nézetek egy részével.¹⁵ Gyakorta az adminisztratív államgépezet tagjai is szemet hunytak a heretikusok cselekedetei fölött, hozzájárulva a lollardizmus meglepően szívós továbbéléséhez.¹⁶ Óriási mennyiségben állítottak elő nagy számú, szinte háboríthatlanul működő *scriptoriumok*ban lollard traktátusokat, amelyek így széles tömegekhez jutottak el. A 15. század derekáig még a Szentírás köznyelvi fordításai változatai is nagy számban cirkulálhattak országszerte, mindenféle retorzió nélkül.¹⁷ Még az eretnek ellenes törvényt kiadó IV. Henrik magánkönyvtárában is volt egy angol Biblia!¹⁸

IV. Henrik uralkodásának 14 éve alatt a *De heretico comburendo* statútum ellenére is mindössze két lollardot égettek meg máglyán.¹⁹ Kivégzésük mindössze egy jól megrendezett kirakat-esemény volt.²⁰ V. Henrik trónra lépte bizonyos változást hozott ugyan a korona valláspolitikájában, de a király saját, önös politikai érdekeit figyelembe véve határozta el magát a szigorúbb eretnekellenes fellépésre. A király kérges szívé inkvizítornak mutatta magát – de mindez sokkal inkább szólt az európai nagypolitikának, s nem a valós meggyőződését tükrözte.²¹ V. Henrik alatt sem növekedett meg nagymértékben a máglyán megégetettek száma. Leszámolt ugyan a közismerten eretnek nézeteket valló Sir John Oldcastle-lel – de korábban éveken át megtúrte udvartartásában.²² A királyt csak az érdekelte, hogy behelyezkedve a Hit rendíthetetlen harcosának a szerepébe presztízstre tegyen szert s új, nagyhatalmi szerepre törhessen. A lollardizmus nem halt ki, nagyszámú prédikátor hirdethette tanait még az 1440-es években is. Angliának viszont nagy szüksége volt a *haeresis* elleni küzdelemre, így kiválóan illett a képbe egy *külhoni* eretnekmozgalom elleni harc. A konstanzi zsinat és Zsigmond király is már úgy tekintett az angol királyra, mint akinek döntő szere-

¹⁵ R. G. DAVIES: Thomas Arundel as Archbishop of Canterbury, 1396-1414. *Journal of Ecclesiastical History* 24, 1973, 9-21.; HEATH, 1988, 184.; Anthony GOODMAN: *John of Gaunt: the exercise of princely power in 14th-century Europe*. Longman, Harlow, 1992. 243.

¹⁶ ASTON, 1981: 281.

¹⁷ Anne Hudson: *The Lollards and their Books*. Hambledon, London, 1985.; HEATH, 1988: 180. M. ASTON: Lollardy and Literacy. *History*, 62, 1977, 347-71.

¹⁸ Henry SUMMERSON: An English Bible and Other Books Belonging to Henry IV. *Bulletin of the John Rylands Library* 79, 1997, 109-15.

¹⁹ R. G. DAVIES: Lollardy and Locality. *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th ser. 41, 1991, 191-212.; HEATH, 1988: 178. KEEN, 1973. 242.

²⁰ Peter MCNIVEN: *Heresy and Politics in the Reign of Henry IV. The Burning of John Badby*. Boydell, & Brewer, Woodbridge 1987.; R. G. DAVIES: Richard II and the Church. In: *Richard II. The Art of Kingship*. Szerk. GOODMAN, A. – GILLESPIE, J. OUP, Oxford, 1999. 83-106. 93.; HEATH, 1988: 252.

²¹ J. I. CATTO: Religious Change under Henry V. In: *Henry V. The practice of kingship*. Szerk. HARRISS, G. L. OUP, Oxford, 1985. 97-115. 97-100.

²² C. T. ALLMAND: *Henry V*. Yale UP, New Haven & London, 1997. 288.; TUCK, 1985, 220.

pe lehet az eretnokség elleni harcban.²³ Mi több, Zsigmond a török elleni harcban is számított a régóta keresztes ambíciókat dédelgető Lancaster-házra.²⁴

V. Henrik „színjátékában” a keresztes ellenségeivel folytatott harc apostolának „szerepét” Henry Beaufort-ra, Winchester püspökére osztották, aki saját személyes ambícióit végre kiélhette a *külhoni* heretikusok elleni harc mezéjén. A 15. század első felének Angliájában jól ismerték a csehországi huszitizmust. Az angol királyi hatalom már szinte a kezdetektől úgy tekintett a huszitizmusra, mint egy közös gyökérből eredő, párhuzamosan kiszélesedő, a wiklifizmussal rokon mozgalomra, mely terjedése a honi lollard eretnokség pozícióit is erősítheti. Az uralkodók tisztában voltak azzal, hogy a két eretnokség egymást erősítheti egymástól mégannyira távol is. Mindazonáltal azt is jól látták, ha a király nyíltan kiáll a cseh eretnekek elleni keresztes hadjárat mellett, az a hazai lollardok aktivitását is csökkentheti. Így kevésbé lesz szükség otthon sorozatos, hosszantartó eretnek-perekre, és a jómódú nemesség és tekintélyes városi polgárság jó néhány tagjának kompromittálására, minthogy azok maguk térnek vissza az igaz hithez.

Angliában a huszitaellenes fellépés már az 1410-es évek elején az angol-luxemburgi közeledés révén felmerült. 1411-ben a kormányzat IV. Henrik betegsége miatt a kezében tartó Henrik walesi herceg és Winchester püspöke követséget küldtek Zsigmond királyhoz, részben azért, hogy az egyház- és valáspolitikai, ezen belül az eretnekek elleni harc terén összehangolják politikájukat.²⁵ A konstanzi zsinaton V. Henrik angol követei igen szigorú álláspontot képviseltek a huszitizmussal szemben. John Stokes oxfordi magiszter szenvedélyes beszédekben szólította fel a részt vevő uralkodókat és az egyházat a huszita heretikusok elleni keresztes háborúra. 1418 óta szinte állandóan Zsigmond udvarában tartózkodott egy angol követ, elsősorban azért, hogy az 1416-os angol-

²³ *Zsigmondkori Oklevéltár*. Szerk. MÁLYUSZ Elemér, BORSA Iván, C. TÓRHH Norbert. I-IX. Akadémiai-Magyar Országos Levéltár, Budapest, 1951-2005. (A Magyar Országos Levéltár kiadványai. 2., Forráskiadványok) [a továbbiakban ZsO.] IV. 2279.

²⁴ Jörg K. HOENSCH: *Kaiser Sigismund: Herrscher an der Schwelle zur Neuzeit, 1368-1437*. C. H. Beck, München, 1996. 233.

²⁵ ZsO. III. 700.; Max LENZ: *König Sigismund und Heinrich der Fünfte von England. Ein Beitrag zur Geschichte der Zeit des Constanzer Concils*. Berlin, 1874. 31-35.; Követutasítás: Public Record Office, Kew, Surrey [a továbbiakban PRO] Chancery [a továbbiakban C], Treaty Rolls: C 76/94. m21.; Thomas RYMER: *Foedera, conventiones, literae, et cujuscunque generis acta publica inter reges Angliae*. I-XX. London, 1704-35. [a továbbiakban Foedera, Londoni kiadás]; Hága, 1739-45. I-X.[a továbbiakban Hágai kiadás] Londoni kiadás, VIII. 674.; A követség feje, John Stokes oxfordi magiszter igen vehemensen kikelt a huszita és wiklifita eretnekek ellen. Egy Wyclif-ellenes traktátust olvasott fel Zsigmond színe előtt. Friedrich Bernward FAHLBUSCH: Hartong von Klux: Ritter König Heinrichs V. - Rat Kaiser Sigmunds. In: *Studia Luxemburgensia. Feitschrift Heinz Stoob zum 70. Geburtstag*. Hrsg. F. B. FAHLBUSCH, F. B. - JOHANEK, P. Verlag Fahlbusch/Hölscher/Rieger, Warendorf, 1989. 353-403. 361. 30. jegyz.

luxemburgi szövetség értelmében katonai segítséget próbáljon kieroszakolni a királytól.²⁶ 1418-19 után Zsigmond vagy a kontinensre küldött angol követek rendszeresen beszámoltak Henriknek és a canterbury-i érseknek a csehországi ügyek alakulásáról.²⁷ A huszita háború előrehaladtával azonban fordult a kocka, s egyre inkább Zsigmond kért támogatást V. Henriktől.²⁸ Az esetleges keresztes részvállalás kérdése egészen V. Henrik haláláig mindig is napirenden volt.²⁹ 1421-ben már konkrétan azzal a céllal érkezett angol követ Zsigmondhoz, hogy a husziták elleni keresztes háborúban való segítségnyújtásról tárgyaljon.³⁰ 1422-ben a lincolni püspök a nürnbergi Reichstag segítségkérését tolmácsolta királyának, s valószínűleg egy, a Branda Castiglione bíboros által felszentelt keresztes zászlót is vitt Angliába.³¹ Sajnos azonban az agincourt-i győző ezt már nem érthette meg.

1422 után jó néhány évig nem történt érdemleges előrelépés, az évtized derekán azonban Henry Beaufort vette a kezébe a husziták elleni segítségnyújtás ügyét. A keresztes szellemiség mélyen benne élt a Lancaster-házban: ő is a *chevalerie* büvkörében szívta magába a vallásos buzgóságot Gandi János udvarában. Úgy vélte, neki kell meg valósítania apja, fivére, s unokaöccse keresztes vállalásait, s megszabadítania Európát a pogány és eretnek metyelytől. V. Henrik arról „álmodott”, országa úgy nőhet fel *natio particularis*ből *natio principalisszá*, ha ezt egy ’nagy vállalattal’ is bizonyítja, s kiűzi a törököt Euró-

²⁶ Az 1420-as évek elejéig napirenden volt az angol diplomáciában, hogy Zsigmondot rábírájk katonailag is támogassa Angliát. Például Richard Fleming, Sir Walter de la Pole követsége 1421-1422. PRO C 76/104 m3-m5.; PRO Chancery Miscellanea, C 47/30,9 (12); Foedera, Londoni kiadás, X. 161-63.; 67-68.; Vaclav MUDROCH: John Wyclif and Richard Flemyngh, bishop of Lincoln: gleanings from German sources, *Bulletin of the Institute of Historical Research* 37, 1964, 239-245. 240. 4. jegyz. A lincolni püspök jó néhány hónapig tartózkodott Zsigmond udvarában, s tudósított az újabb cseh hadjárat meghirdetéséről. *Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Sigismund*. Deutsche Reichstagsakten, Ältere Reihe (1376-1486). VII-IX. Hrsg. Dietrich Kerler. F. A. Perthes, München – Gotha, 1878-1887. [a továbbiakban DRTA] VIII. 137.; 230. Nos. 129.; 184.; PRO Exchequer [a továbbiakban E] King’s Remembrancer: Accounts Various: E 101/321/40.; Zsigmond 1422. július 27-től tartózkodott Nürnbergben. *Itineraria Regum et Reginarum (1382-1438)*. Szerk. ENGEL Pál – C. TÓTH Norbert. Bp., 2005. [a továbbiakban Itineraria] 112.

²⁷ Például: elsőként 1418. júniusában, rögtön a zsinat berekesztését követően: Foedera, Londoni kiadás, IX. 604. A canterbury-i érseknek Lambeth Palota-beli kéziratárában megtalálhatóak: Lambeth Palace Library: MSS 211. ff. 129^v.

²⁸ Hartong van Klux jelentése: 1420. április 28.: Foedera, Londoni kiadás, X. 208-09.; LENZ, 205.

²⁹ FAHLBUSCH, 369-70. John Stokes és Sir Walter de la Pole 1421-es követsége: 1421. július: PRO C 76/104. m11-m12.; Foedera, Londoni kiadás, X. 143-45.; Stokes követjárása 1422-23: PRO Lord Treasurer’s Remembrancer, Accounts Various/Foreign Account Rolls E 364/56.; E 364/58 Bv.

³⁰ Sir Ralph Coggeshall követsége, 1421: PRO Chancery Miscellanea C 47/30/9. n^o 12.; Kiadva: Foedera, Hágai kiadás, IV. 4. 45-46.

³¹ MUDROCH, 241.

pából, s elkápráztatja a világot egy szentföldi *passagium generale*-val.³² Mindezzel Zsigmond is tisztában volt, ezért úgy folyamodott az angol segítségért, mintha az lenne az egyedül üdvözítő a heretikusok elleni harcban. Angliának is szüksége volt Zsigmondra – főként azért, hogy a Birodalom elismerje igényét a francia koronára – s ezt csak olyan ütőkártyával lehetett elérni, ha Anglia kinyilvánítja azon szándékát, hogy támogatást nyújt az oszmánok elleni keresztes háborúban, valamint segédkezik az egyre kritikusabbá váló csehországi eretnység kezelésében. E mögött Beaufort állt, aki kancellárként az angol külpolitika egyik meghatározó egyéniségévé lépett elő. A király francia hadjárataihoz kölcsönzött hatalmas összegek miatt tekintélye megkérdőjelezhetetlen volt.

Zsigmond és Beaufort között már a konstanzi zsinat idején igen jó kapcsolat alakult ki. Angliai látogatása során Beaufort fogadta Windsorban Zsigmondot, s a Térdszalagrend káplánjaként maga avatta a rend tagjává. A német-magyar és angol nemzetek közötti együttműködésben is oroszlánrésze volt. Az egyházi reform, az új pápa megválasztása kérdésében is hasonlóan gondolkodtak Zsigmonddal. Az angol követek Beaufort közbenjárására tették le voksukat a Zsigmond-által preferált Oddo da Colonna mellett.³³ Mindemellett Winchester püspöke már a zsinaton hangot adott annak, hogy ahogyan királya, ő is hajlandó egy törökellenes keresztes háborúban való részvételre.³⁴ S miután V. Márton fejére került a tiara, több jelét is adta annak, mennyire hálás Beaufort-nak és az angol *natio*-nak. Kevesebb, mint egy hónappal megválasztása után a Szentatya Beaufort-t kardinálissá nevezte ki, majd Anglia, Írország és Wales területére *legatus a latere* lett.³⁵

V. Henrik azonban mereven visszautasította, hogy a Lancaster-ház egy tagja a bíborosi kollégium tagja legyen, mi több, uralma teljességének csorbításaként értelmezte, ha egy pápai legátus a királyságában tartózkodik.³⁶ A henriki egyházpolitika homlokterében az angol egyháznak a szentszéki befolyástól való

³² Foedera, Londoni kiadás, X. 162.

³³ K. B. McFARLANE: Henry V, bishop Beaufort and the Red Hat, 1417-1421. *English Historical Review* 60, 1945, 316-348. 318.; Egyes források szerint Beaufortnak oroszlánrésze volt Márton megválasztásában. Pl. Thomas WALSINGHAM: *Chronica Monasterii Sancti Albani. The Saint Albans Chronicle, 1406-1420*. Szerk. V. H. GALBRAITH. OUP, Oxford, 1937. 107.

³⁴ C. M. D. CROWDER: Henry V, Sigismund and the Council of Constance, a re-examination. *Historical Studies. The Fifth Irish conference of Historians* 4, 1963, 93-111. 106.

³⁵ A pápai bulla arra is kitér, hogy Beaufort, amikor lehetséges pápajelöltként került szóba, de elhárította magától a kinevezést: British Library [a továbbiakban BL] Cotton MSS Tiberius B VI fos. 61-61^v. G. A. HOLMES, G. A., Cardinal Beaufort and the crusade against the Hussites, *English Historical Review* 88, 1973, 721-50. 750. Winchester püspöke lett *in commendam*, egyházmegyéjét exemptusként kivették a canterbury-i érsek joghatósága alól. G. L. HARRISS: *Cardinal Beaufort. A Study of Lancastrian Ascendancy and Decline*. Oxford, 1988. 155-56.

³⁶ McFARLANE, 1945, 319.

mindennemű védelmezése állott.³⁷ Így nagybátyja bíborosi kinevezését nem lehetett összhangba hozni a Lancaster-ház egyházpolitikájával, Anglia a bíborosi testületen kívülről sokkal kényelmesebben állhatott ellen Rómának, s építhette szép lassan a *saját* egyháza, az *ecclesia Anglicana* feletti világi uralkodói befolyását. Beaufort nem fogadhatta el a bíbor kalpagot.³⁸ Királya azonban hamarosan kárpótolta: felkérte, legyen születendő gyermeke, a későbbi VI. Henrik keresztapja. Néhány hónappal később, Henrik halálos ágyán pedig Beaufort kezébe tette le Anglia és a gyermekkirály sorsát. A király öccse, Gloucester hercege kapott megbízatást Henrik *tutela et defensio*-jára; Beaufort-nak pedig a gyermek *regimen et gubernatio*-ja lett a feladata.³⁹ A gyermekkirály kormányzata a későbbiekben már nem foglalt el olyan merev álláspontot Rómával szemben, így Beaufort néhány éves csúszással valóban bíborossá emelkedhetett (Szt. Eusebius egyháza bíboros papja, 1426).⁴⁰ A király kiskorúsága idején a Régenskormányzatban egészen 1427-ig Beaufort vitte a kül- és pénzügyi politikát. Az angol diplomácia irányításában akkor sem csökkent jelentősebb mértékben a befolyása, amikor Gloucester ragadta a kezébe a kormányrudat, hiszen az idősebbik régens, János, Bedford hercege – aki a franciaországi területek kormányzatáért és a hadi politikáért volt felelős – nagymértékben rá hagyatkozott.⁴¹ Az 1420-as évek végén viszont ambícióit egy újabb területen is kiélhette, s már teljes mellésélességgel állhatott ki a kereszties háború hosszú évek óta halasztódott ügye mellé.

Beaufort-nak igen nagy volt a reputációja, mint a *haeresis* elleni küzdelem angliai élharcosának. A lollardizmus egyik legfőbb ellenfeleként ő volt V. Henrik eretnekellenes politikájának az eszmei atyja, részese volt az első nagy

³⁷ Lásd itt R. G. DAVIES: Martin V and the English episcopate with particular reference to his campaign for the repeal of the Statute of Provisors. *English Historical Review* 92, 1977, 309-44. Angliában az investitúra a király kezében marad, s az egyház jogai a királlyal szemben a 14. század végére szűkülnek: az egyház nem szerezhet birtokot, és nem viheti a tizedet Rómába királyi engedély nélkül; az egyház is fizet fej- és jövedelemadót; megtiltanak minden pápai kinevezést angol javadalmakba; a király ítéletei ellen nem fellebbezhetnek az egyháziak, s ha mégis a pápához fordulnának, elkobozzák birtokaikat. Anglia gyakorlatilag Anglia elszakad. W. A. PANTIN: *The English Church in the Fourteenth Century*. University of Toronto Press, Toronto, 1980. 81.

³⁸ Johannes HALLER: England und Rom unter Martin V. *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, Bd. VIII. Heft 2., 1906, 289-304. 289-90.

³⁹ C. T. ALLMAND: Henry V (1386/7–1422). In: *Oxford Dictionary of National Biography*. Szerk. H. C. G. MATTHEW – Brian HARRISON. OUP, Oxford, 2004. Online kiadás, 2006. [a továbbiakban ODNB] <http://www.oxforddnb.com/view/article/12952> – 2007. június 23.

⁴⁰ *Calendar of entries in the Papal Registers relating to Great Britain and Ireland, Papal Letters*. Szerk. W. H. BLISS – J. A. TWEMLOW. London, 1893-, [a továbbiakban CPL] VII. London, 1906. 30-31.

⁴¹ Ezt igazolja az is, hogy 1431-ben a Notre-Dame-ban ő koronázhatta *rex francorum*-má VI. Henriket.

lollard-pernek és Sir John Oldcastle megégettetésének. Az 1420-as évekre szerte Európában hírnevet szerzett, mint a heretikusok elleni harc fő apostola.⁴² (Igaz, a király politikájával összhangban hazájában Oldcastle pere után már nem lépett fel ugyanakkora vehemenciával a lollardok ellen, sőt, az 1420-as években otthon már nem is fordított figyelmet rájuk.) Őt tartotta mind a pápa, mind a korabeli közvélemény, így Zsigmond is képesnek arra, hogy a keresztes vállalkozásokban kifáradt és ellanyhult német erőket újra galvanizálja, s friss erőket mozgósít a táboríták elleni harchoz.⁴³ Feltehető, hogy Beaufort már korábban bekapcsolódott a huszita ügyek rendezésébe, s járt is Csehországban 1421-ben, ezt azonban csupán egy krónikás adatunk támasztja alá, továbbá az, hogy „eltűnik” a forrásokból viszonylag hosszú időre (1420 és 1421 között).⁴⁴

A bíboros által irányított angol külpolitika már 1424-ben felújította a Zsigmonddal folytatott tárgyalásokat.⁴⁵ Közvetett úton már ekkor is be kívánt kapcsolódni a keresztes harcba: egy angol követségnek Vitold magyhercegnél kellett elérnie, hogy ne támogassa a huszitákat cseh földön.⁴⁶ 1426-ban konkrét együttműködési javaslat érkezett Zsigmondtól az angol udvarba, kifejezetten a bíboroshoz. A *Reichstag* Beaufort közreműködését kérte a keresztes hadjáratnak a nyugati királyságokban való népszerűsítésére.⁴⁷ Néhány hónappal később pedig már mind a pápa, mind Zsigmond kifejezetten a kardinálist javasolja egy hadjárat vezetésére, mert vele a „heretikusok is gyanakvás és előítélet nélkül

⁴² HICKS, 244.

⁴³ HOLMES, 724ff.

⁴⁴ A kérdéses időszak 1418. szeptember 10. és 1419. március 3-a között van. A krónikás Wavrin 1421-re teszi, hogy a cseh hadszíntéren Souch (?Zacz, Saatz) ostrománál jelen van – igaz, 1420-ban nem, csak 1421-ben történt ott hadi esemény. 1418-19 telén járhatott Beaufort Csehországban, de akkor még nem kezdődtek meg a huszita harcok. Wavrin azt mondja, a kardinális kijelentette, 10 ezer angol íjással az egész ellenséget legyőzhetné: „nous venimes en une grant plaine assez pres de ville Souch ou on mist le siege [...] En celle armée estoit le cardinal d'Angleterre qui disoit par grand desplaisir, voiant ce desroy que sil eust eu ce jour dix mille archiers d'Angleterre il eust tout aise rue jus teutes les compagnies quy la estoient: Jean (Jehan) DE WAURIN (Wavrin): *Recueil des chroniques et anchiennes istories de la Grand Bretagne, à présent nommée Engleterre*. Ed William HARDY. London, 1864-1891. (*Rerum Britannicarum medii aevi scriptores* 40). II. 324-6. [<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50249w/f336.item> - 2007. június 19.] Egy korábbi monográfiája, Radford tényként fogadta el a bíboros csehországi tartózkodását, 1420 nyarára téve azt: L. B. RADFORD: *Henry Beaufort, bishop, chancellor, cardinal*. London, 1908. 93-5. 1418 végén és 1419 elején akár még Zsigmonddal is találkozhatott, útban Velencéből Franciaországba. Zsigmond 1418. október 24-től november 9-ig Regensburgban volt, így a bíboros átkelve az Alpokon fel is kereshette őt. Ezért maradhatott fenn a krónikában, hogy Beaufort Csehországban járt: cseh ügyeket tárgyalt. *Itineraria*, 102.

⁴⁵ DRTA, VIII. 322.

⁴⁶ John Stokes: 1424. augusztus 2-1425. március 25. PRO E 364/58.

⁴⁷ 1426. június 12.: *Regesta imperii*. Szerk. Johann Friedrich BÖHMER. XI. *Die Urkunden Kaiser Sigmunds (1410 – 1437)*. Szerk. Wilhelm ALTMANN. I-II. Innsbruck, 1896-1900. No. 6667.

tudhatnak tárgyalni”.⁴⁸ Zsigmond sógora, Hohenzollern Frigyes 1427 januárjában felhívást intézett a keresztény fejedelmekhez, hogy a huszita veszedelem visszaszorítására vegyenek részt egy „*spirituale tournamentum*”-on. A hadjárat vezetője az 1427. márciusában a német, cseh és magyar korona országaiba *legatus a latere*-vé kinevezett Henry Beaufort lett. A frankfurti *Reichsstände*-n, 1427. április 27-én kiadott nyilatkozat már Beaufort legátust tekinti a hadjárat vezetőjének.⁴⁹

Beaufort a pragmatikus angol politikai iskolában nőtt fel, így a kezdet kezdetén megpróbálta békés úton rendezni a konfliktust, vagy legalábbis tárgyalásokra bírni a huszitákat. A nagy taktikus hadjárat előtt a huszitákhoz küldött levelében ezt az arcát mutatja a huszitáknak, a „béke angyalaként” kíván közvetíteni. Engedékeny hangnemben békét ajánl nekik, és szinte könyörög, „térjenek vissza a karámba”, hiszen „mindannyian követtünk már el hibákat és letértünk az Úr útjáról”.⁵⁰ Nem a kérlelhetetlen *athleta Christi* jelenik itt meg, hanem az *auctor pacis*, ami jól jelzi a mindenkori angol politika alkalmazkodóképességét. Nyoma sincs itt annak a militáns szenvedélyességnek, amiért Beaufort-t választotta a pápa, s egyedül őt – „a római egyház harcosát” – látta alkalmasnak, hogy „fegyverrel szálljon szembe a heretikusokkal és kiirtsa a másokat is megfertőző dög-halált”.⁵¹ Beaufort azonban, hűen az angol politikai tradíciókhoz, a fegyverek szava előtt megpróbált puhatólózni. Hohenzollern Frigyes ugyanis ezidőtájt már egy engedékenyebb, opportunistá álláspontot képviselt – ami felé részben már Zsigmond is hajlott – azzal a nem titkolt céllal, hogy megbontsa a táboriták és a mérsékelt kelyhesek egységfrontját, s jól tudjuk, e politika vezet majd célra 1434-ben.⁵² Beaufort azonban nem gondolhatta teljesen komolyan a békeajánlatot, hiszen azt már a kereszties sereg hadba indulása után küldte, s háborús készülődése nem adott okot arra, hogy bárki is higgye, ő békeszerzőként tárgyalni kíván. A levél legfeljebb azzal a szándékkal íródhatott, hogy megbontsa a husziták táborát.

⁴⁸ „is es quem illi haeretici et ad tractandum pacem et ad reductionem eorum suspectum non habeunt”: HOLMES, 723.

⁴⁹ HOLMES, 722.

⁵⁰ „quamvis chisticolarum omnium oacem pro viribus ampliari velimus, horum tamen presertim, ad quos mittimur, pacem et desiderare volumus et debemus ipso pacis auctore, [...] primo pacem offerant filius pacis. Pacis ergo munusculum primo vobis offerimus. Nolite renuere. Ad unitatem catholice invitamus: venite.[...] Sed omnes erravimus et unusquisque declinavit a via Domini. Tamen redeuntibus ceteris redite et vos [...]” Nürnbergből, 1427. július 18-án. F. M. BARTOŠ: *An English Cardinal and the Hussite Revolution. Communio Viatorum* 6, 1963, 47-54. 52-54.

⁵¹ „pugil romane ecclesie”: HALLER, 299.; CPL, VII. 30-1.

⁵² HOLMES, 723.

1427 nyarán Winchester püspöke meg is érkezett Nürnbergbe és hallatlan energiával látott munkához, tíz nap alatt felállította a keresztes sereget.⁵³ Mindenkit, beleértve Zsigmondot is, óriási lelkesedés öntött el a készülődés, valamint Beaufort fellépése hatására.⁵⁴ A király Beaufort-t bízta meg azzal is, hogy a német birodalmi erőket is vezesse.⁵⁵ A püspök a cseh határon lévő Tachov (Tachau) mellett 1427. augusztus elején támadásra vezette az egyesített keresztes hadakat – a hajdani keresztes hősökhöz méltón a pápai zászlót a kezében tartva előrerúgta vezényelt rohamot. Hiába volt azonban a lángelkű Lancaster a frontvonalban, a husziták szekérvárai ellenében nem sokat ért, ráadásul a püspök ugyan örökölte a Plantagenetek harci büszkeségét és vakmerőségét, de stratégiaileg képzetlen és gyakorlatlan volt. A roham elbukott, a német keresztesek tömegei ügyet sem vetettek a legátusra, és a korábbi huszita háborúk koreográfiájához hasonlóan már a szekérvárakkal nem vették fel a küzdelmet, és a futásban kerestek menedéket. A püspök szinte egyedül maradt a csatatéren, kezében a pápai zászlóval és a Szent Kereszt egyik ereklyéjével sztentori hangon ostorozta a pánikba esett német urakat. A husziták sem tudtak mihez kezdeni, s megütközve figyelték a csatatéren a magára hagyott bíborost. A legátus, mivel képtelen volt visszafordítani a menekülő német urakat, felháborodásában „szét-tépte a birodalmi zászlót, és a német bárók lába elé vetette, átkokat szórva fejükre”.⁵⁶ Sőt, a rendetlen visszavonulás után a megmaradt kereszteseknek nem aka-

⁵³ PRO Exchequer of Receipt, Issue Rolls, E 403/666 m. 14.

⁵⁴ FRAKNÓI Vilmos: *Magyarország egyházi és politikai összeköttetései a római Szent-Székkal*. I-II. Bp., 1901. II. 5.

⁵⁵ WERTNER Mór: Magyar hadjáratok a XV. század első felében. *Hadtörténeti Közlemények* 34, 1911, 432-33.

⁵⁶ Drahonice-i BARTOŠEK Krónikája. *The Crusade against the Heretics in Bohemia*, 231.:

„A kardinális úgy rendelkezett, hogy

Térjenek vissza a harcba újra [...]

’Ki kíván az Úrral maradni,

És segédkezni a husziták visszaszorításában?’

Kiáltotta fájdalmas hangon [a bíboros]

S úgy dorgálta meg a fejedelmeket,

Hogy azok újra hadrendbe álltak

És egymást ösztökélve újra eggyé váltak,

Hitükre esküdvén, senki nem

Fordulhat vissza még egyszer,

’Aki nemes vérben fogant,

Annak itt a helye’

[A kardinális így szólt]

’Segíteni fogok a testemmel, javaimmal, minden erőmmel,

Nappal és éjjel készen állok

Hogy veletek éljek s haljak,

Nem kell nekem sem pajzs sem vért

ródzott az újabb hadba szállás: úgy vélték, esküjüket teljesítették, s így akár haza is térhetnek.⁵⁷ A vállalkozás, Beaufort minden erőfeszítése ellenére teljes fiaskó volt: érthető, hogy a legátus, nem bízván többé a németföldi nagyurakban, saját, fizetett kontingenseivel tartotta csak elképzelhetőnek a hadjárat megindítását a táboríták ellen. A bíboros ugyan panaszt emelt a pápánál, s felszólította, hogy állítsa helyre az egyház békéjét a Birodalomban – a hadjárattól elmaradtak ugyanis az egymással viszálykodó kölni és mainzi érsekek.

A pápa és Zsigmond nem csüggedt az újabb kudarc hallatán. Végre volt egy megfelelő vezető, aki képes összefogni a keresztések táborát, és nem utolsósorban újabb erőket tud bevetni – a félve tisztelt angol zsoldosokat. Márton pápa magát a legátust bízta meg, hogy békítse meg a német prelátusokat, és minden befolyását latba vetve bírja őket a husziták elleni harcra.⁵⁸ Zsigmond rendszeresen tájékozódott – Galambócnál lévén ekkoriban lekötve – a hadjárat menetéről Hohenzollern Frigyesen keresztül. Az örgróf csakis szuperlatívuszokban írt a királynak Beaufort tevékenységéről, nem győzte dicsérni állhatatosságát.⁵⁹ Valóban úgy tűnt, igenis van remény, amíg Beaufort a legátus. A kardinális a tachau kudarcot követően nem késlekedett, nem engedte, hogy szétszéledjen a sereg, és már szeptember 14-ére Frankfurtba újra összehívta a sváb *Städtebundot* és egy részleges rendi gyűlést.⁶⁰ A rendek vonakodtak újra összegyűlni, s várhatóan újabb terheket megszavazni a husziták elleni had költségeire, így nem született újabb megállapodás az újabb keresztések toborzását illetően, legfeljebb elviekben értettek egyet a háború folytatásáról. Beaufort keresztülvitte, hogy határozzanak meg egy újabb időpontot, amikorra összehívják a *Reichstagot*, és a huszita ügyet tárgyalják.⁶¹ A bíboros Frankfurtban maradt, és újfent lázasan dol-

Az előhadban a helyem,
Mikor újra rájuk rontotok' [...]
Reggelre azonban a fejedelmek
Féelemmel a szívükben megszegették esküjüket
A kardinális eléjük vágatott,
Útjukat állva egy dombtetőre ugratott
És kitűzte a Római zászlót, s így szólt:
'Aki csak távozik e helyről,
Elárulja Krisztus nevét,

S mától nem nemes a neve többé!': Hans Rosenblüt verse a negyedik kereszties hadjáratról. In: *The Crusade against the Heretics in Bohemia*, 234-5.

⁵⁷ Heinrich Stöffel jelentése Ulmnak: DRTA IX. 51-54.

⁵⁸ 1427. október 2.: CPL VII. 35-6.

⁵⁹ Frigyes első jelentése Zsigmondnak, Plassenburgból, 1427. augusztus 24-én: DRTA IX. 66-68.

⁶⁰ DRTA IX. 52.

⁶¹ *Frankfurts Reichskorrespondenz, nebst andern verwandten Aktenstücken von 1376-1519*. Hrsg. Johannes JANSSEN. I-II. Freiburg im Breisgau – Berlin, 1863-72. 648.; 652.; DRTA IX. 58-9.

gozott a *cruciata* ügyén, de az újabb, novemberi gyűlés sem hozott konkrét eredményt. Zsigmond még mindig nem jöhetett, a galambóci hadjárat lekötötte minden erejét. A bíboros ezért megpróbált egyezséget kieroszakolni a német fejedelmektől, és rávenni a hadtól elmaradókat a csatlakozásra. Megkísérelte kibékíteni a kölni érseket és a klevei valamint a jülich-bergi hercegeket.⁶² Ebben az időben ő játszotta a főszerepet a birodalomban, roppant teherbírásával és megkérdőjelezhetetlen tekintélyével képes volt összefogni a fejedelmeket, a klérust, a városokat, s Zsigmond távollétében mintegy „kvázi-királyként” sokat tett a különböző ellenérdekek kibékítéséért.⁶³ A sorozatos visszautasítás hatására egyre inkább azon volt, hogy új keresztes hadat toborozzon, s következő évben visszatérjen, s akár a birodalmi seregek nélkül is megküzdjön a huszitákkal.⁶⁴ Leveleiben szenvedélyes kirohanásokat intéz a német keresztesekhez: „Nem tudhatjuk milyen gyengévé és betegessé, hadban járatlanná és hitükben ingatagá váltak az utóbbi időkben fejedelmeink, s férfiasságukból olyan mértékben vesztettek s kimerültek, hogy alig tudnak ellenállni a cseh hitetleneknek, akik sem nem nemesek, sem a harcban nem jártasak, csupán egy jelentéktelen gyűlevész had, mely gonoszságot gonoszságra halmoz”. Hangsúlyozza, a huszita eretnekség nem csupán Csehországra hoz veszedelmet, hanem „aláaknázza és romba dönti a Hitet és az emberi társadalom egészét is” – így „üzenne” Angliának is.⁶⁵ Ekkor merül fel immár konkrétan az angol keresztesek szerepvállalása a cseh hadszíntéren. A pápa és Zsigmond is abban bízott, a francia hadszíntereken edzett angol zsoldosok friss ereje az elkényelmesedett német nagyuraknál sokkal hatékonyabb erőt képvisel majd. Zsigmond olyannyira bízott Beaufort következő, reménybeli angol seregének a sikerében, hogy már-már ábrándokat szőtt egy közös vállalkozásról „az ortodoxia minden ellenfelével” szemben, azaz „mindkét pogány”, a husziták és az oszmánok ellenében.⁶⁶ Már V. Henrikkel folytatott tárgyalásai során is hitet tettek amellet, hogy a két eretnekség csak együttes erővel gyűrhető le. Zsigmond arra kérte a bíborost, a „kereszténység nagy ügye érdekében való, országaik közös cselekvésének” kidolgozására maradjanak állandó érintkezésben. Zsigmond bizonyossá tette Beaufort előtt, hogy német-

⁶² John FERGUSON: *English Diplomacy 1422-1461*. Clarendon Press, Oxford, 1972. 113.

⁶³ Sabine WEFERS: *Das politische system Kaiser Sigmunds*. Steiner, Stuttgart, 1989. 107.

⁶⁴ DRTA IX. 117.

⁶⁵ *Codex diplomaticus Lubecensis. Urkundenbuch der Stadt Lübeck*. Lübeck – Oldenburg, 1843-1905. Abtheilung I.; VII. 25-7.

⁶⁶ Zsigmond tudatosan használja a csehországi wiklifiták kifejezést, hatást gyakorolandó a bíborosra és Anglia kormányzatára. Zsigmond levele Beaufort-hoz: 1427. szeptember 27. Nándorfehérvár: *A Magyarország és Szerbia közti összeköttetések oklevéltára 1198-1526*. Szerk. THALLÓCZY Lajos. Bp., 1907. (*Monumenta Hungariae Historica Diplomatarium XXXIII*) 73.; DRTA IX. 72-4.

római császárrá választása esetén is a legfontosabb feladatának a török Európából való kiűzését tekinti, amelyhez viszont elengedhetetlen a biztos háttér, a huszita eretnokség kiirtása.⁶⁷ Ebből Anglia is csak profitálhatott, ő lehetett a husziták elleni harc bajnoka, a saját háza táján mégse kellett hosszadalmas eretnekellenes harcba kezdenie.

A bíboros elérte, hogy a tervekben egyre inkább Angliára koncentrálódó, újabb keresztes hadjárat ügye igen gyorsan pápai jóváhagyást is kapjon. Október 15-én V. Márton kihirdette, hogy keresztes tizedet vet ki az egyházi javakra és, beleértve, szinte példa nélküli módon a bíborosok évi jövedelmeit és kuriális bevételeket is! 1428. januárjában pedig meghirdette a keresztes búcsút.⁶⁸ Márton cserében viszont elvárta, hogy a Franciaország és Anglia ura, szövetségese, Burgundia hercege vegyék fel a keresztet. Ugyanekkor Zsigmond is megbízta Hohenzollern Frigyeset, hogy próbálja meg keresztülvinni, hogy a *Reichstag* szavazzon meg egy rendkívüli keresztes adót. Frigyes, a hadjárat egyik kiszemelt vezetőjeként igen nagy szenvedéllyel vetette bele magát a munkába, sikerrel is járt, a Gyűlés áldását adta az adóra.⁶⁹ A kardinálisnak nem kevés szerepe lehetett a rendek, vagy legalábbis az egyházi választók meggyőzésében. Kölni, majd bruges-i tartózkodása során végigjárta a Rajna-vidéki és németalföldi fejedelmeket.⁷⁰ Az angol-burgundi sereg, illetve a nemzetközi részvállalás ígérete feltehetően felszabadította a német rendeket, akik repesve látták, hogy most a vállalat terhe nem egyedül az ő vállukon nyugszik.

Beaufort ezután a burgundi herceg udvarában tárgyalta. Jó Fülöp is vállalta, hogy keresztes hadjáratra indul, és egy memorandumban részletesen felvázolták egy nagyszabású, Európa legkiválóbb fejedelmeinek a részvételével induló husziták elleni keresztes hadjárat tervét. Beaufort 4-6 ezernyi angol íjászt ajánlott fel.⁷¹ Jó Fülöp is ígért 3000 lovagot, 4000 lándzsást és tetemes összeget rendelt a fizetségükre.⁷² 1428. márciusában a pápa megújította *legatus a latere*-i kineve-

⁶⁷ „A Béke Királyának a nevében reménykedünk, és keresztényi buzgósággal azon leszünk, hogy ne csak megsemmisítsük a hitetlen cseh eretnekeket, hanem szabadjára engedjük pusztító boszszúnkat a barbár népek fölött és visszafoglaljuk az Úr sírját és a Szentföldet”. uo.

⁶⁸ A pápa egy sor privilégiumot és tisztséget ruházott Beaufort-ra, amiről egy külön regisztrum is tanúskodik: BL Cotton MSS Cleopatra E III fos. 33-39. f. 33.

⁶⁹ 1428. július 22: *A Magyarország és Szerbia közti összeköttetések oklevéltára*, 77.

⁷⁰ Aachenben 1428-ban tárgyalta több birodalmi prelátussal és fejedelemmel. HOLMES, 725.

⁷¹ Ghillebert de Lannoy memoranduma: „que il avoit espérance ferme de mener en ceste entreprise et a compaignie de monseigneur de Bourgogne de iiii à vi mille archiers, tous du royaulme d’Engleterre”: *Oeuvres de Ghillebert de Lannoy. Voyageur, diplomate et moraliste*. Szerk. Ch. POTVIN, Louvain, 1878. 511.

⁷² A bíboros valóban sokat dolgozott a keresztes hadjárat ügyén, hiszen a herceg kezességét vállalt arra, hogy saját tartományai összesen 15 ezer fegyverest állítanak ki, Brabant hercege 300 lovaggal, Bretagne hercege 300 számszeríjással, Liège püspöke 200 lovaggal és 200 íjással. *The*

zését, és felruházta, hogy Angliában is hirdethesse a keresztes hadat.⁷³ A bíboros haladéktalanul írt is királyának, hogy VI. Henrik adjon engedélyt a sereg angliai toborzására.⁷⁴ Levelében utal Anglia urának a felelősségére: a világi hatalomnak is részt kell vállalnia az eretnekellenes küzdelemben, mert a tévtanok hívei „nem csupán a keresztény hit felbomlasztására törnek, hanem céljuk a politikai hatalom és a kormányzat megdöntése, mivel felláztatják és engedetlenségre bírják a népet uraik ellenében”. Angliának kell a „hit dicsőíttetésére szembeszállnia a gyűlöletes ellenséggel”, nehogy „a királyhoz vagy országához elérjenek e szörnyű bűnök”.⁷⁵

1428 tavaszán Beaufort hazatért. Meglehetősen hidegen fogadták, elsősorban a „pápista befolyás” megnövekedésétől tartva. A király és az udvar ugyan látványos felvonulásokkal népszerűsítette a „nagy ügyet” – nem úgy azonban a kormányzó Régenstanács. A legátusi tisztségre is rossz szájízzel tekintettek, a hagyományos angol pápaellenesség a Szentszék hatalma kiterjesztésének és a király iurisdiction-ja megnyirbálásaként fogta fel a küldetést. Már azt is vita övezte, egyáltalán partraszállhat-e angol földön egy legátusi rangban álló személy királyi meghívó nélkül. Beaufort így hivatalosan legátusként nem működhetett angol földön, csupán bíborosi címét használhatta.⁷⁶ 1428. májusában Beaufort – Zsigmond követével Olmütz püspökével együtt – megjelent a Királyi Tanács színe előtt Westminsterben, és tolmácsolta a pápa kérését az egyházi jövedelmekre kirovandó keresztes adót illetően.⁷⁷ Természetesen szükség volt az egyházi zsinat összehívására, de az azonban nem tudott állást foglalni a *subsidium*ról, a tanácskozást berekesztették, és a döntést elhalasztották.⁷⁸

A pápa teljesen a bíborosra bízta a hadjárat megszervezését és elindítását. El is küldte Angliába, s Beaufort kezébe helyezte a már a kontinensen összegyűjtött

Crusade against heretics in Bohemia, 272-3. Lásd még: Yvon Lacaze: Philippe le Bon et le problème hussite: Un projet de croisade bourgignon en 1428-29. *Revue historique* 93, 1969, 69-98.

⁷³ *Register of Thomas Langley Bishop of Durham, 1406-37*. I-III. Szerk. R. L. STOREY. Durham-London, 1956. (*Publications of the Surtees Society*, 164., 166., 169). III. 130-4.

⁷⁴ 1428. március 9.: BL Additional MSS 14848.

⁷⁵ “[...] the malice off hem that bene abowt to subuerte the crysten and catholike faith, that yee may soueraigne lord and alle christiens ben bounde to lyfe and dey in, and not only the faith but alle polytyke rewle and gouernance, steryng the peple rebellione and disobeisaunce of her lordes and gouernours”: Bruges, 1428. március 9. VI. Henrikhez: *Register of William Curteys, abbot of Bury St. Edmunds*. BL Additional MSS 14848, fos. 121-121^v.

⁷⁶ HOLMES, 735.

⁷⁷ A követ: Zvole-i Kuneš-sel (Konrad von Schmola/Zwolle): *Proceedings and Ordinances of the Privy Council of England*, ed. N. H. Nicholas, Vol. I-III. London, 1834. III. 295.

⁷⁸ *Register of Henry Chichele, Archbishop of Canterbury*. I-IV. Szerk. E. F. JACOB. Clarendon Press, Oxford, 1938-47. III. 183-8.

keresztes tizedet, mintegy 14 ezer firenzei forintot.⁷⁹ Beaufort pedig egy nagyszabású propaganda-kampányba kezdett, s szerte Angliában prédikált a keresztes vállalatért, már a sereg behajózását és felfegyverzését készítette elő.⁸⁰ Mindent megtett, hogy a Titkos Tanácsot kimozdítsa ellenséges magatartásából. A pápa is minden eszközt megragadott, hogy szerepvállalásra bírja az angol kormányzatot – az Angliával szembeni ütkártyája pedig most is a wiklifiták és a husziták tanai közötti párhuzam volt. Maga Beaufort is szívesen érvelt azzal, hogy Anglia a felelőse a tévtanok terjedésének: „angoloknak különös aggodalommal kellene viseltetniük a huszitizmus iránt. Angliának különösképpen kellene jeleskednie „a huszita mételgyűrtésért folytatott harcban, hiszen ez a gyűlöletes és dögvészes eretnység Angliában gyökerezik, Wyclif tanításaiból nőtt ki, s szórta szét romlott magvát szerte a keresztény világban”. Mi több, „Anglia ma is az eretnekek hazája”, s óvatosnak kell lennie, ha nem akar „Csehország sorsára jutni”.⁸¹ A pápa egészen nyíltan felveti Anglia közvetlen felelősségének a kérdését az eretnek tanok elterjedésében, s azt az eretnekekkel szembeni határozatlansággal indokolja. „Az eretnységnek nem kevés új sarja van [...] Angliában ma is találni eretnekeket”, még ha el is fognak néhányat; „számtalan hívük van szabadon, és naponta ront meg másokat, ami az egész királyság összeomlásával fog járni”. „Amíg csak az eretnység megmarad Csehországban, tovább fog szaporodni”. A pápa nyíltan kijelenti, Anglia okolható azért, hogy a téves tanok elérték Csehországot: „a wiklifiták Angliában rejtőző képviselői igen gyakran mennek Csehországba, hogy megerősítsék őket az ő gyalázatos hitükben, segédkezzenek bűneikben és támogassák harcukat”.⁸²

Nem véletlen az sem, hogy éppen ebben az időben került sor Wyclif földi maradványainak a végső elpusztítására. Ezt ugyan már jó tíz éve szorgalmazta a pápa és Zsigmond is, még Konstanzban hozva erről rendelkezést, de az angol kormányzatnak nem akaródzott ennek eleget tenni. Most végre is hajtották a *heresiarcha* tetemének az exhumálását és megégetését – igaz, ez egy újabb, inkább a közvélemény számára szóló igen látványos kirakat-intézkedés volt, ami nagyban növelte Anglia szerepét a heretikusok elleni harcban, azonban sokkal egyszerűbben kivitelezhető volt, mintsem néhány megátalkodott lollardot elfog-

⁷⁹ HOLMES, 737.

⁸⁰ Lübeck városának írt, hogy a Német Lovagrend nagymesterétől az újak elkészítéséhez kért két hajónyi fát engedjék át London felé: ad quorum expugnationem cum una inter ceteras nationes sagittarios de Anglia conduci quoque necessarium sit et expedire indicetur [...] duas naues cum lignis siue peciis ad arcus tales faciendos aptis [...] ad portum Londoniensem transmittere; illetve felszólította, hogy a keresztes felvonulás érdekében hagyjon fel Dániával való háborújával: *Urkundenbuch der Stadt Lübeck*, VI. 36-37.; VI. 25-7.

⁸¹ *The Crusade against heretics in Bohemia*, 250-1.

⁸² uo.

ni és megégettetni az országban.⁸³ Az angol álláspont egyre inkább „melegedni látszott” a keresztes szerepvállalást illetően, 1428 nyár végén ugyancsak követek indultak a pápához, aki cserében hajlott engedni az angol egyház feletti szentszéki jogok korlátozása terén folytatott vitában, és feloldotta Chichele canterbury-i érsek *legatus natus*-i tisztsége alóli felfüggesztését.⁸⁴ Zsigmondhoz is indult követség, konkrétan egy szövetség megkötésére felhatalmazva a husziták elleni hadjárat céljából. Remélhető volt, hogy a hadjárat nem csupán a bíboros magánakciója lesz, hanem a kormányzat is mögé áll. Ennek fejében Anglia támogatást remélt Zsigmondtól az újabb zsinat mielőbbi összehívásában, melyre égető szüksége volt, hogy az egyház elismerje VI. Henrik francia királyságát.⁸⁵

1428. december 5-én a *cruciata*-t immár hivatalosan is meghirdették Londonban. Ha hozzá is járult a Privy Council, hogy Beaufort az országban hirdethesse a keresztest, további követeléseihez meglehetősen mostohán állt hozzá. A Tanács ugyan tett egy homályos ígéretet egy kivetendő *subsidium notabilior*ól, de Beaufort egyelőre még nem kapott szabad utat ahhoz sem, hogy az országban toborozhasson.⁸⁶ Néhány héttel később a Tanács már mereven elzárkózott attól, hogy az *ecclesia Anglicana*-ban pápai adót szedjenek. Maga az angol klérus sem lelkesedett az ötletért, hogy keresztes adót fizessen. Ekkor már jelentős összeg gyűlt össze a bűnbocsánatért „felajánlott” javakból, az angol kormányzatnak így már nem akaródzott tevékenyen támogatnia Beaufort-t s színt vallania az eretnekellenes harcban. A Tanács Beaufort-t választás elé állította: vagy kereszteseket toboroz, vagy adót vet ki, de mindkettőhöz nem járul hozzá.⁸⁷ A Tanács úgy nyilatkozott, hogy „a királyság minden alattvalója különleges hódolattal fordul [a keresztes hadjárat ügyéhez], de tartózkodnak attól, hogy a királyság bármelyik rendje bármilyen költséget vállaljon, legyen az a klérus, vagy bármelyik másik”.⁸⁸ A bíborost saját hazájában gyakorlatilag magára hagyták. Végül is hozzá-

⁸³ CPL VII. 22-3.

⁸⁴ John Stokes és John, Lord Le Scrope követsége: 1428-1429.: PRO E 101/322/41.; E 364/65 E.; Margaret HARVEY: *England, Rome and the Papacy 1417-1464. The Study of a Relationship.* Manchester UP, Manchester & New York, 1993. 144.; HARRISS, 1988, 173., 175-78.

⁸⁵ cum sufficienti et ydonea potestate, deputato seu deputatis, firmas et veras amicitias, confoederationes et liga s imperpetuum vel ad tempus inter fratrem nostrum”: William Gray, London püspöke, Peter Partridge teológus professzor, John Stokes, John Lord Le Scrope: 1428: július 13.: PRO Chancery Warrants C 81/698/1940., 1941.; BL Additional MSS 35204, m. 10.; Foedera, Londoni kiadás, X. 407.

⁸⁶ *Register of Henry Chichele*, III. 208-10.

⁸⁷ *Official correspondence of Thomas Bekynton. Memorials of the reign of Henry VI.* I-II. Szerk. George WILLIAMS. London, 1872. (*Rerum Britannicarum medii aevi scriptores*, 56) I. 255.

⁸⁸ “[...] the king’s subgittes of the same land will geve teherto of their especial devocion and in alle wyses to forbere eny commune charge to be borne of eny of the state of this land be it by the clergie or any other: *Proceedings and Ordinances*, III. 332.

járultak a toborzáshoz is, és a búcsú árusításához is, de a bíboros által kért 500 lándzsa és 5000 íjász mindössze felének a felállítását engedélyezték.⁸⁹ A kancellár által Rómába küldött levél is hangsúlyozza, milyen nehéz döntés volt, hiszen „ekkor sereg régóta nem hagyta már el Anglia földjét.”⁹⁰ A hadhoz Anglia egy fillérrel sem járult hozzá, de még a pápai adó felhasználását is korlátokhoz kötötték. Anglia nemhogy saját országában nem üldözte az eretnekeket, hanem vonakodott még az idegen földön tervezett hadjáratot is anyagilag támogatni. Elviékben, legfeljebb szavakban volt partner a heretikusok elleni harcban, de semmilyen áldozatra nem volt hajlandó. A keresztes hadjárat már az indulásakor megtört a tradicionális pápaellenességen: úgy ítélték meg, Róma így is nagy befolyással bír majd a pápai pénzen fogadott angol alattvalókból álló sereg felett, s ez veszélyezteti az angol koronának a félelmetes „pápista” egyháztól való függetlenségét. Óriási kegy volt már az is, hogy a keresztes felhívást a templomkapukon is kifüggeszthették!⁹¹

A toborzás nagyon nehezen haladt, még akkor is, ha Beaufort jelentékeny összegeket ígért s fizetett is ki előre a keresztes zászló alá állóknak. Bedford hercege az általa kormányzott franciaországi területeken beszédette a keresztes tizedet – de csak úgy, ha ugyanakkora adót a maga számára is bezsebelhet!⁹² Beaufort személyes javai is szükségeltettek, hogy mégis összegyűlt körülbelül 2700-2800 katona.⁹³ Ez tekintélyes erő volt, feltehetően a francia harctereken edzett professzionális fizetett katonákból állott, s ha eljut egyáltalán Csehországba, a siker reményével vehette volna fel a küzdelmet a táboritákkal. Olyan tapasztalt, magas szakértelemmel bíró, több fegyvernemben jártas zsoldosokról, összehangoltan működő egységekről van szó, melyekhez hasonló erővel még nem kerültek szembe a husziták, s akik képesek lehettek volna elkerülni mindazokat a hibákat és stratégiai baklövéseket, amelyeket a lovagi seregek elkövettek.

Zsigmondnak valóban szüksége lett volna az angol segítségre, hiszen 1428-ban a táboriták már Ausztriát, Sziléziát és Felső-Magyarországot dúlták, s az

⁸⁹ *Proceedings and Ordinances*, III. 337-8.

⁹⁰ BL Cotton MSS Cleopatra C IV, fos. 162^v-3.

⁹¹ William E. LUNT: *Financial Relations of the Papacy with England 1327-1534*. Medieval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1962. 566.

⁹² HOLMES, 744.

⁹³ R. A. GRIFFITHS: *The reign of King Henry VI. The exercise of royal authority 1422-1461*. Sutton, Stroud, 1998. 188. 58. jegyz. Egy későbbi, 1429. júliusi számvévszéki kiadási listán szerepel 1500 ló, igaz, az csak az egyik parancsnok, John Radcliffe által vezetett egységekre vonatkozik. PRO E 403/689.

ellenük küldött magyar hadak kudarcot vallottak.⁹⁴ A Birodalomban egyre növekvő aggodalommal szemlélték a közeledő veszélyt, s várva várták az angol kontingens megérkezését. A münsterbergi herceg lemészárlása pánikba ejtette a német rendeket.⁹⁵ Maga Zsigmond is nagy reményeket fűzött az angol keresztiesekhez: 1429 szeptemberére Nagyszombatba összehívta a nemesi felkelést. Az év őszére pedig a birodalmi gyűlést hívta össze Bécsbe, abban a reményben, hogy az osztrák-cseh határról majd egy újonnan felállítandó birodalmi kereszties sereg fog Beaufort időközben északról érkező hadseregével egyesülni.⁹⁶ Ráadásul a király pozsonyi tárgyalása a huszita vezetőkkel az 1429 áprilisában kudarcra végződött, s nem volt remény még a fegyverszünetre sem.⁹⁷

Angliában a kereszties felbuzdulás, az országra irányuló megsokszorozódott nemzetközi figyelem okán az 1428-as évben megfigyelhető a *haeresis* elleni fellépés bizonyos aktivizálódása. Ez azonban jobbra kimerült kirakatperekben, több közismert s évek óta szabadon működő wiklifitát most elfogtak. Az angol főpapok kénytelenek voltak feladni korábbi kényelmes életvitelüket, s néhány felkutatott és kézre kerített megátalkodott heretikussal jelezni állhatatosságukat.⁹⁸ Sor került eretneküldözésekre is, s több eretneket „fel is tudtak mutatni”, de az esetek túlnyomó többségében megelégedtek a bűnösök *abiuratio*jával.⁹⁹ Így rendkívül jó benyomást tehettek a pápára, s ezekkel a mondvacsinált perekkel bizonyíthatták kérlelhetetlen szigorúságukat a tévtanok követői ellenében. A wiklifiták elleni harc ürügy is volt, a klérus ezzel kívánta igazolni, hogy nem tud anyagilag is hozzájárulni a husziták elleni háborúhoz, hiszen a saját háza táján is van még mit tennie.

Minden nehézség, az angol vezetés mindenfajta bizalmatlansága ellenére, a kereszties sereg szervezése jól haladt, s minden feltétel adott volt, hogy behajózzon. Beaufort folyamatosan toborozta a kereszties hadat 1429 tavaszán, ami kora nyárra fel is állott és a kenti kikötőkben behajózásra várt, részben Hansahajókba, Lübeck felé.¹⁰⁰ Engedélyt is kapott a Tanácstól a behajózásra, s számos előkészület is történt az indulásra (kereskedelmi hajókat foglaltak le; a kikötővá-

⁹⁴ TÓTH-SZABÓ Pál, *A cseh-huszita mozgalmak és uralom története Magyarországon*. Bp., 1917. 89. 4. jegyz.

⁹⁵ TÓTH-SZABÓ, 91. 3. jegyz.

⁹⁶ TÓTH-SZABÓ, 98.

⁹⁷ *The Crusade against Heretics in Bohemia*, 256-8.

⁹⁸ *Register of Henry Chichele*, III. 187-90.-; 195-208.

⁹⁹ Egyetlen eretneket sem égettek meg, s csupán egy konokul ellenállót ítéltek halála, igaz, később ő sem végezte máglyán. Éppen a huszitákkal szembeni pacifizmusa miatt választották ki és nyilvánvaló cseh kapcsolatai miatt igen jól jött az angol klérusnak. J. A. F. THOMSON: *The Later Lollards 1414-1520*. OUP, Oxford, 1965. 120-3., 144-6., 175-6.

¹⁰⁰ BARTOŠ, 51-53.

rosokban polgárházakat sajátítottak ki a sereg elkvártélyozására, megtörtént a végső hadmustra stb.).¹⁰¹ A pápa angliai bankárai a már behajózott katonáknak zsoldot fizettek a keresztes tizedből.¹⁰² 1429 tavaszán azonban egyre aggasztóbb hírek érkeztek Angliába. A lotharingiai gyermekleány minden felborított. Már az orléans-i katasztrófával – a hír 1429. április 15-én ért Westminsterbe – veszélybe került a keresztes sereg további toborzása. A patay-i csatavesztéssel (1429. június 18.) pedig a keresztes felvonulás összeomlott. Bedford hercege kétségbeesetten könyörgött egy több ezer fős segélyhadért, a Szűz pedig megállíthatatlanul nyomult előre.¹⁰³ Egy hadsereg pedig éppen harcra készen állott a kikötőkben. A kardinális sokáig ellenállt, s nem volt hajlandó a kereszteseket „átengedni” Bedford számára, de herceg a még kétségbe ejtőbb hadi helyzetre hivatkozva tovább sürgette a had elindítását, így végül a kardinális beleegyezett, hogy ideiglenesen, egyelőre „eltérítik” a hadat a francia hadszínterekre.¹⁰⁴ Zsigmond hamarában követet küldött Beaufort-hoz, veszélyben érezvén a keresztes küldetést, de már nem tudta eltéríteni a bíborost a megegyezéstől.¹⁰⁵ Ismerte az angol politika sajátosságait, felvetődik, hogy az “eltérítés” valóban így történt-e, s nem pedig arról van szó, hogy az angol kormányzat mindig is rá akarta tenni a kezét a keresztes hadra, s a maga céljaira kívánta felhasználni azt, s ehhez Beaufort bíboros csupán asszisztált. A Titkos Tanácstól és a Régenstől mindez nem lehetett idegen, de nem tudjuk, milyen része volt ebben a hivatalos egyházpolitika fő képviselőjének, Winchester kardinálisának.¹⁰⁶ A pápa őt tartotta felelősnek, hogy „cserbenhagyta a kereszténységet”. A bíboros reálisan mérte fel a szituációt, vélhetőleg számolt azzal, hogy a hatalmas összeg egy része eltűnik az angol korona kincstárában, de kevésbé valószínű, hogy egy eleve megtervezett színjátékról lett volna szó csupán, s a hadat eleve úgy szervezték, hogy el sem indul Csehországba. Egyszerűen arról lehet szó, hogy Jeanne d’Arc fellépése soha nem látott, óriási csapást mért a franciaországi pozícióiban elkényelmesedett Angliára, s kialakuló válsághelyzetben a kormányzatnak meg kellett lépnie ezt a lépést is: minden épkezláb emberre szükség volt a hadszíntereken. Az is kétségessé vált egy idő után, hogy csupán fél évre „adják át” a kereszteseket, hiszen a franciaországi angol erők helyzete még kritikussabbá vált, amikor Johanna zavartalanul masírozhatott Reimsbe, és koronázhatta meg Károly dauphin-t (1429.

¹⁰¹ *Proceedings and Ordinances*, III. 337-8.; Foedera, Londoni kiadás, X. 417-8.; 424.

¹⁰² HOLMES, 741.

¹⁰³ GRIFFITHS, 188.

¹⁰⁴ 1429. július 1.: *Proceedings and Ordinances*, III. 339-44.; Foedera, Londoni kiadás, X. 432.

¹⁰⁵ FAHLBUSCH, 374.; 395.; DRTA IX. 80.

¹⁰⁶ HOLMES, 741.

július 17.).¹⁰⁷ Beaufort zsoldosai viszont valóban sikerrel jártak: 1430 szeptemberében Párizs előtt mértek vereséget Jeanne d'Arc erőire, s a franciák kezéből a következőkben már ki is csúszott a kezdeményezés.¹⁰⁸ Az év őszére a kereszties sereg feltehetően betagozódott a francia földön harcoló többi angol alakulat közé, s a *cruciata* számára egyszerűen elveszett, pedig az első hónapokban valóban a pápa által összegyűjtött kereszties tizedből fizették.

A keresztiesek „kölcsonadása” óriási felháborodást keltett a Kúriában, a bíboros példa nélküli akciójára a pápa nem is tudott szavakat találni, szinte sokkolta a „szentségtörés”, hogy a keresztények adójából egy keresztény állam elleni hadi akciókat finanszíroz az angol király! Az sem melegség, hogy az eretnekek elleni háborúra a keresztet felvették egy „másik” heretikus ellen szállnak harcba, hiszen Jeanne-t ekkor még nem ítélték el. A pápa tiltakozó leveleket küldött Angliába, és leállította a kereszties forrásokból való zsoldfizetést.¹⁰⁹ Beaufort azzal próbálta meg menteni magát, hogy „nem állott módjában ellent mondani királynának”, s embereinek is „elsősorban királyuknak kellett engedelmeskedniük”.¹¹⁰ Zsigmondnak is ezzel a magyarázattal szolgáltak, igaz, kissé megkésve, amikor kiderült, a májusra elhalasztott hadjárat sem indul el.¹¹¹

A kardinális, a pápai feddés ellenére, néhány hónappal később el is feledkezett saját legátusi megbízatásáról és a kereszties hadról. „Vérlázító árulása” csupán a pápát rázta meg. Már 1429 júliusában áthajózott francia földre és belevetette magát az angol diplomáciába.¹¹² Beaufort is elsődlegesen angol, s Lancaster volt, s csak másodsorban bíboros, így a hagyományos franciaellenes angol politika oltárán hajlandó volt feláldozni a kereszties vállalkozást, s így a maga további egyházi karrierjét is. Nem hagyhatta, hogy a Plantagenetek műve romba dőljön a huszita háború miatt, saját magát és a Százéves Háború angol politikáját tagadta volna meg, ha nem járul hozzá a keresztiesek eltérítéséhez.

Felmerül a kérdés, mi lett a kereszties hadjárat céljára összegyűjtött hatalmas összeg sorsa? Némelyek úgy vélekednek, arra alapozva, hogy a korona legfőbb hitelezője maga Beaufort, hogy a saját kamarájába vándoroltak Szent Péter ara-

¹⁰⁷ Az eredeti megállapodás úgy szövelt, hogy a hadsereg csak 1429. végéig marad angol szolgálatban, és csak 1430. május 1-ig halasztják el a kereszties hadjáratot. A Titkos Tanács vállalta, hogy ugyanannyi létszámban állít ki keresztieseket, mint ahányan felvették a keresztet. LUNT, 567-8.

¹⁰⁸ Jenny STRATFORD: John, duke of Bedford (1389–1435). In: ODNB, <http://www.oxforddnb.com/view/article/14844> - 2007. június 15.

¹⁰⁹ 1429. augusztus 11. CPL VII. 38.

¹¹⁰ HOLMES, 746.

¹¹¹ William Swan magiszter követsége, 1430. november 27.: Foedera, Londoni kiadás, X. 481.

¹¹² G. L. HARRISS: Beaufort, Henry (1375?–1447). In: ODNB, <http://www.oxforddnb.com/view/article/1859> - 2007. június 9.

nyai.¹¹³ A bíboros életútját végigkövetve nincsenek illúziói az embernek, hogy nem volt feddhetetlen erkölcsű, szentéletű pap, hanem a karrierista, világias életmódot élő kora-reneszánsz prelátus archetípusa.¹¹⁴ A Titkos Tanács tagjai esküt tettek, hogy visszafizetik a Kúriának az igénybe vett keresztes adót.¹¹⁵ A tartozásnak körülbelül a felét a következő években visszafizették ugyan – de nem a pápai kincstárnak, hanem magának a kardinálisnak, a maradék pedig eltűnt a háborús költségvetés süllyesztőjében!¹¹⁶ Az ügy rendezése is szokatlan – hogyan tarthatott volna a pápai adóra igényt a bíboros, amikor már nem is volt legátus, s véget ért a megbízatása? Ma már tudjuk, nincs konkrét bizonyíték arra, hogy ez valóban meg is történt.¹¹⁷ A kardinálisnak kifizetett összeg is minden valószínűség szerint közvetett módon az angol hadműveletek finanszírozására fordítottatott. Beaufort-nak már 1430 elején kifizettek egy újabb részletet a keresztes adótartozás fejében, de arról nem tudunk, hogy ő továbbította volna-e azt Rómába. Az év tavaszán viszont főként az ő kölcsönei tették lehetővé egy újabb

¹¹³ A negatív megítélés – az ifjú királyt a markában tartó gonosz uzsorás képe – meghatározó a történetírói értékelésben: K. B. MCFARLANE: At the deathbed of Cardinal Beaufort. In: *Studies in Medieval History presented to F. M. Powicke*. Szerk. R. W. HUNT, W. A. PANTIN, R. W. SOUTHERN. Clarendon Press, Oxford, 1948. 405-28. 421. Új értékelést adott szerepéről G. L. HARRISS: Cardinal Beaufort: Patriot or usurer? *Transactions of the Royal Historical Society* 5th ser. 20, 1970, 129-148.

¹¹⁴ Shakespeare-nél is a kapzsi, harácsoló ellenszenves figura, aki uzsorakamatot szed a királytól:

[...] gázságod oly merész,
S oly dögvészes, bitang a működésed,
Hogy dölyfödről már gyermekek csivognak.
Veszélyes uzsorás vagy és konok
Természetű, a béke ellensége,
S nem tűri léha kéjencségedet
Magas méltóságod, szent hivatásod

SHAKESPEARE: *VI. Henrik*, I. rész, III. felvonás, I. szín. Vas István fordítása

¹¹⁵ *Proceedings and Ordinances*, VII. 330.; 347.; LUNT, 567.

¹¹⁶ A körülbelül 7200 fontnyi összeg felét kiutalták Beaufort-nak, de a többi részéről nincs tudomásunk, még arról sem, hogy a későbbiekben egyáltalán szándékában állt volna-e az angol kormánynak ennek a visszafizetése. HOLMES, 745.

¹¹⁷ A Kúriától 30 ezer firenzei forint érkezett (4995 font), amiből 14980-at már elköltöttek zsoldra, de nem tudjuk, mennyi maradt belőle, miután a pápa leállította a kifizetést. Annyit tudunk viszont, hogy a Királyi Tanács mintegy 7200 font (43243 aranyforint) tartozásról állított ki adóslevelet, azaz a bünbocsánat kiárúsítása is jól jövedelmezett. A visszafizetésre mindössze annyi közvetett bizonyíték van, hogy egy a pápai udvarba tartó követ Dovernél 2000 aranymárkával (kb. 1332 font) elhagyta Angliát. Igaz, nem érkezett meg, mert mire Calais-ba ért, a király újra kölcsönvette a nála lévő 2000 márkát. A kormányzat nem szándékozott visszafizetni a kölcsönt, legfeljebb annak egy kisebb részére tett hamvába holt kísérletet. HOLMES, 748.; LUNT, 569.

angol sereg felállítását.¹¹⁸ A Királyi Tanács így voltaképpen pápai pénzből harcolhatott Jeanne d'Arc ellen.

Feledve legátusi megbízatását, a kardinális a későbbiekben minden energiájával azon volt, hogy a burgundiakkal valamint a franciákkal a válságos helyzet megoldásáról tárgyaljon.¹¹⁹ Angliának mindenáron a békére volt szüksége a dauphinnal, s Beaufort-ra osztották azt a szerepet, hogy puhatolja ki, mikor mutatkozik hajlandóság a burgundiakban, hogy a status quo megőrzése oltárán elveszejtsék Johannát; illetve mikor érzik úgy a dauphin udvarában, hogy a lotharingai Szűz már nem hoz a konyhájukra semmi hasznot, s mikor érzik inkább terhesnek a népszerűségét.¹²⁰ Márton pápa 1431-es halálával az utolsó akadály is elhárult, Beaufort immár teljesen szabadon és nyíltan lemondott a husziták elleni háborúról, s vetette bele magát a Jeanne d'Arc elleni propaganda-hadjáratba. Ennek is része az a fent említett levél, amely akár az akkoriban Franciaországban munkálkodó Beaufort kancelláriájából származhatott. 1430. áprilisában a bíboros újra tárgyalt Jó Fülöp herceggel, ami után a burgundi seregek offenzívába kezdtek Compiègne-nél, s néhány hét múlva – miközben a kardinális még mindig a közelben tartózkodott, szinte „felügyelve” az események menétét – Jeanne a csapdájukba esett.

Anglia minden vallásos meggyőződéstől el tudott tekinteni, legyen az akár egyetemes keresztény érdek, ha saját érdekei kerültek veszélybe. Elszigetelt, független, pragmatikus politikát folytatott – mint a későbbi századok során oly sokszor. Míg az uralkodói hatalom a szigetországban még jó néhány évtizeddel a lollardizmus elterjedése után is inkább megtűrte az eretnekeket, frazeológiájában a hit kérlelhetetlen harcosának szerepében tetszelgett. A hatalomnak nem nagyon akaródzott megbüntetnie a korona támaszait, a kincstárat igen jelentős adó- és vámbevétellel gazdagító wiklifita érzelmű városi nagykereskedőket vagy jómódú birtokosokat. Inkább „exportálta” az eretnenség elleni küzdelmet, amiből kiválóan profitálhatott az európai 'grand policie' színterén.

¹¹⁸ 8 ezer fontot kölcsönzött 1430 tavaszán a koronának, majd 1432-ig még 12 ezret. G. L. HARRISS, Beaufort, ODNB. Azt is mondhatjuk, a Jeanne d'Arc elleni hadműveleteket a kardinális finanszírozta. A Johanna elfogását megelőző hadjáratot is 1431 tavaszán konkrétan Beaufort pénzből vezették. HARRISS, 1970, 134. l. jegyz.; 137.

¹¹⁹ HARRISS, Beaufort, ODNB.

¹²⁰ HARRISS, 1988, 188.; C. A. J. ARMSTRONG: La double monarchie et la Maison de Bourgogne 1420-1435: le declin d'un alliance. *Annales de Bourgogne* 37, 1965 81-112. 104-107.

Attila Bárány

**Panovnícka moc a kacírstvo v neskorostredovekom Anglicku:
lollardi a husiti**

Môj príspevok sa venuje otázkam náboženskej tolerancie a intolerancie v neskorostredovekom Anglicku. Skúmam, ako anglická kráľovská moc čiže samotná Plantagenet-Lancasterovská dynastia vnímala kacírstvo, najmä wiklif-lollardské učenia, resp. akú politiku zaujímala vo vzťahu k husitizmu v európskom kontexte. Za panovania Richarda II (1377 – 99), Henricha IV. (1399 – 1413) a Henricha V. (1413 – 22) možno vidieť až prekvapujúcu toleranciu kráľovskej moci k nasledovníkom Johna Wycliffa. Dokonca centrálna a administratívno-výkonné orgány boli veľmi zmierlivé, často protikacírske súdy, a aj preláti a vyšší a strední predstavitelia cirkvi zatvárali oči pred zjavnými činmi heretikov. Mnoho z nich, aj po roku 1401, keď bol vydaný status *De heretico comburendo*, nariaďujúci prenasledovanie a potrestania kacírov, mohli naďalej vykonávať kazateľskú činnosť. V mojom príspevku sa preto budem snažiť odpovedať na otázku, prečo panovnícka moc nezasiahla a nepotrestala lollardov, čo bolo príčinou takej oportunistickej politiky anglických kráľov.

Za čias panovania Richarda II. malo mnoho prívržencov lolardizmu vysoký spoločenský status a pre vysoké pozície u dvora zaujal kráľ k tzv. *Lolardským rytierom* zmierlivý postoj. Mnohé učenia wiklifistov, ako napr. spochybňovanie svetskej moci cirkvi, ich majetku, protipápežské a antiklerikálne názory boli veľmi populárne. Stredne majetná šľachta a gentry Dolnej snemovne prejavovala bezpodmienečné sympatie wiklifovským kazateľom. To všetko sa po celé desaťročia odohrávalo bez toho, aby ústredná panovnícka moc, ktorá navonok proti kacírstvu bojovala, nejakým spôsobom zamedzila šírenie lolardizmu. Nástup Henrich V. však prinieslo mnohé zmeny do náboženskej politiky kráľovstva – to však bolo najviac citelné smerom von, v priestore európskej politiky. Kráľ na Kostnickom koncile vystúpil ako neoblomný ochranca viery. Panovnícka moc sa proti striktnejšiemu zásahu proti lolardom nerozhodla z jej zmeny názoru na teologicko-dogmatické učenie lolardov. Panovník sa viac zo svojvôle a osobných dôvodov rozhodol pre tvrdý zásah proti heretikom. Tým, že sa prezentoval ako neochvejný ochranca viery v Európe, chcel získať medzinárodnú prestíž. Ako ochranca viery mohol získať aj nemalé finančné prostriedky, ktoré plánoval využiť na upevnenie pozícií Lancasterovskej dynastie a tým mohol hrať významnú úlohu v európskej diplomacii. Nie je preto zarážajúce, že lollardi ho často označovali ako popského kráľa, alebo „hlavu

kňazstva” (*princeps presbiterorum*). Už počas kostnického koncilu ho mnohí vnímali ako veľkého bojovníka proti lollardom a ako oporu cirkvi v jej reforme a odstránení schizmy. Z toho dôvodu ho aj kráľ Žigmund považoval za svojho partnera v jeho zápase o úniu.

V tomto boji sa cisár naďalej spoliehal na Anglicko; naozaj akútnou sa stala otázka porážky českého husitizmu. K husitizmu zaujalo Anglicko úplne opačný postoj ako k svojim domácim nasledovníkom Johna Wicklefa, keďže samotný brat kráľa, Henry Beaufort, kardinál Winchester išli so zbraňou v ruke proti českým bratom nasledujúcich Wicklefovo učenie. Kým Anglicko na domácej pôde nikdy neprenasledovalo heretikov, na zahraničné boje kardinál verbuje tisíce križiakov, aby záchranou pravej viery nadobudlo Anglicko prestížne miesto.

Attila Bárány

Royal Power and Heresy in later Medieval England: Lollards and Hussites

The paper investigates the relationship of royal power – during the reign of the Plantagenet-Lancastrian monarchs, especially King Henry V (1413-22) and the first years of Henry VI (1422-61), up to the Council of Basel – towards heresy, Wycliffite and Lollard doctrines. It also seeks to explore what policy it maintained in the European political theatre towards Hussitism. The article focuses on the Bohemian crusade of Cardinal Henry Beaufort, Bishop of Winchester, the doyen of the House of the Lancaster in 1427 as well as his efforts to organize a grand scheme against the Hussites in 1428-29. Through the role of the prelate it is to draw attention to the duality of the English church policies, i.e. although even decades after the spread of Lollardy the English government tolerated seditious thoughts, also in the innermost circles of the court, it aimed to see itself in the role of the most uncompromising and steadfast resilient defender of the faith in political phraseology. Lancastrian England “exported” the struggle against sedition and shifted the theatre of the crusade against heretics to Bohemia, of which, it was able to make profit in the spheres of European “grand policie”. Lollardy was to be subordinated to the king’s diplomatic schemes: the search for European grandeur. England had a rather pragmatic behaviour, and was capable of refraining from any religious considerations, be it either universal Christian concern, or her own political interests.

Papp Imre

Tolerancia eszmék és tolerancia ediktumok a francia vallásháborúk korában

Amikor az 1520-as évek elejétől Franciaországban terjedni kezdett a reformáció, a katolikus gallikán egyház is egyszerűen egy újabb eretnecségnek tekintette, amely ellen a középkorban bevált módon kell fellépni, hogy helyreálljon a vallás egyetemes egysége. Hit terén az eretnekek helyes útra terelése az egyház dolga, a megtérést elutasítókkal szembeni fizikai fellépés pedig a világi hatalom kötelezettsége volt. A francia királyok koronázási esküjében a középkor óta benne foglaltatott az egyház megőrzése és az eretnecség üldözése. A katolikus hit szempontjából dogmatikailag ugyan indokolt lehetett a reformáció tanait eretnecségnek nyilvánítani, mint mozgalom azonban a reformáció túllépett a szekták szűk keretén, és széles társadalmi csoportokat hódított meg. A római kereszténység két vallássá és egyházzá, katolikussá és reformátussá vált a francia királyságban. A reformált vallásúakkal szembeni középkorból örökölt eljárás nem vált be.

A reformáció a gallikán egyházat és az államot új helyzet elé állította, amelynek a feloldásához eszmei síkon a humanizmus tett először kísérletet. A hit és az egyház dolgaiban a francia humanizmusra leginkább a világpolgár Rotterdami Erazmus felfogása hatott, aki a keresztény egység híve volt. Az egység helyreállításához meg kell újítani a katolikus hitet és az egyházszerkezetet. A szakadás nem a rosszakaratból és erkölcsből, hanem a hit elvesztéséből adódott. Az egység helyreállításához könyörületesség, türelem és békés egyezkedés szükséges. 1526-ban az egyháznak és a világi hatalomnak a reformált hitűek megtűrését javasolta, mindaddig, amíg helyre nem áll az egység. A 16. század első felének humanizmusából tehát nem vallási pluralizmus vagy vallásszabadság, csupán más keresztény vallás (a lutheránus és a kálvinista) átmeneti megtűrése származott. A vallásháborúk kezdetekor keletkező „*politikusok pártja*” is ezt a szellemiséget alkalmazta.

A megtűrés, a tolerancia két, egymással olykor érintkező, egymásra ható közegekben, a humanizmusban és a politikai gyakorlatban született meg. Ez utóbbi-

ban 1560-ig nem fejeződött ki törvények formájában, csupán a politikai hatalom egyes képviselői, mint I. Ferenc király és humanista tanácsosai, viszonyultak átmenetileg toleránsan a protestánsokhoz. A francia politikai elit sem a reformáció évtizedeiben (1520-1550-es évek), sem a vallásháborúk alatt (1562-1598) nem volt egységes a más vallásúakkal szemben. A reformáció idején java része középkori felfogás híve volt: az állam legyen továbbra is a katolikus egyház „*karja*”, hogy kérésére lecsapjon az eretnekekre. Helyes útra térítésük, vagy likvidálásuk az államnak is érdeke. A kor felfogásában a társadalom egyik legfontosabb kohéziós ereje a vallás. Szakadása a királyi hatalom gyengüléséhez, az állam megosztottságához vezethet. „*Az egy király, egy törvény, egy hit*” eszménye igen sokáig meghatározó volt, és még a humanizmus híveiként ismert politikusok is vallották.

I. Ferenc uralkodása az 1520-as évektől 1547-ig a megtűrés és az üldözés kettős története. Gallikán egyháza, legfelsőbb bíróságai (parlamentjei) és a Sorbonne mindig türelmetlenebbek voltak, amelyeket mindig mérsékletre kellett bírnia. Így bontakozhattak ki az 1520-1530-as évek kisebb üldözési hullámai, amelyeket a király rendszerint megszakított. Ezt a politikáját azonban 1538 után feladta, és az eretnekség ellen fordult. Az 1539-es ediktuma halálbüntetéssel fenyegette meg a reformált hitűeket, és elrendelte, hogy ezután a Sorbonne dogmatikai tanokat megfogalmazó 29 cikkelye alapján a parlamentek is értelmezhetik az eretnekséget. Eddig csak az egyházi bíróságok állapíthatták meg, hogy mi az eretnektanítás, s a világi hatalom csak ez alapján cselekedett. Most I. Ferenc szakított ezzel a középkori eljárással, s az államot döntő szerephez juttatta a hit dolgaiban is.

Az erősödő üldözés legvéresebb eseménye az 1545-ös mérindoli mérszárlás volt, amelynek a középkor óta a provence-i és a dauphinéi hegyekben meghúzódó valdens eretnekek estek áldozatául. II. Henrik még következetesebben akarta megtisztítani királyságát: 1547-ben az eretnekek elítélésére a párizsi parlamentben felállította a „*tűzes kamarát*”. Az 1550-es évek elején azonban a királynak a császárral szemben a német protestáns fejedelmek támogatására volt szüksége, ezért lecsendesítette az üldözést. Az 1557-es compiègne-i ediktuma viszont halálbüntetést rótt ki a reformált hitűekre, ha nem hajlandóak megtérni. Az ediktum azonban végrehajthatatlan volt, mivel a reformáció tömeges méretűvé vált. A kb. 17 milliós népességű királyságban 2 millió alattvaló (12%) vált az új vallás hívévé. A kiváltságolt és fegyverforgató nemesi rend 50%-a, a polgárságnak pedig 30%-a hagyta el a katolikus hitet. A francia reformáció sajátossága volt, hogy az 1550-es évek végére a kálvinizmus maradt az egyedüli vallása, amely igen szervezett egyházat épített ki és világos, következetes tantételei voltak.

A világi hatalom dilemma elé került: a protestantizmus erőszakkal már nem számolható fel, így maradt valamilyen békés megoldás. Az elsőt a politikában előtérbe kerülő anyakirályné, Medici Katalin kísérelte meg: egyesíteni kell a két felekezetet, amelyhez azonban békés körülmények szükségesek a reformátusok számára. Az 1560. márciusi amboise-i ediktum békés, önkéntes megtérést ajánlva, amnesztiát hirdetett a református hívők számára, s csupán a hitterjesztőknek helyezett kilátásba büntetést. Az 1560. májusi romorantini ediktumban az állam először ismerte el a hívők számára a lelkiismereti szabadságot, amelyet természetesen nem a polgári jogelvek szerint értelmezett. Nem a hit és a hitetlenség között engedett választani, hanem csupán két keresztény felekezet között. Szent Pál tanításaiból kiindulva elismerte, hogy az egyénnek szabad lelke van, amelyet tiszteletben kell tartani. Ezzel szemben a vallás nyilvános gyakorlását már kollektív cselekedetnek tekintette, amely sérti a másik felekezetet, ezért az ediktum továbbra is tiltotta.

A Medici Katalin bizalmát élvező humanista kancellár, Michel de L'Hospital úgy vélte, hogy a katolikus egyház erkölcsi reformja a lényeges, a református és a katolikus dogmatika közötti különbségek áthidalhatóak. Etatista szemléletében a reformátusok megtűrése csupán egy eszköz, amelyet csak addig kell gyakorolni, amíg békés úton helyre nem áll a keresztény egyház egysége, hogy a vallási megosztottság ne veszélyeztesse az állam egységét. Célját szolgálta az 1561. júliusi saint-germaini ediktum, amely szerint az eretnekséget legfeljebb száműzetéssel lehet büntetni.

Az ediktumok a reformátusok számára megnyugtatóak voltak, de nem az egyesülésre, hanem ellenkezőleg, pozícióik megerősítésére ösztönözték őket. A kísérletre 1561 őszi Poissyban került sor. A két vallás neves teológusai és egyházi képviselői csupán hitvitákat folytattak, de sem a dogmatikai, sem a liturgiai, sem pedig az egyházszervezeti különbségeket nem akarták feladni. A poissy kollokviumon megjelent egy arrasi humanista, François Baudouin, aki katolikus hitről áttért a reformátusra, majd rekatolizált. Azt javasolta, hogy mindkét oldal fogadja el közösen az alapvető keresztény tanokat, amelyek alapján egyesülhet, az eltérő értelmezéseket pedig tartsa kölcsönösen tiszteletben. Legyen dogmatikai tolerancia az újonnan egyesülő keresztény egyházban. Baudouint azonban a katolikusok és a reformátusok is egyaránt hitehagyottnak bélyegezték, így javaslata hiteltelenné vált, de nem is volt reális. Két kiforrott dogmatikájú, liturgiájú és szervezetű egyház egyesítése nem volt lehetséges.

A vallásüldözések, a vallási feszültségek társadalmi terjedése és a református hit elterjedése, intoleranciája új megközelítésre ösztönözte a humanista gondolkodást. A Svájcba emigrált református Sébastien Castellion a teljes toleranciában, vagyis minden keresztény felekezet nyilvános vallásgyakorlásának teljes

szabadságában látta a megbékélés egyetlen lehetőségét. *Értekezés az eretnekekről* (1554) című művében elvetette az eretnekség fogalmát, mert negatív értelmű: aki nem ért egyet velünk a dogmában, az eretnek. A tanok eltérő értelmezése nem bűn, így nem büntethető. A keresztény tanok, néhány alaptételt kivéve, többféleképpen értelmezhetőek, ezért lehessen is szabadon értelmezni. Servet Mihály is ezt tette csupán, amiért nem járhat máglya. Nem kell törekedni a keresztény felekezetek egyesítésére, a tanok egységesítésére, legyen a keresztény morál közös minden vallás számára.

Miután az egyesítés lehetősége elbukott, több alternatíva adódott. Európában eddig egy helyen, Augsburgban (1555) született vallási megegyezés, amely a vallások territoriális egymásmellettségét vezette be. A francia monarchia számára ez az út járhatatlan volt, mert nem fejedelemségekből állt. A második alternatíva a II. Henrik által hirdetett volt: politikai és katonai erővel kell vallási egységet teremteni, egyszerűen a református vallás felszámolásával. A gallikán egyház java és a katolikus arisztokrácia, vallásos tömegekre támaszkodva ezt a politikát törekedett felújítani. A harmadik alternatíva legvilágosabban 1561-ben fogalmazódott meg egy ismeretlen katolikus szerző részéről. *Intelem a hercegeknek és a királyi tanács egyéb urainak, hogy elejét vegyék a felkelésnek* című művében a református egyház végleges elismerését javasolta. A tolerancia már nem lehet egy ideiglenes eszköz, hanem állandó valláspolitikai törekvéssé kell válnia, mivel a vallási egységnek nincs realitása.

A pillanatnyilag kormányzó politikai erő, a „*politikusok pártja*” (Medici Katalin, L'Hospital kancellár stb.) olyan megoldást akart, amely megelőzheti a vallásháború kitörését. Ez pedig nem lehet más, mint a református vallás elismerése. Kérdés azonban, hogy ez milyen mérvű legyen. Kezdték használni a „*vallásszabadság*” kifejezést, de ezt sem modern, polgári értelemben. A nyílt vallásgyakorlás megtűrését értették alatta, amelynek azonban sok fokozata lehetett. A tolerancia kifejezést a korban nem használták. A törekvés reálisnak tűnt, de már nem állt mögötte erős királyi hatalom, amely a tolerancia ediktumokat betarttatta volna.

Az 1562. januári saint-germaini ediktum engedélyezte először a református vallás nyilvános gyakorlását, de igen korlátozott mértékben. Szabad volt ezután gyakorolni otthon, családi környezetben és éjszaka a városfalon kívül. (Franciaországban a reformátusok zöme városlakó és nemes volt, a paraszti társadalomban alig terjedt el.) Alkalmazására nem került sor, mert akkorra a katolikus tábor fegyvert fogott. Következett a nyolc háború, ingatag vallásbékékkel és ediktumokkal. A vallási ellentétek az abszolutizmus és a rendi erők küzdelmével és sokféle társadalmi feszültséggel fonódtak össze.

Az első háborút (1562-63) lezáró amboise-i ediktum (1563. március 19.) a reformátusok veresége ellenére meghagyta korlátozott vallásgyakorlásukat. Tilos Párizsban, de szabad nyilvánosan nappal gyakorolni minden bírósági körzet (jó száz volt) egy városának falán kívül, ahol templom is épülhet. Szabad gyakorolni a felsőfokú úriszékkel rendelkező birtokokon az uraságnak és háza népének. Ez utóbbit a református arisztokrácia és módos nemesség privilégiumának tekintették, mivel ezek a csoportok váltak a reformátusok politikai-katonai vezetőivé. 1562-ben jelent meg S. Castellion *Tanács a feldúlt Franciaországnak* című írása, amely a vallásgyakorlást morális oldalról közelítette meg. Megoldása az egyén, s nem az államérdek szempontjából fontos. A nyilvános és teljesen szabad vallásgyakorlás az emberi méltóság elengedhetetlen része, senkinek sincs joga korlátozni. Hitünket nem szabad másokra kényszeríteni, hanem respektálni kell mások hitét. Hasonlóan gondolkodott a katolikus Jacques Bienassis abbé is, aki L'Hospital kancellárral vitatkozott a vallásszabadságról.

Az amboise-i ediktum a reformátusok szerint kevés, a katolikusok szerint sok szabadságot adott. Az ediktumot csak kormányzat és a mérsékelt katolikusok fogadták el. Az előbbi a minden áron való béketeremtésre törekedett, az utóbbiak pedig összeegyeztethetőnek vélték az ediktumot a katolicizmus tradícióival, amelyektől nem volt idegen más hitűek megtűrése. 1564-ben egy ismeretlen szerző az *Episztola a királyhoz a vallási teendőkről* című művében azt javasolta, hogy az állam tegyen meg mindent a vallásszabadság betarttatása érdekében. Terjessze ki minden településre, hogy elejét vegye a titkos összejöveteleknek, a szekták kialakulásnak. A vallási ügyek rendezésére alakuljanak feles kamarák (a kamara bíráinak fele katolikus, fele református) a parlamentekben. A szerző javaslata ekkor nem talált visszhangra a kormányzat részéről, de távlatilag reálisnak bizonyult.

A második háborút (1567-68) -, amely nem hozott erőltetődást - a longjumeau-i ediktum (1568. március 23.) zárta le, megújítva az amboise-i ediktumot. Ezen túl amnesztiát hirdetett a reformátusoknak, akik katolikusokat öltek meg. A katolikusoknak amnesztia nélkül sem járt retorzió a hugenottákkal szembeni tetteikért. A meggyengült királyi hatalom ezt az ediktumot sem tudta betarttatni, ezért Medici Katalin szakított a katolikus és a református tábor közötti egyensúlyozó politikájával, és a katolikusok oldalára állt: 1568 szeptemberében betiltotta a református vallás nyilvános gyakorlását.

A reformátusok fegyvert fogtak, de a harmadik háború (1568-70) is döntetlennel végződött. A saint-germaini ediktum (1570. augusztus 8.) az amboise-it újította fel, de a reformátusok biztonsága érdekében - mivel biztonságukat az állam nem tudta vagy nem akarta garantálni - négy erődtett várost két évre a kezükön hagyott. Az engedmény nem a kormányzat toleranciájából, hanem

pénztelenségéből adódott: nem tudta a harmadik háborút folytatni. A református arisztokrácia ezt kihasználva, megnövelte szerepét az udvarban. Erre Medici Katalin a szélsőséges katolikus Guise-ekkel szövetkezett, hogy felszámolja a református befolyást. A brutális leszámolásra a református Bourbon Henrik és Valois Margit házasságkötése adott alkalmat.

A Szent Bertalan-éji (1572. augusztus 24.) mészárlás ugyan jelentős veszteséget okozott a református vezető rétegnek, de nem roppantotta össze. A református tábor a déli tartományokban újjászerveződött, amelynek a negyedik háború (1572 októbere - 1573 júliusa) volt a következménye. A református seregek vereséget szenvedtek, így az 1573. júliusi boulogne-i ediktum ugyan a lelkiismereti szabadságot elismerte, de a nyilvános vallásgyakorlást csak négy városban (La Rochelle, Nîmes, Montauban, Sancerre) és a felsőfokú úriszékkel rendelkező birtokokon engedélyezte.

A református sereg ismét újjászerveződött, amely ellen III. Henrik maga indított hadjáratot. Az ötödik háború (1574-76) azonban pénz híján kudarcba fulladt, hiába volt katonailag erősebb az uralkodó és a katolikus tábor. A kényszerhelyzet szülte a vallásháborúk legtoleránsabb ediktumát, a beaulieu-it (1576. május 7.) Hatvanhárom cikkelye a reformátusok minden lényeges követelését tartalmazta. A kálvini hit nyilvános gyakorlását, Párizst és az udvart kivéve mindenütt engedélyezte, a parlamentek számára elrendelte a feles kamarák felállítását. Megengedte, hogy ezután a reformátusok mindenféle állami tisztséget betölthessenek. Kinyilatkozta, hogy a Szent Bertalan-éji áldozatok ártatlanok voltak. Újabb amnesztiát hirdetett és nyolc erősített várost adott a hugenottáknak. A két katonai vezetőnek -, akik királyi hercegek voltak - Bourbon Henriknek és Condé hercegnek a déli tartományok kormányzói tisztségét adta, magas jövedelemmel. Cserében a reformátusok továbbra is kötelesek voltak fizetni az egyházi tizedet, és tiszteletben tartani a katolikus ünnepeket.

Az ediktum megelőzte a kor mentalitását, amely szerint a társadalomban kisebbséget alkotó reformátusok nem lehetnek egyenlők vallásgyakorlásban a többségi katolikusokkal. Ha egyáltalán érdemelnek jogokat, azokat arányosan kell kiszabni. Az ediktum kedvezett a reformátusoknak, de néhány mérsékelt vezetője kész volt alkudni. Az állambölcselelő Philippe de Plessis-Mornay 1576-os írásában (*Intelem a rendekhez a békéért*) a vallásbékét mindennél fontosabbnak tartotta, akár engedmények révén is. A katolikus állambölcselelő, Jean Bodin *Hat könyv az államról* című híressé vált értekezésében azt tartotta a legjobb megoldásnak, ha egy királyságban egy vallás van, mert a vallás fontos eszköze a kormányzásnak. Ha már úgy alakult, hogy kéthitű lett a monarchia, az uralkodó körültekintően járjon el vallási kérdésekben. Mérlegeljen, hogy az államérdeknek mi a legmegfelelőbb. A háború sosem az.

A tartományok többségét kézben tartó katolikusok megtagadták az ediktum végrehajtását. Következett a hatodik háború (1576 decembere - 1577 októbere), különösebb katonai manőverek nélkül, mivel mindkét fél pénzhiánnyal küszködött. A végkifejlet a katolikusoknak kedvezett: a poitiers-i ediktum (1577. október 8.) ismét csak korlátozottan engedélyezte a nyilvános vallásgyakorlást. Szabad volt ott gyakorolni, ahol a hatodik háború kezdetekor lehetett, szabad volt minden bírósági körzet egy városában a falon kívül. Így bírósági körzetenként két város falain kívül lehetett, mert az 1563-as amboise-i ediktum már egyben engedélyezte. Ezen kívül nyolc erősített város maradhatott hat évig a hugenotta sereg kezén. Később a nantes-i ediktum is hasonló elveken nyugodott, de most ezek az elvek mégsem vezettek megbékéléshez, mert a királyi hatalom nem tudta betarttatni. 1579-ben az ediktumot kiegészítette a néraci egyezmény, amely további tizenkilenc erősített helyiséget adott át a református helyőrségeknek. Az egyezményt azonban Bourbon Henrik megszegte, amiért kitört a hetedik háború (1579-80), III. Henrik győzelmét hozva. Lezárásakor nem adott ki újabb ediktumot, maradt érvényben a poitiers-i.

1584-ben meghalt Anjou herceg, a trónörökös. Sem neki, sem a királynak nem volt fiú utóda. III. Henrik legközelebbi férfitörökona a református vezér, Bourbon Henrik volt, akire a korona szállhatott. Ezt a lehetőséget, a kormányzást többnyire kézben tartó katolikus tábor elutasította. A király a Guise-ek befolyása alá került, akik 1585 júliusában a nemours-i ediktum kiadására kényszerítették. A rendelkezés visszavont minden eddig kiadott vallási ediktumot, a református vallás nyilvános gyakorlását pedig betiltotta. Nem viselhetek ezután hivatalt sem. A híveket megtérésre szólította fel, amelynek megtagadásáért vagyonelekből egybekötött száműzetés járt.

A nemours-i ediktum a nyolcadik háborúhoz (1585 szeptembere - 1598 április) vezetett, amely a katolikus tábor számára politikailag és katonailag egyaránt kedvezőtlenül alakult. III. Henrik szakított a katolikus táborral és békülékenyebb lett a reformátusokhoz. Ezt a katolikusok a király meggyilkolásával bosszulták meg 1589-ben. A korona Bourbon Henrik fejére szállt, aki katonai sikereivel az 1591-es mantes-i ediktumában ismét érvénybe léptette a poitiers-i ediktumot. Kiváló politikai érzékét hasznosítva 1593-ban áttért a társadalom többségének a hitére, amellyel a katolikus politikai elit jó részét is maga mellé állította.

A királyi hatalom helyreállításával lehetőség adódott a vallási ellentétek békés kezelésére, amely a harminchat éves háborúskodás után a mérsékelt katolikus és református vezető réteg egyaránt elvárta. A háború negatív élménye J. Bodin véleményét is módosította. A neves bölcselő ugyan az 1576-os művében a körülmények kényszerűségéből adódóan elfogadta a tolerancia szükségességét, de a szélesebb körű vallásszabadságnak nem volt híve. Az 1587 körül írott *Hét*

bölcs társalgása (Colloquium heptaplomeres) című könyvének második dialógusában hét különböző vallás képviselőjét ültette asztalhoz disputálni. A társalgás eredménye a vallások békés egymás mellett élésének elismerése, a vallási pluralizmus elfogadása volt.

A vallásháborúk lezárására a nantes-i ediktum (1598. április 13.) volt hivattott, amely alapvetően a beaulieu-i és a poitiers-i ediktumra épült. Az elsőhöz képest korlátozottabb vallásgyakorlást biztosított, a másodikhoz képest viszont sokkal több garanciát nyújtott a vallási kisebbségnek a katolikusok esetleges támadásával szemben. Az ediktum különlegességét az adta, hogy a királyi hatalom képes volt betarttatni. Az ediktum 92 cikkelye négy területen rendezte a vallási viszonyokat.

1. Amnesztiát hirdetett mindenki számára, a vallási okok miatt bebörtönzötteket és a gályarabokat szabadon engedte. Visszaszolgáltatta az egymástól jogtalanul elsajátított javakat.

2. Deklarálta, hogy a katolikus hit mindenütt nyilvánosan gyakorolható. Ez alól az 1599-es kiegészítő rendelkezés egy kivételt tett: a református népességű Béarne tartomány hat bírósági körzetéből csak kettő két-két városában gyakorolható nyilvánosan a katolikus hit. E négy városban viszont a református vallás nyilvános gyakorlása tilos.

3. A reformált vallásúakat (az ediktum kifejezése) a polgári és a katonai pályán ugyanazok a jogok illetik, mint a katolikusokat, vagyis minden tisztséget betölthetnek. A parlamentekben feles kamarákat állíttat fel a vallási konfliktusok rendezésére. A református bírák alkalmazása az alacsonyabb szintű bíróságokon is kötelező, ha a református felek kérik. A reformált vallásúak hitük miatt nem zaklathatóak, megtérésre nem kötelezhetőek. Gyermeküket akarataik szerint járathatják iskolába, mindenütt lehet temetőjük, és a haldoklóhoz bárhol hívható lelkipásztor. Kötelesek viszont fizetni a tizedet és tiszteletben tartani a katolikus ünnepeket.

4. A lelkiismereti szabadság mindig és mindenütt megilleti a reformált vallásúakat, de hitüket nyilvánosan csak korlátolt formában gyakorolhatják. Szabad gyakorolni a kb. 3700 felsőfokú úriszékkel rendelkező birtokon, kivéve az egyháziakat. Az alacsonyabb rendű birtokokon csak családi körben gyakorolhatja az uraság, harminc főnél nem nagyobb rokonsággal. Szabad ott gyakorolni, ahol 1597. augusztus 31-én lehetett, és minden bírósági körzet két városában a falon kívül, kivéve a püspöki székhelyeket. Tilos Párizsban és öt mérföldes körzetében, a királyi udvarban és a király hadseregében. Gyakorolhatja mindenütt református hitét a hívő saját otthonában. Kereszteléskor kivételesen vendégeket is hívhat. Pikárdia tartományban összesen csak két városban szabad a református hit nyilvános gyakorlása. Provence-ban viszont, ahol nagyok a bírósági körzetek,

és sok református él, minden bírósági körzetben még két kiegészítő helyen szabad a vallásgyakorlás. Ott, ahol nyilvánosan lehet gyakorolni, a reformátusok templomot, iskolát, kollégiumot és egyetemet tarthatnak. Lehet könyvkiadójuk, és könyveiket terjeszthetik. Tarthatnak zsinatokat és konzisztóriumokat, de tilos politikai szervezetet (Uniót) létrehozni. Ezt a katolikusoknak is tiltotta az ediktum.

A rendelkezések 5. csoportját nem a szűken vett ediktum, hanem a később hozzáfűzött további cikkelyek és titkos záradékok tartalmazták. Ezek szerint a király évente 45 ezer ezüst tallérral segíti a református egyház fenntartását. Garanciákat biztosít a reformátusoknak, mint kisebbségnek: engedélyezi, hogy minden menedékhely, amely 1597. augusztus 31-én a reformált hitűek kezén volt, nyolc évig ott is maradjon. Ez 151 menedékhelyet jelentett, amelyből 51 biztonsági hely (erődített város) volt. Itt helyőrséget tarthattak, élükre református kormányzó került, s fenntartásukra a kincstár évi 180 ezer ezüst tallért juttatott.

Kihirdetésekor az ediktum törékeny kompromisszumnak tűnt, mint az összes korábbi, de időt álló lett a betarttatás miatt. A katolikusok elutasították, de erejük már nem volt, hogy fegyvert fogjanak. Az „*egy király, egy törvény, de két hit*” eszménye alkalmazhatónak bizonyult. Az ediktum kihirdetője, IV. Henrik a tolerancia etatista, az abszolút monarchia érdekeit szolgáló változatát valósította meg, amely lehetővé tette, hogy a református hitű épp olyan hű alattvaló legyen, mint a katolikus, és épp úgy szolgálja uralkodóját. A református erődöket leromboló, de az ediktum egyéb cikkelyeit betarttató Richelieu bíborosnak tulajdonítják a következő mondást: „*Roszsabb egy katolikus spanyol, mint egy református francia*”.

Források, feldolgozások

- AMPHOUX, Henri: *Michel de L'Hospital et la liberté de conscience au XVI^e siècle*, Paris, Fischbacher, 1900. 440 p.
- BABELON, Jean-Pierre: *Henri IV*. Paris, Le Grand livre du mois, 1997. 1103 p.
- BODIN, Jean: *Az államról. Válogatás*. Ford. Máté Györgyi és Csűrös Klára. Válogatta Sz. Jónás Ilona. Budapest, Gondolat, 1987. 448 p.
- BORDONOVE, Georges: *Henri IV le Grand. Les rois qui ont fait la France*. Paris, Pygmalion, 2002. 349 p.
- BOST, Charles: *Histoire des protestants de France*. 10^e ed. La Cause, Pairault, 1996. 253 p.
- CASTELLION, Sébastien: *Traicté des hérétiques, à savoir si on doit les persécuter...*(1554). Genève, A. Jullien, 1913. 198 p.

- CASTELLION, Sébastien: *Conseil à la France désolée...*(1562). Genève, Droz, 1967. 78 p.
- GARRISON, Janin, *Texte présenté et annoté par: L'Édit de Nantes (13 avril 1598)*. Biarritz, Atlantica, 1997. 137 p.
- GIRAN, Étienne: *Sébastien Castellion et la Réforme calviniste*. Paris, Haarlem, 576 p.
- HAUSER, Henri: *Les sources de l'histoire de France. Deuxième partie, Le XVI^e siècle. t. III, Les guerres de religion (1559-1589)*. Paris, A. Picard et fils, 1912. 327 p.
- LECLER, Joseph: *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme. 2 vol*, Paris, Aubier Ed. Montaigne, 1955. 863 p.
- LIVET, Georges: *Les guerres de religion (1559-1598)*. Paris, Presse Univ. de France, 1962. 128 p.
- MESNARD, Pierre, *Texte établi, traduit et publié par: Oeuvres philosophiques de Jean Bodin. t. 1 Vers un portrait de Jean Bodin*. Paris, Presses Univ. de France, 1951. XXI p.
- MIQUEL, Pierre: *Les guerres de religion. vol. 1*, Paris, Fayard, 1980. 396 p.
- PERNOT, Michel: *Les guerres de religion, 1559-1598*. Paris, SEDES, 1987. 421 p.
- ROMIER, Lucien: *Les origines politiques des guerres de religion. d'après des documents originaux inédits. vol 1 Henri II et l'Italie 1547-1555, vol 2 La fin de la magnificence extérieur, le rois contre les protestants 1555-1559*. Genève, Slatkine, 1974. 577 et 464 p.
- STEGMANN, André, *Textes présentés et commentés par: Édits des guerres de Religion*. Paris, J. Vrin, 1979. 266 p.
- WANEGFFELEN, Thierry: *L'Édit de Nantes. Paris, Librairie générale française*, 1998. 349 p.
- ZEMON DAVIS, Natalie: *Társadalom és kultúra a kora újkori Franciaországban*. Budapest, Balassi, 2001. 340 p.

Imre Papp

**Tolerančné myšlienky a tolerančné edikty
v období náboženských vojen vo Francúzsku**

Reformácia, ktorá vo Francúzsku vznikala od počiatku dvadsiatych rokov 16. storočia postavila galikánsku cirkev pred novú situáciu, lebo postup proti kacírom zdedený po stredoveku sa vo vzťahu k osobám reformovaného vyznania neosvedčil. V ideovej rovine sa o uplatnenie zmiery a tolerancie pokúsil humanizmus, v politickej praxi tento (hoci len dočasný) pokus urobil František I. Francúzska politická elita ani v desaťročiach reformácie (20.–50. roky 16. storočia), ani počas náboženských vojen (1562–1598) nebola jednotná v svojom postoji voči osobám iných vyznaní. Na počiatku reformácie sa uplatňovali prevažne stredoveké postoje: štát má proti kacírom zakročiť. Vláda Františka I. však nastolila dvojakú taktiku zmiery a prenasledovania. Tento striedavý postoj bol spôsobený jednak spoločenskou silou reformácie a jej čoraz masovejším charakterom, jednak tou osobitnou okolnosťou, že vo Francúzsku kalvinizmus ostal jediným protestantským vyznaním, ktoré si vybuďovalo pevne organizovanú cirkev s jasným a dôsledným učením. Riešením sa mohlo stať územné spolunažívanie náboženských vyznaní, avšak pre francúzsku monarchiu bola táto cesta neschodná, nakoľko sa Francúzsko neskladalo z kniežatstiev. O druhú verziu sa pokúsil Henrich II., keď sa usiloval o vynútenie jednoty politickou a vojenskou silou, a to jednoducho likvidáciou reformovaného vyznania. Tretia verzia, ktorú navrhoval taktiež neznámy katolícky autor v svojej Parenéze, znamenala definitívne uznanie reformovanej cirkvi.

Článok rozborom náboženských ediktov a jednotlivých fáz náboženskej vojny skúma otázku, ako sa kráľovská moc pokúšala nájsť riešenie na náboženské rozpory. Konečný výsledok odzrkadľuje Nantský edikt zo dňa 13. apríla 1598, ktorý ukončil obdobie vojen. Tento dokument bol síce podobne ako v prípade predchádzajúcich ediktov založený na kompromise, avšak ukázal sa ako nadčasový. Princíp „jeden kráľ, jeden zákon, ale dve vyznania“ vo Francúzsku dokázal svoju použiteľnosť. Henrich IV., ktorý edikt vydal, uskutočnil etatistický variant tolerancie, napomáhajúci záujmom absolútnej monarchie. Tento variant umožnil, aby občan reformovaného vyznania bol rovnako verným poddaným ako ktorýkoľvek katolík a rovnakým spôsobom slúžil svojmu panovníkovi.

Imre Papp

**Ideas and edicts of tolerance in the period
of religious wars in France**

With the emergence of Reformation in France the state and the Gallican Church had to face a new situation as the medieval-style policies and methods against heresy proved to be ineffective. It was Humanism on the ideological level and King Francis I in practice that made a temporary attempt to incur a policy acceptance and toleration. Through analysing royal edicts and an overview of the different periods of religious wars, the study examines the efforts of royal power to solve religious conflicts. It finally ended in the Edict of Nantes (April 13, 1598), which put an end to the series of religious wars. Although, similarly to former edicts, it was based on compromise, it could last for long. The idea of „one king, one law, but two faiths” proved to be applicable in France. King Henry IV proclaimed the edict and his policy of tolerance served the interest of the absolute state, and it made possible for his Catholic and Protestant subjects to be his faithful servants.

Annamária Kónyová

Intolerancia vo vnútri protestantizmu v 16.-17. storočí

Reformačné hnutie prešlo od vystúpenia Martina Luthera dlhým a zložitým vývojom. Názory reformátorov sa vyvíjali, menili, dopĺňali o nové učenia, a tak postupne viedli k vzniku niekoľkých smerov vo vnútri reformácie, ktorých konečným aktom bola konštitúcia nových protestantských náboženstiev. Tento diferenciacny proces v rámci protestantizmu neprebíhal vôbec hladko, práve naopak, bol preplnený množstvom rozbrojov a netolerantnosti existujúcich a vznikajúcich reformačných smerov navzájom.

Tým, že reformačné hnutie nebolo jednotné a počas 16. storočia sa dynamicky vyvíjalo, nebol jedinou prekážkou jeho šírenia len katolicizmus, ale vo veľkej miere aj vzájomné nezhody medzi jednotlivými reformátormi a ich učeníami, resp. smermi tohto hnutia (teda luteránmi, kalvínmi, anabaptistami, sobotistami a ďalšími). Odlišnosti v učeniach jednotlivých reformačných smerov sa neprejavili len na poli slovných súbojov alebo dišpút, ale veľmi často prerástli do otvorenej nevráživosti, prenasledovania a likvidácie predstaviteľov toho „druhého tábora“. Ešte prekvapivejšie je pretrvanie tejto intolerantnosti voči sebe aj v období nastupujúcej rekatolizácie. Podľa slov Ignáca Acsádyho, ani vtedy neprestalo v Uhorsku hašterenie medzi dvoma najväčšími protestantskými spoločenstvami. „Kým kalvinisti nazývali luteránov „sečkami“, tí druhí prvých zlodejskými veriacimi. V miestach, kde žili spolu, na seba pozerali s rovnakou nenávisťou, ako ich spoločný nepriateľ na obidvoch z nich.“¹

Príčin vzájomnej netolerantnosti medzi jednotlivými reformačnými učeníami bolo niekoľko. Za základný predpoklad vzniku takéhoto stavu možno pokladať vzťah najvýznamnejších reformátorov k sebe a ich neschopnosť resp. nezaujím urobiť kompromisy vo svojich teologických učeniach a etických názoroch. Ako príklad možno uviesť nezmieriteľný protiklad v učení o Večeri Pánovej u Martina Luthera a Ulricha Zwingliho. Ich vzťah prerástol citujúc Patrica

¹ ACSÁDY, Ignác: *Magyarország története I. Lipót és I. József korában (1657-1711)*. Budapest : Atheneum irodalmi és nyomdai részvénytársulat, 1898, s. 135.

Collinsona do „pamfletistickej vojny“² obojstranných slovných útokov. Tak napríklad Luther v diele *Proti nebeským prorokom* (1525) Zwingliho označil za posadnutého diablom a horšieho než samotní pápeženci.

Ešte väčší odpor vznikol u luteránov i kalvínov proti učeniu antitrinitárov a novokrstencov. Ich učenie spolu s ďalšími smermi (sobotisti, sociniáni, menoniti, hutteriti), kvôli výrazným odchýlkam v dogmatických otázkach, ale aj celkovým spôsobom života, sa považuje za najradikálnejší prúd reformačného hnutia. Okrem slovných útokov, kde ich nazývali sektármi, šíriteľmi bludných učení, sa veľmi často uchýľovala k najtvrdším opatreniam nielen katolícka cirkev, ale aj protestanti. Prvým anabaptistickým mučeníkom sa stal Felix Manz, ktorého odsúdili v protestantskom Zürichu roku 1527 na smrť utopením.³

Napriek tomu, že vo svojej prvej Inštitúcii kresťanského náboženstva Kalvín odmietol inkvizičné represie, akékoľvek pochybnosti o jeho dogmatických zásadách znamenali pre dotyčného nátlak na odvolanie, ak nie vyhnanie alebo verejné hanobenie. Takýto osud stihol napr. talianskeho antitrinitára Valentina Gentila, ktorý bol roku 1558 prinútený odvolať svoje názory, spáliť svoje knihy a urobiť verejné pokánie. Pravdepodobne ani potom sa necítil v Ženeve bezpečne a z mesta nakoniec utiekol. Oveľa známejším je však prípad Miquela Serveta upáleného v Ženeve 27. októbra 1553. Také dramatické bolo vyústenie vyše dvadsať rokov trvajúcej nevraživosti a písomných útokov antitrinitára Serveta a ženevského reformátora. Servet, ktorého už prenasledovala inkvizícia, a ktorej dôkazový materiál odovzdal sám Kalvín, bol počas úteku do Neapola v Ženeve na Kalvínov rozkaz zatknutý. Napriek naliehaniu inkvizície, ženevská mestská rada Serveta nevydala a prehlásila, že sa sama vysporiada s kacírom. Údajne niekoľko dní pred popravou ho vo väzení navštívil Kalvín a vysvetlil mu, že ho nikdy neprenasledoval kvôli osobným nezhodám, ale na základe zásad apoštola Pavla sa dištancuje od kacíra, ktorý za svoj osud vlastne môže sám.⁴

Takéto je teda stručné priblíženie atmosféry intolerancie vo vnútri protestantizmu v Európe. Nasledujúca časť príspevku sa už bude venovať situácii v protestantskom tábore v Uhorsku.

Od polovice 16. storočia začínal do Uhorska prenikať popri existujúcom luterskom učení aj švajčiarsky smer reformácie. Najviac prívržencov si našiel medzi obyvateľmi východnej časti krajiny a v Sedmohradsku, kde medzi jeho

² COLLINSON, Patrick: *Reformácia*. Bratislava: Slovart, 2004, s. 72.

³ SZÖLÖS, Ján: Krstenecká alebo anabaptistická reformácia a jej história a rozšírenie na Slovensku. In: *Acta Collegii Evangelici Prešovienensis III*. Prešov : Biskupský úrad Východného dištriktu ECAV, 1998, s. 119.

⁴ MOLNÁR, Amadeo: *Na rozhraní veků. Cesty reformace*. Praha : Vyšehrad, 1985, s. 357.

prvých šíriteľov patril Márton Kálmáncsehi (prezývaný Krívajúci),⁵ Peter Petrovič (bývalý tuteur sedmohradského kniežat'a Jána Žigmunda), Ján Melius alebo Štefan Szegedi Kis. Už v týchto počiatočných fázach vynakladali predstavitelia evanjelického učenia snahu zabrániť šíreniu nových reformačných myšlienok a tak napr. vtedy ešte prívrženec Lutherovho učenia Ferenc Dávid (neskôr prešiel ku kalvinizmu a potom k unitárstvu) sa zaslúžil o snemový zákaz šírenia kalvínskeho učenia v Sedmohradsku. Bardejovský rektor mestskej školy Leonard Stöckel svojím vystúpením pomohol na istý čas zabrániť ďalšiemu šíreniu helvétskeho učenia v Košiciach. Synoda banských miest v Kremnici roku 1580 taktiež oficiálne odsúdila kalvinizmus. Veľkým odporcom šírenia kalvinizmu bol Juraj Thurzo. Istý Peter Berger z Brezna za to, že dal svojho syna študovať do Hiedelbergu (druhé centrum kalvinizmu), a teda sa stal podozrivým z kalvinistických tendencií, bol nakoniec roku 1595 z Bytče vypovedaný.⁶ Opačný prípad nastal v okolí Vranova nad Topľou po vydaní viedenského mieru (1606), ktorým šľachta získala náboženskú slobodu a na základe princípu „cuius regio, eius religio“ chcela prinútiť svojich poddaných, vtedy už prívržencov Lutherovho učenia ku kalvinizmu. Táto snaha vyvolala u miestneho obyvateľstva odpor a aj naďalej mnohí oficiálni prívrženci kalvínskej cirkvi potajme vyznávali luteránstvo.⁷

Ako už bolo spomenuté, v 17. storočí v Uhorsku i napriek stále intenzívnejšiemu šíreniu rekatolizácie vzájomná intolerancia medzi protestantmi neprestávala. Tí kalvíni, ktorí sa odmietli svojho náboženského presvedčenia vzdáť, sa v danom období veľmi často uchýlili k tajnému vyznávaniu viery, ku kryptokalvinizmu. V prípade podozrenia z kryptokalvinizmu sa mali dotýčnemu položiť štyri otázky, a ak „na prvú odpovie áno, na druhú odpovie, že telo, krv, na tretiu nepovie rozhodne áno a na štvrtú potrebuje dlhé vysvetlenie, tak je sakramentár a má sa mu vyhýbať ako čertovi.“⁸ V tomto ohľade môže za príklad poslúžiť aj listina palatína Juraja Thurzu Gemerčanom, ktorá im umožňovala spravovať cirkev samostatne. Takúto možnosť využili pri napomenutí úradníka panstva proti vyznávaniu kryptokalvinizmu, alebo v ešte ostrejšom boji proti

⁵ Narodil sa niekedy koncom 15.storočia a zomrel roku 1557 v Debrecíne. V Stoličnom Belehrade pôsobil ako katolícky kanonik a riaditeľ školy. Účasť na náboženských diskusiách ho veľmi skoro priviedla k protestantskému učeniu. Vo funkcii protestantského farára pôsobil v Mukačeve, Blatnom Potoku. Za prílišnú horlivosť za odstránenie zvyškov katolíckeho učenia v protestantizme a teda k príklon k švajčiarskemu smeru protestantizmu bol na synode v Ladányi exkomunikovaný. *Pallas Nagy Lexikon X.* Budapest : Pallas irodalmi és nyomdai részvénytársaság, 1895, s. 63.

⁶ VARSÍK, Branislav: Vznik a vývin slovenských kalvínov na východnom Slovensku. In: *Historický časopis*, 39, 1991, 2, s.174.

⁷ Tamže s. 133.

⁸ KVAČALA, Ján: *Dejiny reformácie na Slovensku.* Liptovský Sv. Mikuláš : Tranoscius, 1935, s. 125.

šíreniu socinianizmu z Poľska⁹. Pre podozrenie z kryptokalvinizmu bol niekoľkokrát obžalovaný a vypočúvaný aj Ján Serpilius, farár v Ľubici a napriek tomu, že obvinenie popieral, bol nakoniec z fary vyhnaný.¹⁰

Aj v Uhorsku luteráni i kalvíni popri vzájomných bojoch dôsledne dbali o potlačanie šírenia unitarizmu a anabaptizmu, ktorých predstaviteľov zhodne pokladali za šíriteľov sektárstva a falošných prorociet. Práve snaha skoncovať s týmito učeniami a jednak aj dištancia od ich bludárstiev bola premietnutá do väčšiny luteránskych vyznaní viery a synodálnych rozhodnutí. Takýmto príkladom je deviaty článok Confesio Pentapolitana z roku 1549, kde sa spomínajú anabaptisti, ktorých v prípade neúspešného obrátenia treba prinútiť z kraja odísť.¹¹ Legitimitu a zámienku na prenasledovania novokrstencov umožňoval aj zákonný článok 15/1548, nariaďujúci ich vyhnanie z krajiny. I do prvého z vyznania viery uhorskej reformovanej cirkvi vydané v Debrecíne roku 1562, nazývaného aj ako Confesio catholica, bol zaradený článok o kacíroch, ktorých v prípade neúspešného obrátenia treba nahlásiť svetským úradom, aby proti ním zakročili so zbraňou („aby boli zbraňou zabíť“)¹².

Boj proti kacírom sa ruka v ruke niesol aj so snahou predstaviteľov jedného alebo druhého smeru udržať jednotu a zabrániť ďalšiemu štiepeniu vlastného náboženského spoločenstva. Niekoľko rokov trvajúce dišputy boli vedené napr. medzi uhorskými kalvínmi a prívržencami rozmáhajúceho sa unitarizmu. Popri snahe o upevnenie viery, obranu proti kacírom, budovanie cirkvi, bola za hlavný cieľ synody uhorskej reformovanej cirkvi v Gönci roku 1566 stanovená úloha udržať jednotu učenia. Táto obava vznikla najmä pôsobením prvého predstaviteľa unitarizmu v Uhorsku Lukáša Egriho (z Egeru).¹³ Ani napriek presvedčaniu a hrozbám sa predstavitelia unitarizmu nechceli svojho náboženského presvedčenia vzdať a po mnohých synodálnych a verejných rozpravách nakoniec na synode v Csengeri roku 1570 sa definitívne odlúčili od kalvinizmu, vzájomná nevraživosť však pretrvala aj v nasledujúcom období.

Okrem spomínaných reformačných prúdov sa väčšia či menšia miera netolerancie prejavila aj k ďalším vznikajúcim resp. na naše územie prichádzajúcim učeniam. V konfesionálne značne rôznorodom Sedmohradsku sa od konca 16. a prvej polovice 17. storočia rozšírilo učenie sobotistov,

⁹ Tamže s. 163.

¹⁰ Tamže s. 200.

¹¹ SZŐLŐS, Ján: Krstenecká alebo anabaptistická reformácia a jej história a rozšírenie na Slovensku. In: *Acta Collegii Evangelici Prešovensis III*. Prešov : Biskupský úrad Východného dištriktu ECAV, 1998, s. 122.

¹² Kiss, Áron: *A 16. században tartott magyar református zsinatok végzései*. Budapest: Magyarországi protestáns egyház, 1881, s. 174.

¹³ Tamže s. 440.

vychádzajúce zo snahy o návrat k pôvodným židovským náboženským zákonom, preto napr. ako deň odpočinku oslavovali sobotu, od čoho sa odvodilo aj ich pomenovanie. Napriek krutému prenasledovaniu zo strany štátu, katolíckej cirkvi i ostatných protestantských smerov, časť z nich v krajine ostala a ešte viac sa upevnila vo svojej viere.

V približne rovnakom období, ako sa začal šíriť sobotizmus, po Bielohorskej porážke českých stavov a vydaní Obnoveného zriadenia zemského v Čechách a na Morave, sa cieľom českých exulantov stalo medzi inými krajinami vtedy v 90-tých percentách protestantské Uhorsko. Z náboženského hľadiska boli medzi českými exulantmi predstavitelia rôznych vyznaní, pričom najväčší podiel z nich mali členovia Jednoty Bratskej. Českí utrakvisti alebo nemeckí evanjelici sa vďaka blízkosti svojho učenia k luteránstvu, mohli bez problémov usadiť v slobodných kráľovských mestách. Pri usadzovaní exulantov Jednoty Bratskej na našom území sa prejavil zaujímavý fenomén súvisiaci práve s problémom intolerancie vo vnútri protestantizmu. Pre mestá s evanjelickým obyvateľstvom sa kvôli podobnosti ich teologického učenia s kalvinizmom stali zväčša neprijateľnými. Na strane druhej kvôli jazykovej bariére a značnej vzdialenosti od vlasti sa s obtiažou usídľovali i v južných a východných častiach krajiny s väčšinovým maďarským obyvateľstvom. Takže najviac sa usídľovali na vidieku v severných a západných stolicích, na panstvách tolerantných reformovaných alebo evanjelických zemepánov, akými boli Rákócziovci, Nádasdyovci, Illésházyovci.

V tejto súvislosti je práve príkladom pôsobenie Jána Ámosa Komenského v Prešove. Prešov prešiel v priebehu 16. a 17. storočia dynamickým rozvojom. Bol miestom čulej remeselnej a obchodnej činnosti, došlo k výrazným stavebným úpravám mesta v renesančnom slohu a vo vzdelávaní nadobudla významné postavenie mestská škola, v ktorej pôsobili profesori vzdelaní na známych nemeckých univerzitách. Obyvateľstvo mesta bolo trojjazyčné a konfesiónálne evanjelické. Predstavitelia mestskej rady sa snažili pre školu získať vtedy už známeho pedagóga Jána Ámosa Komenského. Komenský navštívil Prešov dvakrát. Čas jeho prvej návštevy nie je presne známy, bolo to niekedy v polovici 17. storočia, pravdepodobne r. 1650, keď sa v Prešove zastavil počas cesty do Blatného Potoka, aby sa na pozvanie Zuzany Lórantffyovej a Žigmunda Rákócziho stal rektorom tamojšej školy. Počas tejto krátkej návštevy navštívil aj mestskú školu, kde v kruhu jeho obdivovateľov vznikla myšlienka jeho zvolenia za rektora. Tieto snahy však veľmi razantne odmietli evanjelickí teológovia mesta, medzi nimi najviac maďarský duchovný Martin Madarász. Komenský druhýkrát navštívil Prešov roku 1655 na pozvanie svojich dvoch bývalých študentov, nemeckého evanjelického duchovného Jána

Sartoriusa a dovtedajšieho konrektora, maďarského kazateľa Juraja Curianiho. Ale ani vtedy, napriek smrti jeho najväčšieho odporcu Martina Madarásza a vplyvu jeho hostiteľov, sa nepodarilo mestskú radu presvedčiť o voľbe Komenského za rektora školy. Evidentnou prekážkou prijatia Jána Amosa Komenského, známeho pedagóga, „učiteľa národov“, za rektora školy, bola pre väčšinu evanjelických predstaviteľov mesta jeho konfesijná príslušnosť k Jednote Bratskej. Na strane druhej ani samotný Komenský netajil svoje názory a otvorene hlásal, že má lepšiu mienku o kalvínoch, pretože sú podľa neho „oveľa pobožnejší ako luteráni.“

Príčiny odmietnutia Komenského neboli národnostnej povahy, ani prejavom xenofóbie. Jednak pramenili z konfesijných odlišností a istej miery intolerancie, na strane druhej súviseli s akousi snahou mesta udržať náklonnosť, resp. neutralitu panovníka. Totiž i v období šírenia rekatolizácie si mohlo mesto za svoju lojalitu a vernosť panovníkovi a za neúčast' v protihabsburských povstaniach, udržať pozíciu významného centra protestantizmu. Je preto do istej miery pochopiteľné konanie predstaviteľov Prešova chrániacich mesto pred stratou dôvery panovníka, ktorý videl v Komenskom svojho odporcu agitujúceho proti Habsburgovcom u protestantských panovníkov počas tridsaťročnej vojny¹⁴.

Na záver teda možno ohľadom problematiky intolerancie vo vnútri protestantizmu urobiť niekoľko konštatovaní. Fenomén intolerancie existoval medzi jednotlivými reformačnými učeniami, tak v začiatkovej fáze procesu reformácie, ako aj v období nastupujúcej rekatolizácie, kedy boli všetky z nich rovnako ohrozované katolicizmom. Miera intolerancie však nebola rovnaká ku všetkým učeniam. Kým v prípade predstaviteľov najradikálnejších hnutí (unitárov, anabaptistov, sobotistov) sa volili aj najtvrdšie opatrenia, medzi evanjelikmi a kalvínmi vzájomná nevraživosť prerástla v priebehu 17. storočia skôr do slovných útokov, vypočúvania, podozrievania, núteniu ku konverzii, prípadne vyhnaniu z dotyčného miesta. O intenzite vzájomnej intolerancie protestantských učení v priebehu 16. a 17. storočia svedčí fakt, že ešte aj na Ružomerskej synode evanjelickej cirkvi r. 1707 Daniel Krman striktno žiadal odsúdenie všetkých bludov, medzi nimi aj pietizmus, ktorých predstaviteľov nazval „líškami pustošiacimi vinicu Pánovu“¹⁵.

Čo sa týka príčin intolerancie, bolo ich niekoľko. Prvým predpokladom netolerantnosti boli väčšie či menšie odchýlky v dogmatických tvrdeniach

¹⁴ KÓNYA, Péter: Comenius, a híres pataki rektor eperjesi kapcsolatai. In: *Erdély nagyasszonya Lórántffy Zsuzsanna. Emlékülés a fejedelemszony születésének 400. évfordulójára*. Nyíregyháza : Periféria alapítvány, 2001.

¹⁵ KVAČALA, Ján: *Dejiny reformácie na Slovensku*. Liptovský Sv. Mikuláš : Tranoscus, 1935, s. 296.

jednotlivých smerov, z ktorých nedokázali ich predstavitelia ani po mnohých dišputách upustiť resp. urobiť isté kompromisy. Ani snaha jednej strany o kompromis sa nie vždy stretla s akceptáciou daného učenia u druhej strany, ako to bolo v prípade Kalvína. Jeho snaženie priblížiť svoje učenie o Večeri Pánovej k Lutherovmu, ešte nevedlo k prijatiu kalvinizmu. Ďalšou príčinou intolerancie vo vnútri protestantizmu bola obrana vlastného učenia pred infiltráciou nových názorov, ktoré by v konečnom dôsledku viedli buď k zmene podstaty učenia alebo by naštartovali štiepny proces. Samozrejme to by znamenalo odchod časti veriacich a oslabenie pozície daného učenia. Bol to aj istý „boj o veriacich.“ Nesmieme zabudnúť, že nové učenia boli chápané ako herézy, odchýlky, proti ktorým treba bojovať všetkými možnými prostriedkami a tak zabrániť, aby sa z veriacich stali kacíri. V neposlednej miere značnú úlohu pri vzniku náboženskej intolerancie zohrali a aj dnes zohrávajú politicko-spoločenské faktory. Ako už bolo vyššie naznačené vo vzťahu Komenského a Prešova bol nedostatok tolerancie voči iným motivovaný snahou o udržanie vlastnej pozície mesta ako jedného z centra protestantizmu.

K otázkam tolerancie a intolerancie už v akejkoľvek oblasti ľudského života (ale hlavne v otázke náboženského vyznania) by záverom mala byť vyjadrená už len nádej, že sa história stane poučením pre prítomnosť a budúcnosť.

Kónyová, Annamária

Intolerancia a 16.-17. századi protestantizmusban

A tanulmány a protestantizmuson belüli intolerancia jelenségét, okait és sajátosságait vizsgálja. Bár az új tanítások alapvetően dogmatikai és teológiai kérdésben különböztek, de mégsem csak szóbeli vitákon igyekeztek a reformátorok egymást legyőzni, hanem gyakran elűzésekkal, erőszak alkalmazásával, sőt halálra ítéléssel is. Ez a jelenség vigigkísérte a protestantizmus 16-17. századi történetét. Az intolerancia nem érintette egyformán az összes felekezetet: legrosszabb helyzete az unitáriusoknak, szombatosoknak, anabaptisnáknak és más kisebb felekezeteknek volt. A tanulmány a példák elemzése után igazolja, hogy a protestantizmuson belüli intolerancia több okra vezethető vissza. Egyrészt a nagy reformátorok maguk sem tudtak vagy nem akartak kompromisszumokat kötni. Saját tanításuk kimunkálása közben máris hittételeik kétoldalú védelmére kényszerültek. Másrészt az intoleráns viselkedés az adott tanítás egységét volt hivatva megőrizni, hiszen minden áron meg kellett akadályozni az egyház/felekezet

további szétdarabolását. Az intolerancia harmadrészt abból fakadt, hogy az új tanításokat eretnekségnek és szektaságnak tekintették.

A vizsgálat hosszabb esettanulmánya Comenius Jánoshoz, a „nemzetek tanítójához“ kötődik, aki a 17. század közepén látogatta meg Eperjest, a többségében evangélikus vallású szabad királyi várost. Comenius a cseh exulánsokhoz tartozott, és a Cseh Testvérek egyház tagja volt. Eperjesi tartózkodásaikor néhány híve felajánlotta neki a híres városi iskola rektori állását. Comenius hírneve és rátermettsége ellenére a városi tanács megtagadta beleegyezését. Comenius elutasításában nem nemzetiségi okok vagy xenofóbia, hanem vallási és aktuális politikai kérdések játszottak döntő szerepet. A városatyák attól tartottak, hogy a Cseh Testvér egyház hívének befogadásával elvesztik a Habsburg uralkodóház támogatását, melyre a rekatolizáció idejében nagy szüksége volt a városnak. Az ő példája azt mutatja, hogy fontos szerepet játszottak az intolerancia megnyilvánulásaiban speciális lokális összefüggések, az aktuális társadalmi és politikai viszonyok is.

Annamária Kónyová

Intolerance in 16-17th century Protestantism

This article studies the phenomenon, reasons and characteristics of intolerance within Protestantism. Although the new doctrines differed essentially in dogmatic and theological questions, but the reformers did not only try to defeat each other at oral debates, but often went as far as banishing, applying violence, or even sentencing to death. This phenomenon accompanied the history of protestantism throughout the 16th and 17th centuries. Not all denominations were equally subject to intolerance: the Unitarians, Sabbatarians, Anabaptists, and other minor religious groups were in the worst situation. Based on case studies the author proves that intolerance within protestantism had several reasons. On the one hand, the great reformers themselves had no intention or inclination to make compromises. During working out their own doctrines they were immediately forced to the bilateral protection of their dogmas. On the other hand, intolerant behavior was supposed to preserve the unity of the given teaching, since they had to prevent the church/denomination from dissection at all cost. One further source of intolerance was that new teachings were considered to be heretic and dissentic. The example of Comenius — analyzed in the paper — illustrates that in this process the special local context as well as the relevant social and political conditions.

Bitskey István**Pázmány Péter és a protestáns vallásszabadság**

A tolerancia eszméjével az utóbbi években a nemzetközi szakirodalom számos alkalommal foglalkozott, több konferencia szólt erről a témáról, s több kutató is hangsúlyozta a konfesszionális türelem kora újkori megjelenési formáinak, kezdeményezéseinek jelentőségét, az erre irányuló kutatások fontosságát. Nemrég Jürgen Habermas tartott e fogalom értelmezéséről és jelentőségéről nagyszerű előadást a Berlin-Brandenburgi Tudományos Akadémia ünnepi ülésén.¹ A neves filozófus világképek, értékek és elméletek rivalizálásának közegében látja elsőrendűen fontosnak a tolerancia érvényesítésének szükségességét. A kérdés másik német kutatója, Horst Dreitzel a kora újkori vallási türelmességről így fogalmazott: „*Die begrenzte Toleranz des frühneuzeitlichen »Regimen christianorum« hatte im Verlauf des 17. Jahrhunderts viele Formen angenommen; die weitestgehende war die staatsrechtlich garantierte Duldung einer oder sogar mehrerer Konfessionen mit »exercitium publicum« neben einer »religio dominans« sowie der Zusicherung der privaten »libertas conscientiae«*”.² Eszerint tehát a legtágabb értelemben a mindenkori államilag preferált, uralkodó vallás mellett egyéb felekezetek vallásgyakorlási jogának illetve lehetőségének biztosítása is a tolerancia kezdeti formájának tekinthető, ha nem is elvi, de legalább is gyakorlati értelemben. Ehhez a felfogáshoz csatlakozva felvetődik a kérdés: vajon beszélhetünk-e a kora újkort illetően, a hitviták közepette a tolerancia gondolatának valamiféle érvényesüléséről a Kárpát-medence északi régiójában?

¹ Jürgen HABERMAS, *Wann müssen wir tolerant sein? Über die Konkurrenz von Weltbildern, Werten und Theorien. Festvortrag zum Leibniztag der Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften am 29. Juni 2002.* A szöveget vö. <http://www.bbaw.de/schein/habermas/html> [letöltve: 2008. május]

² Horst DREITZEL, *Toleranz und Gewissensfreiheit im Konfessioneller Zeitalter. Zur Diskussion im Reich zwischen Augsburger Religionsfrieden und Aufklärung, in Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*, Hg. von Dieter BREUER, Wiesbaden, Bd. I, 1995, 127.

Bekapcsolhatók-e az itt lejátszódott események a vallási türelmesség európai előtörténetébe?

A válaszhoz esettanulmányként célszerűnek látjuk az alábbiakban annak vizsgálatát, miképpen foglalt állást a magyar jezsuita hittudós Pázmány Péter a protestánsoknak adható vallásszabadság kérdésében a 17. század elején, s véleménye miképpen játszott szerepet a multikonfeszionális régió egyháztörténetének és eszmetörténetének alakulásában.

A bécsi udvar és a protestáns rendek

1608. nyarán Mátyás főhercegnek különlegesen nehéz egyházpolitikai döntést kellett hoznia: a protestánsok vallásszabadságának kérdésében kellett álláspontját kialakítania a közelgő országgyűlés előtt, s ebben a dilemmában két tűz közé került. Egyfelől a magyar és osztrák protestáns rendek hathatós érdekérvényesítésével kellett számolnia, azok pedig érthető módon ragaszkodtak a bécsi békében rögzített szabad vallásgyakorlási jogukhoz, másfelől azonban a magyar katolikus klérus és a pápai udvar erőteljes ellenállásába ütközött, minthogy a római egyház az 1606-os országgyűlés vallásügyi rendelkezését – amely a protestánsellenes 22. törvénycikket eltörölte – magára nézve sértőnek tartotta. Igaz ugyan, hogy a „*katolikus vallás sérelme nélkül*” kitétel megjelent a szövegben, de ez a gyakorlatban nehezen volt értelmezhető, a nemeseknek, várkatonaságnak és a szabad királyi városoknak adott szabad vallásgyakorlási jog ezzel konfrontálódott.

Ebben a kényes helyzetben a koronázás előtt álló, designált magyar király öt neves katolikus teológust kért fel arra, hogy nyilvánítsanak véleményt a protestánsoknak adható vallásszabadság kérdésében, adjanak tanácsot az uralkodónak a politikai feszültség enyhítésében. Mint ismeretes, négy főpap véleménye egyértelműen nemleges, elutasító volt. Melchior Klesl bécsi püspök, Johannes Grosthoman teológiai doktor, Giovanni Garzia Millino bíboros, pápai legátus, valamint egy nevét fel nem tüntető főpap adott tagadó választ a kérdésre, egyedül Pázmány válasza fogalmazott másként.³ A magyar jezsuita 21 pontban sorolta fel azokat az érveket, amelyek szerinte a két nagy protestáns felekezet szabad vallásgyakorlásának engedélyezése mellett szólnak, az ellene felhozhatóakat pedig mindössze 11 pontban foglalta össze. Már ez az arány is eléggé beszédes, az argumentumok tartalma még inkább az.

³ Pázmány Péter *összegyűjtött levelei*, kiad. HANUY Ferenc, Bp. 1910, I, 26–29.

De vajon mondhatjuk-e azt, hogy Pázmány állásfoglalása a vallási türelem jegyében fogant? Vajon a toleranciáról kialakított modern kori fogalmunknak megfeleltethető-e az általa képviselt irányvonal? Az alábbiakban ezekre a kérdésekre keressük a választ egyrészt a memorandum egyes tételeinek mérlegelésével, másrészt a bécsi udvar egyházpolitikai intézkedéseinek figyelembe vétele révén.

Pázmány memoranduma

A pázmányi memorandum első tétele kimondja, hogy *„a magyarok a törökökkel és a tatárokkal nagy és szoros szövetségben vannak, és inkább alávetnék magukat a törököknek, semhogy a vallásszabadságuktól megfosztani engedjék magukat”*.⁴ Hozzátehetjük, hogy ez nyilván Erdélyre vonatkozik, a Bocskai-féle Bécs-ellenes szabadságküzdelem visszhangja, általában a magyarságra nézve túlzás lenne, arra azonban eléggé súlyos érv, hogy a Habsburg-uralkodó kellően mérlegelje a belső feszültség növelésének veszélyét. Mint tudjuk, a dinasztia mindenképp el akarta kerülni a magyar protestáns rendekkel történő esetleges újabb konfliktust, s ez a szándék már önmagában is elegendő lehetett a döntéshez, Pázmány érvelésének tehát szükségképpen kedvező fogadtatásra kellett találnia a bécsi udvarban.

A továbbiakban a magyar jezsuita véleményében bibliai érvelés következik: eszerint a Szentírás tiltja ugyan a hamis vallások megtűrését, azonban ez Pázmány szerint csak az új és még meg nem gyökerezett religiókra vonatkozik, nem azokra, amelyeket egyes fejedelmek már korábban engedélyeztek, így azokat most utólag már nem indokolt betiltani.

A beadvány 6. pontja ugyancsak figyelemre méltó: itt arra utal Pázmány, hogy az országtól távol élőknek könnyű mereven elzárkózniok a vallásszabadság kérdésében, de ha a helyszínen lennének, ők is másként vélekednének. Ez a megfontolás is bizonyítja, hogy érveit nem elméleti álláspontból fogalmazta meg, hanem nagyon is empirikus szemlélettel, az eleven élet, a politikai gyakorlat hatása alatt érlelte ki őket. Jól ismerte a királyság vallási helyzetét, ellentétben a külföldről ítélező teológusokkal. Éppen ez a realitásérzék kezdte őt Forgách érsek irányvonalától eltávolítani, ez segítette őt abban, hogy később, érsekként egyházpolitikai téren sikereket érhessen el.

Miként az árvizet és a szélvész sem lehet feltartóztatni – érvel tovább Pázmány –, a már széltében elterjedt tévtanoknak sem lehet pusztán tiltással

⁴ „Hungari cum Turcis et Tartaris magnam et strictam habent confoederationem, et potius eligent Turcis se subiicere, quam libertate Religionis privari.” uo. 26.

útjukat állni. Egyébként sem csupán azt kell tekintetbe venni, mi a jogos, hanem azt is, mi a *de facto* reális helyzet: „*Non semper et ubique tam attendendum est, quid Juris, quam quid de facto opus sit, et quid expediat*”. Erre bibliai példákat hoz fel, Áron, Dávid, valamint a szent tüzet titokban tápláló ókori zsidóság példáját, amelyek mind a fennálló körülményekhez alkalmazkodás ésszerűségét mutatják.

Érvrendszeréből nem marad ki a külpolitikai körkép sem: V. Károly császárra hivatkozik, aki megtehetette volna, hogy a lutheranizmust betiltja, de nem tette, mert belátta, hogy erőszakos fellépése sokkal több bajt, s jóval kevesebb eredményt hozott volna. A cseh királyokat ugyancsak azért említi, mert – szerinte helyesen – szemet hunytak a husziták és pikarditák szektáinak működése fölött a béke érdekében, de még az abszolút katolikus spanyol uralkodó sem zárkózott el engedményektől vallási téren, hogy ezzel elkerülhesse a háborút. Számos közép- és észak-európai országban a protestantizmus mellett tovább él és erősödni látszik a katolicizmus, nem kell tehát attól tartani, hogy elenyésszik a római religió. Sőt – hangzik a végső érv – még inkább az remélhető, hogy a vallásszabadság mellett a katolikus rendek is buzgóbban fogják vallásukat gyakorolni, mindent megtesznek erősítése érdekében s régi fényében fog ragyogni a hagyományos „*Ecclesia Catholica*”.

Az ezt követően felsorolt ellenérvek csoportjába inkább elméleti jellegű megfontolások kerültek. Mindenekelőtt az, hogy „*ac falsa Religio maximum malum est in mundo*”, azaz a téves vallás a legrosszabb dolog a világon. Továbbá: általában a jó cél érdekében sem szabad rosszat cselekedni vagy rossz ügyet támogatni, már pedig az eretnokség lelki rabszolgaság, s ez rosszabb a török fogságban sínylődők testi rabságánál is. Az uralkodóknak kötelességük az igaz hitre vezetni népüket, példaként Szent Istvánt, Nagy Károlyt és Mátyás királyt említi, akik az eretnokség ellen felléptek, és népüket a *religio recta* útjára és irányába vezették. Általában tehát ez lenne az uralkodók kötelessége – szűri le befejezésül Pázmány memoranduma.

Ha mármost a két érvrendszert egymás mellé állítjuk, aligha kétséges, hogy az utóbbi argumentumok nem gyengítik a részletesebb s nagyon is konkrét helyzetértékelést, amelyet a korábbi 21 pont megfogalmazott, így a memorandum végkicsengése aligha lehetett kétséges az uralkodó előtt, aki így jelentékeny támpontot kapott a vallásügy rendezéséhez.

A 17. század elején az európai katolikus táboron belül kirívó, szokatlan volt az ilyen felfogásnak a hangoztatása. A szakirodalom már eddig is többször foglalkozott ennek az álláspontnak az értelmezésével. Benda Kálmán magyarázata értelmében a magyar jezsuita itt a realitás talaján állva alakította ki nézetét, nem azt nézte, „*hogy mit szabad, hanem hogy mit lehet tenni*”. Szerinte

Pázmány „*azáltal válhatott a magyar katolikus egyház újjáteremtőjévé, hogy felismerte a hazai társadalmi fejlődés irányát, s a megtörés politikája helyett a rendek megnyerését választotta.*”⁵ Az újabb katolikus egyháztörténeti összefoglalás ezt azzal a megfigyeléssel egészítette ki, hogy a nemet mondó 11 teológiai érv világossá teszi megfogalmazójuk szilárd kitartását a katolikus hittételek mellett, viszont a másik, bőségesebb érvcsoport a fennálló politikai és konfesszionális helyzet reális ismeretében ad útmutatást az uralkodó számára.⁶ Hargittay Emil ezzel kapcsolatban több esetben is azt hangsúlyozta, hogy a vallásszabadság mellett szóló 21 *ratio* a történelemből és a politikai gyakorlatból származik, ezzel szemben az ellene felhozott érvek elméleti (teológiai) jellegűek, s ezt az engedékeny álláspontot a koronázás előtt álló Mátyás főherceg nyilvánvaló örömmel és megkönnyebbuléssel fogadta.⁷ Péter Katalin szerint Pázmány „*a protestantizmusban olyan valóságot látott, amellyel együtt kell élnie. Emögött a felismerés mögött volt realitásérzék, a mindennapi életből nyert sok tapasztalat, a törvények tisztelete, talán még ifjúkori emlékek hatása is. De akármivel magyarázható, bizonyosan különbözött sok főpap felfogásától.*”⁸

Mindezek a megfigyelések és megállapítások kétségkívül találóak, azonban jelen témánk szempontjából élesebben fogalmazva mégis célszerű feltennünk a kérdést: beszélhetünk-e tehát vallásos toleranciáról Pázmánynak ezen egyedi véleménye, főpaptársaitól eltérő állásfoglalása kapcsán?

Tolerancia: elv vagy gyakorlat?

Ha a vallási türelem fogalmát a felvilágosodás korában kialakult értelemben vesszük, akkor elvszerűen megfogalmazott toleranciáról jelen esetben nem lehet szó, mivel az valamennyi vallás és felekezet egyenrangúságának feltétel nélküli elismerését tételezné fel. Erről azonban a konfesszionalizmus korában beszélni

⁵ BENDA Kálmán, Pázmány Péter politikai pályakezdése, *MTA Nyelv- és Irodalomtudományok Osztályának Közleményei*, 1979, 278–279.

⁶ ŐRY Miklós–SZABÓ Ferenc, *Pázmány Péter*, in *Válogatás műveiből*, bev. tanulmány, Bp. 1983, 36. Korábban ugyanerről írt SÍK Sándor, *Pázmány, az ember és az író*, Bp. 1939, 68–69.

⁷ Hargittay Emil, A politikai elmélet Pázmány tevékenységének háttérében, in *Pázmány Péter emlékezete*, szerk. LUKÁCS László S.J. és SZABÓ Ferenc S.J., Róma, 1987, 424; Uő., Opposition, gegenseitige Anregung und Integration im Wirken von Péter Pázmány, in *Zentraleuropa. Ein hybrider Kommunikationsraum*, Hgg von Helga MITTERBAUER und András F. BALOGH, Wien, 2006, 49–61.

⁸ PÉTER Katalin, Pázmány Péter és a protestánsok, in *Papok és nemesek. Magyar művelődéstörténeti tanulmányok a reformációval kezdődő másfél évszázadból*, Bp. 1995, 183.

anakronizmus lenne, ekkor még mind a katolikus, mind a protestáns fél meggyőződése, hogy csakis egyetlen úton lehet eljutni az üdvösséghez.⁹ A vallásos tolerancia és a vallásszabadság azonban két különböző fogalom, a 16. századi Erdéllyel kapcsolatban például ma már a nemzetközi szakirodalom is vallásszabadságról (*libertas Religionis, Religionsfreiheit*) beszél, ami azonban itt és ekkor elsősorban politikai és jogi, s csak másodsorban lelkiismereti kategória.¹⁰ Igaz ugyan, hogy egy újabb megfontolás a négy *recepta religio* erdélyi elvi megfogalmazását csak a 16. század utolsó évtizedében látja bizonyítottnak, ez azonban nem sokat változtat a tény jelentőségén, mivel a politikai és jogi indíttatású vallásszabadság (s a gyakorlatban eltűrt vallásgyakorlás) is lépcsőfokot jelentett az elvi tolerancia irányába.¹¹

Pázmány számára is evidencia volt, hogy az üdvözüléshez csak egyetlen út vezethet, s így a dogmatika, a hittételek megfogalmazása, a *via salutis* kijelölése terén semmiféle engedményt nem tett, viszont a fennálló társadalmi, politikai, egyházügyi helyzetben meglátta a kompromisszum lehetőségét, s azon felekezetek szabad vallásgyakorlata mellett foglalt állást, amelyeknek egyébként hitrendszerével és devóciós gyakorlatával nem értett egyet. A kor ismeretében azonban ez az álláspont kiemelkedően rugalmas és perspektivikus abban az értelemben, hogy kizárja az erőszakot, s nem a fegyver erejével, hanem az érvelő szó, azaz a retorika hatásával véli céljait elérhetőnek, saját konfessziója érdekét szolgálhatónak.¹² Talán nem túlzás, ha azt mondjuk: ez végül is a tolerancia felé vezető út egyik lépcsőfoka, történelmileg kikerülhetetlen állomása a vallási türelem modern fogalmának kialakulásához vezető úton. Miként a német szakirodalom fogalmaz: a domináns felekezet árnyékában egyéb konfessziók megtűrése nem más, mint „*Toleranz im Übergang zur Aufklärung.*”¹³

Az események későbbi menete azt jelzi, hogy Pázmány véleménye katolikus kortársaihoz képest egyrészt kirívóan merész volt, ugyanakkor hosszabb távon

⁹ BITSKEY István, Pázmány korai vitáiratai a keresztény egységről és az iszlámról, in uő., *Virtus és religió. Tanulmányok a régi magyar irodalmi műveltségről*, Miskolc, 1999, 138.

¹⁰ Krista ZACH, Stände, Grundherrschaft und Konfessionalisierung in Siebenbürgen. Überlegungen zur Sozialdisziplinierung (1550–1650), in *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, Hgg. Joachim BÄHLCKE, Arno STROHMEYER, Stuttgart, 1999, 368.

¹¹ BALÁZS Mihály, *Felekezetiég és fikció*, Bp. 2006, 36. Itt jegyezzük meg, hogy a protestáns konfessziókat legalizáló tordai országgyűlés nem a katolicizmust tiltotta, hanem a bálványimádást, amit természetesen a „római religió” hívei is szigorúan elutasítottak.

¹² Vö. erről BALÁZS Mihály véleményét: *Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén*, Bp., 1988, 190 (Humanizmus és reformáció, 14).

¹³ DREITZEL, i.m. 127.

az általa mutatott út vált járhatóvá. Mint köztudott, az 1608. évi országgyűlés a Pázmány által javasolt megoldást választva döntött az evangélikus és református felekezet vallásszabadságának biztosítása mellett, Mátyás főherceg hálás lehetett, amiért az amúgy is elkerülhetetlen kompromisszumhoz ilyen irányú és mértékű támogatást kapott. A protestánsok is örömmel fogadhatták a rájuk nézve kedvező döntést, ugyanakkor a katolikus fél számára is megmaradt az esély pozícióinak visszanyerésére, elkerülhető lett a protestáns rendek és a török hatalom politikai közeledése.

Nagyfokú elégedetlenségét váltott ki viszont a döntés a pápai udvarban, ahol egyes vélekedések szerint a „*pogány muzulmánok*” és az „*eretnek protestánsok*” között nem tettek különbséget, az ottani felfogás szerint a budai pasa janicsárjai és a református hajdúk egyformán ellenségnek számítottak. Róma egészen odáig ment el, hogy II. Mátyás ellen a következő évben kiközösítést foganatosított a pápai *potestas indirecta* szellemében, s noha ez a Róma és Bécs számára egyaránt kényelmetlen helyzet csak rövid ideig tartott, s a határozatot akkor is titkosan kezelték, kihirdetése nem történt meg, mégiscsak elvezetett odáig, hogy az uralkodónak több ponton visszakoznia kellett. Ez nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a katolikus egyház meg tudta tartani pozícióit s a következő évtizedben – majd főként Pázmány érseksége idején – érdemleges újjászervezése, modernizálása megkezdődhetett.¹⁴ Ha az európai konfesszionalizálódás 17. századi folyamatát az újabb szakirodalommal összhangban modernizációs folyamatnak tekintjük,¹⁵ akkor a Pázmány által képviselt felfogás korszerűnek tekinthető, minthogy a Kárpát-medence műveltségének katolikus komponensét épp azáltal tette versenyképessé, hogy elismerendőnek nyilvánította a protestáns felekezetek legális működését is. Méghozzá nem csupán a magyar, hanem a térség szlovák lakosságát is igyekezett bevonni a katolicizmusnak e modernizációs folyamatába, ennek a törekvésnek a jele, hogy később közismert teológiai szintézisét, a *Kalauz-t*

¹⁴ TUSOR Péter, Az 1608. évi törvények a római inkvizíció előtt: II. Mátyás kiközösítése, *Aetas*, 2000/4, 89–105, valamint Uő., *Purpura pannonica. Az esztergomi "bíborosi szék" kialakulásának előzményei a 17. században*, Bp.–Róma, 2005, 76 (Collectanea Vaticana Hungariae, 3).

¹⁵ Wolfgang REINHARD, Gegenreformation als Modernisierung: Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, *Archiv für Reformationsgeschichte*, 1977, 226–252; Uő., Reformation, Counter-Reformation and the Early Modern State. A Reassessment, *Catholic Historical Review* 75, 1989, 383–404; Heinz SCHILLING, *Die katholische Konfessionalisierung*. Münster, 1995 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 135); Uő., Confessionalisation and the Rise of Religious and Cultural Frontiers in Early Modern Europe, in *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400–1750*, ed. by Eszter ANDOR, István György TÓTH, Bp. CEU, 2001, 21–35; TUSOR Péter, A katolikus felekezetszerveződés problémái az 1630–1640-es évek fordulóján, in *Mezőváros, reformáció és irodalom*, szerk. SZABÓ András, Bp. 2005, 113–137 (Historia litteraria, 18).

lefordíttatta anyanyelvükre („na obečnú slovenčinu”), nyilvánvalóan a szlovák evangélikus értelmiség megnyerését célozva meg ezáltal.¹⁶

Miként Pázmány politikai pályakezdése, úgy egész későbbi tevékenysége azt bizonyítja, hogy a pattanásig feszült légkörben az egyedül lehetséges, kompromisszumos megoldásra törekedett, politikai egyensúlyra a rendek és az uralkodó között, a nemesi privilégiumok – közöttük a protestánsok szabad vallásgyakorlási jogának – sérelme nélkül biztosítani a katolikus Habsburg-király hatalmát. Ezért hangsúlyozta írásaiban később is mindig a törvényesség, a magyar alkotmány tiszteletét, ami mindkét felet egyaránt kötelezte. Csupán ilyen légkör biztosíthatott számára teret ahhoz, hogy szellemi fegyverekkel, meggyőzéssel, szóval és tollal, fáradhatatlan térítő tevékenységgel, papok kiképzésével és iskolák alapításával, nyomdák és könyvtárak támogatásával, a műveltség terjesztésével törekedjen végső céljának, a magyar nemesség belülről történő szellemi meghódításának elérésére.¹⁷ Az 1608-as év eseményei alighanem végleg meggyőzték róla, hogy ez az egyetlen járható út, csakis ezen célszerű haladnia az ország felekezeti viszonyainak az ő egyháza számára is kedvezőbb, békés úton történő átalakítása felé. Ugyancsak ebben a szellemben fogant későbbi, közismert vélekedése Erdély önállóságáról, amelyet Kemény János hitelesnek tekinthető megjegyzése örökített meg.¹⁸ Pázmány felfogása, az 1608-as memorandumban kifejtett álláspontja végső soron azt eredményezte, hogy a tolerancia közép-európai előtörténete egy epizóddal gyarapodhasson, s annak egy sajátos változata e régió egyházpolitikai múltjának térképén megjelenhessen.

¹⁶ KÄFER István, Az Isteni Igazságra Vezérlő Kalauz 1634-es szlovák fordításának kézírata, *Világirodalmi Figyelő*, 1959, 176–180; Uő., Peter Pázmaň a protestanti, in *Trnava a rozvoj kultúry*, Trnava, 1998, 97–100; István BITSKEY, Katholische Erneuerung im europäischem Kontext: Der Fall Oberungarns im 17. Jahrhundert, in *The First Millennium of Hungary in Europe*, ed. by Klára PAPP, János BARTA, Debrecen, 2002, 362; Uő., *Mars és Pallas között (Múltszemlélet és sorsértelmezés a régi magyarországi irodalomban)*, Debrecen, 2006, 138.

¹⁷ BITSKEY István, *Pázmány Péter*, Bp. 1986, 75–82 (Magyar História Életrajzok); Uő., Katholische Erneuerung im europäischem Kontext: der Fall Oberungarns im 17. Jahrhundert, in *The First Millennium of Hungary in Europe*, ed. by Klára PAPP, János BARTA, Debrecen, 2002, 349–364; Jozef ŠIMONČIČ, Peter Pázmaň a rekatolizácia, in *Problematika cirkevných dejín 1517–1681 na Slovensku (v Uhorsku)*, ed. Dušan ČAPLOVIČ, Bratislava, 2001, 101–124.

¹⁸ HARGITTAY Emil, Pázmány Péter hiteles jellemzése Kemény János önéletírásában, in *Vigilia*, 1985, 778–783; Uő., "nincs oly rossz könyv, melyben semmi jó nem található". A tolerancia és az ökumenizmus gondolata Pázmány Péter műveiben, in *A XIX. század vonzásában. Tanulmányok T. Erdélyi Ilona tiszteletére*, szerk. KICZENKO Judit, THIMÁR Attila, Piliscsaba, 2001, 67–73.

István Bitskey

Peter Pázmány a náboženská sloboda protestantov

Príspevok vychádza z predpokladu, že za začiatočnú formu tolerancie možno považovať tú skutočnosť, že popri štátnom, resp. panovníkom preferovanom náboženstve mali aj iné spoločensvá právo hlásiť sa k svojmu náboženskému vyznaniu. Takáto situácia nestanovuje teoretické vymedzenie pojmu, ale ukazuje jednu z foriem realizácie tolerancie v praxi. Cieľom môjho príspevku je nastoliť otázku, či možno v období raného novoveku, v období mnohých náboženských diskusií hovoriť o uplatnení myšlienky tolerancie v priestore Karpatskej kotliny. Je otázne, či možno udalosti odohrávajúce sa počas daného obdobia, považovať za začiatok náboženskej tolerancie. Ďalej budem skúmať, akú pozíciu zaujal uhorský jezuita, vedec Peter Pázmaň, k otázke náboženskej slobody v 17. storočí a do akej miery zohrali jeho názory úlohu v náboženskom a duchovnom vývine tohto multikonfesionálnom regiónu.

Arciknieža Matej musel roku 1608 priniesť skutočne ťažké cirkevno-politické rozhodnutie: na blížiacom sa sneme musel zaujať jednoznačné stanovisko k otázke náboženskej slobody. V tejto dileme sa dostal medzi dve polia: ne jednej strane počítal s evidentnou snahou uhorských a rakúskych protestantských stavov o zachovanie svojho práva na slobodu náboženského vierovyznania, ktorý zakotvoval Viedenský mier. Na strane druhej však tento ústupok voči evanjelikom a kalvínom vyvolával veľkú nevôľu u uhorského katolíckeho kléru a pápežského dvora. Uhorský kráľ, stojací pred korunováciou v tejto komplikovanej politickej situácii, požiadal piatich významných katolíckych teológov o vydanie stanoviska k otázke udelenia náboženskej slobody protestantom, a tak dopomohol k zmierneniu politického napätia. Ako je známe, jednoznačne odmietavú odpoveď dali štyria z nich: viedenský biskup Melchior Klesch, doktor teológie Johannes Grosthoman, kardinál a pápežský legát Giovanni Garzia Millino a ešte jeden vysoký cirkevný hodnostár, ktorého meno však nie je známe. Jedine odpoveď Petra Pázmaňa znela odlišne. Uhorský jezuita v 21 bodoch vymenoval argumenty v prospech udelenia práva na slobodu náboženstva dvom veľkým protestantským učeniam; proti udeleniu práva hovorilo podľa neho 11 argumentov. Z tohto pomeru je zrejmé, že Pázmány sa vyslovil kladne v otázke udelenia náboženskej slobody dvom najväčším protestantským vierovyznaniam.

V situácii tureckého nebezpečenstva nepovažoval za rozumné riskovať spojenectvo protestantských stavov so sultánom proti Viedni. Ďalším argumentom bolo, že ani zákazom protestantského učenia sa v žiadnom prípade

nezabráni jeho šíreniu. Dianie v krajine jednoznačne svedčilo v prospech náboženskej slobody, ktorá by zabránila drobeniu kresťanského tábora v boji proti islamskému nebezpečenstvu. Pázmány sa v odvoláva aj na cisára Karola V., ktorý v nemeckých štátoch dovolil šírenie Lutherovho učenia. Medzi jeho argumentmi bola aj skutočnosť, že aj katolíkov by povzbudzovalo k silnejšej viere, ak by mali súťažiť s protestantmi. Nie zákazom, nie násilím, ale iba morálnou prevahou katolíckeho náboženského života by slúžili veci rekatolizácie. Na tomto sa dá dosiahnuť úspech výchovou, pozdvihnutím vzdelanosti.

Neskoršie udalosti ohlasovali, že Pázmányov názor vo vzťahu ku jeho katolíckym súčasníkom bol príliš smelý, no v ďalšej budúcnosti ukázal vhodnú cestu. Snem r. 1608 rozhodol v zmysle Pázmányovho návrhu o nastolení náboženskej slobody, arcivojvoda Matej dostal podporu pre kompromis. Aj protestanti s radosťou prijali pre nich priaznivé rozhodnutie, pre katolícku stranu však ostala možnosť znovuzískania ich pozícií.

Stanovisko uhorského jezuitu bolo ojedinelým v dobe náboženskej intolerancie 17. storočia, keď každá z konfesí považovala svoju cestu za správnu k dosiahnutiu spásy. Aj keď za náboženskú slobodu rozhodol nie na ideovom, ale na politickom základe, jeho názor mal praktický dosah aj v oblasti konfesionalnej tolerancie, a tak prispel k tomu, aby tolerancia v strednej Európe napredovala a aby v náboženskej politike v našom regióne vznikla jej špecifická podoba.

István Bitskey

Péter Pázmány and the Protestant Freedom of Religion

The starting concept of the article is that beside the state-favored religion, securing the right and possibility of practising religion for other denominations can be considered early forms of tolerance. This is not the theoretical interpretation of the phenomenon of tolerance, but one of the forms of its practical manifestations. As a case study, based on the memorandum of Péter Pázmány, the Hungarian Jesuit theologian, which he worked out in the early 17th century, it scrutinizes the issue whether in the midst of polemics we can speak of any manifestation of the idea of tolerance in the Northern region of the Carpathian basin? The origins of the document are known: in the summer of 1608, when Archduke Matthias had a particularly tough church political decision to make: he had to take sides regarding the freedom of religion of

Protestants prior to the approaching Parliamentary session. He asked five renowned Catholic theologians to make a statement in the question, and give advice in order to release political tensions. Four high priests were clearly rejective, as opposed to Pázmány who made a list of 21 arguments supporting the idea of granting freedom of religion for the two great Protestant denominations, whereas the counter arguments in a list of 11. Based on the memorandum and its historical consequence, the paper concludes that, although Pázmány made a political decision about the Protestants' free practice of religion instead of a theoretical one, his decision practically pointed towards denominational patience, thus contributed to enriching the history of tolerance in Central-Eastern Europe, and allowing a unique variant of it to appear in the religious history of this region.

Marie Marečková

**K deliktům proti náboženství (zvláště kacířství)
u žen v trestním právu raného novověku**

Údaje o přístupu českého raně novověkého trestního práva k ženám obsahují dobové skutkové podstaty trestních činů a konkrétní trestní případy. Informují o míře trestněprávní ochrany žen a o jejich protiprávním jednání, které bylo v určité době posuzováno jako nebezpečné pro společnost do té míry, že zasluhovalo trest. Tyto prameny současně umožňují porovnat přístup trestního práva k mužům a k ženám.

Právní historie prokázala, že postavení žen v trestním právu bylo proti mužům značně znevýhodněno (až na výjimky), zvláště u pohlavních deliktů. Zejména se to týkalo inkvizičních náboženských procesů s čarodějnicemi.

Také sledování raně novověkých mravnostních případů vede k závěru, že trestní právo neměřilo mužům a ženám stejným metrem. Problematika znevýhodnění žen jako pachatele mravnostních deliktů je však složitější a liší se podle stavovského postavení. České trestní právo mělo soukromoprávní charakter. Změnu zavedlo až Obnovené zřízení zemské pro Čechy roku 1627 a pro Moravu roku 1628. Do této úpravy mohly oběti trestných činů v určitých případech provést pomstu na pachateli nebo vykonat trest na odsouzeném.¹ Šlechtická dívka mohla setnout hlavu odsouzenému únosci, šlechtic i měšťan mohl zabít jak manželku či dceru přistiženou při cizoložství, tak jejího milence.

Do vydání Obnoveného zřízení zemského záviselo na soukromé iniciativě poškozených osob či jejich příbuzných i zahájení trestního řízení. Pak platila zásada oficiality, tedy úřední povinnost orgánů zahájit trestní řízení pro spáchaný delikt, a prosazení vyhledávacího procesu při zjišťování důkazů a skutečností. Zatímco trestní proces před zemským soudem nepřipouštěl aplikaci tortury, v městském právu bylo běžně používáno přiznání na mučidlech jako

¹ MALÝ, Karel a kol.: *Dějiny českého a československého práva do roku 1945*. Praha: Linde 1999, s. 104; FRANCEK, Jindřich: *Zločin a sex v českých dějinách*. Praha: Rybka Publisher – Knižní klub 2000, s. 7.

koruna důkazů. Práva městská království českého Pavla Kristiána z Kolína z roku 1579 nepovolovala mučení u těhotných žen, u dívek mladších než 15 let a u chlapců mladších než 18 let. Trestní zákoník Marie Terezie (Tereziana) z roku 1768 připouštěl torturu jen u zločinů, za které se ukládal trest smrti.² Podrobně stanovil pravidla tortury, technické pomůcky a délku aplikace.³ Nesměly být mučeny osoby duševně choré, nezletilí do 14 let s výjimkou hrdelních zločinců, muži nad 60 let, těžce nemocní a těhotné ženy. Užívání tortury bylo tajnou instrukcí soudům 25.10.1773 zastaveno a 3.1.1776 definitivně zakázáno.

Systém trestných činů v Terezianě byl orientován zejména na zločiny proti Bohu, církvi a státu a teprve potom na zločiny proti osobám a soukromým zájmům. Po zločinech proti Bohu, svatým, náboženství, panovníkovi, panovnické moci, správě země a jejím výsadám následovaly zločiny proti dobrým mravům, počestnosti, „urážce bližního na těle, hrdle, jménu či právech,“ na cti a dobré pověsti.

Tereziana umožňovala stíhání zločinů *sine lege*, tj. dovolovala, aby byla stíhána i jiná jednání, která sice zákon neuváděl, avšak která byla vzhledem ke své „*zlosynnosti a pohoršlivosti*“ pro společnost nebezpečná. Tím se ponechal velký prostor pro libovůli soudců. Např. za urážku Boha slovem či skutkem byl pachatel trestán vytržením jazyka či useknutím ruky a pak upálen. Trest mohl být zostřen trháním kůže ze zad či štípáním rozžhavenými kleštěmi. Trestným činem bylo i kacířství a čarodějnictví. Pokud oběť čarování nezemřela, byl uložen trest smrti, v jiných případech hrozilo vypovězení ze země.⁴ Tereziana přísně stíhala i řadu sexuálních deliktů, vedle cizoložství to byly sexuální úchylnky, např. sodomie, tj. pohlavní styk se zvířetem.

Všeobecný zákoník o zločinech a trestech Josefa II. z roku 1786 vycházel z presumpce nevinny. Poprvé byla v našem právním řádu uplatněna zásada *nullum crimen sine lege* (žádný zločin bez zákona) a *nulla poena sine lege* (žádný trest bez zákona). Delikty proti náboženství byly považovány za přestupek a manželská nevěra byla stíhána jako soukromoprávní delikt.

² MALÝ, Karel a kol: *Dějiny českého a československého práva do roku 1945*. Praha: Linde 1999, s. 120-121, 158-159; FRANCEK, Jindřich: *Čarodějnické příběhy*. Praha – Litomyšl: Paseka 2005, s. 10.

³ Po psychickém nátlaku následovaly čtyři stupně tortury: šněrování rukou do palečnic, natažení na skřípec, horké lámání (pálení těla) na skřípci, mezistupněm byly tzv. španělské boty, přikládáné na holeně a postupně utahované. Nebylo přípustné mučení osob vyššího stavu a ve vysokých hodnostech. Pouze pro politické zločiny, urážku božského a světského Majestátu a zradu země bylo jejich mučení povoleno.

⁴ Do zákoníku byl delikt čarodějnictví zahrnut proti vůli císařovny. Poslední čarodějnický proces u nás byl roku 1756 nad pastýřem Janem Polákem z Jistebnice. Poté si císařovna vymínila předložení každého rozsudku v této věci a zpochybnila podstatu deliktu jako přežitek pověr či důsledek duševní poruchy. Delikt zůstal jen mrtvou literou zákona.

K nedostatkům trestního zákona patřily kruté tělesné tresty, mající přispívat k převýchově pachatele, veřejnost poprav, odsuzování na galeje a provádění výkonu trestu odnětí svobody v žaláři s ukováním rukou a nohou. Za politická provinění zákoník ukládal tresty vězení, veřejných prací, vypuzení či vyhoštění, bití a potupného vystavení na lešení.⁵

Teprve Zákoník o zločinech a těžkých policejních přestupcích z roku 1803 byl moderním, přehledným a přesným dílem. Ovlivnil vývoj trestního práva u nás až do roku 1949, protože trestní zákoník z roku 1852 byl vlastně jeho novelizací. Předpokladem trestného činu byl zlý úmysl pachatele. Vylučoval jeho trestní odpovědnost při trvalé či přechodné nepřítetnosti, pro nedostatek věku (do 14 let), při neodolatelném donucení, náhodě, nedbalosti nebo nevědomosti, tedy pokud si pachatel neuvědomoval následky z dopuštění a účinků. Stanovil výslovně zásadu, že neznalost práva pachatele neomlouvá. Za trestný čin byl prohlášen návod, pomoc i pokus. Pouhý úmysl trestný nebyl.

Politických trestných činů proti panovníkovi a státnímu zřízení, souvisejících s tolerancí, se ženy prakticky nedopouštěly. Na základě paragrafu zemského zřízení o zrádných cedulích, které urážely císaře a zemské úředníky a ohrožovaly tak stát, roku 1606 hrozil soudní proces šlechtičně Evě Eusebii z Lobkovic.⁶ Její otec Jiří z Lobkovic byl jako autor protestního spisu proti politice císaře Rudolfa II. roku 1594 odsouzen ke ztrátě hrdla, cti a všech statků. Podařilo se mu zachránit vlastní život, ale byl uvězněn v Kladsku na doživotí. Na jeho obranu vznikl spis Apologie, dokazující zpolitizování procesu a Lobkovicovu nevinu. Roku 1605 se císař s tímto spisem seznámil. Ačkoliv Eva se zřejmě podílela jen na vydání spisu, přiznala se k autorství. Za to jí hrozil trest rozčtvrcení. Statečná žena mohla počítat s četnými přímluvci. Císař sám tehdy rozhodl, že Eva musí odejít do kláštera sv. Jiří na Pražském hradě. Místo doživotí tam strávila pouze dva roky, neboť císař jí v roce 1608 dovolil opustit klášter.

Delikt čarodějnictví, trestaný u žen zahrabáním zaživa či upálením, u mužů upálením, zavedl u nás poprvé Koldínův zákoník. Důležitou změnou v čarodějnických procesech byl boj proti kacířům. Podle církve byli kacíři i čarodějnice služebníky ďábla, o jejich kacířství svědčily tajné sekty. Čarodějnické procesy tak probíhaly jako kacířské.

Kvůli odporu světských i církevních vrchností zejména v Německu žádali inkvizitoři Heinrich Kamer (Institoris) a Jakob Sprenger pro svou činnost podporu papeže Inocence VIII. Jeho bula *Summis desiderantes affectibus* (S

⁵ MALÝ, Karel a kol.: *Dějiny českého a československého práva do roku 1945*. Praha: Linde 1999, s. 163.

⁶ JANÁČEK, Josef: *Ženy české renesance*. Praha: Brána 1996, s. 49, 115, 117-118, 121.

nejtoužebnější žádostí si přejeme) z 5.12.1484 měla očistit církve od kacířských zvrhlostí. Oba inkvizitoři bulu publikovali v úvodu své věhlasné příručky *Kladivo na čarodějnice* (*Malleus maleficarum*), která roku 1486 vyšla latinsky jako prvotisk a rychle se rozšířila po Evropě i v překladech do národních jazyků.

Čarodějnictví jako kacířství kniha přisuzovala především ženám, protože jsou ve víře podle své přirozenosti slabší než muži, jsou náchylné k pověrám, marnivosti, žádostivosti, nemohou odolat vášním a chtíči, takže často slouží ďáblu. Kniha popisovala modifikovaný inkviziční proces bez objektivních důkazů, jimiž měla být nekrvácející ďáblova znamení na těle podezřelých osob, připuštění nečestných svědků včetně zločinců, svědectví dětí, povolení či odmítnutí obhájců podle vůle soudce a zejména vynucené přiznání pomocí tortury.⁷

Podnětem k zahájení inkvizičního procesu bylo udání. Podezřelý nevěděl, kdo ho udal, ani z čeho je obviňován. Případnému obhájci obviněného hrozilo nařčení ze spoluviny. Korunou důkazů bylo přiznání viny na mučidlech, kde obviněný často udal další podezřelý. Odsouzení neunikl ani mrtvý, jehož tělo bylo vykopáno a spáleno. Rozsudek inkvizičního tribunálu potvrzoval apelační soud v Praze. Většinou stanovil trest smrti upálením zaživa na hranici s kůlem. Trest zmírňovalo stětí mečem před upálením, popřípadě zavěšení sáčku střelného prachu na krk obviněného. Popel mrtvých byl rozmetán nebo vysypán do řeky. Popravy byly veřejné za účasti četného obecnstva.

České země byly nábožensky tolerantní, velkých čarodějnických procesů zůstaly dlouho ušetřeny. V letech 1651-1684 zasáhla vlna pronásledování některá města ve Slezsku v souvislosti s čarodějnickými procesy v nisském knížectví, náležejícím vratislavským biskupům. Během této doby bylo ve Frývaldově (dnešní Jeseník) upáleno 112 osob a v Cukmantlu (dnes Zlaté Hory) 54 osoby. Nechvalné proslulosti však dosáhly čarodějnické procesy na severní Moravě, které proběhly v letech 1678-1696 na žerotínském panství Velké Losiny a ve městě Šumperku.⁸

Vše začalo na Velikonoční pondělí roku 1678. Žebračka Marie Schuchová u Vernířovic, kde tehdy nebyl kostel, šla ke zpovědi do kostela v blízkém Sobotíně. Ministrant si všiml, že při přijímání posvěcenou hostií nespokla, ale vytáhla ji z úst a schovala do modlitební knížky. Farář případ udal hejtmanovi na zámku ve Velkých Losinách a žebračka byla uvězněna pro podezření zneužití hostií k magickým úkonům. O vyšetřování rozhodla hraběnka Angelia Anna Sibyla z Galle, rozená Žerotínová, která panství Velké Losiny spravovala místo

⁷ GRIGULEVIČ, I.R.: *Dějiny inkvizice*. Praha: Svoboda 1973.

⁸ KOČÍ, Josef: *Čarodějnické procesy*. Praha: Horizont 1973; CAVENDISH, Richard: *Dějiny magie*. Praha: Odeon 1994; ŠINDELÁŘ, Bedřich: *Hon na čarodějnice*. Praha: Svoboda 1986.

svých dvou osiřelých nezletilých synovců. Výslech prokázal, že hostii si chtěla opatřit podle rady Doroty Davidové vernířovická porodní bába Dorota Groerová. Ta žebrače za předání hostie slíbila sáček mouky.

Nesporně se jednalo se o tehdy rozšířenou pověru, že hostie podaná s kouskem chleba kravám zvýší jejich doživost. Pověra byla však hodnocena jako zločin čarodějnictví, který musel soudit inkviziční tribunál, jehož předsedou se stal v září 1678, po souhlasu pražského apelačního soudu, Jindřich František Bolbig. Bylo mu tehdy 62 let a měl dlouhou praxi s inkvizičním soudnictvím. Až roku 1696 byla činnost tribunálu zastavena. Inkviziční tribunál ve Velkých Losinách a v Šumperku za Bolbigova předsednictví připravil o život na sto osob. Osud šumperského duchovního Kryštofa Aloise Lautnera i dalších obětí je stálou připomínkou, kam může vést fanatismus, pověřčivost, chamtivost a touha po moci.⁹

Kromě těchto tragických případů jsou doloženy většinou rozumné soudní přístupy. Např. roku 1625 buchlovský fojt Jíra Urbanů obvinil Annu Mášovou, že očarovala jeho kobyly, která proto posla. Případ skončil osvobozením Anny a potrestáním Jíry třemi dny vězení a omluvou za křivé nařčení.¹⁰

Vážný trestný čin proti náboženství roku 1674 spáchala měšťanka z Valašského Meziříčí Ludmila Sivá. Veřejně odmítala katolickou víru, odvolávala se na přímé ospravedlnění vírou bez prostřednictví zpovědníka a zpovídala se Bohu, uznávala jen šest božích přikázání. Olomoucká městská rada, na kterou se Valašské Meziříčí obrátilo pro právní naučení, požádala nejdříve o zevrubné informace o více než sedmdesátileté paní Ludmile. Po zvážení okolností ve svém druhém naučení Valašskému Meziříčí doporučila, aby městský soud předložil dokument o Ludmilině výslechu dvěma nezávislým lékařům a jednomu bradýři. Měli odborně posoudit, zda je žena „*dobrého a neporušeného rozumu, či zda již poněkud z cesty rozumu kráčí, nebo má nějakou vtělenou fantazii.*”¹¹ Zodpovědný a racionální postup olomoucké městské rady

⁹ ZUBER, Rudolf – BEZDĚČKA, Josef – BOMBERA, Jan: *Z doby prvních letů na koštěti*. Moravský Beroun: Moravská expedice 2000; KOČÍ, Josef: *Čarodějnické procesy*. Praha: Horizont 1973; ŠINDELÁŘ, Bedřich: *Hon na čarodějnice*. Praha: Svoboda 1986.

¹⁰ ŠINDELÁŘ, Bedřich: *Hon na čarodějnice*. Praha: Svoboda 1986, s. 16-18, 179.

¹¹ BALETKA, Ladislav: O hrdelním právu ve Valašském Meziříčí. In: *Valašské Meziříčí od minulosti k dnešku* 4, 1972, s. 50-52. Uvážlivost olomouckého městského soudu se projevila i v případě trestného činu zhářství, kdy pachatelce hrozilo upálení zaživa či zahrabání zaživa. Koncem 17. století třináctiletá Běta ve třech případech založila oheň a město Tovačov požádalo olomouckou městskou radu o právní naučení. Nezletilost byla uznána za polehčující okolnost a právní naučení z Olomouce doporučilo Tovačovu potrestat pachatelku výpraskem a vypovězením z panství. Viz PRASEK, Vincenc (ed.): Tovačovská kniha ortelů olomouckých. *Olomouc: Vlastenecké muzeum olomoucké* 1896, s. 106-107.

nesporně zabránil demonstrativním inkvizičním akcím. Nemuselo k nim dojít ani na severní Moravě bez ochrany a podpory zaslepených vrchností, úředníků a kněží, ale i pražského apelačního soudu.

Ostatně olomoucká městská rada se významně zasloužila o zastavení činnosti inkvizičního tribunálu ve Velkých Losinách a v Šumperku. Předseda tribunálu Boblig ve své chamtivosti systematicky připravoval rozšíření působnosti do bohatého královského města Olomouce, které znal ze své advokátní praxe. Obviněné z Velkých Losin a Šumperku nutil při výslechu uvádět, že čarodějnických sabatů na Petrových kamenech v Jeseníkách se aktivně účastnili i nejzámožnější olomoučtí měšťané. Olomoucká městská rada včas analyzovala nebezpečí a neváhala rozhodně jednat. Poslala císaři Leopoldovi I. oficiální protest proti obvinění z čarodějnictví doplněný obsáhlou zprávou o postupech Bobligova inkvizičního tribunálu v Šumperku. Dosáhla plné podpory císaře a Boblig musel svá obvinění proti olomouckým kacířům stáhnout.¹²

Můžeme tedy stanovit závěr, že tresty žen v zemském, městském a patrimoniálním právu raného novověku se částečně lišily. Nejmírnější tresty pro pachatelky trestných činů stanovilo patrimoniální právo, zejména proto, že důsledně nepožadovalo trest smrti. Zákonem stanovené tresty a soudní praxe však byly nejen kruté, ale mnohdy i velmi odlišné, neboť zejména při deliktech proti dobrým mravům a počestnosti až do konce 18. století bylo ponecháno rozhodování na libovůli soudu. Znevýhodnění žen v trestním právu spočívalo tedy nejen v zákonech, ale zejména v řízením před soudem. To se markantně projevovalo zejména v inkvizičních procesech, které čarodějnictví jako zvrhlé sektářské kacířství přisuzovaly a priori ženám. Na rozsudcích inkvizičního tribunálu a na osudu bezbranných obětí se však podílel nejen fanatismus a chamtivost jednotlivců, ale také podpora vrchnostenské, státní a církevní správy a soudnictví.

¹² KOČÍ, Josef: *Čarodějnické procesy*. Praha: Horizont 1973; ŠINDELÁŘ, Bedřich: *Hon na čarodějnice*. Praha: Svoboda 1986; ZUBER, Rudolf – BEZDĚČKA, Josef – BOMBERA, Jan: *Z doby prvních letů na koštěti*. Moravský Beroun: Moravská expedice 2000.

Marečková, Marie

A nők valláselleni bűneinek büntetése a koraujkori joggyakorlatban

A tanulmány a nők koraujkori helyzetét vizsgálja a büntetőjogban elsősorban az inkvizíciós vallási- és boszorkányperekre koncentrálnak. Az inkvizíciós eljárás menetének (általános) rekonstrukciója után a cseh korona országainak peranyagát elemzi, s megállapítja, hogy a nagy boszorkányperek sokáig nem érintették őket. Országos jelentőségűek az észak-morvaországi boszorkányperek lettek, amelyek 1678-1696-ban a žerotini uradalomban, Velké Losinyban és Sumperken városában folytak le. Néhány tragikus eseményen kívül azonban többnyire ésszerű bírósági hozzáállás maradt jellemző. A nők büntetései a Cseh Királyságban az országos, városi, és patrimonialis jogban részben különböztek egymástól. Legmérsékeltőbb büntetéseket a patrimonialis jog szabott, főleg azért, mert nem követelte szigorúan a halálbüntetést. Mivel különösen az erkölcsi bűncselekményekben a 18. század végéig a büntetés mértéke a bíró akaratától függött, ezért nem volt egységes a gyakorlat. Az inkvizíciós bíróság ítéleteiben és a védetlen áldozatok sorsában nemcsak egyesek fanatizmusa és kapzsisága játszott szerepet, hanem a földesúri, állami és egyházi kormányzat és igazságszolgáltatás is.

Marie Marečková

The Punishment of Women's Anti-Religious Crimes in Early-Modern Legal Practice

The article takes a look at the situation of women in the early modern times in criminal law, primarily concentrating on the religious and witch hunt cases of the inquisition. Having presented a general reconstruction of the inquisition process, it analyzes the cases in the countries of the Czech crown, and it comes to the conclusion that witch-hunt trials did not affect them for a long period. The Northern Moravian witch hunt trials gained nationwide importance, which took place in Zerotini Lordship, in the cities of Velké Losiny és Sumperken between 1678 and 1696. Except for a few tragic events, the approach of the courts predominantly remained sensible. The punishments of women somewhat varied in national, municipal and patrimonial law. The most moderate verdicts were returned in municipal law, mainly as a result of not demanding strictly capital punishment. Since especially in cases of moral crime the degree of punishment

had depended on the will of the judge until the end of the 18th century, there was no universal practice. It was not only the individual fanaticism and greed that played a major role in the verdicts of the inquisitional courts and the fate of defenceless victims, but the government and jurisdiction of landlords, state, and church, as well.

Peter Kónya

Tolerancia a intolerancia voči Židom v 17.-18. storočí

Fenomén tolerancie, resp. intolerancie v 17.-18. storočí v našich dejinách sa spája predovšetkým s procesmi reformácie, protireformácie a rekatolizácie, teda náboženskou toleranciou katolíckej vládnej moci či väčšiny voči protestantom či naopak protestantskej štátnej moci alebo miestnej väčšiny voči katolíkom. V tieni tohto zápasu často ostáva problém inej, už od stredoveku niekedy viac, niekedy menej tolerovanou alebo netolerovanou menšinou, Židov.

Židia u nás (v Uhorsku) žili od raného stredoveku, minimálne od čias prvých arpádovských kráľov. Na rozdiel od viacerých západoeurópskych i východoeurópskych krajín, ktoré židovské obyvateľstvo postupne vyhnali, resp. ho vôbec netolerovali, jeho postavenie u nás bolo zväčša výhodnejšie, než na ostatnej časti kontinentu.¹ Obdobie raného novoveku, začínajúce v našich dejinách krvavou moháčskou katastrofou r. 1526, znamenalo zásadný zlom a výrazné zmeny vo všetkých sférach spoločnosti a významne sa zmenila aj situácia Židov.

V prvej tretine 16. storočia (ešte počas vlády Jageloncov) stratilo židovské obyvateľstvo takmer všetky zo svojich stredovekých privilégií, bolo vytlačené z hospodárskeho života, stratilo právne garancie svojej existencie a ocitlo sa na okraji spoločnosti.² Túto zmenu predznamenal niektoré krvavé udalosti, zo stredovekých dejín uhorských Židov neznáme. V roku 1526 došlo k obvineniu z rituálnej vraždy a následnému vraždeniu Židov v Pezinku, r. 1539 museli z toho istého dôvodu opustiť Židia Trnavu a ešte predtým, r. 1536 boli vyhnaní z Prešporku.³

Šírenie reformácie v prvej polovici storočia znamenalo dočasnú zmenu v nazeraní na židovské obyvateľstvo a na judaizmus zo strany reformačných

¹ V západnej Európe došlo na sklonku stredoveku k vyhnaniu Židov z viacerých krajín: z Anglicka, Francúzska, Španielska a Portugalska.

² Zmena postavenia Židov na začiatku 16. storočia bola v ostrom kontraste s ich spoločenskými pozíciami a právnou istotou z čias panovania Mateja Korvína.

³ GONDA, László: *A zsidóság Magyarországon 1526-1945*. Budapest 1992, s. 20-24.

teológov. To sa však čoskoro zmenilo na snahu o ich získanie a odpor Židov vyvolal protižidovské tendencie u protestantských teológov.⁴ Podobne nastupujúca rekatolizácia často nebola ochotná tolerovať konfesiónálne aj kultúrne odlišné obyvateľstvo.

V období všeobecného rozvratu a dlhotrvajúcich bojov o trón stratili Židia akúkoľvek právnu ochranu a ich majetok sa stal ľahkou korisťou vojska, zemepánov a miest. Nenávisť voči moslimom, ako aj všetkým inovercom počas protitureckých vojen sa, podobne ako kedysi v časoch križiackych výprav⁵, často obracala proti Židom a neraz ústila do krvavých pogromov. Negatívne dôsledky na ich postavenie mal i nástup Habsburgovcov, ktorý v období reformácie reprezentoval v strednej Európe militantný katolicizmus a náboženskú intoleranciu.

Ešte v prvej polovici 16. storočia, po krvavých udalostiach v Pezinku, Trnave a vyhnaní z Prešporku museli opustiť bezpečné slobodné kráľovské mestá a odsťahovať sa na vidiek. V nasledujúcom období si ďalšie mestá, medzi nimi i tie, kde Židia ani predtým nebývali, dali v obnovených privilégiách potvrdiť zákaz ich usadzovania sa.⁶ Najdrastickejšie opatrenia prijali banské mestá, ktoré v okruhu siedmich míľ pod trestom smrti zakazovali usídliť sa akémukoľvek Židovi. Spolu s vykázáním zo slobodných kráľovských a kráľovských banských kráľovských miest stratili právo zaoberať sa „kresťanskými“ povolaniami, teda remeslami a poľnohospodárstvom. Ich hospodárske aktivity sa potom obmedzovali iba na drobný obchod, peňazomenectvo a úžeru. Židovské obyvateľstvo žilo odvtedy iba na vidieku, v blízkosti poddanských dedín a mestečiek, pod ochranou či skôr z milosti miestnych zemepánov. Šľachta sa na dlhé desaťročia stala jediným ochrancom Židov a garantom ich existencie. Zemepáni si totiž uvedomovali ich užitočnosť a využívali obchodné schopnosti kontakty „svojich“ Židov. Niekedy, hlavne však v neskoršom období, dávali Židom do prenájmu panské pálenice a krčmy. Tí im potom museli poskytovať pôžičky, dary a inú finančnú pomoc.⁷

Pozíciu Židov v očiach kresťanského obyvateľstva komplikovalo takisto ich výsadné postavenie na tureckom území. To malo potom za následok nenávisť habsburských vojakov, ktorá sa počas vojen vybíjala v krvavých pogromoch,

⁴ Martin Luther spočiatku pomýšľal na konverziu Židov, neskôr sa jeho vzťah k nim zmenil. Niektorí iní protestantskí teológovia kládli väčší dôraz na Starý zákon, prekladali judaistické diela a prispeli k zmene postojev časti verejnosti na židovskému obyvateľstvu.

⁵ Práve počas prvej križiackej výpravy došlo k prvým masovým pogromom proti Židom v Porýní a strednej Európe.

⁶ Popri mestských privilégiách obsahovali protižidovské ustanovenia aj cechové, no najmä obchodné privilégiá.

⁷ GONDA, László: c. d., s. 27-28.

a to najmä v priebehu protitureckých bojov, najmä oslobodzovacej vojny v r. 1683 – 1699. Príkladom môže byť masaker budínskej obce r. 1686.⁸ Protestantští vodcovia protihabsburského odboja neraz využívali služby židovských obchodníkov, vojenské udalosti týchto povstaní priniesli Židom iba nové pustošenie a neistotu. Po oslobodení väčšej časti krajiny spod osmanskej moci, na prelome 17. a 18. storočia, naďalej charakterizovala vnútornú politiku habsburských panovníkov náboženská intolerancia, prejavujúca sa aj potláčaním Židov.

V takomto postavení vstupovali Židia po satmárskom mieri (1711) do novej epochy v dejinách svojej krajiny. V prvých desaťročiach sa štát o Židov príliš nestaral a tak naďalej žili z milosti svojich zemepánov na ich vidieckych majetkoch. Svojím pozitívnym vzťahom k Židom sa stali známi hlavne bohatí magnáti na západe krajiny: Eszterházyovci, Zichyovci, Pálffyovci a Batthyányovci.⁹ Pod ich ochranou sa rozvíjali viaceré prosperujúce obce v zemepanských mestách a mestečkách. Napriek neexistencii patričnej legislatívy vytvárali tak oveľa tolerantnejšie ovzdušie voči Židom než v západných krajinách monarchie. Jej výrazom bol príchod nového židovského obyvateľstva, spôsobený nariadením Karola III. z r. 1726, podľa ktorého sa smel na území habsburských dedičných dŕžav v každej židovskej rodine oženiť iba jeden muž. Desiatky rodín sa vtedy vysťahovali z Rakúska, Čiech a Moravy a usadili sa v susedných západných stolicích.¹⁰

Významné zmeny v postavení uhorských Židov priniesla vláda Márie Terézie. Po vyčerpávajúcich vojnách s Tureckom a neskôr o habsburské dedičstvo sa panovníčka rozhodla zlepšiť katastrofálny stav štátnych financií všeobecným zdanením Židov, ktoré bolo príležitostne nariadené už od konca 17. storočia. Preto r. 1749 zaviedla tzv. tolerančnú daň (Census Judaeorum, Tolleranztaxa), v zmysle ktorej museli všetci Židia za „tolerovanie holej existencie“ platiť dva zlaté ročne.¹¹ Napriek tomu a stále neexistujúcej legislatíve upravujúcej postavenie Židov, vytvorilo sa v Uhorsku v druhej polovici storočia oveľa tolerantnejšie prostredie voči Židom ako v okolitých krajinách. Krajina preto priťahovala stále početnejších židovských prisťahovalcov. Už od konca 17. storočia k nám začali prenikať Židia z Poľska, z krajiny z najmohutnejšou židovskou komunitou v Európe. Táto migrácia výrazne vzrástla hlavne od druhej polovice storočia, predovšetkým však po

⁸ Po dobytí Budína vojskami Svätej ligy 2. septembra 1686 vojaci na mieste povraždili asi päťsto z tisíc členov budínskej židovskej obce. R. VÁRKONYI, Ágnes: *Buda visszavívása*. Budapest 1985.

⁹ GONDA, László: c. d., s. 38.

¹⁰ Tamže, s. 313.

¹¹ Tamže.

rozdelení Poľska a pričlenení Haliče k monarchii.¹² Noví prisťahovalci, ktorí sa usádzali najmä v severovýchodných stolicích, sa výrazne odlišovali od ich súvercov na západe krajiny. Bolo to zväčša vidiecke obyvateľstvo, ktoré pre usádzanie vyhľadávalo malé dediny a mestečká mimo hlavných centier, kde žilo z milosti zemepánov. V nich žili v nevelkých obciach, zaoberali sa podomovým obchodom, nájmom krčiem, páleníc, ale i pôdy. Po niekoľkých rokoch sa sťahovali na juh, do blízkosti kráľovských miest, ktoré poskytovali viac možností na podnikanie v obchode, resp. prenikali do tokajskej oblasti na južnom Zemplíne, kde sa venovali obchodu s vínom.¹³

Významným medzníkom v dejinách Židov v celej habsburskej monarchii bola vláda Jozefa II. V roku 1783 vydal patent pod názvom *Systematica Gentis Judaicae regulatio*, znamenajúci výrazný zvrät v celom ďalšom živote Židov v krajine. Dovoľoval im usadzovať sa vo všetkých dovtedy pre nich uzavretých oblastiach vrátane slobodných kráľovských miest, s výnimkou kráľovských banských miest, ktoré si udržali už spomínanú výsadu. Priznával im právo zaoberať sa obchodom bez obmedzenia a všetkými remeslami, ktoré boli dovtedy prísne strážené cechovými predpismi. Taktiež smeli voľne prenajímať a obrábať pôdu. Ďalej upravoval spôsob zakladania a vedenia židovských konfesijných škôl a umožňoval židovským deťom pokračovať v štúdiu na kresťanských školách, vrátane gymnázií i univerzít. Zrušil povinné nosenie odlišného židovského odevu i akýchkoľvek rozlišovacích znakov a spolu s kresťanským oblečením dovoľoval nosiť dokonca aj zbraň. Patent sa pritom snažil zasahovať i do vnútorných židovských záležitostí. Zakázal napríklad používanie jazyka *jiddisch* a s výnimkou bohoslužieb a bohoslužobnej literatúry i hebrejčiny. Obidva archaické jazyky nariadil nahradiť spisovnou nemčinou.¹⁴

V reformách, týkajúcich sa židovského obyvateľstva, pokračoval i v nasledujúcich rokoch. V roku 1785 zrušil ponižujúce pomenovanie *tolerančná daň* a nahradil ho pojmom *komorská daň* (*taxa camerale*). O tri roky vstúpilo do platnosti ďalšie nariadenie, prikazujúce všetkým Židom používanie priezvisk. Tak fakticky jozefínske reformy priniesli pre židovské obyvateľstvo Uhorska skutočné obdobie tolerancie a väčšina zmien v ich právnom postavení sa stala základom prvého zákona o Židoch z r. 1791.¹⁵

¹² Už po prvom delení Poľska r. 1772 získala monarchia poľský záloh a ďalšie rozsiahle územia s početným židovským obyvateľstvom.

¹³ BÁRKÁNY, Eugen – DOIČ, Ľudovít: *Židovské náboženské obce na Slovensku*. Bratislava 1991, s. 361.

¹⁴ II. József türelmi rendelete. In: GONDA, László: c. d., s. 261-268.

¹⁵ *Corpus Juris Hungarici. Magyar törvénytar 1740-1835*. Budapest 1901.

Napriek spoločnému legislatívnemu rámcu v celej krajine sa situácia a život Židov na západe a východe Uhorska (resp. v užšom význame dnešného Slovenska) v mnohom odlišovali. Kým na západe žilo židovské obyvateľstvo (najmä pôvodom z rakúskych a českých krajín) predovšetkým vo väčších zemepanských a slobodných kráľovských mestách, vo východných stolicích predstavovali typický vidiecky živel, bývajúc najmä v dedinách a mestečkách. Židia v slobodných kráľovských mestách boli až do konca 18. storočia skôr výnimkou. Samozrejme, kvôli neexistencii príslušných právnych noriem, veľkú úlohu v tom zohrávala najmä miera tolerance okolitého kresťanského obyvateľstva.

Významné miesto v hospodárskom vývine celého regiónu malo šesť slobodných kráľovských miest (Košice, Prešov, Levoča, Bardejov, Sabinov a Kežmarok), v ktorých sa sústreďoval obchod a väčšina remeselnej výroby v tejto časti krajiny. Je preto samozrejmé, že už od stredoveku boli veľmi prítiažlivé pre židovských obchodníkov. Všetky sa však úporne a úspešne bránili snahám Židov o usadenie sa a podnikanie. Ich brány ostávali pre nich zavreté, výnimkou boli krajinské trhy (jarmoky), ani vtedy však nesmeli v meste prenocovať. Hlavnou prekážkou prítomnosti (tolerovania) Židov v slobodných kráľovských mestách boli miestni obchodníci, obávajúci sa o svoje výsady a príjmy, plynúce z obchodu. Náboženské dôvody zohrali zrejme iba podružnú úlohu a tak si už začiatkom 17. storočia nechali vtedy protestantské mestské rady schváliť privilégia, zakazujúce Židom pobyt v mestách.¹⁶ Z toho dôvodu si zakladali tzv. *jišuvy*, osady v obciach vzdialených iba niekoľko hodín cesty od kráľovských miest, z ktorých mohli bezpečne dochádzať denne na trhy.¹⁷

Zo všetkých slobodných kráľovských miest bývali v priebehu 18. storočia Židia iba v Bardejove, kde už začiatkom 18. storočia mali synagógu, iné objekty a cintorín na predmestí Dlhý rad.¹⁸ Židovské obyvateľstvo je doložené aj v celokrajinských súpisoch. V roku 1720 žilo v meste 8 a r. 1735 12 židov.¹⁹ Ich usadenie sa najskôr umožnil hlboký hospodársky úpadok mesta, v dôsledku čoho došlo k oslabeniu obchodníkov a zmene v hospodárskom vývine mesta, v ktorom začali hrať Židia významnú úlohu.

¹⁶ KÓNYA, Peter: *Stručné dejiny Židov na východnom Slovensku v kontexte celoeurópskeho vývinu*. Prešov 1997.

¹⁷ Boli spravídla súčasťou blízkyh dedín, zriedkavejšie samostatnými obcami, obývanými iba Židmi.

¹⁸ BÁRKÁNY, Eugen – DOIČ, Ľudovít: *Židovské náboženské obce na Slovensku*. Bratislava 1991, s. 353-357.

¹⁹ *Magyar - Zsidó Oklevéltár. XVII.* Budapest 1977, s. 301. ACSÁDY, I.: *Magyarország népessége a Pragmatica Sanctio korában*. Budapest 1896, s. 60.

Do Prešova sa židovskí obchodníci pokúšali dostať od polovice 17. storočia. Získali však iba právo navštevovať miestne trhy a všetky pokusy o zakúpenie nehnuteľností či iné preniknutie do mesta skončili neúspešne. V priebehu 18. storočia sa Židia viackrát pokúšali do mesta dostať, k čomu dostali aj súhlas Miestodržiteľskej rady, pre odpor mestskej rady však stále neúspešne. Napriek tomu sa im podarilo zriadiť v jednom z meštianskych domov ilegálnu modlitebňu. Príchod prvého Žida do mesta umožnila až tolerancia Jozefa II. v polovici 80-tych rokov. Ten napokon prekonal odpor mestskej rady aj obchodníkov a stal sa zakladateľom židovskej obce v meste.²⁰ Do Sabinova, Košíc, Levoče a Kežmarku sa Židom podarilo dostať až v 19. storočí.²¹

Oveľa lepšie možnosti pre život a hospodárske aktivity Židov poskytovali zemepanské mestečká, kde žili pod ochranou zemepánov, využívajúcich ich obchodnícke a podnikateľské schopnosti. Živili sa predovšetkým obchodom a nájmom panských regálov, ako boli krčmy, pálenice, pivovary, neskôr i pôda a mlyny. Vďaka racionálnemu využívaniu týchto objektov mohli platiť ich židovskí nájomcovia pravidelnú sumu nájmu, predstavujúcu pre zemepánov významný zdroj príjmov. Židovské obyvateľstvo týchto mestečiek (maximálne niekoľko desiatok rodín) malo tak zaručené priaznivé podmienky pre svoj hospodársky, spoločenský a náboženský rozvoj. Už v 18. storočí mohlo vytvoriť rozvinuté židovské obce s vlastnými synagógami, kúpeľmi, školami a inými objektmi. Za podobných okolností vznikali židovské obce aj v niektorých poddanských dedinách. Sčítania Židov v 18. storočí tak v hornouhorských stoliciach zaznamenali už nemalý počet židovského obyvateľstva.

Najviac Židov žilo v tomto období v Zemplínskej stolici, kde vznikli aj najväčšie židovské obce, v pomerne veľkom počte žilo židovské obyvateľstvo aj v Šarišskej a Užskej stolici a v najnižšom na Spiši.²²

Geografická poloha Zemplínskej stolice, v bezprostrednom susedstve s Haličou, predurčila jej územie od 18. storočia za cieľ tisícov židovských prisťahovalcov. Túto migráciu pozitívne ovplyvnili aj ďalšie skutočnosti. Na území stolice nebolo žiadne slobodné kráľovské alebo kráľovské banské mesto, ktoré by prekážalo v usadzovaní sa Židov, naopak, početné zemepanské mestečká a ich trhy vytvárali vhodné podmienky pre podnikanie židovských obchodníkov. Severojužne pretiahnutý tvar územia z neho urobil prirodzenú komunikačnú spojnicu medzi východným vnútrozemím Uhorska a Haličou (resp. Poľskom), po ktorej sa po stáročia prepravovali rôzne tovary. Ďalšie

²⁰ KÓNÝA, Peter – LANDA, Dezider: *Stručné dejiny prešovských Židov*. Prešov 1995, s. 17-21.

²¹ KÓNÝA, Peter: *Stručné dejiny Židov na východnom Slovensku v kontexte celoeurópskeho vývinu*. Prešov 1997.

²² Tamže.

možnosti obchodného podnikania ponúkali juhozemplínske vinohradnícke mestečká, produkujúce kvalitné tokajské vína, vyhľadávané hlavne na poľských trhoch. Priaznivé podmienky pre usadzovanie sa Židov na ich majetkoch vytvárali veľkí pozemkoví vlastníci, Drugettovci, Csákyovci, Nyáryovci, Sztárayovci a iní zemepáni. Židovskí prisťahovalci sa usadzovali tak v zemepanských mestečkách, ako i v dedinách a popri obchode sa zaoberali pálením pálenky, krčmárstvom a často i poľnohospodárstvom na prenajatej panskej pôde.

Okrem tokajských vinohradníckych mestečiek (Tokaj, Mád, Tolcsva, Tállya) najpočetnejšie, najstaršie a najvýznamnejšie obce existovali vo viacerých trhových mestečkách, poväčšine neďaleko od poľskej hranice. Prítomnosť Židov v Humennom je dokázateľná už r. 1684. Zaoberali sa nájmom krčiem, pivovaru, pálenice a obchodom s vínom. V priebehu 18. storočia vznikla v meste i náboženská obec a z polovice storočia pochádzala i prvá synagóga. Novšia bola postavená r. 1792. Jozefínske sčítanie ľudu zaznamenalo v mestečku 260 Židov.²³ V Stropkove žili Židia podľa tradície už v prvej polovici 17. storočia. Z neznámych príčin boli z mestečka vyhnaní a opäť sa v ňom usadili až začiatkom 19. storočia. Vo Vranove možno síce reálne predpokladať prítomnosť Židov už začiatkom 17. storočia, prvé správy o nich pochádzajú však až z r. 1770. Vtedy už existovala židovská obec so synagógou a inými objektmi.²⁴ Rovnako prvé správy o židovských nájomcoch pôdy v Michalovciach pochádzajú z prvej polovice 18. storočia. Koncom storočia bola založená židovská obec a prvá modlitebňa, neskôr *mikveh* a škola.²⁵ Z početných židovských obcí na Zemplíne významnejšie už v 18. storočí existovali i v Sečovciach, Pozdišovciach, Somotore a v mnohých menších dedinách.

Aj Šarišská stolica bola pre svoju geografickú polohu na hraniciach s Haličou od začiatku cieľom mnohých židovských prisťahovalcov. Títo sa usadzovali v prvom rade v pohraničných obciach a odtiaľ potom prenikali hlbšie do vnútrozemia. Na tomto území po stáročia priťahovali židovských obchodníkov tri bohaté slobodné kráľovské mestá s ich týždennými a výročnými trhmi, ktoré však až do konca 18. storočia ostali pre židovské obyvateľstvo zavreté. Prví Židia v Šariši sa usadzovali na majetkoch šľachty, kde sa zaoberali pálením pálenky, krčmárstvom a obrábaním prenajatej panskej pôdy. Neskôr ako jedno z hlavných zamestnaní prevládol maloobchod. Najvýznamnejšia židovská obec vznikla neďaleko Prešova v obci Šebeškelemeš (Šarišské Lúky) v prvých rokoch

²³ KÓNYA, Peter: Od protihabsburských povstaní do konca monarchie. Humenné v rokoch 1670 – 1918. In: *Fedič, Vasil a kol.: Dejiny Humenného*. Humenné 2002, s. 113.

²⁴ BÁRKÁNY, Eugen – DOJČ, Ľudovít: c. d., s. 405-430.

²⁵ Tamže.

18. storočia. Táto dedina je zaujímavá už aj tým, že ju založili sami Židia a netvorila teda súčasť už existujúcej obce. Ležala asi 5 km od mesta, na ceste smerom na sever do Bardejova, na východ na Zemplín a ďalej do Poľska. Miestni Židia mali veľmi dobré vzťahy s tunajšou statkárskou rodinou grófa Hallera. V blízkosti Bardejova existovala podobná obec v mestečku Zborov, neďaleko poľskej hranice. Menšia skupina Židov žila v Zborove už koncom 17. storočia a ich potomci spolu s novými prisťahovalcami založili v nasledujúcom storočí samostatnú obec s vlastným cintorínom a modlitebňou. Podobné funkcie vo vzťahu k mestu Sabinovu a jeho trhom plnila židovská obec v dedine Pečovská Nová Ves. Obec vznikla v priebehu 18. storočia a jej členovia sa zaoberali prevažne obchodom. Koncom 18. storočia bola postavená prvá synagóga a cintorín. V 18. storočí k nej patrili Židia, žijúci v malých skupinách v okolitých mestečkách a dedinách, v Kurime, Veľkom Šariši, Šarišských Michal'anoch, Orkucanoch, Mošurove a inde.²⁶

Územie Abovsko-Turnianskej stolice neležalo bezprostredne na hraniciach s Haličou a preto sa na ňom usadzovali Židia, ktorí už predtým niekoľko rokov žili v šarišských alebo zemplínskych obciach a tiež prisťahovalci z juhozemplínskych mestečiek. Podobne ako v Šariši, aj na tomto území už od stredoveku žilo v menšom počte židovské obyvateľstvo. Jeho prítomnosť v období pred začiatkom veľkej migrácie zo severu a východu dokazuje azda i legendárna „židovská synoda“, konaná v roku 1650 v obci Veľká Ida.²⁷ V 18. storočí bola najväčšia židovská obec v Rozhanovciach neďaleko Košíc a v tom období vznikli aj obce vo Veľkej Ide a Barci, ktorých obyvatelia boli tiež hospodársky závislí od blízkych Košíc.²⁸

V Užskej stolici žili Židia za podobných podmienok ako na Zemplíne. Prekvitajúce obce mali už v 18. storočí najmä v mestečkách ako Užhorod, Veľké Kapušany, Sobrance či Pavlovce nad Uhom.²⁹ Usádzanie sa židovského obyvateľstva na území Spišskej stolice komplikovalo niekoľko skutočností. V jej severnej a strednej časti existovali dve slobodné kráľovské mestá a viacero výsadných nemeckých miest, ktoré netolerovali vo svojej blízkosti židovských konkurentov. Južná časť stolice predstavovala oblasť hornouhorských banských miest a bola tak pre Židov neprístupná.³⁰ Židovské obce vznikli už v 17. storočí

²⁶ Tamže, s. 341-367.

²⁷ KÓNÝA, Peter: *Stručné dejiny Židov na východnom Slovensku v kontexte celoeurópskeho vývinu*. Prešov 1997.

²⁸ BÁRKÁNY, Eugen – DOJČ, Ludovít: c. d., s. 383-393.

²⁹ Tamže, s. 431-437.

³⁰ V zmysle zákona, platného až do r. 1859. Židovské obce v dolnospišských mestách vznikli až v druhej polovici 19. storočia.

iba na severe, v oblasti poľského záboru. Z nich najznámejšie boli v Huncovciach (so svetoznámu *ješivou*), Spišskej Starej Vsi či iných menších mestách. Boli veľmi úzko spojené s veľkými poľskými obcami, odkiaľ pochádzali aj ich rabíni či mnohí členovia.³¹

Tolerancia, resp. intolerancia voči Židom na území bývalého Horného Uhorska (dnešného východného Slovenska) mala predovšetkým hospodársky základ. Najväčším odporcom tolerancie židovského obyvateľstva boli mešťania slobodných kráľovských a banských miest, ktorí vystupovali proti nim predovšetkým ako proti ekonomickým konkurentom a pomerne dlho (v Košiciach až do r. 1840) neboli ochotní akceptovať ani novú legislatívu, upravujúcu ich postavenie. Obchodníkmi ovládané magistráty vytvárali potom miestnu legislatívu, zabráňujúcu Židom v nadobúdaní nehnuteľností a pobyte v mestách. Hospodárske príčiny mala aj tolerancia zemepánov voči Židom, usadeným na ich majetkoch. Z nájmu ich regálov a obchodu im totiž plynuli príjmy neraz istejšie a vyššie, než dôchodky z poddanských dávok alebo majerského hospodárstva.

Samozrejme, intolerancia a tolerancia voči Židom mala v tom období i ďalšie, náboženské či psychologické príčiny, ako dokazujú tragické udalosti orkucianskeho procesu z r. 1764 – 65, posledného súdneho procesu na základe obvinenia z tzv. rituálnej vraždy. Príčinou tejto tragickej udalosti bolo objavenie zohavenej mŕtvoly päťročného sedliackeho chlapčeka pri Orkucanoch neďaleko Sabinova. Výpoveď ďalšieho dieťaťa, ktoré videlo približne v čase vraždy na ceste skupinku Židov, sa stala pre stoličný súd dôvodom na zatknutie sedemdesiatich Židov z okolitých obcí, zhromaždených v dome Jakuba Jozefoviča v Mošurove. Všetci boli odvedení do Prešova, kde dal súd po predbežnom vypočúvaní tridsiatich uväzniť a ostatných prepustiť. Hneď na začiatku vyvolala táto udalosť protižidovskú hystériu v Šariši a mnohí Židia zo strachu o život narýchlo opúšťali územie stolice. Súd postupoval voči uväzneným veľmi surovo a odmietol im dokonca i právo na obhajobu. Tragédia by bola nadobudla určite väčšie rozmery, ak by sa neboli šarišskí Židia obrátili s prosbou o pomoc na vplyvnú prešporskú židovskú obec. Po jej intervenciách u kráľovnej prikázala Miestodržiteľská rada prideliť obvineným Židom advokáta a pri súdení prísne postupovať podľa platných zákonov.³² Zároveň zakázala predávanie pochybných obrázkov s vyobrazením malého „mučeníka“ a akékoľvek ďalšie prenasledovanie Židov v Šarišskej stolici. Súd s tridsiatimi uväznenými sa konal 14. júla 1764. Všetci boli obvinení z brutálnej vraždy

³¹ KÓNYA, Peter: *Stručné dejiny Židov na východnom Slovensku v kontexte celoeurópskeho vývinu*. Prešov 1997.

³² ŠA Prešov, ŠŽ 49: Kongregačné zápisnice Šarišskej stolice, 1763-1765.

kresťanského chlapčeka s cieľom získať jeho krv na rituálne účely. Obžaloba sa opierala o výpoveď Ladislava Davidoviča, iba nedávno pokrsteného maloletého syna jedného z obvinených a takisto pokrstenej Židovky Kataríny Šridekovej, ktorí vraj počuli ako sa obžalovaní nepriamo dohovárali o vykonaní vraždy. Hlavným dôkazom bol pritom obraz zavraždeného dieťaťa, ktorý namaloval známy prešovský maliar Andrej Trtina. Napriek tomu, že nepoznal hebrejčinu, rozpoznal vraj v početných popáleninách na chlapcovom tele hebrejské písmená, a tak ich, samozrejme, zachytil na obraze. Tie potom „prečítal“ meretický učiteľ Herško Horimlovič a prispel tak ďalším svedectvom pochybnej obžalobe. Napriek spochybneniu všetkých svedectiev i dôkazov obhajcom, ponechal súd naďalej vo väzení ôsmich obvinených. Kvôli nedostatku dôkazov odporúčal troch vypočúvať s pomocou mučenia. Keďže dvaja z väzňov prejavili záujem o krst, neboli podrobení ťažšiemu mučeniu. To bolo aplikované iba na mošurovskom učiteľovi Moše Jozefovičovi, ktorý nevydržal surové muky a dva dni po vypočúvaní zomrel. Po ďalších úpenlivých prosbách žiadala Mária Terézia od súdu podrobné informácie o priebehu tragického vypočúvania. Po ich predložení v polovici marca 1765 odmietla uznať argumenty i dôkazy obžaloby, stoličnému súdu v Prešove nariadila ukončiť celú casu a prepustiť všetkých siedmich uväznených Židov.³³

Všetky uvedené skutočnosti bližšie dokumentuje vývin židovskej komunity v ranom novoveku v slobodnom kráľovskom meste Prešove a dvoch hornozemplínskych mestečkách: Humennom a Michalovciach.

Prešov bol vtedy významným slobodným kráľovským mestom, ktoré od stredoveku bohatlo predovšetkým z obchodu. To bol pravdepodobne hlavný dôvod, prečo Židia v meste od jeho vzniku až do konca 18. storočia bývať nesmeli. Tento zvyk si dali neskôr obchodníci potvrdiť od panovníka. Príkladom môže byť confirmácia privilégia prešovského obchodníckeho cechu od kráľa Mateja II. z r. 1615.

Tieto správy poukazujú na to, že už začiatkom 17. storočia boli hlavnými odporcami usadzovania sa Židov v Prešove obchodníci, a to zo strachu z ich možnej úspešnej konkurencie. Obchodnícky cech zakázal napr. všetkým svojim členom kupovať v meste od Židov akékoľvek výrobky, aby títo, z dôvodu dopravy a predaja objednaného tovaru, nemali zámienku vstupovať do mesta a tam ponúkať svoje tovary mešťanom. Člen cechu, ktorý by tento zákaz porušil, mal byť potrestaný pokutou vo výške piatich rýnskych zlatých.³⁴ Ak magistrát nechcel počas trhu vpustiť Židov do mesta, musel pre jarmok vymedziť miesto

³³ Tamže.

³⁴ AUSTERLITZ, Tivadar: *A Sárosvármegyei zsidóság története*. LÁNYI, Menyhért – PROPPERNE BÉKEFI, Hermin: *Szlovenszkói zsidóhitközségek története*. Košice 1933, s. 110.

za hradbami, na predmestí. Tak tomu bolo napr. r. 1650, keď mestská rada nariadila konanie trhu na Hornom predmestí (Huštáku) pri Hornej bráne a podľa dobovej správy tak učinila „zo strachu pred Židmi“.³⁵

Napriek platnosti týchto i ďalších obmedzení sa Židia v nasledujúcich desaťročiach nevzdali snahy preniknúť do Prešova. V roku 1702 prisúdil prešovský mestský súd Židovi Izákovi Hirschlovi dom senátora Pavla Szikszayho ako náhradu za dlh.³⁶ Aj keď na priamy zásah kráľa Leopolda I. sa Hirschl nakoniec do Prešova prisťahovať nesmel a panovník nariadil mestskej rade odškodniť ho ináč, poukazuje táto správa na niekoľko závažných skutočností. Okrem už uvedenej snahy preniknúť do mesta pomocou vlastníctva nehnuteľnosti je to hlavne skutočnosť, že pre bohatých mešťanov bolo vtedy bežnou praxou požičiavanie veľkých súm peňazí od Židov a v neposlednom rade i zmena postoja mestskej rady k Židom, a to natoľko, že bola z vlastnej vôle ochotná akceptovať Žida ako vlastníka meštianskeho domu. Druhá podobná správa pochádza z r. 1709, z obdobia povstania Františka II. Rákócziho. Knieža nariadil Hospodárskej rade (Consilium Oeconomicum) konfiškáciu majetku nebohého Žida menom Berkó v Prešove, ktorý mal dosahovať hodnotu 4000 zlatých.³⁷

Po satmárskom mieri nastalo v meste dlhé obdobie rekatolizácie, poznačené náboženskou neznášanlivosťou a poznamenalo i vzťah magistrátu k Židom. V r. 1734 pobýval v meste istý solivarský Žid, ktorý ošetroval svojho chorého kresťanského priateľa. Mestská rada pritom zachovala k jeho pobytu neutrálny postoj a bola ho azda ochotná aj tolerovať. Jezuitský superior sa však obrátil so sťažnosťou na vyššie svetské i cirkevné úrady. Dotyčný Žid bol potom z Prešova vykázaný až na príkaz Miestodržiteľskej rady a po doručení listu od jágerského biskupa, ktorý v prípade jeho tolerovania v meste hrozil richtárovi a senátorom vyobcovaním z cirkvi.³⁸

Na neprítomnosť židovského obyvateľstva v meste poukazujú takisto súpisy Židov z rokov 1720 a 1735. Napriek existujúcim zákonom sa Židia i v priebehu 18. storočia naďalej pokúšali preniknúť do Prešova a usadiť sa tam. V roku 1749 sa obrátili zástupcovia šarišských Židov Moyses Šalamon a Berl Hašiovic na Miestodržiteľskú radu s prosbou, aby im bolo dovolené slobodne vchádzať do mesta a bez prekážok obchodovať s vínom i s iným tovarom. Okrem práva pobytu a slobodného obchodu v meste prosili vtedy aj o dovoľenie založiť si

³⁵ "...aus Furcht vor den Juden..." Z kroniky evanjelickej a. v. cirkvi v Levoči. *Magyar - Zsidó Oklevéltár. V. I.* Budapest 1959, s. 615.

³⁶ *Magyar - Zsidó Oklevéltár. II.* Budapest 1937, s. 323.

³⁷ *Magyar - Zsidó Oklevéltár. V. II.* Budapest 1960, s. 97, s. 1004.

³⁸ RUBY, József: *Az Eperjesi kir. kath. Főgymnasium története 1673 - 1890.* Eperjes 1890, s. 39.

synagógu a cintorín.³⁹ Po opakovaných prosbách nechala Miestodržiteľská rada prešetriť skutočný postoj mesta voči židovským obchodníkom a prostredníctvom stoličnej vrchnosti vyzvala mestskú radu, aby zrušila zákaz pobytu a iné protizidovské obmedzenia.⁴⁰ V ďalšom období mohli za poplatok chodiť do Prešova i mimo času jarmokov, obchodovať aj na týždenných trhoch a nocovať na prešovských predmestiach. Pritom však boli vystavení diskriminácii zo strany časti mešťanov a najmä vojenských veliteľov, ktorí sa neradi zmierovali s novou realitou. Poukazujú na to sťažnosti Židov z Huncoviec na veliteľa prešovskej vojenskej posádky. Miestodržiteľská rada sa vtedy opäť postavila na stranu Židov a vyzvala najvyššie veliteľstvo, aby prikázalo prešovskému veliteľovi vpúšťať do mesta Židov zadarmo a nebrániť im v nocľahu na predmestí.⁴¹

Židia sa v druhej polovici 18. storočia zdržiavali v meste nielen v čase jarmokov, ale i týždenných trhov, neraz v sobotu a iné sviatky. Aby počas týchto dní alebo v priebehu dlhšieho pobytu nemuseli odchádzať do Šarišských Lúk, tajne zakúpili (resp. prenajali) niekedy v druhej polovici 18. storočia malý remeselnícky dom na Jarkovej ulici (č.16), v ktorom si zriadili provizórnu modlitebňu.⁴²

Prví Židia sa v Prešove usadili až počas panovania Jozefa II., v 80-tych rokoch 18. storočia. Keďže súpis obyvateľstva z r. 1784 neuvádza ešte žiadne židovské obyvateľstvo, mohlo k tomu dôjsť až v druhej polovici desaťročia.⁴³ Podľa tradície i staršej literatúry, opierajúcej sa o už neexistujúce pramene⁴⁴, bol týmto prvým Židom v meste Marek Holländer s rodinou. Marek Holländer sa narodil r. 1760 v Tarnopoli v Haliči. Bol úspešným obchodníkom a nadobudol veľké bohatstvo. Vďaka nemu sa mu podarilo získať kontakty na dvore cisára Jozefa II.⁴⁵ Je pravdepodobné, že pôvodne sa nastahoval do blízkych Šarišských Lúk, kde vetdy už žila rodina tohto mena. Presný rok jeho príchodu do Prešova nie je známy, pravdepodobne to však bolo medzi rokmi 1784 – 1789.⁴⁶ Najprv býval vo veľkom nájomnom dome v severozápadnej časti námestia⁴⁷, o niekoľko

³⁹ Tamže. *Magyar - Zsidó Oklevéltár XIII.* Budapest 1970, s. 235, 236.

⁴⁰ *Magyar-Zsidó Oklevéltár. XV.* Budapest 1972, s. 143.

⁴¹ Tamže, s. 453.

⁴² Modlitebňa bola objavená až r. 1928 a následne v nej bolo zriadené židovské múzeum.

⁴³ ŠA Prešov, Pobočka Prešov, Mag. 2414: Súpis obyvateľov z r. 1784.

⁴⁴ Napr. kronika šarišských Židov z r. 1792-1832 od rabína Moše Fränkela.

⁴⁵ ÚJVÁRI, P.: *Zsidó Lexikon.* Budapest 1926, s. 377.

⁴⁶ Újváryho židovský lexikon uvádza rok 1780, ktorý je však nesprávny tak vzhľadom na súpis z r. 1784, ako i na fakt, že patent Jozefa II. o Židoch bol prijatý až r. 1783. Nereálny je aj rok 1789, ktorý udáva T. Austerlitz (c. d.), pretože v tom čase mal už Holländer otvoriť v meste veľkoobchod so súknom.

⁴⁷ ŠA Prešov, Pobočka Prešov, Mag. 2399: *Conscriptio Individualis animarum in Libera et Regia Civitate Eperiesiensis* 1813.

rokov kúpil reprezentačný dvojposchodový moderný dom na druhej strane. V meste, napriek protestom obchodníckeho cechu, úspešne pokračoval v podnikaní. V roku 1789 založil prosperujúci veľkoobchod so súknom a predával takisto iné tovary. Metská rada spočiatku s nevôľou niesla prítomnosť židovského obchodníka a snažila sa ho vyhostiť. Avšak na to, vďaka Jozefovmu patentu, nemala právny podklad. Zakrátko magistrát spoznal, že Holländerove schopnosti, majetok a styky na dvore môžu priniesť úžitok i mestu a zmieril sa s jeho trvalým pobytom v Prešove. Okrem toho mu prenajal aj výhradné práva na predaj liehovín a vína. Holländerovo postavenie neohrozili ani negatívne zmeny po smrti Jozefa II. Naďalej sa venoval obchodu, postavil si novú vilu na západnom okraji mesta a neskôr (r. 1839) rozšíril svoje aktivity i na podnikanie v poľnohospodárstve, keď si prenajal veľkostatok grófa Csákyho v Szikszó.⁴⁸

S prítomnosťou židovského obchodníka v meste a jeho úspešným podnikaním sa však ťažko vyrovnával obchodnícky cech. Po niekoľko desaťročí preto vyvíjal všemožné úsilie s cieľom dosiahnuť jeho vyhostenie, alebo aspoň zákaz obchodovania. Keď už zástupcovia cechu nenarazili na pochopenie na radnici a márne boli aj ich intervencie u stoličnej vrchnosti, obrátili sa so sťažnosťou na Holländera na Miestodržiteľskú radu a vyžiadali si dokonca i audienciu u kráľa Leopolda II. Keď ani tieto ich snahy neboli úspešné a najvyššie štátne úrady nič proti Holländerovi nepodnikali, napísali r. 1794 výzvu ku všetkým obchodníckym cechom v Uhorsku. Prosili ich v ňom o podporu v boji proti Holländerovi, ktorý, napriek ich dlhodobej snahe „*židovským spôsobom pokračoval v obchode na škodu všetkému kresťanskému obyvateľstvu*“.⁴⁹ Väčšina obyvateľstva však nepociťovala jeho prítomnosť ako ťarchu, pretože ani táto iniciatíva sa neskončila úspešne. Obchodníci sa však ešte dlho nemienili vzdať v boji so židovskou konkurenciou. Ešte r. 1808 vyzýval cech mestskú radu, aby zakročila proti „*nájomcovi pálenky Markovi Holländerovi a zakázala mu akýkoľvek obchod s vínom, vlnou, antimónom a pod., pretože sa zaoberá úžerou a všetkým mešťanom kradne kúsok chleba od úst... a zároveň ho donútila zastaviť zamýšľanú stavbu nového domu na predmestí*“.⁵⁰ Napriek tomu, že sťažnosť podpísalo viacero popredných mešťanov ako Villetz, Fröhlich, Rochlitz, Christmann, magistrát ju

⁴⁸ AUSTERLITZ, Tivadar: c. d., s. 115- 18; ÚJVÁRI, P.: *Zsidó lexikon*, s. 377; BÁRKÁNY, J.: *A prešovi zsidók története. 1800-1942*. Rkp.; KÓNYA, Peter – LANDA, Dezider: *Stručné dejiny prešovských Židov*. Prešov 1995, s. 17-21.

⁴⁹ AUSTERLITZ, Tivadar: c. d., s. 114.

⁵⁰ List obchodníckeho cechu mestskej rade z 13. októbra 1808. Archív Prešovského židovského múzea.

neakceptoval. Na znak zmierenia sa s mestskou radou a mešťanmi dal Holländer roku 1826 postaviť nad jednou z mestských cisterien sochu Neptúna.

Prvé správy o Židoch v Humennom pochádzajú už z polovice 17. storočia, nedokazujú však, že už vtedy boli usadení v mestečku. Ich pobyt v meste potvrdzuje až údaj z r. 1684, o tom, že trvalo tam bol prítomný iba jeden židovský árendátor a ostatní Židia prichádzali do Humenného len v čase vinobrania nakúpiť víno.⁵¹ Takisto urbár z r. 1690 uvádza, že nájomcom krčmy bol židovský árendátor.⁵² Bol ním azda práve Jakub Izraelovič, nájomca vdovy po Žigmundovi Drugethovi, uvádzaný v súvislosti s kúpou Rákócziho hrozna.⁵³ V roku 1702 je v mestečku doložený nájomca Jozef Salamonovič.⁵⁴ Počet Židov v Humennom bol v tomto období veľmi nízky, nepresahoval niekoľko rodín a nemožno predpokladať, že už vtedy existovala v meste modlitebňa, príp. iná židovská kultová inštitúcia.

V priebehu 18. storočia postupne rástol počet humenských Židov, ktorí si v jeho druhej polovici začali budovať základy vlastnej obce a jej hlavné inštitúcie. Súpis židovského obyvateľstva z r. 1725 zaznamenal v mestečku dvoch Židov: Michala Salamonoviča a Izraela Jozefoviča.⁵⁵ Počas konania celokrajinského súpisu Židov v roku 1736 žil v Humennom židovský nájomca Michal Salamonovič s manželkou, dvoma deťmi, jedným sluhom a jednou slúžkou, teda spolu 6 osôb židovského náboženstva.⁵⁶ O desať rokov neskôr, r. 1746, bývali v meste už dve židovské rodiny, Isera Izraeloviča a Jozefa Moškoviča, ktoré predstavovali spolu 9 židovských obyvateľov.⁵⁷ V roku 1752 pôsobili v Humennom takisto dvaja židovskí nájomcovia. Boli nimi árendátor (zrejme krčmy) Izer a mlynár Šalamon.⁵⁸

Okrem týchto dvoch rodín boli v Humennom zrejme aj ďalší Židia, trvalo sa však v mestečku nezdržiavali. Podobne ako do iných miest, prichádzali na trhy a prebývali tam iba po niekoľko dní, príp. dlhší čas v ňom obchodovali. Vo väčšom počte sa začali v Humennom usádzať až v druhej polovici storočia. Títo Židia pochádzali zo susednej Haliče, odkiaľ prichádzali do Uhorska hlavne po jej pripojení k habsburskej monarchii (1772 – 1795), resp. z okolitých obcí, kde sa medzitým prechodne zdržiavali. Humenné ako významné obchodné stredisko

⁵¹ *Magyar-Zsidó Oklevéltár V. I.* Budapest 1959, s. 425.

⁵² ŠA Prešov, DH (Drugeth Humenné), 278: Urbár Humenského panstva z r. 1690.

⁵³ *Magyar-Zsidó Oklevéltár VIII.* Budapest 1965, s. 295.

⁵⁴ *Magyar-Zsidó Oklevéltár V. II.* Budapest 1960, s. 29.

⁵⁵ *Magyar-Zsidó oklevéltár VII.* Budapest 1963, s. 29.

⁵⁶ Tamže, s. 652

⁵⁷ Tamže, s. 841.

⁵⁸ BAZML, Zemplén Levéltára Sátoraljaújhely. IV. A. 1001/a: Zemplén Vármegye Közgyűlési és Törvénytörvénykönyvei 1558-1785, 43. kötet.

v tejto oblasti im poskytovalo vhodné podmienky pre ich ekonomické aktivity, pričom im v podnikaní nebránili také obmedzenia ako v slobodných kráľovských mestách. Počet Židov v mestečku v prvej polovici 60-tych rokov vzrástol natoľko, že r. 1764 pristúpili k stavbe prvej modlitebne.⁵⁹

Ešte dynamickejšia rast prežívala židovská komunita v posledných dvoch desaťročiach 18. storočia. Kým v polovici 80-tych rokov (r. 1787) zaznamenali úrady v meste 26 židovských rodín, k roku 1788 bolo v Humennom prítomných už 56 rodín a celkovo 260 židovských obyvateľov.⁶⁰ Väčšina z nich sa zaoberala obchodom alebo podnikala ako nájomcovia panských regálov. V polovici 80-tych rokov bolo v mestečku 12 takýchto židovských árendátorov, ktorí mali v nájme okrem hostincov a krčiem takisto iné panské objekty. Ku koncu storočia počet týchto nájomcov ďalej rástol, pričom iba na csákyovských majetkoch žilo 12 árendátorov. V prenájme mali vtedy okrem tradičných výčapov či hostincov aj predaj vína, sviečok a obilia.⁶¹ Z titulu komorskej dane zaplatili židovskí obyvatelia Humenného v r. 1783-1785 po 150 zlatých, r. 1786 však už 290 a r. 1788 dokonca 353 zlatých 48 grajciarov.⁶² Rýchly početný rast a hospodársky vzostup židovskej komunity v Humennom umožnila tolerančná politika Jozefa II.

Vďaka rýchlemu početnému rastu židovského obyvateľstva, jeho úspešným hospodárskym aktivitám a odstráneniu legislatívnych obmedzení bolo ešte pred koncom storočia dovŕšené konštituovanie židovskej obce s potrebnými inštitúciami. Potreby rastúcej židovskej komunity si ešte v prvej polovici 90-tych rokov vyžiadali nahradenie starej modlitebne novou synagógou. Pozemok na jej stavbu, užívaný predtým obchodníkom Izákom Schönbrunnom, poskytol židovskej obci gróf Štefan Csáky. Židia sa zaviazali vybudovať na ňom v krátkom čase synagógu, pokrytú nie slamenou, ale šindľovou strechou⁶³, čo sa realizovalo ešte v nasledujúcom roku (1795).⁶⁴ Synagóga bola pomerne veľkou

⁵⁹ Dohoda o prenájme miesta na stavbu synagógy mala byť koncom 19. storočia uložená v archíve židovskej náboženskej obce. RÉZ, László: *A Drugethek és Homonna reformációja*. Szárospatak 1899, s. 23.

⁶⁰ BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajjájhely, IV. A. 1003: II. József-féle közigazgatási iratok, Fasc. 50. Acta Judaeorum, No. 95: Individual Repartition wieviel an dem von dem Löbl. Zempliner Komitat der hiesigen Homonnauer Gemeinde, 1787. No. 96-166: Výkaz počtu Židov a židovskej dane z Humenského panstva, 1788.

⁶¹ ŠA Prešov, DH (Drugeth Humenné), 286: Súpis majetkov Štefana Csákyho, 1797.

⁶² BAZML, Zemplén Levéltára Sátorajjájhely, IV. A. 1003: II. József-féle közigazgatási iratok, Fasc. 50, No. 96-166: Výkaz počtu Židov a židovskej dane z Humenského panstva, 1788.

⁶³ ŠOBA Prešov, DH (Drugeth Humenné), 335: Dohoda medzi židovskou obcou v Humennom a grófom Štefanom Csákyom o prenájme pozemku na stavbu novej synagógy z 28. apríla 1794.

⁶⁴ BÁRKÁNY, Eugen – DOJČ, Ľudovít: *Židovské náboženské obce na Slovensku*. Bratislava 1991, s. 411.

murovanou stavbou nesúcou znaky barokového stavebného slohu. Podľa niektorých autorov na jej výstavbu Židia použili kamene zo zbúraného farského kostola, čo však nie je doložené. V dohode so židovskou obcou sa gróf Csáky zaviazal len k tomu, že jej za nízku cenu poskytne stavebné drevo.⁶⁵ Prvým známym rabínom, pôsobiacim v druhej polovici 90-tych rokov bol Pinkes Loires.⁶⁶

V Michalovciach sa Židia trvalo usadili až v dvadsiatych rokoch 18. storočia a pomerne dlho ostali počtom najmenšou konfesiou. Na svojich majetkoch ich usádzali Szirmayovci a neskôr jediní vlastníci mestečka i celého panstva, grófi Sztárayovci. Prvé správy o Židoch pochádzajú z r. 1724 a mali by sa vzťahovať na viacerých nájomcov.⁶⁷ Súpis židovského obyvateľstva z r. 1725 zaznamenal však v mestečku iba jednu židovskú rodinu, árendátora Izáka Lajboviča.⁶⁸ Takisto ďalší celokrajinský súpis z r. 1735 evidoval iba rodinu Herška Pinkasoviča, ktorá mala spolu so služobníctvom 8 členov.⁶⁹ O dva roky neskôr žilo v Michalovciach už 14 Židov, z toho 5 dospelých mužov.⁷⁰ Ich počet stále stúpал a tak súpis Židov z r. 1746 zachytil v mestečku 8 rodín a celkom 20 osôb židovského náboženstva.⁷¹ Avšak na konci 50-tych rokov bývali v Michalovciach opäť iba 3 židovské rodiny.⁷²

Michalovskí Židia sa zaoberali obchodom, remeslom, a čo vtedy nebolo ešte obvyklé, aj poľnohospodárstvom. Dokladajú to údaje o židovských árendátoroch sedliackych usadlostí r. 1743. Panské krčmy a mlyny boli však minimálne do polovice storočia v rukách kresťanských nájomcov. Okrem uvádzaných rodín boli vtedy v Michalovciach aspoň dočasne zrejme aj ďalší Židia, trvalo sa však v mestečku nezdržiavali. Prichádzali na trhy a prebývali tam iba po niekoľko dní, príp. dlhší čas obchodovali.

V prvej polovici storočia nie je ešte doložená existencia synagógy, modlitebne alebo iných kultových objektov. Na druhej strane však pôsobenie židovského mäsiara v 50-tych rokoch už poukazuje na konštituovanie istej

⁶⁵ ŠOBA Prešov, DH (Drugeth Humenné), 335: Dohoda medzi židovskou obcou v Humennom a grófom Štefanom Csákym.

⁶⁶ ŠA Prešov, DH (Drugeth Humenné), 286: Súpis majetkov Štefana Csákyho, 1797. Nagymihály

⁶⁷ LÁNYI, Menyhért – PROPPERNE BÉKEFI, Hermin: *A szlovenskoí zsidóhitközségek története*. Kassa 1933, s. 246.

⁶⁸ *Magyar-Zsidó oklevéltár VII*. Budapest 1963, s. 101.

⁶⁹ ACSÁDY, Ignác, *Magyarország népessége a Pragmatica Sanctio korában. Az izraeliták összeírása 1736-1738*. Budapest 1896.

⁷⁰ *Magyar-Zsidó oklevéltár VII*. Budapest 1963, s. 650.

⁷¹ Tamže, s. 840.

⁷² BAZML, Zemplén Levéltára Sátoraljaújhely. IV – 1005/f. Adózók és zsidó bérlők összeírása 1748-1848 (1850). 6. db. Az adózók összeírása járásoként és kerületenként 1740-1755 után.

náboženskej organizácie v mestečku. Do postavenia vlastnej modlitebne navštevovali pravdepodobne synagógu v neďalekých Pozdišovciach.⁷³

V druhej polovici 18. storočia významnejšie rástla miestna židovská komunita. Kým r. 1773 žilo v Michalovciach a Strážanoch spolu 40 Židov⁷⁴, k roku 1786 stúpol počet židovského obyvateľstva v mestečku na 74.⁷⁵ Súpis z r. 1782 registroval 8⁷⁶ a z r. 1787 už 10 židovských rodín.⁷⁷ Všetci boli síce poddaní so statusom podželiarov, aspoň niektorí z nich, predovšetkým nájomca pivovaru, obchodníci a krčmári, no takisto iní árendátori, patrili však k najbohatším obyvateľom. Vďaka rýchlemu rastu počtu členov i majetkovej úrovne sa táto komunita v druhej polovici storočia osamostatnila od židovskej obce v Pozdišovciach a vytvorila si vlastnú organizáciu. K roku 1786 je v Michalovciach doložená existencia prvej synagógy⁷⁸, či skôr iba bet hamidraš (modlitebne) a vzhľadom na túto skutočnosť musel vtedy v mestečku existovať aj cintorín a pravdepodobne i rituálna škola a chevra kadiša (svätý alebo pohrebný spolok).

Kónya, Peter

Tolerancia/intolerancia a zsidókkal szemben a 17-18. században

A tanulmány a zsidóság a 17-18. századi helyzetét és a velük szembeni tolerancia, intolerancia megnyilvánulásait tekinti át különösen Felső-Magyarország helyzetét elemezve. Megállapítja, hogy a 16. századi erőteljesebb, különösen a királyi bányavárosokra jellemző intolerancia vidékre, a jobbágyfalvakba és mezővárosokba kényszerítette a zsidóságot, s életkörülményeik a 17. században sem változtak számottevően. Pozitív fordulatot Mária Terézia 1749-ben bevezetett ún. türelmi adója (Tolleranztaxa)

⁷³ LÁNYI, Menyhért – PROPPERNÉ BÉKEFI, Hermin: *A szlovenszói zsidóhitközségek története*. Kassa 1933, s. 246.

⁷⁴ Archív Košického rímskokatolíckeho arcibiskupstva. Protocollum Canonicae Visitationis A. D. 1773, Parochia Nagymihályiensis.

⁷⁵ BAZML, Zemplén Levéltára Sátoraljaújhely, Loc. 30, No. 205: Bevölkerung Summarium von dem Zemplin Comitats, Homonnauer Processus, 1786.

⁷⁶ BAZML, Zemplén Levéltára Sátoraljaújhely, IV A, 1005/d Dicális összeírások: Súpis mestečka Michalovce z r. 1782.

⁷⁷ BAZML, Zemplén Levéltára Sátoraljaújhely, IV A, 1005/d Dicális összeírások: Súpis mestečka Michalovce z r. 1787.

⁷⁸ KORABINSKY, Johann, Matthias: *Geographisch-historisches und Produkten Lexikon von Ungarn*. Pressburg 1786, s. 632.

hozott, helyzetük országos szintű rendezésére pedig II. József (1783) tett kísérletet. A 18. században sokkal toleránsabb környezet alakult ki Magyarországon, mint a környező területeken, s ez a század első felétől vonzotta a zsidó telepeseket mind az örökös tartományokból, mind Lengyelországból. Felső-Magyarország hat szabad királyi városa azonban továbbra is ellenállt a zsidóság betelepülési szándékának, s ezért építettek ők ún. *jisuvokat*, nagyobb zsidó községeket a szabad királyi városok közvetlen szomszédságában, ahonnan mindennap járhattak a vásárokra. A 18. század végéig csak Bártfán telepedhettek meg, ahol egy külön zsidó előváros épült, zsinagógával, iskolával és temetővel. Eperjesen csak a II. József türelmi politikája tette lehetővé az első zsidók letelepedését, Kassán, Kiszzebenben, Lőcsén és Késmárkon pedig csak a 19. században történt meg ez. Igazi lehetőséget a zsidóság gazdasági, társadalmi és vallási fejlődésének a mezővárosok nyújtottak. Ott a földesurak védelme alatt éltek, akik maguk számára kihasználták kereskedelmi és vállalkozói képességeiket. A zsidó bérlők, az urasági gazdasági objektumok racionális működtetése folytán rendszeresen fizethették az árendát, amely a földesúr számára stabil, jelentős jövedelemforrást képezett. A mezővárosokban (főként Zemplén területén) így már a 18. század elején kialakulhattak virágzó zsidó hitközségek, zsinagógákkal, iskolákkal és fürdőekkel.

Peter Kónya

Tolerance and intolerance towards the Jews in the 17-18th centuries

This study offers a survey of the 17-18th century circumstances of the Jews especially in Upper Hungary, in the context of tolerance and intolerance towards them. It underlies that intolerance towards the Jews forced them to live in villages and market towns in the 16th century, and there was no radical change in their conditions during the 17th century either. The 18th century saw a development of a somewhat more tolerant attitude towards the Jews in Hungary, as compared to the neighbouring territories, due to which an ever greater number immigrated to Hungary from the Austrian and Czech provinces as well as from Poland. However, the six royal free cities of Upper Hungary did not allow the Jews to settle, and as a response to this, the Jews established their own villages (so-called *jisuvvs*) in the nearby, from where they could easily reach the markets of the neighbouring cities. The market towns offered real opportunities for the upward social and economic mobility of the Jews, where they could live under the protection of landlords, who made benefit of the commercial and entrepreneurial skills of the Jews.

Ingrid Kušniráková**Vplyv konfesionalneho rozdelenia spoločnosti na systém sociálnej starostlivosti v Bratislave v období 17.-18. storočia**

Dejiny Uhorska 17.-18. storočia sú významne poznačené konfesionalným rozdelením krajiny. Podstatnou črtou tohto obdobia uhorských dejín, často nazývaného aj časom konfesionalizácie, je vznik moderných inštitucionalizovaných cirkví a rozvoj konfesií ako náboženských a kultúrnych systémov, ktoré sa od seba odlišujú učením, rítom, formami zbožnosti a kultúrou každodenného života.¹ Súčasťou procesu konfesionalizácie uhorskej spoločnosti bolo i vzájomné prepojenie štátu a katolíckej cirkvi vo všetkých oblastiach spoločenského života. Cirkev sa uchádzala o podporu štátu v snahe upevniť svoje postavenie v spoločnosti, jednotné katolícke vierovyznanie obyvateľstva sa stalo nástrojom upevňovania jeho loajality k monarchii a dynastii. Na základe konfesionalnej príslušnosti bola spoločnosť vertikálne rozdelená na členov štátom podporovanej a preferovanej katolíckej cirkvi a na stúpcov štátom povolených, ale len na okraji spoločnosti trpených protestantských cirkví. Pod tlakom štátu a katolíckej cirkvi sa vierovyznanie stalo jedným z nástrojov sebaidentifikácie jednotlivca a predurčovalo jeho postavenie v spoločnosti a možnosti jeho uplatnenia a realizácie.

Sprievodným javom konfesionalizácie spoločnosti bolo vytvorenie silných konfesionalných identít, ktoré posilňovali súdržnosť vo vnútri jednotlivých cirkví a viedli k vytvoreniu výrazných náboženských, kultúrnych a sociálnych hraníc medzi jednotlivými konfesiami.² Príslušnosť k cirkvi neovplyvňovala len náboženský život veriacich a ich spoločenské uplatnenie, ale determinovala aj ich možnosti sociálnej podpory v čase staroby, choroby či hmotnej núdze. Dobročinné fundácie a charitatívne inštitúcie mali jasne určenú konfesionalnu

¹ BIRELEY, R.: *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700*. Washington, The Catholic University of America Press 1999, s. 4.

² SCHILLING, H.: Confessionalisation and the rise of religious and cultural frontiers in early modern Europe. In: *Frontiers of faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400-1750*. Ed. E. ANDOR, I.G.TÓTH. Budapest 2000, s. 22.

príslušnosť a konfesiónálne podmieneného adresáta svojich dobročinných aktivít. Rozdelenie obyvateľstva podľa náboženskej príslušnosti sa naplno prejavilo aj v oblasti mecenášstva a podporovania charitatívnych inštitúcií. Vierovyznanie donátora určovalo konfesiónalnu príslušnosť inštitúcií, ktoré sa rozhodol založiť či podporiť.

Konfesiónálne podmienené podporovanie chudobných môžeme dnes vnímať ako prejav náboženskej intolerancie. Náboženská tolerancia je však moderný sociologický, kultúrny a náboženský termín, ktorý nemožno bezvýhradne aplikovať na udalosti a javy zo 17. či 18. storočia. To, čo my dnes môžeme vnímať ako prejav náboženskej tolerancie, mohlo v minulosti predstavovať skrytý zámer nenásilným spôsobom doviest' nekatolíka ku konverzii a naopak, nami vnímané prejavy náboženskej intolerancie mohli byť len výrazom silnej konfesiónalnej sebaidentifikácie jednotlivca.

Napriek tomu, že tento z väčšej časti sociologický prístup otvára nové možnosti skúmania a interpretácie vzájomných vzťahov katolíckej a protestantských cirkví v období raného novoveku, skutočnosťou ostáva, že intolerancia bola neoddeliteľnou súčasťou týchto vzťahov a premietla sa i do oblasti sociálnej starostlivosti.³ V konfesiónálne nejednotnej krajine sa i starostlivosť o chudobných a chorých stala súčasťou náboženského boja. Katolícke ani protestantské elity nemohli pripustiť, aby sa ich chudobní spoluveriaci dali zlákať do tábora súperiacej konfesie kvôli vidine lepšieho sociálneho zabezpečenia.⁴ Avšak v krajine, kde štát a katolícka cirkev vytvorili vzájomnú alianciu, ktorej cieľom bola dôsledná rekatolizácia obyvateľstva a vytlačenie protestantských vierovyznaní na okraj spoločnosti, existovalo reálne riziko, že dominantná katolícka cirkev využije chorobu a biedu na katolícku propagandu. Starostlivosť o starých a chorých sa tak stala pre protestantov viac ako pre katolíkov otázkou náboženského prežitia.

Vzťah kresťanských konfesíí (katolíckej i protestantských) ku charite a dobročinnosti však nemožno zredukovať len na otázku vzájomného súperenia o duše veriacich. Dobročinnosť bola významnou súčasťou náboženského učenia kresťanských konfesíí, hoci katolíci a protestanti rôznym spôsobom interpretovali jej význam pre spásu duše. Protestanti sa vzdali viery vo význam dobrých skutkov, a preto nemohli za svoju dobročinnosť automaticky očakávať odmenu v posmrtnom živote, mohli len dúfať, že im uľahčí cestu ku spásu. Pre protestantov bola charita najmä kresťanskou povinnosťou k náboženskej obci a

³ JONES, C.: Perspectives on poor relief, health care and the Counter-Reformation in France. In: *Health care nad relief in Counter-Reformation Europe*. Ed. O. P. GRELL, A. CUNNINGHAM. London 1999, s. 217 n.

⁴ Tamže, s. 218.

dôkazom ich viery a milosrdenstva.⁵ Pre katolíkov zostala dobročinnosť aj po Tridentskom koncile nástrojom spásy dobrodincov i obdarovaných. V katolíckom vnímaní charity bola fyzická a materiálna pomoc telu až na druhom mieste za spirituálnou pomocou duši. Cieľom protireformácie bolo opätovné získanie duší veriacich, za hlavnú prekážku v naplnení tohto cieľa bola považovaná nevedomosť a hriech, chudoba a potulovanie boli vnímané ako ich významní spojenci.⁶

Vplyv konfesijnálne rozdelenej spoločnosti na charitu a dobročinnosť v 17.-18. storočí možno sledovať a presvedčivo popísať na príklade Bratislavy. Bratislava v sledovanom období nebola len najväčším uhorským mestom, ale aj sídlom ústredných orgánov štátnej správy. Významu mesta zodpovedal i počet v ňom žijúcej šľachty a bohatého patriciátu. Z uvedených spoločenských vrstiev pochádzala väčšina dobrodincov a zakladateľov fundácií pre rôzne skupiny odkázaných osôb. Súčasťou života mesta bola i pomerne veľká skupina starých, chudobných a nevládných ľudí, ktorí v anonymite mesta ostávali mimo tradičných sociálnych väzieb, ktoré tejto kategórii osôb poskytovali pomoc na vidieku. Bratislava bola súčasne mestom, v ktorom katolícka cirkev nikdy nestratila svoje významné postavenie a zároveň sa v ňom sformovala aj silná evanjelická komunita.

Najstaršou charitatívnou inštitúciou v meste, ktorá poskytovala ústavnú (zatvorenú) formu sociálnej starostlivosti bol mestský špitál. Od stredoveku mestská inštitúcia sa v dôsledku náboženských konfliktov v spoločnosti stala od začiatku 16. storočia predmetom sporov medzi katolíckou a luteránskou komunitou v meste. Konfesijnými spormi poznačená historiografia z konca 19. storočia síce pripisovala inštitúcií v 17. storočí katolícky alebo protestantský charakter⁷, pravdou však je, že až do roku 1672 žili v špitáli chovanci oboch vierovyznaní a o ich duchovné potreby sa staral protestantský kazateľ i katolícky kňaz. Inštitúcia sa tešila podpore dobrodincov oboch konfesí. Správou špitála bol poverený špitálmajster, ktorý bol striedavo katolíckeho a evanjelického vierovyznania. Pod vplyvom vonkajších okolností boli v roku 1672 protestantské bohoslužby zakázané, nakoľko boli obnovené v roku 1686.⁸

⁵ GRELL, P. O.: The Protestant imperative of Christian care and neighbourly love. In: *Health Care and Poor Relief in Protestant Europe 1500-1700*. Ed. P. O. GRELL, A. CUNNINGHAM. London, New York 1997, s. 50.

⁶ PULLAN, B.: Catholics and the poor in Early Modern Europe. In: PULLAN, B.: *Poverty and charity: Europe, Italy, Venice 1400 – 1700*. Aldershot – Brookfield 1994, s. 29.

⁷ VAMOSSY, S.: *Die katholische Bürgerversorgungsanstalt in Pressburg*. Pressburg 1898, s. 51. SCHRÖDL, J.: *Geschichte der evangelischen Kirchengemeinde A. B. in Pozsony – Pressburg. II. Theil*. Pozsony 1906, s. 350.

⁸ SCHRÖDL, J.: *Geschichte der evangelischen Kirchengemeinde*, s. 350.

Na začiatku 18. storočia sa súčasťou prísahy špitálmajstra stala zmienka o Panne Márii a Všetkých svätých. Znenie prísahy bolo pre protestantov neprijateľné a nekatolíci tak boli vopred vylúčení z kandidatúry o tento post. Mestský špitál sa stal definitívne katolíckou inštitúciou a tento charakter si udržal aj v 19. storočí.⁹ V dôsledku konfesionalizácie spoločnosti sa aj pôvodne neutrálna charitatívna inštitúcia napojila na konfesiu, ktorá sa v dôsledku konfesionalnej politiky stala v štáte i v meste dominantnou.

Zmenená náboženská a politická situácia v krajine po roku 1672 umožnila ostrihomskému arcibiskupovi Jurajovi Szelepcsényimu pozvať do Bratislavy niekoľko nových náboženských rádov, ktoré mali dokončiť rekatolizáciu obyvateľov mesta. Jedným z nich boli milosrdní bratia, ktorí pri svojom konvente založili a viedli zdravotnícke zariadenie, ktorého cieľom bolo ošetrovanie chorých a časovo obmedzená hospitalizácia pacientov. V nemocnici milosrdných bratov boli ošetrovaní a hospitalizovaní aj protestanti, medzi pacientami však tvorili výraznú menšinu.¹⁰ Okrem nemocnice milosrdných bratov poskytoval bratislavským evanjelikom ústavnú formu sociálnej a zdravotnej starostlivosti mestský lazaret a nemocnica alžbetiniek. Protestantom však bola v týchto charitatívnych zariadeniach odopieraná duchovná starostlivosť svojho kazateľa a katolícka i protestantská strana vnímali tieto inštitúcie ako potenciálny nástroj rekatolizácie protestantov. Pastoračia a duchovná starostlivosť významným spôsobom dopĺňala sociálne a zdravotnícke aktivity charitatívnych inštitúcií, preto bola opodstatnená obava protestantov, že katolícky klérus pôsobiaci na pôde charitatívnych inštitúcií využije nepriaznivú situáciu jednotlivca spôsobenú chudobou či chorobou na jeho získanie pre katolícku vieru. Z tohto dôvodu sa bratislavskí evanjelici od roku 1767 usilovali o výstavbu vlastného špitála.

Konfesionalne rozdelenie mesta sa výrazne prejavilo i v otvorenej forme sociálnej starostlivosti. V Uhorsku, na rozdiel od západnej Európy, sa len postupne prechádzalo od nesystematického rozdeľovania almužien k zakladaniu fundácií na podporovanie chudobných, tento trend možno v krajine sledovať najmä od polovice 18. storočia. V dôsledku existujúcich politických a náboženských pomerov vznikali dobročinné fundácie najmä na katolíckej strane, udelenie podpory však bolo podmienené katolíckym vierovyznaním žiadateľa, prípadne jeho konvertovaním na katolícku vieru. Súčasťou nového prístupu ku charite a dobročinnosti boli i snahy deliť chudobných na „*hodných*” a

⁹ VAMOŠSY, S.: *Die katholische Bürgerversorgungsanstalt*, s. 55, 60n.

¹⁰ K dejinám nemocnice a konventu milosrdných bratov v Bratislave v sledovanom období podrobnejšie: KUŠNIRÁKOVÁ, I.: Bratislavský konvent milosrdných bratov v 17.-18. storočí. In: *Bratislava*, 15, 2003, s. 83-94.

„nehodných“ milosrdenstva a podpory. Do prvej kategórie patrili najmä starí a chorí ľudia, vdovy s malými deťmi a mnohopočetné rodiny, ktoré nemohli vyžiť zo zárobku rodičov. Za nehodných boli považované mladé, zdravé a práceschopné osoby, strata zamestnania či vynútená nezamestnanosť neboli dôvodom na udelenie podpory.

Na území Bratislavy bola najvýznamnejším správcom dobročinných fondácií Bratislavská kapitula. Najstaršia fondácia, ktorú spravovala, pochádzala z roku 1646 a jej zakladateľom bol bratislavský prepoš Michal Kopcsányi.¹¹ Fondátor vzhľadom na čas vzniku základiny nežiadal chudobných deliť a pri udeľovaní podpory preferovať vybrané kategórie odkázaných osôb. Fondátor neurčil ani vierovyznanie obdarovaných, ale keďže v tomto období už existovali v meste spory o konfesionálne zameranie dobročinných fondácií, môžeme viac ako s istotou predpokladať, že bola určená pre katolíkov. Fondácia v nezmenej podobe existovala až do roku 1785, jej kapitál vzrástol z pôvodných 2 000 na 4 840 zlatých. Podpory sa rozdávali žobrákom z bratislavskej farnosti a iným chudobným osobám, takmer výlučne katolíkom. Výnimkou bolo len niekoľko žien evanjelického vierovyznania.¹²

Podporované osoby môžeme rozdeliť do dvoch kategórií. Prvú skupinu tvorili takzvaní pravidelní alebo stáli žobráci, ktorí týždenne dostávali jeden grajciar. Do tejto skupiny bolo zaradených viac ako sto osôb. Okrem pravidelných príspevkov udeľoval správca fondácie i jednorazové podpory, ktoré mali vyššiu hodnotu, väčšina z nich však nebola vyššia ako 50 grajciarov.¹³ Systematické podporovanie žobrákov v druhej polovici 18. storočia sa môže zdať na prvý pohľad prekvapujúce. Snaha obmedziť, prípadne úplne zakázať pouličné žobranie sa od začiatku 16. storočia síce stala neoddeliteľnou súčasťou systému sociálnej starostlivosti európskych miest, napriek tomu žobranie a žobráci ostali naďalej obecným javom v živote ranonovovekej spoločnosti. Represívne opatrenia voči žobrákom však boli v katolíckych krajinách menej striktné ako v protestantských, učenie katolíckej cirkvi nepriamo viedlo k tomu, že katolícka komunita žobranie čiastočne akceptovala a odkázaným umožnila zabezpečiť si prostriedky na živobytie týmto spôsobom.¹⁴

Charitatívnym aktivitám sa venovala aj Konfraternita sv. Jána Almužníka, ktorú v roku 1732 založil v Dóme sv. Martina ostrihomský arcibiskup Imrich

¹¹ Slovenský národný archív (ďalej len SNA), Súkromný archív Bratislavskej kapituly, Secretarius acta, 1785.

¹² SNA, Súkromný archív Bratislavskej kapituly, kart. č. 53.

¹³ Tamže.

¹⁴ DINGES, M.: Health care and poor relief in regional Southern France in the Counter-Reformation. In: *Health care and relief in Counter-Reformation Europe*, s. 243.

Eszterházy. Cieľom bratstva bolo pestovať a šíriť kult svojho patróna, ktorý sa stal známy vďaka svojmu milosrdenstvu a dobročinnosti. Členovia bratstva vo sviatok svätca zhromažďovali finančné milodary do spoločnej pokladničky, ktoré potom predstavení konfraternity prerozdeľovali medzi chudobných.¹⁵ Po smrti zakladateľa existovalo bratstvo už len formálne, povinnosť pestovať kult svätca prevzala na seba Bratislavská kapitula. V dôsledku prerušenia aktivít bratstva pravdepodobne výrazne poklesla hodnota milodarov vyzbieraných do spoločnej pokladnice, prípadne táto tradícia úplne zanikla. Z tohto dôvodu sa od roku 1761 almužny chudobným poskytovali z príjmov kaplnky sv. Jána Almužníka. Časť peňazí sa rozdala žobrákom na cintoríne kostola vo sviatok svätca, zvyšok vyčlenenej sumy bol určený chudobným osobám katolíckeho vierovyznania, ktoré sa aj napriek svojej biede hanbili žobrať. Drobnú almužnu mohli dostať aj žobráci, ktorí pomohli pri údržbe kaplnky (napr. vyčistili okná kaplnky od trusu po vrabcoch, vyčistili svietniky atď).¹⁶

Doba vzniku a postupne sa presadzujúce osvietenké názory na podporovanie chudobných významne ovplyvnili ciele fundácie Martina Zeillera¹⁷, ktorú v roku 1763 zveril Konfraternite sv. Jána Almužníka. Vzhľadom nato, že konfraternita v tomto období existovala len formálne, reálnym správcom majetku sa stala Bratislavská kapitula. Podľa vôle fundátora sa z výnosov kapitálu základiny mali podporovať starí, nevládni a opustení ľudia katolíckeho vierovyznania. Fundácia mala pomôcť chudobným osobám riešiť ich ťažkú životnú situáciu. Z jej prostriedkov sa mohol kúpiť odev, ktorý bol nevyhnutný pri nástupe do služby, mestské práva pre remeselníka alebo náradie potrebné na rozbehnutie živnosti. Pre chorých sa mali zabezpečiť lieky, aby sa mohli vyliečiť a živiť sa prácou svojich rúk. Fundácia Martina Zeillera bola prvou základinou pod správou Bratislavskej kapituly, ktorej zakladateľ žiadal kategorizáciu žiadateľov na „*hodných*“ a „*nehodných*“ podpory na základe ich možnosti zamestnať sa a pracovať. Aj v kontexte súdobých moderných teórií sociálnej starostlivosti, ktoré sa orientovali výlučne na podporovanie práceneschopných osôb (starých,

¹⁵ SNA, Súkromný archív Bratislavskej kapituly, Capsa T, fasc. 8.

¹⁶ SNA, Súkromný archív Bratislavskej kapituly, Capsa T, fasc. 4, 5, 6.

¹⁷ M. Zeiler de Woffenbach sa narodil v roku 1678, bol urodzeného pôvodu a hlásil sa k nemeckej národnosti. Ako 20-ročný sa stal vojakom a urobil významnú vojenskú kariéru v légii Václava Lichtensteina. V roku 1733, po 35 rokoch služby, musel kvôli problémom so zrakom vojenskú službu opustiť. Usadil sa v Bratislave, kde žil až do svojej smrti v roku 1763, posledných 13 rokov bol úplne slepý. Vo svojom testamente spísanom krátko pred smrťou daroval celý svoj huteľný majetok (obligácie v hodnote 12 122 zlatých) Konfraternite sv. Jána Almužníka. Na dedičstvo si uplatnila nároky i Vojenská dvorská komora a hoci kapitula spor vyhrala, kvôli zdĺhavému sporu mohla disponovať kapitálom až od 1.11.1766

chorých a detí) je ojedinelý zámer fundátora poskytovať chudobným osobám finančné prostriedky, ktoré im umožnili zamestnať sa alebo vykonávať remeslo.

Významnou črtou charitatívnej starostlivosti v Uhorsku v 18. storočí sa stalo podporovanie konvertitov, a to nielen v dôsledku konfesionalizácie spoločnosti, ale najmä pod vplyvom viedenského dvora. Osobitným spôsobom sa tohto poslania zhostilo Arcibratstvo sv. Štefana, ktoré vzniklo v roku 1749 na pôde Bratislavskej kapituly.¹⁸ Okrem bežných náboženských aktivít bolo jeho cieľom podporovanie chudobných konvertitov. Podľa názoru Pavla Balassu, zakladateľa bratstva, konvertovanie často viedlo k prerušeniu rodinných a priateľských väzieb konvertitu a chudoba spojená s pocitom opustenosti mohla mať za následok zlyhanie v podobe návratu k pôvodnému vierovyznaniu.¹⁹ Bratstvo si na svoje charitatívne ciele vytvorilo pomerne rozsiahly fond²⁰, ktorého výnosy sa na základe rozhodnutia kongregácie bratstva z roku 1753 mali deliť na tri časti. Tretina výnosov sa mala investovať, tretina bola určená na výchovu a vzdelanie urodzených konvertitov a tretia časť sa mala rozdeliť medzi chudobných konvertitov.²¹

Konfraternita sv. Jána Almužníka a Arcibratstvo sv. Štefana sú v Uhorsku určitým špecifikom, nakoľko cirkevné bratstvá vyvíjajúce rozsiahle charitatívne aktivity boli v krajine ojedinelým zjavom. Hlavným poslaním týchto náboženských združení v uhorských podmienkach bolo pestovanie zvoleného náboženského kultu a príprava členov na smrť a posmrtný život, charitatívna činnosť nebola prioritou v ich aktivitách.²² Na rozdiel od Uhorska, v katolíckej časti západnej Európy bola charita významnou zložkou v činnosti cirkevných bratstiev. Prvotným cieľom konfraternít bolo zaistiť spásu svojich členov aj prostredníctvom starostlivosti o duše chudobných. Členovia bratstiev navštevovali väznice, špitály a chudobné choré osoby v ich príbytkoch, povzbudzovali ich vo viere, vyučovali náboženstvo a nabádali k prijímaniu sviatostí. Postupne sa súčasťou ich aktivít stala i hmotná pomoc odkázaným

¹⁸ K pôsobeniu Arcibratstva sv. Štefana podrobnejšie: KUŠNIRÁKOVÁ, I.: Arcibratstvo sv. Štefana v Bratislave a jeho činnosť. In: *Historický časopis*, 50, 2002, 2, s. 225 – 236.

¹⁹ Magyar Országos Levéltár (ďalej len MOL), C 39, LAD. C, fasc. 19.

²⁰ V roku 1750 vlastnilo Bratstvo sv. Štefana kapitál v hodnote 7 500 zlatých, do roku 1788, keď bolo bratstvo zrušené, vzrástla táto suma takmer na 70 000 zlatých.

²¹ MOL, E 151, 50d, 290 fasc. 1.

²² Pôsobeniu náboženských bratstiev na území monarchie Habsburgovcov sa podrobne venuje práca dvojice maďarských autorov TÚSKÉS, G. – KNAPP, É.: *Bruderschaften in Ungarn im 17. und 18. Jahrhundert*. In: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*. München 1992, s. 1-23. a práca českého historika J. Mikulca *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, ktorá vyšla v Prahe v roku 2000.

osobám. Ľuďom, ktorí sa ocitli v núdzi, poskytovali lekársku starostlivosť, lieky, posteľnú bielizeň a stravu na niekoľko dní.²³

V roku 1777 sa Bratislavská kapitula stala správcom fundácie Františka Töröka, radcu Uhorskej komory.²⁴ F. Török odkázal fundácii celý svoj majetok v hodnote viac ako 200 000 zlatých. Výnosy základiny nariadil každoročne rozdeliť na tri časti. Prvá z nich bola určená na zlepšenie života obyvateľov v mestskom lazarete, najmä detí, ktoré tu žili. Druhá sa mala rozdeliť na drobné podpory pre chudobných obyvateľov mesta, ktorí sa hanbia žobrať. Podmienkou bolo, aby boli katolíckeho vierovyznania a hlásili sa k slovenskej alebo maďarskej národnosti. Polovica poslednej tretiny sa mala investovať, druhá bola určená na podporovanie chudobných študentov-konvertitov v čase štúdia. Z testamentu a jeho dodatkov vyplýva, že charitatívne a náboženské ciele fundácie boli v rovnováhe a fundátor im prikladal rovnaký význam.²⁵

Prehľad dobročinných fundácií, ktoré spravovala Bratislavská kapitula v období 17.-18. storočia umožňuje sledovať ako sa pod vplyvom dobového myslenia ako aj štátnej cirkevnej a sociálnej politiky menili postoje fundátorov a ciele fundácií, ktoré zakladali. Zakladatelia fundácií do polovice 18. storočia zväčša nepovažovali za potrebné chudobných kategorizovať a diferencovane pristupovať k ich podporovaniu. V neskoršom období sa vo fundačných listinách žiadali preferovať konkrétne skupiny odkázaných osôb, do pozornosti dobrodincoov sa ako samostatná kategória dostali opustené deti a študenti, ktorí kvôli chudobe rodičov nemohli študovať. Počas celého sledovaného obdobia sa však nezmenilo konfesiónálne vymedzenie fundácií, každý fundátor adresoval dobrodenia svojej základiny len stúpencom svojho vierovyznania, členovia ostatných cirkví boli z využívania fundácie vopred vylúčení. Pod tlakom viedenského dvora a samotnej Márie Terézie sa adresátom mnohých fundácií v druhej polovici 18. storočia stali konvertiti. Hmotné podporovanie konvertitov všetkých vekových kategórii sa stalo nástrojom štátnej moci na rekatolizáciu obyvateľstva a upevnenie konfesiónalnej jednoty krajiny.

Uhorská spoločnosť začala v druhej polovici 18. storočia venovať väčšiu pozornosť starostlivosti o siroty a opustené deti. Idea osobitnej ústavnej starostlivosti vznikla v druhej polovici 17. storočia v prostredí nemeckého pietizmu. August Herman Francke pretransformoval pietistické učenie o láske k blížnemu do názoru o potrebe poskytovať ústavnú starostlivosť opusteným deťom, ktoré žili na ulici. Francke realizoval svoje názory aj v praxi a do roku

²³ DINGES, M.: *Health care and poor relief in regional Southern France*, s. 261n.

²⁴ K osudom fundácie F. Töröka podrobnejšie: KUŠNIRÁKOVÁ, I.: Törökovská fundácia pod správou Bratislavskej kapituly. In: *Slovenská archivistika*, 35, 2000, č.1, s. 60-76.

²⁵ SNA, Súkromný archív Bratislavskej kapituly, fond Törökovská fundácia, Capsa 12, zv. 1.

1701 vybudoval v Halle rozsiahly sirotinec, v ktorom žilo až 100 sirôt.²⁶ Myšlienky pietizmu sa od 30. rokov 18. storočia masívnejšie šírili aj v prostredí uhorských evanjelických zborov, a to aj napriek otvorenému odporu popredných predstaviteľov evanjelickej cirkvi v Uhorsku. V praxi našli uplatnenie aj pietistické názory o výchove sirôt, samozrejme v podobe, ktorá zodpovedala uhorským pomerom. V Uhorsku neexistovalo toľko opustených detí ako v nemeckých krajinách, keďže bezprizorné siroty boli najmä problémom veľkomiest, ktoré v tomto období v Uhorsku neexistovali. Napriek tomu, že idea osobitnej starostlivosti o siroty vyšla z protestantského prostredia, v druhej polovici 18. storočia začala tomuto problému venovať pozornosť aj katolícka cirkev a štátna moc v Uhorsku.

Prvé fundácie členov bratislavskej evanjelickej cirkvi určené na vzdelávanie a zaopatrenie sirôt vznikli na začiatku 60. rokov 18. storočia a do roku 1779 mali hodnotu viac ako 40 tisíc zlatých. Chovanci fundácií boli rozdelení na tri skupiny a na náklady základní žili u vdov v meste. V roku 1794 sa všetky fundácie zlúčili a vytvorili sa základy evanjelického sirotinca. Na začiatku svojej existencie mal sirotinec 16 chovancov a dvoch vychovávateľov.²⁷

Silným impulzom pre vznik a rozvoj evanjelických základní pre siroty mohol byť aj kráľovský sirotinec založený v roku 1763 v Tomášikove. Sirotinec vznikol vďaka iniciatíve palatína Františka Eszterházyho a výraznej podpore Márie Terézie. Ako všetky charitatívne inštitúcie v tomto období, musel sirotinec okrem charitatívnych cieľov sledovať i konfesionálne záujmy panovníka. Poslaním novovzniknutej inštitúcie bolo poskytovať výchovu a vzdelanie nielen sirotám, ale i deťom, ktoré sa náboženskou výchovou mali získať pre katolícku vieru alebo sa im malo pomôcť v tejto viere zotrvať. Hoci siroty z Bratislavy tvorili v sirotinci väčšinu, početná skupina sirôt žila i v mestskom lazarete, kde boli bez ohľadu na konfesionálnu príslušnosť vychovávané v katolíckej viere.

Snahy Jozefa II. o prekonanie konfesionálnych bariér v spoločnosti sa konfesionálne rozdeleného systému sociálnej starostlivosti v Bratislave dotkli len minimálne. S určitou mierou zjednodušenia možno povedať, že tolerančný patent umožnil dotvoriť dva paralelné, konfesionálne vyhranené systémy sociálnej starostlivosti v meste. Ako už bolo vyššie spomenuté, v roku 1794 vznikol v meste evanjelický sirotinec a v roku 1807 sa úspešne zavŕšili snahy evanjelikov o zriadenie evanjelického špitála. Evanjelický chudobinec vznikol v meste až v roku 1883, dovtedy jeho funkciu plnili rôzne dobročinné

²⁶ GÖNCZY, M.: *Az árvaházak kialakulása Mária Terézia alatt*. Budapest 1932, s. 10n.

²⁷ SCHRÖDL, J.: *Geschichte der evangelischen Kirchengemeinde*, s. 346n.

základiny.²⁸ Evanjelická komunita si popri existujúcich katolíckych inštitúciách a fundáciách vytvorila vlastné charitatívne ústavy, ktoré poskytovali pomoc a podporu hlavným kategóriám odkázaných osôb.

Kušniráková, Ingrid

Szociális törődés és vallási intolerancia a 17-18. századi Pozsonyban

A 17-18. századi magyarországi konfesszionalizáció döntően befolyásolta a karitatív intézetek és fundációk működését. Felekezetekhez kötődtek az intézmények, döntően meghatározott vallásúak lettek haszonélvezői egy-egy szolgálatnak, s természetesen a támogatók is az adott egyházhoz kapcsolódtak. A tanulmány Pozsony példáján keresztül vizsgálja a jelenséget, hiszen ott a katolikus egyháznak megmaradtak a pozíciói, de az evangélikus egyház is kiépítette bázisát. A város legrégebbi karitatív intézete a városi kórház volt, mely a katolikusok és evangélikusok között állandó konfliktus-forrás volt, míg végül 1672 után véglegesen a katolikus egyházé lett. A városi kórház, az Erzsébet nővérek kórháza és a kegyes testvérek egészségügyi intézménye is fogadott protestáns betegeket, de ezekbe nem lehetett saját, protestáns prédikátort hívni. A Pozsonyi káptalan alá tartozó alapítványok, amelyek főképp 1646 és 1777 között létesültek, szintén a katolikus ill. konvertita rászorultakat segítették. Hasonló helyzet alakult ki az árva és elhagyott gyermekek gondozása terén, amelyben a német pietizmus hatására az evangélikus közösségek játszottak kezdeményező szerepet, életre hívva ezzel hasonló katolikus szerveződést is. Lényegében tehát az egyházak Pozsonyban párhuzamos intézményhálózatot építettek ki, mert fontosnak tartották a karitatív tevékenységen keresztül is erősíteni a felekezeti hovatartozást.

²⁸ Tamže, s. 347n.

Ingrid Kušniráková

**Social Care and Religious Intolerance in Pressburg
in the 17-18th centuries**

Confessionalism in Hungary in the 17-18th centuries had a major impact on the working of caritative institutions and foundations. The paper examines the phenomenon through the case study of Pressburg, since the Catholic Church managed to uphold her positions there, but the Evangelical Church had also built her foundations. The city hospital was the oldest caritative institution, which was a constant source of conflict between Catholics and Evangelicals until eventually the Catholic church got hold of it in 1672. This, similarly to other hospitals of the order, saw Protestant patients, but they were not allowed to call their preachers. Foundations belonging to the Pressburg chapter also helped the Catholic and converted patients. The situation was rather similar in the treatment of orphaned and abandoned children, in which field the Evangelical communities played a leading role, calling similar Catholic organizations into being. The churches virtually built parallel institution network in Pressburg, because they deemed it essential to strengthen denominational belonging through caritative activities.

Ján Adam

Cigánske obyvateľstvo v Šariši v 18. storočí

V referáte sa venujeme postaveniu cigánskeho obyvateľstva v Šariši v 18. storočí. Viac ako o deskriptívne vyjadrenie ich počtu a lokalít, v ktorých sa zdržiavali, sa zameriame, v duchu zamerania konferencie, na vzťah väčšinového obyvateľstva k nim a naopak a takisto, pokiaľ to pramene umožňujú na postoje a vzťahy vnútri cigánskeho prostredia. Na označenie rómskej komunity v 18. storočí používame názov Cigáni, pod ktorým vtedy boli známi (lat. Zingarus, maď. czigány, nem. Zigeuner).

Cigáni sa považovali za osobitnú skupinu obyvateľstva, žijúcu odlišným spôsobom života od väčšinovej populácie. Usadzovali sa zvyčajne na okrajoch dedín. V Šariši sú známi už od konca stredoveku. V účtovnej knihe Bardejova je r. 1500 uvedené aj vyplatenie položky 1200 denárov pre ľudí, ktorých poškodili Cigáni. Veľkosť sumy dovoľuje predpokladať, že v tom čase sa v okolí Bardejova vyskytovalo viac skupín Cigánov.¹ V nasledujúcich storočiach sa počet Cigánov Uhorsku zvýšil. Bolo to spôsobené tým, že v západnej Európe sa stali nežiadúcimi, boli proti nim zosťrené brachiálne opatrenia, zamedzovalo sa im usadzovanie, presadzovali sa ich deportácie ap.², a tak sa vydali do strednej Európy, kde bolo pre nich priaznivejšie prostredie, ktoré im umožňovalo prežitie. Zároveň sa však snažil ich začleniť do tunajšej spoločnosti, t.j. usadiť, zamestnať a zdaniť. Koncom 17. storočia sa cigánskou problematikou v Šariši stretávame práve v súvislosti so snahami o ich zdanenie. V čase zvýšenej potreby peňazí a s tým súvisiacimi pokusmi o nové dane, resp. o zdaňovanie špecifických skupín obyvateľstva (napr. fajčiari) prišiel rad aj na Cigánov. Na stoličných kongregáciách sa prejednávali otázky zdanenia cigánov v r. 1695, 1698, 1700. Pričom ich najprv zdanili spoločne čiastkou 6 zl., neskôr im taxu

¹ E. HORVÁTHOVÁ: *Cigáni na Slovensku*. Bratislava 1964, s. 98.

² E. HORVÁTHOVÁ: Doslov. In Samuel Augustini ab Hortis *Cigáni v Uhorsku 1775*. Ed. V. URBANCOVÁ. Bratislava 1995, s. 80. A. FRASER: *Cikáni*. Praha 1998, s. 111-157 (prehľad praktík v jednotlivých štátoch v 16.-18. storočí).

podobne ako židom a árendátorom určovali na hlavu.³ Od začiatku 18. storočia sa už dajú aj presnejšie kvantifikovať a neskôr aj lokalizovať. Začiatkom a v prvej polovici 18. storočia ich prítomnosť priamo v Prešove dokladajú aj cirkevné matriky. Podľa mien možno usudzovať, že išlo o dlhodobejšie usadenú rodinu, alebo aspoň do Prešova sa prichádzajúcu sobášiť. Ján Andrej Bango si 2. júna 1701 zobral dcéru Gabriela Banga, svedkami im boli Juraj Rithay a Jakub Durstenffler. V júli 1737 si vdovec Ján Banko (pravdepodobne ide o variant zápisu s g) zobral 22-ročnú Julianu Horváthovú, pri ktorej sa na rozdiel od ženicha neudáva cigánsky pôvod, svedkovia boli v tomto prípade Cigáni František Bango a Ján Zigo. Cigánsky pôvod sa neudáva ani pri 34-ročnej neveste Márii Bangovej, na rozdiel od jej ženicha istého Lonefsa, vzhľadom na jej priezvisko však treba predpokladať príbuzenský vzťah s vyššie zmienenými. Z toho možno usudzovať na to, že aj Juliana Horváthová pochádzala z cigánskej rodiny. Keďže sa pri žiadnom z nich neudáva miesto pôvodu, bývali už pravdepodobne dlhší čas v Prešove či jeho blízkosti.⁴ Prirodzene absolútna väčšina žila na vidieku. Do polovice 18. storočia patrili Cigáni pod právomoc hlavného župana. Potom prechádzali pod právomoci zemepána. R. 1725 bolo na veľkošarišskom panstve a v ďalších dvoch okresoch, z ktorých sa zachoval materiál 105 cigánskych rodín, z nich 9 rozšírených (ďalšie jadro tvorila synovská rodina, v jednom prípade dve). Na veľkošarišskom panstve mali aj svojho vajdu Gašpara Ungváriho (Vajda – Caspar Ungvari) a richtára Juraja Gábora (Judex – Georgius Gabor).⁵

Z asimilačno-usadzovacej akcie v 2. polovici 18. storočia sa zachovalo v archíve šarišskej župy niekoľko súpisov, z ktorých možno rekonštruovať situáciu samotných Cigánov i postoj vrchnosti voči nim. Zisťovali tak ako v ostatných župách spôsob bývania, obživy a zvyklostí v obliekaní a stravovaní. Aj z dochovaných súpisov vidno, že jedna z položiek tejto akcie, snaha o usadenie, bola vyvolaná reálnou situáciou, nebola však úspešná. Svedčí o tom (miestami výrazné) kolísanie počtu rodín v jednotlivých súpisových rokoch. Tak r. 1774 bolo spísaných 187 rodín, 1775 – 161, 1780 – 255, 1783 – 216, 1784 – 3286. Pravda, okrem migrácie tu istú úlohu mohla zohrať aj poctivosť, či

³ Štátny archív Prešov, Šarišská župa I. – knihy: i. č. 19, s. 79, 837; i. č. 18, s. 629 (...*imposite taxae...* In *Zingaros universim f. 6...*); i. č. 20, s. 186.

⁴ Štátny archív Prešov, Cirkevné matriky: i. č. 872/1,2 (rím. kat. matrika Prešov).

⁵ ŠA Prešov, ŠŽ II, L.C.1725/58-61, v týchto súpisoch nie sú uvádzaní podľa miesta pobytu, ale iba podľa príslušnosti k zemepánovi.

⁶ Štátny archív Prešov, ŠŽ II.: sign: a.p. L.C 1775/5-9. A. TKÁČOVÁ: *Rómovia v Abovskej, Šarišskej a Turnianskej stolici v druhej polovici 18. storočia*. Dizertačná práca. Bratislava 2006, s. 89. E. HORVÁTHOVÁ, ref 1. s 132, udáva pre r. 1775 počet rodín 277, čo je takmer o 100 viac ako udáva súpis zo začiatku r. 1775, ktorý však pojednáva o situácii za predchádzajúci rok, teda

nepoctivosť, s ktorou k úlohe pristupovali súpisoví komisári. Z hľadiska témy konferencie sú však viac ako presná kvantifikácia dôležitejšie ostatné zisťované údaje. Málokde žili vo väčšej koncentrácii, napr. na makovickom panstve r. 1774 iba v Becherove žili dve rodiny, v ďalších tridsiatich obciach iba po jednej rodine.⁷ Až na niekoľko výnimiek boli totižto dediny na makovickom panstve malé a tak by väčší počet Cigánov ani neuzívali. Jednak kvôli obmedzenému dopytu po ich produkcii, jednak aj kvôli menšej možnosti, vzhľadom na menší počet obyvateľov, žobrania ap. Z hľadiska zamestnania išlo v prevažnej väčšine o kováčov. Ich kováčska robota spočívala predovšetkým vo výrobe šindľových a latových klincov, čo bolo z hľadiska ich možností (nestále, prenosné „dielne“) najvhodnejšie. Výnimočne sa spomína aj kotlárstvo a plátanie (flakovanie) hrncov, čo našlo vyjadrenie aj v priezvisku Kotľar⁸. Ďalším zdrojom obživy, deklarované však v oveľa menšej miere bolo muzikanstvo, vykonávané aj popri inej činnosti. Celkom výnimočne sa zaoberali aj prácami súvisiacimi s poľnohospodárstvom, napr. vo Vyšnej Šebastovej sa muži živili ako mlatci a pomáhali aj pri iných prácach, v Hertníku zas ženy a dievčatá zhotovovali priadzu.⁹ Žobráctvo ako hlavný zdroj obživy sa uvádzalo minimálne, r. 1764 išlo o dve rodiny. Aj tí však, ktorí sa živili prácou mali iba minimálne príjmy, čo vyplýva z toho, že buď neplatili dane vôbec, alebo iba minimálne. Pravda tu treba brať do úvahy aj častú migráciu, keďže novousadlí mali dvoj až trojročnú lehotu, počas ktorej dane neplatili¹⁰. Uplynutie lehoty bolo pre časť cigánskeho obyvateľstva dobrým dôvodom, pre zmenu bydliska a neplatenie daní (tak sa správalo aj poddanské obyvateľstvo v časoch depopulácie, kedy bol nedostatok pracovnej sily, napr. v 17. a začiatkom 18. storočia). Jednu z najvyšších ták zaplatil r. 1774 Ján Adam z Mokroluhu – 3 rýn. zl. a 30 grajciarov. Z tých, ktorí platili, sa výber pohyboval okolo 1 rýn. zl. Z toho vyplývalo aj oblečenie, ktoré bolo tiež predmetom zisťovania. Značná časť sa podľa súpisu prispôbovala okolitému obyvateľstvu, malá časť (najchudobnejšia) sa odievala tradične. Tu nešlo len o zisťovanie chatrnosti pôvodného odevu, ale aj to či nenesia súčiastky odevu, ktoré im neprislúchajú, t.j. také, ktoré sú vyhradené šľachte (ich nosenie bolo takisto zamedzované aj poddanskému obyvateľstvu). Sporadické bolo aj obchodovanie s koňmi, menej

správne vročenie je 1774, nezrovnalosť pri počte rodín mohla vzniknúť tlačovou chybou alebo nahradením počítania odhadom. A. Tkáčová udáva 189 rodín, ja som sa dopočítal k 187 (182 z toho 5 zložených rodín).

⁷ Štátny archív Prešov, ŠŽ II.: sign: a.p. 1775/9.

⁸ Štátny archív Prešov, ŠŽ II.: sign: a.p. 1775/7, v *Šindliari sartagine et athena plicatores*, Adam a Štefan *Kotlyar*. E. HORVÁTHOVÁ, ref. 1, s. 133.

⁹ Štátny archív Prešov, ŠŽ II.: sign: a.p. 1775/5,8. E. HORVÁTHOVÁ, ref. 1, s. 133.

¹⁰ A. TKÁČOVÁ, ref. 6, s. 105.

výnimočné bolo požívanie mäsa z uhynutých zvierat.¹¹ Podobne ako na ostatnom území, tak aj v Šariši možno konštatovať odlišný spôsob života, ktorý sa však ani touto akciou ne podarilo zmeniť. Určite však najväčší vplyv na neúspešnosť zmien malo to, že sa v začatej práci, iste s nutnými korekciami, nepokračovalo.

Problematiku našej konferencie možno sledovať v štyroch rovinách: vzťah 1. vrchnosti (štátnej, stoličnej, zempánskej) a 2. poddanského obyvateľstva k Cigánom, 3. Cigánov navzájom a 4. Cigánov k väčšinovému obyvateľstvu.

1. Postoj vrchnosti k Cigánom reprezentujú rôzne predpisy, zákazy, obmedzenia, ktoré možno rozdeliť do dvoch skupín. A) všeobecné, teda také, ktoré sa vzťahovali aj na ostatné (neprivilegované) obyvateľstvo: dodržiavanie dobrých mravov, zákaz túlania sa, kočovania, pytlíctva, nosenia nepatričného odevu. B) špeciálne, pri ktorých už možno hovoriť o intolerancii zákaz hovorenia vlastným jazykom, odoberanie detí od rodičov a dávanie ich na výchovu do sedliackych rodín, úradná zmena ich etnického označenia (to im asi prekážalo najmenej). Tak napr. jedenie mäsa uhynutých zvierat sa trestalo prvýkrát 25 palicami, pri druhom prichytení už bolo trestom väzenie. Za obchodovanie s koňmi bolo 40 palíc, za hovorenie vlastným jazykom 24 palíc.¹² Obchádzanie nariadenia o dávaní detí od 8. roku na výchovu do sedliackých rodín sa trestalo až jednoročným väzením a verejnými prácami¹³. Išlo o snahu Cigánov usadiť a priviesť k „poriadnemu“ životu. Teda netoleroval sa tu ich tradičný spôsob života, ktorý prirodzene narážal na zaužívané konvencie a chod spoločnosti. Bola možná tolerancia? Aj keď osnovatelia oboch skupín nariadení boli vedení okrem utilitárnych aj ušľachtilými pohnútkami (začlenenie Cigánov do spoločnosti, zlepšenie ich životného štandardu, čím by ubudlo problémov), nemožno asi nikomu robiť dobre nasilu. Otázne potom je, ako sa má spoločnosť brániť pred kolaterálnymi efektmi tolerance nevhodného správania: kriminalita, žobranie, obťažovanie ap.

2. Na postoj väčšinového (poddanského) obyvateľstva možno usudzovať skôr nepriamo. Napr. na základe údajov o spôsobe bývania, teda či Cigáni bývajú v rade domov v dedine. Pravda tu hral úlohu aj postoj vrchnosti, tá „usádzala“ obyvateľov dediny. V väčšine dedín žilo viac cigánov viac v rade domov medzi ostatnými obyvateľmi, ako v zemniciach či stanoch na jej konci. To, že tam bola veľká fluktuácia, možno ide na vrub aj netolerantnosti. Pravda, skôr ako o rasizmus, tu išlo o neakceptovanie spôsobu života Cigánov. Viac utilitárny

¹¹ Štátny archív Prešov, ŠŽ II.: sign: a.p. 1775/7, napr. Legnava, MalýLipník, Šindliar, Široké, Plavnica *subinde*, Fričovce *aliquando*.

¹² Štátny archív Prešov, ŠŽ II.: sign: L.C 1783/29.

¹³ Štátny archív Prešov, ŠŽ II.: sign: L.C 1786/42.

rozmer malo umiestňovanie detí do sedliackych rodín. Tu vidno, že im prítomnosť Cigánov neprekážala, pravda cigánske deti boli aj vítanou pracovnou silou. Prijímali aj pozvania za krstných rodičov, tu tiež možno podotknúť, že ide o kresťanskú povinnosť. Známe je aj príslovie, že ísť za kmotra sa nemá odoprieť ani cigánovi, v čom možno badať tiež istý postoj k Cigánom ako k sebe nie celkom rovným. Do kolektívneho vedomia väčšinovej populácie sa Cigáni zapisovali práve cez svoje horšie stránky, ako o tom svedčí synonymum *cigániť* ku *klamať* aj *kradnúť*, doložené už od 17. storočia.¹⁴ Zároveň je v ľudovej slovesnosti doložený aj obraz cigána ako šibala, figliara. Zápisy ľudových rozprávání zo začiatku 20. stor. z Malej Viesky na juhu Šariša isto odrážajú aj staršie skúsenosti s Cigánmi¹⁵. Vystupuje tu podobne ako aj inde dvojica Cigán a farár¹⁶, kde za kratší koniec ťahá ten druhý.

3. Vzťahy medzi samotnými Cigánmi. S. A. ab Hortis r. 1775 spomína aj Cigánov, ktorí sa natrvalo usadia pri veľkých mestách a dedinách a na miestach, ktoré sú im pridelené. Tam vlastnia aj keď nepohodlné a biedne, ale predsa zariadené obydlia a nesťahujú sa z nich. Takéto usadlosti sú o. i. aj v Prešove. Tí, ktorí sú trvalo usadení, sa považujú za lepších ako tí, ktorí nemajú stále bydlisko a kočujú raz sem, raz tam¹⁷. To, že v jednej dedine žili 1-2 rodiny, malo vplyv aj na to, že sa deinštitucionalizoval vajdovský systém, v súpisoch sa udáva, že patria pod právomoc miestneho richtára. Opäť sa mohol oživiť pri migrácii ak kočovalo viac rodín pokope, prípadne v tých miestach kde žilo viac rodín pokope, aj keď to nemuselo byť v súpisoch uvedené, aby sa podal taký obraz, ktorý mal bližšie k požadovanému či očakávanému.

4. Vzťah cigánov k väčšinovému obyvateľstvu bol predovšetkým utilitárny. Dedinská komunita pre nich predstavovala možnosť zárobku predajom výrobkov (klince), poskytovaním služieb (hranie na svadbách) a pracovnej pomoci (poľnohospodárstvo), ale aj možnosť prísť k prospechu menej čestnými až kriminálnymi spôsobmi (žobranie, krádeže). Zvyčajne sa Cigáni snažili získať za kmotrovcov ľudí z miesta, kde sa práve nachádzali, teda nie svojich, v dedinách, kde bola iba jedna rodina, to ani ináč nemohlo byť. Na druhej strane je pravda, že dar, aj keď skromný, prišiel tiež vhod.

¹⁴ *Historický slovník slovenského jazyka I.* Bratislava 1991, s. 185-186: *ňekomu w wačku w mijssku hledam, cygánjm 1763, manticolor: cykanim 18. stor., czigan cziganski, okmynyl sy mne 1613, čo by robely, keď by nekdo na nych lhal a cziganil 18. stor.*

¹⁵ S. CZAMBEL: *Slovenská reč, jej miesto v rodine slovanských jazykov.* Turčiansky Sv. Martin 1906, s. 333-334, § 169-171.

¹⁶ E. KREKOVIČOVÁ: *Medzi toleranciou a bariérami. Obraz Rómov a Židov v slovenskom folklóre.* Bratislava 1999, s. 9. Na s. 73-198 je predstavený tematický diapazón ľudovej piesne o Rómoch.

¹⁷ S. AUGUSTINI Ab Hortis: *Cigáni v Uhorsku 1775.* Ed. V. Urbancová. Bratislava 1995, s. 27.

Vzťah väčšiny spoločnosti k cigánom a naopak osciloval okolo vzájomnej nedôvery i kooperácie. Samotné vydeľovanie, až ostrakizovanie Cigánom nemuselo byť podozrivé či proti srsti vzhľadom na to, že ich pravlasť je eklatantným príkladom kastového systému. V severoindických oblastiach, kde dlhší čas žili, ich okolité obyvateľstvo označovalo termínom *dúm, dóm*, čo znamená *párijá, tulák*¹⁸. Aj keď už uplynul značný čas od odchodu ich predkov z Indie, rezíduá takéhoto vnímania sveta mohli byť u nich latentne prítomné. To sa týkalo tak vzťahov navonok, ako aj vnútrocigánských. Na jednej strane, z vonkajšieho pohľadu, možno kastový systém považovať za v podstate veľmi netolerantný, nemožno v ňom prekračovať isté bariéry a núti jednotlivca i skupinu, „aby svoje postavení chápal jako výlučné vŕči všem ostatním skupinám bez ohledu na to kam sami sebe v hierarchii vztahu kladou.“ Na druhej strane, z vnútorného pohľadu sa taký postoj môže javiť ako vysoko tolerantný, „nebot' dáva místo i možnost praktické existence nekonečného množství názorů i způsobů života, byť i byly vzájemně zcela neslučitelné. Každý z nich zařazuje do hierarchie a přisoudí mu nějakou funkci, třeba dosud nenaplněnou.“¹⁹ Tým, že sa Cigáni v Európe ocitli v inom spoločenskom systéme, v ktorom boli tiež výrazne priehradý medzi jednotlivými skupinami (triedami) obyvateľstva, predsa tu možnosť sociálnej mobility existovala, museli zákonite naraziť. Spočiatku sa im dokonca darilo zo svojej exotickosti ťažiť, získavali rôzne ochranné glejty a privilégia ako rôzni princovia a vojvodovia z východu. Neskôr, keď sa ukázal pravý stav vecí, namiesto privilégií nevylučuje sa ani možnosť falšovania, nastúpili perzekúcie²⁰. Takáto situácia s prineseným modelom sociálnych vzťahov a spôsobom života a ich adaptáciou v novom prostredí, ktoré tiež prechádzalo a prechádza zmenami, trvá už niekoľko storočí. To je však obvyklý a prirodzený jav pri koexistencii skupín obyvateľstva s rozdielnym spôsobom života.

¹⁸ E. HORVÁTHOVÁ, ref. 2, s. 76

¹⁹ J. VACEK: Některé otázky tolerance v indické tradici. In *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*. Ed. M. MACHOVEC. Praha 1995, s. 34.

²⁰ A. FRASER, ref. 2, s. 55-74, E. HORVÁTHOVÁ, ref. 2, s. 78-80.

Adam, Ján

Cigány lakosság Sáros vármegyében a 18. században

A középkor végétől van nyoma cigány népességnek Sáros vármegyében – pl. a bártfai számadáskönyvben –, de csak a 18. század elejétől regisztrálható pontosabban a roma lakosság száma és elhelyezkedése. A század hetvenes éveiben kb. 68 ezerre becsülhető a cigányok száma Magyarországon. Mária Terézia és II. József (sikertelen) beolvasztó kísérlete nyomán sok irat és feljegyzés maradt fent, melyekből közelebbi képet kaphatunk ennek a különös csoportnak a korabeli életéről. 1725-ben a nagysárosi uradalmon és még két járásban 105 cigány család (köztük 9 nagycsalád) élt. Saját vajdájuk, Ungvári Gáspár és bírójuk, Gábor György volt. Az 1711-ig évi összeírás alapján igen stabil közösséget képeztek. Ha az egyes cigány családok ill. csoportok települést váltottak a megye, uraság vagy ország területén, akkor a csoport összes tagja hosszabb távon együtt maradt. Az 1755-ik évben 277 cigány család élt Sárosban, abból legtöbb, 12 Nagy Sárosban, 5 Tarcán, 4 Roskoványban és 2-3 család a többi faluban lakott. A cigányok leggyakoribb mestersége a kovács és a zenész volt.

Ján Adam

Gipsy Population in Sáros County in the 18th century

Information about the gipsy population in Sáros County have been available since the end of the middle ages, for example, in the accounts from Bártfa, but the number and territorial distribution of the gipsy population can be reconstructed only since the beginning of the 18th century. In the 1770s the total number of gipsies can be estimated about 68,000. Following the (unsuccessful) attempts of Maria Theresa and Joseph II, several documents and accounts have prevailed, which provide a closer look at the contemporary life of this peculiar group. In 1725, in Nagysáros Lordship and other districts 105 gipsy families (among them 9 large families). According to the census of 1711 they formed a very close community. If individual gipsy families and groups moved away in the county, lordship or country, all the members of the group stayed together on the long run. In 1755 277 gipsy families lived in Sáros: 12 in Nagy Sáros, 5 in Tarca, 4 in Roskovány, and 2-3 families in other villages. The most typical occupation of the gipsies was those of blacksmith and musician.

Tamás Edit

**Türelem és türelmetlenség a vallásgyakorlatban és az
intézmények működtetésében Sárospatakon
a 17-19. században**

Magyarország északkeleti részén, a Zempléni-hegység és az Alföld találkozásánál, a Bodrog folyó két partján fekszik Sárospatak. I. András király (1046-1060) idejében királyi birtokká lett a környék, megszerveződött a sárospataki erdőispánság. Ennek központja a mai város Szent Negyedében volt. Itt állhatott a királyi udvarház, itt született a XIII. század elején Árpád-házi Szent Erzsébet. Ennek szomszédságában kis körtemplomot építettek. Az Árpád-kor második felében magánföldesúri tulajdonba került a pataki uradalom. A középkor végére már városias fejlődése is megmutatkozott a településnek. Jól jelzi ezt négy működő kolostora. Plébánia iskola már a XIII. században működött itt.¹ A „*Szalkai kódexből*” a XV. század végén itt folyó oktatás mindennapjairól szerezhetünk információkat.²

A mohácsi csata után a területet az ország egyik legjelentősebb családjába tartozó, Perényi Péter szerezte meg. Ő építtette a ma álló pataki várat 1534-37 között a család új birtokközpontjaként. Sárospatak Tokaj-Hegyalja egyik központi települése. Északkelet-Magyarország a hegyaljai bor és a máramarosi só kereskedelmi központja, valamint a Lengyelországba, Erdélybe és az Alföldre vezető utak találkozási pontja volt.

A vár fénykorát a XVII. században a Rákóczi-család uralma alatt élte. Patak a család legjelentősebb birtokközpontja, kedvelt tartózkodási helye volt. II. Rákóczi Ferenc ifjúkorában gyakran tartózkodott itt. A szabadságharc második szakaszában az ország politikai központja Patakon volt. 1708-ban az utolsó

¹ Szűcs Jenő: A középkori iskolázás Patakon. In: *A Sárospataki Református Kollégium története*. Szerk: A Tiszáninneni Református Egyházkerület elnöksége. (Továbbiakban:SRKt) Budapest, 1981. p. 7.

² MÉSZÁROS István: *A Szalkai-kódex és a XV. század végi sárospataki iskola*. Budapest. 1972.

kuruc országgyűlésen itt mondták ki a végig katonáskodó jobbágyok hajdúszabadságát.

1711 után Trautson herceg kapta birtokul Patakot és vidékét. 1807-ben a pfalzi és a bajor választófejedelem családjába tartozó Bretzenheim herceg lett az új földesúr. Magyarra válását mutatva a herceg a „*regéci*” előnevet vette fel és Sárospatakra költözött. A várkastély főhomlokzata a Bretzenheim-család idején nyerte el eklektikus-romantikus formáját. Az 1870-es évektől Windischgrätz hercegek családja birtokolta Patakot, a II. világháború végéig ez az otthonuk.

A reformáció térhódítása – főúri támogatók oltalmában

Az európai történésekkel egy időben érte el a reformáció hulláma Magyarországot. Az új tanok első terjesztői, támogatói közül többen vidékünkhez köthetők. A Tisza jobb partján Perényi Péter volt a reformáció fő pártfogója. Uradalmain kiváló prédikátorok működtek. A Wittenbergben tanult, Luthert követő prédikátorok az 1550-es évektől már a helvét irányzat felé hajlottak.³ Legjelesebb képviselőjük Kálmáncsehi Sánta Márton is a Perényi-birtokon lelkészkedett. A környék helvét irányzatú papjai Tarcalon⁴ tartották zsinataikat.

Sárospatak városias jellege (Kubinyi András kutatásai szerint a városhálózat hierarchiájának 4. szintjén),⁵ az újítások iránt fogékony ferencesek jelenléte, erős parasztpolgári társadalmi kiváló bázisa lett a magyar nyelvű reformációnak.

A hagyomány 1531-hez és Perényi Péter nevéhez köti a híres Sárospataki Református Kollégium alapítását. Valószínűbb egy kicsit későbbi dátum és a kezdeti támogató inkább a feleség, Székely Borbála. Perényi az 1530-as évek közepén lett a reformáció híve és lelkes terjesztője.⁶ A protestánsná lett város plébánia temploma (a vártemplom) 1534-ben került az új vallás híveinek kezébe, melyet ettől kezdve folyamatosan ők használtak, 1671-ig. Perényi Péter az új vallásnak megfelelően átépítette a templomot (Meggyszűntek a kolostorok, a ferenceseké 1548 körül még működött). Siklósi Mihály személyében az 1540-es években protestáns lelkésze lett Sárospataknak, aki új szellemű oktatást vezetett be. 1549-ben érkezett a városba Kopácsi István, kinek nevét ugyancsak a jeles

³ A helvét irányzat pártfogói: János Zsigmond, Némethi Ferenc tokaji kapitány, Mágócsi Gáspár egri kapitány és felesége, Massai Eulália, Bebek György és felesége, Patócsi Zsófia.

⁴ Tokajhoz tartozott.

⁵ KUBINYI András: A középkori magyarországi városhálózat hierarchikus térbeli rendjének kérdéséhez. In: *Településtudományi Közlemények*. 1971. pp. 58-78.

⁶ MAKKAI László: A Kollégium története alapításától 1650-ig. In: *SRKt* p. 17.

iskolaalapítók sorában emlegetjük. 1559-ben már ő a helvét irányzatot követő felső-magyarországi lelkészek nagyhatású képviselője. 1561-ben a pataki iskola fiatal rektora, Szikszai Fabriciusz Balázs nevezetes teológiai beszédben állt a tanok mellé.

Perényi Péter fia, Gábor apjához hasonlóan nagy támogatója volt a protestáns egyháznak és az iskolának.⁷ Világi műveltsége, buzgó lutheránus vallása, makacs konzervativizmusa határozta meg egyéniségét és viszonyát az iskolához, egyházhoz. Az ő idejében emelkedett Kollégium rangjára az iskola és került mai helyére, a ferences rendi apácák klostromába. 1563-ban Perényi Gábor Töketerebesre hívta össze birtokai lelkészeit, s követelte tőlük az eredeti ágostai hitvallás elfogadását. Voltak, akik engedtek, de a többség hajthatatlan volt. Kopácsi Bebek birtokára, Pelsőcre ment papnak, Szikszai Kolozsvárra távozott (1564-1566). Rövid idő múltán azonban az unitárius újításoknak teret adó városból visszatért Sárospatakra, Perényi Gábor pártfogása alá s lett az első igazi pedagógusa a városnak.

Perényi Gábor 1567-ben bekövetkezett halála nagy változást hozott Felső-Magyarország vallási viszonyaiban. A magyar nemesség, polgárság s jobbgáyság a helvét hitvalláshoz csatlakozott. A pataki iskola irányítását ettől kezdve a zempléni esperes és a helyi első pap vette át (a mindenkori patrónus hatalma alatt). Örökös hiányában a pataki uradalom a kincstárra szállt 1567-ben. A szepesi kamara gondoskodott néhány évig a birtok igazgatásáról, s az iskola ellátásáról.

1573-ban Dobó Ferenc személyében új református patrónust kapott az iskola. Haláláig, 1602-ig készségesen támogatta az intézményt. 1574-től rendszeresítették a második tanár, a lektor állását. Dobó végrendeletében megerősítette korábbi adományait, s a jól jövedelmező borkimérési jogot is biztosította számukra. A XVI. század végétől Sárospatak környékén a helvét hitvallást semmi sem zavarta, miként az iskola tanítását sem. Patak nyújtott menedéket a teológiai vitákba keveredett felső-magyarországi tudósoknak (Thoraconymus), az itteni tanárok azonban nem avatkoztak bele a küzdelmekbe.

Dobó halála után, az örökösödési viták közepette, gazdasági problémákkal (nem kapta meg zavartalanul járandóságait) és politikai támadásokkal kellett megküzdenie az iskolának. Forgách Ferenc nyitrai püspök – az ellenreformáció vezére – 1603-ban a következőket írta Bécsbe: *„Patak a fészke minden eretnységnek Felsőmagyarországon [...] le kell rombolni ezt a sátán*

⁷ Birtokai jövedelméből bőven áldozott a művelődésre, papjaira, tanáira. Kopácsinak nemesi udvarházat, földet, szőlőt adott Sárospatakon, Szikszainak Erdőbényén telket. Vitus Jánost saját költségén taníttatta, és a királlyal megnemesíttette. A tanárokat fizette, a tanulókat élelmezte, az ardói malom szombati jövedelmét, egy erdőbényei kúriát és 4 szőlőt ajándékozott a diákságnak.

zsinagógáját”.⁸ 1604-ben Szuhay István egri püspök azt javasolta, hogy az iskolát jezsuita kollégiummá alakítsák. Ugyanakkor 1606-ban a protestáns rendek közköltésen szerették volna országos főiskolává fejleszteni. Sem a katolikusok, sem a reformátusok által javasolt tervek nem valósultak meg, de megnyugtató volt az iskola jövője szempontjából, hogy a Bocskai-szabadságharcot lezáró bécsi béke biztosította létét. 1608 és 1614 között Lorántffy Mihály személyében új tulajdonosa lett az uradalomnak, s a pataki iskolának az ő pártfogása alatt is sikerült megőriznie tekintélyét.

A pataki iskola első korszaka 1531-től 1660-ig, Lorántffy Zsuzsanna haláláig terjedt. (Második időszaka 1661 és 1849 között húzható meg. A harmadik időszak az 1850-1944 közötti éveket jelöli, melyet követett a negyedik korszak.) Az első időszakot a Perényi, a Dobó és a Rákóczi család neve fémjelezte. Ekkor vált a Kollégium főúri, fejedelmi pártfogói révén fokozatosan országos jelentőségű intézménnyé, központi anyaiskolává, s a patrónusváltások közepette is hosszú ideig szolgáltak a rektorok. A Kollégium belső nevelési és tanulmányi rendjének szabályozására már a XVI. század második felében voltak törvények. A belső élet minden mozzanatára kiterjedő törvénykönyvet I. Rákóczi György idején állították össze, 1621-ben.

A sárospataki udvarban nevelkedett Rákóczi Zsigmond (1544-1608), a család első országosan ismert alakja. Perényi Gábor pártfogolta méltón elődeihez a század végére a vidék nagy református támogatója lett. Az egyre gyarapodó birtokok és rangos tisztségek által a Rákóczi család anyagi és politikai befolyását tudhatta maga mögött a református egyház.

A Rákócziak öt nemzedéke befolyásolta Magyarország és Erdély politikai életét. 1616-tól a Rákóczi-birtokok központja Sárospatak volt. Ebben az esztendőben került a pataki vár és uradalom a Rákóczi-család kezébe, Lorántffy Zsuzsanna és I. Rákóczi György házassága révén. Kilencvennégy esztendeig tartó uralmuk fénykort hozott a várra, a városra, az uradalomra, a Református Kollégiumra. Történelmi események helyszíne lett Sárospatak.

I. Rákóczi György és felesége a legnagyobb patrónusként támogatta a református egyházat, az iskoláztatást és a könyvnyomtatást. Mindketten családi neveltetésük által hozták magukkal ennek igényét. György apja a Vizsolyi Biblia kinyomtatását segítette; Zsuzsanna apja, Lorántffy Mihály a Pataki Kollégium támogatója volt.

A Rákóczi-család és személyesen Lorántffy Zsuzsanna támogatása tette lehetővé a XVII. században a Sárospataki Református Kollégiumaink virágzását.

⁸ MAKKAI i.m. p. 35.; TAKÁTS Sándor: *Régi magyar kapitányok és generálisok* Budapest, é.n. pp. 415-421.

Szülőbirtokok és rendszeres adományok teremtettek alapot az iskola működéséhez. Biztosították 3-4 rektor bérét, az osztálytanítók járandóságát, s évente két tanulót külföldi egyetemeken taníttattak a tanári utánpótlás biztosítása céljából. Eközben alapvető változások történtek az európai oktatás terén. A korábban nagy tekintélyű olasz, német egyetemek lehanyaglottak, s a hollandiai és angol egyetemek lettek a modernizáció központjai (természettudományok, megújuló vallásosság).

Az új szellem, a puritanizmus első hazai képviselője, Bisterfeld professzor 1629-től tanított Gyulafehérváron. A tanulmányai után, 1634-ben hazatérő Medgyesi Pál első magyar terjesztője a puritanizmus eszméinek. I. Rákóczi György eközben reformokkal próbálta a Patakon folyó oktatást modernizálni (1629: új tanterv, harmadik lektor). 1638-ban Tolnai Dali Jánost bízta meg a fejedelem az iskola vezetésével. Ő lett a puritán reformok bevezetője Patakon, Erdőbényei Deák János személyében segítséget kapott az iskola szervezetének és tantervének átalakításához. Tolnai vezetése alatt az iskola élete átalakult. Az új tanok nem találtak egyértelmű támogatásra a református egyházban. A kiszélesedett vitában Geleji Katona István püspök határozottan Tolnai ellen fordult, s I. Rákóczi Györgynél igyekezett elérni eltávolítását. Medgyesi és Bisterfeld is megalkudni látszott, s a fejedelem elrendelte Tolnai elbocsátását. Ez végül mégsem következett be, az előbbieik közbelépése nyomán. Rákóczi azonban a pataki iskolát ettől kezdve veszedelmes tűzfészeknek tartotta. Megelégedve a folytonos huzakodást a puritanizmus ellenfeleivel, Tolnai 1642 decemberében Miskolcra ment prédikátornak. Az iskola életében csendes évek következtek, míg az egyházi közéletben a konzervatívok zsinat (Szatmárnémeti) összehívásával igyekeztek a Tolnai által kezdeményezett reformokat (presbitérium bevezetése) megakadályozni. A teológiai és egyházszerkezési vitákban a fejedelem felesége, Lorántffy Zsuzsanna a Tolnai Dali János és Medgyesi Pál vezette puritánok oldalára állt. A fejedelemasszony Patakra költözése után (Lorántffy Zsuzsanna férje halála után kisebbik fiával, Zsigmonddal visszatért Sárospatakra) az állásából felfüggesztett Tolnait pártfogásába vette, s 1649-vette visszahelyezte a pataki iskola élére.

Lorántffy Zsuzsanna és az ifjabb Rákóczi Zsigmond az oktatás színvonalát emelendő a kor legkiválóbb pedagógusát, a magyar nyelvet jól ismerő Comeniust hívta meg Patakra.⁹ A bőkezű támogatás révén európai szempontból újszerű az általa bevezetett oktatási módszer. Comenius négyéves pataki ténykedése (1650-54) alatt készült el a „*Scola Ludus*” és az „*Orbis sensualis*

⁹ BAKOS József: Comenius sárospataki éve (1650-1654) In: *SRKt.* p. 59.

pictus”, a képi szemléltetés felismerésével a pedagógia modern irányzatának alapjait megteremve.

A fejedelmi pár bőkezűen támogatta a könyvkiadást; szerzők sora ajánlotta nekik műveit. Comenius ideérkeztekor Patakon nyomdát alapítottak, ösztönözve a tanárok tudományos munkáját. Első kiadványa Rákóczi Zsigmondnak ajánlva 1651 januárjában készült el. A Kollégium 1671-es meneküléséig 73 magyar és 45 latin nyelvű művet jelentetett meg. A Rákóczi-család rendkívül értékes könyvtárral rendelkezett, mely Zsigmond halálakor, 1652-ben a pataki Kollégiumé lett.

A habánok is támogatóra találtak a Rákóczi-párnál. A vallásuk miatt üldözött morvaországi újkeresztények 1645-ben érkeztek Sárospatakra, a vallási szokásuknak megfelelő közösségi telepen, az „*Újkeresztény udvar*”-ban élhettek. Számos mesterséggel foglalkoztak, többnyire díszes kivitelű edényeikről ismertek, de ügyes ácsok, kertészek, csempekészítők, kések, építészek, orvosok és molnárok voltak. Sárospataki telepük a XVII. század végén pusztult el.

A főúri támogatás megszűnte – a vallási türelmetlenség – a Kollégium menekülése

A XVII. század első két évtizedében a királyi Magyarországon megkezdődött a katolikus megújulás; a magyar főrendi társadalom vallást változtatott. Ez a folyamat Lorántffy Zsuzsanna és II. Rákóczi György halála után, 1660/1661-ben döntő változásokat hozott az egyház és a Rákóczi-család viszonyában, Sárospatak és a Kollégium életében is. Utóbbi léte került veszélybe, megkezdődött az iskola fél évszázados hanyattatása, majd menekülése.

Anyósa és férje halála után a katolikus hitben nevelkedett és házassága érdekében református hitre tért Báthory Zsófia 15 esztendősi fiával, I. Rákóczi Ferencsel együtt katolikus hitre tért. Cselekedetei fia jövője védelmében és a katolikus egyház érdekében születtek. Szoros kapcsolatot tartott Szelepcsényi György kancellárral, a későbbi esztergomi érsekkel. Célja a katolikus egyház megerősítése volt a Rákóczi birtokokon. A városban katolikus iskolát, a várban kápolnát rendezett be. Ide került Millei István, aki haláláig legfőbb bizalmasa volt. 1663-ban házat adományozott a belső városban a jezsuitáknak, majd 1666-ban jezsuita rendházat alapított, szabad kezét adott nekik hittérítői és tanítói működésükben.

Báthory Zsófia megvonta a Rákóczi uradalmakban a református lelkészek és iskolák támogatását, ellenséggé tekintett a Kollégium működésére. 1661-1771

között az iskolától minden támogatást megvont, sőt a jezsuiták állandó zaklatását is el kellett viselniük. A főúri pártfogók elvesztésével a Kollégium fenntartásának gondja fokozatosan az alsóbb társadalmi rétegekre hárult. Ebben az időszakban a város vezetői és a Rákócziak közép- és kisnemesi hívei jelentettek támaszt a Kollégium számára. A világi főgondnok, Bocskai István zempléni főispán és a megye református nemessége segítette az iskolát. 1665-ben tizenhárom felvidéki vármegye gyűlése, s aztán évről-évre a felső-magyarországi vármegyék gyűlései tiltakoztak Báthory Zsófia jogsértései ellen. A lelkészek Bornemissza Annához, Apafi fejedelem feleségéhez fordultak segítségért. Felerősödtek a felekezeti viták is: Sámbar Mátyás és Kis Imre (a Báthory Zsófia által támogatott jezsuiták) ill. Czeglédi és Pósházi egyre durvuló vitáiraikhoz egyre többen csatlakoztak.

I. Rákóczi Ferenc megegyezésre törekedett a protestánsokkal. A Wesselényi-féle szervezkedés második szakaszának egyik vezetőjeként 1669-ben egyezséget kötött Sárospatakon a felső-magyarországi protestáns rendek képviselőivel. Ígervén: birtokain megszünteti üldözésüket és visszaadja az egyházak jövedelmeit; ennek fejében ők támogatják az erdélyi fejedelemség megszerzésében. Az 1670 tavaszán kirobbant felkelés kezdeti lendülete korán megtört és kegyelem reményében hamarosan fegyverletétel mellett döntöttek a vezetők. Nem várt megtorlás volt Bécs válasza: Zrínyit, Frangepánt, Nádasdyt, Bónist kivégezték. I. Rákóczi Ferenc óriási váltságdíj ellenében kegyelmet kapott; Patakot császári katonaság szállta meg. A Vártemplom 1671-ben Báthory Zsófia jóvoltából a jezsuiták kezébe került. (A jezsuiták Historia Domusából értesülhetünk arról, hogy 1668 virágvasárnapján fényes körmenet volt a Vártemplomban, melyen Zrínyi Iona is részt vett.) Igaz akkor már az özvegy fejedelemasszony is tiltakozott, amikor a megszálló német katonaság a forgalom ellenőrzése céljából kaput vágatott a templom falába (ún. Starhenberg kapu).

1671-ben földesúri jogával élve, Báthory Zsófia a katonaság igénybevételével a pataki Kollégiumot bezáratta, tanárait és diákjait elűldözte. A professzorok vezetésével, a könyvekkel és a nyomdával megindult az iskola bujdosása, Debrecen érintésével Erdélybe menekültek. Apafi fejedelem jóvoltából a gyulafehérvári Bethlen Kollégiumban kaptak helyet. A bujdosás korszakában (1671-1703) a közép- és kisnemesi pártfogói tartották fenn a Kollégium gondolatát, viselték gondját elhagyott értékeinek. A Kollégium távollétében a jezsuiták adták bérbe az épületet, mely ez idő alatt jelentős pusztulást szenvedett.

A XVII. század végén tapasztalt protestáns üldözés a pataki Kollégium egykori diákjait is érintette. Közismert, hogy 1673. szeptember 25-re Pozsonyba 33 lelkészt, majd 1674. március 5-re az összes magyarországi protestáns lelkészt beidéztek. A megidézett 735 személy közül 338-an jelentek meg. A vád ellenük felségsértés és hazaárulás. A hitük, s ártatlanságuk mellett kiállókát halálra ítélték, evangélikusokat és reformátusokat egyaránt. A várfogságra, illetőleg gályarabságra ítélték közül 22 sárospataki diák volt, közülük 12 került gályára és tízen várbörtönbe.¹⁰ A Pozsonyból megszökött Beregszászi János, illetve katolikus vallásra tért Bátorkeszi János ugyancsak pataki diák volt. A 22 említett diák közül 4-en seniori tisztséget viseltek: Csúzi Cseh Jakab, Kaposi S. István, Miskolczi Bodnár Mihály, Séllyei M. István, 2 közülük püspökké lett: Csúzi Csehi Jakab és Séllyei M. István. A többi 18 elítélt pataki diák: Bátorkeszi István, Czeglédi Péter, Füleki István, Jablonczai János, Kállai István, Kálnai Péter, Köpeczi (Haller) Balázs, Körmendi György, Ladmóczi István, Otrókoci Fóris Ferenc, Rimaszombati (Kis) János, Sajószentpéteri Márton, Szalóczi Mihály, Szécsei János, Szentkirályi András, Szentpéteri Mangó István, Szomodai János, Újvári János.

Egy bő évtized elteltével rendeződött a pataki Református Kollégium sorsa. Miután csapatai elfoglalták a várost, 1682. december 22-én Thököly Imre visszaadta a pataki Kollégiumot a reformátusoknak. 1682 végén Sallai Pál senior vezetésével tértek vissza a száműzött diákok. Kezdetben Sallai állt az iskola élén s a diákok egymást tanították. 1686-ban került a Kollégium élére id. Csécsi János. Thököly visszaadta a reformátusoknak a templomot is, 1683. június 26-án újra református pap prédikálhatott az ősi falak között. Thököly bukása után 1687-ben a megyei hatóság újra felszámolta a Református Kollégiumot, s az épületet a jezsuitáknak adta. A növendékek kisebbik része Erdélybe, nagyobbik része Göncre költözött. Utóbbi helyről 1695-ben a jezsuiták újra elűldözték őket, ezután Kassa belvárosi iskolájában kaptak menedéket. 1686. október 6-án a templom újra visszakerült a jezsuitákhoz.

¹⁰ HARSÁNYI István: *A gályarabok és a sárospataki főiskola*, 1926. pp. 32-58.

Az újrakezdés reménye – sokszínűvé váló város – együtt élő vallási közösségek

II. Rákóczi Ferenc Sárospatak vallási életében tett első lépéséről még bécsi tartózkodása idején döntött. 1694-es hazatérése előtt ott állította ki a trinitárius (rabváltó) rend pataki alapító levelét. A várkastély szomszédságában álló, egykor Debreczeni Tamás prefektus lakóhelyéül szolgáló épületet jelölve ki számukra.¹¹

Rákóczi hazatérte nem hozott változást a vártemplom hovatartozásában, továbbra is a katolikus egyház kezében maradt. A plébánia vezetői 1663-tól jezsuita atyák, ezen sem változtatott. (1773-tól teljesítenek itt szolgálatot világi papok.) Az 1697-es hegyaljai felkelés idején is a templom a katolikusok kezén maradt.

A Rákóczi-szabadságharc időszaka hozott változást Patakon. 1703. augusztus 28-án foglalták el a kuruc csapatok a várat. Rákóczi a szabadságharc alatt először 1707. február 11-én látogatott ide, toleráns valláspolitikája azonban már korábban és alapvetően változtatta meg a Kollégium életét. A buzgó katolikus II. Rákóczi Ferenc valláspolitikájának alapvető célja volt, hogy legyen vége a hitvitáknak s gyűlölködéseknek. A szabadságharc éveiben a protestánsok számos korábban elvett templomukat és iskolájukat visszaszerezték.

A Sárospatakot elfoglaló Orosz Pál kuruc ezereskapitány a fejedelem megbízásából helyreállította a református vallásgyakorlatot, és a Kollégium épületeit visszaadta Gönyüi Andrásnak. 1704-ben újra megnyitották a Kollégiumot, a diákok Kassa ostroma után az év végén tértek vissza a városba. Az iskola újraindításának érdeme az 1705 elején visszatért id. Csécsi János professzor műve volt. Először az épület helyreállításába kezdtek. A református nemesség pénzzel és természetbeni juttatásokkal segítette az újrakezdést. Rákóczi 1200 Ft-ot és a tolcsvai malom tulajdonjogát adta. A szécsényi országgyűlés visszaadta a korábbi birtokokat.¹² A templom a fejedelem kívánságára a katolikusok kezén maradt.

II. Rákóczi Ferenc 1710 októberében járt utoljára Sárospatakon, melyet 1710. november 10-én foglalták el a császári csapatok. I. József király 1709-ben, majd 1710-ben rendelte el, hogy a „*jogtalanul*”¹³ birtokolt protestáns iskolákat, egyházi javakat vissza kell venni. A rendelet érintette a pataki Kollégium működését is, hiszen korábban bujdosásban volt, s az artikuláris helyek közé

¹¹ DÉTSZY Mihály: A sárospataki trinitárius kolostor építéstörténete. In: *A Miskolci Herman Ottó Múzeum Évkönyve XX.* 1981. pp. 73-94.

¹² A tokaji és erdőbényei szőlőket.

¹³ Jogos, azaz református tulajdonnak azt tekintette, ami 1681-ben tulajdonukban volt.

sem tartozott a város. A császári csapatokkal még 1710-ben megérkeztek a jezsuiták is a városba. A szabadságharc még le sem zárult, amikor 1711. március 6-án ösztönzésükre Zemplén megye felszólította Fülek András professzort, hogy adja át a Kollégiumot a jezsuitáknak. A professzor a kérést megtagadta, s Bécshez fordult. Kérésére oltalomlevelet kapott: maradhattak, mivel korábbi, kassai épületük a kurucok ostromakor elpusztult.

A szatmári békében szerepelt az ország vallásügyi törvényeinek megtartása és a protestáns vallásgyakorlat biztosítása. Mégis a szabadságharc után a rekatolizáció új szakasza kezdődött az országban, központilag támogatott erőszakos térítésekre azonban nem került sor. Eleonóra királyné 1711-es rendeletére hivatkozva a jezsuiták többször szólították fel a Kollégiumot javai átadására, eredménytelenül.

II. Rákóczi Ferenc érdeme, hogy a Kollégium visszatérhetett a régi helyére, ha zaklatások közepette is, de megszilárdult helyzete. A szabadságharc utáni időszakban a kuruc megyék protestáns magyarsága, mint szellemi várat mindenáron meg akarta tartani. Minden szellemi, erkölcsi, anyagi erejét ide összpontosította. Ennek eredményeként Patak épületekben, lélekszámban, iskolaszervezetben, tanulmányi színvonalban, s életformában folyamatosan gyarapodó igazi diák közösségé lett.

Békésen egymás mellett – református városrész – Szent Negyed

1714. április 28-án III. Károly rendeletében érvénytelenítette a protestáns vallásgyakorlatban, az egyházi vagyon birtoklásában a II. Rákóczi Ferenc idején hozott változásokat. A jezsuiták újra a pataki Kollégium elvételének lehetőségét remélték, s ehhez Zemplén megye erőszakos fellépését is sikerült elérniük. 1714. június 23-án felvonult a várbeli katonaság és a megyei hajdúk. A diákok eltorlaszolták ugyan a kaput, de megfutamításuk a asszonyokból álló tömeg fellépésének köszönhető. Eközben Ráday Pál az esztergomi érsekhez, Keresztély Ágosthoz fordult támogatásért. A magas pártfogók, s a külföldi protestáns hatalmak közbenjárására 1714. augusztus 1-én III. Károly rendeletben vetett véget a zaklatásoknak: *„szigorúan meghagyjuk és megparancsoljuk, hogy a helvét hitvallást követő sárospataki iskolai ifjúság közössége és a professzorok, templomuk és iskolájuk birtokában zavartalanul meghagyassanak egy későbbi kegyelmes rendeletünkig.”*

A XVIII. században a protestánsok jogait a Carolina Resolutio 1731. március 21-én hozott rendelkezése határozta meg. E szerint az evangélikusok és

reformátusok szabad vallásgyakorlata az egész ország területén csak magánvallásgyakorlat formájában megengedett. A protestáns iskoláztatás és hitélet ismét visszaszorult az artikuláris helyekre (ahol az 1681. évi soproni országgyűlés megengedte). A protestánsok a katolikusok felügyelete alá kerültek. Az illetékes püspök a protestáns gyülekezetekben is vizitálhatott. Katolikus és protestáns csak katolikus pap előtt köthet házasságot. A protestánsok katolikus hitre térését megkönnyítették. A protestánsok közhivatal vállalását korlátozták. Ez a fél évszázad az ellenreformáció legeredményesebb korszaka volt.

A Református Kollégium a vértelen elnyomás és ellenreformáció századában, a XVIII. században minden energiáját a megmaradásra, a fenntartásra, az autonómia megőrzésére fordította. Nagyenyeddel és Debrecennel összehasonlítva a pataki Kollégium agyagi helyzete volt a legnehezebb. Nem voltak mögötte hatalmas birtokok, vagy tehetős cívisváros. Teljesen önerejére maradt. Birtokai, s a pataki malomkőbánya jövedelme még a készpénzkiadásokat sem fedezte. Patak mezővárosára sem lehetett számítani: a század közepén 1210 lakosából 816 volt református. Minden református lakosára egy diák jutott.¹⁴ A kollégium fő jövedelemforrását az alapítványok és azok kamatai képezték. A kurátorok felszólítására megmozdult Hegyalja birtokos nemessége, az első adomány 1728-ban érkezett, az 1770-es évekre az alapítványi tőkék elérték a 35000 Ft-ot. Az 1730-as évektől rendszeressé vált a szuplikáció, a természetbeni adományok gyűjtése nagy ünnepekkor a falvakban. A nehézségek ellenére a Kollégium gyorsan talpra állt anyagilag. Az épületek folyamatos bővülése is jelezte mindezt: 1728-1840 között folytak az építkezések. Ennek oka a régi épületek fokozatos használhatatlanná válása és a diákság számának rohamos emelkedése volt.¹⁵ Az építkezés szemet szűrt a jezsuitáknak, igyekeztek meggátolni. Az ügy a megyegyűlésen is megfordult, a pártfogóknak azonban sikerült elsimítani.

A felvilágosult nézeteket valló uralkodók, így Mária Terézia és II. József az élet minden területén igyekeztek szabályozott viszonyokat teremteni. A népek, vallások által sokszínű országban természetesen az együttélés élethelyzetei sok esetben kívántak felsőbb szabályozást. Régióinkban is együtt élt a római katolikus, a görög katolikus, a református, az evangélikus, a görögkeleti, a zsidó lakosság.

¹⁴ BENDA Kálmán: A kollégium története 1703-tól 1849-ig. In: *SRKt* p. 92.

¹⁵ 1770-ben a diákok száma 1346 fő volt (alig 100-al maradt el a város lakosságának lélekszámától), 1827-re már 1520-ra emelkedett számuk. Az iskolafenntartó rétegek is egyre szűlekedtek.

A XVIII. század végén változott meg országosan a politikai környezet: 1781. október 25-én II. József kiadta híres Türelmi Rendeletét. Ebben egyenjogúsította a protestáns (evangélikus, református) és a görögkeleti felekezeteket. A nem katolikus lakosoknak engedélyezte a szabad vallásgyakorlatot és az iskolafenntartást. Engedélyezte számukra a templomépítést, papot tarthattak, kivonta őket a katolikus püspökök ellenőrzése alól. A Türelmi Rendelet tette lehetővé az országban sokfelé a református templomok építését. 1686 ősztől Sárospatak református lakossága ill. a szabadságharc idején újraindult Kollégium diáksága ideiglenes jellegű épületeket használt istentisztelet céljára. A XVII. század végén magánporták udvarán, csűrökben, Makkoshotykán, majd a visszakapott Kollégium épületében gyakorolhatták vallásukat. A szécsényi országgyűlés határozata szellemében telket jelöltek ki számukra, de a templom építésére már nem került sor. A Rákóczi-szabadságharcot követő időben a kijelölt telken csak egy egyszerű fatemplomot építhetett a református gyülekezet. A Türelmi Rendelet előtt, külön királyi engedéllyel 1776-ban kezdhették meg a mai templom építését. 1781. június 8-án nagyon sokan vettek részt felszentelésén, ezért fel is jelentették a gyülekezetet. A lefolytatott vizsgálatnak azonban nem lett semmiféle hátrányos következménye, az időközben kiadott Türelmi Rendelet következtében.

A rendeletet nagy fellendülés követte az oktatás terén is. Erre az időszakra esett, 1796-1797-ben a sárospataki Kollégium törvény és tantervreformja, a nyelv és reál tantárgyak előtérbe kerülése. Ezek eredményei a reformkorban és a szabadságharc időszakában váltak kézzelfoghatóvá.

A XIX. század első felének szabadabb légkörében az iskola igyekezett magáévá tenni, tanítványaiban és hallgatóiban is tudatosítani a reformkor eszméit. Bizonyosság minderre a Patakról kibocsátott nagy reformnemzedék: Erdélyi János, Izsó Miklós, Kazinczy Lajos, Kossuth Lajos, Szemere Bertalan, Szemere Miklós, Teleki László, Tompa Mihály. A korszakot lezáró 1848-as szabadságharcban az iskola tanárai és diákjai is fegyvert fogtak. A szabadságharc alatt szinte alig volt nagyobb diák Patakon, honvédnek álltak. A Világos utáni újraindulás meghatározó alakja Erdélyi János volt. Az általa mozgásba hozott szellemi élet hatással volt a Kollégium életére.

Harmadik korszakában (1850-1941) a Kollégium anyagi alapja megváltozott. Különböző hagyatékok, alapítványok, adományok révén a korszak elejétől a Kollégium fokozatosan önfenntartó intézménnyé vált. Megújult a nevelési és oktatási rendszer.

A Kollégium eddig az évszázados központi telek keretei között működött. A XIX. század II. felében alapvető változás, hogy az iskola kilépett a régi

telekhatárokon kívülre. Ilyen az újonnan létesült Tanítóképző Intézet és az 1875-ben elkészült Tornacsarnok.

A korszak végére a központi telken bekövetkezett változások mellett a városnak ebben a részében egy kinti épületrendszer, valóságos külön kollégiumi városrész keletkezett, Konviktus, Internátusok sora. (Korábban csak a tanári lakások voltak az épületrendszeren kívül.) A kinti épületrendszer létrejöttében mutatkozó koncepció az iskolaváros kialakításának nagyvonalúterve volt.

Eközben a belső városban kialakult a város katolikus központja és intézményrendszere is. Ennek továbbra is központi épülete a gótikus plébánia templom, melyet 1686-tól folyamatosan a katolikus egyház használt. 1781-ben az életveszélyessé vált Vártemplomot ugyan bezárták, de javítására 1786-ban sor került. 1787. november 25-én szentelték fel a felújított épületet. Ez idő alatt a városiak az ugyancsak a belső városban található trinitárius kolostor templomába jártak szentmisére. (A plébánia templom déli oldalán állt eredetileg a torony, melyet a XVIII. században bontottak el, s 1786-ban épült az új harangtorony a mai helyén.)

A belső város ugyancsak meghatározó tömbje a Plébánia épülete. A Báthory Zsófia által adományozott három lakóépületből létrehozott plébánia máig eredeti célja szerint működik. A templom és a plébánia szomszédságában jöttek létre a katolikus oktatási intézmények, az iskolák és az óvoda.

A magyar oktatást a XVIII. század végén porosz mintára, Ürményi József munkája nyomán reformálták meg. 1777-ben jelent meg a Ratio Educationis, „Az oktatás rendszere”. Ez a falusi kisiskolától az egyetemig szabályozta az oktatást a felvilágosult abszolutizmus szellemében. A katolikus iskola története szintén évszázadokra nyúlik vissza Sárospatakon. 1784-től két római katolikus elemi iskola működött itt, az egyiket a kántor, a másikat a tanító vezette. A pataki uradalom pénztára rendszeresen adománnyal segítette a Sáros Pataki Elemi Tanodát.

1828-ban nyílt meg Magyarországon az első óvoda Budán. 1846. szeptember 6-án nyitotta meg kapuit a józseffalvai azaz a pataki katolikus „*kisdedővő intézet*”. Érdemes megemlíteni, hogy az intézet katolikus jellege ellenére, református gyerekeket is fogadott. A következő évtől egyenrangúként ott ültek mellettük a zsidó növendékek is. Az óvoda 1852. október 18-ig működött Józseffalván, ekkor a város belterületére, a Szent Negyedbe költöztették. Ez Bretzenheim Ferdinánd tulajdonában lévő épület volt. 1856-ban a Sárospatakon letelepülő Szent Vince apácánővérek az óvodával szomszédos épületbe költöztek. A vár akkori tulajdonosa, Bretzenheim Ferdinánd felesége, Schwarzenberg Karolina, 4000 forintot adományozott az apácák által használt

épület átépítésére, kibővítésére. 1871. július 1-én ünnepélyes keretek között nyílt meg az óvoda immár a zárda felújított épületében.

1855-ben az állam konkordátummal (egyezménnyel) engedte át a magyarországi iskolák felügyeletét a katolikus egyháznak. A sárospataki római katolikus egyház által működtetett iskola az országosan meghatározott szabályzatok szerint oktatott. Az 1866/67-es tanévtől a kétosztályos tanodát négyosztályos főelemi tanodává alakították, s két új tanító fizetését a katolikus iskolai alapból rendszeresítették. A két alsó osztály tanítóit az egyházközség, illetve az uradalom fedezte. Ugyancsak ez utóbbiak feladata az iskola épületéről való gondoskodás.

A város katolikus és református „városrészének” erőteljes elkülönülése a XX. közepéig fennmaradt. A század második felében a településszerkezeti változások és az egyházi tulajdonok államosítása lazította ezt. Az 1990-es években megindult egyházi tulajdonrendezések újra kirajzolták az egykori református ill. katolikus városrészeket.

Edit Tamás

Tolerancia a intolerancia v náboženskej praxi a prevádzkovaní inštitúcií v Sárospataku v 17.-19. storočí

Viacerí z prvých reformátorov sú spätí so Sárospatakom a jeho okolím. Na pravom brehu Tisy bol najväčším podporovateľom reformácie Peter Perényi. Na jeho majetkoch pôsobili vynikajúci kazatelia. Podľa tradície r. 1531 založil slávne reformované kolégium (v skutočnosti to bolo o niečo neskôr) a pre potreby novej cirkvi dal prebudovať hradný kostol. Jeho syn Gabriel bol takisto veľkou oporou reformovanej cirkvi a školy. V 40-tych rokoch začal v mestečku pôsobiť významný kňaz Michal Siklósi.

Na patackom dvore bol vychovávaný Žigmund Rákóczi (1544 – 1608), prvý známy predstaviteľ rodu, ktorý sa stal jednou z najvýznamnejších opôr reformovanej cirkvi v krajine. Päť generácií Rákócziovcov určovalo politický život Uhorska a Sedmohradska. Od r. 1616 bol Sárospatak rákócziovským majetkom. Ich 94-ročné panstvo prinieslo hradu, mestu, panstvu a reformovanému kolégiu obdobiu rozkvetu.

Podpora Rákócziovcov a osobne Zuzany Lorántffy umožnila rozkvet reformovaného kolégia v 18. storočí. Základ pre pôsobenie školy vytvárali darované vinice a pravidelné štedré dary rodu. Zabezpečovali platy 3-4

profesorov, dôchodky triednych učiteľov a vysielanie dvoch žiakov ročne na zahraničné univerzity. Zavádzali nové školské poriadky a študijný systém.

Zuzana Lorántffy so synom Žigmundom Rákóczim pozvala do Sárospataku vynikajúceho pedagóga svojej doby Jana Amosa Komenského. Počas Komenského štvorročného pôsobenia (1650 – 54) vznikli diela *Schola Ludus* a *Orbis sensualis pictus*, ktoré s využitím názorného spoznávania položili základy nového smeru pedagogiky.

Kniežací pár štedro podporoval vydávanie kníh. V celom rade autorov bol aj ich dvorný kňaz Pavol Medgyesi. Sama Zuzana Lorántffy napísala dve teologické diela, z ktorých ostalo iba *Moses és az Profhetak* (1641, zbierka biblických citátov). V teologických dišputách sa postavila na stranu radikálov Jána Tolnai Dalího a Pavla Megdgyesiho. Patak sa stal potom centrom puritánskych ideí prenikajúcich z Anglicka. Rákócziovci vlastnili mimoriadne cennú knižnicu, ktorá sa r. 1652 stala majetkom kolégia.

V rákócziovskom manželskom páre našli ochrancov aj Habáni z Moravy, ktorí r. 1645 prišli do Sárospataku a žili v spoločnej štvrti nazývanej *Novokresťanská osada*. Po smrti Zuzany Lorántffy a jej manžela sa dostalo reformované kolégium do kritickej situácie. Po smrti svojej svokry a manžela prestúpila Žofia Báthoryová s pätnásťročným synom Františkom I. Rákóczim na katolícku vieru. V roku 1661 zriadila v hrade katolícku kaplnku, r. 1663 venovala dom jezuitom a r. 1666 založila jezuitskú rezidenciu. Jezuitom dala voľnú ruku v misijnej a vyučovacej práci. Vtedy začala pôsobiť aj katolícka škola.

František I. Rákóczi sa snažil o vyrovnanie s protestantmi. Ako jeden z vodcov druhej etapy Wesselényiho sprisahania uzavrel r. 1669 v Sárospataku dohodu s hornouhorskými protestantskými stavmi, ktorým sľúbil zastaviť na svojich majetkoch prenasledovanie protestantov a navrátenie cirkevných dôchodkov, za čo ho stavy mali podporovať pri získaní sedmohradského kniežatstva.

V roku 1671 dala Žofia Báthoryová s pomocou vojska zatvoriť reformované kolégium a vyhnáť jeho profesorov i študentov. S pomocou debrecínskeho kolégia sa uchýlili do Sedmohradska, kde dostala škola miesto v Bethlenovom kolégiu v Gyulafehérvári.

Po niečo viac ako desiatich rokoch, r. 1682, navrátil Imrich Thököly kolégium reformovaným a začiatkom nasledujúceho roku sa vrátili z vyhnanstva profesori a študenti. V lete toho istého roku, po odchode cisárskej posádky z hradu, v hradnom kostole opäť kázal reformovaný kazateľ. Po porážke povstania r. 1687 bolo kolégium opäť zlikvidované a dočasne sa odsťahovalo do košickej predmestskej školy.

V auguste 1703 obsadili patacký hrad kuruci Františka II. Rákócziho. Vo svojej náboženskej politike viedlo katolíka Rákócziho úsilie o odstránenie zničujúcich sporov a nenávisť, v záujme rozvoja hlavného posolania všetkých cirkví a výchovy. V roku 1704 bolo znovuotvorené reformované kolégium v Sárospataku a v nasledujúcich rokoch pôsobilo s Rákócziho podporou. Rákóczi posledný raz navštívil Sárospatak v októbri 1710 a v novembri obsadilo mesto cisárske vojsko. Odvtedy až do polovice 20. storočia bol hrad v rukách rôznych rakúskych aristokratických rodín.

Reformované kolégium v storočí nekrvavej rekatolizácie a útlaku, v 18. storočí sústredilo všetko úsilie na svoje zachovanie, na udržanie svojej autonómie.

V slobodnejšom ovzduší prvej polovice 19. storočia si škola osvojila idey reformného hnutia, ktoré prenášala na svojich profesorov a študentov. Z jeho priestorov vyšla celá reformná generácia: János Erdélyi János, Miklós Izsó, Lajos Kazinczy, Lajos Kossuth, Bertalan Szemere, Miklós Szemere, László Teleki, Mihály Tompa. V revolúcii r. 1848, uzatvárajúcej toto obdobie, sa chopili zbrane aj profesori a študenti kolégia.

Edit Tamás

Tolerance and Intolerance in Religious Practice and Sárospatak Institutions in 17-19th Centuries

After giving a sketch of the pre-17th history and the Reformation in Sárospatak, the paper examines how tolerance was present in different institutions, especially the Reformed College during the period of denominational tensions in the 17-19th centuries. Due to the support of different aristocrats and the princes of Transylvania, the Reformed College of Sárospatak could gradually become a central institution of national importance. The openness of the school was clearly observable, but the spread of the new idea of Puritanism gave rise to sharp conflicts. The donators of the college, on the other hand, supported tolerance. The clear signs of this in the middle of the 17th century were the replacement of the Puritan reader, the invitation of Comenius, and the support of the Moravian Brothers who were persecuted because of their religious beliefs. The Catholic Renewal and Counter Reformation resulted in the decline of the school for half a century and the removal of it to Gyulafehérvár (1671-1703). The persecution of Protestants also affected the former students of the college. There were twenty-two former students of the school among the Protestant

personalities sentenced to imprisonment or forced labour on galleys. Finally, Imre Thököly brought the college back to the Hungarian Reformed Church. During the following period the Protestant Hungarians of the region greatly supported the college, as a result of which it college could substantially develop in respect of its buildings and organisation, the number of students, and the level of education, and could become a real community of students.

Vasil' Gluchman

**Postoj k hriechu a neresti v slovenskej evanjelickej Etike
18. a 19. storočia**

Ani 18. a 19. storočie nebolo ušetrené turbulencií v podobe vojen, ozbrojených povstaní, politických, ideologických, náboženských a vnútrokonfesijných sporov, ktoré boli také príznačné pre predchádzajúce storočia. Idea tolerancie napriek existencii Lockovho Listu o tolerancii (1689), vyzývajúceho k náboženskej znášateľnosti, nezohrávala významnejšiu úlohu pri riešení týchto sporov a problémov.

Vladimír Seiler a Božena Seilerová zastávajú názor, že predmetom tolerancie či intolerancie sú predovšetkým hodnoty, a to napríklad v podobe myšlienok, inštitúcií či symbolov. K predmetom tolerancie a intolerancie patria teda podľa nich predmety širokých oblastí spoločenských vzťahov a ich ideových foriem: morálky, náboženstva, politiky, výchovy, estetiky, vedy. Ďalej predmetom tolerancie a intolerancie môže byť aj konanie, správanie, zvyky, symboly a vôbec zmyslový predmet nachádzajúci sa v poli odlišných hodnotení. Podľa ich názoru predmet tolerancie a intolerancie treba posudzovať v širokom kontexte hodnotového systému daného spoločenstva (Seiler – Seilerová, 1997, s. 29-30).

V slovenskej evanjelickej etike 18. a 19. storočia sa priamo nestretávame s pojmom tolerancie, skôr sa tam vyskytujú také pojmy ako znášateľnosť, zmierlivosť, prijateľnosť, trpezlivosť, pokoj a podobne, ktoré obsahovo korešpondujú so súčasným obsahom pojmu „tolerancia“. Keďže objektom tolerancie sú podľa Seilera a Seilerovej aj hodnoty morálky a náboženstva (možno dokonca v prvom rade tieto hodnoty), pokúsim sa o analýzu postojov slovenských evanjelických autorov daného obdobia k protikladným hodnotám, ktoré v súdobej terminológii pomenovali ako hriech a nerest'. Je celkom samozrejmé a logické, že hriech a nerest' sú predmetom všeobecného odsúdenia, keďže predstavujú hodnoty nezlučiteľné s hodnotovou orientáciou mravne a nábožensky dokonalého veriaceho človeka, na ktorého je zamerané celé ich mravné a náboženské výchovne pôsobenie.

Na druhej strane treba priznať, že aj postoje k hriechu a neresti sú v rámci slovenskej evanjelickej etiky vnútorne diferencované. Od krajne odmietavého stanoviska, tvrdo pranierujúceho akýkoľvek hriech a nerest' človeka ako výsledok diablovho diela, cez chápaný postoj k ľudským slabostiam a nedostatkom až po teleologické ponímanie a ospravedľňovanie hriechu a neresti ako prostriedku mravného zdokonaľovania človeka. Vnútna diferenciácia postojov k hriechu a neresti v slovenskej evanjelickej etike 18. a 19. storočia bola predovšetkým výsledkom vnútorného vývoja, resp. vnútorných pomerov v evanjelickej cirkvi v danom období. Oplyvňoval ich napríklad priebeh sporov medzi pietizmom a ortodoxným luteranizmom v 18. storočí alebo spor medzi racionalizmom a ortodoxiou v 19. storočí.

Príkladom prvého postoja k hriechu a neresti v 18. storočí môže byť názor Samuela Hruškoviča (1694 – 1748), ktorý sa vo Vlastnom životopise (1720) vyjadril, že každý deň pácha hriechy a za to si zasluhuje večný a najťažší trest pekelný (Hruškovic, 1943, s. 11). Diablove zanecháva všetky dobré skutky, ktoré nevzišli z úprimného a verného srdca (Hruškovic, 1943, s. 16). Podobne aj Pavel Jakobei (1695 – 1752) chápe hriech ako diablovu pascu, do ktorej môže človek veľmi ľahko spadnúť, ale veľmi ťažko je dostať sa z osídien diablových. Podľa neho náš nepriateľ, diabol, na nás útočí zo všetkých strán a veľmi podnecuje mnohé hriechy a potom sa mnoho ľudí venuje hodovaniu a opilstvu, smilstvu a nehanebnosti, závidi a nezmieriteľnosti, lakomstvu a honbe za majetkom, čo takmer ani za hriech nepovažujú (Jakobei, 1724, s. 2-3). Volá po návrate k veľmi krutým trestom za smilstvo, tak ako svojho času trestali v starovekom Ríme za čias cisára Aureliána, t.j. roztrhnutím tela cudzoložníka alebo jeho popravou, ako sa to dialo v stredoveku (Jakobei, 1724, s. 21). Smilstvo a nehanebnosť má podľa neho taký charakter, že keď sa mu raz podvolíme, potom tak nakazí celé srdce človeka, že aj keď potom sa človek chce napraviť, len ťažko sa mu to podarí. Radšej sa treba toho hriechu zavčasu varovať a spolu s Demosténom si treba povedať, že nechcem draho kupovať to, čo by som potom musel ľutovať. Keď sa chce človek vystríhať toho hriechu, musí veľký pozor dávať na všetky svoje údy: na srdce, aby ho od všetkej nečistoty očistilo, na oči, aby nehľadeli na márnosť, na uši, aby nepočúvali oplzlé a neslušné reči, na ruky, aby nimi nesiahali tam, kde sa to nepatrí, ale radšej, aby si nimi pracovali a vystríhali sa záhaľky, ktorá je diablovým vankúšom. Treba tiež dávať pozor na nohy, aby nimi nechodil do zlej spoločnosti. Musíme mať na pamäti, čo nám Augustín povedal: Kto sa chce hriechu vystríhať, musí sa od príčin vzdávať. Musíme teda dať pozor na svoje telo, aby sme ho zbytočným prežieraním a opíjaním nepreplňovali, lebo opilstvo prináša smilstvo a potom sú všetky okná a dvere smilstvu a sodomii otvorené. Preto je najlepšie, keď čo najskôr človek

vstúpi do stavu manželského, ktoré Boh ustanovil ako určitú medicínu, prostredníctvom ktorej dokáže zahnať rozličné zlé žiadostivosti. Manželstvo je podľa svätého Pavla svätá škola celého ľudského života, v ktorej sa mnohému učíme a zvykáme si na dobré (Jakobei, 1724, s. 26-27).

No v najväčšej miere diabolským skutkom sú podľa Jakobeia spory, závisť, nepokoj a nesvornosť. Je to diabolský skutok preto, lebo sám diabol si ho obľubuje, ktorý je rušiteľom pokoja v duchovnej, svetskej i domácej ríši. Vidíme, koľko je rozporov v duchovnej správe, v náboženstve a v článkoch kresťanskej viery, vo svetskej správe nikto nikomu nechce veriť alebo ustúpiť, a preto dochádza k vojnám a rozbrojom vo všetkých krajinách; aj v manželstve sa manželia neustále vadia a bijú, bratia a sestry, priatelia a susedia sa k sebe správajú ako pes a mačka. Nie je to nič iné než prekliaty skutok diabla, ktorý sa všemožnými ľstivými skutkami pokúša vyvolať medzi ľuďmi nesvornosť a roztržky, všelijakú biedu, zármutok a žiaľ (Jakobei, 1724, s. 29-30). Pri hádkach, závisť, nepokoj a nesvornosti je prítomný diabol, ktorý sa usiluje o to, aby z týchto vecí povstali veľké neresti, a to vo všetkých stavoch, či už duchovných alebo svetských, ale aj v domácnosti. Ak sa diabol dostane do správy cirkvi, potom učiteľia alebo kazatelia sa usilujú predovšetkým o vlastnú česť, prípadne pomstu, navzájom sa hania a tupia a z toho pochádza potom všelijaká škoda pre cirkev. Prostredníctvom týchto hádok sa stráca pravda slova Božieho a do cirkvi sa dostáva všelijaké kacírstvo. Keď sa diabol dostane medzi svetských pánov a kniežatá, potom platí príslovie, že keď sa páni chcú biť, potom musia poddaní nastaviť hlavy. Keď sa diabol dostane do domácnosti, potom muž a žena, rodičia navzájom atď. sa vadia a v takom prípade tam nemôže byť nijaké šťastie a požehnanie. Výsledkom toho sú potom mnohé iné rany a vraždy (Jakobei, 1724, s. 32-34).

Druhým postojom k hriechu a neresti je chápaný postoj, ktorý vníma hriech a nerest ako čosi, čo je súčasťou človeka, výsledkom jeho vnútorných slabosti a nedostatkov, ale aj vonkajších okolností, či už politických alebo ekonomických. S takým postojom sa stretáme napríklad v 19. storočí u Jána Chalupku či Ľudovíta Štúra. Práve Štúr (1815 – 1856) v mnohých súvislostiach kritizoval slovenský národ za jeho mravné hriechy a neresti. Každá osoba, ktorá podľa neho stratí sebaúctu, je schopná všetkého zlého, a tak to platí aj v prípade národov. Bahno telesnej hriešnosti je milé a príjemné takému národu, a to je chrobač v tele národa. Telesných hriechov niet nikde viac než u ponížených národov, ktoré stratili sebaúctu. Kde sa viac rozšírilo pijanstvo než medzi utláčanými Ľrmi a služobnými Slovanmi? Žiadny človek, ktorý má sebaúctu sa neopije, ale u podriadených národov pijani sa váľajú po cestách pri každej príležitosti. Slobodný človek sa nedopustí surovosti a rovnako vie, čo urobiť má

a čo nemá. Takisto kritizoval slovenský národ za jeho poníženosť, ktorá má neblahý vplyv na náš duchovný a mravný stav, ale rovnako to zle vplýva aj na náš materiálny stav (Štúr, 1986a, s. 106-109).

Príčinu okrem iného videl aj v zlých vlastnostiach slovenského národa, ku ktorým určite počítal jeho alkoholizmus a ktorý podrobil silnej kritike. Pijatika je podľa Štúra v našom ľude zakorenená u každého veku, obidvoch pohlaví, každá práca sa tým začína a končí, každá dohoda sa tým zakončí. Pije starý, pije mladý, pije mládenec, okusuje chlapec, cmúľa dieťa, pije slobodný, slope ženatý, pije muž, poťahuje žena. Pije sa na svadbe, pije sa na kare, na jarmoku, volia sa pritom richtári, notári. Pijú skoro všetci, skoro všade, skoro vždy. Pijú pálenku tak ako vodu. Keby sme dali dokopy a spočítali všetku tú biedu, ktorú na Slovensku zapríčinila pálenka, zistili by sme, že nám viac uškodila ako akákoľvek morová rana. Proti moru sa modlíme a o jeho odvrátenie boha prosíme, no túto skazu sami dobrovoľne na seba priťahujeme. Z opilstva pochádza rúhanie sa svetu a bohu, márnosť, krádež, akákoľvek telesná nečistota. Keď opilcovi ukážete pálenku, lezie za ňou ako pes za mäsom, dovoľí robiť zo seba posmech, dá sa na krádež najat', na krivú prísahu, na nepriateľstvo proti dobrým ľuďom sa dá podkúpiť. Keď sa v rodine vyskytne opilec, tak je koniec domáceho pokoja a šťastia a z domáceho života sa stane skutočné peklo (Štúr, 1986b, s. 425-428).

Napriek tomu zastával názor, že neexistuje taký zlý človek alebo národ, ktorých by nebolo možno vzdelávaním popraviť, k ľudskému zmyšľaniu a konaniu priviesť, ak je mu to umožnené. Tvrdil, že neverí v zrodenú diabolskosť človeka, rovnako ako neverí v nenapraviteľnú ničomnosť a podlosť národa. Ved' skoro všetky priestupky pochádzajú z nevedomosti, zadubnosti, hlúposti, biedy a zlosti. V prípade národov tieto priestupky pochádzajú zase z poníženosti a služobnosti. Ak dáme jednotlivcovi vzdelanie a národu slobodu, uvidíte, ako sa zmenia (Štúr, 1986a, s. 116).

Ján Chalupka (1791 – 1871) vo svojich Kázňach nedeľných a sviatočných (1847) tiež poukazuje na to, že každý jeden hriech či nerest sú nebezpečné, pretože dláždia cestu ďalším hriechom a nerestiam. Podľa neho veľmi nám v tom môže pomôcť naše svedomie, ktoré je našim strážcom, ktorý nás vystríha, keď niečo zlé zamýšľame. Lenže keď sa hriech na zvyk premenil, hriešnik už viac nepočúva hlas svojho svedomia a niet skutku, ktorý by sa bál vykonať. Varuje pred tým, aby sme niektorý hriech považovali za malý, pretože z malej chyby vzniká ďalšia chyba a začiatkom veľkých ohavných zločinov sú nepatrné hriechy. Nedajme sa zmámiť myšlienkou, že to máme vo svojej moci a že sa dokážeme ovládať. Každá rozkoš raz skúsená priťahuje nás ako med včelu (Chalupka, 1847, s. 90-93).

Na druhej strane však tvrdí, že dobré sa samo rozmáha, každá užitočná znalosť je semenom iných znalostí, jedna cnosť je matkou mnohých cností, príklad šľachetného a osvieteného človeka prebudí mnohých ďalších. Naše pokolenia prevyšuje v mnohých ohľadoch svet predošlých vekov a naši potomkovia budú zbierať ovocie toho, čo súčasný vek spôsobil. Takisto sa rozmáha aj zlé ako neužitočná zelina, ktorá je často bujnejšia než tá užitočná, ale zlé samo seba kazí, borí a podkopáva. Skúsenosť nám zvestuje potešiteľnú nádej, že potomstvo bude v pravde, cnosti a blaženosti (blahoslavenstve) neustále rásť. Zdá sa však, že svet je stále zlý a nie je o nič lepší než v minulosti. Existujú ľudia, ktorí stále vychvaľujú minulosť a hania súčasnosť. Zločinov však bolo dosť na svete od začiatku až do súčasnosti. Predtým boli zločinci oveľa nebezpečnejší. Ani dnes nie sú všetky mravy a obyčaje nevinné, ale predtým boli surovejšie. Nikdy predtým nebolo toľko ústavov zameraných na pomoc ľudstvu. V náboženstve vládne zákonná znášateľnosť, začínajú sa spájať rozličné stavy. Ten, kto hovorí, že je na svete stále horšie, rúha sa Bohu, ktorý tento svet riadi a spravuje, ten, kto pochybuje o tom, že čím ďalej tým lepšie bude, zdá sa, že pochybuje o tom, že Boh dokáže dokončiť svoje dielo (Chalupka, 1847, s. 64-67).

„Dni sú zlé. To je tá pieseň, ktorú hádam od počiatku sveta spieval každý vek a každé pokolenie. Aj my sa sťažujeme na zlé časy. Niekedy sú to daromné žaloby alebo aspoň prehnané. Nemáme príčinu sa sťažovať alebo nie je to také zlé, ako si to nešikovní, nespokojní a nenásytní predstavujú. A mnohí ľudia si zvykli stenáť, šomrať aj tam, kde im nič nechýba a kde ich netlačí žiadne bremeno. Sám si len človek navymýšľa také alebo onaké biedy. Keď sa jemu, druhému, tretiemu zle vedie, myslí si to o všetkých a množstvo spokojných so svojím stavom, blažených (blahoslavených) neráta. Nuž, moji milí, čo nám prospeje len horekovať a nariekať? Tým nič nezískame, nič nenapravíme, ale sebe i iným zle poslúžime. Pokiaľ je to v našej moci, sami sa máme usilovať, aby bolo lepšie na svete a aby sa zlé zmenšilo, vykorenilo” (Chalupka, 1847, s. 77-78).

Veľmi zaujímavý názor v tejto súvislosti prezentuje Samuel Ormis (1824 – 1875) vo svojom dvojzväzkovom diele *Výchovoveda seminaristov a rodičov* (1871; 1874), kde sa vyjadril, že keď pod hriechom rozumieme nevedomosť, nepoznanie dobrého, neveru, neposlušnosť a zlú náklonnosť, vtedy musíme uznať dieťa za hriešne, a síce dedičný hriech, ktorý sa s nami rodí, znamená nielen nedostatok známosti a spravodlivosti, ale i zlú náklonnosť, menovite čo sa hlasu svedomia a božieho príkazu týka. V tomto ohľade i sama praktická výchova svedectvo vydať môže, že v dieťati hneď od prvého vedomia svojhlavosť, závisť, ukrutnosť atď. fakticky vystupujú, a že tieto zlé náklonnosti

ani z pokrmu, ani z letory ani zo zachádzania s ním vysvetliť nemožno, a tak s ním sa zrodiť museli, avšak neprináležia k jeho podstate, lebo nezjavujú sa všetky u jedného, ale u jedného tá, u iného iná náklonnosť, ba vychovávateľa vravia, že ako telesná podoba ponáša sa i na otca, i na matku, alebo aspoň sa dakoho zo starých rodičov, tak i duševné náklonnosti že prechádzajú i z otca, i z matky na dieťa v miešaných podobách (Ormis, 1871, s. 176-177). Ormis teda považoval hriech za prejav dedičnosti, aj keď nie v jeho genetickom chápaní, ale ako dôsledok dedičného hriechu. Na odstránenie škodlivého vplyvu dedičného hriechu doporučoval slovenským rodičom, aby odhodili všelijakú maznavosť a od malička vybíjali zlého ducha zo svojich detí. A tento zlý duch, ten dedičný hriech je podľa neho v podobe lenivosti, lakomstva, klamstva, bujnosti, pažravosti a nečistoty. Podľa Ormisa liekom na to je telesná práca, prísna pozornosť a slovo Božie (Ormis, 1871, s. 195).

Prútom treba švihat' toho, kto inému ublížil na tele, podľa toho zákona: Oko za oko, zub za zub. Známa je náklonnosť detí biť slabšieho – a to je ten dedičný hriech, že telesná sila sa nechce podrobiť duchu – spravodlivé by bolo, aby to dieťa, ktoré udrelo a spôsobilo bolesť inému, žeby aj ono pocítilo tú bolesť. Tiež je známa náklonnosť detí kradnúť a klamať, to jest cudzie považovať za svoje a od strachu pred pokutou tajiť spáchaný skutok alebo na iného skladať – i to je dedičný hriech, že chce panovať nad seberovným a užívať bez práce – i v týchto prípadoch neprospeje slovo, ani sľub, a tak je potrebný prút. Preto za telesnú urážku, za krádež a za lož má byť dieťa pokorené telesným trestom, aby, keď sa aj nepolepší, aspoň cítilo, že na svete je spravodlivosť (Ormis, 1871, s. 248).¹

¹ K druhému typu postoja voči hriechu a neresti by sme mohli zaradiť napríklad aj Martina Rakovského (1535 – 1579), a to napriek tomu, že patrí ešte do 16. storočia. Rakovský vo svojom diele *O svetskej vrchnosti* (pôvodne vyšlo latinsky v Lipsku v roku 1574 pod názvom *De magistratu politico*) zastával názor, že cesta cnosti je síce priama, ale z každej strany vedie cez rôzne chyby chodníček v pekelný kraj (RAKOVSKÝ, 1974, s. 304). Podobne tvrdil, že láskavosť potláča aj oprávnený hnev, namiesto pomsty láska má preniknúť do našich prs. Zhovievavosť nás však nesmie zviest' zo strednej cesty. Nemožno kraľovať dobre, ak budeme odpúšťať príliš, ale ani ak sa budeme príliš mstiť. Prílišná zhovievavosť pripravuje o úctu ľudu, hnev zase prináša nenávisť. Vrchnosť upozorňoval: Čím máš väčšieho ducha, tým viac odolávaj hnevu, miernosť a láskavosť na myslí maj. Bez viny nie je nikto a keby sa nedal utíšiť boží hnev, zahynul by celý ľudský rod. Aký chceš, aby bol k tebe Boh, taký buď k svojim. Niektorí si myslia, že ak neznesú žiadne poklesky a trestajú všetko, že sa stanú veľkí a silní. Zlosť má tiež svoju mieru a treba odpustiť tým, čo sa priznajú k svojim hriechom, ak bez škvrny nie sme ani my (RAKOVSKÝ, 1974, s. 334-335). Tento Rakovského postoj odhaľuje realistické videnie sveta a jeho problémov, ale aj ľudskej psychiky. Treba oceniť aj to, že autor nevidí svet čierno-biely, teda že na jednej strane sú dobrí a na druhej strane zase všetci

Tretí postoj k hriechu a neresti najlepšie prezentuje Augustín Doležal (1737 – 1802) vo svojom diele *Pamětná celém světu Tragoedia* (1791). Podľa neho príčina hriechu a zla spočíva v existencii slobodnej vôle človeka a jeho zodpovednosti, spočívajúcej však (podľa tejto interpretácie) v povinnosti poslúchať príkazy Boha. Adam si v tomto Doležalovom diele kladie zásadnú otázku: keby nebol vo svete hriech, mohol by človek vedieť o prevelebnosti, spravodlivosti a svätosti Boha, ktorý môže spasíť aj hriešne ľudstvo? (Doležal, 1791, s. 199). Vzniká logická otázka, či podľa Doležala hriech a zlo existujú preto, aby Boh predviedol svoju dokonalosť a schopnosť vyrovnat' sa s ním? Zdá sa, že aj v tom je jeden z dôvodov existencie zla. Potom ide o teleologický prístup k existencii zla vo svete, pretože jeho účelom je oslava Boha a jeho schopnosti vysporiadať sa s ním. V nejakej podobe sa to prejavilo už predtým, keď sa Doležal vyjadril, že múdrosť a schopnosť hospodára sa najlepšie prejavuje, keď dokáže riešiť problémy pri hospodárení (Doležal, 1791, s. 186). Možno to potom v takej istej podobe vzťahovať aj na Boha, respektíve na Doležalovo vysvetlenie existencie zla a hriechu vo svete.

Adamov syn Sét už aj predtým videl v hriechu v konečnom dôsledku pozitívum, t.j. schopnosť človeka poznať zlo. Napriek tomu, že prvotný hriech by mal byť zlý, v skutočnosti ako keby teraz Adam naznačoval, že nebyť hriechu, o čo všetko by ľudstvo prišlo. Možno, že by žilo v raji bez potreby akejkolvek spoločenskej deľby práce, ale ak už k tomu došlo, aká rôznorodosť spoločenského postavenia z toho vzišla. Sét sformuloval svoje poznanie v takejto podobe a Adam ho ani nenapomína, že v skutočnosti by to mal považovať za ľudské nešťastie, že treba takéto rozvrstvenie spoločnosti, aby ľudstvo mohlo existovať. V plnej miere tým Doležal vyjadruje Leibnizovu myšlienku, hoci v umeleckej forme, že Boh dopustil zlo v podobe prvotného hriechu Adama a Evy v prospech väčšieho dobra, ktoré z toho vzišlo. V tomto duchu práve Doležal dokladá všetky tie dobré vyplývajúce z prvotného zla v podobe hriechu Adama a Evy.

Na Sétove pochybnosti, či predsa by nebolo lepšie, keby ľudstvo nepoznalo hriech, hoci sa mu tento svetský poriadok veľmi páčil, jeho otec Adam konštatuje, že nerozumne by sme usudzovali o svete, keby sme ho kvôli mravným chybám považovali za celkom biedny, zlý a nepodarený (Doležal, 1791, s. 200). Zoberme do úvahy všetky ľudské stavy, obchody, postavenia, úrady, práce, remeslá a cnosti. Sledujme pozorne všetky ľudské povolania, ktoré vykonávajú ľudia, a zistíme, že ak by nebolo prvotného hriechu, neboli by ani

ostatní, ktorí sú zlí. U Rakovského dominuje humanistická orientácia, ktorá sa v konečnom dôsledku prejavuje aj v jeho vzťahu k ľudským hriechom a nerestiam.

tieto povolania. Existuje tak veľa remesiel a potrieb, že aj hriešnik pri nich môže byť veselý a v pobožnosti sa usilovať o dosiahnutie nebeskej slasti (Doležal, 1791, s. 201). Nakoniec teda prvotný hriech či pád mal aj pozitívne dôsledky pre ľudstvo ako celok. Ide tu o teleologický pohľad na problém zla. Doležal prostredníctvom Adama zdôrazňuje, že keby neboli tieto chyby vo svete, chýbali by mu všetky krásy. Keď je svet pekný, tak to môže byť len v tomto a žiadnom inom usporiadaní (Doležal, 1791, s. 225). Na prvý pohľad je to paradox, keď Adam konštatuje, že krása sveta a života spočíva práve v tom zmätku, ktorý je v konečnom dôsledku výsledkom či skôr dôsledkom hriechu. Opäť ide o prezentáciu Leibnizovej myšlienky, podľa ktorej tento najlepší možný svet je založený práve na tom, že jeho dobro vzniká z prekonávania zla (Leibniz, 2004, s. 93-94; 140; 144-145; 149; 152; 331).

Adam v rovnakej súvislosti tvrdil: keďže sme zhrešili, musíme cvičiť svoj rozum, čo sme predtým nevedeli, teraz po hriechu už vieme (Doležal, 1791, s. 220). Ironicky by sme mohli doložiť: had mal teda predsa pravdu, keď presviedčal Evu, že zakázaný strom je strom poznania a ľudia budú vedieť, čo nevedia, budú poznať, čo nepoznajú. Adam to nepriamo pripúšťa.

Hriešny svet teda nemusí byť len miestom utrpenia, ale aj radosti a potešenia. Zdá sa, že práve Boh, aj keď vyhnal Adama a Evu z raja, nepotreštal ich fatálne, ale poskytol im dostatok priestoru či možnosti na radosť a potešenie, a to nielen v duchovnej, ale aj fyzickej podobe alebo forme, napríklad aj v podobe krás prírody.

Na záver by som chcel konštatovať, že zatiaľ čo vo väčšine prípadov je prvotný hriech interpretovaný ako exemplárny príklad neposlušnosti človeka voči Bohu, u Doležala ho možno dokonca v určitom zmysle chápať ako pokus človeka o získanie autonómie proti Bohu (hoci len ako nevedomý pokus), prípadne na druhej strane to možno interpretovať ako večné pokušenie či večnú túžbu po poznaní, po odhaľovaní doteraz nepoznaného, respektíve neznámeho. Ľudstvo lákajú záhady, nevyriešené či nezodpovedané otázky, a tak ako z prvotného hriechu povstalo zlo, vzniklo z neho okrem iného aj množstvo dobra, ktoré Doležal možno viac oceňuje než prvotné zlo. Možno trochu kacírsky konštatovať to, čo Doležal len naznačil, že „vďaka“ prvotnému hriechu čiže túžbe po poznaní, po objavovaní nového a nepoznaného, človek sa stal plnohodnotnou bytosťou, schopnou realizovať sa vo svojom živote, rozvíjať svoje poznanie a schopnosti. Nebyť tohto hriechu, ostane naveky v raji a naveky bude „nesvojprávny“, vo všetkom spoliehajúci sa na Boha, ktorý to za neho urobí, vyrieši, vymyslí atď. Boh v Doležalovej deistickej interpretácii dopustil zlo prvotného hriechu kvôli tomu, aby sa človek mohol od neho emancipovať. Človek v určitom zmysle rastie vďaka problémom, ktoré si sám vytvára tým, že

prekračuje hranice toho, čo sa v minulosti považovalo za hranice oddeľujúce dovolené od nedovoleného, zakázaného či tabu. Možno súhlasiť s Evou Fordinálovou, že Doležalovo dielo hovorí o človeku, jeho prehrách a víťazstvách, o hľadaní samého seba v činnosti, o človeku tešiacom sa a trpiacom, múdrejším zasluhou prekážok a námahy, ktorú musí vynaložiť, bolesti a strát (Fordinálová, 1993, s. 231).

K tretiemu typu postoja voči hriechu a neresti som zaradil aj názor Jonáša Záborského (1812 – 1876), hoci je trochu odlišný od Doležalovho postoja, ale zastávam názor, že má však podobný teleologický a chápatý či dokonca ospravedlňujúci postoj k zlu a neresti, s akým sme sa stretli aj u Doležala. Jonáš Záborský podobne ako Chalupka, dospel k poznaniu, že niet všeobecnejšej choroby medzi ľuďmi ako nespokojnosť. Všímajte si rad radom ľudí a uvidíte, že každý vzdychá a svoje neresti považuje za neobyčajne veľké. Zdá sa, že Boh spojil všetko, čo život robí trpkým, a že v našom postavení nám neostáva žiadnej útechy; že by sme každý iný kríž niesli s oddanosťou, iba náš nemôžeme; že náš osud je taký, v ktorom nie je platné žiadne potešenie. Takými myšlienkami trápime sami seba. Ale obyčajne sebaklam nás robí nešťastnými, nie skutočnými nerestami. Každý má obyčajne čo potrebuje, aj keby nemal všetko, o čo žiada; každý okúsi pri nepríjemných aj priaznivých príhodách; každý má pri zármutku aj svoje radosti; každý nachádza vo svojom položení pri trpkostiach aj isté príjemnosti. Nikto nemá všetko, čo si zažiada srdce, ale zriedka niekomu chýba to, čo potrebuje. Príroda je spokojná s málom, len človek si vytvára mnohé potreby a trápí sa nie tak tým, čo jemu samému chýba, ale tým, čo viac majú iní. Nájdú sa síce aj takí, ktorí majú málo; ale oveľa viac je tých, ktorým sa len zdá, že majú málo. Boh obyčajne dáva ľuďom všetko, čo potrebujú k životu. Netrápi ich nedostatok, ale vymyslené potreby, lakomosť a závisť (Záborský, 1853, s.125). Na druhej strane však Záborský pranie hriechy a neresti v ich rozličných podobách, počínajúc hriechmi a nerestami vládnucich vrstiev až po alkoholizmus a iné nemravnosti u dedinského obyvateľstva.

Poukazuje na nebezpečenstvo, ktoré je veľmi aktuálne aj v súčasnosti a ktoré sa týka vládnucich vrstiev. Podľa neho nebezpečenstvo spočíva v tom, že hriechy páchané na vysokých miestach, v očiach ľudí takmer prestávajú byť hriechmi, a zatracujú tú ohavnosť, ktorú s nimi spája všeobecný dojem, berú na seba podobu istej šľachetnosti, zdajú sa byť niečím panským. Mravy vznešených osôb pritlkajú zločinom pečat' cnosti a pomätú (popletú) celkom zdravý úsudok ľudí, alebo aspoň v ňom dusia spasiteľnú bázeň. Ľud považuje za bezpečné tie cesty, po ktorých kráčajú pastieri a ich vodcovia. Život tých sa takpovediac odráža v živote tamtych, ktorí aj vtedy radi nasledujú ich mravy, keď ich hania a potupujú (Záborský, 1853, s. 182). U dedinského ľudu veľmi tvrdo pranie

alkoholizmus, ktorý je podľa neho príčinou množstva hriechov a nerestí, ako sú krádeže, vraždy, krivoprišažníctvo, podvody, sprenevery obecných peňazí, úradné či volebné podvody a predávanie hlasov vo voľbách, manželská nevera atď. Napriek tomu, predsa konštatuje, že osudom všetkých ľudí je, že ich striedavo postretnú veci dobré i zlé, radostné i smutné, dni veselé a smutné. Stálosť nie je ani v blahobyte ani v nerestiach. Tak ako sa strieda deň a noc, svetlo a tma, tak sa v ľuďoch striedajú radosť a slzy (Záborský, 1853, s. 253).

Boh je podľa neho ten, kto skúša šťastím a nerestami našu vernosť. Zahŕňa nás láskou a dobrodeniami, aby videl, či si vieme vážiť jeho lásku; len z tejto príčiny nám prepožičiava dočasné šťastie, aby sa ukázalo, či sme hodní šťastia večného. Dáva nám k dispozícii dobré pozemské veci, aby sme mali príležitosť stratiť ho, a pri tejto skúške zriedka ostáva. Čo ak je to tak, povedzte, či nemáme príčinu príliš sa neradovať žiadnemu úspechu a tie najžiadanejšie dary prijímať so strachom? (Záborský, 1853, s. 255). Boh svojou múdrou radou uznal za dobré prideliť každému, kdekoľvek sa nachádzal, v akomkoľvek stave a povolání žil. Každý má svojho červa, ktorý mu ujedá z jeho srdca. Slzy padajú na skvelý hodváb aj na handry. Strasť prebýva aj tam, kde sa blyští zlato, aj tam kde slamené strechy prefukuje vietor. Úprimne ale priznajme, že nebo nám nevyslala toľko a takých nerestí, ako si ich sami pripravujeme; zasahujú nás nie tak osudy, ako naša obrátenosť a nedostatok pravej nábožnosti. Obrátenosť umožňuje vidieť nešťastie aj tam, kde nie je; často nemáme žiadnu príčinu k nespokojnosti a predsa náš stav a rozpoloženie nachádzame neznesiteľným, pretože vnášame do nich trpkosť, ktorá tam nie je. My sami sme pre seba trápením, v nás samotných je hlavná príčina nášho nešťastia; lebo vidíme kríž (sužovanie) aj tam, kde žiadny nie je, a nevidíme, čo je v ňom dobré. Sme nešťastní, ale iba mocou našej domnienky, následkom nášho zdania, pretože veci posudzujeme nepriaznivo, sme zmätení zlými pocitmi, chceme byť šťastní iba naším spôsobom, zveličujeme naše neresti, pri nehodách malomyselne zúfame (Záborský, 1853, s. 258-259).

Keď žijeme bez kríža, naše predstavy o živote a svete sú iba klamom; iba neresti nás vyliečia z bludu, v ktorom považujeme zdanie za skutočnosť, omyl za pravdu, veci pomínuteľné za stále, prostriedky za cieľ. Obyčajný človek si počína roztopašne a nešetrne, pokiaľ neokúsil nerest; jeho drsné srdce zmäkčuje ťažký osud a vzbudzuje v ňom city svätej pokory. Ak sám ešte žiadne neresti neokúsil, býva necitlivý k nerestiam svojich blížnych; až vlastné nehody ho učia kvíliť s kvíliacimi. Bieda a trápenie sú najlepšou školou tak pokory, ako aj spolu utrpenia, a spoločne najlepší skúšobný kameň našej cnosti. Naša vôľa i srdce slabne v úspechu, v nehodách sa zoceluje a zmocňuje. Z boja s protivnými osudmi vychádzajú tie najšľachetnejšie, podivuhodné osobnosti. Zármuťkom

Boh zveličuje naše radosti, robí nás citlivejšími, pretože pokojné užívanie plodí nechúť; čo je nám na istý čas odobraté, to nás potom dvojnásobne teší. Človek musí na istý čas vypadnúť zo svojho šťastia, aby jeho príjemnosť cítil naozaj. Žiadny pôvab by nebol pre nás prospešný, keby ho sem-tam nepretrhli nehody, tak ako by sme necítili príjemnosť jari, keby sa nestriedala s mrazivou zimou a horúcim letom. Boh nám dáva trpké veci, aby urobil vzácnejším sladké a šľahá telo, aby zachoval a vyliečil dušu. Necítiť bolesť nie je ľudské; trepezlivo ju neznášať nie je múdre ani nábožné. Múdry nezáväzuje svoje srdce k ničomu, preto nie je hračkou premenlivých náhod a okolností. Jeho srdce je povýšené nad márne zemské veci, preto ho žiadna strata nemôže zbaviť pokoja. Všetko sa okolo nás mení, minie; len on sám ostáva vždy sebe rovným, pretože nie je od ničoho závislý. Pobožný tak prijíma svoj osud s plnou oddanosťou do Božej vôle, a pri dobrých a zlých veciach zachováva istú rovnomernosť, bojac sa pri tamtých a dúfajúc pri týchto. To čo dostáva ako dobré, berie to ako vďaku; ak dostáva zlé, príliš nad tým nesmúti. Dobré veci prijíma s vďačnosťou; zlé s oddanosťou a pokorou. Nie je ošemetným, keď sa mu darí podľa jeho potrieb, ale ani malomyselným, keď ho stretáva trápenie. Na svete nie je nič krajšie ako duša, ktorá neklesá ani pod bremenom cti a slávy, ani pod ťarchou nerestí; ktorá vie byť šťastnou bez roztopaše, nešťastnou bez zúfania (Záborský, 1853, s. 262-265).

Na základe toho možno konštatovať, že s výnimkou obdobia prvej polovice 18. storočia vo väčšine prípadov, najmä v 19. storočí, dominoval vo vzťahu k hriechu na jednej strane odmietavý postoj, ale na druhej strane aj pochopenie vo vzťahu k jednoduchým ľuďom a ich slabostiam. Zvlášť v 19. storočí treba oceniť vieru v schopnosti národa a ľudu, aby sa zbavili tých najhorších nerestí, ktoré trápili vtedajších Slovákov a ktoré im bránili v ich vlastnom rozvoji. Tolerancia mala v tomto prípade skôr podobu pochopenia pre hriechy a nedostatky iných, čo bolo určite potrebné v neľahkých podmienkach života Slovákov v danej dobe a vytváralo priestor pre ďalšiu prácu na duchovnom, náboženskom, cirkevnom i národnom poli.

Použitá literatúra

- DOLEŽAL, A.: *Pamětná celém světu Tragoedia, anebožto Veršovné vypsánj žalostného Prvnjch Rodičů Pádu...* Uherská Skalica 1791.
- FORDINÁLOVÁ, E.: *Stretnutie so starším pánom alebo Tragédia Augustína Doležala*. Martin, Osveta 1993.
- HRUŠKOVIC, S.: *Vlastný životopis*. Liptovský Sv. Mikuláš, Transocius 1943.

- CHALUPKA, J.: *Kázně nedělnj a swátečné II*. Pešť 1847.
- JAKOBEI, P.: *Welmi Důležité Přjčiny, pro které čtyř neyhlawněgššich a v tyto poslednj časy neyobičegněgššich hřichů... wárowati se máme*. 1724.
- LEIBNIZ, G. W.: *Theodicea. Pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*. Praha, Oikoymenth 2004.
- ORMIS, S.: *Výchovoveda seminaristov a rodičov I. Velká Revúca, Nakladateľský spolok* 1871.
- RAKOVSKÝ, M.: „O svetskej vrchnosti“. In: M. RAKOVSKÝ: *Zobrané spisy*. Bratislava, Veda 1974, s. 247-357.
- SEILER, v. – SEILEROVÁ, b.: *Tolerancia verzus intolerancia. Filozofická analýza*. Bratislava, Vladimír Seiler 1997.
- ŠTÚR, L.: „Kde leží naša bieda?“ In: L. ŠTÚR: *Dielo II*. Bratislava, Tatran 1986a, s. 103-127.
- ŠTÚR, L.: „Spolky miernosti“. In: L. ŠTÚR: *Dielo I*. Bratislava, Tatran 1986b, s. 425-443.
- ZÁBORSKÝ, J.: *Múdrosť života ve chrámových řečech pro všecy roku církevního příležitosti I*. Viedeň 1853.

Gluchman, Vasil'

A bűn és a véték a 18. és 19. századi szlovák evangélikus etikában

Az evangélikus egyháznak a bűnhöz való hozzáállását a 18. században a pietizmus és az ortodox lutheranizmus, a 19. században pedig a racionalizmus és az ortodoxia közötti vita befolyásolta. Három közelítésmód különíthető el az adott időszakban. Az egyik szerint a bűn a sátán csapdája, és a középkorhoz hasonló kegyetlen üldözést tesz szükségessé (Hruškovic, Jakobei). A másik, inkább megértő álláspont szerint a bűn egyrészt az ember alkotóeleme, másrészt különböző külső – politikai, gazdasági – viszonyok következménye (Chalupka, Štúr). A harmadik variánst A. Doležal képviselte, aki a bűnt az ember szabad akaratára és felelősségére vezette vissza. A tolerancia elsősorban az ember bűnössége és tökéletlensége iránti megértés formájában jelent meg a lutheránus etikában.

Vasil' Gluchman

**The interpretation of sin and vice in 18-19th century
Slovak Lutheran ethics**

The interpretation of sin and vice of the Lutheran Church was influenced by Pietism and Orthodox Lutheranism during the 18th, and by the debate between Orthodoxy and Rationalism in the 19th century. Three approaches can be seen in this period. The first one maintains that sin is the pitfall of Satan and needs to be so harshly persecuted as in the Middle Ages (Hruškovíc, Jakobei). The second, a more compromising one argues that on the one hand sin is the integral part of humanity, but on the other, the product of different external – political and economic – conditions (Chalupka, Štúr). The third approach, represented by A. Doležal, attributes sin to the free will and responsibility of Man. Tolerance was present in Lutheran ethics mainly as an understanding of the sinfulness and imperfectness of mankind.

Libuša Franková

**Prešovské Kolégium v prvej polovici 19. storočia
(K otázkam tolerancie a intolerancie)**

Kolégium v Prešove bolo od začiatku školskej činnosti 18. októbra 1667¹ významnou školskou inštitúciou Evanjelickej cirkvi a. v. v Uhorsku, ktorá školstvo považovala za neoddeliteľnú súčasť svojej samostatnosti. Evanjelické školstvo výchovnovzdelávacou činnosťou, rozvíjajúcou sa na ľudových a demokratických základoch, zohrávalo dôležitú úlohu aj pri vzdelávaní obyvateľov Uhorska prostredníctvom ľudových a latinských škôl – gramatických, humanitných (gymnazií) a akademických (lycéí a kolégií), ktoré priniesli vyučovaním filozofických a teologických kurzov nový – vyšší typ vzdelania.² Do realizácie školskej činnosti na prešovskom kolégiu od jeho vzniku zasiahli politicko-vojenské udalosti vyplývajúce z protireformačnej politiky viedenského dvora i protihabsburských povstaní uhorskej šľachty a tiež jozefínske osvietenské reformy uhorského školstva, ktoré postupne prechádzalo z kompetencie cirkví pod štátny dozor, ale pri zachovaní značného vplyvu konfesii na obsah vzdelania. V prvej polovici 19. storočia zasiahli do kolegiálneho života spoločenskopolitické pomery súvisiace so vznikom a rozvojom moderných národných hnutí v Uhorsku.

¹ Založenie kolégia v Prešove, Collegium Statuum evangelicorum superioris Hungariae, bolo oficiálne proklamované 18. novembra 1665 v Košiciach vydaním zakladacej listiny, v ktorej zástupcovia protestantských stavov, slobodných kráľovských miest východného Slovenska (Košíc, Kežmarku, Levoče, Bardejova, Sabinova, Prešova), banských miest, trinástich spišských miest i evanjelických cirkví zo Zadunajska zdôraznili, že v slobodnom kráľovskom meste Prešov bude vysoká škola Certum Collegium Scholasticum rozvíjať činnosť v záujme evanjelických cirkevných i svetských stavov. 16. apríla 1667 uzavrelo mesto Prešov so zakladateľmi kolégia zmluvu o právnom postavení školy. Bližšie FRANKOVÁ, Libuša: *Dejiny prešovského kolégia v kontexte národnokultúrneho života Slovákov. Prvá polovica 19. storočia*. Prešov : ManaCon, 1999, s. 6-11.

² Kolégiá vznikali od konca 16. storočia pod vplyvom humanizmu a renesancie, zápasov stúpcov reformácie a protireformácie i vývoja starších školských inštitúcií. Reprezentovali vzdelanie so znalosťou latinskej gramatiky, poetiky a rétoriky, získané počas gymnaziálneho štúdia i s osvojením si vedomostí z logiky, etiky, metafyziky a fyziky, ale z časti zredukovaných proti univerzitnému štúdiu a tiež z diel novoscholastických teológov počas akademického štúdia.

Od začiatku 19. storočia kolégium zabezpečovalo výučbu filozofie, teológie a postupne aj právnických disciplín. Vzdelávací proces vychádzal z prezentovania moderných filozofických a teologických smerov i najnovších vedeckých poznatkov s myšlienkami slobody vierovyznania. Vedenie kolégia kladlo dôraz aj na systematickú modernizáciu výučby a realizáciu viacerých modifikácií učebných osnov v záujme skvalitňovania poskytovaného vzdelania. Študenti kolégia získavali nielen vyššie vzdelanie, ale upevňovali si aj svoje náboženské sebavedomie. Kolégium sa tak stávalo významnou vedecko-vzdelávacou inštitúciou nielen v mieste svojho pôsobenia a jeho okolí, ale aj na území Slovenska i samotného Uhorska.³ Rešpektovalo záujem o štúdium aj u uchádzačov z dnešných oblastí Zakarpatska, Slavónska, Vojvodiny, Rumunska i zo vzdialenejších maďarských stolíc a tiež z českých a rakúskych krajín, aj keď do 30. rokov bolo ich zastúpenie medzi študujúcou mládežou sporadické. Vo väčšom počte prichádzali uchádzači o štúdium na kolégium z uvedených oblastí v nasledujúcom období.⁴ Výraznejší záujem o štúdium na slovenských školách i samotnom kolégium bol zo strany srbských študentov, najmä zo spomínanej Vojvodiny. Ako uvádza Risto Kovijanić, „srbskú mládež priťahovali na Slovensko chýrne mená dobrých škôl a profesorov, náboženská a nacionálna tolerancia... a duch veľkých slovenských dejateľov, buditeľov a obroditeľov Šafárika, Kollára a Štúra... do Prešova prichádzali pod vplyvom dobrého mena kolégia, profesorov a rektorov Andreja Mayera, Michala Greguša, Andreja Čupku, Andreja Vandráka a rektora Antonína Ľudovíta Munyaya.”⁵ Pre

³ V rokoch 1803 – 1810 boli na kolégium počtom študentov najpočetnejšie zastúpené stolice Šarišská, Zemplínska, Spišská, Abovská, Gemerská, Sabolčská, Boršodská a Liptovská, v rokoch 1811 – 1820 stolice Šarišská, Spišská, Zemplínska, Gemerská, Abovská, Sabolčská a Boršodská, v rokoch 1821 – 1830 stolice Šarišská, Spišská, Zemplínska, Gemerská, Abovská, Sabolčská, Boršodská. V rokoch 1831 – 1840 stolice Šarišská, Spišská, Gemerská, Zemplínska, Abovská, Sabolčská, Liptovská, Boršodská a Satmárska a v rokoch 1841 – 1849 stolice Šarišská, Spišská, Gemerská, Zemplínska, Abovská, Liptovská, Boršodská, Sabolčská, Békešská, Turmianska a študenti z Bačky. Štátny archív Prešov, fond Evanjelické kolégium Prešov. In. č. 244, 245. *Matricula Universae Juventutis III. Collegii* (1803 – 1813, 1813 – 1831), In. č. 246. *Matricula Juventutis Studiosae in Collegio Distr. Ev. Eperiessensi*. (1831 – 1840) a In. č. 248. *Az eperjesi ev. Egyházkerületi Collegium Anyakönyve*. (1840 – 1871).

⁴ Napríklad od 30. rokov boli v kolegiálnych matrikách zapísaní 14 študenti zo stolice Aradskej, 12 z Krašovskej, 4 z Čanádskej, 6 z Fejérskej, 3 z Rábskej, 6 z Banátu. Roku 1809, 1819 a 1837 bol zapísaný 1 študent, roku 1846 2 a roku 1847 1 študent z Rakúska. Po jednom študentovi sa zapísali uchádzači na kolégium z Čiech roku 1805, 1811, 1821, 1830, 1832, 1833, dvaja roku 1831 a po jednom roku 1839, 1841 a 1842. Roku 1828 a 1841 boli zapísaní v matrike kolégia dvaja študenti z Moravy. Bližšie uvedené matriky v odk. 3.

⁵ V 18. a 19. storočí študovalo na Slovensku približne 2 300 Srbov, z toho na kolégium 185. K faktorom, ktoré ovplyvňovali ich voľbu miesta štúdia bola skutočnosť, že prešovské kolégium bolo v tom istom štáte a že evanjelické školy boli v prvej polovici 19. storočia centrami slovenskej

srbských študentov bol významným podnetom k voľbe štúdia na kolégiu národnostolerantný faktor a veľmi dobrá úroveň vzdelávania. Priťahovalo ich aj štúdium v jazykovo blízkom prostredí s myšlienkou slovanskej vzájomnosti, najmä od druhej polovice 30. rokov v čase intenzívnejšieho rozvoja srbsko-chorvátskej a slovensko-srbskej spolupráce v Uhorsku. Ovplyvňovalo ich tiež vzájomné spolužitie Srbov a Slovákov vo Vojvodine i pôsobenie slovenských vzdelancov v srbskom prostredí, napríklad Pavla Jozefa Šafárika v Novom Sade. Dôležitú úlohu zohrával zrejme aj ekonomický faktor, keďže výška študijného na kolégiu v Prešove bola nižšia ako napríklad v Bratislave a bola tu aj možnosť lacnejšieho stravovania.⁶

Tolerancia a intolerancia boli prítomné v školskom kolegiálnom živote od jeho samotného začiatku a v prvej polovici 19. storočia ich možno sledovať v konfesijnej oblasti, z hľadiska zloženia študentov a v národnostnej a cirkevnej oblasti, v súvislosti s národnostným zložením študentov a s postupným narastaním maďarizačných tendencií i v súvislosti s kompetenciami a postojmi evanjelickej cirkvi a. v. k politickému vývoju v Uhorsku, konkrétne k maďarským reformným snahám.

Z konfesiónalného hľadiska študovali do začiatku 19. storočia na kolégiu, najmä po vydaní Karolovej rezolúcie – Resolutio Carolina roku 1731, ktorá upevnila podriadenosť evanjelickej cirkvi a. v. panovníkovi a katolíckej hierarchii i v dôsledku vydávaných intimátov, dôverných oznámení Uhorskej ministerskej rady, ktoré zasahovali do kolegiálneho školského života,⁷ viac menej iba študenti evanjelického vierovyznania. Samotné kolégium od svojho založenia malo poskytovať neúplné akademické vzdelanie najmä protestantskej študujúcej mládeži zo severných stolíc Uhorska, ktorá dovedy mohla získať univerzitné vzdelanie len za hranicami krajiny, najmä v Nemecku. Zároveň malo

vzájomnosti. V prvej polovici 19. storočia nachádzame medzi nimi neskôr významné srbské osobnosti, napríklad Jovana Ilića (básnik, politik, štátnik, prekladateľ Jána Kollára a Andreja Sládkoviča), Alexa Jankovića (politik, diplomat, štátnik), Petra Radovanića (riaditeľ srbských ľudových škôl, profesor lýcea, tajomník ministerstva osvety, člen Srbskej učenej spoločnosti), Miloša Dimitrijevića (predseda Matice srbskej, politik, obhajujúci aj práva slovenského národa) atď. Bližšie KOVIJANIĆ, Risto: Štúdium srbských študentov na Slovensku v 18-19. storočí. In: *Prešovské kolégium v slovenských dejinách*. Zost. Imrich SEDLÁK. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1967, s. 131-137.

⁶ Bližšie SIRÁCKY, Ján: K problematike štúdia Srbov na slovenských školách. In: *Prešovské kolégium v slovenských dejinách*. Zost. Imrich SEDLÁK. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1967, s. 139-140.

⁷ Napríklad od roku 1754 nemohli rektori prijímať na evanjelické školy katolícke deti pod pokutu 12 zlatých a väčšina gymnázií na slovenskom území, i prešovské kolégium, boli degradované na gramatické školy. Bližšie FRANKOVÁ, Libuša: *Dejiny prešovského kolégia v kontexte národnokultúrneho života Slovákov. Prvá polovica 19. storočia*. Prešov : ManaCon, 1999, s. 19.

plniť aj funkciu opozície voči rozvíjajúcemu sa vyššiemu katolíckemu školstvu v Trnave a najmä v Košiciach, kde bola 26. februára 1657 zriadená neúplná jezuitská univerzita, tzv. *studium generale*.⁸ V 18. storočí, keď vývoj kolégia prebiehal v rámci uhorského školstva, ktoré postupne prechádzalo, ako už bolo uvedené, z kompetencie cirkví do kompetencie štátneho dozoru,⁹ si protestantské školstvo bránilo školskú autonómiu. Napriek laicizácii školstva v Uhorsku mali konfesie aj naďalej značný vplyv na obsah vzdelania. Rámec činnosti protestantských škôl právne vymedzil roku 1781 Tolerančný patent Jozefa II., rozširujúci náboženskú slobodu v duchu zásady, že osobné aktivity jednotlivcov nemajú byť viazané na konfesijnú príslušnosť. Patent prispel k oživeniu protestantského školstva v Uhorsku, ktoré sa pre evanjelikov a. v. stávalo ešte viac prejavom cirkevnej samostatnosti a autentičnosti, brániac sa celkom prirodzene oddeleniu všeobecného – reálneho vyučovania od náboženského i zjednoteniu metodiky a školskej administratívy s katolíckym školstvom v duchu štátnych záujmov – nadradenosti občianskeho princípu nad konfesijnú i dôležitosť jednotného vzdelania. Evanjelici začali postupne vnímať školu ako prostriedok k zabezpečeniu ich rovnoprávneho a hodnotného postavenia v modernizujúcej sa spoločnosti.¹⁰

S Tolerančným patentom sa stával cirkevný život evanjelikov nezávislejším a zákonný článok 26 uhorského snemu z roku 1791 zabezpečil protestantom nielen náboženskú slobodu, ale aj školskú autonómiu s podmienkou, že sa

⁸ Bližšie VESELÝ, Daniel: *Dejiny kresťanstva na Slovensku*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1994, s. 34; KVAČALA, Ján: *Dejiny reformácie na Slovensku*. Liptovský Sv. Mikuláš : Tranoscius, 1935, s. 265-270; HALAGA, Ondrej R.: Z dejín košickej univerzity. K 300 ročnému jubileu založenia, In: *Historický časopis*, roč. 4, 1956, č. 4, s. 526-529.

⁹ Panovník si privlastňoval právo kontroly nad školami. Napríklad roku 1766 zriadila Mária Terézia pre Uhorsko samostatnú študijnú komisiu pri Uhorskej miestodržiteľskej rade, ktorej podliehalo osem školských obvodov - dištriktov a ktorá mala okrem iného vypracovať nový študijný poriadok pre katolícke školstvo. Do jej právomoci sa dostali aj evanjelické školské otázky. Vládne snahy uskutočniť jednotný školský systém aj pre nekatolíkov a legalizovať všeobecnú školskú dochádzku vyústili roku 1777 do novej školskej organizácie *Ratio educationis*. Vzťahovala sa na všetkých obyvateľov bez ohľadu na konfesijnú príslušnosť v záujme výchovy a vzdelania budúcich občanov štátu. Aj keď sa v jej zmysle reformovalo len katolícke školstvo, prezentovala požiadavku úpravy i protestantského školstva. Bližšie BILČÍK, Jozef: Vývoj školstva na Slovensku do roku 1960. In: *Slovenská archivistika*, roč. 10, 1975, č. 1, s. 58.

¹⁰ Roku 1783 povolil Jozef II. všetkým náboženským vyznaniam štúdium práva, lekárstva a filozofie na vyšších školách a roku 1788 stanovil v inštrukcii pre vizitátorov ľudových škôl povinnú školskú dochádzku od 6 do 12 rokov, ktoré *Ratio educationis* ešte nevyvedlo. Bližšie KOWALSKÁ, Eva: Kontúry politického zápasu o charakter protestantského školstva v období osvietenstva. In: *Prešovské evanjelické kolégium. Jeho miesto a význam v kulturných dejinách strednej Európy*. ACEP I. Zost. Peter KÓNIA, René MATLOVIČ. Prešov : Biskupský úrad Východného dištriktu Evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku, 1997, s. 231-239.

v organizácii školstva prispôsobia školám zriadeným podľa vládnych noriem. Organizácia protestantského školstva v tom čase však nebola jednotná a prispôbiť ju vládne systému škôl alebo zaviesť jednotnú organizáciu všetkých protestantských škôl bola takmer nemožná aj z finančných dôvodov, napriek ojedinelým snahám na významných evanjelických školách od konca 18. storočia či úsiliu Generálneho konventu Evanjelickej cirkvi a. v. v Uhorsku v priebehu prvej polovice 19. storočia.¹¹ Od začiatku 19. storočia sa vedenie kolégia už nebránilo prijímaniu študentov iného vierovyznania a tak sa postupne rozširovalo konfesijné zloženie študujúcej mládeže aj na kalvínov, pravoslávnych, židov a rímskokatolíkov.¹²

Intolerancia začínala byť prítomná v školskom živote na kolégiu v súvislosti s vystúpením uhorských stavov a úradníctva proti modernizujúcim školským reformám viedenského dvora, ktoré presadzovali jeho kompetenciu vo veciach výchovy a školstva. Odrážala vznik a postupný rozvoj maďarského národného hnutia, presadzujúceho zavedenie maďarčiny ako úradného jazyka i povinného predmetu na vyšších, tzv. latinských školách.¹³ Jazyková otázka sa v mocenskom zápase medzi Pešťou a Viedňou postupne stávala, najmä od 30. rokov, spolu s narastaním národnej intolerancie, stále viac politickou otázkou a prezentovala maďarské národné snahy po uhorskej štátnopolitickej samostatnosti. Začínajúce maďarizačné tendencie na prelome 18. a 19. storočia, namierené najmä proti Slovákom obývajúcim kompaktné územie, sa naplno prejavili v maďarizačných zákonoch uhorského snemu z rokov 1830, 1832 – 1836, 1838 – 1840, 1843 – 1844 a zasiahli aj do kolegiálneho života.

¹¹ Snahy generálneho konventu zaviesť jednotný študijný poriadok na všetkých evanjelických školách sa nestretli s úspechom aj kvôli maďarizačným tendenciám v školstve. Možno dodať, že vyvolali nielen odpor zo strany slovenských evanjelikov, ale aj politickú aktivitu slovenských národných predstaviteľov s konkretizáciou slovenských kultúrnych a školských požiadaviek, ktoré sa stávali súčasťou slovenského národného programu. Bližšie MÁTEJ, Jozef a kol.: *Dejiny českej a slovenskej pedagogiky*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1976, s. 151-152.

¹² V rokoch 1803 – 1848 boli prirodzene najpočetnejšie zastúpení z celkového počtu zaevidovaných študentov 4562 evanjelici v počte 3484. Neuvedené vierovyznania, alebo poškodený zápis je u 26 študentov. Bližšie FRANKOVÁ, Libuša: *Dejiny prešovského kolégia v kontexte národnokultúrneho života Slovákov. Prvá polovica 19. storočia*. Prešov : ManaCom, 1999, s. 61-62.

¹³ Panovník František II. potvrdil roku 1805 zákonný článok 7 uhorského snemu z roku 1792 o maďarskom jazyku ako riadnom predmete na uhorských školách a vydal odporúčanie, aby sa používal aj pri výklade iných predmetov. Na snahy uhorskej vládnej moci o vypracovanie vlastnej školskej organizácie však reagoval roku 1806 vydaním, bez súhlasu uhorského snemu, novej školskej reformy Ratio educationis. Na vyšších školách reforma realizovala aj spomínané ustanovenia o maďarskom jazyku i požiadavku, aby učitelia na ľudových školách ovládali maďarčinu a vyučovali ju. Bližšie MÁTEJ, Jozef a kol.: *Dejiny českej a slovenskej pedagogiky*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1976, s. 118-192.

Predchádzali im však nariadenia v niektorých stoličných štatútoch,¹⁴ ktoré odrážali reálny stav maďarizačných tendencií smerom k nemaďarskému obyvateľstvu. Prítomnosť nemaďarských etník v Uhorsku bola buď ignorovaná, alebo z právneho jazykového hľadiska pokladaná za irelevantnú, s povinnosťou občanov prispôbiť sa oficiálnym jazykovým požiadavkám z rozličných dôvodov. Stoličné štatúty veľmi často prekračovali obsah snemových zákonov a len výnimočne považovali za potrebné predložiť svoje štatúty v zmysle zákonných ustanovení vyšším miestam na schválenie pred ich implementáciou do života. Nadradené miesta sa o nich viac menej dozvedali len zo zápisníc, ktoré dostávali zvyčajne nepravidelne a oneskorene. V prípade stolíc v Uhorsku nešlo tak o maďarizáciu sankcionovanú zákonom. Tento stav trval do začiatku 40. rokov.¹⁵

Predstavitelia Šarišskej stolice sa už roku 1805 vyjadrili za používanie maďarčiny a jej rozširovanie prostredníctvom škôl. V čase snemových rokovaní roku 1807 a 1811 – 1812 podporili aktivity s cieľom úplného pomad'arčenia školstva. Generálny konvent Evanjelickej cirkvi a. v. Potiského dištriktu roku 1821 zdôraznil potrebu „väčšej starostlivosti a usilovnosti“ v pestovaní maďarského jazyka, čo sa odrazilo aj v postupnom zavádzaní maďarčiny do vyučovacieho procesu na kolégiu.¹⁶ Šarišská stolica išla v tom čase zrejme najďalej na slovenskom území aj v zavádzaní maďarského jazyka do úradov a súdov a pokračovala v tendenciách šíriť maďarčinu prostredníctvom učiteľov (finančne zvýhodnených), učebníc, školských kníh a inšpekcií na školách, najmä ľudových. Keďže riadenie kolégia sa uskutočňovalo prostredníctvom rektora, zodpovedajúceho za vyučovací proces a patronátneho výboru, ktorý mal na starosti materiálne a finančné otázky i rozvoj školy a školstvo bolo všeobecne stolicami považované za najvhodnejší prostriedok šírenia maďarčiny, vplyv nariadení Šarišskej stolice sa výrazne prejavil aj na kolégiu.¹⁷

¹⁴ Keďže v dôsledku odporu nemaďarských a najmä chorvátskych zástupcov a činiteľov blízkeho panovníckemu dvoru na sneme, ako aj samotného viedenského dvora a vládnych činiteľov, zachovávali snemové zákony v maďarizačnom procese v zmysle natio magyarica do konca 30. rokov istú zdržanlivosť.

¹⁵ Vydávanie množstva stoličných štatutárnych a iných úprav i nariadení začiatkom 40. rokov takmer prestalo v súvislosti s prijatím nových zákonných úprav uhorským snemom v rokoch 1839 – 1840 a najmä 1843 – 1844, ktoré naplno zaviedli do verejného, národného, cirkevného i školského života maďarský jazyk.

¹⁶ Bližšie RAPANT, Daniel: *Ilegálna maďarizácia 1790 – 1840*. Turčiansky Sv. Martin : Matica slovenská, 1947, s. 5-18, 20 a n; ČERVENKA, Jaromír: Prešovské ev. Kolégium v dejinách filozofie. In: *Sborník prác profesorov ev. kolegiálneho slovenského gymnázia v Prešove 1940*. Prešov : Slovenská štátna kníhtlačiareň, 1940, s. 125.

¹⁷ Dokonca sa neuspokojila len s uvedenou formou šírenia maďarského jazyka. Uznesením z 29. novembra 1830 odporúčala obyvateľom stolice, aby maďarčinu prijali nielen za spoločenský

V národnostne diferencovanom prostredí na prešovskom kolégiu došlo pod vplyvom uvedených skutočností k výrazným jazykovým zmenám v pedagogickom procese, aj keď latinčina bola ešte stále vyučovacím jazykom. S kladením dôrazu na jazykovú pripravenosť študentov z hľadiska ich profesionálneho zamerania sa spájal nielen zápas o jazyk, ale aj tendencia preferovať maďarský jazyk. Za podpory niektorých profesorov i predstaviteľov evanjelickej cirkvi a. v. bolo v šk. r. 1821/22 rozhodnuté, že študenti, ktorí počas piatich rokov nezvládnu maďarský jazyk, nedostanú štipendium.¹⁸ Na kolégiu prijali roku 1826 profesora maďarského jazyka a podľa nariadenia správy kolégia sa mal učiteľ Michal Mateják naučiť maďarský jazyk do roku 1827, profesor gramatiky Jozef Benczur (Bencúr) do konca šk. r. 1830/31, Eduard Fröhlich (Frölich) do roku 1833, Ľudovít Kolmár do roku 1834, Ján Kengyel (Kendel) do roku 1835. Od roku 1828 sa maďarčina stala povinným vyučovacím predmetom. Roku 1830 začal ako prvý na kolégiu prednášať v maďarskom jazyku Michal Greguss (Greguš). Po latinsky sa o niečo neskôr prednášalo iba v teologickom kurze a maďarčina sa dostávala aj do úradných kníh. Školské snahy v stoliciach v prospech maďarského jazyka však nedosahovali predpokladaný výsledok a stoliciam nepomáhali ani vydávané jazykové príkazy donucovacieho charakteru, ktoré nebrali do úvahy panovníkovu rezolúciu z roku 1830, zdôrazňujúcu neprípustnosť núteného a násilného šírenia maďarčiny. Maďarizačné snahy v školstve mohol tak zabezpečiť len celokrajinský zásah v podobe snemových uznesení. Po vydaní snemového zákonného článku 8 z roku 1844, ktorý zaviedol maďarčinu ako vyučovací jazyk na školách, bola aj na kolégiu väčšina predmetov prednášaná po maďarsky a maďarská literatúra sa stala pravidelne prednášanou disciplínou.¹⁹

Intolerancia v jazykovej otázke na prešovskom kolégiu odrážala maďarizačné snahy už od vydania zákonného článku 6 z roku 1840, ktorý zaviedol ďalšie

jazyk, ale za domácu – rodinnú reč v záujme jej všeobecného rozšírenia prostredníctvom rodinnej výchovy, ktorú mali zabezpečiť ženy ovládajúce maďarský jazyk. Bližšie RAPANT, Daniel: *Slovenský prestolný prosbopis z roku 1842 I.* Liptovský Sv. Mikuláš : Tranoscius, 1943, s. 8-9, 31-35.

¹⁸ Kolégium sa od svojho založenia vyznačovalo jazykovou nestálosťou. Na prešovských školách už v rokoch 1440 – 1555 prevládal nemecký jazyk a v rokoch 1555 – 1644 maďarský jazyk. Od roku 1667 sa vo štvrtej triede kolégia stala povinným predmetom popri maďarčine aj nemčina a neskôr latinčina. Po 20. júli 1774 bola Uhorskou miestodržiteľskou radou zavedená na stredných a vysokých školách, vrátane prešovského kolégia, ako vyučovací jazyk nemčina. V učebných osnovách z roku 1785 bol zavedený aj „slovanský jazyk“. Bližšie ÓNODY, Oliver: Vplyv udalostí na dejiny kolégia. In: *Prešovské kolégium v slovenských dejinách* Zost. Imrich SEDLÁK. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1967, s. 62.

¹⁹ *Bibliografia k dejinám prešovského školstva.* Zost. Juraj PAŠKA. Martin : Matica Slovenská, 1984, s. 91 a n.

rozšírenie používania maďarského jazyka nielen v štátnych inštitúciách, podaniach panovníkovi, obožníkoch Uhorskej miestodržiteľskej rady, vo vzájomnom styku svetských a cirkevných úradov, ale aj v samotných cirkvách. Kňazi boli pokladaní za verejných úradníkov a vzťahovali sa na nich, podobne ako na učiteľov, aj snemové uznesenia o jazykovej otázke.²⁰ Maďarizačné tlaky v cirkevnej oblasti sa dotkli najmä evanjelikov a ich školstva. Evanjelická školská autonómia umožňovala maďarským vládnuci silám rýchlejší postup maďarizácie než u katolíckeho školstva, ktoré v konečnom dôsledku podliehalo vláde a brzdiacim činiteľom bol aj vysoký katolícky klérus, zväčša politický prívrženec vlády. Podobná situácia bola aj v otázke používania liturgickej reči. Pevnejšia hierarchická podriadenosť v katolíckej cirkvi a prevaha latinského liturgického jazyka nedovoľovali také maďarizačné pokusy, aké sa uplatňovali v evanjelickej cirkvi a. v. Otázka bohoslužobnej reči patrila u evanjelikov do kompetencie nižších miestnych a seniorálnych konventov, v ktorých svetské stavy presadzovali aspoň čiastočné pomadžarčovanie bohoslužieb, a to aj v cirkevných zboroch prevažne alebo úplne nemaďarských. Maďarizačné snahy v Evanjelickej cirkvi a. v. v Uhorsku, ktorá bola národnostne slovenská, nemecká a maďarská, vyvrcholili na jej generálnom konvente roku 1840 a organizovanú podobu dostali v aktivitách Karola Zaya (Zaia), zvoleného za generálneho dozorcú evanjelickej cirkvi a škôl v Uhorsku. Generálny konvent skoorodinoval od šk. r. 1841/42 evanjelické nižšie i vyššie školy novým školským poriadkom, učebným plánom a ustanoveniami o maďarskom jazyku a jeho postupnom zavádzaní do vyučovania. V maďarčine sa mali vyučovať všetky predmety, u ktorých sa pri prekladaní z latinčiny narážalo na väčšie ťažkosti v terminológii, ako dejepis, zemepis, prírodné vedy a právo. Maďarský jazyk sa mal vyučovať vo všetkých triedach, najmä v nižších a aj školské vysvedčenia a správy posielané školami Uhorskej miestodržiteľskej rade mali byť v maďarčine.²¹ K urýchleniu pomadžarčenia slovenských evanjelikov mal

²⁰ Zákon nariaďoval zaviesť do troch rokov maďarčinu do vedenia matrík aj v nemaďarských cirkevných zboroch a uvádzať do farských, kazateľských a diakonských úradov len osoby, ktoré ovládali maďarský jazyk. Predstavitelia maďarskej nacionálne liberálnej šľachty vedenej Lajosom Kossuthom (Ludovítom Košútom) predložili na sneme požiadavky, aby kňazi a učitelia boli povinní šíriť maďarčinu aj za osobitné odmeny a iné výhody a aby všetci obyvatelia Uhorska povinne ovládali maďarský jazyk. Bližšie RAPANT, Daniel: *Slovenský prestolný prosbopis z roku 1842 I.* Liptovský Sv. Mikuláš : Tranoscius, 1943, s. 31-51.

²¹ V dôsledku nespokojnosti a pripomienok učiteľov k uvedeným opatreniam došlo na porade u Karola Zaya v Uhorovci 20.-27. júla 1841, ktorej sa zúčastnil aj profesor prešovského kolégia Anton Eudovít Munyay (Munai), k úprave školského poriadku. Tlačou vyšiel roku 1842 pod názvom *Školský poriadok evanjelikov aug. vyznania maďarskej vlasti*. Nebol však definitívnou úpravou školského poriadku na evanjelických školách, ale priniesol v prvej polovici 19. storočia posledné zmeny v zabezpečení ich dovedajšej jednoty. Bližšie RAPANT, Daniel: *Slovenský*

prispieť najmä Zayov plán z 26. februára 1841 o únii luteránov sa kalvínov v Uhorsku, ktorý priniesol prvé vážnejšie stretnutie sa maďarizačných snáh a národnoobraných aktivít Slovákov v samotnej evanjelickej cirkvi a. v. Superintendenti mali napríklad podľa nariadenia generálneho konventu roku 1841 nevysvätiť do kňazského úradu kandidátov, ktorí neovládali maďarský jazyk a podobne mali postupovať aj pri obsadzovaní učiteľských a profesorských miest na školách. Vnútrokolegiálne spory národnostného charakteru sa v tomto čase prejavili v správe kolégia napríklad pri obmedzovaní nemeckého jazyka vo výučbe a v dlhšie trvajúcich snahách o presadenie maďarského jazyka v kolegiálnom cirkevnom živote. Až roku 1840 vedenie kolégia rozhodlo o bohoslužbách v maďarskom jazyku raz za mesiac.²²

Vedenie kolégia napriek uvedeným skutočnostiam tolerovalo niektoré reálne fakty dotýkajúce sa kolegiálneho školského života. V oblasti disponovania s tak dôležitými finančnými prostriedkami pre študentov i školu v podobe štipendijných základín a nadácií, pri založení ktorých sa zvyčajne určovali aj podmienky ich udelenia, a to spravidla pre sociálne slabých študentov alebo pre študentov zo šľachtických rodín, prípadne boli orientované profesijne, alebo miestom sídla školy – Prešovom a založené boli buď v podobe sponzorského daru, alebo testamentu,²³ rešpektovalo podmienky ich udelenia aj národnostného charakteru. Základina Jonáša Záborského v sume 500 zlatých z roku 1844 bola napríklad určená „študentom narodeným v Uhorsku bez rozdielu národností“, ktorí študovali vo vyšších triedach a zaujímali sa o slovanské jazyky a

pestolný prosbopis z roku 1842 I. Liptovský Sv. Mikuláš : Tranoscius, 1943, s. 14-15, 27-29, 49-56, 62-63, 82 a *Slovenský prestolný prosbopis z roku 1842 II. Dokumenty*. Dokument č. 63. *Porada v Uhrovcí 20.-27. júla 1841 k novému učebnému poriadku*. Liptovský Sv. Mikuláš : Tranoscius, 1943, s. 246-249; Štátny archív Prešov, fond Evanjelické kolégium Prešov. In. č. 129. *Elaboratum Conventus Scholastici in Zay-Ugrocz... 1842. Systema Scholarum Evangelicorum*.

²² Navonok vládni činitelia i zasadnutia Generálneho konventu Evanjelickej cirkvi a. v. v Uhorsku ubezpečovali verejnosť, že šírením maďarčiny nechcú nikoho zbaviť jeho jazyka, ani zasahovať cirkvám do používania materinského jazyka v bohoslužbách. Bližšie RAPANT, Daniel: *Slovenský prestolný prosbopis z roku 1842 II. Dokumenty*. Dokument č. 2, s. 5-10, č. 18, s. 61-62; SZIKLAY, Ladislav: K slovensko-maďarským kultúrnym a literárnym vzťahom na prešovskom kolégiu. In: *Prešovské kolégium v slovenských dejinách*. Zost. Imrich SEDLÁK. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1967, s. 197-203.

²³ V rokoch 1804 – 1848 malo kolégium k dispozícii približne 58 základín a nadácií určených na hradenie výdavkov školy, alumnae a štipendií v celkovej sume 18 548 zlatých a 58 grajciarov. Štátny archív Prešov, fond Evanjelické kolégium Prešov. In. č. 121. Anno 1834. 26. júna. *Stipendi ex fisco Collegi distribuenda*; In. č. 124. *Informatio tabellaris de Stipendiario Foundationis Josepho-Jettiniana in Lyceo Evang. Aug. Conf. Eperjesiensis scholas frequentante... 1834/35*; In. č. 934. *Alapítványok 1725 - 1910*; In. č. 938. *Az eperjesi collegium vagonát képviselő legrégeb Alapítványok és vég. (1795 - 1845)*.

literatúru.²⁴ Základina grófkya Johanny Róthovej – Telekyovej (Jany Rótovej-Telekiovej) z júna 1812 v sume 100 000 zlatých bola určená evanjelikom a. v. za účelom „podpory vzdelaniachtivých ľudí“.²⁵ V prvej polovici 19. storočia vedenie kolégia tolerovalo aj záujmovú jazykovú a kultúrnu spolkovú činnosť študentov spravidla na etnickom princípe, ale pri dodržiavaní školských zákonov a pod patronátom profesora školy, ktorá sa začala na evanjelických školách rozvíjať od 20. rokov v súvislosti so zavedením štatútu o všestrannej príprave študentov pre ich budúce povolanie a s dôrazom aj na ich jazykovú pripravenosť v rodnej reči, popri zachovaní latinského vyučovacieho jazyka.²⁶ Spočiatku, od konca 20. rokov, mala študentská spolková činnosť na pôde Maďarskej spoločnosti,²⁷ Slovenskej spoločnosti a Nemeckého spolku (Deutscher Verein)²⁸ samovzdelávací charakter. Postupne odrážala i aktivity národných hnutí.

Kým vedenie kolégia na jednej strane tolerovalo činnosť študentských spoločností na etnickom princípe, v národnostnej otázke, najmä jazykovej, presadzovalo maďarizačné tendencie. Aj keď činnosť študentských spoločností nebola spočiatku sprevádzaná vážnejšími národnostnými rozpormi, ako tomu bolo na iných stredných a vyšších školách na území Slovenska, dochádzalo na kolégium k nacionálnym rozporom medzi slovenskými a maďarskými študentmi

²⁴ Určená bola prešovskému kolégiu a evanjelickým lýceám v Bratislave a Kežmarku.

²⁵ Štipendium malo byť vyplácané na jednej alebo viacerých evanjelických školách v Uhorsku na základe rozhodnutia superintendentov. Informácie o štipendiu boli každoročne zverejnené v *Informatio de Stipendiatis et Candidatis pro Stipendio Johanna Rothiano anno scholastico...* Štátny archív Prešov, fond Evanjelické kolégium Prešov. In. č. 106. *Fundationes Scholae Distr. Eperiesiensis. Néhai nagymélt. Királyfalvi Róth Johanna asszonyásznak, gróf teleki József ur özvegyének végrendelete.*

²⁶ Študenti prešovského kolégia, najmä teológovia, začali sa aj za podpory superintendenta Pavla Jozeffyho, ktorý na škole uskutočňoval pravidelné návštevy – kanonické vizitácie a udržiaval písomné kontakty s vedením kolégia, združovať v jazykových spolkoch. Štátny archív Prešov, fond Evanjelické kolégium Prešov. In. č. 113. *Az eperjesi ev. Rev. Collegium Canonica Visitationes 1826 Jozeffy Pál.*

²⁷ Najaktívnejšie sa činnosť spoločnosti rozvíjala v rokoch 1833 – 1836, kedy prekročila rámec školy a začala zohrávať dôležitú úlohu v živote mesta, realizujúc kultúrne, najmä divadelné predstavenia pri rôznych slávnostných príležitostiach pre mestské obyvateľstvo. V 40. rokoch jej aktivity nadobudli národnopolitický charakter. V apríli roku 1845 ju navštívil Alexander Petőfi, ktorý na zasadnutí spoločnosti prednášal básne a na ktorého počesť uskutočnili maďarskí študenti slávnostný sprievod mestom. Bližšie BODOLAY, Géza: Vrcholné obdobie prešovskej Maďarskej spoločnosti v minulom storočí. In: *Prešovské kolégium v slovenských dejinách*. Zost. Imrich SEDLÁK. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1967, s. 175-194.

²⁸ Pravdepodobne začal pracovať už v 20. rokoch (obyvatelia nemeckej národnosti boli v tomto období druhou najpočetnejšou skupinou obyvateľstva v meste), aj keď najstarší zachovaný dokument pochádza z roku 1842 a sú ním stanovy spoločnosti. Štátny archív Prešov, fond Evanjelické kolégium Prešov. In. č. 129. *Gesetztafel des im Jahre 1842 am Eperieser Collegio entstandenen Deutschen Vereins.*

v dôsledku aktivít maďarských študentov, podporovaných niektorými profesormi, čo potvrdzujú nariadenia kolégia z roku 1828, ktoré zakazovali študentom národnostné roztržky na škole.²⁹ V čase východoslovenského povstania 1831, kedy sa na kolégium v šk. r. 1831/31 zapísalo len 72 študentov³⁰ a jeho začiatok bol posunutý na 10. október, zasiahli študentské nepokoje aj do školského života a prejavili sa v správaní časti študentov k profesorom i rektorovi školy. Vedenie kolégia bolo nútené sprísniť nariadenia pre študentov a zriadiť školské väzenie – karcer (trestnú miestnosť).³¹

Negatívne postoje zaujali maďarskí študenti napríklad k Antonovi Ľudovítovi Munyaymu (Muňaimu), ktorý ako rektor kolégia poskytol slovenským študentom pomoc pri založení Slovenskej spoločnosti a stal sa jej predsedom. Dohliadal na dodržiavanie spolkových zákonov, každoročne usporadúval voľby jej výboru, určoval témy cvičných kázní a dbal o ich zapísanie i každej práce s obsahom jej zamerania do Pamätníka Spoločnosti homiletickej slovenskej v Prešove (1832 – 1839) a Pamätníka Spoločnosti slovenskej v Prešove (1834 – 1845).³² Zámerom Slovenskej spoločnosti prepožičal svoju autoritu i postavenie profesora a rektora školy, keďže kolegiálne prostredie neprejavilo v tom čase väčšie pochopenie pre jej založenie a prebúdzanie národného vedomia slovenských študentov formou rozvíjania ich kultúrnych aktivít a prekonávania izolovanosti školského prostredia od ostatných oblastí Slovenska.³³ Anton Ľudovít Munyay nebol pre slovenských študentov na kolégiu tou oporou ako Ján Blahoslav Benedikty a Matej Slavkovský v Kežmarku, ale najmä Michal Hlaváček v Levoči. Uvedené skutočnosti možno vydedukovať z listu Bohuslava Nosáka v mene bratislavského Ústavu slovanského prešovským študentom v šk.

²⁹ ULIČNÝ, Ferdinand: Niekoľko poznámok. In: *Prešovské kolégium v slovenských dejinách*. Zost. Imrich SEDLÁK. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1967, s. 128.

³⁰ Štátny archív Prešov, fond Evanjelické kolégium Prešov. In. č. 246. *Matricula Juventutis studiosae in Collegio District. Ewang. Aug. Eperiensis 1831 – 1840*.

³¹ Štátny archív Prešov, fond Evanjelické kolégium Prešov. In. č. 119. *Leges Collegii Districtualis Eperiensis Discipulos Concernentes. 1832*. Už Ratio educationis z roku 1806 predpisovalo prísne pravidlá správania sa študentov a pre „nenapraviteľných“ odporúčalo telesné tresty, väzenie alebo vylúčenie zo štúdia. Prešovské kolégium uvádza väzenie prvýkrát v školských zákonoch až roku 1832.

³² Štátny archív Prešov, fond. Evanjelické kolégium Prešov. In. č. 371. *Pamětnjk Společnosti Homiletické Slowenské v Prešowě; Slovenská národná knižnica - Archív literatúry a umenia Martin. Sig. C 14 46. Pamětnjk Společnosti Slowenské v Prešowě*; DOBŠINSKÝ, Pavol: O kultúrnych ústavoch na území Slováckmi obývanom z doby poreformacionálnej. In: *Slovenské pohľady*, roč. 5, 1885, č. 2, s. 202.

³³ Proces národného vývinu na východnom Slovensku sa oproti iným oblastiam oneskoril, národnouvedomelá inteligencia tu bola málopočetná a študujúca mládež slovenského pôvodu, ktorá v iných regiónoch Slovenska reprezentovala v tom čase slovenské národné snahy, bola v Prešove málo aktívna a dokonca sa postupne odnárodňovala.

r. 1838/39: „Žalujete sa, že prí u vás málo samostatných slovanských duší... se naléza. Příčinu této nevšimavosti národního života u mladíků Prešovských udáváte nedostatek učitelů veřejných, kteří by se o záležitosti Vaše postarali a mladistvou žáctva slovenského krev na způsob Levočského Hlaváčka k milování vlastního jazyka a národa horlivě povzbuzovali. Těšíme se, že tím, čím jste vlastními silami ste se stali... A Vy tedy ač žádných pomůcek nemáte, vlastní horlivostí a štědrosti Ústav Váš povýšiti můžete”³⁴ Munyay mal však v menej priaznivých prešovských pomeroch nezastupiteľné miesto v rozvíjaní národnokultúrneho života slovenských študentov. A to aj napriek tomu, že sa len zúčastňoval zasadnutí Slovenskej spoločnosti pri príležitosti otvorenia a ukončenia školského roku a ako rektor každoročne potvrdzoval stanovy spoločnosti. Na túto skutočnosť upozornil napríklad v liste Samovi Bohdanovi Hroboňovi roku 1838 aktívny člen spoločnosti – homiletického krúžku Ľudovít Jaroslav Haan v tom zmysle, že jej predsedom je síce Munyay, ale ten „ani dostatočného času nemá, ani není dosti tím národným duchem nadšený, aby se našeho spolku horlivě zaujímal; kromě neho pak žádného z veřejných učitelů nemáme”.³⁵ Anton Ľudovít Munyay však často zdôrazňoval, že „dokiaľ on bude v Prešove, spoločnosť slovenská nesmie zahynúť”.³⁶

Slovenskí študenti, napriek vyššie uvedeným skutočnostiam, už počas štúdia na kolégiu pozitívne vnímali úlohu Munyaya v ich spolkových aktivitách. Jozef Srnka, zakladateľ Slovenskej spoločnosti, napríklad v uvítacej reči pri otvorení jej činnosti v šk. r. 1834/35, v ktorej zhodnotil dovtedajšie aktivity spoločnosti a predstavil nový program činnosti, vyzdvihol Munyayovu úlohu pri rozvíjaní spolkových aktivít slovenských študentov.³⁷ Keď roku 1844 odchádzal z kolégia po ročnom štúdiu Ondrej Vlastimil Srnka, v rozlúčkovej reči 20. júna 1844 zdôraznil v prioritných úlohách prešovskej Slovenskej spoločnosti zábery a ciele štúrovského hnutia, a nie len vzdelávanie sa v rodnom jazyku. Ľudovíta Štúra predstavil ako významného národovca a vodcu Slovákov, Jána Kollára vnímal ako otca slovenskej mládeže a Antona Ľudovíta Munyaya ako človeka, ktorý otváral prešovským študentom cestu k národnosti.³⁸

³⁴ Slovenská národná knižnica – Archív literatúry a umenia. Sig. M 47 A 42. *Listár Spolku Učenců řeči Českoslowanské. R. 1835/6ho.* List č. 106. *List na Prešovské Slowáky*, s. 178-179.

³⁵ Slovenská národná knižnica – Archív literatúry a umenia Martin. Sig. 44 B 18. *List Ľudovíta Jaroslava Haana Samovi Bohdanovi Hroboňovi z 3. novembra 1838.*

³⁶ REPČÁK, Jozef: Historický vývoj kolegiálnej knižnice. In: *Prešovské kolégium v slovenských dejinách.* Zost. Imrich SEDLÁK. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1967, s. 279.

³⁷ Slovenská národná knižnica - Archív literatúry a umenia Martin. Sig. C 14 46. *Pamětník Společnosti Slowenské v Prešově.*

³⁸ Slovenská národná knižnica - Archív literatúry a umenia Martin. Sig. C 14 46. *Pamětník Společnosti Slowenské v Prešově. Rozlúčková řeč Srnku z júna 1844.*

Aktivity Antona Ľudovíta Munyaya smerom k Slovenskej spoločnosti však stačili na to, aby členovia študentskej Maďarskej spoločnosti v šk. r. 1835/36 vo vydávaných týždenníkoch Duda (Trúba) a najmä Eperjesi Kurjancs! (Prešovský krikľún!) pod redakciou Imricha Vahotu, ktoré kolovali medzi študentmi na kolégiu, s príspevkami o významných udalostiach na škole, ale aj o samotných študentoch a profesoroch, zosmiešňovali osobnosť profesora a rektora Munyaya.³⁹ Jonáš Záborský, spoluzakladateľ Slovenskej spoločnosti vo Vlastnom životopise okrem iného uviedol, že „*novoprišlý a jediný profesor Anton Muňay prijal predsedníctvo a niesol sa hrozitánskym národovcom, ač sebe skutkom divne odporoval. V rodine svojej bol dokonalý nemčúr, deti svoje ani čítať slovensky nenaučil. Ale v Spoločnosti pohovoril neraz také reč, že sme až trpeli za neho. A nie bez príčiny. Mohlo ho to, pri ješitnosti maďarónskej, stáť život... Keď sedel na jar pod stromom v záhrade, zaznel spoza múra výstrel a broky sa sypali nad jeho hlavu do stromu*“.⁴⁰

Uvedené skutočnosti i samotný fakt, že pokiaľ zostávali slovenskí študenti vo svojej spolkovej činnosti pri jazykových a kultúrnych aktivitách, národnostné rozpory v čase, keď maďarskí študenti už rozvíjali snahy o ďalšie pozdvihnutie maďarského jazyka na vyššiu úroveň, sa nevyhranili do takej miery ako na iných školách. Napriek tomu maďarské vládne sily prostredníctvom vedenia kolégia registrovali prejavy slovenských študentov s nedôverou a vyvíjali na slovenských študentov, napríklad Jonáša Záborského, Jozefa Srnku a ďalších perzekučné tlaky, v snahe zabrániť nadväzovaniu a udržiavaniu ich kontaktov s predstaviteľmi slovenského národného života, napríklad s Jánom Kollárom, Gašparom Fejérpataky Belopotockým, Michalom Hlaváčkom, Alexandrom Boleslavínom Vrchovským, Karolom Kuzmánym, Jánom Kadavým, či Františkom Cyrilom Kampelíkom, predstaviteľom mladočeskej inteligencie v Brne i so študentskými centrami v Levoči, Kežmarku, ale najmä s bratislavskou Spoločnosťou česko-slovanskou (1829), Vzájomnosťou (1837) a od 40. rokov s Ústavom slovanským na evanjelickom lýceu v Bratislave i ústrednou Jednotou mládeže slovenskej – Bratstvom slovanským (1845) v Levoči.⁴¹ Národnostné rozpory na kolégiu nemôže spochybniť ani individuálna spolupráca niektorých členov Maďarskej spoločnosti so Slovenskou

³⁹ BODOLAY, Géza: Vrcholné obdobie Prešovskej maďarskej spoločnosti v minulom storočí. In: *Prešovské kolégium v slovenských dejinách*. Zost. Imrich Sedlák. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1967, s. 188-189.

⁴⁰ ŠKULTÉTY, Jozef: Vlastný životopis Jonáša Záborského. In: *Slovenské pohľady*, roč. 32, 1912, č. 1, s. 56.

⁴¹ SEDLÁK, Imrich: K metodike výskumu maďarsko-slovenských vzťahov. In: *Prešovské kolégium v slovenských dejinách*. Zost. Imrich SEDLÁK. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1967, s. 126-127.

spoločnosťou, napríklad Jozefa Szekácsa (Sekáča), slovenského pôvodu, Júliusa Sárossy (Šárošihó) maďarského pôvodu a Ľudovíta Jaroslava Haana, pochádzajúceho z nemeckej rodiny, ktorá sa začiatkom 19. storočia poslovenčila a ktorý aktívne pracoval aj v Slovenskej spoločnosti. Na štúdiá do Prešova prišli zo študentského prostredia v Sarvaši, kde bola považovaná za celkom prirodzenú istá spolupráca študentov rôznych národností a ich vzájomná tolerancia.⁴²

Kolégium, ktoré vo svojom vývoji v predchádzajúcom období muselo neustále brániť svoju existenciu, podľahlo v prvej polovici 19. storočia maďarizačným tlakom a ich politickým cieľom s protinárodnostnými prejavmi, ktoré sa na kolégium naplno prejavili o niečo neskôr, najmä po vydaní národnostného zákona roku 1868 v Uhorsku a najvýraznejšie na prelome 19. a 20. storočia.

Franková, Libuša

Az eperjesi evangélikus Kollégium a 19. század első felében (A tolerancia és intolerancia kérdéséhez)

A tanulmány az eperjesi Kollégium történetének és jelentőségének a rövid áttekintése után azt a kérdést vizsgálja, hogy a 19. századtól felekezeti és etnikai tekintetben sokszínűbb evangélikus Kollégiumban milyen összefüggésekben jelent meg az intolerancia. A problémák a magyarizációs törekvésekkel párhuzamosan keletkeztek, mivel 1828-ban bevezették a magyar nyelv kötelező tanítását, és 1844 után a tanítási nyelv is a magyar lett. A nyelvi intolerancia ellenére a Kollégium vezetősége respektálta az etnikai szempontot, tolerálta a többnyire etnikai alapon szerveződő diákegyesületek működését, mint a Szlovák társaságot, Magyar társaságot és Német egyletet. A természetes együttélést azonban rendre megzavarta a kollégiumi vezetőségének azon igyekezete, hogy megakadályozza a szlovák ifjak kapcsolattartását a szlovák nemzeti mozgalom vezető személyeiségeivel.

⁴² SZIKLAY, Ladislav: K slovensko-maďarským kultúrnym a literárnym vzťahom na prešovskom kolégiu. In: *Prešovské kolégium v slovenských dejinách*. Zost. Imrich SEDLÁK. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo, 1967, s. 197-203.

Libuša Franková

**The Lutheran College of Prešov/Eperjes in the first half
of the 19th century (in the context of tolerance and intolerance)**

After a brief overview of the history and importance of the College of Prešov, the study examines the theatres where intolerance appeared in the Lutheran College, which had become an ethnically and denominationally divergent institution from by the 19th century. The problem of intolerance emerged as a result of the policy of Magyarisation/Hungarianisation, since the compulsory teaching of the Hungarian was introduced in 1828, and after 1844 Hungarian language became the sole medium of education. Despite this intolerance in language, the council of the college tolerated the activity of student associations, organised mainly on ethnic grounds, like the Association of Slovaks, that of the Hungarians and the Society of Germans. However, this natural co-existence was frequently disturbed as the council of the college were to prevent the co-operation between the Slovak students and the leaders of the Slovak national movement.

Kovács Teofil**Nemzetiségiek a Debreceni Református Kollégiumban****Bevezetés**

Tanulmányomban az 1801 és 1868 között a Debreceni Református Kollégiumban tanuló nem magyar nemzetiségű diákokkal kívánok foglalkozni. Az itt tanult idegen nyelvű diákok származásának, földrajzi és társadalmi hátterének bemutatásával az a célom, hogy rámutassak arra a sokszínűsége, amivel a korabeli Magyarországon a színmagyar környezetben lévő Debreceni Református Kollégium rendelkezett.

A magyar oktatástörténetben fontos szerepet betöltő iskola korai történetének a diákokra vonatkozó legrégebbi forrása az 1588 óta vezetett diáknévsor (*Series Studiosorum*), amely azonban csak a főiskolás diákokra terjed ki. Évszázadokig egyáltalán nem tartották nyilván sem a vallást sem a nemzetiséget, hisz ez majd csak a romantika korszakában lett igazán fontossá. A diáknévsorban a vallást 1827. május 15-től, a nemzetiséget 1832. augusztus 25-től jegyezték fel. Így nem marad más lehetőség, mint hogy a személy és településnevek alapján következtessen az említett időpontok előtti korról foglalkozó kutató a vallásra és nemzetiségre. Igaz, hogy a vezetéknevek nem adnak minden esetben használható információt a származásról.

A nemzetiségiek vándorlásával azt kívánom bemutatni, hogy szó sem volt arról, hogy csak a magyar diákok törekedtek idegen nyelvek elsajátítására. Ez más nemzetiségűeknél és felekezetűeknél is megfigyelhető volt. Németek, morvák, románok, szlovákok, szerbek és zsidók is jöttek a Kollégiumba gyarapítani ismereteiket. A Kollégiumban 1831-ig még lehetett érvényesülni a latin nyelvvel, azonban ettől az időponttól fogva az oktatási nyelv a magyar lett. Az ezután érkezettek közül mindenki kénytelen magyarul tanulni. Feltétlenül meg kell említeni, hogy az ilyen fajta nyelvtanulás nemcsak a magyar vagy a német nyelvre vonatkozott. Fényes Elek írja következőket:

„A kárpátaljai megyékben a törzsökös németek egyébiránt nagyon megfogyatkoztak, s napról napra fogynak, annyira, hogy az egész Szepesség, s a bányavárosok, mellyek hajdan kirekesztőleg németek valának, már ma nagyobbára eltótosodtak, s a még német ajkú szepesi városok is a tót nyelvben meglehetősen előmenetelt tettek.”¹ A németekről később ezt írja: „minden más idegen ajkú magyarországi lakosok közt a magyar nyelvet bevenni vagy tanulni legkészebbek.”²

A Debreceni Református Kollégium diákjai tehát nemcsak a magyarok közül kerültek ki. Az itteni tanuló ifjúság német szóra járásához³ hasonlóan a más nemzetiségűek körében is elterjedt volt, hogy nyelvi ismeretszerzés céljából ideküldték gyermekeiket. Azonban nem biztos, hogy mindenki csak a magyar nyelv tanulásaért jött volna ide. Az iskola jó hírneve legalább annyira fontos volt, mint ahogy ezt tapasztalhatjuk a magyar diákok iskolaválasztásánál a német szóra járás esetén, de a Debrecenben történő tanulás legkésőbb a reformkortól már elengedhetetlenül a magyar nyelv elsajátítását is jelenthette.

Vizsgálódásom során az egyik legnehezebb feladat az egyes személyek nemzetiségének a meghatározása volt, tekintve, hogy a családnév és a többnemzetiségű települések több esetben csak sejtetni engedik a beiratkozottak anyanyelvét. A különböző kategóriák kialakítása nem volt mindig egyértelmű. Előfordulnak olyan esetek, amikor nem tudtam egyértelműen eldönteni, hogy a magyar családnév milyen nemzetiséget takar. Ez döntően német nyelvű szülőhellyel párosítva fordul elő, így például az eperjesi származásúak esetében, de ez a probléma fokozottan igaz volt más, több nemzetiségű, vegyes lakosú településekre is. Itt a vezetéknev alapján döntöttem el a származás kérdését.⁴

¹ FÉNYES Elek: *Magyarország statisztikája*. Pest, 1842. 74.

² FÉNYES E. 1842. 76.

³ A német szóra járás egy érdekes szívfolt a hazai nyelvtanulás történetében. Ez a folyamat dokumentálhatóan a 18. században alakult ki, amikor a német nyelv elsajátítása végett magyar diákok német nyelvű közegbe mentek, hogy ott a nyelvet a helyszínen sajátítsák el. A Debreceni Református Kollégiumra vonatkozó adatokat már korábban, 1937-ben Horvay Róbert a Debreceni Szemlében megjelent tanulmányában részletesen ismertette. Ő 1800-al bezárólag tárgyalta ezt a jelenséget, amely egészen az első világháborúig élt tovább.

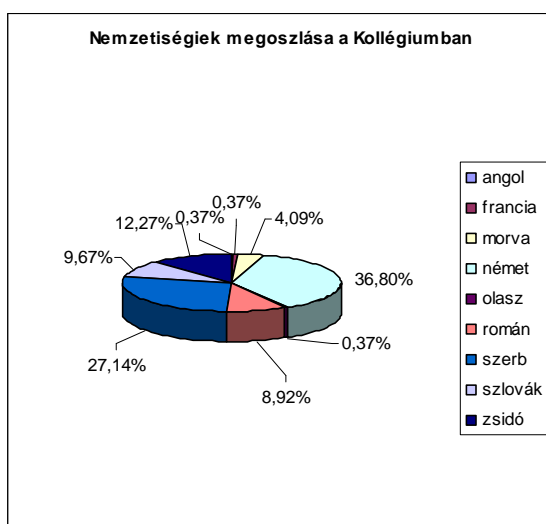
⁴ Szerepel a beiratkozási listán olyan helynév is, Zabrodovitz, amit eddig még nem tudtam beazonosítani.

2. Nemzetiségekről általában

A Debreceni Református Kollégiumba 1801 és 1868 között 9451 diák járt.⁵ Ebből 269 volt nem magyar anyanyelvű. Első helyen a németek álltak 99 fővel (36,8%), utána másodikként a szerbek következtek 73 fővel (27,14%), harmadik helyet a zsidók foglalták el 33 fővel (12,27%), majd a szlovákok következtek 26 fővel (9,67%), a románok 24 fővel (8,92%) és végül a morvák 11 fővel (4,09%). A beiratkozottak között egy-egy angol, francia és olasz diák is előfordul, ez azonban ritkaságnak számított.

Nemzetiségek megoszlása a Kollégiumban			
nemzetiség	fő	%	Magyarország lakosságának % az 1850-51. évi népszámlálás alapján
angol	1	0,37	
francia	1	0,37	
morva	11	4,09	
német	99	36,80	10,3
olasz	1	0,37	
román	24	8,92	17
szerb	73	27,14	7,4
szlovák	26	9,67	13,2
zsidó	33	12,27	1,9
összesen	269	100,00	49,8

1. táblázat

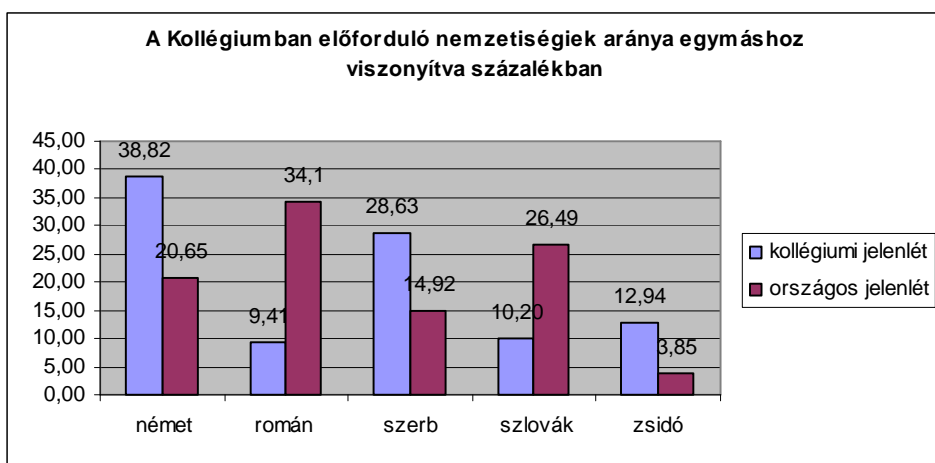


1. diagram

⁵ Rácz István „Debreceni deákok” című munkájában 1800-1850 között 7416 subscribált főről tud. (26-27. p.) A Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára II. 1. e. 4. alatt lévő 1850-1868 közötti névsor 2035 diákot tartalmaz. Összesen tehát 9451 felsőbb éves diákról tudunk.

Ha az egyes nemzetiségeknek országos arányát vetjük össze a Kollégiumban megfordultakéval, a sorrend a következő. Az 1850-51. évi népszámlást alapul véve, azt mondhatjuk, hogy első helyre a zsidóság került 336,1%-os reprezentáltsággal. Ezt követték a szerbek (198,59%), majd szorosan a németek (187,99%). A másik két nemzetiség, a szlovák (38,5%) és a román (27%), országos jelenlétükhöz képest alulreprezentáltak. Természetesen figyelembe kell venni azt a tényt, hogy míg a diákok száma az 1801-1868 közti időszakból származik, addig a népességre vonatkozó adat csak egy időpontból, jelen esetben 1850-1851-ből való.

A zsidók erőteljes jelenléte a felsőfokú oktatásban általános volt. Meglepő azonban az, hogy a jelen felmérésben a szerbek, ha csak kevéssel is, de megelőzték a németeket, akik csak számszerűleg voltak az első helyen. Azt mondhatjuk tehát, hogy a Kollégium különösen kedvelt volt a zsidó, a szerb és a német lakosság között. Az egyes nemzetiségeket illető iskolázottsági mutatók azonban nem biztos, hogy egybeesnek a jelenleg vázolt adatokkal.



2. diagram

Az alábbi táblázatból nyilvánvaló, hogy a Debreceni Református Kollégium diákjainak elsöprő többsége nem idegen ajkúakból tevődött össze. Voltak nemzetiségek, amelyek nem képviseltették magukat az intézményben.

Nemzetiségek megoszlása a Kollégiumban és Magyarországon					
nemzetiség	fő	%	nemzetiség	fő	%
angol	1	0,01	angol		
cigány			cigány	82969	0,63
francia	1	0,01	francia		
horvát			horvát	1180308	8,95
magyar	9182	97,15	magyar	4818170	36,52
morva	11	0,12	morva		
német	99	1,05	német	1356652	10,28
olasz	1	0,01	olasz		
román	24	0,25	román	2239992	16,98
ruszin			ruszin	447377	3,39
szerb	73	0,77	szerb	979952	7,43
szlovák	26	0,28	szlovák	1739871	13,19
szlovén			szlovén	44862	0,34
zsidó	33	0,35	zsidó	252665	1,92
egyéb			egyéb	48735	0,37
összesen	9451	100,00	összesen	1319155	3
					100,00

2. táblázat

A 3. táblázatban szerepel az összes nem magyar anyanyelvű, illetve a bizonytalan nemzetiségű diák. Ezek 35 megyéből és három országból (Dalmácia (1), Morvaország (13), Svájc (1)) érkeztek Debrecenbe. Az utóbbiakból az igazán jelentős a morvaországi vándorlás, ami elsősorban a türelmi rendeletnek köszönhető. A másik két eset inkább csak marginális jelentőséggel bír. Egy horvát-szlavónországi (Pozsega) és két erdélyi megye (Brassó és Kolozs) van még említve, a többi mind magyarországi megye.

A 269 idegen közül 64-en (23,73%) látogattak ide a Szepesből, 26 fő (9,67%) Temes, és 20 fő (67,43%) Bács-Bodrog megyéből. Ez a sorrend arra hívja fel a figyelmet, hogy a Kollégium különösen fontos volt egyrészt a felvidéki ifjak, másrészt pedig a délvidékiek számára. A táblázat többi helyét nézve megállapítható, hogy az intézmény szerte az országból vonzott tudásszomjas diákokat.

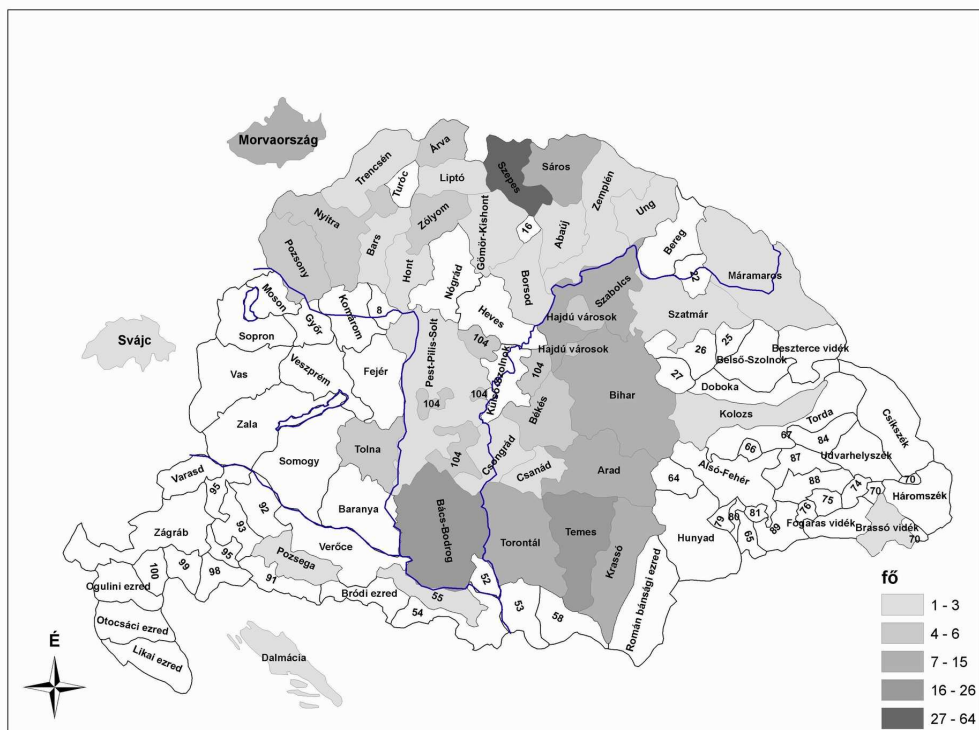
Az idejött nemzetiségieknél egyetlen esetben sincs feljegyezve, hogy a magyar nyelv tanulása lett volna ittlétük célja. Ez azonban nem jelenti azt, hogy debreceni tartózkodásuk ideje alatt ne tanultak volna meg magyarul tekintve,

hogy a 1831-től ez volt a tanítás hivatalos nyelve. Ennek alapján azt is meg lehet állapítani, hogy valamilyen mértékben ismerhették nyelvünket, hiszen ennek hiányában nehéz lehetett követni az egyes tanórák menetét. Ezt figyelembe véve azt lehet mondani, hogy a megjelölt időhatár után ideérkezett nem magyarok tanulmányaik befejeztével jelentős magyar tudással hagyták el a Kollégium falait.

A magyar diákok német szóra járásához hasonlóan nincs tudomásunk arról, hogy az idejött nemzetiségiek mennyi ideig tartózkodtak Debrecenben.

A nem magyar diákok származási helye						
megye/ország	fő	%		megye/ország	fő	%
Abaúj-Torna	2	0,74		Máramaros	1	0,37
Arad	9	3,35		Morvaország	12	4,46
Árva	5	1,86		Nyitra	6	2,23
Bács-Bodrog	20	7,43		Pest-Pilis-Solt-Kiskun	3	1,12
Bars	1	0,37		Pozsega	1	0,37
Békés	6	2,23		Pozsony	5	1,86
Bihar	10	3,72		Sáros	13	4,83
Borsod	3	1,12		Svájc	1	0,37
Brassó	1	0,37		Szabolcs	10	3,72
Csanád	1	0,37		Szatmár	3	1,12
Csongrád	1	0,37		Szepes	64	23,79
Dalmácia	1	0,37		Szerém	3	1,12
Gömör és Kishont	2	0,74		Temes	26	9,67
Hajdú	5	1,86		Tolna	5	1,86
Hont	2	0,74		Torontál	15	5,58
Jászkun kerület	4	1,49		Trencsén	2	0,74
Kolozs	1	0,37		Ung	1	0,37
Krassó-Szörény	15	5,58		Zemplén	2	0,74
Liptó	3	1,12		Zólyom	4	1,49
				összesen	269	100,00

3. táblázat



A nem magyar diákok származási helye

1. térkép⁶

3. Németek

A német származású diákok döntő többségben (59 fő, 60,20%) Szepes vármegyéből kerültek ki. Ezt követte Sáros 12 (12,24%) és Tolna 5 fővel (5,10%). A többi 14 megye adta a maradékot, amely együttesen nem teszi ki az egészet tekintve a 25%-ot. Az erős felvidéki kapcsolatot tekintve el lehet mondani, hogy a magyarokkal szinte azonos százalékban látogatták egymás iskoláit. Érdekes még megemlíteni a harmadik helyen álló, Tolna megyében élő németiséget, amely részben református volt,⁷ így az ottaniak Debrecenbe látogatását az is magyarázhatja, hogy számukra ez a felekezeten belüli továbbtanulást is jelenthette. A többi településről inkább csak elvéve kerültek

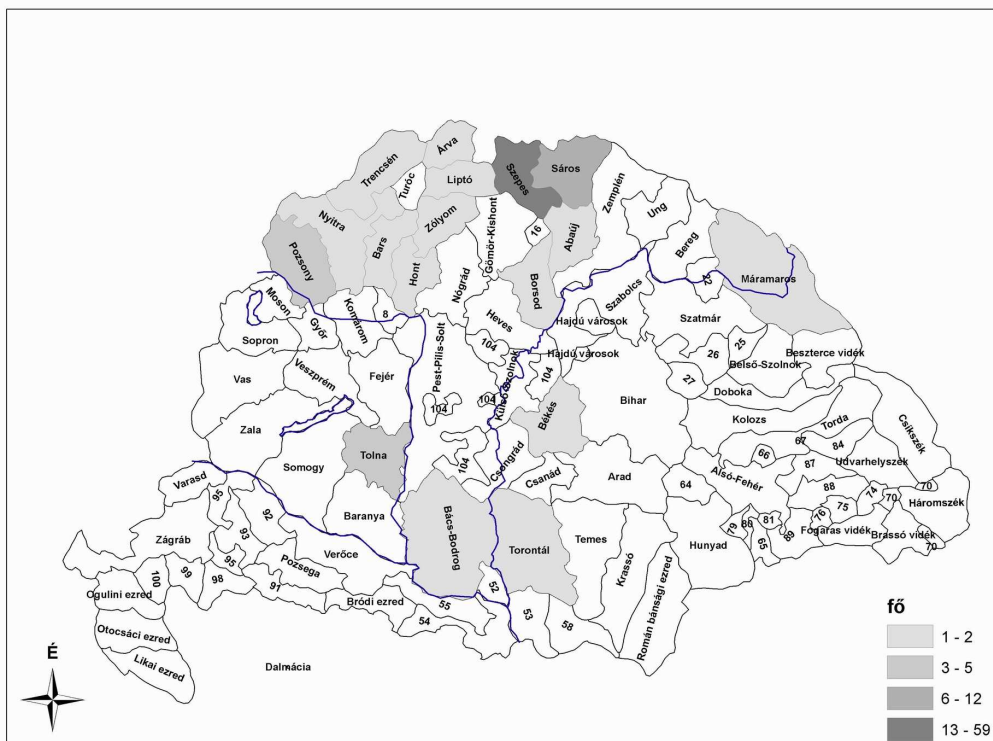
⁶ 104 = Jászkun kerület, 55 = Szerém

⁷ LENGYEL Imre: *A balmazújvárosi német település*. Debrecen, 1936. 4.

ide a Kollégiumba. Ha a tárgyalt kor évtizedes lebontását vizsgáljuk, azt mondhatjuk el, hogy legnagyobb részben (24 fő) a harmincas években jöttek ide tanulni. A többi esetben viszonylag egyenletes a megoszlás: 12-16 fő között ingadozott. A kivétel egyedül az ötvenes évek. Ez az akkori politikai viszonyokkal magyarázható. Ilyen jellegű visszaesést lehet megfigyelni a német szóra menő diákok esetében is, de a többi nemzetiség esetében is kimutatható.

Német diákokat kibocsátó megyék		
megye	fő	%
Abaúj	2	2,04
Árva	1	1,02
Bács-Bodrog	1	1,02
Bars	1	1,02
Békés	2	2,04
Borsod	1	1,02
Hont	2	2,04
Liptó	2	2,04
Máramaros	1	1,02
Nyitra	2	2,04
Pozsony	3	3,06
Sáros	12	12,24
Szepes	59	60,20
Tolna	5	5,10
Torontál	1	1,02
Trencsén	1	1,02
Zólyom	2	2,04
ismert	98	100,00
ismeretlen	1	
összesen	99	

4. táblázat



A német diákokat kibocsátó megyék

2. térkép

A Kollégium felsőfokú tagozatára beiratkozott 99 hallgató legnagyobb része (21 fő, 28%) a legjelentősebb felvidéki evangélikus kollégiumnak helyet adó Eperjestről érkezett. Ezt Lőcse (16 fő, 21,33%) és Késmárk (14 fő, 18,67%) követi. A többiek messze leszakadnak ettől. A táblázatból az is kiderül, hogy voltak olyan települések, ahol a tanulók már magyarul tanulhattak. A legfontosabb ilyen központ maga Debrecen volt.

Honnan jöttek közvetlenül a németek?		
település	fő	%
Debrecen	4	5,33
Eperjes	21	28,00
Gyönk	3	4,00
Igló	2	2,67
Kassa	1	1,33
Késmárk	14	18,67
Komárom	1	1,33
Lőcse	16	21,33
Nagykőrös	2	2,67
Pozsony	6	8,00
Rozsnyó	3	4,00
Selmec	1	1,33
Szikszó	1	1,33
ismert	75	100,00
ismeretlen	24	
összesen	99	

5. táblázat

A szülők foglalkozását 1820. november 1-től jegyezték föl, eleinte csak szórványosan, majd egyre nagyobb gyakorisággal. A gondviselők sokrétű foglalkozása miatt, az összehasonlíthatóság érdekében hat csoportot alakítottam ki. Ezek a következők: 1. földműves, 2. iparos, 3. kereskedő, 4. hivatalnok-értelmiségi, 5. nemes, 6. egyéb.⁸ A szülőket tekintve elmondhatjuk, hogy a 99 esetben mindössze 51-ről tudjuk a foglalkozást. Ez igen sokféle (27). Hat foglalkozás szerepelt több mint kétszer: nemes 7, mester 5, közrendű 4, polgár 4, kereskedő 3, lelkész 3. Ez arra utal, hogy széles társadalmi rétegek tartották fontosnak, hogy gyermekeik sokoldalú, magas színvonalú képzést kapjanak, ugyanakkor több nyelven beszéljenek. Ennek fontosságához a fentiek fényében nem fér kétség. A cipszerek különösen nyitottak voltak az asszimilációra. Ahogy már korábban láthattuk, hogy szlovákul is készséggel tanultak.

⁸ Az évek során más és más kifejezéseket használtak ugyanarra a foglalkozásra, hiszen mintegy hatvan évről van szó, és nem ugyanaz az ember készítette a feljegyzéseket. Természetesen az anyagi helyzetet ez nem tükrözi, mivel lehetnek szegény bocskoros nemes és gazdag földműves gyerekek is a beiratkozottak között, ezért ezen kategóriákat óvatosan kell kezelni.

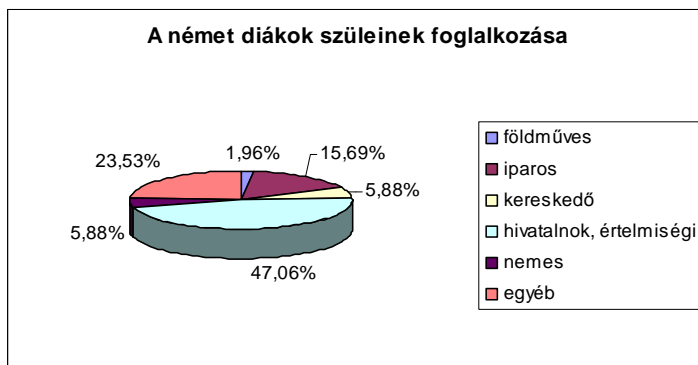
A német diákok szüleinek foglalkozása		
foglalkozás	fő	%
adószedő	1	1,96
erdőm ⁹	1	1,96
földbirtokos	2	3,92
gazda	1	1,96
gazdatiszt	1	1,96
jegyző	1	1,96
kereskedő	3	5,88
kézműves	1	1,96
közrendű	4	7,84
kuruzsló	1	1,96
lelkész	3	5,88
mester	5	9,80
metallofoss ¹⁰	1	1,96
molnár/pék	1	1,96
nemes	7	13,73
nemes/orvos	1	1,96
orvos	1	1,96
pénzügyi tanácsos	1	1,96
plebeius ¹¹	2	3,92
polgár	4	7,84
polgármester	1	1,96
professzor	1	1,96
szenátor	2	3,92
tanító	2	3,92
ügyvéd	2	3,92
ülnök	1	1,96
ismert	51	100,00
ismeretlen	48	
összesen	99	

6. táblázat

⁹ Talán erdőmérnök? Nem tudtam feloldani.

¹⁰ A szó valószínű feloldása metallifossor: bányász BARTAL Antal: *Glossarium mediae et infimae latinitatis regni Hungariae*. Lipcse-Budapest, 1901. 419.

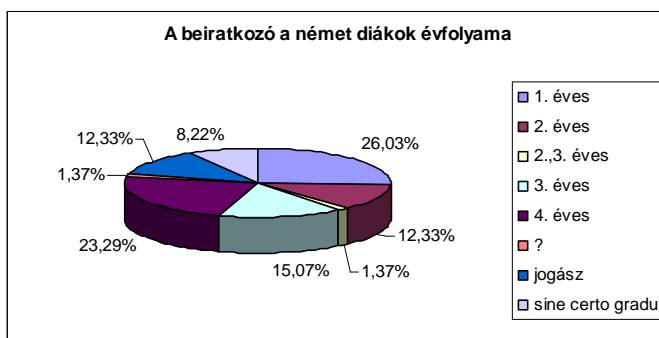
¹¹ közrendű



3. diagram

Az idejövő német diákok legnagyobb számban (19 fő, 26,03%) az első évfolyamra iratkoztak be. A második helyen áll a negyedévesek csoportja (17 fő, 23,29%), amit a harmadévesek követnek (11 fő, 15,07%).

A beiratkozó német diákok évfolyama		
évfolyam	fő	%
1. éves	19	26,03
2. éves	9	12,33
2.,3. éves	1	1,37
3. éves	11	15,07
4. éves	17	23,29
?	1	1,37
jogász	9	12,33
sine certo gradu	6	8,22
ismert	73	100,00
ismeretlen	26	
összesen	99	



4. diagram

7. táblázat

A 99 német életkora csak 64 esetben (64%) ismert. Ez 14 és 27 év között mozgott. Legtöbbször a 17 (12 fő, 18,7%), 18 (20 fő, 31,2%), 19 (14, 21,8%) évesen kerültek ide, tehát mintegy 77%-ban. Itt is az látszik, hogy ezt találták a szülők, tanárok és diákok a legkedvezőbb időpontnak. Egyetlen 14 éves diák írt alá az iskola törvényeinek. Ez azt jelentette, hogy a Kollégium felső tagozatába lépett. Azonban arról sem náluk, sem a többi nemzetiségnél nem tudunk, hogy mennyi időt töltöttek itt, és utána merre távoztak. Erre talán a későbbi kutatás adhat feleletet. Ennek feltárása azért is fontos lenne, mert nyomon lehetne azt

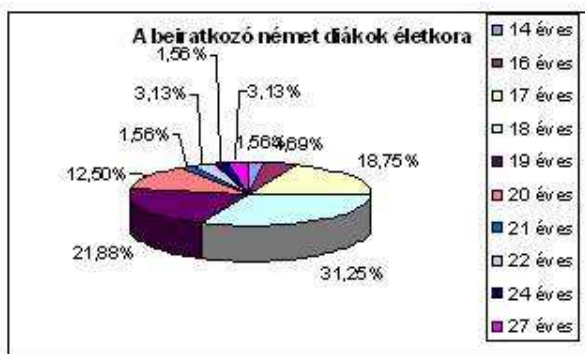
követni, hogy az itt megszerzett ismereteket ezek a diákok mennyire tudták hasznosítani további pályájukon. Nagy számuk arra enged következtetni, hogy nem egy elszórtan meglévő igényről lehetett szó.

Két esetben kérdéses a német anyanyelvűség. Az általam nem talált Zabrodovitzról érkező Matthias Hikl, aki a kecskeméti iskola után, 1801. április 22-én iratkozott be a Kollégiumba, és a lőcsei születésű Andaházy Konstantin, aki ott járt iskolába is, valószínűleg német.

Három esetben tudunk arról, hogy tógások is voltak köztük. Egy közülük, az 1865. október 9-én beiratkozott, 19 éves szepesváraljai Fest Arnold, evangélikus volt. A másik két esetben nem tudunk a vallási hovatartozásról. Ők, a mórágyi (Tolna megye) Jacobus Glöckner és a gölnicbányai Michael Breuer, lehet, hogy reformátusok voltak. Evangélikusok esetében azért lenne ez figyelemre méltó, mert a vallási nyitottságot lehetne ezzel az adattal alátámasztani. 1856-ban iratkozott be egy helvét hitvallású diák, Tiefenthäler Fülöp az alföldi Torzsáról. Utána még két német evangélikus neve mellett tüntették fel, hogy teológiát tanult. A két felekezet között már a 18. században megfigyelhető volt az egymás iránti nyitottság. Különösen a szórvány területeken kellett, hogy együttműködjenek. Ez a szorongattatás végét jelentő Türelmi Rendelet után is megmaradt. Az idejövők egyike, Osterlamm Ármin minden valószínűség szerint az itt tanító Osterlamm Ernő rokona volt.

A beiratkozó német diákok életkora		
életkor	fő	%
14 éves	1	1,56
16 éves	3	4,69
17 éves	12	18,75
18 éves	20	31,25
19 éves	14	21,88
20 éves	8	12,50
21 éves	1	1,56
22 éves	2	3,13
24 éves	1	1,56
27 éves	2	3,13
ismert	64	100,00
ismeretlen	35	
összesen	99	

8. táblázat



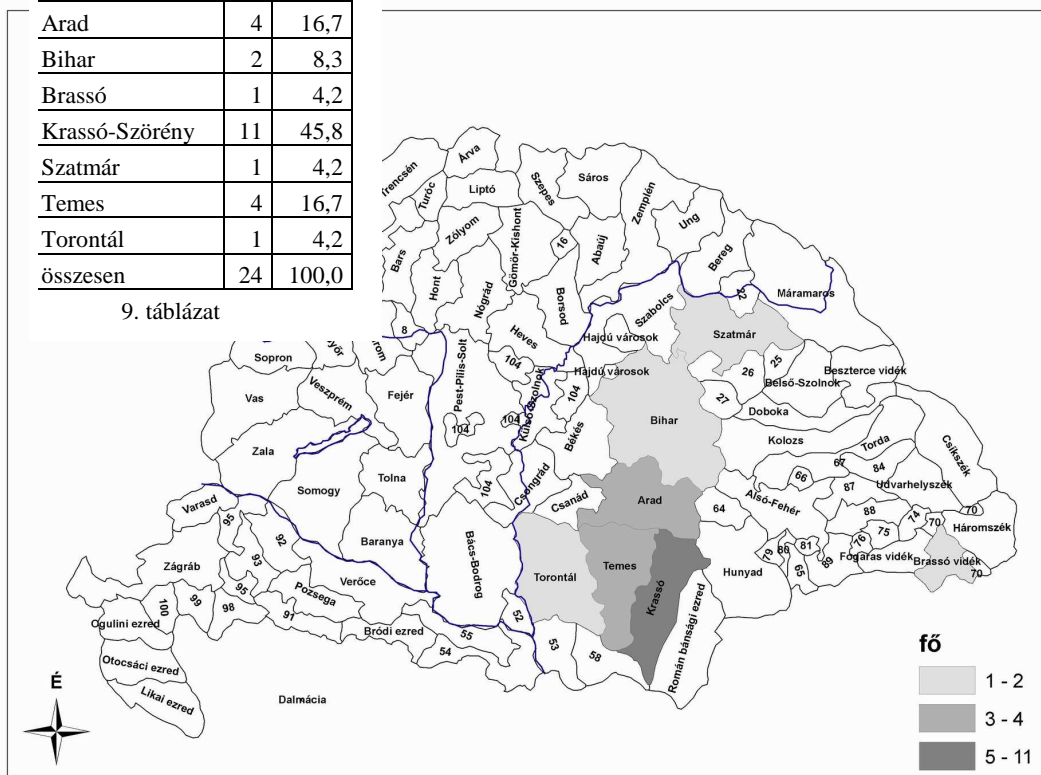
5. diagram

4. Románok

A Debrecenbe jövő román diákok hét megyéből kerültek ki. Ezek a közigazgatási egységek Brassó kivételével mind Erdélyen kívül találhatók. Ez azért is lényeges, mivel a Kollégiumba ezek szerint nemcsak az erdélyi magyarok, hanem a terület más nemzetiségei sem látogattak el. Első helyen állnak az idelátogatók közül a Krassó-Szörény megyeiek (11 fő, 45,8%). A következő Arad és Temes vármegye, ahonnan egyaránt 4-4 fő, azaz (16,7%) származott. A többi négy megye együttesen sem tett ki 22%-ot. Igaz, hogy az első helyen említett megyében élt arányában a legtöbb román. Ez a fajta megoszlás tehát arányban állhat a népességgel.

A román diákokat kibocsátó megyék		
megye	fő	%
Arad	4	16,7
Bihar	2	8,3
Brassó	1	4,2
Krassó-Szörény	11	45,8
Szatmár	1	4,2
Temes	4	16,7
Torontál	1	4,2
összesen	24	100,0

9. táblázat



3. térkép: Román diákokat kibocsátó megyék

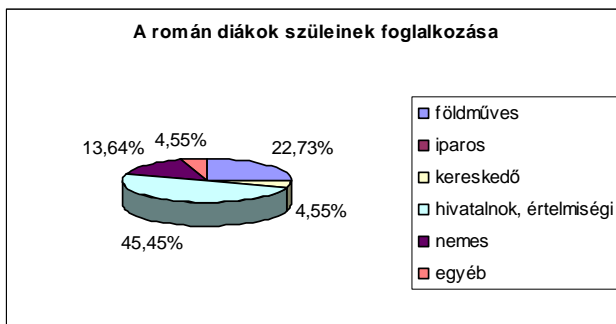
A tárgyalt időszakban 24 román diák iratkozott be. Közülük többen közvetlenül olyan településről jöttek, ahol már tanulhattak németet. Bécs 1, Eperjes 1, Nagyszében 1, Pest 2, Pozsony 2, Temesvár 1. Tehát a közezből kifolyólag mintegy harmaduk tanulhatott németet figyelmen kívül hagyva azt a tényt, hogy az iskolázás keretében már sor kerülhetett német tanulásukra. Ezt azért érdemes megemlíteni, mivel kétharmaduk 1862 után került ide, és ekkor már gimnáziumi tantárgy volt a német.

Mely településekről érkeztek közvetlenül a román diákok?		
település	fő	%
Arad	3	13,64
Bécs	1	4,55
Belényes	3	13,64
Eperjes	1	4,55
Lugos	1	4,55
Nagykőrös	2	9,09
Nagyszében	1	4,55
Nagyvárad	2	9,09
Pest	2	9,09
Pozsony	2	9,09
Szarvas	2	9,09
Szeged	1	4,55
Temesvár	1	4,55
ismert	22	100,00
ismeretlen	2	
összesen	24	

10. táblázat

Húsz esetben ismert a szülők foglalkozása. Itt tizenkét különböző tevékenységet neveztek meg. Tehát itt is a számukhoz mérten nagy szórásra lehet számítani. Lelkész, esperes 6 fő, földműves, földész 4 fő, a többi foglalkozás csak egy-két alkalommal került említésre. Az egyházi értelmiség meglete azért is volt fontos, mivel a románságnál és az ezután bemutatandó nemzetiségieknél nagy szerepet játszott a nemesség mellett. Itt mindössze csak egy esetben volt kimutatható, hogy a gondviselő nemes volt.

A román diákok szüleinek foglalkozása		
foglalkozás	fő	%
ekonoml2	1	5,00
erdőbíró	1	5,00
esperes	2	10,00
földbirtokos	2	10,00
földész13	1	5,00
földműves	3	15,00
kereskedő	1	5,00
lelkész	4	20,00
magánzó	2	10,00
nemes	1	5,00
szenátor	1	5,00
tanító	1	5,00
ismert	20	100,00
ismeretlen	4	
összesen	24	



6. diagram

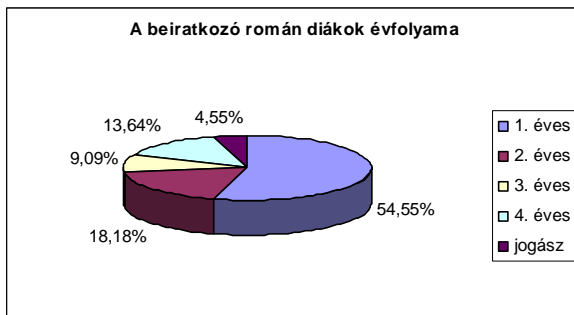
11. táblázat

Az idejövő román diákok 54,55%-ban az első évfolyamra iratkoztak be. Ezt követte a másodév 18,18%-al, majd a negyedév 13,64%-al. A sort a harmadév zárja 9,09%-al. Mivel itt viszonylag kis létszámról van szó, messzemenő következtetést nem tudok levonni. Az mindenesetre tény, hogy itt az első évre beiratkozottak aránya csaknem kétszerese a németekének.

¹² gazda, sáfár Bartal A. 1901. 452.

¹³ földműves Szily Kálmán: A magyar nyelvújítás szótára. Budapest, 1902. 99.

A beiratkozó román diákok évfolyama		
évfolyam	fő	%
1. éves	12	54,55
2. éves	4	18,18
3. éves	2	9,09
4. éves	3	13,64
jogász	1	4,55
ismert	22	100,00
ismeretlen	2	
összesen	24	



7. diagram

112. táblázat

Életkor tekintetében a németekhez képest idősebb korban jöttek a román diákok Debrecenbe, 17-28 évesen. Legnagyobb létszámban a 18 évesek voltak képviselve. Ők az összlétszám 25%-ot tették ki. Ez lehet, hogy az ekkor már kötelező érettséginek tudható be, hiszen csak így mehettek felsőbb iskolába, de a Debreceni Református Kollégium nem lévén állami intézmény, kivételt képezett ez alól. Csak a 21 (3 fő), és a 22 évesek (4 fő) vannak kettőnél többen. A többiek csak egy-két fővel vannak jelen.

A románoknál meg kell említeni, hogy közülük három volt csak uniált görögkatolikus, a többi a nem egyesültekhez tartozott. Ebből azt lehet levonni, hogy a görögkeleti ág korábban látogatta ezt a református iskolaközpontot, míg az uniáltakat tárt karokkal fogadták a katolikus iskolákban. Az unitusok közül az első csak 1863. március 9-én iratkozott be, mert ők inkább a római katolikus intézményeket részesítették előnyben.

A negyvenes évekből három délvidéki diákról nem tudtam eldönteni, hogy milyen nemzetiségű. Ők görögkeletiek voltak és vegyes területről származtak. Georgius Malenissza és Theodorovics János Temes megyéből, Urosevics Athanáz pedig Krassóból jött ide. Az utóbbi kettő valószínű inkább szerb volt.

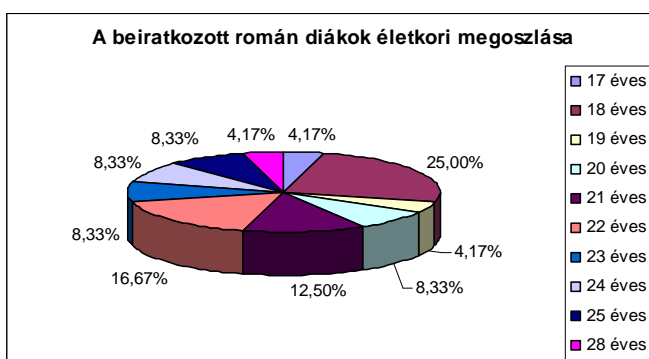
1832 és 1866 között 24 román tanuló került be a Kollégiumba. Az első kivételével 1848-ig mindenki Hungarusnak vallotta magát a nyolc közül, illetve egy nem jelölte. A szabadságharc után egy hosszabb szünet állt be az idelátogatók tekintetében. 1862 és 1868 között 16 diák került ki a hazai románságból. Ezek közül hárman részesültek a jótéteményből is, ami a korban anyagi vagy természetbeni juttatást jelentett. Ez arra mutat rá, hogy a más

vallásúakkal szemben sem volt a Kollégium szűkmarkú, ha szükségét látta, segítette őket.

Aradról 3, Lugosról 1 és Temesvárról 1 fő jött. Ezekben a városokban jelentősebb német lakosság élt. Ebben az időszakban az Entwurf után minden biztonnal tudhattak németül az ide, felsőbb iskolába került diákok. Két fő esetében nem tudunk előző iskoláról. A hatvanas években beiratkozottak 16 diák közül öt bölcsész volt, tizenegy pedig jogász. Mivel a bölcsészet ekkor a jog előzménye volt, így ide a fiatalabbak iratkoztak be. Az életkor 17-28 év között mozgott.

A beiratkozott román diákok életkori megoszlása		
életkor	fő	%
17. éves	1	4,17
18. éves	6	25,00
19. éves	1	4,17
20. éves	2	8,33
21. éves	3	12,50
22. éves	4	16,67
23. éves	2	8,33
24. éves	2	8,33
25. éves	2	8,33
28. éves	1	4,17
összesen	24	100,00

13. táblázat



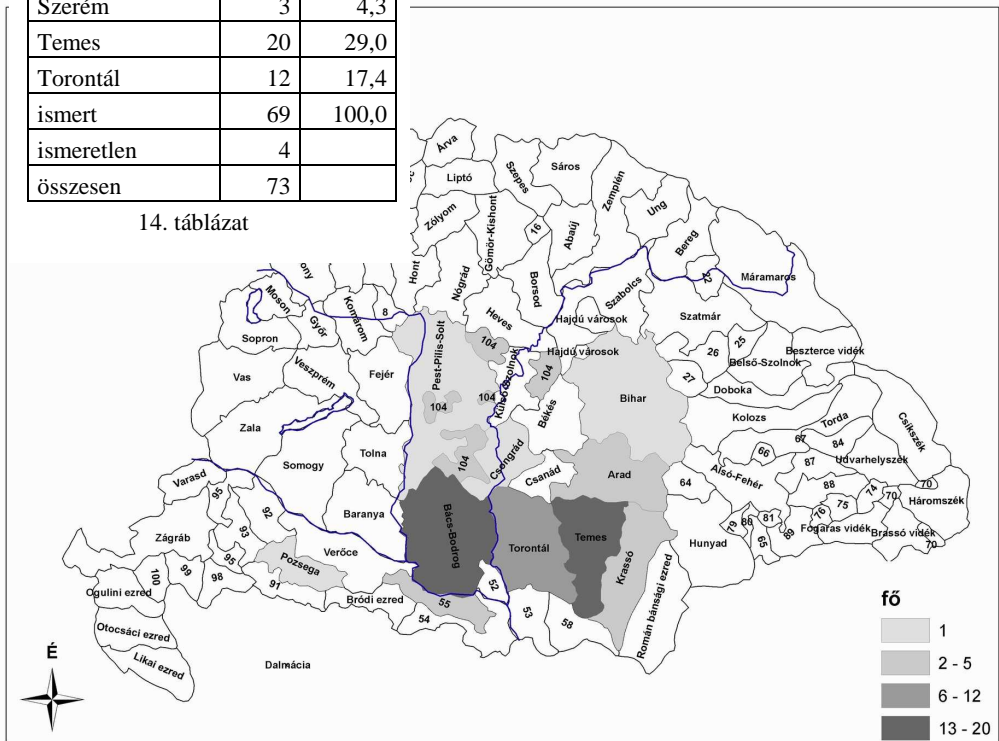
8. diagram

5. Szerbek

Hetvenhárom szerb ifjú került a Debreceni Kollégiumba a tárgyalt korszakban. Az első beiratkozott 1809. január 7-én a Temes megyéből érkező Nikolits Dániel. A 11 vármegyéből legnagyobb számban Temesből érkezett szerbek szerepelnek: 20 fő, 29%.; őket követik a Bács-Bodrogban lakók 19 fő, 27,5%; majd a Torontálból származók 12 fő, 17,4%. Ez a három megye adja a nemzetiségből érkezők 75%-át.

Szerb diákokat kibocsátó megyék		
megye	fő	%
Arad	5	7,2
Bács-Bodrog	19	27,5
Bihar	1	1,4
Csongrád	1	1,4
Jászkun terület	3	4,3
Krassó	3	4,3
Pest-Pilis-Solt	1	1,4
Pozsega	1	1,4
Szerém	3	4,3
Temes	20	29,0
Torontál	12	17,4
ismert	69	100,0
ismeretlen	4	
összesen	73	

14. táblázat



4. térkép¹⁴: A szerb diákokat kibocsátó megyék

¹⁴ 55 = Szerém, 104 = Jászkun terület

Az ország tizennyolc településéről érkeztek szerbek, hogy a felső tagozaton folytassák tanulmányaikat. Közülük ketten már korábban is itt tanultak, vélhetően az intézmény középiskolájában. Legtöbben (18 fő, 26,87%) Szeged érintésével érkeztek ide. Igen kedvelt volt a második helyen álló Mezőberény (10 fő, 14,93%) is, amely vegyes lakosú település lévén magyar, német, szlovák lakosokkal rendelkezett. A szintén vegyes lakosú Temesvár állt a harmadik helyen (6 fő, 8,96%), ezután a hasonló etnikai megoszlású Pozsony (5 fő, 7,46%), Pest (5 fő, 7,46%) és Késmárk következett (3 fő, 4,48%). Érdemes megjegyezni még, hogy Selmecen és Sopronban szintén megfordult egy-egy diák.

Közülük többen voltak olyan helyen, ahol németül tanulhattak. Így Pozsonyban 5, Pesten 5, Késmárkon 3, Temesváron 3, Selmecen 1, Sopronban 1 fő. Leszámítva azt, hogy sokan már a kevert etnikumú déli területekről jöttek: például Karlócáról, de jelentős német ajkú népesség élt az igen kedvelt Mezőberényben is. Valamint tény az, hogy a Délvidéken sok helyen jellemző volt a vegyes nemzetiségi megoszlás, így azt kell mondani, hogy a nem említett helyekről érkezők is tudhattak németül. 10-en érkeztek 1860-as években, ők tehát bizonyára tudtak németül. Ezek között ketten Temesvárról, egy-egy fő pedig Pozsonyból és Sopronból érkezett. Ebből is látszik, hogy a szerbek között fontosnak tartották az alapos nyelvi készség elsajátítását. Az ő körükben, hasonlóan más nemzetiségiekhez szintén fontos szerepet töltött be más nyelvek elsajátítása.

Mely településről érkeztek ide közvetlenül a szerbek?					
település	fő	%	település	fő	%
Arad	3	4,48	Pest	5	7,46
Becskerek	1	1,49	Pozsony	5	7,46
Debrecen	2	2,99	Selmec	1	1,49
Fiume	1	1,49	Sopron	1	1,49
Kecskemét	2	2,99	Szarvas	3	4,48
Késmárk	3	4,48	Szeged	18	26,87
Kisújszállás	1	1,49	Temesvár	6	8,96
Mezőberény	10	14,93	Újvidék	1	1,49
Nagykőrös	1	1,49	ismert	67	100,00
Nagyvárad	3	4,48	ismeretlen	6	
			összesen	73	

15. táblázat

A szerb szülők foglalkozását tekintve újra láthatjuk a korábban már tapasztalt sokszínűséget. A 73-ból 17 esetben nem ismerjük ezt az adatot. 24-féle foglalkozást üzött az összesen 56 szülő. Toronymagasan kiemelkedik a mezőnyből a kereskedők csoportja, akik 16-an vannak (28,5%). Ezt követi a nemesek 8 fős csoportja (14,8%), majd az egyháziak következnek 7-en (több mint 12%) a többiek elég színes képet alkotnak a gyermekeiket iskolába járató szerbségről. A kereskedők kiemelkedő szerepe a románokhoz képest itt erőteljesen megnyilvánul. Ennek a rétegnek különösen fontos volt a nyelvi képzés.

A szerb diákok szüleinek foglalkozása					
foglalkozás	fő	%	foglalkozás	fő	%
foglalkozás	fő	%	polgár	2	3,57
biblios ¹⁵	1	1,79	protopresbyter ¹⁶	1	1,79
bíró	1	1,79	quaestor	1	1,79
colonus ¹⁷	1	1,79	sebész	1	1,79
esperes	1	1,79	százados	1	1,79
expedit ¹⁸	1	1,79	szenátor	2	3,57
fiscalis ¹⁹	1	1,79	szűcs	1	1,79
jegyző	1	1,79	tanácsnok	1	1,79
kereskedő	16	28,57	tisztviselő	1	1,79
lelkész	6	10,71	ügyvéd	1	1,79
nemes	8	14,29	ülnök	2	3,57
opifex ²⁰	1	1,79	ismert	56	100,00
orvos	1	1,79	ismeretlen	17	
plebeius ²¹	3	5,36	összesen	73	

16. táblázat

¹⁵ Ezt nem találtam meg egyik szótárban sem. Valószínű, hogy könyvárusról lehet szó.

¹⁶ Bartal A. 1901. Budapest. 538. alesperes

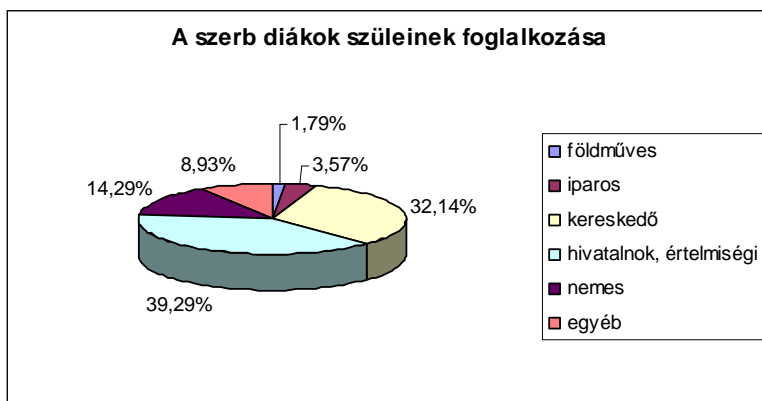
¹⁷ földműves

¹⁸ expeditor: 1. jótálló, 2. kiadó?

¹⁹ ügyvéd

²⁰ Finály Henrik: A latin nyelv szótára. Budapest, 1991. 1374. kézműves

²¹ közrendű

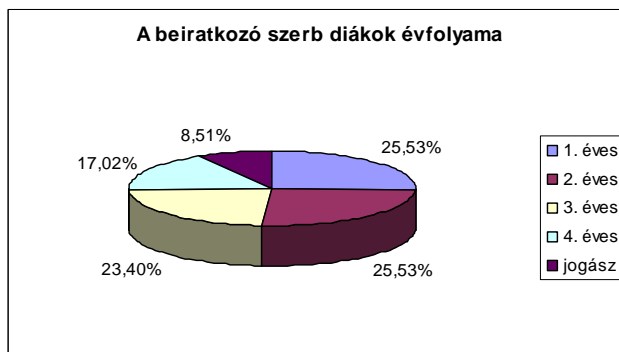


9. diagram

Ami rögtön feltűnő, hogy a beiratkozó szerb diákok szinte egyenletesen vannak feltüntetve az első három évfolyamon. 12-12 fő (25,53%) az első kettőn, a harmadéven pedig 11 diák (23,4%) szerepel. Itt sem lehetett szempont, hogy a diákok minél hamarabb kerüljenek be az iskolába.

Mely évfolyamra iratkoztak be a szerbek?		
évfolyam	fő	%
1. éves	12	25,53
2. éves	12	25,53
3. éves	11	23,40
4. éves	8	17,02
jogász	4	8,51
ismert	47	100,00
ismeretlen	26	
összesen	73	

17. táblázat



10. diagram

Az idelátogató szerbek életkora 13 és 24 év között mozog. 65 esetben ismert ez az adat. A sorrend a következőképpen alakul: 18 éves 15 fő, 23%; 19 éves 11 fő 16,9%; a 17 és 21 évesek 10-10 fővel 15,3-ot értek el. Itt a többiekhez képest nem találunk eltérést a beiratkozás idejét tekintve.

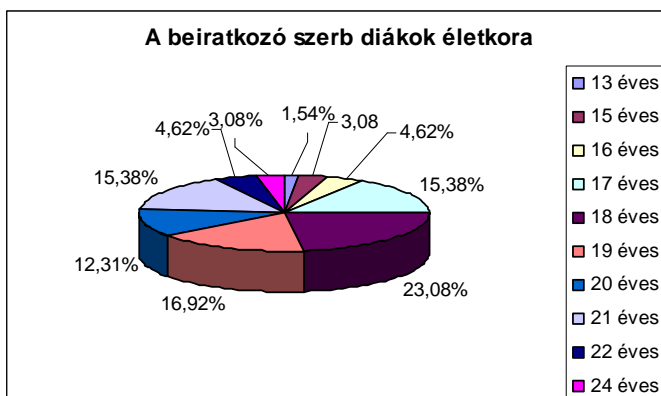
Mint ahogyan már korábban említettem az 1840-ben beiratkozott Georgius Malenissza, az 1845-ben Theodorovics János és 1847-ben Athanáz Urosevics nemzetiségét nem tudtam eldönteni. Az egyik Bécsben, a másik Debrecenben

tanult, a harmadik Temesvárról jött ide. Theodorovics, akinek apja szűcs volt, Csák nevű településről származott, ahol a németek voltak többségben, Urosevics apja tanító volt. Így mindhárman tudhattak németül.

A 72 szerbből 21-en mondták magukat Hungarusnak. Ez 1848 után már elvétve sem fordul elő. Kettő 1832-33-ból illírnek, 22 szerbnek mondták magukat. 27-en nem jelöltek meg semmit. A románokhoz hasonlóan a szabadságharcot követő bő egy évtizedben nem jött senki közülük a Kollégiumba tanulni.

Vallási hovatartozásukat tekintve egy kivétellel mindannyian görögkeletiek, ami megfelel a szerbek általános vallási hovatartozásának. Az uniáltak inkább a románok soraiból kerültek ki.

A beiratkozó szerb diákok életkora		
életkor	fő	%
13 éves	1	1,54
15 éves	2	3,08
16 éves	3	4,62
17 éves	10	15,38
18 éves	15	23,08
19 éves	11	16,92
20 éves	8	12,31
21 éves	10	15,38
22 éves	3	4,62
24 éves	2	3,08
ismert	65	100,00
ismeretlen	8	
összesen	73	

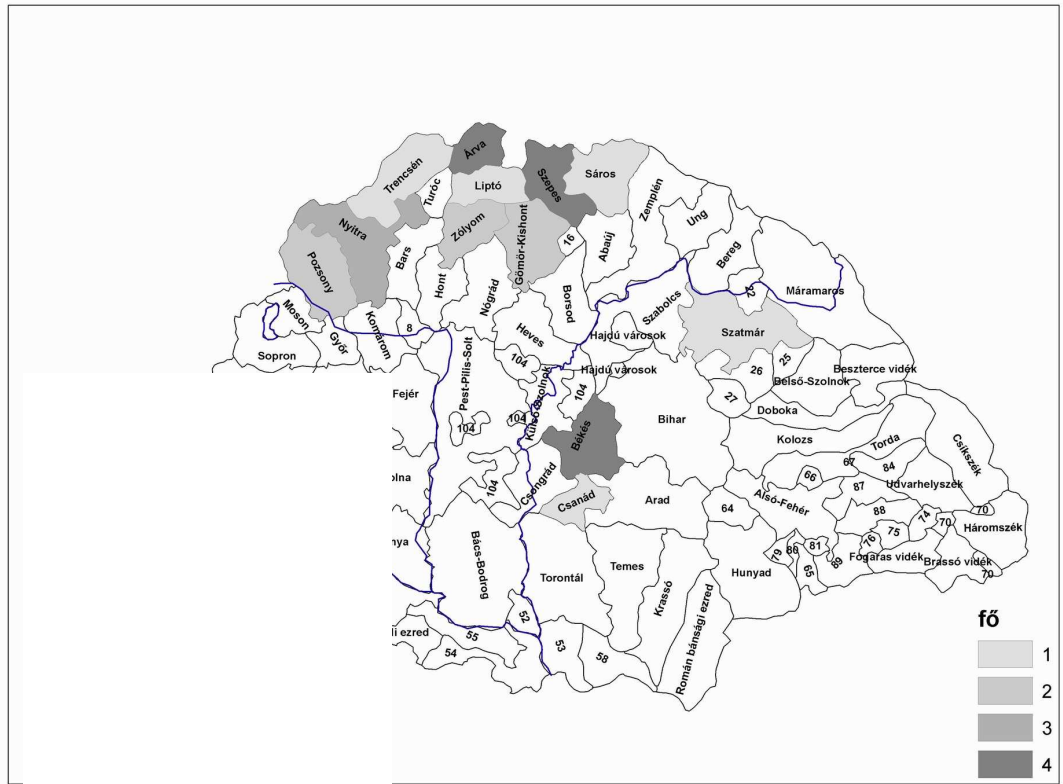


11. diagram

18. táblázat

6. Szlovákok

A huszonhat szlovák diák tizenkét megyéből érkezett. Négyen (15,4%) jöttek Árva, Békés, Szepes megyéből. Nyitrából hárman iratkoztak be (11,5%). Érdekes, hogy a szétszórta élő szlovákság több területéről érkeztek ide tanulni. Így például Békés és Csanád megyékből is.



5. térkép: A szlovák diákokat kibocsátó megyék

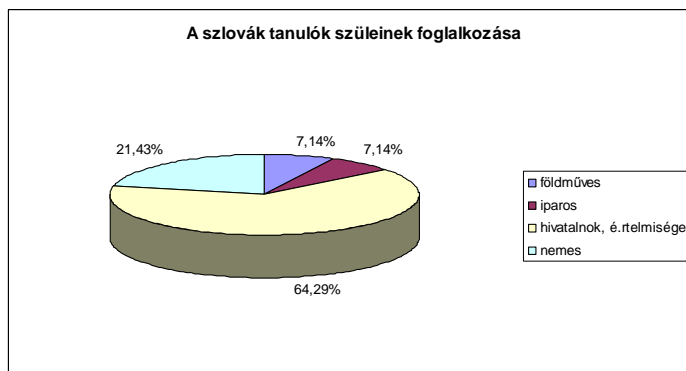
A Kollégiumban megfordult szlovákok 25-en mind olyan településről jöttek ide, ahol nagy valószínűséggel tudhattak németül. Első helyen áll Pozsony 9 fővel 39%, majd Eperjes következik 5 fővel 21,7%, Lőcse 3 fő 13% majd Késmárk 2 fő 8,75%. A többi helység Modor, Osgyán, Pest, Selmec, amelyek iskoláiból egy-egy fő érkezett.

Mely településekről jöttek ide szlovák diákok tanulni?		
település	fő	%
Eperjes	5	20,83
Késmárk	3	12,50
Lőcse	4	16,67
Modor	1	4,17
Osgyán	1	4,17
Pest	1	4,17
Pozsony	8	33,33
Selmec	1	4,17
ismert	24	100,00
ismeretlen	2	
összesen	26	

20. táblázat

A szlovák szülők foglalkozását tekintve itt egy kisebb, mindössze 14 főről van ismeretünk. Három nemes, két lelkész és két ülnök volt közöttük. Itt jellemző az értelmiségiek és nemesek magas aránya. Mindössze egy gazdát és egy iparost találunk közöttük.

A szlovák tanulók szüleinek foglalkozása		
foglalkozás	fő	%
gazda	1	7,14
kézműves	1	7,14
lelkész	2	14,29
nemes	3	21,43
polgár	1	7,14
postamester	1	7,14
szenátor	1	7,14
tanító	1	7,14
ügyvéd	1	7,14
ülnök	2	14,29
ismert	14	100,00
ismeretlen	12	
összesen	26	

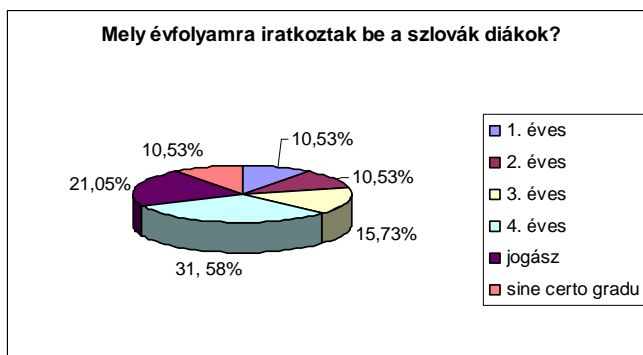


12. diagram

21. táblázat

A szlovák diákok közül legtöbben hatan (31,58%) a negyedévre, hárman (15,79%) a harmadévre, míg ketten-ketten (10,53%) az első és másodévre iratkoztak be.

Mely évfolyamra iratkoztak be a szlovák diákok?		
évfolyam	fő	%
1. éves	2	10,53
2. éves	2	10,53
3. éves	3	15,79
4. éves	6	31,58
jogász	4	21,05
sine certo gradu	2	10,53
ismert	19	100,00
ismeretlen	7	
összesen	26	



13. diagram

22. táblázat

Az életkort 19 alkalommal jegyezték fel. Itt 19 évesek vezettek 10 fővel 52,6% százalékkal. Ezt követték a 17 évesek (3 fő, 15,7%) majd a 18 és 20 évesek egyaránt 2-2 fővel (10,5%). Érdekes, hogy a Békés és Csanád megyékből valók előszeretettel mentek tanulni előbb Pozsonyba, ahol az evangélikusságnak egy fontos kollégiuma volt.

Közülük 9 esetben jelezték a nációhoz való tartozást. 6 esetben Hungarus, 1 esetben szlovák, 2 esetben tót. A nemzetiségi tudat kibontakozása, csak úgy, mint más nemzetiségeknél az 1840-es évekre esett.

A beiratkozó szlovák diákok életkora		
életkor	fő	%
16 éves	1	5,26
17 éves	3	15,79
18 éves	2	10,53
19 éves	10	52,63
20 éves	2	10,53
22 éves	1	5,26
ismert	19	100,00
ismeretlen	7	
összesen	26	

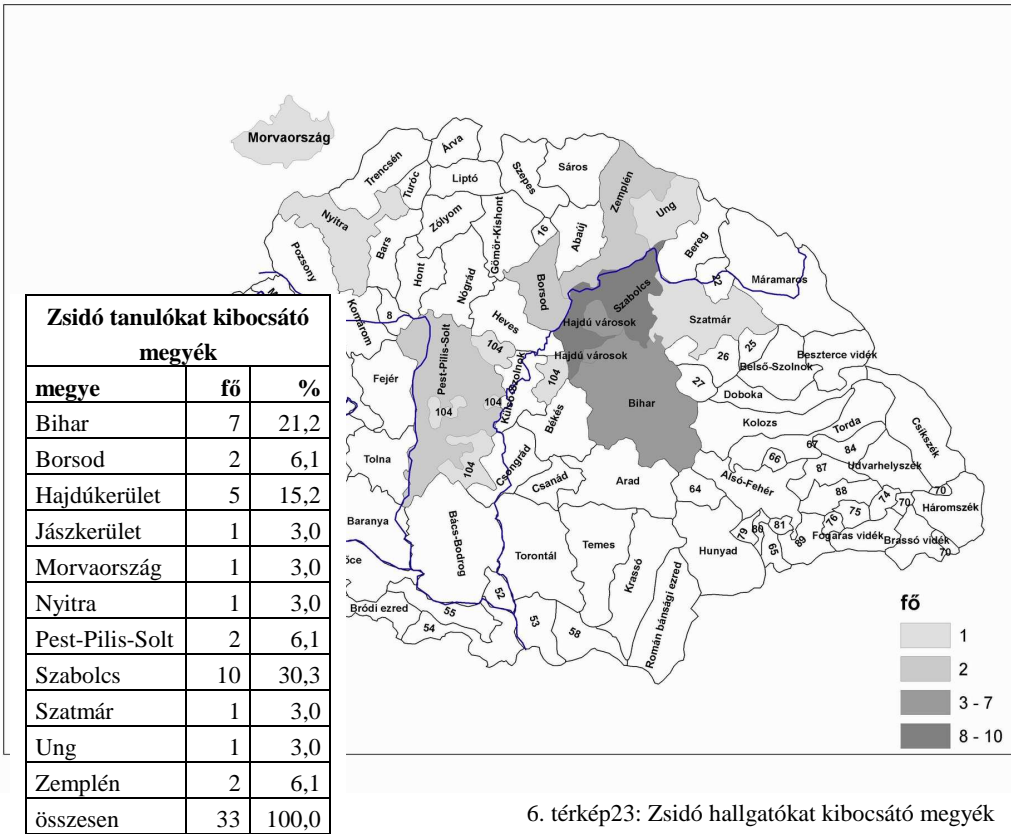


23. táblázat

7. Zsidók

Ez az időszak részben a zsidóság emancipációjával esett egybe, így vetették fel első alkalommal 1832-36-os országgyűlésen jogállásuk megváltoztatását. A reformországgyűlésen azonban többek között kifogásolták náluk a német nyelvhasználatot.²² Ebből következően sejteni lehet, hogy a Debrecenbe látogatók között nagy lehet a németül már tudók aránya.

Zsidó hallgatók tíz megyéből, illetve Morvaországból érkeztek. Legnagyobb számban a szabolcsiak voltak 10 fő (30,3%). Őket követték a Hajdúból (8 fő, 24,2%) és a Biharból (4 fő, 12,1%) érkezettek.



24. táblázat

²² Prepek Anikó: A zsidóság Közép- és Kelet-Európában. Budapest, 1997. 65.

²³ 104 = Jászkun kerület

Zsidók 1842-től tanultak a Kollégium felső tagozatán. Elsőként a morvaországi Austerlitzből Koricsáner Jakab érkezett ide Kecskemét érintésével. 1869-ig 33-an tanultak a Kollégium falain belül. Ezek közül heten tanultak itt a negyvenes években. A többiek a 1861-től kezdve egyre nagyobb számban látogatták az intézményt.

Kilenc helyről érkeztek. Döntő többségük (20 fő, 66,67%) Debrecenből került ki. Hajdúböszörményből és Miskolcra jött még két fő, a többi település egy-egy fővel képviselteti magát.

Zsidó tanulókat kibocsátó települések		
település	fő	%
Debrecen	20	66,67
Hajdúböszörmény	2	6,67
Hajdúnánás	1	3,33
Kecskemét	1	3,33
Miskolc	2	6,67
Nagyvárad	1	3,33
Pest	1	3,33
Pest-Losonc	1	3,33
Ungvár	1	3,33
ismert	30	100,00
ismeretlen	3	
összesen	33	

25. táblázat

A szülők foglalkozása 24 esetben ismert. Tíz esetben kereskedő az apa, egy esetben még pontosabban is bejegyezték beiratkozási naplóba a szülő foglalkozását. Ott a fakereskedő megjegyzést olvashatjuk. Ez majdnem 50%-ot tesz ki. Három orvos és két gazdálkodó volt még a gondviselők között, akik 11-féle mesterséget űztek.

A zsidó tanulók szüleinek foglalkozása		
foglalkozás	fő	%
fakereskedő	1	4,17
földbérlet	1	4,17
földbirtokos	1	4,17
földműves	1	4,17
gazdálkodó	2	8,33
haszonbérlet	2	8,33
kereskedő	9	37,50
órás	1	4,17
orvos	3	12,50
pékemester	1	4,17
szabómester	1	4,17
tanító	1	4,17
ismert	24	100,00
ismeretlen	9	
összesen	33	

26. táblázat

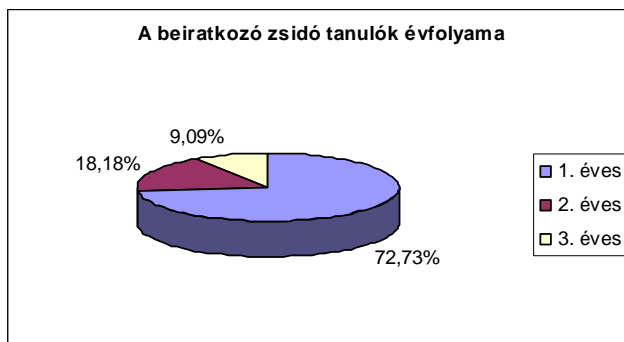


15. diagram

A zsidó hallgatók elsősorú többsége (24 fő, 72,73%) a főiskola első évfolyamára iratkozott be. A másodévesek közé 6 (18,18%), a harmadévesek közé 3 tanuló (9,09%) került.

A beiratkozó zsidó tanulók évfolyama		
évfolyam	fő	%
1. éves	24	72,73
2. éves	6	18,18
3. éves	3	9,09
összesen	33	100,00

27. táblázat

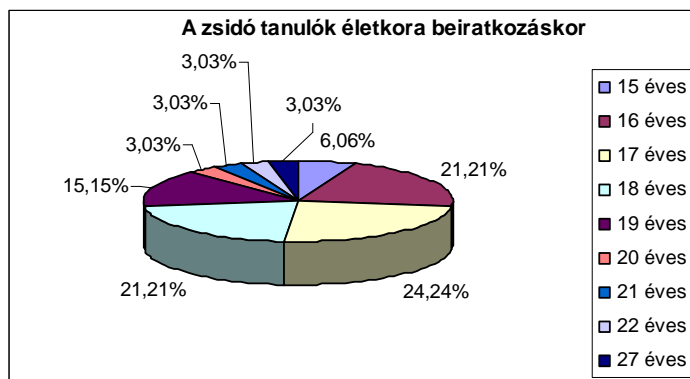


16. diagram

Itt a 15-27 év közötti korosztály képviseltette magát. A beiratkozottak zöme, 27 fő (83%) tizenhat és tizenkilenc év közötti. Ezek az adatok nem térnek el lényegesen a többi nemzetiség hasonló adataitól. A zsidóság ebből a szempontból sincs eltérő helyzetben.

22-en vallják magukat Hungaruskak, ketten pedig izraelitának. Hat esetben hagyják üresen a rovatot. 20 bölcse és 1 jogász van közöttük. A többi ismeretlen.

A zsidó tanulók életkora beiratkozáskor		
életkor	fő	%
15 éves	2	6,06
16 éves	7	21,21
17 éves	8	24,24
18 éves	7	21,21
19 éves	5	15,15
20 éves	1	3,03
21 éves	1	3,03
22 éves	1	3,03
27 éves	1	3,03
összesen	33	100,00



17. diagram

28. táblázat

8. Nemzettudat a beiratkozott idegen anyanyelvűeknél

Érdekes adatokat tudhatunk meg az idelátogató összesen kilenc nemzetiségről abban a tekintetben, hogy miként gondolkodtak önmagukról. Mednyáskzy Alajos „Hazafiúi gondolatok a' Magyar nyelv kiterjesztése dolgában” a következőket írja még 1822-ben „[Magyarország], a' mellynek minden Lakosa akar Tót, Német, Görög vagy Oláh legyen az büszkeséggel Magyarnak mondja magát, – honni nyelve eránt elég szeretettel nem viseltetik.”²⁴ Azaz nem beszéli.

²⁴ Mednyáskzy Alajos: Hazafiúi gondolatok a' Magyar nyelv kiterjesztése dolgában. /Tudományos Gyűjtemény/ Pest, 1822. 3.

Ilyen szempontból érdekes, hogy az egyik diák, Erford Gibbon magyarnak vallotta magát, jóllehet apja, mint ismert nyelvmester angol volt. Ő bizonyára hosszabb ideje élt Magyarországon, mivel Kolozsvárt adja meg születése helyéül. Bizonyára ez alakíthatta ki benne a magyar nemzethez való tartozás tényét, tekintve, hogy a Habsburg Birodalmon belül nem voltak angol anyanyelvűek.

Igaz ez az egyetlen francia anyanyelvű diákra Les Cambes Henrikre, aki számomra teljesen ismeretlen okból került a kiegyezés évében a messzi Genfből ide. Nála nemzethez tartozásnál azt olvassuk, hogy helvétiai. Itt egyfajta svájci azonosságtudattal találkozhatunk.

Szintén kivételt képez a többiekhez hasonlóan a konszolidáltabb hatvanas években beiratkozó Gabrovitz Ede, aki spalatóiként olasznak tartotta magát. Ez a nemzetiség az Adriai-tenger térségében nagy számban volt megtalálható, a birodalmon belül.

A morvák közül senki nem vallotta magát Hungarusnak. A németeknél majdnem teljesen fordítva volt. Az 52 beiratkozott neve mellett mindössze egy-egy esetben szerepel germán (1833-ból), ill. német (1866-ból).

A románok 24 főből 6-an (26,09%) mondták magukat Hungarusnak 18-en pedig nem (73,91%). Ebben jelentős változást hoz 1848-1849. Míg addig csak 1 ember vallotta magát románnak és a többi Hungarusnak, ezután már mindenki román nemzetiségűnek tüntette fel magát.

A 73 szerb közül 22 (47,83%) vallotta magát Hungarusnak, 24 (52,17%) pedig szerbnek. Ezek közül 1832-33-ból egy-egy ember vallotta illírusrnak magát. Itt is fordulópontot jelentett a szabadságharc időszaka. Ezután senki nem nevezte magát Hungarusnak.

Szlovákok 26-an tanultak itt és 11 : 3 (78,57% : 21,43%) arányban mondták magukat magyar ill. szlovák nemzetiségűnek. A negyvenes években jelent meg két alkalommal a tót megjelölés. A kiegyezés évtizedében beiratkozott két tanuló közül az egyik magyarnak vallotta magát, a másik pedig szlováknak.

A zsidók közül a nemzetiséget jelölő 30 esetből 22-ben vallották magukat Hungarusnak. Ebben a rovatban, nyolc esetben szerepel az izraelita megnevezés, két esetben nincs megjelölés. Egy diák, a már említett Koricsáner Jakab morvának mondta magát, ami nem meglepő, hiszen a morvaországi Austerlitzből származott. Összességében megállapíthatjuk, hogy a hazánkban élő nemzetiségiek közül a német és a zsidók vallották magukat leggyakrabban magyaroknak. Őket követték a szlovákok, szerbek és a románok.

Nemzettudat a beiratkozott idegen anyanyelvűeknél						
nemzetiség	fő	Hungarusnak vallja magát	hun %	nem hun	nem hun %	nem jelölt
angol	1	1	100		0	
helvétiai	1			1	0,00	
morva	11		0,00	6	100,00	5
német	99	50	96,15	2	3,85	47
olasz	1		0,00	1	100,00	
román	24	6	26,09	17	73,91	1
szerb	73	22	47,83	24	52,17	27
szlovák	26	11	78,57	3	21,43	12
zsidó	33	22	70,97	9	29,03	2
összesen	269	112	64,00	63	36,00	94

29. táblázat

9. Morvák

Morvaországból szép számmal jöttek ide református diákok tanulni. Ez a diákvándorlás a türelmi rendelet következtében jött létre. Az ottani hátrányos helyzetű közösség lelkészhiányának megoldásában a magyar reformátusok segítettek azzal, hogy többen vállaltak ott hivatalt.²⁵ Így a cseh-morva testvérek lelkészei között nagy számban voltak magyarok. Az idelátogatók közül négynek volt magyar családneve, ami arra enged következtetni, hogy ők a magyar nyelvvel nem idegen nyelvként ismerkedtek meg. Több esetben nem egyből jöttek Debrecenben, hanem útba ejtik hazánk valamely más iskoláját így Losoncot 1, Nagykőröst 4, Pozsonyt 5, Kecskemétet 1 fő. A többiekről annyit tudunk még, hogy közülük Glogaut 1, Prágát 1 látogatta, kettő pedig nem jelölt meg iskolát. 1805 és 1855 között szám szerint 16 morvaországit találtam. Közöttük szerepel a már említett Koricsáner Jakab nevű izraelita is, aki 1842. november 7-én iratkozott be a Kollégiumba. A szoros kapcsolat nemcsak az egyházi értelmiség képzésében nyilvánult meg. Csak hat esetben említik meg kifejezetten, hogy az itt lévők teológiát tanultak. Két esetben jelölték, hogy nem teológusok. A többi alkalommal nem ismert tanulmányuk jellege. Érdekes, hogy azok, akik 1843 után iratkoztak be, kivétel nélkül mindnyájan szerepeltek a

²⁵ Lásd ehhez még: Hrejsa, Ferdinand: A csehek magyar apostola; Végh János élete (1755-1830), Debrecen, 2002.

jótéteményesek között, míg a többi hallgató közül csak kevesen részesültek ebben a támogatásban. Négy esetben tudunk arról, hogy az apa lelkész, de akadt a gondviselők között földműves, takács és gazda is.

10. A nemzetiségiek némettudása

Kérdésként vetődhet fel, hogy az ideérkező nemzetiségiek mennyire tudhattak németül. Tekintve, hogy a birodalmi rendeletek minden lakosra vonatkoztak, ezen a téren is joggal feltételezhető, hogy ebben a kérdésben a közép- és felsőfokú képzésben résztvevők mindnyájan érintve voltak. Több közülük eleve úgy érkezett ide, hogy vagy már járt német szón, vagy abban a korban, 1850 után került ide, amikor már minden államilag elismert középiskolában kellett tanulni ezt a nyelvet.

Az angol Gibbon Erford másodéves bölcsészetre 1864. október 12-én iratkozott be, tehát már tudhatott németül. A svájci Les Cambes Henrik lehet, hogy már hazájában ismerkedett meg először a német nyelvvel, de Eperjesi tartózkodása ezt bizonyára elősegíthette. Debrecenbe jöttekor bizonyára már az ott magyarul is tanuló diákokot nem érte váratlanul az, hogy itt a tanítási nyelv a magyar, ennek elsajátítására Eperjesen már alkalma lehetett. Az ide közvetlenül vagy közvetve érkező morvák is tudtak németül. A katolikus vallású, magát olasznak valló Gabrovitz Ede 1861. november 1-én iratkozott be az első éves bölcsészek közzé, tehát már rá is vonatkoztak az Entwurf előírásai. A románok közül 24-ből 7 járt német tannyelvű oktatási intézménnyel rendelkező településen. Ebből azt a következtetést lehet levonni, hogy legalább 29%-ban valamilyen szinten bírták a nyelvet. Szerbek 73-ból 18 (24,7%) volt hasonló helyzetben, mint az előbb említettek. Igen nagy arányban a szlovákok tudtak németül. 26-ből 24-en azaz 92%-ban. A zsidók német tudása is igen valószínű. Itt figyelembe kell venni, hogy akik 1850 után iratkoztak be, azoknak németül is kellett tanulniuk, mivel az kötelező tantárgy volt.

A nemzetiségek némettudása			
nemzetiség	összesen	fő	%
angol	1	1	100
francia	1	1	100
morva	11	11	100
olasz	1	1	100
román	24	7	29,2
szerb	73	18	24,7
szlovák	26	24	92,3
zsidók	33	28	84,85
összesen	170	91	53,53

30. táblázat

11. Összevetés Eperjessel

Az evangélikus oktatási intézményekkel élénk kapcsolata volt a Debreceni Református Kollégiumnak. A felvidékiek közül ekkor a legjelentősebb az eperjesi iskola volt. Eperjesi Evangélikus Kollégiumba beiratkoztak 1840-1870 közötti névsorát vizsgáltam.²⁶ Ettől korábbi feljegyzést mostanáig nem találtam az eperjesi levéltárban.

Az 1840/41-es tanévben a 130 beiratkozott közül hat jött Debrecenből. Ők mindnyájan magyar anyanyelvűek voltak, de kettő közülük evangélikus. Közülük azonban eddig még csak kettőt találtam meg a debreceni névsorokban. Az a továbbiakban is jellemző, hogy nehéz visszakeresni a diákokat. Az eperjesi névsorokban feltüntetett debreceni diákok nagy részét még nem sikerült a debreceni névsorokból beazonosítani. Ez arra is inthet bennünket, hogy óvatosan bánjunk a német szóra menő diákok számának felbecsülésével. Pontosabb választ csak abban az esetben kapnánk, ha legalább a nagyobb német iskolaközpontok névsorait át tudnánk nézni. Ez azonban abba a nehézségbe ütközik, hogy – mint Eperjes esetében – nem állnak rendelkezésre a vizsgált időszakból névsorok.

A Sárospataki Református Kollégiumból tizenketten jöttek, közülük 2 német anyanyelvű és evangélikus vallású volt, akik nyilván a magyar nyelv kedvéért voltak a Bodrog-parti iskolában. A felvidéki települések közül legtöbben

²⁶ Az eperjesi egyházkerületi Collegium Anyakönyve EKP 248 jelzet alatt található meg az Eperjesi Levéltárban.

Rozsnyóról 12 jöttek, majd ez követte Késmárk 11 fővel. Ugyanennyien iratkoztak be Miskolcra.

Nemcsak magyarok mentek oda német nyelvet tanulni. Ebben az évben 9 szerb ortodox diák tanult ott, akik közül három ment Szegedről, kettő Nagyváradról, egy pedig Pestről. A másik három korábbi tanulmányi helye ismeretlen. Egy zsidó diák is található a névsorban. Látható, hogy nagyon sok helyről kerültek oda diákok. Ez a sokrétűség a többi kollégiumban is megvolt. Sárospatakon az erdélyi és bánási ortodox diákok számára külön ösztöndíj volt.²⁷

Az 1840/41-es tanévben a nem evangélikusokat és a református kollégiumokban tanulókat vettem figyelembe. Azonban mindkét esetben meg kell jegyezni, hogy ez sem azt nem vonta maga után, hogy az illető református, sem pedig azt, hogy magyar anyanyelvű.

Ha az első feldolgozott tanévet figyelembe vesszük, kiderül, hogy a legtöbben – a 130 beiratkozottból 12-en – Sárospatakról jöttek. Ezek közül ketten voltak német anyanyelvűek. Egyik bártfai, a másik gölnicbányai származású. Ők minden bizonnyal már magyar nyelvtudással érkeztek Eperjesre.

Természetesen voltak olyanok is, akik német anyanyelvű iskolából érkeztek és magyarok vagy egyéb nemzetiségűek. (Pl. a két Komlósy testvér már Késmárkon is volt.) Szeged érintésével 3 szerb diák érkezett 18, 19 és 20 évesen. Arról, hogy mennyi időt töltöttek itt a különböző helyről érkezett diákok gyakran semmilyen adatot sem tudunk. Ahol adatközléssel találkozunk, ott azt állapíthatjuk meg, hogy 1-2 év között mozgott a Kollégiumban eltöltött idő. Ami a nyelvtanulás szempontjából elegendőnek is bizonyult.

A 42 vizsgált tanuló közül 30 volt magyar, 9 szerb és 1 zsidó. Kettő, mint ahogy már említettem, német származású volt.

A beiratkozottak közül a legtöbb jogászként folytatta tanulmányait. Őket követték a physicusok (6), rhetorok (5), syntaxisták (4), logicusok (3), filozófusok (2), donatisták (1).

Sárospatak mellett Debrecenből jöttek a legtöbben, 6 fő. Utána Kecskemét (4), Nagykőrös (3) és Máramarossziget (1) következnek.

Voltak, akik a pesti egyetem után jöttek ide. Pozsonyiak is megfordultak itt, illetve ott tanuló Bács megyeiek. Úgy tűnik, hogy a diákok igyekeztek minél több helyen beszerezni tudásukat, ami megfelelt a sok évszázados hagyománynak.

²⁷ Szabó Miklós: Erdélyiek magyarországi egyetemeken és akadémiákon (főiskolákon) 1848 előtt
In: Emlékkönyv Kiss András nyolcvanadik születésnapjára. Kolozsvár, EME 2003. 541.

Egy debreceni evangélikus diákról tudjuk, hogy anyja Jaeger Julianna volt. Ő lehet, hogy már tudhatott valamelyest németül.

A vizsgált időszokról el lehet mondani, hogy a sárospataki diákok a debrecenieknél nagyobb létszámban látogatták a felvidéki iskolaközpontot, ami részben magyarázható a földrajzi közelséggel is.

Az 1841/42-es tanévre 125-en iratkoztak be, közülük 6-an voltak Patakról, és 4-en jöttek Debrecenből. A következő, 1842/43-as tanévtől kezdődően az addig latin nyelvű anyakönyv magyar nyelvű lett. 1845-ből találunk példát arra, hogy egy eperjesi diák Debrecenből tért vissza.

A forradalom és szabadságharc hatása itt is, Debrecenhez hasonlóan meglátszik a diákok létszámának alakulásában. Az 1848/49-es és az 1849/50-es tanévben, a korábbi években beiratkozottak létszámának harmadát (38, ill. 37 fő) sem érik el a frissen subscribáltak, akik közül sem egy pataki, sem egy debreceni sincs. Ez majd megváltozik 1850/51-ben. 76 fő az új diákok száma, ebből egy pataki és két debreceni.

Az Eperjesi Evangélikus Kollégium anyagából a szűkös adatok miatt messzemenő következtetést nem lehet levonni. A diákvándorlás már Debrecenben bemutatott jelenségét azonban jól meg lehet ragadni még ebből az egyetlen névsorból is. A névsorok összevetése azonban nagy óvatosságra és további kutatásokra int.

12. Összegzés

A Kollégium beiratkozási jegyzőkönyve alapján több fontos információt tudhattunk meg az általunk vizsgált célcsoportról. A reformkor idején jelentős változás következett be a diákok összetételében. Ekkor már nemcsak az esetek többségében evangélikus németek jöttek ide tanulni, hanem megjelentek hazánk más nemzetiségei is, akik vallási szempontból is új szint jelentettek a Kollégiumban. Ennek ellenzésére eddig semmi nyomot nem találtam, sőt a jótéteményesek között találunk a reformátusok mellett evangélikusokat, görögkeletieket, görög katolikusokat, római katolikusokat is. Ez arra vall, hogy az intézményben nem bántak szűkkeblűen az arra érdemes más felekezetű diákokkal. Ez, mint láttuk, Sárospatakon és Eperjesen is így volt.

Az itt tanult idegen nyelvű diákok háttérének bemutatásával az volt a célom, hogy rámutassak arra a sokszínűsége, amivel a korabeli Magyarország a színmagyar környezetben lévő Debreceni Református Kollégium rendelkezett. Ezen keresztül lehetett látni azt, hogy a magyar szóra járás miként valósult meg

Debrecenben, felhívva egy kölcsönösen meglévő tanulmányi és nyelvtanulási jelenségre a figyelmet.

A magyar diákokhoz hasonlóan, a nemzetiségiek az ország számos megyéjéből érkeztek ide tanulás céljából, gyakran más intézményeket is útba ejtve. Ez a tendencia általánosnak mondható az országon belüli diákvándorlást nézve, de a peregrinus diákoknál is meg lehetett ezt figyelni. A nyelvi ismeretek szerzését minden hazai nemzetiség fontosnak tartotta. Ezt – mint láttuk – nemcsak a németre vonatkozva lehet kijelenteni. A magyar nyelv elsajátítását is igen fontosnak tartották.

Arra vonatkozóan azonban nem találtam adatot arra, hogy magyarok a német és a szlovák mellett tanultak-e szerbet és románt a vegyes lakosú területek lakóitól eltekintve.

A magyar diákok szüleikhez hasonlóan a szülők foglalkozásának sokfélesége jelzi, hogy minden nációban lényegesnek ítélték a különböző rétegek gyermekeik sokoldalú képzését. Igaz, a Kollégiumban mindig is lehetőség volt a szegényebb diákok képzésére.

Külföldről, Morvaországot leszámítva, csak elvétve érkeztek. Az ő esetükben nem tudjuk, hogy mi miatt kerültek Debrecenbe. 1866. november 15-én Ruttkay Károly iratkozott be, aki Lembergben tanult. A kiegyezés évében érkezett Debrecenben Les Cambes Henrik Genfből, aki előtte Eperjesen fordult meg, ott nyilván németül tanulhatott és lehetősége lehetett a magyar elsajátítására is.

Az életkor és az évfolyamok tekintetében elég nagy a szórás a beiratkozottak között. Nem lehet azt mondani, hogy csak egy bizonyos korban lett volna fontos az idelátogatás. Igaz, hogy a 18 év körüliek döntő többséget alkotnak minden kategóriában. Ez szintén hasonlít a magyar sajátosságokra.

A további kutatások fényt deríthetnek ennek a folyamatnak a továbbélésére és más iskolák hasonló anyagainak felhasználásával értékes összevetést lehet készíteni. Jelenleg azonban nem állnak rendelkezésre sem a kollégium egész diákságára, sem pedig más intézményekre vonatkozó hasonló kutatások. Összegezve megállapíthatjuk, hogy az intézmény teljes mértékig nyitott volt mind nemzeti, mind pedig felekezeti hovatartozást illetően.

Teofil Kovács

Národnosti v Reformovanom kolégiu v Debrecíne

Tento príspevok sa zaoberá študentmi nemadžarských národností, ktorí v období rokov 1801-1868 študovali v Reformovanom kolégiu v Debrecíne. Autor skúma pôvod týchto študentov, ako aj zemepisné a spoločenské pomery, z ktorých vyšli, a tým si kladie za cieľ oboznámiť čitateľa s pestrým zložením študentstva tohto školského zariadenia, ktoré v podmienkach vtedajších Uhier fungovalo v čisto maďarskom prostredí. Zápisová kniha Kolégia svedčí o značnej zmene v zložení študentstva, ktorá nastala v čase reforiem. Vtedy Kolégium už nevyhľadávali len Nemci evanjelického vyznania, ale prichádzali i študenti iných národností, ktorí obohatili taktiež náboženskú paletu Kolégia. Z údajov dobrodincoov okrem toho vyplýva, že v tomto zariadení sa so študentmi iných vierovyznaní, ktorí si to zaslúžili, nezaobchádzalo úzkoprso. Pramene nás upozorňujú na vtedajšiu prax posielat' deti „na maďarské slovo“, t.j. na tú skutočnosť, že z národnostných území vtedy posielali deti do Debrecínu, aby si osvojili vedu i jazyk. Rozmanitosť profesionálnej štruktúry rodičov poukazuje na ten fakt, že každá národnosť považovala za dôležitú možnosť mnohostranného vzdelávania mládeže z rôznych spoločenských vrstiev. A debrecínske kolégium skutočne umožňovalo štúdium žiakom z chudobnejších pomerov. Súhrnne možno konštatovať, že zariadenie bolo v plnej miere otvorené pre všetkých ako z hľadiska národnostnej, tak i náboženskej príslušnosti.

Teofil Kovács

Ethnic Students in the Reformed College of Debrecen

This paper studies non-Hungarian students enrolled at the Reformed College of Debrecen between 1801 and 1868. With the presentation of the origins, geographical-social backgrounds of the foreign students, the author aims at point out the variegation that characterized the College located in an all-Hungarian region of contemporary Hungary. Based on the enrollment forms of the College, a considerable change can be observed in the composition of the students during the Reform Age. Then not only the evangelical Germans came here to study, but students of other ethnicities as well bringing religious variegation to the institution. Moreover, as it appears from the statistics of the alumni, worthy students of other denominations were not at all ill-treated at the College. The sources called the attention to the phenomenon of "learning Hungarian word",

which meant that children from ethnic regions were sent to Debrecen to gain knowledge as well as learn the language. The wideranging occupational pattern of the parents indicates that the various social layers in each ethnic group deemed it essential to provide the youth quality schooling. It is true that at the College there had been a long tradition of educating students from poor families. The author concludes that the College was fully open both as ethnic and religious belonging was concerned.

Kovács Ábrahám**A késő reformkori és neoabszolutizmus korabeli pesti protestantizmus felekezeti, nemzetiségi és nemzetközi nyitottsága**

A jelenlegi tanulmányban az 1840-es, késő reformkori pesti protestáns elit magatartását nézve azt kívánom megvizsgálni, hogy a különböző nemzetiségek és felekezetek hogyan viszonyultak egymáshoz. A tanulmány arra tesz kísérletet, hogy nagyvonalakban felvázolja, miként működtek együtt a pesti protestáns egyházak a katolikusokkal és a pesti zsidó felekezettel, továbbá, hogy ők milyen formán járultak hozzá egy közös felsőoktatási intézmény létrehozásához. Ezt a két síkon mozgó (felekezeti és nemzetiségi), azaz több szempont miatt is eltérő kapcsolódási pontokat magában hordozó helyzetet elemzem. A protestáns főiskola és az unió felekezeti és nemzeti, nemzetiségi hatásokat is magába ölelő hatásaira is rá kívánok mutatni. Érzékeltetni törekszem a helyzet sokszínűségét, és kimutatni az együttműködésnek, nyitottság és a tolerancia vagy elzárkózás okainak különböző elemeit.

A közös protestáns teológia tervét megelőzte a Protestáns Unió kérdése. Ez az utóbbi törekvés több problémát is felvetett a pesti felekezeti és nemzetiségi közösségek számára. A felekezeti és nemzeti identitás több helyütt egybe esett, de sok eltérő formában létezett egymás mellett. Ebből fakadt, hogy a nemzetiségek és a magyarság között, a politikai, nemzeti és vallási felfogásból adódóan többféle válasz létezett egy-egy témára vonatkozóan. Nem volt kivétel ez alól a protestáns főiskola ügye sem. A liberális gondolkodó Székács József evangélikus lelkész, Török Pál református lelkész (későbbi püspökök) és Schwarcz Arszlán főrabbi, valamint a liberális nemesség és értelmiség több társadalmi és politikai területen is határozottan támogatták egymást. Ennek fórumai és megnyilvánulási formái különbözőek voltak. A sajtóban, országgyűlésen, a gazdasági életben is kölcsönösen támogatták egymást. Összekötötte őket a szabadelvű eszme, a polgári és vallási szabadságjogok érvényesítéséért való együttes küzdelem.

A tanulmány a késő reformkor lehetőségekkel teli korszakából a Pesti Protestáns Teológia létrejöttének kérdését kívánja megvizsgálni a tolerancia és intolerancia szempontjából és ezzel új oldalról elemezni a témát. A vallási tolerancia eddig észre nem vett, ma is példaértékű együttműködését láthatjuk a tanulmányozott időszakban (1840-1848), amikor a pesti zsidó hitközség anyagilag is támogatta a közös protestáns teológia felállítását, s ez fordítva is igaz volt. A bevezető gondolatok után a dolgozat rá kíván mutatni a fő szereplők személyes motivációira és az együttműködés belső arculatára, a törésvonalakra és a közös alapokra is.

A protestáns unió gondolatának megjelenése már a 18. század végére tehető. Az enyhülő udvari nyomás hatására a protestánsok a hosszú ellenreformáció után végre megszervezhették közösségeiket. 1796-ban már egy olyan kezdeményezés is napvilágot látott, hogy állítsanak fel egy közös protestáns egyetemet, amelybe egyházpolitikai okokból az ortodoxokat is bekapcsolnák. Ebből is jól látható, hogy már ilyen korán, több évtizeddel a reformkor utolsó szakasza előtt, az unió és egy közös protestáns felsőoktatási intézmény igénye többé-kevésbé egyidejűleg jelenik meg. Vay József, a Tiszáninneri Református Egyházkerület gondnoka említette először a felállítandó protestáns főiskola ügyét. Sőt, mi több a protestánsok mellett, hogy a katolikus hegemoniát még jobban ellensúlyozza, fel is vette a kapcsolatot a szerb ortodox egyház vezetőségével. Az együttes fellépés érdekében kereste meg a karlócai Stratimirovitz metropolitát.¹ Ez a törekvés azonban csak az ötlet szintjén maradt meg.

A reformkor társadalmi és politikai kontextusától nem lehet függetleníteni az egyházi törekvéseket. A protestáns iskolákban a latin nyelv helyett a magyar nyelv oktatását már 1818-tól Tiszáninnen, 1833-tól Tiszántúlon és Erdélyben egyaránt bevezették. Ezt Csokonai, Kazinczy, Vörösmarty, Bajza, Kölcsey és mások irodalmi munkássága tette lehetővé. A közgondolkodás lassan kezdte elfogadni, hogy a magyar nyelv is alkalmas az oktatásra. Ezzel párhuzamosan a szlovákok is meg kívánták tartani az anyanyelven való oktatás jogát egyházi autonómiájuk védelme alatt. A magyarországi szlovákság e kérdésben két fő részre oszlott. Egyik része, akik a magyar nemzetbe való betagozódást tartották fontosnak, már 1821-ben, az Ágostai Hitvallású Evangélikus Egyház egyetemes gyűlésén kimondatták, hogy öt év múlva csak azok a személyek részesíthetők iskolai javadalomban, akik kellő ismeretet tudnak felmutatni a magyar nyelvben. Ezzel szemben helyezkedett el Sramko Pál klenóci lelkész, aki anyanyelvű

¹ RL (Ráday Levéltár) Dunamelléki Superintendencia Generalis Consistoriuma 1796-1808. Vay József egyetem alapítási terve: *Primae Lineae Projecti*. p. 58-66.

bibliai lexikont szerkesztett és Kollár János pesti lelkész is, aki 1832-ben jelentette meg „*Slawy dcera*” (*A dicsőség leánya*) című eposzát. A feszültségek 1838-ra már nyíltan is meg jelentek. Ennek ékes példája, hogy a lajoskomáromi gyülekezet panaszkodott a lelkész magyarosító törekvése miatt, amelyet az egyetemes közgyűlésen kívánt orvosoltatni. Az 1840. évi 6. törvénycikk 7-8. paragrafusai csak mélyítették a már eddig is létező nemzetiségi viszályt, különösen, mikor az 1840. évi egyetemes gyűlés elrendelte, hogy az anyakönyvezés, a gyűlés jegyzőkönyve is magyarul legyen, és az iskolában is a legtöbb tantárgyat magyarul tanítsák.

A konzervatív szlovák egyházi ellenállási folyamat nem meglepően a pánszlávizmus irányába mozdult, míg a szintén szlovák, de már magyarosodó és a magyar ajkú evangélikus liberális elit a magyar nyelv használata mellett tört lándzsát. Az utóbbiak összekapcsolódva a vezető hazai magyar és német anyanyelvű politikai elittel a protestáns unió gondolatában látták kezelhetőnek a felekezeten belül és a felekezetek közti problémát, amelynek egyik eszköze egy közös felsőoktatási intézmény létrehozása lett volna míg a másik, a közös protestáns alkotmány elkészítése.

A főiskola alapítás tekintetében a korabeli Pesten az evangélikusok voltak előnyben, hiszen már gimnáziumuk volt.² A reformátusok csak 1835-től, Báthori Gábor püspöksége alatt azt tervezték, hogy ebbe a már létező struktúrába bekapcsolódva egy közös főiskolát hoznak létre. Zsilinszky szerint a kérdés 1836-tól állandóan napirenden volt, „*hol egyik, hol másik felekezet iskolai tervét látjuk előtérben*”.³ Az új és ambiciózus fiatal püspök, Török Pál alatt ezt a tervet megváltoztatták és a vezetése alatt álló pesti református gyülekezet egy Pesten építendő református főiskola felállítását javasolta a Dunamelléki Református egyházkerületnek.⁴ Az egyháziak mellett a haladó világiak jelentős befolyással rendelkeztek. Közülük is kiemelkedett a református Fáy András, aki nívós egyetemi szintű képzést kívánt adni a leendő lelkészek és tanítók számára.⁵ Fáy által írt „*Óramutató*” gyakorlatilag a ma divatos Klaus Douglas „*Új reformáció*” című könyvének kortárs mása.⁶ Fáy ebben olyan széleskörű programot ír le, amely az egyház teljes körű haladó szellemű megújulását képzelel el. A program része volt egy pesti közös egyetemi intézmény létrehozása. Javaslatára az egyházkerület egy választmányt állított fel, amelynek

² Szöts, Farkas: *A budapesti evang. reform teológiai főiskola multja és jelene* (Budapest: 1896), p. 10.

³ Zsilinszky, Mihály, *A magyarhoni protestáns egyház története*, (Budapest, Athenaeum, 1907), p. 657.

⁴ RL D/6. A pesti ref. egyházköztség tanácsüléseinek jegyzőkönyve, 1839. november. 3. 1829-1841 jkv, pp. 260-264.

⁵ RL A/1-b. A négy ref. egyházkerület jegyzőkönyve. 1840. szeptember 9-10. p. 52.

⁶ Fáy, András: *Óramutató* (Pest, Trattner-Károlyi 1842)

vezető emberei Fáy András, Teleki Sándor és Ráday Gedeon voltak.⁷ A vezetőség 1841-ben adakozást hirdetett meg a főiskola javára a legkülönbözőbb fórumokon.⁸ Az evangélikus Kossuth Pesti Hírlapjában személyesen is támogatta az uniós törekvéseket, és egyik februári vezércikkben a főiskola létesítését propagálta.⁹

Az evangélikus szál csak ezután kapcsolódott be igazán. Gróf Zay Károly egyetemes felügyelő a haladó és a magyarosodást pártoló befolyásos világi úr, a választmány felhívására, indítványozta egy közös protestáns főiskola felállítását a Társalkodóban megjelent cikkében.¹⁰ Először a reformátusok elutasították ezt. Azonban a liberális evangélikus nemesség és papság mellett néhány liberális gazdag adakozó, köztük a katolikusból reformátussá lett gróf Buttler Sándor is, ragaszkodott a közös protestáns főiskola létesítéséhez. Mivel adományuk jelentős volt, a választmány elgondolkozott a javaslaton.

Ehhez járult még hozzá, hogy a Török Pál, Székács József és Taubner Károly – az utóbbi Mária Dorottya nádorné udvari lelkésze volt – által szerkesztett Protestáns Egyházi és Iskolai Lap (PEIL) elindításához szükséges óvadékot, 4000 forintot, szintén egy liberális gondolkodású evangélikus világi ember, gróf Zay Károly tette le. Ugyanaz a nemes, aki Fáyhoz hasonlóan támogatta a protestáns unió gondolatát, amelynek egyik eleme a közös főiskola, a másik eleme pedig a közös egyházalkotmány terve volt. A lap, amely e fenti célok megvalósítását szem előtt tartotta, 1842. április 7-én jelent meg először.¹¹ A szerkesztők három témát tartottak különösen is napirenden: a közös protestáns főiskola gondolatát, a protestáns egyházalkotmány rendezését és a protestáns iskolaügy emelését. Ekkor alapozta meg évekre szóló barátságát a két későbbi püspök: Török és Székács.

Az előbbi fejlemények hatására a Dunamelléki Református Egyházkerület közgyűlése felkérte az Evangélikus Egyház egyetemes közgyűlését, hogy delegáljon tagokat a főiskolai választmányba.¹² Az 1842. július 15-én tartott evangélikus egyetemes közgyűlés nyolc tagot delegált a közös főiskolai választmány soraiba, azonban csak 1843 januárjában került sor az első közös

⁷ RL A/1-a 7. A Dunamelléki Egyházkerület jegyzőkönyve, 1839. november 10., pp. 655, 663-663.

⁸ Bucsay, Mihály: *A magyarországi protestantizmus története* (Budapest: Gondolat Kiadó, 1985), p. 190.

⁹ Kossuth, Lajos: „Miért kell Pesten, éppen Pesten református főiskola”, *Pesti Hírlap*, 1841. február 6.

¹⁰ Zay, Károly: „Néhány szó a Pesten felállítandó ref. főiskola ügyében” *Társalkodó*, 1841. február 24.

¹¹ László, Ferenc: „Protestáns Egyházi és Iskolai Lap (1842-1848 és 1858-1919)” in *Reformátusok Budapesten* szerk Kósa László (Budapest, Argumentum Kiadó, 2006), pp. 1201-1209.

¹² RL A/1.g. 1-28. A Dunamelléki Főiskola állandó választmányának jegyzőkönyve. 1841-1855.

ülésre. Láthatjuk, hogy a Pesti Hírlapban megjelenő adakozás meghirdetéséről majdnem két év telt el, mire a delegált evangélikus tagok végül is be tudtak kapcsolódni a választmány munkájába.¹³ A választmány evangélikus tagjai olyan neves közéleti személyek voltak mint Kossuth Lajos, Schedius Lajos, Székács József, Taubner Károly, Melczer Károly, Benyovszky Péter. Az új, immár reformátusokból és evangélikusokból álló választmány ismét felszólította ezúttal mindkét protestáns felekezetet az adakozásra.

A választmány kialakította a létrehozandó főiskola oktatási rendszerét is, amely az elemi iskola után reálgimnáziumot foglalt magában, majd a felsősztályban filozófiai, jogi és teológiai karhoz tartozó tantárgyakat terveztek előadni. A tantervre pályázatot írtak ki és ez is ébren tartotta a két felekezeti közösség lelkesedését. A nyertes Hetényi János ekeli lelkész, az Akadémia tagja lett. A főiskola ügyét egyre többen felkarolták. A Pesti Hírlapban, a Társalkodóban, a PEIL-ben, továbbá a Világban, Hírnökben és a Jelenkorban megjelent írások mind nagyban hozzájárultak az adományok növekedéséhez. Az egyik választmányi ülésen Kossuth, a visszaküldött aláírási íveken a neveket nézve, a következőket mondta: „*Ha végig tekintünk az aláírások névsorán, lehetetlen magasztos örömet nem éreznünk, hogy Isten kegyelme oly időszakot enged érnünk, midőn a vakbuzgóság ideje lejárt, s ember embertől, honfi honfitól valláskülönbség miatt testvéri jobbát nem tagadja meg*”.¹⁴ Erre a lelkes hangú állásfoglalásra az adott alapot, hogy még a pesti izraelita hitközség is 400 forintot adományozott protestáns főiskola javára.¹⁵ Katolikus plébánosok egész sorát láthatjuk az adakozók között egészen a nagyprépostokig. Ez a nyitott felekezetközi, – sőt vallásközi, hiszen zsidóság önként támogatót egy keresztyén célt – adakozókedv nagyon jól tükrözi a liberális közhangulatot. A felekezeten belüli adakozás is példamutató volt, mivel a pesti református és evangélikus gyülekezetek iskolái vállalták, hogy majd a főiskola részeként működnek tovább. Emiatt arra is hajlandóak voltak, hogy tőkájukat csatolják az iskola alaptőkéjéhez.¹⁶ A szlovák gyülekezetektől is érkeztek jelentős adományok, ahogy az aláírási ívekből látható. Ennek a hihetetlen mértékű összefogásnak az alapját a liberális elit felekezetközi nyitottsága, szabadelvűsége és az egyenlőségre való törekvése határozta meg. A közös protestáns összefogást a haladó liberális elit támogatta és az ő uralkodó szempontjuk érvényesült a

¹³ Kertész, Botond: “A pesti protestáns főiskola és az evangélikus egyház” *Egyháztörténeti Szemle*, 2006 6. évf. 1. szám, pp. 62-78.

¹⁴ RL, Választmányi ülés, jkv. 1843. február 19.

¹⁵ RL, Választmányi ülés, jkv. 1842. január 19.

¹⁶ RL A 1/g. 4. kötet, pp. 30-42.

politikai életben és hatással volt társadalmi tevékenységek sorára. A protestáns unió és a közös főiskola ügyét a haladó reformkori nemesség és a kialakuló értelmiségi polgárság egyaránt támogatta. Természetesen mai szemmel az elmondható, hogy a nemzetiségi kérdésben egyrészt nyitottak, másrészt sok tekintetben türelmetlenek voltak. A szabadelvű kezdeményezéseket az uralkodóház budai képviselője maga József nádor is támogatta. Felesége, a lutheránus Mária Dorottya hasonlóképpen. Igaz, eltérő okból. A nádorné ökumenikus szemlélete, nem a politikai eszmét, hanem egy sajátos irányzat, a pietizmus felekezetek felett átívelő kegyességi eszményét tűzte ki maga elé célul. Ha céljához olyan struktúrák hozzájárultak, mint az Unió, vagy a közös protestáns főiskola, ő ezt csak nagyon támogatni tudta. Mária Dorottya, a nádor, a liberális evangélikus és protestáns elit eltérő motivációkkal, de ugyanazt a célt, a magyar protestáns nemesség szabadságtörekvéseit támogatták.¹⁷

Ezzel az összefogással párhuzamosan más, ellentétes irányú erők is megjelentek. Mind a református és mind az evangélikus oldalon a nemzeti érzés gátolta az együttműködést. Természetesen szót lehetne ejteni itt egy érdekes szempontról is: a dogmatikai különbségekről. Ezek azonban a kortárs két protestáns nagy felekezetben nem voltak olyan mértékben napirenden, hogy igazán akadályt jelentettek volna a racionalizmus teológiai kiteljesedésének évtizedeiben.

Először vizsgáljuk meg az evangélikus szempontokat. Az evangélikusoknál az 1841. évi egyetemes gyűlés az unió eszméjének elfogadása során a liberálisok által hangoztatott erőteljes magyar irányultságot támogatta. Az evangélikus világi elem liberális (Zay Károly, Kossuth Lajos, Schedius Lajos) és a haladó, magyarosodott szlovák (Székács József) és németajkú (Taubner Károly) lelkészek befolyása olyan erős volt, hogy a püspöknek megtiltotta a magyarul nem tudó lelkészjelöltek felavatását. A szlovák nemzeti tudatú lelkészek Jozefy Pál tiszai kerületi püspök vezetésével az uralkodóhoz fordultak, és „*az elnyomással fenyegetett nemzetiségnek*” védelmet kértek.¹⁸ Zsilinszky találóan jegyezte meg, hogy a közös protestáns iskolától a honi szlovákok „*éppen úgy féltek, mint a bécsi teológiai fakultástól annak idejében a magyarok*”.¹⁹ Komoly okuk is volt erre, hiszen a zay-ugróci tanterv magyar szelleme „*már úgyis az alsóbb fokú tótnyelvű iskolák gyökerére vetette a fejszét*” – írja Zsilinszky. E

¹⁷ Lásd erről még: Kovács Ábrahám: „Mária Dorottya nádorné és a modern protestáns angolszász és német eszmék terjesztése Magyarországon” 9. *Századok* 2006. 140. 5. pp. 1531-1550.

¹⁸ Zsilinszky, p. 658.

¹⁹ Zsilinszky, p. 659.

fenti, nagyon mély feszültségek miatt halasztódott majdnem két évig ezúttal evangélikus oldalról a közös főiskola tervének az ügye.²⁰

Református részről is komoly fenntartások fogalmazódtak meg. Rácz Kálmán elemzése szerint a szabadelvű egyetem létrehozását megakadályozta a fentebb említett okok mellett még az is, hogy református részről a nemzetiségi kérdés mellett ott volt a felekezeti szellem.²¹ A nemzetiségi-nemzeti viszonyulások érdekes hozadéka, hogy két református adakozó a „*tóth lutheránusok erőszakos belépése*” miatt felajánlott adományát visszavonta.²² A nemzeti és felekezeti identitás halmazainak egyfajta sajátos átfedését láthatjuk néhány református megnyilvánulásban is. Jó példa erre a mezőtúri eklézsia egyik aláírásgyűjtője által küldött levél. Ebben az illető, a támogatás felfüggesztését az evangélikusok csatlakozásával indokolta. Nagyon beszédes a levél tartalma, amelyet Péter András írt: „*nem tiszta Reformata Fő Iskola felállítása – hanem Lutherano-Reformata, vagy is Tóth Magyar Főiskola felállítása vétetett, az is fokenként célba, mitől félnék az aláírók; mert minden közös Birtoknak nehéz és sikertelen az igazgatása, rendbe tartása [...] miután a Tótság, mégpedig a Lutheránus Tótság, és nem a Catholicus Tótság, éppen most emelt zászlót a tőzs-gyökeres Református Magyarok Nyelve és Nemzetisége ellen; miután tapasztalatból tudjuk azt, hogy a mi szerényebb Református ifjaink, bizonyosan, az életrevalóbb, mindenütt előre tolaikodó Tóth Lutheránus ifjak mellett éhen, szomjan maradnának.*”²³

A másik felekezet és nemzetiség elfogadása bizonyos társadalmi rétegekben és körökben nehezen ment, úgy a szlovák ajkú evangélikusság, mind a magyar nyelvű reformátusság között. A dolgozat arra mutatott rá, hogy főként a szabadelvű elit hatása érvényesült a közös protestáns gondolatok megvalósításakor nemzetiségi és felekezeti háttérüktől függetlenül. Befolyásuk képes volt a felekezeti és nemzeti, nemzetiségi félelmeket ellensúlyozni és a közös célért képesek voltak az összekapcsoló, és nem az elválasztó dolgokat figyelem előtt tartani. Ehhez járult hozzá a katolikus felekezet tagjainak és a

²⁰ Külön téma lenne megvizsgálni a szlovák politikai nacionalizmus egyházon struktúrában való megjelenését. Egyrészt létezett a fent említett védekezési mechanizmus, amelyet sokszor az elmagyarosodott szlovákok szorgalmaztak legjobban, másrészt a magyar állami keret megbontására is már ekkor léteztek törekvések. Erre utalt Hurbán János *Protestantismus, Magyarismus, Slavismus* írása is, amely 1841-ben jelent meg Lipcsében.

²¹ Rácz, Kálmán: „Uniós törekvések a negyvenes években” *Protestáns Szemle* 1897. p. 361, 441, 500 kk.

²² RL. C/93 Török Pál hagyatéka. 1843. május 30-i és június 2-i levelek.

²³ RL C/93 Török Pál hagyatéka Péter András levele a főiskolai választmányhoz, 1843. május 30. Uo.

pesti zsidóságnak a támogatása, amelyek kifejezetten ékes példáját adják a vallási-felekezeti toleranciának.

A megálmodott protestáns unió gondolatát és a közös felsőoktatási intézmény létrejöttét Zsilinszky szerint elsősorban iskolapolitikai akarat bénította meg: „*a Dunamelléki Református Egyházkerületen kívül a többi református egyházkerület és az általuk fenntartott főiskolák idegenkedése miatt a választmány nem terjesztette be a működésre való kérelmét az uralkodóhoz*”. Ehhez járult hozzá még, hogy 1846-ig a főiskolára a szükséges 250.000 forintnak kevesebb, mint egyharmada jött össze.²⁴ A fentiek miatt az unió ügye pár évi vajúdás után lekerült a napirendről.

Végül meg kell említenünk, hogy a közös protestáns egyházalkotmányt sem sikerült létrehozni. A reformátusoknál ez nem is igen volt kérdés, hiszen az egyházi életben a zsinatpresbiteri elvek alapján működő kerületek nagyon odafigyeltek a paritás elvére és sokkal jobban meg voltak szervezve, mint az evangélikusok. Evangélikus részről készült egy „*Egyházi Törvény*” Blázy Lajos közreműködésével. Ezt „*mindkét felekezeti protestánsok számára*” írta. Ennek érdekessége az, hogy a szervezeti javaslatot, magyar, német és szlovák nyelven elküldte 1846-ban minden egyházkerülethez és egyházmegyéhez.²⁵ A törvény alapszövegét Bauhofer György, Mária Dorottya későbbi udvari lelkésze közli.²⁶ Az evangélikus egyházszervezet sokkal központosítottabb volt így jobban is igényelte volna az egyházi alkotmány rendezését is, még ha az közös is lett volna.

A protestáns unió, a közös protestáns teológia és a közös egyházalkotmány álmát és tervét az 1848-as forradalom elmosta. A fenti három kezdeményezésből a részletesen tárgyalt közös protestáns teológia álma mégis megvalósult. A felekezeti és nemzeti identitást a helyén kezelő szabadelvű liberalizmus Török Pál és Székács József későbbi református, illetve evangélikus püspökök révén a neoabszolutizmus nyomása ellenére mégis 1855-ben létrejött.²⁷ Ennek a történetnek újrafeldolgozása azonban egy következő tanulmány feladata lesz.

²⁴ Csekey, Sándor: “Az alapítás kora (1855-1870)” in *A Budapesti Református Theológiai Akadémia története 1855-1955*, (Budapest: Ref. Konvent, 1955), p. 12.

²⁵ Az unióhoz való német hozzáállást érdemes lenne külön tanulmányban tárgyalni.

²⁶ Bauhofer, George: *History of the Protestant Church in Hungary from the Beginning of the Reformation to 1850 with Reference Also to Transylvania*, trans. by Craig, J (London: James Nisbet and Co., 1854), pp. 624-38.

²⁷ Bucsay, 191.

Ábrahám Kovács

Náboženská, národnostná a medzinárodná otvorenosť peštianskeho protestantizmu v neskorom reformnom období a v čase neoabszolutizmu

Vo svojom príspevku sa pokúsim na základe výskumu peštianskej reformovanej elity demonštrovať vzájomný vzťah jednotlivých národnostných a konfesionálnych spoločenstiev v 40-tých rokoch 19. storočia. Cieľom príspevku je osvetliť vzájomný vzťah peštianskej protestantskej cirkvi ku katolíkom, Židom a k ďalším menším komunitám. Ďalej by som chcel poukázať na protestantskú tlač, školu, a národnostné, náboženské a etnické vplyvy dokumentujúce spoluprácu (otvorenosť a toleranciu) alebo separáciu.

Protestantská Únia priniesla do vznikajúcich peštianskych spoločenstiev mnoho problémov. V mnohých prípadoch sa stretla národná a náboženské identita. Pri vzťahu Maďarov a ostatných národnosti možno hovoriť o rôznych odpovediach, podľa toho, či ide o otázku náboženstva, politiky alebo národnosti. Liberálne zmýšľajúci evanjelický biskup Jozef Székács, reformovaný biskup Pavol Török a rabín Arslan Schwarz sa na mnohých spoločenských a politických úrovniach podporovali. Príkladom toho bol vzájomný záujem o dianie v ostatných spoločenstvách, vzájomná podpora a spoločný boj za uplatnenie náboženskej slobody. Príspevok chce poukázať na vznik Protestantскеj Teológie alebo doteraz neznáme alebo zabudnuté stránky výstavby hlavnej synagógy. Ďalej je cieľom príspevku osvetliť boj za rovnosť šancí. V skúmanom období možno badať doteraz nepovšimnuté príklady vzájomnej spolupráce, keď napr. peštianski Židia finančne podporili vznik spoločnej protestantskej teológie. V príspevku chcem poukázať aj na motiváciu hlavných činiteľov pre vzájomnú podporu a spoluprácu.

Ábrahám Kovács

Denominational, Ethnic, and International Openness of the Pest Protestants in the later Reform and Neo-Absolutist Periods

The author studies the co-operation of the Pest Protestants Churches with the Catholics and the Jews in the 1840s in Hungary. He examines the related expressions of openness, tolerance and seclusion. The Protestant Union raised a series of problems for the Pest Protestant communities, due to the coincidence of denominational and ethnic identity. József Székács, the liberal Lutheran bishop,

Pál Török, the bishop of the Hungarian Reformed Church, and Arszlán Schwarcz Chief Rabbi supported the efforts of each other in establishing their own institutions, and in their struggle for civil and religious rights. The case of the Protestant Theology is a good example of this co-operation since it was financially supported by the Pest Jewish community, and the efforts for Jewish emancipation was taken up by the Protestants. This co-operation is an exemplary sign of religious tolerance, which has not yet been studied.

Kiss László**Én-kép és más-kép a magyaroknál, szlovákoknál
a reformkorban**

Jól ismert, hogy a 18. század utolsó negyedével kezdődő és nagyjából az 1840-és évek végéig tartó időszakot a magyar és a szlovák történetírás – némileg pontatlanul – a „nemzeti ébredés” időszakának nevezi. A modern nemzeti tudat, a magyar és szlovák nacionalizmus kialakulásával párhuzamosan megjelentek és kiéleződtek a nyelvi-kulturális, majd politikai-területi ellentétek. A sok évszázados történelmi együttélés viszonylagos toleranciáját mindkét részről felváltotta az intolerancia, egymás nyelvi, kulturális, nemzeti-politikai törekvéseinek bírálata és tagadása. Az utak fokozatosan szétváltak, majd szembefordultak egymással. A „hosszú 19. század” közepére beállt a szinte teljes kommunikáció-hiány, amely 1848-1849 folyamán eljutott a végkifejletig: a fegyveres harcig. A fordulat az 1830-1840-es években már jól érzékelhető volt. 1841-ben, a Halléban járó Haan Lajos szomorúan tapasztalta, hogy az ott tanuló magyar és szlovák diákok között már „nem volt meg az a szívélyes viszony, mely nekünk a jénai életet oly kedvessé tette. Egy csapat dühös tót volt, más csapat dühös magyar, úgy hogy ennek következtében folytonos viszálykodásban álltak egymással”.¹ Ez az időszak a magyar-szlovák, szlovák-magyar nyelvharc kiéleződését és eldurvulását is magával hozta.

Az etnicitás és a nacionalizmus kettős arculata

Az intolerancia felerősödésében több tényező együttesen játszott szerepet, és mindkét fél követett el hibákat. A probléma megértéséhez nem elegendő tehát az „egy tényező” magyarázat”.² Az okok között feltétlen figyelmet érdemel jelen

¹ SZIKLAY László. *Visszhangok*. Madách, Bratislava. 1977. 76., illetve 48.

² Roman Holec például úgy látja, hogy egyedül a magyar politika nemzeti kérdésben tanúsított intoleranciája „kergette a szlovák elitet a forradalom ellenzőinek táborába – a császári Bécsbe”.

tanulmány egyedüli tárgya: a modern magyar és szlovák nemzeti tudatba beépülő, évszázados gyökerekből táplálkozó etnikai csoporttudat és a nacionalizmus kapcsolata, illetve néhány megnyilvánulásuk a reformkori írásokban.

A kérdéskör kutatói számára nem kétséges, hogy a 19. századi szlovák és magyar nemzeti tudat korábbi, feudális előzményei és megnyilvánulásai az etnocentrikus csoportképpel és -tudattal összefüggő, illetve ezekkel a kategóriákkal pontosan leírható és magyarázható jelenségek voltak.³ Eric J. Hobsbawm szerint jól kitapintható folytonosság van a prenacionális időszak etnikai tudata, proto-nacionális csoport-azonosulása és a modern nemzeti tudat, a nacionalizmus között.⁴ A kiváló történész szavait idézve: a „*nacionalizmus szívesen fonódik össze az etnicitás fogalmával*”, mert „*már az is elégséges ok, hogy ilyenképp megszervezhető az a történeti családfa, melynek a »nemzet« többnyire oly szembezőköen a híján van*”. Joshua A. Fishman a nacionalizmust, beleértve a nyelv iránti hűséget is, egyenesen „*átalakított etnicitás*”-nak nevezi. Csepeli György pedig azt emeli ki, hogy „*a kultúrnemzeti keretek között kialakult nemzeti ideológia* (ilyen volt a szlovák is – K. L.) *kevésbé szakíthatott radikálisan az etnocentrikus hagyományokkal, mint az állammemzeti keretek között létrejövő nemzeti ideológia*”.⁵

A prenacionális időszak tradicionális társadalmában a nyelvi, etnikai színezetet jórészt elfedte, keresztbe metszette a keresztény univerzalizmus, a regionális tudat, illetve a vallási, rendi, társadalmi, gazdasági és egyéb különbségek

Krátke Dejiny Slovenska. Zostavila Elena Mannová. Academic Electronic Press, Bratislava. 2003. 228.

³ Az etnocentrikus csoportkép és csoporttudat vizsgálatának ma már gazdag magyar nyelvű szakirodalma van. A teljesség igénye nélkül lásd: BARTH, Fredrik: Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Régió*, 1996/1; CSEPELI György: *Nemzet által homályosan*. Századvég Kiadó, Bp. 1992. (A továbbiakban: CSEPELI 1992); UGYANÓ: *Előítélet és antiszemitizmus*. Jósöveg, Bp. 1998.; FÁBIÁN Ernő: A „mi” és a „mások” identitása. *Századvég*, 1991/1; J. A. FISHMAN: Az „eticitás” és a nyelvi tudatosság változatai. In: *Társadalom és nyelv. Szociolingvisztikai írások*. Gondolat, Bp. 1975. (A továbbiakban: FISHMAN 1975); Eric John HOBSBAWM: Nacionalizmus és etnicitás. *Hiány*, 1992. szeptember, III. évf. 8. sz. (A továbbiakban: HOBSBAWM 1992. szeptember); UGYANÓ: Etnikai identitás és nacionalizmus. *Világosság*, 1993/4; UGYANÓ: *A nacionalizmus kétszáz éve*. Maecenas, Bp. 1997. (A továbbiakban: HOBSBAWM 1997.); Albert F. REITERER: Az etnicitás politikai alapjai, *Regio*, 1992/1; RÓNA-TAS András: Nép és nemzet. *Valóság*, 1989/6; UGYANÓ: A néppé válás az újabb kutatások tükrében. *Magyar Tudomány* 1996/4; Antony D. SMITH: Kiválasztott népek: miért maradnak fenn egyes népcsoportok? In: *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*. (Szerk.: BRETTER Zoltán és DEÁK Ágnes.) Tanulmány Kiadó, Pécs. 1995; Kurt R. SPILLMAN-Kati SPILLMAN: Ellenségkép és konfliktuscsumzlás. *Magyar Tudomány* 1992/1. - A legújabb internetes „irodalomból”: HUNYADY György: A nemzetek jelleme és a nemzeti sztereotípiák. <http://www.mindentudas.hu/mindentudasegyeteme/hunyady/20040322hunady1.html>

⁴ HOBSBAWM 1997, 98.

⁵ HOBSBAWM 1992. szeptember, 34-36; FISHMAN 1975, 326; CSEPELI 1992, 109.

sokasága. Természetesen azért a 16-18. század embere is számon tartotta, hogy ki a született magyar, oláh, rác vagy tót. Nem volt ismeretlen a nyelvi megkülönböztetés sem. Ám a középkori vagy koraújkori feszültségeknek, vagy az időnkénti magyar-szlovák, szlovák-magyar konfliktusoknak ugyanúgy nem volt számottevő „nemzeti” vagy „nemzetiségi” vonatkozásuk, mint ahogy nem volt céltudatos „nemzetiségi” megkülönböztetés és elnyomás sem. A szlovák történész, Ján Tibenský is úgy vélekedik, hogy a „*hungarus nemzet*” fogalma „gyakran a magyar nyelvi, kulturális és történelmi etnicitást jelentette, anélkül, hogy ez a többi nemzetiség számára »konfliktusok forrását« jelentette volna”.⁶

A magyaroknál a szemléletbeli fordulat a 18. században kezdődött el, amikor a magyar nyelven beszélők nyelvi-politikai közösségének megteremtése – főleg a század utolsó negyedétől – egyre fontosabbá kezdett válni a korábbi különbségeknél. Az etnikai különbségek és előítéletek is nyelvi-nemzeti kategóriákban kezdtek tudatosulni. Ezek a nemzeti kategóriák azonban a magyar és – a valamivel később megkezdődő – szlovák „nemzeti ébredés” során még mindig az etnicitással, illetve a hungarus patriotizmussal és a szláv tudattal összefonódva jelentkeztek.

Ismert, hogy az etnocentrikus csoportkép és csoporttudat a „*mi-csoport*” (a saját csoport) és az „*ők-csoport*” (az idegen csoport/csoportok) értékeinek, szokásainak, tulajdonságainak és törekvéseinek ősi szembeállítására, a saját csoport értékeinek előtérbe helyezésére és az idegen csoport(ok) értékeinek lebecsülésére épít. A reformkori nacionalizmus is ilyen kettős arculatú és funkciójú tudattartalom volt, amelyet a tolerancia – intolerancia és a befogadás – kirekesztés kettőssége jellemzett. Egyfelől tehát a magyar vagy a szlovák nemzeti közösség megteremtésére, az összetartozás és egység erősítésére, a nemzeti integrációra, s ezekkel együtt a nyelvi, kulturális stb. homogenitásra törekedett. Ennek megfelelően a magyar liberális nacionalizmus toleráns volt a (közös állami-politikai hagyományok és történelmi emlékezet, a közös eredet, nyelv, kultúra, stb. által összetartozónak vélt) nemzet tagjaival szemben. Többnyire befogadó volt azokkal az idegenekkel szemben is, akik elfogadták az „*asszimilációs társadalmi szerződés*”-t, és a jogi, formai egyenlőségért cserébe a teljes önfeladás, a beolvadás útjára léptek. A magyar ellenzéki liberálisok a magyar állam minden egyéne, polgára számára felkínálták ezt az egyenlőséget (nyelvi, etnikai vallási és egyéb különbség nélkül). A nem magyarok kollektív nemzeti igényeit azonban a horvátok kivételével határozottan elutasították. Eközben – különösen a szlovák „*nemzetébredők*” – keményen ostorozták a nyelvüket és születésüket

⁶ Ján TIBENSKÝ: *A királynő könyvtárosa*. Madách – Gondolat, Bratislava – Budapest. 1985. 42.

feladó, nemzetüket megtagadó és elhagyó „*elfajzottak*”-at, a kettős kötődésű, ingadozó „*kozmpolitákat*”.⁷

Ez utóbbi jelenség már a nacionalizmus másik, kirekesztő, dezintegrációs oldalához, illetve funkciójához kapcsolódott, amely a saját értékei bővületében élő „*mi-csoport*”-ot szembeállította, elhatárolta, megkülönböztette más csoportoktól. „*A magyar, még a legszegényebb is, büszke, különösen arra, hogy ő nem tót, nem német, hanem magyarnak született...*” – írta nem kis elfogultsággal a Pesti Divatlap szerkesztője 1845-ben.⁸ Ez a szemlélet tehát az „*ők-csoport*”-hoz és annak tagjaihoz intoleráns, gyanakvó, ellenséges módon viszonyult. Az önmeghatározáshoz, a nemzeti ön-kép és összetartozás kialakításához vagy védelmezéséhez ugyanis ellenségre, előítéletekkel és sztereotípiákkal teli ellenségképre volt szükség. Nem véletlenül ostorozta 1820-ban Thaisz András a saját értékei iránt elfogult nacionalizmusnak éppen ezt a hibáját. Szerinte ugyanis a „*közön-séges Nationalismus*” „*semmit se betsült, hanem tsupán tsak azt, a' mi az övé, sőt a' maga hibáit is az önszeretet által megvakitva tökéletességek gyanánt az egekig emelte...; ellemben vak vólt minden más Nenzetnek érdemei eránt, azt gyalázta, útálta és gyűlölte...*”⁹

Ez az előítéletes csoporttudat és szemlélet makacs állandóságot mutatott. Az éles szemű Rónay Jácint 1846-ban ezt észre is vette. „*Politikai és vallási előítéleteket homlokegyenest megrohanni mindig veszélyes, kiirtani pedig csak ott lehet, hol azonnal van mit helyökbe állítani* (a kiemelések tőlem – K. L.); *mert az ember ismereteiben hiányt, szívében űrt nem tūr. Innét van, hogy több évi meggyőződésünktől még akkor is nehezen állunk el, midőn ész ellenieknek tapasztaljuk azokat*”.¹⁰ Valóban, a magyar kutatók jó része – Bibó István nyomán – úgy látja, hogy Európa középső és keleti térségeiben a nagy, soketnikumú (német, osztrák, orosz, török) birodalmak keretei között zajló „*nemzetépítés*” feltételei nagyon hiányosak voltak. Önálló államiság, saját főváros, saját gazdasági vagy kormányzati szervezet és felkészült nemzeti elit, egységes politikai kultúra, „*történelmi család*” stb. hiányában a gyenge nemzetébresztő értelmiségnek vissza kellett nyúlnia „*a felületi erőviszonyoknál mélyebb, „népi” ténye-*

⁷ Az „asszimilációs társadalmi szerződés”-re, a magyar liberális politikusok nemzetfelfogására, politikájára bővebben lásd Kiss László: A szlovák nemzeti tudat születése. *Acta Academiae Paedagogicae Agriensis. Nova Series Tom. XXXII. Sectio Historiae. Redigit: Sándor Gebei. Eger. 2005. 51-101.* (A továbbiakban: Kiss 2005.)

⁸ Idézi: *Magyarföld és népei eredeti képekben. Föld- és népismeret, statistikai és történeti folyóirat.* (Az 1846. évi kiadás reprintje) Bp. 1984. 7. (A továbbiakban: *Magyarföld...* 1984.)

⁹ THAISZ András: *Némely Itéletek a' Magyar Országi folyó Irásokról...* Tudományos Gyűjtemény, 1820. II. kötet, 96.

¹⁰ *Nemzetkarakterológiák. Rónay Jácint, Hugó Münsterberg és Kurt Lewin írásai.* Szerk.: HUNYADY György. Osiris, Bp. 2001. 124.

zökre. Így lett a nép... – írta Bibó – a megkülönböztető nemzeti sajátosságok döntő hordozója (Volk), mely az összekeveredett rétegeknél tisztábban őrzi a nemzethez tartozás „igazi” kritériumait, a nyelvet, a népszokásokat stb.... Így alakult ki... a nyelvi nacionalizmus”. Ennek során etnikai tényezőkkel igyekeztek alátámasztani a politikai – és tegyük hozzá: nyelvi, kulturális - lét bizonytalanságát.¹¹

A legkézenfekvőbb támpont tehát az etnikai azonosságtudat tengelyében álló anyanyelv és az általa létrehozott kultúra lett. A „nemzetépítés” nem véletlenül az anyanyelvi kultúra fejlesztésével kezdődött, ám a formálódó nyelvi-kulturális közösségeknek más építőanyagokra is szükségük volt. A nemzetébredést intelligenzia arra is rákényszerült, hogy „tagsági ideológiájában a természetességhez, a leszármazáshoz folyamodjon”. A nemzet lényegét (a szlovákoknál nem is létező állami-politikai hagyományokon és az erre épülő történelmi emlékezeten túl) a vérségi-származási közösségben, az ehhez kapcsolódó „anyanyelvben, az anyanyelv használata által konstituált kultúrában, illetve a nemzeti karakter által hiposztázált »népi« eredetű ízlésben, illemben, szokásban”, öltözködési, étkezési, foglalkozási stb. kultúrában találták meg.”¹² Nem csoda, hogy bizonyos 18. századi előzmények után éppen a reformkorban indult útjára Közép- és Kelet-Európában a nemzeti jellem megragadásának tudományos igényű kísérlete, a nemzet-karakterológia tudománya.¹³

A reformkori nemzet-karakterológia művelői a „mi-csoport” és az „ők-csoport” állandónak vélt nemzeti ismérveit megpróbálták rövid szavakba, találó kifejezésekbe sűrítve összegyűjteni. Ez többnyire abból a célból tették, hogy a saját nemzeti érték középpontba állításával rajzolják meg a nemzetek eltérő karakterét, jellemét. Eközben előítéleteken alapuló sztereotípiákhoz, leegyszerűsítő, általánosító, és többnyire rendkívül elfogult értékelésekhez, illetve ellentétpárokhoz (békés-bátor, fukar-bőkezű, lusta-szorgalmas stb.) folyamodtak.¹⁴

¹¹ BIBÓ István: Az európai egyensúlyról és békéről. In: *Válogatott tanulmányok I.* 1935-1944. Magvető, Bp. 1986. 324.

¹² CSEPELI 1992. 22-23. – Itt említjük meg az etnikai és nemzeti csoporttudat egy érdekes különbségét. Míg az etnikai csoporttagság *csak* születés révén érhető el, addig a nemzeti csoport tagsága *megszerezhető*. (CSEPELI 1992, 18.) A szlovák nyelv- vagy kultúrnemzeti tudat, a magyar „politikai nemzetfelfogás”-tól eltérően, erőteljesebben épített a születési-vérségi kötelekekre.

¹³ Hunyady György szerint a nemzeti sztereotípiák rendszerével kapcsolatban az első átfogó megfigyelés Montesquieu nevéhez kapcsolódik. Lásd HUNYADY György: A nemzetek jelleme és a nemzeti sztereotípiák.

<http://www.mindentudas.hu/mindentudasegyetem/hunyady20040322hunyadi1.html> 6/9. oldal. – A 18. században német fogadókbán, kocsmákban ún. „Völkertafel”-eket függesztettek ki, amelyek a térségben megforduló európai népek néhány szóba sűrített tulajdonságait sorolták fel a betévedő idegenekkel való bánás érdekében.

¹⁴ Az előítélet lényege egy rövid és ismert definíció szerint: „rossz feltételezése másokról elegendő bizonyíték nélkül”. G. W. ALLPORT: *Az előítélet*. Osiris Könyvtár, Bp. 1999. 34.

Fényes Elek a magyar és a tót nemzeti karakterről

A reformkori magyar és szlovák írások között néhány nemzet-karakterológiai jellegű munka is található, amelyek hasznos információkkal szolgálnak a reformkori magyar és szlovák ön-kép és más-kép tanulmányozásához, a tolerancia – intolerancia vizsgálatához.

A statisztikus Fényes Elek a „*Magyarország statistikájá*”-ban (1842) úgy vélekedett, hogy a magyar nemzeti karakter lefestése igen bajos, ám néhány állandó vonás alapján elvégezhető. A napkeleti magyarság „*véres és tüzes természetű, ...kevély és nemesen magáratartó, melly kevélység bizonyos komolysággal van összekötve; becsületszerető, nagylelkű, egyenes és jó szívű, hévvel szeret és gyűlöl, hirtelen haragú, de hamar megbékülő, barátságos és vendégszerető, minden nagyra és és szépre könnyen gerjed, de tüze, ha folytonosan nem élesztetik, lankad; katonai vitézségét, lelki erejét még ellenségei is egyaránt elismerik...*”¹⁵

A kiváló tudós a magyarok néhány olyan hibáját, fogyatékoságát is megemlítette, amelyek ezekből a pozitív karaktervonásokból eredtek. „*Így a' kevélység okozza a' dicsekedési hajlamot – írta –, az elbizakodottságot és önhitiséget... Továbbá a' magyar a' fényűzést és pompát nagyon szereti; a' hivatalt 's megkülönböztetést keresi, 's ezek elérésére gyakran alacsony utakon törekszik; a' háttartalan vendégszeretés 's könnyelműség miatt sokszor pazérló, 's általjában nem takarékos; dolgozni tud ugyan jól, 's bírja is, de nem mindig van rá kedve...*”¹⁶

A jellemzést a „*tótok*”-nak nevezett szlovákokkal folytatta, s nem véletlenül. A hivatalos magyar állásponttól eltérően ugyanis rögtön leszögezte, hogy: „*Ezek Magyarország legrégebb lakosai közé méltán számlálatnak, mert már a magyarok kijövele idejében a tótoknak itten Nagy Moravia nevezet alatt hatalmas országuk volt*”. Azt is megállapította, hogy „*ez a nép mostan igen el van terjedve, s a magyarok után legszamosabb, mert 2469 helységben 1,687,256 tót lakik...*”¹⁷

A szlovák nemzeti karakter megrajzolása során Fényes Elek meglehetősen mértéktartó volt. Ez esetben is a pozitív vonásokkal kezdte, amelyeket néhány nem túl kedvezőtlen fogyatékosággal egészített ki. „*A tót karakterét mi illeti: ő jámbor, szelíd, nagy vétket ritkán követ-el, örömet dolgozik, józan itéletű lévén a tudományokra s mesterségekre igen alkalmatos, bátor katona; ellenben ma-*

¹⁵ FÉNYES Elek: *Magyarország statistikája. Első kötet.* Pesten, 1842. 64-65.

¹⁶ Ugyanott, 65.

¹⁷ Ugyanott, 68.

kacs, hizelgő, fősvény, s a tisztaságnak nem mindenütt kedvellője. Nyelvéhez szenvedélyesen ragaszkodik, a honnan hol nagyobb számmal lakik, ott más nyelvet hamar elfojt".¹⁸ Észrevehető azért, hogy a Fényes által felvázolt tót-kép összességében nem olyan kedvező, mint a magyarokról alkotott kép. Még inkább igaz ez a megállapítás egy 4 évvel későbbi írására.

A „*Magyarföld és népei eredeti képekben*” (1846) című kiadványban helyet kapott az előszót író Fényes Elek „*Magyarország általános statistikájá*”-nak néhány része is. Fényes itt már nemcsak megismételte a magyarokról alkotott fenti jellemzését. Ez a zömmel pozitív magyar-kép még kedvezőbbé vált. Kiegészítette ugyanis egy Pesti Divatlap szerkesztőjétől átvett értékeléssel, amely a hódító „*Árpád utódjai*”-ban az ország „*született méltóságos ur*”-ait látta, akik büszkéek arra, hogy ők nem tótok és németek.¹⁹ Most sem vonta ugyan kétségbe, hogy „*a t ó t Magyarország legrégebb lakói közé tartozik*”, de a következő új információt fűzte hozzá. Ezek a régi tótok „*a magyar fegyver által meghódítottak, s most magyar törvények oltalma alatt vannak, s alkotmányunk jogait velünk, közösen élvezik, le kell mondaniok azon ábrándos üres, eszméről, miszerint idővel majd Magyarországot is képzelt nagy és általános tót birodalomhoz fogják sorozni*”.²⁰

A tótok karaktervonásai negatív jelzőkkel és szavakkal „*gazdagodtak*”, bizonyos kihagyásokról, átfogalmazásokról nem is beszélve. „*A tót igen szelid, alázatos, sokszor a gyávaságig jámbor, munkás, mesterségre alkalmas, de nagy részint fősvény, ravasz, kétszinű; nyelvéhez igen ragaszkodik, melly fölötte ragadós, mi abból is kitünik, hogy a felföldön már több magyar falu eltótosodott...*”. A magyar tudós által adott újabb jellemrajz a tótok külső leírására is kitért. „*A tót többnyire magas szálas-termetű, főkép a sok pálinkaital buta, hülye-arczkifejezést ad neki, s sápadttá, sovánnyá teszi őt. A magyarországi tót köznép megkülönböztetőjelül viseli oldalán a vastag széles tüszőt, képét kopaszra beretválja, csizma helyett bocskort szeret viselni; kedves élvezete: a dalolás, táncz, s ruházatában a világos kék színt leginkább kedveli. A tót nem épen gyűlöli a magyart, de mint régi hódító urától, igen fél tőle*”.²¹

¹⁸ Ugyanaz

¹⁹ *Magyarföld...* 1984. 7.

²⁰ Ugyanaz

²¹ Ugyanaz

Szláv-szlovák tudatú szerzők a szlovákokról és a magyarokról

Erre a félelemre a szlovák „*nemzetébredtők*”-nek volt is némi okuk. A magyarosító törekvések szószólói (korabeli nevükön: „*magyarománok*”) ugyanis kétségbe vonták a szlovákok önálló nemzeti voltát. Az erősödő magyar támadásokra válaszul a magyar lapokban és a – főleg – külföldön megjelenő vitairatokban a szlovák vitázók (egykori nevükön: „*szlavománok*” vagy „*pánszlávok*”) is kifejtették szláv-szlovák érdekeket védő álláspontjukat, magyarosítás elleni érveiket. Johann Gottfried Herder nyomán Európa népeit két csoportba sorolták: építő, a humanitás egyre magasabb foka felé haladó, valamint pusztító, elnyomó, idegen nyelvüket és kultúrájukat másokra rákényszerítő népekre. Az előbbibe tartoztak a szlávok fő ellenségeinek tekintett erőszakos németek és az ázsiai magyarok. Az utóbbiba sorolták a szorgalmas, országot építő, kereskedő, békés szlávokat, s ezek között a – Ján Kollár által „*Tátra fiai*”-nak nevezett – „*galamblelkű*” szlovákokat.²²

Ján Kollár az 1820-as évek elején bizonyos nemzet-karakterológiai kérdéseket is érintett. „*A szláv nemzet jó tulajdonságairól*” című prédikációjában például a hatalmas európai „*szláv nemzet*” jó tulajdonságait átvitte a szlovákokra. Ezek: vallásosság, szorgalom (dolgoság), ártatlan vidámság, a saját nyelv szeretete, türelmesség. Meglátása szerint a „*szláv nemzet*” jelleme, illetve a „*nemzetisége*” ezeken a pozitív tulajdonságokon alapult. Ezekhez egyéb erények is társultak: szemérem és tisztaság, szelídség, igénytelenség, háziasság, barátságosság stb.²³

A humanitás egyetemes elveiből kiinduló Kollár ekkor még nem kérdőjelezte meg az idegen, szláv környezetben élő magyarság létét és a magyar nyelv művelésének szükségességét, sőt terjesztésének erőszakmentes, emberi megoldásait sem. Ugyanakkor a magyar és a szláv nyelv küzdelmét a szegénység és a gazdagság csatájának tartotta. Meglátása szerint ugyanis a magyar nyelv fel sem veheti a versenyt a gondolatokban, szókincsben, dallamos lágyságban sokkal gazdagabb szlávval vagy némettel. Mégis óvta a magyarokat a keveredéstől, a felhígulástól, mert ez csak hitetlen „*álmagyarok*”-at teremtene. A magyaroknak vigyázniuk kell, hiszen őket minden oldalról „*tót habok*” csapkodják. Be ne teljesedjen Herder borús jóslata! Kollár nemcsak az erőszakos asszimilációt ítélte el, hanem a szlávágukat elhagyó vagy megtagadó „*elfajzottak*”-at is. Így

²² Lásd: J. G. Herders *Ideen zur Philosophie der Gesichte der Menschheit*. Deutsche Bibliothek in Berlin (1914), 224-225; Jan KOLLÁR: Bášně. *Československý spisovatel*. Praha, 1952. 15. (Předzpěv); SZALATNAI Rezső: *A cseh irodalom története*. Gondolat, Bp. 1964. 92-93.

²³ Ján TIBENSKÝ: *Chvály a obrany slovenského národa*. Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry. Bratislava. 1965. 186., 191.

szólt hozzájuk: „*Testvér! te hozzánk tartozol, a szemed, nyelved, arcod, alakod és véred, és egész tested és lelked erről tanúskodnak*”.²⁴

Kollár magyar-képe a következő években-évtizedekben egyre negatívabbá vált. A „*Slávy dcera*” V. énekében nemcsak a németeket, hanem az ázsiai magyarokat is kárhoztatta. Az 552. szonettben például a szláv pokolban látjuk a szurokban fürdő szlávvhér Árpádot a pusztító mongolok és Batu kán társaságában! Itt kínlódtak a – szlovák emberek húsából gulyást készítő és fogyasztó – magyarosítók, különféle magyar írók és politikusok, a „*tót nem ember*” gúnyos mondás szerzője stb. A fehér ló mondáját kitaláló Thuróczi Jánosnak kivágatta a nyelvét. Anonymus nagybögőként ordított, mert gyalázta a szlávokat. Más becsmérőknék darabonként vágatta le az orrát. A pokol tornácában kínlódtak a névváltoztatók (Rubinyi, Szvorényi), valamint azok az elfajzott szlávok, akik németté, magyarrá, törökké stb. váltak.²⁵ Élete végén a Pest-Budáról menekülni kényszerülő Kollár magyar-képe teljesen sötétre váltott. 1849. március 8-án német sógorának a következőket írta: „*A magyarok túlságosan barbár nép: uralomratörők, nagyravágyóak, összeférhetetlenek, és ami a legrosszabb, igen durvák, kegyetlenek és csak az akasztófákba szerelmesek. Az ezeréves európai tartózkodás, egészben véve, semmi hatást sem gyakorolt művelődésükre... Ilyen emberek közt lakni valódi szerencsétlenség*”.²⁶

Csaplovics János (Ján Čaplovič) 1822-ben nem költői, hanem tudományos igénnyel nyúlt a témához a „*Tudományos Gyűjtemények*” című folyóiratban. „*Etnographiai értekezés' Magyar Országáról*” című, több részes tanulmányában az összehasonlító módszert követte. A „*szlovákok vagy tótok*” jellemzését ő is Fényes Elekhez és Ján Kollárhoz hasonlóan kezdte. „*Szlovákok, vagy Tótok; Magyar ország legrégebb lakosai, 's a' néhai hatalmas Morva országnak maradványai. Ők e földön minden többieknél hamarabb laktak és régen a' Magyarok bejövetele előtt bírták e' földet*”.²⁷

Kollártól eltérően viszont úgy ítélte meg, hogy 1790 óta a magyar nyelv „*napról napra jobban terjed és erősödik; s Herder sokkal rosszabb Próféta volt mint Bredeczky, midőn azt írta: „Századok múlva talán reá sem lehetne akadni, a' Magyarok nyelvére*”.

Ellenkezőleg, „*a' Magyarok száma minden nap, Tót, Orosz, Oláh, Szerblus, és Sváb Convertiták által is, napról napra szaporodik*”.²⁸

²⁴ A fentiekre lásd: A nyelvharc szerepe a szlovák nemzeti ideológia kialakulásában. In: Kiss 2005, 102-104.

²⁵ DANCZI Villebald dr.: A pánszlávizmus első költői megjelenése (Kollár János Slávy dcerája). *Pannonhalmi Szemle*, 1942. XVII. évf. 2. sz. 124.

²⁶ Idézi ANGYAL Endre: Kollár János, az ember és az író. *A Kossuth Lajos Tudományegyetem Magyar Irodalomtörténeti Intézetének dolgozatai*. 6. szám. Debrecen, 1956. 139.

²⁷ *Tudományos Gyűjtemények*, 1822. III. kötet, 52.

²⁸ Ugyanott, 53.

A tótok száma is növekszik, főleg ott, ahol egy tömegben, nagy számban vannak jelen. Ellenben egyenként vagy csoportosan „a' magyarok közzé keverve igen könnyen és tökéletesen megmagyarosodnak. Németekké soha sem válnak...”²⁹ A két nép nyelvéről és nemzeti karakteréről jó véleménnyel volt. „A Magyar nyelv hathatós, ékes, erős hangú; a Tót lágy, csendes, folyó. Ollyanok a nemzeti Karakterek is. A magyar tüzes, az indulatokban hamar fel gerjesztetik, a Tót hidegebb véru, nem fakad ki olly sebesen. Az első tehát alkalmasabb Szeretőnek, a második házastársnak; az első ostromlásra, a második védelmezésre”.³⁰

Az „*Ethnographiai Apróságok*” című fejezetben Csaplovics bizonyos rendezelvek szerint a magyarok és a tótok egyéb szokásait, nemzeti jellemvonását is összehasonlította: moralitás, eskü, verekedés/veszekedés, étel/ital, zene, ittas viselkedés, feleség, büszkeség stb. Ezek részletezése nélkül is megállapítható, hogy a tótok néhány karaktervonása kedvezőbb volt ugyan, de a tapasztalatokból leszűrött következtetések viszonylag elfogulatlan csoportosítására törekedett.

Csaplovics János etnográfiai értekezésének az utóélete is érdekes. 1829-ben jelent meg ugyanis a cseh múzeumi folyóiratban František Palacký tanulmánya, amely az értekezés néhány megállapítását önkényesen kiragadta, félreértelmezte. Ezáltal a magyarokat rossz színben igyekezett feltüntetni. Például: „*az ostoba Magyar az asszonyi nem szépségét annak vastagságában helyezteti*”. A magyar annyira rest, hogy „*még tsak kenyeret is süt magának*”. Ha a magyar megittasodott, „*kész mindjárt ölni; azt, akit meg akar tsalni, dítséri; esküvésében az Istent hívja bizonyságúl; káromkodásában illetlen formákkal él; marhát, különösen lovat és ökröt, leginkább lop...*”³¹

Az 1830-40-es évek eldurvuló magyar-szlovák, szlovák-magyar nyelvvitái idején az én-képek egyre pozitívabbak, a más-képek egyre negatívabbak lettek. Ez a megállapítás még Samuel Hoič röpiratára (1833) is igaz, mivel ő sem volt mentes mások lenézésétől, a nemzeti elfogultságtól. A felkészült vitázó gazdag történelmi és egyéb érvekkel azt kívánta bizonyítani, hogy a németek, szlávok és vlachok éppoly tehetséges és hasznos polgárai az államnak, mint a magyarok. A német, szláv parasztok és fiatalok iskolázottságban, olvasottságban nem maradnak alatta a magyarnak. Sőt, meglátása szerint műveltséget, művészeket, iparosokat és kézműveseket csak ott lehet találni, ahol németek, illetve szlávok élnek. Ha a magyarok között esetleg akad is egy-egy kézműves, „*akkor az vagy nem magyar, vagy (csak) egy csizmakészítő*” (*Tsiz'smenmacher*). A szláv és német földművesek is különbek a télen csak lustálkodó magyar parasztnál. Ők lenné-

²⁹ Ugyanott, 63-64.

³⁰ Ugyanott, IV. kötet, 49-50.

³¹ Az idézetek helye: F. A. bíráló-ismertető írása a Tudományos Gyűjtemények 1830. I. kötetében, 120-121.

nek hát a „*magyar kenyér evők?*” – kérdezte nem kevés szláv-szlovák öntudattal.³²

Az 1840-es évek elején is folytatódó vitába Ján Čaplovič (Csaplovics János) ismét bekapcsolódott, de már a szlovákok oldalán. Cseh, német és magyar folyóiratokban a magyar támadásokra, Zay Károly, Zmeskál Jób, Szontagh Gusztáv stb. írásaira reagált. Ján Kollárhoz, Samuel Hoičhoz vagy Lúdvít Martin Šuhajdához hasonló gondolati alapokon állt. Ő is a szlávok számbeli fölényére, a magyar nyelv szláv nyelvhez viszonyított fejletlenségére hivatkozott. Érvelése szerint a szláv már „*jóval a magyarok megérkezése előtt*” elsajátította az európai műveltséget, amelynek kifejezéseit – sok iparra, életmódra vonatkozó kifejezéssel együtt – a magyar „*a szlávtól kölcsönözte*”. Elutasította a szlovákokat és a szlovák hazafiakat ért erőszakot, a szlávokat ért csúfolódó túlzásokat, valamint azokat a vádakot, miszerint ők rossz hazafiak, anyagiilkosok stb. Nem minden él nélkül jegyezte meg, hogy „*tán a gombkötősegen s marhaganéjból tüzfát képző művészetén kívül*” a tót a magyartól nem sok mindent tanult. Čaplovič önmagát olyan „*született magyarországi tót*”-nak nevezte, aki nem kifogásolta, ha az ügyvezetés nyelvén emelt magyar nyelvet a tótok is szorgalmasan tanulják. Azonban ezt úgy kell tenni – tette hozzá –, hogy az anyanyelvüket se hanyagolják el, hogy a szlovákok szlávok maradhassanak.³³

A szlovák vitázónak a német származású, de magyar kötődésű Szontagh Gusztáv rögtön válaszolt. Már 1841. január végén emlékeztette Čaplovič-ot egykori önmagára, időközben bekövetkezett szemléletváltozására. „*Hajdan, midőn Cs. Úr hazánkról szóló német munkáját adá ki, magam is kedvvel olvastam azt, de azóta sok víz folyt le a' Dunán...*”. A sok éves bécsi tartózkodás után most „*föllép mint a' tótságnek apostola, ellene szegülvén nemzetisedésünk' szent ügyének... Ez előtt, nem tagadom, ismerhette anyaföldét, de most... idegennek érzi magát idegen világban, 's mindent maga körül rosszal és korhol. Hígye el, teljesen elidegenült tőlünk, nem érti többé a' nemzetet s a' nemzet sem érti önt, mert nyelvére is idegen lett. Magyar író ugyan soha sem volt, de ez előtt mégis írt olykor magyarul..., de most azt sem képes többé...*”³⁴

Ezekben a „*toll fegyveré*”-vel folyó csatározásokban egy éles szemű elemző 1841-ben a „*tolcsaták fegyverrel folytatása*”-t sejtette meg.³⁵ S valóban, az egy-

³² *Sollen wir Magyaren werden? Fünf briefe...* Karlstadt, Gedruckt bei Johann N. Prettnner 1833. 56-58.

³³ Lásd CSAPLOVIC: „A hazánkban tótosodás ügyében”; „Válasz Szontagh Gusztávnak”. *Századunk*, 1841. január 11. 3. szám; április 1. 26. szám

³⁴ SZONTAGH Gusztáv: Előleges kérelem Csaplovicsshoz. *Athenaeum*, 1841. január 31. 13. szám, 206.

³⁵ DANIEL RAPANT: *Slovenský prestolný prosbopis z roku 1842. Diel II.* Nákladom spolku Tranoscius v Liptovskom Svatom Mikulási, 1943. 48. dok. 191.

re intoleránsabb vitát 1848 őszétől már a „*fegyverek szavá*”-val vívták a két nép fegyveresei.

László Kiss

Obraz „seba” a „iných” u Maďarov a Slovákov v reformnom období

Je všeobecne známe, že niekoľkostoročné historické spolužitie obidvoch strán v relatívnej tolerancii vystriedala v reformnom období intolerancia, vzájomné odsudzovanie a negácia jazykových, kultúrnych a politických snáh. V tomto procese významnú úlohu hralo – aj popri iných – skupinové vedomie, ktoré sa dostávalo do moderného maďarského a slovenského národného povedomia, resp. vznikla problematika etnocentrizmu a nacionalizmu.

Etnocentrický skupinový obraz a skupinové vedomie dáva do vzájomného protikladu hodnoty, zvyky, tradície, kultúru a snaženia „našej” a „ich skupiny”, dochádza k relativizácii a podceňovaniu „tých druhých”, zjednodušene povedané, je vymedzený protikladom tolerancie a intolerancie. V procese postupného formovania skupinového vedomia a spolupatričnosti sú v dielach národovcov u obidvoch národov veľmi jasne viditeľné predsudky a stereotypický spôsob myslenia. Preto tieto práce, charakterizujúce národné spoločenstva, môžu byť oporným bodom pri skúmaní maďarského a slovenského „sebaobrazu” a „obrazu iných”, resp. tolerancie a intolerancie v reformnom období.

Jedným z prvých, kto sa pokúsil o vedecký popis ázijských, temperamentných Maďarov a dlho tu žijúcich umiernených Slovákov, bol Fényes Elek. Po sumarizácii jeho hodnotení je zrejmé, že jeho obraz Slovákov nebol až taký pozitívny ako v prípade „nasledovníkov výbojného Arpáda.” V rokoch 1820 – 1840 sa aj slovanskí/slovenskí autori zaoberali podobným porovnávaním charakteru oboch národov. Napríklad Ján Kollár začiatkom roka 1820 pripísal v Európe prevládajúci všeobecný obraz o „slovanskom národe” Slovákom. Vtedy sa ešte nespochybňovala existencia maďarského etnika žijúceho v slovenskom prostredí, ale do 40-tých rokov nadobudol obraz o „barbarských Maďaroch” celkom tmavé kontúry. V roku 1822 sa podujal vedecky spracovať túto problematiku Ján Čaplovič. O charaktere a jazyku obidvoch národov mal pozitívny názor. Porovnával aj ich kultúru a tradície. Postupné zhoršovanie maďarsko-slovenských a slovensko-maďarských jazykových diskusií viedlo k vytváraniu stále viac negatívne skresleného obrazu toho druhého etnika. Takýto vývoj sa dá identifikovať napr. v letáku Samuela

Hojča (1833) a spisoch Jána Čaploviča z roku 1841. Relatívnu vzájomnú toleranciu národov vystriedala národná intolerancia, ktorá sa od roku 1848 presadzovala nie zbraňou slov, ale slovami zbraní.

László Kiss

Self-image and the Image of the Other of Hungarians and Slovaks in the Reform Period

This study examines the ethnocentric group identity and group consciousness of Hungarians and Slovaks in the Reform Age, analysing the works of some Hungarian and Slovak authors on national character. The paper states that the identification of the two communities were based on the ancient antithesis of “our group” endowed with positive characteristics, and the “the group of theirs” (the aliens) endowed with negative characteristics, as well as on the dichotomy of tolerance and intolerance. The paper testifies that the *self-image* of Hungarians and Slovaks became more and more positive, and the *image of the other* became more and more negative amongst them. In the works of *Elek Fényes*, one of the first scholars to analyse the national character of Hungarians and Slovaks, the contrast between the two ethnic groups was not as large in 1842 than in 1846. The same development was observable in the writings of *Ján Kollár*, in the pamphlet of 1833 of *Samuel Hoič*, and in the texts of *Ján Čaplovič* written from 1822 and 1841. The writings of Hungarian and Slovak authors of the Reform Age were not only full of prejudices and stereotypes about the other, but it was shown that relative ethnic tolerance had been replaced by ethnic intolerance.

Darina Vasiľová

**Perzekvovanie slovenských študentov
na prešovskom evanjelickom kolégiu v druhej polovici
19. a začiatkom 20. storočia ako prejav intolerancie
v kontexte celoslovenských študentských aktivít**

V uvoľňujúcom sa ovzduší pobachovskej éry došlo na významných vzdelávacích inštitúciách na území Slovenska k obnoveniu študentskej literárnej aktivity. Tento ruch našiel odozvu nielen u bratislavskej, banskobystrickej, levočskej či banskoštiavnickej mládeže, ale aj u prešovských študentov. Aj keď sa v matičnom období uvoľnila politická atmosféra a nastalo oživenie slovenského školstva, prelom 70. rokov 19. storočia priniesol zatvorenie slovenských gymnázií i Matice slovenskej.

Národnostný zákon z roku 1868 bol jasným svedectvom o zmenenej politickej situácii. Hlavným cieľom vládnych kruhov bolo vytvorenie jednotného Uhorska v zmysle politickom i národnostnom. Uvedený cieľ bol realizovaný maďarizačnou politikou, výrazom ktorej bol školský zákon z roku 1879. U slovenskej verejnosti vyvolalo nesúhlas prijatie zák. čl. 18/1879, zavádzajúceho povinné vyučovanie maďarčiny na ľudových školách a učiteľských ústavoch. Prijatý dokument bol dôležitým nástrojom školskej maďarizačnej politiky reprezentovanej v rokoch 1872 – 1888 ministrom školstva Augustínom Trefortom. S rovnako odmietavým stanoviskom sa stretol zák. čl. 30/1883 o stredných školách, pretože *de facto* vylučoval možnosť uplatniť slovenský jazyk na stredných školách, hoci *de iure* uvedené právo priznával. Obidva zákony odporovali ustanoveniam národnostného zákona z roku 1868. Maďarizačný tlak sa stupňoval, čo sa odrazilo aj v školskej výchove a prostredníctvom činnosti aj kultúrno-osvetových a vzdelávacích spolkov, ako napr. Széchenyiho kruh v Prešove.

Dobové pomery v Uhorsku najlepšie ilustrujú osudy niektorých slovenských študentov. Za ministra školstva Augustína Treforta boli slovenskí študenti upodozrievaní z nevlasteneckého správania sa a prenasledovaní. Dokladajú to prípady a následné osudy vyšetrovaných študentov katolíckeho i evanjelického

banskobystrického gymnázia, lučeneckého učiteľského ústavu, bratislavského lýcea i prešovského kolégia.

Prvé vyšetrovanie na prešovskom kolégiu začalo vo februári 1882. Postihlo dvoch študentov teologického ústavu (Július Orgován, Matej Slabej), siedmich poslucháčov učiteľského ústavu (Daniel Migra, Aurel Styk, Matej Kundrát, Daniel Bodický, Ján Filipča, Július Žorna, Ján Hibjan), jedného gymnazistu (Kornel Stodola) a hlavne ich „ideového vodcu“ Gustáva Maršalla, študenta právnickej akadémie, podozrivého z organizovania tajného panslávskeho spolku.

Riaditeľ kolégia Anton Bancso po uzavretí prvej etapy vyšetrovania panslávskeho hnutia opísal vo svojej správe z 28. februára 1882 dozorcovi kolégia začiatky formovania tajného študentského spolku slovami: *„Maršall hneď po príchode do Prešova zoznámil sa s niekoľkými slovenskými preparandistami, ktorých si získal svojím prívetivým zjavom a priateľským vystupovaním. Títo ho pravidelne, po krátkom čase denne navštevovali na jeho byte. Koncom septembra spomenul im, že by bolo užitočné založiť slovenský krúžok, a hneď vyložil hárok, na ktorý sa prvý on a po ňom piati preparandisti podpísali. Keď v susednej izbe Matej Slabej, teológ prvého ročníka odoprel hárok podpísať (»nevstúpim do nijakého politického krúžku«), Maršall ho roztrhol a tak slovenský krúžok formaliter nebol založený. Preparandisti ho aj potom pravidelne navštevovali. Maršall dostával Národné Noviny – redaktor mu ich zdarma posielal. Noviny ležali na stole a kto chcel, mohol si ich prečítať.“*¹

Na základe výpovede študentov kolégia Mateja Slabeja a Jána Hibjana bol Gustáv Maršall vyhlásený za hlavného vinníka a iniciátora organizovania tajného spolku. Podľa zápisnice z profesorskej porady z 28. februára 1882 a výpovedí spomínaných „korunných svedkov“ sa členovia spolku schádzali v byte Gustáva Maršalla, alebo v krčme u Čiernej mačky, čím porušili zákony kolégia týkajúce sa zákazu organizovania protivlasteneckých spolkov s cieľom šírenia panslávskeho myšlienok. Profesor Jozef Hörk ako hlavný žalobca obvinil Gustáva Maršalla aj zo stykov s redaktorom Národných novín Ambrom Pietrom, pretože spoluprácou podporoval protimaďarský smer novín. Označil ho za „apoštola“ spolku, štváča a buriča. Na obranu obvinených sa ozvali traja profesori právnickej akadémie, Karol Glós, Gustáv Schulek a JUDr. Šimon Horovitz, ktorí po právnej stránke nevideli v celej záležitosti trestný čin ani

¹ LAZAR, Ervín: Študentská tragédia Gustáva Maršalla Petrovského. Kapitola z dejín prešovského školstva. In: *Dokumenty o tristoročnici prešovského kolégia 1667-1967*. Ed. Pavol SMATANA. Strojopisný materiál. Prešov 1967, s. 96/3.

prečin.² „Prvý sa ozval Karol Glós... Hneď úvodom vyhlásil, že v správe uvedené dôkazy, sú takého rázu, ktoré neusvedčujú Maršalla, že rozširoval slovenské idey. A z toho, že sa stretával s ostatnými obžalovanými a že odoberal slovenské noviny, sa nedá nič vyvodzovať. Ale ani táto okolnosť veľa neznamená, že z jeho iniciatívy si chceli v septembri založiť krúžok, a to preto, že nie je dokázané, že by bol krúžok mal za cieľ šíriť slovenské idey. Ved' tento krúžok nebol ani založený. Glós svoje výpovede zakončil takto: „*On ako prísazný sudca nezaujate hľadá na otázku a nevidí v tom trestný čin*”.

Proti jeho vývodom vyslovil sa dekan Právnickej akadémie dr. Sebestyén.

Ďalším obhajcom bol Gustáv Schulek... ani on nevidel v celej veci politický prečin. A keby išlo o taký, vtedy by to nespadlo do kompetencie profesorského zboru. „*Ak sa má trestať, musí byť vina, tu však viny niet*”. Na základe predošlých dôkazov nemožno vyniesť rozsudok. Jeho argumentácia je nielen právnicko-pádna, ale aj ľudsky podfarbená. Nevidí nič zlého v tom, že písali slovenské práce, predsa každý očakáva od slovenského kňaza a učiteľa, aby vedel správne po slovensky písať. Ani v tom nevidí previnenie, že sa schádzali v krčme u Čiernej mačky, ved' pred dvoma rokmi schádzali sa tam aj profesori, a to aj na slávnostné obedy. Konečne z dôkazov vedel by aj opačné dokazovať. Záver jeho obhajoby je: Maršall sa neprevinil, a preto ho nemožno potrestať...³ uvádza Ervín Lazar a veľmi výstižne komentuje aj obhajobu tretieho oponenta JUDr. Šimona Horovitzu, profesora právnickej akadémie, uznávaného odborníka na trestné právo v Uhorsku: „...*podľa jeho mienky, tu de facto nejde o panslavistické hnutie, len sa vyslovuje podozrenie, ktoré nie je dôkazom a nemôže slúžiť za podklad pre rozsudok. A ďalej, nie je v záujme profesorského zboru vykazovať panslavizmus tam, kde ho niet. Ak sa však Maršall usiloval založiť tajný krúžok, dopustil sa priestupku proti školskému poriadku a to má byť iba pokarhaný a nie tak prísne potrestaný, ako žiada návrh*”.⁴

Obhajoba študentov zo strany profesorského zboru bola v čase silnejúcej maďarizácie ojedinelým javom. Uznanie si zasluhuje aj tá skutočnosť, že spomínaní profesori nepodľahli tlaku vedenia školy i vrchnosti a zachovali si nielen svoju tvár, ale aj zdravý úsudok a rozum. Výsledok diskusie prítomných

² Bližšie Štátny archív (ŠA) Prešov, fond Evanjelické kolégium Prešov (EKP), šk. 3, inv. č. 94. *Zápisnice kolegiálneho stáneho výboru 1871-1891. Az 1882 évi febr. 28-án tartott bizottsági gyűlés jegyzőkönyve.* s. 1-2.

³ LAZAR, Ervín: Študentská tragédia Gustáva Maršalla Petrovského. Kapitola z dejín prešovského školstva. In: *Dokumenty o tristoročnici prešovského kolégia 1667-1967.* Ed. Pavol SMATANA. Strojopisný materiál. Prešov, 1967, s. 96/6-7.

⁴ LAZAR, Ervín: Študentská tragédia Gustáva Maršalla Petrovského. Kapitola z dejín prešovského školstva. In: *Dokumenty o tristoročnici prešovského kolégia 1667-1967.* Ed. Pavol SMATANA. Strojopisný materiál. Prešov, 1967, s. 96/6-7.

kolegiálnych profesorov priniesol iba zmenu v terminológii. Termín „panslávsky spolok” bol nahradený označením „národnostný tajný spolok”. Rozhodnutie 18 členov profesorského zboru zo štyroch kolegiálnych ústavov (15 za, 2 proti – Schulek a Glós, 1 sa zdržal hlasovania – Horovitz) znelo: vylúčenie Gustáva Maršalla z ústavu a pokarhanie 6 študentov učiteľského ústavu a 1 gymnazistu. Ráno 28. februára boli 11 obvinení študenti predvolaní do auly, kde ich v prítomnosti profesorského zboru oboznámili s rozhodnutím. Kauza Maršall a spol. sa ešte neskončila.

V spomínanej, pomerne rozsiahlej správe hlavnému dozorcovi kolégia podával riaditeľ školy podrobné vysvetlenie samotného priebehu vyšetrovania študentov, opísal použité metódy počas priebehu vyšetrovania, citoval výpovede jednotlivých študentov kolégia a uvádzal rozhodnutie spoločnej učiteľskej porady. V závere správy dodal, že o výsledku vyšetrovania písomne informoval aj hlavného župana, superintendenta a redakcie budapeštianskych novín. Hlavný župan, opierajúc sa o túto správu, podal hlásenie ministrom vnútra. Gustáva Maršalla označil za „*nebezpečného panslávského agenta*” a žiadal postaviť ho pod policajný dohľad. V tejto záležitosti poslal 3. marca 1882 aj Maršallov osobný spis.⁵ Ministerstvo žiadosti vyhovel a v odpovedi zo 6. marca 1882 sa uvádza, že v prípade objavenia sa spomínaného študenta na území župy je potrebné postaviť ho pod policajný dozor a informovať vrchnosť.⁶ Prípád zveličili nielen časopisy a denná tlač, ale aj sám superintendent Štefan Czékus, ktorý žiadal prísnejšie potrestanie vinníkov. To sa mu podarilo nielen v Prešove, ale aj v Bratislave, kde v marci 1882 tiež prebiehalo vyšetrovanie 18 študentov slovenského zmýšľania a presvedčenia, obvinených z účasti v tajnom spolku Zora.

Vyšetrovanie obvinených prešovských študentov pokračovalo aj v marci. Začiatkom marca 1882 na kolégiu zachytili dva listy. Autorom prvého bol Július Orgován, študent kolegiálneho teologického ústavu. V Biblii mal vložený list adresovaný Jozefovi Miloslavovi Hurbanovi, v ktorom ho prosil o radu i pomoc pri ďalšom štúdiu teológie v Nemecku. Skôr ako ho odoslal, list pri náhodnom otvorení Biblie našiel jeden z jeho maďarských spolužiakov a odovzdal vedeniu ústavu. Proti Orgovánovi zaviedli vyšetrovanie. Nečakajúc na výsledok, Orgován dobrovoľne opustil ústav a tak predišiel ďalšej „inkvizícií”. Autorom

⁵ Bližšie LAZAR, Ervín: Študentská tragédia Gustáva Maršalla Petrovského. Kapitola z dejín prešovského školstva. In: *Dokumenty o tristočnici prešovského kolégia 1667-1967*. Ed. Pavol SMATANA. Strojopisný materiál. Prešov 1967, s. 96/12.

⁶ LAZAR, Ervín: Študentská tragédia Gustáva Maršalla Petrovského. Kapitola z dejín prešovského školstva. In: *Dokumenty o tristočnici prešovského kolégia 1667-1967*. Ed. Pavol SMATANA. Strojopisný materiál. Prešov 1967, s. 96/12.

druhého listu bol Daniel Migra, študent učiteľského ústavu, ktorý adresoval vyšetrovanému predsedovi Zory Petrovi Makovickému v Bratislave. Prešovskí i bratislavskí študenti udržiavali medzi sebou písomné styky a vzájomne sa informovali o dianí v škole. Tak tomu bolo aj 14. marca 1882. Profesori zachytili nielen list, ale aj odpoveď naň. Začalo vyšetrovanie na učiteľskom ústave a obvinenie z organizovania panslávskeho spolku, odoberania a čítania panslávskeho časopisov, diskusií v panslávskeho duchu a udržiavania kontaktov s podobne zameranými spolkami v Bratislave a vo Viedni. 30. marca 1882 správny výbor kolégia vylúčil Daniela Migru, Aurela Styka, Mateja Kundráta, Daniela Bodického, Jána Filipču a Júliusa Žornu zo všetkých učiteľských ústavov v Uhorsku. Text odôvodnenia vylúčenia zo štúdia bol nasledujúci:

„Zo zhabaných listov, ktoré 14. marca poslal Daniel Migra, žiak tunajšieho učiteľského ústavu, Petrovi Makovickému, a z listu P. Makovického zo dňa 17. marca, ako i výsluchu žiakov, proti ktorým bolo nariadené disciplinárne vyšetrovanie, vysvitlo, že žiaci medzi sebou majú organizovaný spolok s určitým panslávskeho smerom, členovia spolku odoberali panslávske časopisy, ktoré čiastočne dostávali od redakcií zdarma, čítali ich, o ich obsahu debatovali, písomné práce robili a udržiavali styk s inými podobnými spolkami, najmä s bratislavskými žiakmi a viedenskými tatrancami boli v písomných stykoch. Od posledných dostali pomocou od nás vylúčeného študenta i podporu. Ostatných tunajších slovenských študentov, ktorí nechceli s nimi byť v korešpondencii a v tomto spolku, nazývali zradcami slovenskej veci. Jeden z nich pokladal to za nešťastie, že jeho rodina, ktorá by mu mohla napomáhať, je maďarská. Členovia tohto spolku dostali od iných povzbudzujúcu radu, že ak by sa im pre ich národnosť niečo stalo, aby sa obrátili na Národné noviny, na Pietrovu adresu, s dôverným a pozornosť nezbudzujúcim listom, a iste budú môcť dostať na osobu z osobitného fondu po 30 až 50 zl. podpory.

Vzhľadom na to, že obžalovaní žiaci mohli by byť nebezpečnými i pre tunajšiu dobrú mládež, ďalej, že všetci sa chystajú za učiteľov, a tak v budúcnosti svojimi protištátnymi snahami ešte vo väčšom kruhu by sa stali nebezpečnými, preto jak v záujme evanjelickej cirkvi, tak i maďarskej vlasti je, aby takíto nebezpeční jednotlivci nemohli dostať učiteľské diplomy a s nimi i učiteľské postavenie. Preto profesorský zbor kolégia považuje si za povinnosť vyniesť uvedený rozsudok. Správny výbor kolégia, získajúc z pripojených spisov patričné vedomosti, na základe odôvodnenia výroku s výnimkou Kornela Stodolu výrok ponecháva a potvrdzuje a jeho vyhlásením a prevedením, ako i predstretím vyšším školským inštanciam poveruje riaditeľa.

Výrok vylúčenia proti Kornelovi Stodolovi, žiakovi V. triedy, pre jeho neprítomnosť a preto, že nemohol byť vypočutý, sa odročuje, vyšetrovanie

nemôže byť pokladané za skončené a školská stolica sa poveruje, aby v tejto disciplinárnej veci vyšetrovanie previedla a vyniesla rozsudok.

Správny sbor odmieta návrh školskej stolice, v ktorom navrhuje zostrenie trestu vo februári vylúčenému Gustovi Maršallovi a vystúpenému Juliovi Orgovanovi, lebo títo už nepatria do sväzku a pod disciplinárnu moc našej školy.“⁷

Konštantín Čulen, ktorý sa zaoberal problematikou analýzy študentských tragédií na Slovensku v rokoch 1843 – 1918,⁸ bližšie konkretizuje podiel superintendeta Štefana Czékusa na prenasledovaní študentov: „*Skôr ako vláda zakročil Czékus. Začiatkom roku 1882 vyzval Czékus senát kolegia v Prešove, aby proti tým žiakom, ktorých soznam priložil, zaviedli vyšetrovanie. Štrnásť dní trvalo vyšetrovanie. Ale ani správa kolegia nemohla najst' viny, pre ktoré by mala študentov povylučovať. Keď sa nedalo proti obžalovaným študentom ponachádzať nič, chytili len Maršalla, ktorý sa musel stať obetným baránkom za všetkých. Správe právnickej akadémie stačilo, že Maršall sa stotožnil so smerom Národných novín, a preto ho vylúčili.*

Czékusovi sa tento výsledok nepáčil. Jedna obeť nestačila jeho maďarónskemu zúreniu. Na jeho popud vzniklo i vyšetrovanie v Bratislave, a keď potom zachytili zmienené listy, Czékus dal rozkaz znova a ešte prísnejšie zakročiť proti slovenským študentom. A hoci šiesti vylúčení študenti patrili k najlepším v učiteľskom ústave prešovskom, nenašli ani pred Czékusom ani pred cirkevnou vrchnosťou milosti.“⁹

O záležitosti slovenských študentov sa zaujímal sám minister školstva a kultu Augustín Trefort. Preslávil sa nielen zatvorením troch slovenských gymnázií v roku 1874, ale aj svojím rozhodnutím ohľadom spomínaných spolkov Zora v Prešove a Bratislave. Po predložení a preskúmaní spisov, týkajúcich sa „tajného spolčovania“ slovenských študentov ministerstvu, úradné zvesti z 2. mája 1882 priniesli ešte prísnejšie rozhodnutie, ktoré znelo: „Na základe rozsudku správy vyšších škôl v Prešporku a v Prešove pre účasť v protivlasteneckých a panslavistických tajných spolkoch min. kultu zo všetkých škôl krajiny vylučuje nižemenovaných žiakov:

Z prešporskeho evanjelického lycea: Petra Makovického, žiaka VII. tr., Teodora Kutlíka, žiaka VII. tr., Štefana Daxnera, žiaka VI. tr. (syna Š. M.

⁷ Bližšie ŠA Prešov, fond EKP, šk. 3, inv. č. 94. *Zápisnice kolegiálneho stáleho výboru 187-1891. Az 1882 évi március 30-án tartott bizottsági gyűlés jegyzőkönyve.* s. 1-3; ČULEN, Konštantín: *Slovenské študentské tragédie 1.* Bratislava : Nakladateľstvo Slovenskej Ligy, 1935, s. 122-124.

⁸ ČULEN, Konštantín: *Slovenské študentské tragédie 1, 2.* Bratislava : Nakladateľstvo Slovenskej Ligy, 1935.

⁹ ČULEN, Konštantín: *Slovenské študentské tragédie 1.* Bratislava : Nakladateľstvo Slovenskej Ligy, 1935, s. 126-127.

Daxnera – D. V.), Žigu Paulíny-Tótha, žiaka VI. tr., Dezidera Bodického, žiaka VI. tr.

Ďalej z evanjelického učiteľského ústavu v Prešove: Mateja Kundrátha, Daniela Migru, Aurela Styka, žiakov III. tr., Daniela Bodického, Jána Filipča, Júliusa Žornu, žiakov druhej triedy a Gustáva Maršalla, poslucháča prešovskej právnickej akadémie, a to všetkých s tým dodatkom, že keby sa niektorému z vylúčených žiakov hocikde a hocijakým spôsobom podarilo získať učiteľský diplom alebo iné vysvedčenie, v hraniciach tohto štátu budú považované za neplatné.¹⁰ Konštantín Čulen k tomu dodáva: „*Dvanásť mladých mužov stálo pred zatvorenými bránami uhorských škôl. Dvanásť mladých mužov mohlo pomýšľať na to, ako a kde sa uchýliť v širom svete, lebo Extra Hungariam non est vita, si est vita, non est ita.*”¹¹ V prípade Júliusa Orgována boli vykonané opatrenia týkajúce sa zákazu vykonávania autonómneho cirkevného úradu. Minister Trefort požiadal aj rakúskeho ministra baróna Konrada, aby z uhorských škôl vylúčených študentov neprijali ani v Čechách. Minister žiadosti nevyhovel.

Výročná správa kolégia za školský rok 1881/82 túto udalosť komentovala slovami:

„*Hovoriac o nešťastiach a ťažkostiach tohto školského roku, spomenieme nepokoje, ktoré spôsobil medzi mládežou študent prvého ročníka právnickej akadémie šíriaci panslavizmus, bol to Gustáv Maršall, ktorý prišiel ako nepozvaný hosť do nášho kolégia, aby vyskúšal šťastie. Bolo obvinených jedenásť mladých, dvaja poslucháči teológie, sedem učiteľského ústavu a jeden gymnazista, že u Gustáva Maršalla vytvárajú tajný panslávsky spolok. Keď riaditeľstvo po správach, ktoré prišli už v decembri, ani po dôslednom sledovaní nezískalo údaje o spolku, uprostred februára sa snažilo vypočuť všetkých obvinených študentov a tak sa dozvedieť pravdu. Počas výsluchu poslucháč teológie Matej Slabej a študent učiteľského ústavu Ján Hybian sa úplne očistili, ale o druhých vysvitlo, že boli v priateľskom styku s Gustávom Maršallom, ktorý sa pokúsil o vytvorenie národného spolku. Preto profesorský zbor Gustáva Maršalla z kolégia vylúčil a toto rozhodnutie potvrdil aj kolegiálny správny výbor. Ostatní obvinení študenti boli pred profesorským zborom pokarhaní a pozbavení všetkých dovtedajších dobrodení a výhod. Toto rozhodnutie bolo vynesené 28. februára, jeho následkom druhý upodozrievaný Július Orgován, poslucháč teológie sám dobrovoľne opustil ústav. Skoro na to, 17. marca sa*

¹⁰ ČULEN, Konštantín: *Slovenské študentské tragédie 1*. Bratislava : Nakladateľstvo Slovenskej Ligy, 1935, s. 93-94.

¹¹ ČULEN, Konštantín: *Slovenské študentské tragédie 1*. Bratislava : Nakladateľstvo Slovenskej Ligy, 1935, s. 97.

dostali riaditeľovi do rúk dva listy Daniela Migru poslucháča tretieho ročníka učiteľského ústavu od tiež panslavistu študujúceho na bratislavskom lýceu. Z týchto listov vysvitlo, že sa Gustáv Maršall nielen pokúsil o vytvorenie panslávskeho krúžku, ale že takýto krúžok založil s obvinenými študentmi a sám bol jeho predsedom. Profesorský zbor posilnil svoje rozhodnutie a prostredníctvom stáleho výboru šiestich obvinených študentov Mateja Kundráta, Daniela Migru, Aurela Styka tretí ročník, Daniela Bodického, Jána Filipču a Júliusa Žornu druhý ročník učiteľského ústavu vylúčil z kolégia a zo všetkých ústavov v Uhorsku. Študent piatej triedy gymnázia Kornel Stodola bol odsúdený na dvojdňový karcer. Rozhodnutie ohľadom študentov učiteľského ústavu bolo vyhlásené 2. apríla a bolo ešte potvrdené, kvôli sťahaniu vinníkov bol problém predložený pred Uhorské ministerstvo školstva a kultu, ktoré rozhodnutie tiež potvrdilo, sťahanie bolo rozšírené aj na Gustáva Maršalla,“ s dodatkom: „ak jednému z týchto vylúčených študentov by sa podarilo získať učiteľský diplom na niektorom domácom ústave, alebo získať iný diplom, tie budú vo vnútri našej krajiny neplatné.“ Správa pokračovala konštatovaním: „Pred vydaním tohto obežníka boli ministerstvu poskytnuté všetky údaje a zápisnice týkajúce sa tejto záležitosti pre podrobné preskúmanie celej veci.“¹²

Napriek prísny opatreniam slovenské študentské hnutie neutíchlo. Svedčí o tom „bratislavská inkvizícia“, sprevádzaná vylúčením siedmich teológov a štyroch lyceistov v roku 1885 v súvislosti s oslavou menín pani Boženy Kutlíkovej, dcéry Michala Hodžu, a obvinením z tajného spolčovania, prípad jedenástich vylúčených študentov v Levoči v roku 1886, disciplinárne opatrenia v prípade slovenskej vojenskej prísahy troch študentov teológie počas odvodu v Bratislave a obvinenia vznesené proti ich spolužiakovi v roku 1893, o rok na to štyria vylúčení študenti v Kežmarku pre tajné spolčovanie, vydávanie časopisu, vyzývanie slovenských študentov k národnostnému boju či oslavovanie Ruska i Jána Kollára, alebo šestnásť vylúčených študentov z banskoštiavnického lýcea pre čítanie slovenských kníh v roku 1897. A udalosti v slovenskom študentskom hnutí v roku 1897 postihli aj prešovské kolégium.

Študent druhého ročníka práva Milan Ivanka bol bojkotovaný svojimi spolužiakmi, keď koncom februára 1897 počas študentských dišpút tvrdil, že gymnáziá na území obývanom Slováckmi by mali byť podľa národnostného zákona slovenské. Dokazoval to paragrafmi zákona, ktoré štátu priamo nariaďujú, aby sa staral i o vzdelanie inojazyčných národov.¹³ Následné

¹² ŠA Prešov, fond EKP, inv. č. 17. *Az eperjesi kerületi ev. Collegium értesítője az 1881/82 isk. évről.* Kassán : Nyomatott Scharf F. J. könyvnyomdájában, 1882, s. 15-16.

¹³ Bližšie ČULEN, Konštantín: *Slovenské študentské tragédie 1.* Bratislava : Nakladateľstvo Slovenskej Lígy, 1935, s. 95-97. ŽILKA, Július: Dve desaťročia. In: *Sborník prác profesorov*

správanie sa domácej, spolužiakov i vedenia akadémie opísal Konštantín Čulen v roku 1935 takto (pre pochopenie nezmyselnosti danej situácie je uvádzaný v celom rozsahu): „Študenti sa rozišli a Milan Ivanka bol veľmi prekvapený, keď mu na druhý deň jeho domáca, u ktorej sa stravoval, oznámila, že ho prosí, aby nechodil k nej na večeru a nestravoval sa u nej ďalej, lebo vraj ostatní páni sa dohodli, že ak bude on chodiť, tak oni prestanú sa u nej stravovať.

Na druhý deň, keď prišiel do triedy, povstali všetci tam prítomní žiaci a opustili miestnosť. Súčasne mu niektorý z nich oznámil, že na čiernej tabuli je jeho meno a je predvolaný pred čestný súd. Medzitým prišiel pedel a povedal mu, aby sa hlásil u riaditeľa ústavu dr. Horvátha.

Dr. Horváth oznámil prekvapenému študentovi, že ho jeho spolužiaci obžalovali z hlásania protištátnych myšlienok a preto mu radí, aby opustil prešovskú akadémiu.

Mladý študent sa, pravda, bránil, dokazoval riaditeľovi, že išlo o čisto akademickú debatu, v ktorej on vlastne obraňoval sankcionovaný uhorský zákon, ostatne i sám riaditeľ musí vedieť, že podľa národnostného zákona skutočne by Slovákom patrilo mnoho stredných škôl.

To by nebolo vaše hlavné previnenie, vytáčať riaditeľ, máte vy ešte iné hriechy. Nedávno videli u vás ruské tlačivá!

Aké ruské tlačivá? – ohradzoval sa obviňovaný študent. – U mňa mohli vidieť len nejaké ruské knihy, Puškina, Lermontova, a to predsa nie sú hocijké tlačivá, to sú autori, ktorí patria svetovej literatúre. A napokon, hovoril žiak, toto nie je len moja vec. Ja mám zaplatené všetky poplatky a otec mi len tak nebude platiť všetky tie poplatky na peštianskej univerzite znova.

To je jedno, hovoril riaditeľ, veď v Pešti ani nebudete musieť chodiť na prednášky, stačí keď sa dáte zapísať.

Napokon sa dohodli, že odpíše rodičom a potom oznámi riaditeľovi, či odíde, alebo nie.

Keď prišiel riaditeľovi oznámiť, že rodičia nesúhlasia s jeho prestúpením, riaditeľ Horváth nahnevaný sa rozkríkol: „*Doteraz som vám radil, a teraz vám rozkazujem, odíďte z tohto ústavu, lebo ak nie, tak vás vyhodíme!*”¹⁴

Koncom februára 1897 Milan Ivanka odišiel z akadémie a pokračoval v štúdiu na univerzite v Budapešti. Vedenie školy mu vystavilo vysvedčenie o tom, že dobrovoľne opustil ústav kolégia a počas štúdia sa správal „*mravne a bezchybne*”. Ďalším paradoxom je tá skutočnosť, že na právnickej akadémii,

evanjelického kolegiálneho slovenského gymnázia v Prešove 1940. Ed. Ervín LAZAR, Július ŽILKA. Prešov : Slovenská štátna kníhtlačiareň, 1940, s. 14.

¹⁴ ČULEN, Konštantín: *Slovenské študentské tragédie 1.* Bratislava : Nakladateľstvo Slovenskej Ligy, 1935, s. 96-97.

pripravujúcej právnikov pre praktický život, nestrpeli diskusiu o národnostnom zákone, ktorý navonok prezentovali aj maďarské vládnuce kruhy ako „pokrovový a liberálny“. Taktiež prekvapujúci je postoj samotného dekana právnickej akadémie, známeho reformátora právnického štúdia a odborníka v oblasti právnych vied dr. Edmunda Horvátha. Jeho názor na štúdium právnych vied na právnickej fakulte budapeštianskej univerzity sa v tom čase zakladal na všeobecne známej a často veľmi kritizovanej skutočnosti, že v Budapešti bol veľký počet zapísaných študentov a ich prezentácia sa nedodržiavala.

Perzekvovanie študentov pokračovalo. V roku 1899 bol žiak šiestej triedy kremnického gymnázia bojkotovaný spolužiakmi, pretože písal otcovi listy po slovensky.

Vzájomné nezhody a nie najlepšie kolegiálne vzťahy medzi poslucháčmi prešovskej teologickej akadémie vyvrcholili v poslednom roku 19. storočia donášaním a žalovaním dekanovi akadémie na prejavy „nie vlasteneckého cítenia“, za ktoré bolo považované pospevovanie či pohvizdovanie si slovenskej pesničky i spoločné fotografovanie. Práve spoločné fotografovanie 11 Slovákov a jedného Nemca, bez ostatných štyroch Maďarov a šiestich maďarónov, 18. novembra 1900 a následné podpísanie súkromnej fotografie po slovensky a v jednom prípade po nemecky sa stalo akýmsi jablkom sváru na prešovskom kolégiu. Hneď po tom, čo „skutoční maďarskí vlastenci“ zažalovali túto skutočnosť dekanovi teologickej akadémie PhDr. Matejovi Szlávikovi, začalo vyšetrowanie pripomínajúce stredovekú inkvizíciu. Pri výsluchu museli študenti odpovedať na tak nezmyselné otázky ako:

Prečo sa dali odfotografovať?

Či nepovážili, že tým narušili pokoj ústavu?

Prečo sa podpísali slovensky?

Či nevedia, že tým demonštrovali proti vlasti a dokázali sa ako nevlastenci, áno ako nepriatelia maďarského národa?

Kto navrhol, aby sa dali odfotografovať? Kde to uzavreli?

Či nikto proti tomu nič nenamieta?¹⁵

Dokázali im len schádzanie sa v dvoch prípadoch vo Wanitsekovej izbe v čase osláv menín, od pôvodného obvinenia z tajného spolčovania museli postupne opustiť.

V zápisnici zo spoločnej porady profesorského zboru teologickej akadémie a z výsluchu študentov teologického ústavu dňa 11. decembra 1900, uskutočneného počas riešenia disciplinárnej záležitosti študentov štvrtého ročníka Emila Wanitseka a Juraja Jannického, tretiakov Cyrila Harmana, Pavla

¹⁵ Pozri Prešovský súd. In: *Cirkevné listy*, roč. 15, január 1901, č. 1, s. 17.

Šolca a Ottu Škrovinu, druhákov Vladimíra Čobrdu a Jána Bezeka, prvákov Jána Porubjaka, Eduarda Kottulu, Juraja Janošku, Emila Hanesa a Martina Martinčeka (11 Slovákov a jeden Nemeč), bolo uvedené rozhodnutie týkajúce sa ďalšieho zotrvania študentov na kolégiu s týmto odôvodnením:

Emil Wanitsek štvrtý ročník, Otto Škrovina tretí ročník a Juraj Janoška prvý ročník teológie pre svoje v prítomnej zápisnici opísané a čiastočne i vlastným priznaním potvrdené nevlastenecké a dobrý chýr ústavu vo veľkom stupni znebezpečujúce chovanie bezodkladne vylučujú sa z teologického ústavu bez toho, aby sa im to v indexoch vyznačilo. Všetky pre nich ustálené dobrodenia utratia, poťažne povinní sú zaplatiť zodpovedajúcu náhradu za dobrodenia, ktoré v tomto polroku využívali.

Pavel Šolc tretí ročník, Vladimír Čobrda a Ján Bezek druhý ročník, ďalej Ján Porubjak prvý ročník teológie sú povinní opustiť teologický ústav koncom tohto polroku. Dobrodení, ktoré mali už ustálené, ktoré v tomto polroku užívali i ešte užívať majú sa pozbavujú, poťažne povinní sú ich náhradu zaplatiť.

Juraj Jamnický štvrtý ročník, Cyril Harman tretí ročník, Eduard Kottula a Martin Martinček prvý ročník teológie budú pred profesorským zborom pokarhaní; ďalej pozbavujú sa všetkých dobrodení, ktoré v tomto polroku využívali i ešte využívať majú, ako aj všetkých úradov, a povinní sú zaplatiť náhradu dobrodení.

Emil Hanes prvý ročník teológie dostane pokarhanie pred profesorským zborom, s výnimkou dobrodenia bývať v internáte, pozbavený bude všetkých dobrodení v tomto polroku a povinný je zaplatiť náhradu za dobrodenia, ktoré už využíval a v tomto polroku má ešte využívať.¹⁶

Zdôvodnenie, preklad ktorého bol publikovaný v Cirkevných listoch v roku 1901, bolo konkretizované slovami: „Niektorí z obžalovaných už v minulom školskom roku, všetci ale theologovia na slávnosti, tento školský rok otvárajúce boli skrze dekana vážne upozornení, aby sa vo svojom chovaní zdržiavali všetkého, čo by zavrholo príležitosť k tej najmenšej výčitke ohľadom ich vlasteneckých citov. Napriek tomu v záležitosti, ktorá sa stala predmetom vyšetrovania, dosvedčilo sa o všetkých obžalovaných, že dali sa 18. novembra 1900 v skupine a odlúčeno od ostatných poslucháčov teologického ústavu odfotografovať. Podobizne opatrili demonštratívne slovenskými podpismi mien, ktorý skutok – navzdor čiastočnému tajeniu, – ale dlá výslovného soznania Ottu Škrovinu a J. Janošku vykonali „so zámerom slovenským národnostným.”

¹⁶ Pozri ŠA Prešov, fond EKP, šk. 5, inv. č. 94. Zápisnice kolegiálneho správneho výboru 1900 – 1919. Kivonat a Collegium igazgató-választmány 1900. december 21-i gyűlésének jegyzőkönyvéből, s. 1-3; Zápisnica zo spoločnej porady prof. zboru TA zo dňa 11. 12. 1900 sa nezachovala; Prešovský súd. In: Cirkevné listy, roč. 15, január 1901, č. 1, s. 21.

Presvedčenie učbárskeho pri vyšetrovaní až do konca prítomného sboru, z druhej strany ale chovanie sa najviacerých z obžalovaných podvracia ich na toto sa vzťahujúce tajenie. Menovaní teológovia týmto svojím skutkom vydali svedectvo nielen o svojich slovenských národnostných citoch, ale i – čo je hodno prísneho trestu – zúmyslen a verejne usilovali sa podkopať maďarský vlastenecký dobrý chýr prešovského koll. theol. ústavu. Ukázali sa nevďačnými proti tejto veľkú minulosť majúcej škole našej maďarskej vlasti, ktorá škola ich obsýpala dobrodením. Dľa údajov vyšetrovania i to sa konštatovalo, že menovaní mladíci pri svojom druhovi Emilovi Wanitsekovi a v jednej miestnosti internátu viac raz mali schôdzky, a ačpráve tvrdia, že tieto schôdzky boli čisto priateľského rázu, predsa obraz skupinový so slovenskými podpismi mien, vyhotovenie ktorého, dľa jednomyselného soznania, na týchto schôdzkach uzavreli, podáva i voči ich tajeniu presvedčujúci dôkaz ich nevlasteneckého chovania. Nad toto všetko obžalovaní zapríčinili i rozrušenie jednoty sboru tak svojimi výlučnými schôdzkami, ako i tým, že pred kolegami utajili fotografovanie.¹⁷ Obvinenému Emilovi Wanitsekovi priťažilo schádzanie sa v jeho byte (zišli sa iba dva razy, deväť z obvinených bývali spolu s tromi Maďarmi v štyroch susedných izbách, nepotrebovali organizovať schôdzky, pretože boli spolu každý deň) a v priebehu výsluchu dosvedčené chovanie, označené „zo stanoviska maďarskej štátnej idej vo veľkej miere obavy vzbudzujúce“, Ottovi Škrovinovi a Jurajovi Janoškovi, že „slovenský národnostný cit odfotografovania sami soznali¹⁸ a okrem toho, že pre podobné city a skutky bol Škrovina vylúčený z kežmarského evanjelického lýcea a Janoška disciplinárne pokutovaný na banskobystričskom gymnáziu. Pavlovi Šolcovi, Vladimírovi Čobrdovi, Jánovi Bezekovi a Jánovi Porubjakovi priťažilo presvedčivé správanie sa „holdujúce prepíatym národnostným ideám“¹⁹ počas výsluchu a posledným dvom aj disciplinárne tresty pre národnostné priestupky počas štúdia na strednej škole. Na druhej strane správanie sa počas vyšetrovania a „uznanie nemiestnosti svojho skutku“ sa stalo poľahčujúcou okolnosťou iba pre Juraja Jannického, Cyrila Harmana, Eduarda Kottulu a Martina Martinčeka, napriek tomu, že aj ostatní obvinení teológovia povedali, že „keby boli vedeli, že tento nevinný skutok profesori takto budú považovať, neboli by sa dali fotografovať“.²⁰ Pri Eduardovi Hanesovi brali vyšetrojúci do úvahy úplné oľutovanie svojho činu a neskúsenosť. Samostatnou fotografiou vraj narušili zhodu medzi poslucháčmi teológie. Nebrali však do úvahy ani obranu študentov,

¹⁷ Prešovský súd. In: *Cirkevné listy*, roč. 15, január 1901, č. 1, s. 21-23.

¹⁸ Prešovský súd. In: *Cirkevné listy*, roč. 15, január 1901, č. 1, s. 21-23.

¹⁹ Prešovský súd. In: *Cirkevné listy*, roč. 15, január 1901, č. 1, s. 21-23.

²⁰ Prešovský súd. In: *Cirkevné listy*, roč. 15, január 1901, č. 1, s. 21-23.

že pred pár rokmi sa dali spoločne vyfotiť študenti maďarskej národnosti a nič sa im nestalo. Nemcovi Wanitsekovi dokonca vyčítali, že „*obcovoal so slovenskými a nie maďarskými kolegami*”.²¹

V zápisnici zo spoločnej porady kolegiálneho správneho výboru a kolegiálneho exekutívneho výboru dňa 21. decembra 1900 je v bode 4, v náväznosti na doplnené skutočnosti zo zápisnice profesorského zboru teologickej akadémie z výsluchu študentov teologického ústavu dňa 11. decembra 1900 a preskúmania prípadu v zmysle kolegiálnych predpisov, uvedené pozmenené rozhodnutie týkajúce sa ďalšieho zotrvania študentov na kolégiu spolu s odôvodnením:

„Bezodkladné vylúčenie z ústavu vyslovuje sa i nad Pavlom Šolcom – tretí ročník, Vladimírom Čobrdom a Jánom Bezekom druhý ročník a Jánom Porubjakom – prvý ročník teológie.

Príčina vylúčenia sa má zapísať do indexu.

Obžalovaní nie sú povinní nahradiť dobrodenia využívané v minulosti.“²²

V zdôvodnení tohto rozhodnutia (najvyššieho a konečného) bolo zdôraznené, že obvinení nepodnikli žiaden krok týkajúci sa zmiernenia rozsudku a boli obvinení ešte aj zo zaťatosti. Správny výbor nebral do úvahy fakt, že rozhodnutie profesorského zboru teologickej akadémie obvineným študentom nebolo oznámené ani nikde publikované. Dozvedeli sa ho až 21. decembra 1900 v deň spoločného zasadania kolegiálnych výborov. Správny výbor kolégia spolu s exekutívnym výborom, ako najvyššou inštitúciou v disciplinárnych záležitostiach rozhodnutie profesorského zboru teologickej akadémie uznal za správny a ešte pritvrdil. V odôvodnení „zámer slovenský” rozšírili na „zámer slovenský národnostný s citom proti maďarsko-vlasteneckým spojený”. Zostrenie základného rozhodnutia sa odvolávalo na ustanovenia cirkevnej ústavy, ktoré uhorskú evanjelickú augsburského vyznania cirkev „*činia takým jednotným telesom, ktoré nesvobodno rozdeliť ani dľa reči, ani dľa národnosti, a v ktorom nemôže zastávať úrad ten, kto sa dosvedčí ako nepriateľ uhorskej vlasti a národa*”.²³ Pravú príčinu nespravodlivého zaobchádzania so slovenskými študentmi i študentom hlásiacim sa k materinskej reči nemeckej vyslovil dekan teologickej akadémie PhDr. Matej Szlávik počas vyšetrovania vetou: „*Konečne, nás Maďarov je tu v Uhorsku menej, sme v menšine, my*

²¹ Ukážky z prešovskej inkvizície In: *Cirkevné listy*, roč. 15, február 1901, č. 2, s. 35.

²² Bližšie ŠA Prešov, fond EKP, šk. 5, inv. č. 94. *Zápisnice kolegiálneho správneho výboru 1900 – 1919. Kivonat a Collegium igazgató-választmány 1900. december 21.-i gyűlésének jegyzőkönyvéből*, s. 1-3; Prešovský súd. In: *Cirkevné listy*, roč. 15, január 1901, č. 1, s. 23.

²³ Prešovský súd. In: *Cirkevné listy*, roč. 15, január 1901, č. 1, s. 24.

musíme takto pokračovať!"²⁴ Potvrďuje to aj jeho ďalší výrok v zmysle uhorského vlastníctva: „V Uhorsku môže byť i Nemeč, i Slováč, ale každý musí byť Maďar!“ Zároveň zdôraznil, že jeho i profesorský zbor pobúrilo: „nechceli uznať, že chodia po zlých cestách, nechceli svoj skutok oľutovať a nechceli sľúbiť, že sa zmenia... Tým dokázali svoju nevlastenečnosť a ako takých nemôžeme trpieť na ústave.“²⁵ Študentom do indexov zapísali: „Egyházközségi Collégium igazgató válaszmányának Eperjesen 1900 21-én kelt határozatából hazafiatlan magaviselet miatt a tanintézet kötelékéből kizáratott.“²⁶

Takéto rozhodnutie muselo pripraviť prešovskú školu o dobré meno pred širokou európskou i svetovou verejnosťou. Chýrni prešovskí profesori ako Michal Hlaváček, Andrej Vandrák, Fridrich Hazslinszky svojím umom, serióznou prácou, svedomitou výchovou mládeže i svojím charakterom sa pričínili o dobrý chýr prešovského kolégia, a keby nie Matej Szilávik, tento škandál by sa nebol stal, taká mienka kolovala vtedajším Prešovom a „preto týmto zúrením proti slovenským teológom chce pred maďarskou verejnou mienkou reparovať svoju česť a vybrúsiť štrbinu na svojom chýre“.²⁷

Postup vládných orgánov i cirkevnej vrchnosti proti prejavom slovenského národného života sa stal predmetom ostrej kritiky predstaviteľov slovenského národného diania najmä prostredníctvom slovenskej tlače, ktorá informovala verejnosť o maďarizačných krokoch a úradných opatreniach poškodzujúcich slovenské národné hnutie. Prešovský „drakonský“ súd vyvolal nevôľu cirkevných kruhov. Nielen slovenská, ale aj nemecká cirkev videla ohrozenie v príprave a vzdelávaní svojich kňazov. Redakcia Cirkevných listov venovala tejto problematike pomerne veľký priestor po celý rok 1901 (č. 1. – 10.) publikovaním ohlasov a protestov, ktoré sú jasným dôkazom zhrozenia sa nad neľudskou ukrutnosťou a prejavom rozhodného odsúdenia tohto „krvavého súdu“ alebo „novodobej prešovskej jatky“.²⁸

K otázke prešovského súdu sa vyjadril aj jeden z najväčších seniorátov Potiského dištriktu, Liptovský seniorát na svojom konvente 22. mája 1901, konanom v Liptovskom Mikuláši. Živé rokovanie sprevádzala „rozhorčenosť nad tým, ako neslýchane ukrutne, inkvizitórsky, štatariálne pokračovali vlastní

²⁴ Ukážky z prešovskej inkvizície. In: *Cirkevné listy*, roč. 15, február 1901, č. 2, s. 35.

²⁵ Prešovský súd. In: *Cirkevné listy*, roč. 15, január 1901, č. 1, s. 19-20.

²⁶ Prešovský súd. In: *Cirkevné listy*, roč. 15, január 1901, č. 1, s. 20.

²⁷ Prešovský súd. In: *Cirkevné listy*, roč. 15, január 1901, č. 1, s. 22.

²⁸ Bližšie Ten prešovský súd. In: *Cirkevné listy*, roč. 15, február 1901, č. 2, s. 33-34; Ešte o tom prešovskom súde. In: *Cirkevné listy*, roč. 15, marec 1901, č. 3, s. 84-85; Nemecký hľad o prešovskom výčine. In: *Cirkevné listy*, roč. 15, apríl 1901, č. 4, s. 104-105; Ešte o prešovskom súde. In: *Cirkevné listy*, roč. 15, apríl 1901, č. 4, s. 102-103; Učbársky sbor theologického ústavu v Prešove. In: *Cirkevné listy*, roč. 15, máj 1901, č. 5, s. 159.

vychovávateľa, professori theologickí, proti svojim chovancom, mladíkom ku svojej materinskej reči sa priznávajúcim...”²⁹ „Jednohlasne a jednomyselne” odsúdili rozhodnutie kolegov v Prešove, týkajúce sa aj piatich študentov z Liptova. Závery, resp. memorandum v tejto záležitosti sa rozhodli vydať tlačou, publikovať v tlači i rozposlať všetkým cirkvám a seniorátom v Uhorsku. Závery prijaté Liptovským seniorátom publikovali aj Cirkevné listy v júni 1901 v tomto znení:

„*Liptovský seniorát:*

Vyslovuje svoje pohoršenie nad neľudským, nekresťanským, neevanjelickým duchom, aký sa javí v pokračovaní učbárskeho sboru, vo výroku spravujúceho výboru a výkonného povereníctva i v jeho odôvodnení;

predkladá návrh uzavretia, aby dôstojný a osvietený dištriktuálny konvent potisský formálne nezákonnú, meritórne neodôvodnenú a tak nespravodlivú, nad 12 theologmi v spoločnom zasadnutí 21. dec. 1900 spravujúceho výboru a výkonného povereníctva prešovského kollegia vynesenu sentenciu, ako i známku z nevlastenectva, vo výroku vyslovenú a do indexov vytvorených theologov vpísanú, svojim uzavretím zrušil;

predostiera dištrikt. konventu návrh uzavretia, aby vyslovil zazlenie a nariadil disciplinárno vyšetrovanie proti učbárskemu sboru na ev. theol. ústave v Prešove pre jeho inkvisitorské pokračovanie pri vyšetrovaní odsúdených 12 theologov;

konečne predostiera návrh, aby dištriktuálny konvent previedol takú zmenu štatútov kollegia v Prešove, ktorou by umožnené bolo biskupovi, ako prirodzenému dozorcovi nad výchovou budúcich kňazov, viesť taký dozor nad theologickým ústavom, že by žiaden poslucháč nemohol byť prenasledovaný pre priznávanie sa k svojej materinskej reči.”³⁰

Uvedené závery chceli predložiť zástupcovia Liptovského seniorátu na rokovaní dištriktuálneho konventu v Tatranskej Lomnici v septembri 1901. Boli odmietnuté nielen zástupcami iných seniorátov, ale aj samotným biskupom Pavlom Zelenkom, ktorý sa výrazne zastával prešovských profesorov – teológov.³¹ Nakoľko sa zástupcovia liptovského seniorátu nedostali k slovu, redakcia Cirkevných listov v októbri 1901 uverejnila obranný spis farára Štefana

²⁹ Uzavretie liptovského seniorátu v otázke prešovského súdu. In: *Cirkevné listy*, roč. 15, jún 1901, č. 6, s. 161.

³⁰ Uzavretie liptovského seniorátu v otázke prešovského súdu. In: *Cirkevné listy*, roč. 15, jún 1901, č. 6, s. 162.

³¹ Bližšie Z Potisského dištriktuálneho konventu. In: *Cirkevné listy*, roč. 15, september 1901, č. 9, s. 273-276, 281.

Bellu, zastávajúceho názory prezentované na zasadnutí liptovského seniorátu a právne zdôvodňujúci nezákonnosť postupu na prešovskom kolégiu.³²

Piatich z Prešova vylúčených teológov, ktorí o to požiadali, prijala všeobecná evanjelická teologická akadémia v Bratislave.³³

K záležitosti vylúčených študentov v roku 1900 sa konvent Potiského dištriktu, konaný v Belianskych kúpeľoch v roku 1906, nevyjadril, čo Cirkevné listy v správe z konventu komentovali slovami: „*Záležitosť stíhaných študentov, o ktorej bola reč na liptovskom konvente seniorálnom, po súkromných dotazoch a domluvách, nedržali sme za prospešné prednášať verejne. I tu má mnoho pravdy naše porekadlo: i bijú ťa, i plakať ti nedajú. Ako vidno boli sme »lojálni«. Nemútili sme vodu. Nevyvolali sme búrku. Môžu byť s nami spokojní. Otázka je, či my budeme s nimi spokojní. Blízka je príležitosť presvedčiť sa o tom. Nastáva súdiť Pavla Čobrdu a riešiť appelátu proti vyvoleniu Vladimíra Čobrdu v Nemeckej Lupči.*”³⁴

Ani prvé roky nového storočia nepriniesli slovenským študentom pokojné štúdium. Boli prenasledovaní nielen doma, ale aj za hranicami Slovenska. Vždy sa našiel niekto, kto donášal vedeniu školy, a tak strpčil život svojím spolužiakom. Spev slovenských trávnic počas študentského výletu sa stal osudným pre šiestich gymnazistov v Rimavskej Sobote vylúčených zo štúdia v roku 1903. Rok 1906 pobúrili Viedeň, Sarvaš i Prešov, nakoľko list od dr. Františka Jehličku a študentská korešpondencia sa stali zámienkou pre vyhodenie piatich slovenských klerikov zo štúdia v Ostrihome, Nitre i Viedni (jedného z ostrihomského seminára, jedného z nitrianskeho a troch z viedenského Pazmanea), tajné spolčovanie a vzdelávanie sa v slovenskej reči zase dôvodom pre vylúčenie ôsmich gymnazistov z evanjelického gymnázia v Sarvaši. Vylučovanie zo štúdia neobišlo ani Prešov.

Na prešovskom teologickom ústave v roku 1906 došlo k ďalšiemu vylúčeniu dvoch študentov teológie Andreja Devečku a Ľudovíta Karlovského. Tento prípad nemal takú publicitu ako predchádzajúce a veľmi rýchlo upadol do zabudnutia. Aj cirkevné listy z roku 1906 priniesli iba krátku, ale čo sa týka vedenia teologickej akadémie, veľmi výstižnú správu tohto znenia: „*Na prešovskom teologickom ústave, dekanom ktorého je povestný zjašenec Matej Szlávik, v poslednom čase vylúčili zase dvoch slovenských theologov: Andreja Devečku a Ľudovíta Karlovského. Bez vypočutia, bez obrany i bez súdu otcovský dekan citoval ich k sebe (jedného ešte v marci, druhého teraz v máji) a naložil*

³² BELLA, Štefan: Z obrany uzavretia liptovského seniorátu proti prešovskému výroku. In: *Cirkevné listy*, roč. 15, október 1901, č. 10, s. 291-297.

³³ Z Prešova vylúčených teológov. In: *Cirkevné listy*, roč. 15, február 1901, č. 2, s. 59.

³⁴ Z Potiského konventu dištriktuálneho. In: *Cirkevné listy*, roč. 20, august 1906, č. 8, s. 283.

im, aby sa bezodkladne pratali z akademie, ak nechcú, aby ich vyhodil a s najbližším vlakom dal odviešť. Nedopustil ani slova na obranu. »Ste hrozní, vlasti nebezpeční panslávi – practe sa!« To rozsudok. A takémuto nepričetnému zúrivicovi sveria správu theol. ústavu! »³⁵

Po Prešove nasledovala v roku 1907 Trnava, kde z gymnázia vylúčili študenta prispievajúceho do Ľudových novín. Obvinenie z panslavizmu a vylúčenie zo štúdia bolo o to ťažšie, že hlavným „inkvizítorom“ bol sám riaditeľ Emil Hudima „profesor slovenského mena i pôvodu“.³⁶ Hromadné vylučovanie zo štúdia pre účasť v slovenských vzdelávacích spolkoch sprevádzalo aj predvojnové roky. V roku 1911 začala vlna vylučovania na ostrihomskom teologickom seminári vylúčením seminaristu pre korešpondenciu s mladšími teológmi, z ôsmich vyšetrovaných tu bol v roku 1913 vylúčený jeden a v roku 1914 traja študenti. V Budapešti v roku 1917 odpoveď budúceho teológa na otázku „Národnostná otázka v Uhorsku“ počas prvého rigoróza znamenala jeho vylúčenie zo seminára. Rok nato v Bratislave na teologickej evanjelickej akadémii sa prvýkrát v histórii študentských perzekúcií i slovenského školstva postavil profesorský zbor na stranu sedemnástich slovenských a nemeckých študentov, ktorých obvinili ich maďarskí spolužiaci z rozprávania na ulici po slovensky i nemecky.³⁷ Poslednou „akciou“ proti slovenským študentom bol pokus riaditeľa skalického kráľovského katolíckeho hlavného gymnázia získať ministerský súhlas neprijatý na štúdium v ďalšom školskom roku ôsmich žiakov „podozrivých“ z panslavizmu. Zmena spoločensko-politickej situácie zmietla tieto žiadosti zo stola a zabránila aj ďalším perzekúciám. Prenasledovanie a následné vylučovanie slovensky zmýšľajúcich študentov, hlavne po roku 1875, v čase silnejúcej vlny maďarizácie, nepozastavila ani evanjelická cirkev.

³⁵ Na prešovskom teologickom ústave. In: *Cirkevné listy*, roč. 20, máj 1906, č. 5, s. 158.

³⁶ ČULEN, Konštantín: *Slovenské študentské tragédie 2*. Bratislava : Nakladateľstvo Slovenskej Ligy, 1935, s. 161.

³⁷ Bližšie ČULEN, Konštantín: *Slovenské študentské tragédie 2*. Bratislava : Nakladateľstvo Slovenskej Ligy, 1935, s. 185-187.

Vasil'ová, Darina

**A szlovák diákok üldöztetése az eperjesi Evangélikus Kollégiumban
a 19. század második felében és a 20. század elején – az intolerancia
jelensége a szlovák diák-aktivitás összefüggésében**

A tanulmány összefoglalja a 19. század 80-as éveitől azokat az eseteket, amikor szlovák diákokat a diákegyletben végzett tevékenységéért, nemzeti identitásának kifejezéséért büntette a Kollégium tantestülete. Bár a diákkörök működését az erőteljesebb magyarosítás idejében sem lehetett megakadályozni, de a szlovák nyelv használata és a tagság egyre inkább a pánszlávizmus és magyarellenesség összefüggésében értelmeződött. A sort az 1882 februárjában elkezdődött vizsgálat nyitotta meg két teológia akadémiai, hét tanítóképzős és egy gimnazista diák, illetve vezetőjük: a jogi akadémiára járó Gustáv Maršall ellen. Egy elbocsátás és megrovások, majd ismét elbocsátások (6) lettek a következményei ennek az eseménysornak, annak ellenére, hogy három tekintélyes teológia akadémiai professzor védte őket. Utóbb, 1897 február végén Ivanka Milant azért bojkottálták diáktársai, mert kijelentette, hogy a szlovák területen lévő gimnáziumoknak a nemzeti törvény alapján szlováknak kéne lenniük. Ő a tanulmányai befejezésére kényszerült. A szlovák és német diákcsoport 1900-as közös fényképe nyomán megindult vizsgálat szintén kizárásokat és megrovásokat eredményezett. A büntetések és kizárások burkolt célja (és negatív következménye) a szlovák nemzeti intelligencia fejlődésének akadályozása volt, de mindezek, hozzájárultak ahhoz is, hogy az eperjesi iskola presztízse jelentősen romlott nemcsak Magyarországon, de külföldön is.

Darina Vasil'ová

**The Persecution of Slovak Students in the Lutheran College
of Prešov (Eperjes) in the Second Half of the 19th century and
at the beginning of the 20th century – the Phenomenon of Intolerance
in the respect of Slovak Student Activity**

The author gives a summary of the cases from the 1880s onwards when Slovak students were punished by the faculty of the college due to their activities in student associations or as a result of the expression of their national identity. Although the student associations' activities could not be prevented even during the periods of severe Hungarianisation (magyarisation), the usage of Slovak

language was more and more interpreted in the context of Pan-Slavism and anti-Hungarian feelings. The examination of the first case started in February 1882 and resulted in dismissals and reprimands in spite of the fact that Gustáv Maršall and his companions were defended by three respected professors of theology. Several students also had to leave the college in 1887 and 1890 as a result of ethnic intolerance. The hidden aim (and negative impact) of the punishments and

Pap József

**Választók és választások Heves és Sáros vármegyében
a 20. század első évtizedében**

Tanulmányunkban a történelmi Magyarország országgyűlési választásait feldolgozó kutatás részeredményeit mutatjuk be. Jelen munkában ennek a folyó kutatásnak egyes elemeit alkalmazzuk Heves és Sáros vármegyére, és hasonlítjuk össze a két törvényhatóságot. Ezen túl – a konferencia és a kötet tematikájának megfelelően – a politikai csatározások során megmutatkozó toleráns és intoleráns politikai magatartás egyes példáit villantjuk fel.

A két vármegye adatainak összehasonlítása nem öncélú ugyanis mindkettő egy-egy típus tipikus példája volt. A szakirodalom egyik elfogadott nézete, hogy a döntően nemzetiségek által lakott vármegyék a kormányoldal biztos bázisaként szolgáltak a dualizmus teljes időszakában, a centrális, magyar nemzetiségű vármegyék pedig a dualista rendszert elutasító függetlenségi ellenzék hívei voltak.¹ Ha a választások eredményeit bemutató térképeket megvizsgáljuk, akkor könnyen megfigyelhető, hogy az esetek nagy többségében a piros szín különböző árnyalataival jelzett, függetlenségi ellenzékhez tartozó mandátumok a döntően magyar lakta kerületekben voltak megtalálhatóak, míg a nemzetiségek által lakott peremeken a kormányoldalt jelző színek, vagy a dualizmust elfogadó ún. jobboldali ellenzék árnyalatai domináltak.² Ezt a jelenséget a szakirodalom egy része azzal magyarázta, hogy a nemzetiségi területek magyar választói a dualizmus fenntartásában és ezáltal a nemzetiségek fékentartásában voltak érdekeltek és így billentették a Szabadelvű Párt oldalára a mérleget.

Heves vármegye gyakorlatilag magyar nemzetiségűnek minősíthető, hiszen a lakosságának 98 %-a vallotta magát 1910-ben magyarnak.

¹ Gerő András: *Az elsöprő kisebbség*. Budapest, 1988. 67-68.

² Dr. Fodor Ferenc: *A magyarországi országgyűlési képviselőválasztási kerületek térképei 1861-1915-ig*. Budapest, É. n.

	magyar	német	szlovák	ruszin	egyéb
Bártfai járás	1,7%	5,9%	50,6%	38,3%	0,0%
Eperjesi járás	6,7%	3,0%	84,6%	3,0%	0,0%
Felsővízközi járás	1,7%	6,7%	7,2%	79,4%	0,0%
Giráltyi járás	8,8%	5,0%	69,6%	9,2%	0,1%
Héthársi járás	5,5%	3,4%	49,7%	38,6%	0,0%
Kisszebeni járás	3,7%	2,3%	77,5%	13,0%	0,0%
Lemesi járás	5,0%	2,3%	87,9%	0,2%	0,0%
Bártfa rtv.	33,1%	24,6%	39,1%	0,3%	0,1%
Eperjes rtv.	48,9%	8,6%	39,8%	0,3%	1,0%
Kisszeben rtv.	35,5%	10,4%	49,9%	0,0%	3,6%
Sáros vármegye	10,4%	5,4%	58,3%	22,0%	0,2%

I. Táblázat: Sáros vármegye nemzetiségi megoszlása az 1910-es népszámlálás alapján³

A fenti táblázat adatai alapján egyértelműen megállapítható, hogy Sáros ezzel szemben egy tipikus nemzetiségi vármegye volt. 1910-ben lakosságának 10,4 %-a magyar, 5,4 %-a német 58,3 %-a szlovák és 22 %-a ruszin. A magyarságnak Kisszebenben (35,5 %) és Eperjesen (48,9 %) volt a legmagasabb képviselése. A szlovákok a Lemesi a ruszinok pedig a Felsővízközi járásban szerepeltek legnagyobb arányban.

Az etnikai viszonyok mellett fontos szerepet játszott a korban a társadalom vallási tagoltsága, hiszen a felekezeti kevertebb társadalomban egészen másként viszonyulhattak az egyének a más vallásúakhoz, mint ott ahol a felekezeti sokszínűség nem létezett. Különösen fontos szerepet játszottak a kor politikai diskurzusában a zsidóság politikai-gazdasági szerepvállalásával kapcsolatos megnyilvánulások. Az 1910-es népszámlálás adatai alapján, a felekezeti szempontok szerint hasonlítjuk össze a két megyét.

³ A táblázat *A Magyar Szent Korona Országainak 1910. évi népszámlálása*. Budapest, 1912. I. kötet 188., 246. adatai alapján készült.

	római katolikus	görög katolikus	református	evangélikus	zsidó
Egri járás	97,3%	0,1%	1,0%	0,1%	1,5%
Gyöngyösi járás	98,4%	0,1%	0,4%	0,1%	1,0%
Hatvani járás	93,1%	0,2%	1,2%	1,0%	4,5%
Hevesi járás	90,1%	0,1%	7,5%	0,1%	2,2%
Pétervásári járás	97,8%	0,1%	0,4%	0,3%	1,3%
Tiszafüredi járás	54,2%	0,1%	42,3%	0,2%	3,2%
Eger rtv.	86,2%	0,4%	2,9%	0,8%	9,5%
Gyöngyös rtv.	82,7%	1,0%	2,8%	0,8%	12,6%
Heves vármegye	89,0%	0,2%	6,8%	0,4%	3,7%

II. Táblázat: Heves vármegye vallási megoszlása az 1910-es népszámlálás alapján⁴

Heves vármegye vallási tekintetben az ország egyik legegységesebb képet mutató területe volt. A római katolikus felekezet dominanciája egyértelmű volt, a hat járásból ötben meghaladta a 90%-ot Gyöngyös és Eger városában is magasabb volt részesedésük 80%-nál. A protestánsok közül egyedül a reformátusok rendelkeztek jelentősebb képviseléssel. A zsidóság aránya elmaradt az országos átlagtól, egyedül a két rendezett tanácsú városban emelkedett 10 % közelébe. A zsidóság a döntően római katolikus magyar közegben könnyen bizonytalan helyzetbe kerülhetett, magyarságát kétségbe vonhatták –ezzel nem csökkentették számottevően a magyarság helyi részarányát– a gazdasági konkurencia, valamint a szabadelvű politika támogatása miatt szembekerülhetett a kisiparos-kistermelő polgársággal és az ellenzéki beállítottságú helyi lakossággal. Nem véletlen, hogy –a tanulmányunk második felében bemutatott– választások során gyakran találkozhatunk burkolt, vagy kevésbé burkolt zsidóellenes érveléssel megírt politikai publicisztikákkal.

⁴ A táblázat A Magyar Szent Korona Országainak 1910. évi népszámlálása. i. m. I. kötet 188., 246. adatai alapján készült.

	római katolikus	görög katolikus	református	evangélikus	zsidó
Bártfai járás	44,2%	42,2%	0,1%	7,6%	6,0%
Eperjesi járás	74,0%	15,9%	0,4%	6,1%	3,6%
Felsővízközi járás	8,4%	84,6%	0,1%	0,1%	6,9%
Giráltyi járás	47,6%	22,1%	0,1%	22,9%	7,3%
Héthársi járás	50,9%	43,7%	0,1%	0,6%	4,7%
Kisszebeni járás	73,3%	18,6%	0,1%	5,1%	2,9%
Lemesi járás	65,0%	12,4%	0,3%	19,4%	2,9%
Bártfa rtv.	53,6%	5,3%	0,8%	9,7%	30,4%
Eperjes rtv.	61,9%	10,7%	2,8%	8,0%	16,4%
Kisszeben rtv.	57,7%	18,6%	2,5%	7,8%	13,3%
Sáros vármegye	54,0%	30,3%	0,5%	8,1%	7,1%

III. Táblázat: Heves vármegye vallási megoszlása az 1910-es népszámlálás alapján⁵

Hevessel szemben Sáros vallási tekintetben is tarkább képet mutatott, a római katolikusok csak a görög katolikusokkal együtt haladták meg a 80 %-os arányt. A protestánsok közül a reformátusok szerepe szinte elhanyagolható volt, a szlovákok és a németek között elterjedt evangélikus felekezet azonban az országos átlagot meghaladó pozícióval bírt. A zsidóság helyi képvisellete szintén meghaladta az országos szerepet, a városokban igen jelentős pozíciókkal rendelkeztek. Feltűnő a zsidó felekezet aránya és a magyarság etnikai aránya közötti párhuzam, amiből arra következtethetünk, hogy a sárosi zsidóság etnikai tekintetben inkább magyarnak vallotta magát, tehát a sárosi magyarság jelentős része a zsidó felekezethez tartozott. Ennek alapján nehezen elképzelhető egy olyan nacionalista irányzatnak tömeges elterjedése, mely a nemzetiségellenességgel párhuzamosan zsidóellenességet is magáénak tudhat.

A nemzetiségi megoszlás adatai alapján Sárosnak kormányoldali, vagy dualizmust támogató ellenzéki megyének Hevesnek pedig dualizmust elutasító függetlenségi megyének kellett lennie. Ezt a feltételezés igazolható a következő két táblázattal.





⁵ A táblázat a *Magyar Szent Korona Országainak 1910. évi népszámlálása*. i. m. I. kötet 188., 246. adatai alapján készült.

Heves vármegye

	1861	1869	1872	1875	1878	1881	1884	1887	1892	1896	1901	1905	1906	1910
Eger														
Nagyfüged														
Gyöngyös														
Kápolna														
Pétervására														
Pata														
Poroszló														

Sáros vármegye

Héthárs														
Zboro														
Girált														
Kisszeben														
Eperjes														
Bártfa														

	Kormánypárti képviselő
	Mérsékelt ellenzéki képviselő
	Függetlenségi ellenzéki képviselő
	Független képviselő

IV. Táblázat: Országgyűlési mandátumok megoszlása a két vármegyében (1861-1910)⁶

⁶ A kimutatás az országgyűlési térképek alapján készült: Dr. Fodor Ferenc: *A magyarországi országgyűlési képviseléválasztási kerületek térképei* i. m.

Heves vármegye 7 kerületében a dualizmus teljes időszakában csak a mandátumok 21 %-át szerezte meg a kormányoldal, és győzelmeinek fele 1875 előtt történt. A 9 jobboldali ellenzéki, hajdani kormánypárti disszidens mandátumból 5 Pétervásárához kötődött 1878 és 1896 között. A kormányoldal számára az 1896-os év volt a legjobb az 1901-es és az 1905-ös pedig a legrosszabb. Poroszló kerülete végig függetlenségek kezében volt. Sárosban csupán az 1861-es választáson sikerült 4 mandátumot szerezni a Határozati Pártnak. Függetlenségi irányzathoz tartozó jelöltet csak 1906-ban választottak meg a vármegyében, Újházi Iván személyében. A megyei mandátumok 57 %-át a kormánypárt birtokolta. Az 1875 és 1896 között tartott 6 választás 36 mandátumából azonban csak tizennégyet, a többi hely a többször nevet váltó mérsékelt ellenzékhez tartozott. Az 1896-os választások azonban elsöprő szabadelvű győzelmet hoztak. A XX. század 4 választásán a volt szabadelvű disszidensekből álló Alkotmánypárt szerzett jelentős pozíciókat, 1906-ban 4 mandátumot bírt. Érdekes színfoltot jelentett a zborói kerület, ahol 1901-től a Katolikus Néppárt színeiben induló Artim Mihály nyert egészen 1910-ig, mikor a Munkapárti jelölt legyőzte őt. A két megye választói magatartása tehát megfelelt az előzetes várakozásoknak.

A másik lényeges kérdés a választók társadalmi összetétele. A hosszú vita után 1874. november 26-án szentesített új választójogi törvény a kormányoldal számára biztosabb bázist jelentő nemzetiségi területeket preferálta az ellenzékinek minősülő centrális magyar vidékkel szemben. Ennek legfontosabb eszközei a peremvidékeken alacsonyabb földadóminimumot állapítottak meg, és alacsonyabb népességszámú választókerületek alakítottak ki. Az alacsonyabb adóminimumnak meg volt az indoka, ugyanis itt a mezőgazdaság lehetőségei sokkal korlátozottabbak voltak, mint a centrális területeken. Az azonos értékek alkalmazása mindenképpen torzulásokhoz vezetett volna, a különböző értékek sem tudtak azonban azonos arányszámot produkálni. Heves megyében, az erdős pétervásárai területet leszámítva 9-től 13 forintig terjedő kataszteri tiszta jövedelmet kellett kimutatni a választójog megszerzéséhez, míg Sárosban elegendő volt négy kerületben az 1-2 forint kettőben pedig a 2,1-5 forint.⁷

Ha a következő táblázatot megvizsgáljuk, akkor látható, hogy Sárosban az országos átlagot meghaladta a cenzussal bírók száma, Hevesben pedig elmaradt attól.

⁷ Gerő: *Az elsöprő kisebbség* i. m. 60-61.

	Lakosság 1907	Választójoggal bír 1908	Választásra jogosultak arány	Választó-kerületek száma	Egy kerület átlag- népessége 1907	Választásra jogosultak száma egy kerületben 1907
Magyar- ország	18.048.106	1.119.621	6,2 %	413	43.700	2.711
Heves	271.006	15.303	5,6 %	7	38.715	2.186
Sáros	176.978	15.025	8,5 %	6	29.496	2.540

V. Táblázat: Választókerületek és választók a XX. század első évtizedében.⁸

Számszerűen szinte azonos választóval rendelkezett a két megye. A nagyobb népességszámú hevesi kerületekben azonban alacsonyabb volt a választójoggal rendelkezők száma, mit a kevésbé népes sárosiakban. Ez utóbbi adat tehát nem felel meg annak a várakozásnak, hogy a nemzetiségi területen kevesebb választót kellene találnunk, sőt Hevesben éppen kevesebb választó jutott egy mandátumra. A választási rendszer egyik sajátossága volt, hogy csupán egyéni mandátumokat ismert, így nem lehetett kompenzálni a magasabb és alacsonyabb népességszámú területek között kialakuló anomáliákat. Ebből szinte természetesen következett, hogy akadtak olyan vidékei az országnak, ahol egy mandátumra átlag alatti vagy feletti választó vagy lakos jutott. Ezt a választójogi problémát az általános választójog bevezetése sem oldotta volna meg. Véleményünk szerint, nem kell feltétlenül csupán a rendszer fenntartása miatt szükséges választási matematikának tekinteni az 1877. évi X. törvénycikk választókerületi beosztását, melynek értelmében a 413 kerület a 181 választóval rendelkező Abrudbánya és a 6210 választóval bíró homonnai kerület között szóródott. A politikai praktikum mellett a történelmi hagyományok is szerepet játszottak abban, hogy mely települések birtokoltak önálló képviselőválasztási jogot és a vármegyék hány képviselői hellyel rendelkeztek. A problémát

⁸ A táblázat Az 1906 évi május hó 19-ére hirdetett országgyűlés nyomtatványai. Képviselőházi irományok XXVIII. 208-209. és A magyar statisztikai évkönyv. Új folyam. XX. 1912. Budapest, 1914. 461. adatai alapján készült.

megoldó listás választási rendszer a korszakban természetesen ismeretlen volt Magyarországon (is).⁹

A következő táblázat a választók nemzetiségi összetételét és írni olvasni tudását mutatja.

	Nemzetiségi (%)	Analfabéta (%)
Magyarország	43,8	19,9
Heves	0,3	21,2
Sáros	89,5	47,7

VI. Táblázat: Választók nemzetisége és írni-olvasni tudása 1908-ban¹⁰

Jól látható, hogy Sárosban az országos átlagot messze meghaladta a nemzetiségi választók aránya, mely szinte teljesen megfelelt a nemzetiségeknek az össznépeségen belüli pozíciójának. Ez egyébként az országos adatról is elmondható. A kulturáltsági színvonal tekintetében Sáros azonban jelentősen elmaradt az országos átlagtól, hiszen választóinak 47,7 %-a nem tudott írni-olvasni. Heves ebben a tekintetben megfelelt az országos viszonyoknak.

A választók választásra jogosultsági alapját mutatjuk be a következő táblázat segítségével.

	Régi jog alapján (%)	Földbirtok alapján (%)	Ház alapján (%)	Föld és ház alapján (%)	Jövedelem alapján (%)	Végzettség alapján (%)
Magyarország	2,4	62,6	4	0,8	22	7,8
Heves	3,4	63,3	5,1	4,1	17,1	6,6
Sáros	0,1	81,6	2,1	0	10,1	6

VII. Táblázat: Választók választásra jogosultsága 1908-ban¹¹

Sáros tradicionális szerkezetű vármegye volt, a választók között jelentősen felülreprezentálódott a birtok alapján választójogot szerettek csoportja, míg a jövedelem és az iskolázottság alapján választók elmaradtak az országos átlagtól.

⁹ A kérdéstről részletesen: Boros Zsuzsanna-Szabó Dániel: *A parlamentarizmus története Magyarországon*. Budapest, 1999. 124-135.

¹⁰ A táblázat *Az 1906 évi május hó 19-ére hirdetett országgyűlés nyomtatványai*. i. m. 218-219. adatai alapján készült.

¹¹ A táblázat *Az 1906 évi május hó 19-ére hirdetett országgyűlés nyomtatványai*. i. m. 212-213. adatai alapján készült.

Heves sokkal inkább tekinthető átlagos megyének, de a jövedelem alapján választók és az értelmiség enyhén alacsonyabb az országos átlagnál. Kiemelendő, hogy Sárosban szinte alig található régi jog alapján választó. Ez a megye etnikai szerkezetével és a nemesség viszonylag alacsony létszámával magyarázható.

A következő táblázat a nemzetiségi és magyar választókat mutatja külön-külön, jövedelmi csoportosításban.

	Több mint 100 korona	50-100 korona	20-50 korona	11-20 korona	0-10 korona
Magyarország, magyar	17	21,3	42,9	13,1	5,3
Heves, magyar	11	20,4	50,9	13,7	3,5
Sáros, magyar	24,8	16,8	35,4	16,2	6,5
Magyarország, nemzetiségi	12,5	17,4	37,9	26,4	5,3
Sáros, nemzetiségi	3	5,2	34	54,1	3,6

VIII. Táblázat: Választók, adózott jövedelem és nemzetiség szerinti csoportosításban (1908)¹²

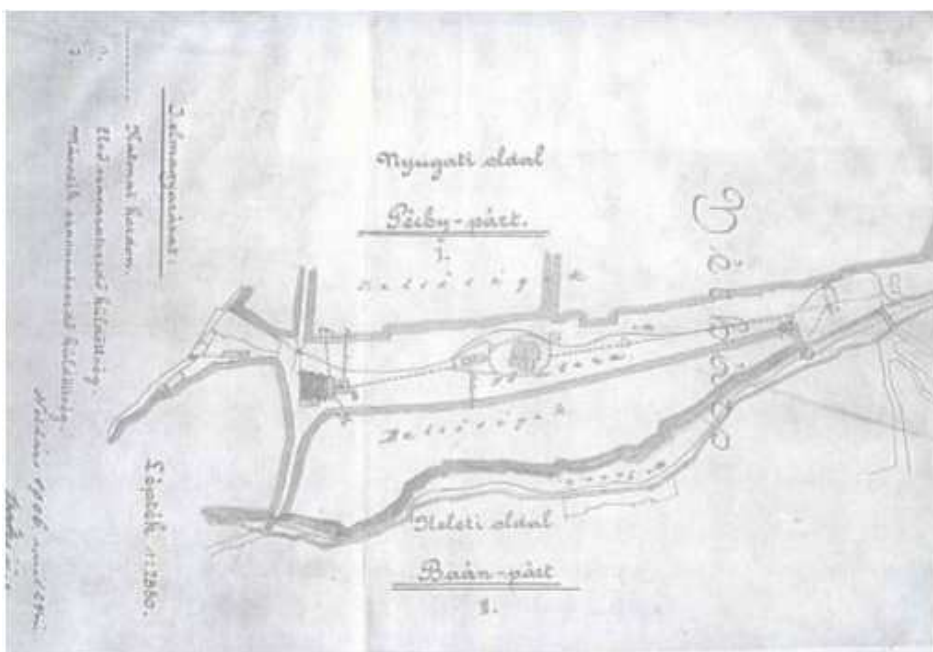
Sáros, alapvetően nemzetiségi választói a 11-20 koronás csoportban magasan felülreprezentálódtak az országos és hevesi átlaghoz képest. Míg itt a választók inkább az alacsonyabb vagyoni kategóriákban szerepeltek, addig Hevesben inkább a magasabbakban. Tehát az átlagos sárosi választó alacsonyabb jövedelmű volt, mint a hevesi, de nagyobb arányt képviselt a helyi társadalomban. Másként fogalmazva Sárosban tradicionálisabb jegyek figyelhetők meg; a vagyoni különbségek alacsonyabban, a foglalkozásszerkezet hagyományosabb. Ez a hagyományos világ azonban a társadalom szélesebb rétege számára biztosított politizálási alapot Sárosban, mint a modernebb Hevesben. Hogy a vagyoni megoszlás és a választásra jogosultság alakulásában milyen tendenciák voltak uralkodók, hogy a modernizáció vajon csökkentette vagy növelte egy közösségben a választásra jogosultak arányát, tehát a helyi társadalom vagyoni felemelkedését vagy éppen lesüllyedését eredményezte, az természetesen ezen adatokból nem állapítható meg. Sajnos a korábbi időszakban

¹² A táblázat Az 1906 évi május hó 19-ére hirdetett országgyűlés nyomtatványai. i. m. 254-255. adatai alapján készült.

nem készültek oly pontos statisztikák, melynek segítségével korábbi évtizedekre vonatkozó vizsgálat elvégezhető lehetne és a kérdés egyértelműen megválaszolható lenne.

Miután a választók összetételének szempontjából összehasonlítottuk a két megyét, vegyünk néhány példát, melyek segítségével a választások során megjelenő toleráns és intoleráns jelenségek érzékeltethetők. Példáink a nyílt választási szisztémához kapcsolódnak. Köztudomású, hogy a korszak egyedül a nyílt szavazást tette lehetővé a választók számára. Ennek értékelése nem tartozik most feladatunk körébe, csupán érzékeltetni szándékozunk, hogyan is zajlott egy ilyen eljárás. Az 1906-os sárosi választás eseményei mellett az 1901-es és az 1910-es egri csatározásokat mutatjuk be röviden.

A következő képen Héthárs 1906-os választási térképét láthatjuk.¹³



Az 1906-os héthársi választás két rivális jelöltjének Baán Achillesnek, Péchy Zsigmondnak kortesei megállapodtak a választást lebonyolító szavazatszedő bizottmánnyal, hogy az atrocitások elkerülése végett két részre osztják a település főterét. A keleti oldalon az alkotmánypárti Péchy, a nyugati oldalon

¹³ Státny Oblastny Archiv v Prešove. Župný Ústredný výbor 1865-1918. I. Spisový materiál Administratívne písomnosti b. Spisy ŠŽ Žuv INV Č 260 1906 32. doboz 26.

pedig a néppárti Baán hívek helyezkedjenek el. A két tábornok katonai kordon választotta el egymástól. A kor embere számára teljesen nyilvánvaló, hogy ki kinek a párthoz tartozott. Ennek ellenére igen komoly küzdelem alakult ki, melyet Péchy Zsigmond nyert meg. Az Eperjesi Lapok arról tudósított, hogy Baán a választás után táviratban panasszal fordult a belügyminiszterhez, Semssey Boldizsár főispán és a tisztviselők részleghajlása miatt. Péchy ezzel szemben azt állította, Baán támogatására sokan kiutaztak Eperjesről. A néppárti jelölt veresége után, az egyházi zászlókkal felvonult fanatizált parasztasszonyok térdre esve siránkoztak, hogy vége a keresztény vallásnak és elveszik templomaikat. Az egyik kassai lap pedig azt írta, hogy győztes Péchyt Báan emberei a választást követően egyszerűen megverték. Szintén az 1906-os április 30-i választásokon történt Girálton egy érdekes eset. Pifkó Iván, a Tátra Bank titkára a lap szerint oly nagy izgatást vitt véghez néppárti programjával, hogy Kerekes Pál főszolgabíró kénytelen volt letartóztatni és elvitetni a választási gyűléstől. A beszéd tartalmát sajnos nem közölte a lap, de valószínű, hogy az a nemzetiségi kérdés körül foroghatott. Ezután, ellenjelölt híján az esélytelen Dessewffy Aurél lett választás nélkül a képviselő. A lap szerint a választók nagy többsége, sőt még azok is, akiket Dessewffy mozgósított, Pifkóra szavaztak volna.¹⁴

A választást előkészítő eljárás egyik fontos feladata volt a városok kocsmáinak előzetes elosztása. Ezt szemlélteti az 1906-os eperjesi eset. A választást irányító választmány részletes megállapodást kötött a pártokkal, Újházy Iván hívei szállhatták meg a Zöldfa, a Mayer és Freurlich fogadókat valamint a Jeczuskót és a Sörházat. Az ellenjelölt Sitányi Lajos vidéki választói Szendlovics Sámuel udvarán felállított barakkokba gyülekeztek és innen mentek a régi vásártérre. Pontosabban mentek volna, mivel Sitányi visszalépett, Újházy, Eperjes első és egyetlen függetlenségi képviselője választás nélkül kerül be a parlamentbe.¹⁵ Hasonló megállapodások szinte minden kerületben megtörténtek. A város politikai térképén minden évben azonos törzshelyek szerepeltek, csak a mandátumért indulók neve változott. Az 1905. januári választás során Szmrecsányi Jenő királyi közigazgatási bírótanács elnök, Halmos Károly kassai ügyvéd mérkőzött meg egymással, mely csatát szintén megelőzte a városi kortestanyák felett való osztozkodás.¹⁶ Az már csak a sors furcsa fintora, hogy a két választás során mindig az kapta a mandátumot, aki a Zöldfa fogadóba szállásolhatta be magát. 1905-ben Szmrecsányi, 1906-ban pedig Újházy.

¹⁴ *Eperjesi Lapok*, 1906. május 2.

¹⁵ Uo.

¹⁶ *Eperjesi Lapok*, 1905. január 22.

Sáros vármegye esetében a nemzetiségekkel szembeni magatartás különösen fontos elem, hiszen a választási intolerancia vagy tolerancia leginkább ezen a területen érhető tetten egy döntően nemzetiségek által lakott vármegyében. A két áttekintet választás során alkalmazott intolerancia példája lehet Pifko Ivánnal szembeni hatósági fellépés. Sajnálatos, hogy a tudósítás semmit sem közölt a szolgabíró által túlzottnak talált néppárti beszéd tartalmáról.

A vármegye választást lebonyolító központi választmányának egy 1905. januári irata tudósít arról a félelemről, amely a választásokon tapasztalható esetleges atrocitások miatt alakult ki a hivatalos szervezetben. A választmány nem találta elégségesnek a választások lebonyolítására beosztott karhatalom erejét (Eperjes 11 fő, Kiszzeben 16 fő, Héthárs 10 fő, Bártfa 10 fő, Zboró 15 fő, Girál 10 fő.) Ezért az eperjesi csendőrség parancsnoka, a csekély állományára hivatkozva, azt javasolta az alispánnak, hogy a katonaságot is vegye igénybe a rend biztosítására. A belügyminisztérium azonban nem hagyta jóvá a csendőrörs parancsnokának további 40 főre vonatkozó igényét, hanem felszólította az alispánt, hogy inkább a csendőrkerületi parancsnokot bírja arra, minden erejét célszerűen használja fel. A kassai parancsnokságtól hiába kért erősítést az alispán, ott is visszautasították. A kért 30 főre Kassán és környékén volt szükség.¹⁷ A helyi hatalom birtokosai tehát mindent megtettek azért, hogy a lehetőségekhez mért legnagyobb karhatalmi jelenléttel próbálják biztosítani a rendet. Ez természetesen nem jelent automatikusan a választói akarat befolyásolására irányuló hatalmi szándékot, de nem is zárja ki azt.

Az intolerancia lehetősége mellett toleráns jelenségekkel is találkozhatunk. Ha a központi választmány iratanyagát tanulmányozzuk, akkor szembetűnő, hogy minden hivatalos választási anyag, felhívás magyar mellett szlovákul is elkészült és a megfelelő helyeken meg is jelent. Az Eperjesi Lapokban rövid beszámolókat olvashatunk a város választási történéseiről, a cikkek szinte minden esetben megjegyzik, hogy a jelenlévő nem magyar ajkú választók miatt a programbeszédet szlovákul is megtartották. Emellett figyelmet érdemel az Eperjesi Lapok hangneme is, amelyben inkább az objektív tájékoztatásra találhatunk kísérleteket, mint az olvasó érzelmi befolyásolására.

A választások során tehát kirívó esetekre, az ellenfelek nemzetiségi, vallási alapú támadására nem találtunk egyértelmű bizonyítékokat. Sejthető, hogy léteztek ilyenek a megye életében, de dominánssá, főleg rendszer jellemzővé nem váltak.

¹⁷ Státny Oblastny Archiv v Prešove, Župný Ústredný výbor 1865-1918. I. Spisový materiál Administratívne písomnosti b. Spisy ŠŽ Žuv INV Č 260 1905 35. doboz 25.

Tanulmányunk következő részében az egeri választások történéseiből ragadunk ki néhány jellemző példát. 1901-ben Egerben két rivális ellenzéki jelölt indult a mandátumért, az Ughron-párti Szederkényi Nándor és a Kossuth Ferenc-párti Babocsay Sándor. Babocsay indulását a Szederkényi-hívek a kormányoldal áskálódásának tudták be. Érdekes vita zajlott a két ellenzéki irányzat által megosztott Egerben, mindkét fél azzal vádolta a másikat, hogy a kormányoldal érdekében cselekszik és ezáltal elárulja az igazi, általuk „liberálisnak” nevezett 48-as magyar politikát.

A Függetlenségi Párt egeri csoportjának 1901. februárjában tartott értekezletén hangzottak el Zalár Józsefnek, az ellenzék helyi nagy öreg tekintélyének, a liberalizmust definiálni próbáló szavai. Zalár, „*az aranytollu nyugalmazott alispán*”, beszédében a liberális eszmék és a Szabadelvű Párt kapcsolatát elemezte. Szavai bemutatták azt az ambivalens állapotot, mellyel egy reformkori múlttal rendelkező ellenzéki politikusnak kellett szembenéznie. Zalár egyértelműen kiált a liberalizmus eszmerendszere mellett, melynek segítségével kezdetét vette „*a magyar nemzetnek az európai nagy s művelt nemzetcsaládban az őt megillető, méltó érvényesülése*”. Liberális alapon állt az egész ország, így véleménye szerint hiba volt liberális pártot létrehozni, hiszen a liberalizmus összekapcsolta, nem pedig elválasztotta a különböző pártokat. Az önmagát kizárólagos igénnyel liberálisnak nevező Szabadelvű Párt, Tisza Kálmánnak az élen, a közös eszmét saját céljaira használta fel. Az egyéni politikai érdekeknek a „*nemzet ügyével*” való szembehelyezése és ennek a liberális jelzővel való palástolása, volt Zalár szerint a szabadelvűek legnagyobb bűne. A Függetlenségi Pártnak büszkén kell vállalni liberális jellegét és megoldást kell kínálni a legégetőbb társadalmi, gazdasági problémákra. A szónok egy válság által sújtott Magyarország-képet rajzolt fel: „*a magyar középbirtokos osztály elpusztul s a nép közül sok kivándorol és a nemzetre nézve elvész. A kisiparos munka nélkül szenved és sanyarog. Nagy ipar nincs. De van nagy adó, ..., nemzetadósság tömérdek, ..., kétharmad része az összes magyar birtoknak zálogba tettek tekinthető.*” A problémák univerzális megoldásaként az önálló vámterületet jelölte meg, mely lehetőséget teremt a nyomort enyhítő hazai ipar fejlődésére.¹⁸ A város ellenzéki politikusai, tehát elég speciális liberalizmus fogalommal rendelkeztek, helyzetüket bonyolította a rivális ellenzéki jelölt kampányának elindulása. Szederkényi hívei Babocsay Sándorral szemben erőteljesebben léptek fel, mint a gyenge szabadelvűekkel szemben.

Az 1901-es választásra október 2-án került sor, amikor is a felvonultatott tömegek méretéből egyértelmű volt Szederkényi győzelme. Az egyik

¹⁸ Az egeri függetlenségi és 48-as párt gyűlése. = *Egeri Híradó*, 1901. szeptember 10. 1-3.

szavazóhelyiségben csak Babocsay kortese jelent meg azzal a szándékkal, hogy megbízójára szavazzon. Mire beért a szavazatszedő-bizottság elé meggondolta magát, jobbnak látta Szederkényire voksolni. A városházán szomorkodó Babocsay-híveket az ellenfél gúnyolni kezdte, akik tehetetlenségükben sós kiflivel kezdték dobálni a gúnyolódókat. A politikai ellenfeleket itt is kordon választotta el egymástól, hogy a „meggyőződésből és lelkesedésből” fakadó verekedést elkerüljék. A városháza előtt ezalatt öt cigánybanda húzta a talpalávalót és a politizáló tömegben itt is-ott is táncolni kezdtek a győzelemittas Szederkényi-hívek.¹⁹

A kevésbé ártalmatlan gondolatébresztésre alkalmas beszámolót közölt „Választási statisztika” címmel a lap. Az egyik lelkes zszurnaliszta a leadott szavazatok név szerint közlő választási különszám alapján kimutatta, hogy a Babocsay Sándorra szavazott 294 polgár közül 115 zsidó vallású volt, 81 pedig kinevezett –elsősorban megyei– hivatalnok. „Ezen pártnak zömét tehát, vagyis 196 szavazót olyan választók képezték, akikre sehogysem lehet reámondani, hogy függetlenségi és 48-asok.”²⁰ A kormánypártnak a zsidókkal és a nemzetiségiekkel való összekapcsolása többször előfordult az 1900-as évek politikai küzdelmeit bemutató egri cikkekben. A lap a Szabadelvű Pártot, majd a Nemzeti Munkapártot előszeretettel mutatta be úgy, mint aminek „szüksége van a szocialista és nemzetiségi izgatók támogatására” és ebben a magyarelles dualista politikában aktív szerepet kaptak a zsidók, mint a kapitalizmus és az osztrák ipari konkurencia kiszolgálói.

Az 1910-es választási kampány időszakából származik a következő cikkrészlet. A függetlenségi párti Egri Hiradó szerkesztője ekkor már érezhette politikusainak várható bukását és a Nemzeti Munkapárt győzelmét, ezért erőteljes támadást indított a munkapárti oldallal szemben. Március végén, április elején már javában folyt a korteskedés. Az újság etetéssel-itatással, hivatali nyomásyakorlással vádolta meg a Khuen-kabinetet. Az április 6-i vezércikk a korteskedés egyik sajtóságos eszközének nevezte, hogy a koalíciós kabinet által, államellenes izgatás gyanúja miatt indított száznegyvennyolc pert az új kormány eltörölte. Az újságíró szerint „a szorongatott Khuen kormánynak szüksége van a szocialista és nemzetiségi izgatók támogatására.” Székely Ferenc igazságügy-minisztert a bírói autonómia megsértésével vádolta meg, a függetlenségi kampány antiszemita felhangokkal fűszerezett hangvételének megfelelően a következő kérdést intézték hozzá: „Hát nem fél a t. miniszter úr, hogy az összes szocialista és nemzetiségi izgatók nevetve fogják szemébe mondani Shakespeare

¹⁹ Éljen Szederkényi! = *Egri Hiradó*, 1905. október 5. 1-3.

²⁰ Választási statisztika. = *Egri Hiradó*, 1905. október 5. 5.

*Shylock-jából: »Köszönöm zsidó, hogy erre megtanítottál.«*²¹ Az egri függetlenségi sajtó publicisztikái egyre gyakrabban tartalmaztak nyílt vagy kissé burkolt zsidó- és nemzetiségellenes megfogalmazásokat, ez különösen annak tükrében furcsállható, hogy ugyanezen újság a kormányoldalon felsorakozókat nevezte zsidó- és nemzetiségellenesnek.

A nyílt választási szisztéma és a választási eljárás lehetővé tette a más véleményen lévők megbélyegzését és a választási szándék befolyásolása végett alkalmazott erőszak hatásának ellenőrzését. Ez azonban nem jelentette, hogy a választásoknak ne lett volna tétje, sőt éppen azt tapasztalhatjuk, hogy mindezek ellenére igen gyakran került sor jelentős választási küzdelemre. A választási eljárás által biztosított törvényes vagy félig törvényes praktikákat a felek, lehetőségeiknek megfelelően kölcsönösen kihasználták és azok ellen csak akkor tiltakoztak, ha a választás a vereségükkel ért véget. Így tett Szederkényi Nándor is, aki csak az 1910-es választási vereség után fejtett ki komolyabb tevékenységet a titkos választójog bevezetése mellett. Tette ezt annak ellenére, hogy 1910 előtt még a nemzetiségi és szocialista előretörés lehetséges veszélyforrásaként értékelte azt, igaz ekkor a hagyományos az módszer számára biztosított győzelmet. A két vármegye választási eseményeinek összehasonlítása során az az érdekes megállapítás tehető, hogy a más felekezethez vagy anyanyelvhez tartozókkal szembeni politikai intolerancia ott fordult elő leginkább, ahol kevésbé volt jellemző a más vallásúak vagy anyanyelvűek jelenléte. Az ilyen közegben a publicisták bátran használtak erőteljesebb megfogalmazásokat, mint annak a területnek az újságírói, hol az élet mindennapi jelensége volt a más nemzetiségű vagy vallású polgártársaknak az ismerete és ezáltal az elfogadása is.

²¹ A kormány korteskedése. = *Egri Híradó*, 1910. április 6. 1.

József Pap

Voliči a voľby v Hevešskej a Šarišskej stolici v prvom desaťročí 20. storočia

V referáte sa zameriam na voľby v Šarišskej a Hevešskej stolici. Referát je súčasťou širšieho výskumu, ktorý mapuje túto problematiku v celej krajine.

Hevešská a Šarišská stolica sú takmer rovnaké v počte obyvateľov, odlišujú sa len v spoločenskom zložení. V prevej časti referátu analyzujem práve tieto skutočnosti. Ukážem národnostnú, náboženskú a majetkovú štruktúru voličov obidvoch stolíc. Takmer výlučnými voličmi v Hevešskej stolici boli občania maďarskej národnosti. Podľa údajov poukazujúcich na vyspelosť regiónu, Heveš vykazoval veľkú mieru pozitívneho vývoja. Národnostné zloženie voličov Šariša bolo oveľa rôznorodejšie. Jeho modernizačné ukazovateľa zaostávali nielen za celoštátnym, ale aj hevešským vývojom. Z toho aj vyplýva, že v porovnaní so Šarišanmi boli hevešskí voliči v priemere majetnejší. Avšak v šarišskej stolici väčšie percento obyvateľstva splňalo podmienky volebného cenzu. Napriek tomu, že nemaďarské národnosti žijúce v Šarišskej stolici, ktorý samozrejme tvorili väčšinu voličov, mali v porovnaní s celoštátnym priemerom menšie príjmy, pretože 64 % z nich malo ročný príjem menej ako 20 korún.

Po majetkovom zložení voličov si porovnáme ich voličské správanie. Medzi obidvoma stolicami je v tomto prípade badateľný markantný rozdiel. Kým počas celého obdobia dualizmu získali v Heveši 28 % mandátov kandidáti za vládne strany, v Šariši to bolo až 54,8 %. Nezávislí kandidáti patriaci k opozícii (*függetlenségi ellenzék*) získali v Hevešskej 64 % a Šarišskej stolici len 4 %. Šariš bol jedným z centier strán umiernenej opozície. Pomocou diagramu ukážeme spoločenskú štruktúru víťazných kandidátov. Je zaujímavé, že napriek výrazným politickým odlišnostiam je sociálny charakter poslancov obidvoch stolíc veľmi podobný.

V poslednej časti referátu sa budem venovať rôznym javom, ktoré vznikli počas volieb. Najprv, za pomoci volebnej mapy Héthársu z roku 1906 a Egri Hiradó („Jágerský spravodaj“) ukážem prístup obyvateľov k otázke verejného hlasovania. Potom budeme skúmať prešovský súboj dvoch kandidátov, liberálneho Eugena Szmrecsányiho a Karola Halmosa z hľadiska ich spôsobu rétoriky. Nakoniec sa bližšie pozrieme na ostrý slovný súboj dvoch jágerských rivalov Nándora Szederkényiho a Alexandra Babocsayho.

József Pap

**Elections and Electorate in Heves and Sáros Counties
in the First Decade of the 20th Century**

This study analyses the parliamentary elections in Heves and Sáros counties at the beginning of the 20th century. The number of constituents was roughly the same, but their ethnic, religious, and property status background in the two counties was very different. The inhabitants and the electorate of Heves county were almost exclusively ethnic Hungarians. The level of modernisation was relatively high in this county. The proportion of constituents of different ethnic minority groups was much over the national average in Sáros county (89.5%). Here, the level of modernisation was lower than in Heves, and it was also below the national average. On the average, the constituents of Heves were wealthier but the proportion of constituents within the population was higher in Sáros. Voting behaviour was also fundamentally different in the two counties. During the period of the Austro-Hungarian Monarchy 28 per cent of the votes went to the ruling Liberal Party in Heves, the same data was 54.8 per cent in Sáros. On the contrary, the opposition party supporting the total independence of Hungary gained 64 per cent of the votes in Heves, but only 4 per cent in Sáros. Sáros was an important base of moderate opposition. Despite these differences, the social background of the Members of Parliament from the two counties was similar. Investigating the problems arising from the system of open ballot, it was shown that party struggles went along with intolerant behaviour, counting on the mobilizing force of prejudices.

Lubica Babotová

**Spoločenské a dejinné jedinečnosti formovania
Rusínov-Ukrajincov v slovanskej Európe
(následky kultúrnej netolerancie v 19. storočí)**

Rusíni-Ukrajinci (v historickom kontexte označovaní aj ako Rusíni, Ruténi, Uhrorusi, Karpatorusi, podkarpatskí Rusíni, uhorskí Ukrajinci, karpatskí Ukrajinci, Rusnáci a pod.) tvoria v Strednej Európe jedinečný jav. Územie, ktoré obývajú, predstavuje hranicu dotykov dvoch kultúr – západnej a východnej (Slavica Romana a Slavica Orthodoxa), a tie sa prejavujú, popri inom, aj v kresťanských obradoch s odlišným rituálom a písmom.

V priebehu historického vývoja nadobudla kultúra tohto etnika (v užšom zmysle sa to týkalo aj literatúry) v porovnaní s inými národnými kultúrami špecifické črty. Formovalo ju multikultúrne prostredie, v ktorom sa utvárala nielen kultúra „silných“ národov, ale aj tých, ktorí žili v podobných politických i sociálnych podmienkach a vyrovnávali sa s rovnakými alebo podobnými problémami ako Rusíni-Ukrajinci. Hoci v niektorých oblastiach monarchie tvorili počtom väčšinové obyvateľstvo, na okrajových územiach etnika žili v susedstve alebo spoločne s predstaviteľmi, tvorcami a nositeľmi kultúry iných národností či etnických skupín. Zložitá sociálna a politická prax v národne členitom štáte sa ich hlboko dotýkala.

V historických relevantných podmienkach sa preto prejavuje výrazné úsilie predstaviteľov tejto národnosti o kontakty so susednými, zvlášť jazykovo blízkymi kultúrami, čo nevyhnutne spôsobilo, že okrem blízkych (východo)slovanských kultúr, politicky presadzovanej maďarskej a čiastočne nemeckej kultúry tieto dotyky ponúkajú široké možnosti pre výskum fenoménu tolerancie a intolerancie. Jednotlivé etnické vplyvy dokumentujú vzájomnú spoluprácu, t. j. otvorenosť a toleranciu na jednej strane, alebo separáciu na strane druhej.

Vo všeobecne nepriaznivých podmienkach pre slovanské národnosti stagnoval rozvoj kultúrneho života Rusínov-Ukrajincov. Napriek nevyhovujúcim podmienkam došlo k jeho oživeniu predovšetkým v súvislosti

s národným obrozením slovanských národov. Nevýhodou Rusínov-Ukrajincov bolo to, že na nimi obývanom území neexistovali do roku 1848 možnosti na vznik organizovaného kultúrneho hnutia. Revolúcia v rokoch 1848 – 1849 zaktivizovala aj ich pokrokové sily. Centrom emancipačných snáh sa vďaka Alexandrovi Duchnovičovi (1803 – 1865), ktorý bol najvýraznejšou osobnosťou dobového kultúrneho (a do určitej miery aj politického) života Rusínov-Ukrajincov, stal Prešov. Neskôr sa centrála činnosti preniesla do Užhorodu. Činnosť uvedomelých aktivistov však komplikoval fakt, že svetská inteligencia sa vzdelávala v cudzom (prevažne maďarskom) jazykovom prostredí, neexistoval pre ňu jazykový problém a drvivá väčšina ani nemala záujem o rozvoj národného uvedomenia. Čo sa týka predstaviteľov cirkvi, situácia bola podobná. Uniatské duchovenstvo bolo síce vďaka štátnej politike oficiálnou mocou akceptované, avšak jeho predstavitelia boli len výnimočne národne uvedomelí, vlastencov doslova reprezentovala len hŕstka dejateľov.

Malý počet prevažne poľnohospodárskeho obyvateľstva, ako aj nepatrný mestský element, nemal vedomie výraznej národnej dejinnej tradície. Nediferencovanosť spoločenského života, celková zaostalosť a finančná závislosť buržoázie popri nízkej životnej a kultúrnej úrovni väčšej časti populácie zapríčinili, že Rusíni-Ukrajinci v priebehu 19. storočia nedokázali vyriešiť otázku spisovného jazyka. Literárne sa vyjadrovali tzv. *jazyčijem* (zmes elementov karpatského variantu ruského jazyka, národného jazyka, cirkevnej slovančiny a niekedy aj maďarskej terminológie). Tento fakt dlhodobo ovplyvnil aj budúci vývoj uvedeného etnika.

Pod problém menšiny v prostredí väčšej jazykovej komunity sa podpísala aj skutočnosť, že k dobovým omylom patrila intolerancia, vzájomné odsudzovanie, negácia nie vlastných jazykových, kultúrnych a politických snáh, teda neschopnosť akceptovať princíp solidarity s inými ľuďmi a kultúrami, pričom pluralita a tolerancia sa dopĺňajú. Práve nedostatok tolerancie, vnímanie inej národnej identity, ako aj nenútenie protivníkov, či partnerov z iného kultúrneho prostredia, aby prijali zaužívaný hodnotový systém, sa prejavoval vo vzťahu väčšinového obyvateľstva k menšinovému. Automaticky to postavilo jeden subjekt do pasívne obrannej politiky a druhý do politiky ofenzívnej. Uvedené javy sú prezentované v oficiálnych vládnych politických snaženiach a zanechávajú stopy aj v literárnom dedičstve.

Hoci v porovnaní so súčasnosťou bolo cestovanie a migrácia obyvateľstva obmedzené, ľudia nežili v informačnej a estetickej izolácii, stretávali sa, spolupracovali a udržiavali kontakty. Vzájomné dotyky neunikli pozornosti spisovateľov a tí vo svojej tvorbe zachytili a svojsky objasnili pozorované javy. Vychádzali predovšetkým z dobových potrieb a v premyslenom, ba až do

programov dobudovanom záujme o všestranné povznesenie súčasti národného života upriamovali svoju pozornosť na tie jeho časti, ktoré oslovovali a formovali členov národného spoločenstva. I preto išlo v 19. storočí spravidla najmä o ľudovýchovnú, osvetovú a národnouvedomovaciu činnosť, ktorá bola tematicky aj žánrovo prispôsobená sledovaným cieľom.

Problematiku tolerancie a intolerancie je možné priblížiť rozličnými spôsobmi, medzi ktoré o. i. radíme hodnotenie činnosti predstaviteľov dobového politického života, či analýzu pôvodnej autorskej tvorby Rusínov-Ukrajincov 19. storočia. V prípade literárnej oblasti je potrebné zamerať sa aj na a zobrazenie interetnických vzťahov v tvorbe málopočetného spisovateľského zázemia, lebo jej zástupcovia boli aktívni aj v spoločenskej a kultúrnej sfére. Už spomínaná vedúca osobnosť analyzovaného obdobia A. Duchnovič, predstavujúca ideologického a duchovného vodcu generácie označovanej ako „buditeľská“ generácia, spolupracoval predovšetkým so Slovákami. Tí dlhodobo žili spolu s Rusínmi-Ukrajincami v rovnakých štátnych útvaroch. Ich osudy sa v mnohom podobali a dlhé roky pociťovali rovnaký sociálny a národnostný útlak. A. Duchnovič v spolkevnej činnosti využil skúsenosti štúrovského hnutia. Členmi ním založenej ustanovizne Prešovký literárny spolok, boli aj Slováci – Ján Andraščík, bratia Nosákovi a Peter Kellner-Hostinský¹ a Spolok sv. Jána Krstiteľa, ktorý Duchnovič založil na pomoc chudobným študentom, finančne podporili Jozef Viktorin, Bohumil Nosák, V. Pauliny-Tóth a Ján Francisci-Rimavský². V rámci svojich kontaktov so Slovákami sa Duchnovič a A. Radlinský neúspešne pokúsili o vydanie spoločného cirkevno-literárneho časopisu³, predstavitelia oboch národností vystupovali na stránkach dobových periodík. Čulé pracovné kontakty existovali medzi Alexandrom Pavlovičom a Jonášom Záborským, J. Záborským a Adolfom Dobrianskym. Posledne menovaný založil spolu s A. Radlinským a S. Ormisom v Banskej Štiavnici Ženský spolok, stál pri zrode Pešťbudínskych vedomostí⁴, patril k zakladajúcim členom Matice slovenskej, bol zvolený za poslanca Uhorského snemu. Okrem toho v spolupráci so srbskými a rumunskými poslancami presadzoval ideu rovnoprávnosti všetkých národov a národnostných menšín v Uhorsku a jej ústavné zabezpečenie⁵. Kontakty medzi Slovákami

¹ LAZAR, E.: K slovensko-ukrajinským literárnym vzťahom v XIX. storočí. In: *Slovenské pohľady*, 72, 1956, č. 11, s. 1167.

² POPOVYČ, A.: Do vidnosyn Jana Francisci-Rymavskoho z ukrajincjamy. In: *Dukľa*, 6, 1958, č. 2, s. 158-159.

³ RUDLOVČAK, O.: Šľachamy slova. Rozvytok žurnalistyky ukrajinciv Schidnoji Slovaččyny. In: RUDLOVČAK, O.: *Bil'a džerel sučasnosti*. Prjašiv, 1981, s. 277.

⁴ DOBRIANSKY, A.: In: *Encyklopédia Slovenska. I. zväzok A-D*. Bratislava 1977, s. 529.

⁵ *Ibidem*.

a Rusínmi-Ukrajincami existovali medzi mnohými dejateľmi a keďže mali spoločné alebo aspoň podobné ciele, vyznačovali sa maximálnou toleranciou.

Umelecká tvorba Rusínov-Ukrajincov nebola v 19. storočí ani bohatá, ani žánrovo vyhranená, napriek tomu próza a dramatická tvorba zrkadlili názory, postoje a reakciu autorov na páľčivé dobové problémy, ku ktorým patrili aj kontakty medzi obyvateľstvom. Tvorba A. Duchnoviča neformuje a len čiastočne reflektuje národné medzietnické vzťahy v krajine. V tomto smere sa z umeleckej tvorby oceňuje jeho najvýraznejšie dielo, ľudová komédia so sociálnymi a vlasteneckými motívami *Dobroditeľ prevyšajet bohatstvo* z roku 1850 (autor využíva skúsenosti slovenských spisovateľov J. Andraščíka a J. Záborského), v ktorom stvárnil vzťahy medzi krčmárom Čmulom a dedičanmi. Podobne spolužitie vidiečanov s predstaviteľmi drobných vykorisťovateľov zrkadlí sociálna tvorba básnika Alexandra Pavloviča (1819 – 1900). Detailnejšie sa obľúbenému náučne využívanému sujetu venovali Anatolij Kralyckij (1835 – 1864) a Ivan Syl'vaj (1838 – 1904).

Vzťahy predstaviteľov viacerých národností neobišli poviedku A. Kralyckého *Pastyr v polonynach (Povistka iz storon pod-Karpatskych)* z roku 1860. V zhode s postulátmi romanticko-sentimentálnej prózy autor demonštruje oficiálnu dobovú tézu, v ktorej sa do mravného kontrastu dostali čestný vidiecky život voči skazenému mestskému prostrediu a v súvislosti so silnou denacionalizáciou silnejú v poviedke vlastenecko-buditeľské tendencie. Jednoduchí vidiečania Olena a Volodymyr sú hrdí na svoj pôvod, stelesňujú a vyjadrujú najvyššie morálne kvality, ktoré sa v epike od čias romantizmu výrazne presadzovali. Postavy sa dostali v príbehu do protikladu voči etike z praxe, ktorú modelovo vyjadruje postava Marie-Flory a bojara Dumitria-Tychomyra, žijúci v meste zhýralým a nerestným životom. Kralyckij za motív na podlosť a zlo uvádza „moment“, keď sa hmotné presadí nad duchovným, vlastne prináležanie k spoločenskej vrstve nad povedomie osobnej totožnosti s národnosťou. Záporné povahové vlastnosti postáv sú autorom upravované podľa toho, akému typu adresáta bola próza určená.

Kultúru zrelosť a názory etnickej identity Kralyckij modelovo uskutočnil v poviedke Fedor Petrjuk. *Povist' z Marmarošskych hor* z roku 1862 (bojar zrádca, pospolitý ľud je nositeľ vysokých morálnych hodnôt) a na postave kniežaťa Laborca v próze *Kňaz Laborec. Istoričeskaja povist' iz IX vika* (1863). Motívu sa venovali viacerí autori. Slovák Bohuš Nosák-Nezabudov vo svojej „povesti rusínskej“ *Laborec* (1845) pripísal zradu Nemcovi Vičeringovi, miestny predstaviteľ analyzovanej literatúry Alexander Homičkov v próze *Pokorenije Užhoroda. Povist'* (1865) nemenovaným rytierom spomedzi vlastných dvoranov

a v Kralyckého próze sa zradcom stal predstaviteľ z vlastného národa – Slavofub.

Anatolij Kralyckij sa vo svojich prózach zmieňuje aj o iných národnostiach. Využíva postrehy o nich na skonkrétnejšie spoločenské priestory, v ktorom sa príbeh odohráva. V kompozičnom priestore prózy, ako „ozvena” spisovateľskej stratégie zostávajú postavy s poslaním vyjadrovať národnoobranne názory autora. Príbeh prózy *Ďak. Povist' iz uhorsko-rusjkoho žytja* (1866) sa odohráva medzi Rusínmi, Slovákmi a Poliakmi. Príhody postáv ilustrujú Kralyckého didakticko-náučné tendencie, tolerantný či netolerantný postoj k jednotlivým postavám. Autorova pozornosť sa sústredila na typ protagonistu, na strýka Filipa (jeho poľskí rodičia sa riadili latinskými obradmi) a ten sa stal kantorom pre východný obrad.

Aktívne zapojenie sa do príbehu „nerusínskych” protagonistov je výrazné v poviedke *Pijavica. Povist' iz uhorsko-ruskoj narodnoj žizni* (1969). V postave krčmára Sruľa A. Kralyckij stelesnil podľa jeho názoru príčinu alkoholizmu obyvateľstva žijúceho pod Karpatmi. Sruľ je chamtivý prospechár a takí istí sú aj členovia jeho rodiny. Nielen vo vzťahu k prostým ľuďom, ale aj medzi sebou. Parazitizmus a úžerníctvo dedinských krčmárov v 19. storočí nesmierne vzrastalo a šírilo sa. Kapitalizácia dediny a prežitky feudalizmu dovoľovali činnosť úžerníkov a preto v nich buditeľská generácia videla veľké mravné, sociálne i národné zlo, čo svojráznym spôsobom zobrazovala vo svojej tvorbe. Eticky vyhranený autor spravidla nedoceňoval ekonomickú časť rozvoja spoločnosti, preto neprijal ideu premeny úžerníka na drobnokapitalistického podnikateľa. Vychádzajúc len z lineárnych a empiricky motivovaných názorov, považovali predstavitelia analyzovanej literatúry za najväčšieho nepriateľa jednoduchých ľudí alkoholizmus a toho, kto ho podporuje – teda úžerníka. K najvýraznejším textom v tomto duchu patria prózy Ivana Syl'vaja *Šestak. Povist' Urijila Meteora* (Syl'vajov pseudonym) z roku 1874, *Bida, nit žyda* (časopis *Lystok* 1892-1894) a i.

Názory A. Kralyckého na interetnické vzťahy sa rozvinuli v cykle troch poviedok *Žytejskija drjazgy*, v ktorých sa stretávajú typy rozličných národností žijúci na spoločnom území – Rusíni, Maďari, Židia. Sociálne a mravne poprepletané sujetové línie medzi nimi zrkadlí ich spolužitie. Vzťahom medzi Rusínmi, Maďarmi, Rómami a Židmi sú zachytené v už spomínanej Syl'vajovej próze *Šestak* a čiastočne v anekdotickej poviedke *Ne terpyt'sja gorazd! ili takija bylinky, v konce kotorych ljudi smejutsa a demon rukopleščet* (1899). V poviedke *Dennica meždu zvezdami* (1901) priblížil I. Syl'vaj vzťahy medzi Slovanmi a Nemcami. Zámerom bolo obhájiť prvenstvo, teda dejinnú pôvodnosť aj autonómnosť slovanskej kultúry a význam ducha starých Slovanov pre

súčasníkov. Intrigy a boj o Mirkovu náklonnosť symbolizujú oveľa dôležitejší zápas, ako by sa na prvý pohľad zdalo. Ide o boj medzi Východom a Západom, o politickú, kultúrnu a teda aj o náboženskú hegemoniu v Uhorsku.

Výber zmienených próz naznačuje, že spomenutí spisovatelia spôsob stvárnenia (toleranciu i netoleranciu) podmieňovali ideám a spoločenským cieľom, ktoré sledovali. Nechápali dejinný a spoločenský rozvoj a so zreteľom na adresáta vzťahy medzi ľuďmi romanticky idealizovali, alebo zámerne zobrazovali iba tmavými farbami. Svojsky reagovali na jednoduché i zložitejšie medziľudské vzťahy nielen vo vlastnej etnickej skupine, ale aj na vzťahy s predstaviteľmi iných národností. Názory, ktoré spisovatelia zastávali, neboli výlučne ich vlastnými názormi. Vplyvom širokého spektra rôznych okolností (politických, spoločenských a pod.) boli všeobecne rozšírené. Existovali dlhodobo a ich rezíduá určitým spôsobom pretrvávajú aj v súčasnosti.

Na odstránenie nedostatkov je potrebné sebavedomie i vyspelosť z oboch strán, preferovanie vzťahu rovnosti medzi ľuďmi a vzájomného rešpektu v odlišnosti, čo si vyžaduje čas, ekonomické i politické podmienky, ako aj rozmer prekonať malý a veľký národ. Partner musí taký priestor, ktorý získava pre seba, poskytovať aj iným, čo si vyžaduje aktívny prístup všetkých zúčastnených v širších historických, politických i kultúrno-spoločenských súvislostiach.

Babotová, Lubica

A ruszinok-ukránok formálodásának társadalmi és történelmi sajátosságai a szláv Európában (a 19. századi kulturális intolerancia következményei)

A ruszinok-ukránok (akik a történelmi kontextusban mint ruszinok, ruthének, magyar oroszok, kárpát oroszok, kárpátaljai ruszinok, kárpát ukránok, rusznákok, stb. említettetnek) a nemzeti átalakulás idejében egy egyedülálló közép-európai jelenséget képviseltek. Az általuk lakott terület a két, azaz nyugati és keleti kultúra (Slavica Romana és Slavica Ortodoxa) határát képezi, ami pld. a két keresztény rítusban, két írásban is megnyilvánul. Az adott történelmi feltételek között ennek a „nemzetiségnek“ a képviselői kapcsolatba igyekeztek lépni elsősorban a szomszédos, nyelvíleg is hasonló kultúrákkal, ami széles lehetőséget biztosít a tolerancia és az intolerancia kutatására. A ruszinok-ukránok kulturális fejlődése a szláv nemzetek „felébredésével“ összefüggésben kezdődött. Hátrányuk az volt egyrészt, hogy az általuk lakott területen 1848-ig

nem volt keret a szervezett kulturális mozgalom létrejöttére; másrészt pedig az, hogy világi értelmiségük, amely képzettségét idegen nyelvi környezetben szerezte meg, nem nagyon érdeklődött a nemzeti öntudat iránt. A kisszámú mezőgazdasági lakosság és jelentéktelen városlakó elem pedig nem rendelkezett a nemzeti és történelmi hagyomány tudatával. Mindezért a ruszinok-ukránok a 19. század folyamán nem voltak képesek megoldani az irodalmi nyelv kérdését. Irodalmilag az ún. jazicsjével fejezték ki magukat, ami a kárpátorosz nyelv, nemzeti nyelv és egyházi szláv terminológia, ill. a magyar nyelv elemeit tartalmazta. Ez a tény is befolyásolta az etnikum további fejlődését, mint ahogy a 19. századnak a nemzeti ügyben megmutatkozó „tévedése,” amely nem tette lehetővé a különböző kultúrák közötti szolidaritást.

Lubica Babotová

**The Social and Historical Features of the Development
Ruthenian-Ukrainians in Slavic Europe
(The Consequences of Cultural Intolerance in the 19th century)**

The Ruthenian-Ukrainians were in a unique situation in Central-Europe during the period of the formation of national identity. They inhabited the frontier regions of Western and Eastern cultures (*Slavica Romana* and *Slavica Orthodoxa*), and the differences of which were to be reflected in different Christian rituals and alphabets. The cultural development of the Ruthenian-Ukrainians started with the national awakening of the Slavic nations. They were in a disadvantageous situation for two reasons. First is the lack of the conditions of the development of an organised cultural movement on the territories they inhabited until 1848. On the other hand, their secular intelligentsia were trained in a foreign linguistic environment and were not concerned in national consciousness. The small agricultural population and insignificant layer of townspeople had no real knowledge of national and historical traditions. As a result, the Ruthenian-Ukrainians were not able to solve the problem of a standard literary language during the 19th century. This further affected the development of this ethnic group, similarly with the „fault“ of the 19th century in the treatment of the ethnic question, which put the solidarity between different cultures out of the question.

Bartók Béla**Kasszandra dühös
(Szabó Dezső németellenes intoleranciájáról)**

Az 1929-ben kirobbant nagy világgazdasági válságnak végzetes bel- és külpolitikai hatásai lettek a kelet- és közép-európai népek életében. Egyrészt megerősödtek, majd uralomra jutottak a diktatórikus politikai irányzatok, másrészt nyilvánvalóvá vált a francia hegemonia kísérletének kudarca és újjászületett a németek keleti terjeszkedésének koncepciója. A gazdasági nehézségek megoldásának egyik lehetséges útja lehetett volna ugyanis a kontinens vagy legalább a középső régió gazdasági egyesítése. A nagyhatalmaknak és Közép-Európa kisállamainak lázas külpolitikai kiútkeresése az élet számos terén érezhető volt.¹

Jelen tanulmány Szabó Dezső író 1931-ben írott *A némettség útja* című tanulmányának elemzésével azt akarja bemutatni, hogyan reagált a magyar értelmiség egyik jobboldali radikális képviselője a gazdasági válság idején kialakuló német-magyar, osztrák-magyar közeledésre, a különböző integrációs tervekre és legfőképpen hogyan nyilvánult meg a fenyegető német veszéllyel szemben az író legendás intoleranciája. Bevezetésként tekintsük röviden át, melyek voltak azok a bel- és külpolitikai események 1930-31-ben, melyek hozzájárulhattak ennek az igen éles hangú németellenes pamfletnek a megszületéséhez.

1930. márciusának végén Heinrich Brüning lett Németország kancellárja, aki Julius Curtius külügyminiszterrel és Bernhard von Bülow külügyi államtitkárral burkolt támadást indított a franciák által kialakított európai gazdasági és politikai rend ellen, mivel a külkereskedelem a délkelet-európai országokkal szemben a német külpolitika nyomásgyakorló eszköze lett. „*Kulcsszerepre* (ti. Németország-B.B.) ... *azáltal tett szert, hogy a felvett kölcsönök visszafizetésének szempontjából nélkülözhetetlen délkelet-európai export egyik legfontosabb piacává vált.*”² 1930. november 21-én Bethlen István miniszterelnök Berlinbe látogatott,

¹ DIÓSZEGI László: Gazdasági egyesítési tervek a Duna-medencében az 1929-1933-as világgazdasági válság időszakában. In. BÁN D. András-DIÓSZEGI László-MÁRER Pál-PRITZ Pál-ROMSICS Ignác: *Integrációs törekvések Közép-és Kelet-Európában a 19-20. században*. Bp., 1997. 63-64.

² ROMSICS Ignác: *Helyünk és sorsunk a Duna-medencében*. Bp., 1996. 195.

de ekkor még csak egy elvi megállapodást kötött a német kancellárral a politikai együttműködésre, a német-magyar kereskedelmi megállapodás aláírására 1931. július 18-án került sor. A magyar-osztrák kapcsolatok is barátságosabbá váltak a konzervatív Johannes Schober kancellár hatalomra kerülése után, mert Bethlen és Mussolini is egy olasz-osztrák-magyar szövetséggel számolt. Az osztrák kormányfő 1930. július 7-én utazott Budapestre és a döntőbírósi szerződést 1931. január 25-én Bécsben barátsági szerződéssé bővítették. Magyarországnak a Németországhoz és Ausztriához fűződő gazdasági kapcsolatai tehát látványosan javultak ezekben a hónapokban és ez nem lehetett közömbös egy nemzeti érzelmű publicista számára.

Szabó Dezső (1879-1945) író a két világháború közötti szellemi élet fontos szereplője volt. A jobboldali radikalizmus táborában kezdte pályafutását és egy rövid polgári radikális kitérő után oda is tért vissza. Leghíresebb műve Az elsodort falu, amely a történelmi Magyarország széthullásáért a zsidó nagytőkét és a magyartalan középosztályt vádolta és hitet tett a parasztságra épített gazdasági, társadalmi és politikai reformok mellett. Stílusa miatt az expresszionizmus, eszméi miatt a népi mozgalom előfutárának nevezik, de a jobb-és baloldal között a „harmadik utat” képviselte. Az 1920-as évek közepétől antiszemizmusa mellett németellenessége került előtérbe és elsők között figyelmeztetett a náci veszélyre. Az 1930 és 1933 közötti időszak a nélkülözések és a hallgatás évei voltak Szabó Dezső számára: sokat pereskedett, anyagi helyzete egyre romlott, publikációs lehetőségei csökkentek, ezért örült, hogy 1931 júliusában Kádár Lehel³ Magyar Élet című egyetlen számot megért lapjában lehetőséget adott neki A németiség útja kiadására, amelyet a végén szereplő dátum alapján a megelőző hónapban írt II. kerületi „csatárkadulói” lakásán.⁴ Nagy Péter Szabó Dezső marxista életrajzírója szerint ez a tanulmány csak egy bajor-osztrák-magyar szélsőjobboldali összeesküvés tervét próbálja leleplezni, de látni fogjuk, hogy ennél többről van szó. Abban viszont a kritikusnak igaza van, hogy ez a tanulmány világosan megmutatja a szerző kvintesszenciáját: „... a meglévő bajok s az azokban rejlő lehetőségek élesszemű meglátását s az azokra adott válasz, a gyógyításul elképzelt orvosság elégtelenségét, ötletszerűségét...”⁵

³ Kádár Lehel (1884-1935) jogot végzett, újságíró volt, 1909-től írt különböző lapokba, 1919 után pedig az Új Nemzedék, a Nemzeti Újság, a Szózat, a Reggeli Újság és a Magyarság munkatársa lett. A fajvédő jobboldali politika egyik legharcosabb képviselője volt. *Révai Új Lexikona*. Főszerk. KOLLEGA TARSOLY István, Szekszárd, 2004. XI/16-17.

⁴ Szócs Zoltán: *Szabó Dezső életének áttekintő kronológiája*. Bp., 2000. 42-44.

⁵ NAGY Péter: *Szabó Dezső*. Bp., 1979. 471.

Múlt és jelen

Szabó Dezső tanulmányát a harangokra vésett mondattal kezdi, és a rá jellemző patetikus stílusban folytatja saját prófétai szerepének magasztalásával és a heroikus pesszimizmus természetfölötti harcának kiterjesztésével. Már a bevezető sorok emlékeztetnek az ószövetségi próféták és azok késői utódainak, a XVI. századi magyarországi református prédikátorok elhivatottságára, de a nemzete sorsát illetően eléggé pesszimista és első soraiból csak önmaga dicsérete a biztos pont. Ezt meglehetősen büszkén így fogalmazza meg: *„Ma az én magyarságom fölött nem ítélezhetik senki: mert ma én vagyok a magyarság egyetlen, történelmi kifejezője, én vagyok a jövő ítélete.”*⁶

Meghökkenítő olvasni 75 év után ezt a magabiztos véleményt, amely meg van győződve saját igazáról, és azt jósolja, hogy a jövő majd őt fogja igazolni. Ismerve a következő évek külpolitikai eseményeit ezt a prófétai előrelátást azonban nem annyira a külpolitikai viszonyok mélyreható ismeretével, hanem inkább a művészi intuícióval és a neveltetésből származó németellenes előítéletekkel kell megmagyarázni. A több száz éves történelmi feladat – amit a szerző említ – éppen ez a német befolyás elleni eszmei harc. Ugyanakkor úgy tűnik, hogy Ady Endre küldetését is folytatni akarja a magyarság érdekében, mert a nemzet iránti szeretete, gyűlölete hazája érdekében lobog, és hozzá hasonlóan megveti üldözőit, *„a magyar álarcú idegen orgyilkosokat”*. Éppen ezekben az utóbbi szavakban van azonban a lényeges eltérés a két vátesz között: Ady ellenségeit – még ha hazaárulóknak is nevezte őket sokszor – nem azonosította más nemzetiségekhez tartozó személyekkel, gondoljunk, csak a *„vad geszti bolondra”*, Tisza Istvánra. Ha az író logikáját alkalmazzánk erre a sajátos szituációra, azon is el lehet gondolkodni, hogy Szabó Dezső, a román származású anya nagyravágyó gyermeke milyen elszántsággal hirdeti saját hazaszeretetét, és milyen meggyőzően azonosítja saját személyét és munkásságát a magyarság lényegével.⁷ A tanulmány szerkezete egyébként megfelel a szerző más politikai témájú publicisztikáinak, mert rendszerint egy lírai bevezető után kezd hozzá a tételes fejtegetéshez és általában hasonlóan lírai vagy szentimentális hangnemben fejezi be.

A *captatio benevolentiae* után, amely sokkal inkább a prédikátor tévedhetetlenségét volt hivatva alátámasztani, s rátér mondanivalója részletes taglalására. Már az első rész első soraiból kiderül, hogy az Anschluss kérdése és a magya-

⁶ SZABÓ Dezső: A némettség útja. In. SZABÓ Dezső: *Egyenes úton*. Bp., 2003. II. k.738-739. (továbbiakban: A némettség útja)

⁷ Mivel Szabó Dezső édesanyja, Mille Mária révén román származású is volt, 1929 karácsonyán nagy botrányt kavart bejelentette, hogy az éhezés és a mellőzöttség miatt felveszi a Gheorghe Mille nevet, a román állampolgárságot és kivándorol Bukarestbe. SZÖCS Z. : i.m. 42.

roknak a németekhez fűződő viszonya fogja meghatározni gondolatait, és felháborítónak tartja, hogy ezek a kérdések nem tűnnek sorskérdésnek Magyarországon. A politikai passzivitás okaként a dualizmust nevezi meg, hiszen közönbösségre nevelte a polgárokat, de megemlíthetné éppen a kiegyezést megelőző passzív ellenállást is, mert ez is a németellenes legendárium egyik fontos epizódja. Szabó Dezső többször is elítélte az osztrák – magyar közös állam megalakítását, 1867-et pl. „*l’année terrible*” – nek (szörnyű esztendőnek) nevezte és az organikus politikai, társadalmi és gazdasági fejlődés elmaradásáért kárhoytatta a bukott rendszert. „*Így kihaltak a magyar társadalom nagy tömegéből azok az életfolyamatok, melyek természetesen, az elemi életérdekek mély gyökereiről termelnék elő a saját élettörvényeiknek, saját organikus céljaiknak megfelelő történelmi életet.*”⁸ Az elvakított és elbutított társadalom – szerinte – ezért nem hördült fel az osztrák – német egyesülés újbóli emlegetésén, amely ekkoriban foglalkoztatta a magyar közvéleményt.

Az esszé háttéréhez tudnunk kell azt, hogy az osztrák-német vámunió tervét Schober osztrák kancellár 1930. januári berlini tárgyalásain vetették fel, a tárgyalások 1931. januárjában folytatódtak és 1931. március 19-én írták alá és jelentették be a vámuniót. Franciaország és Csehszlovákia egyértelműen az Anschluss előkészítésének nevezte és elutasította, Olaszország és Nagy-Britannia burkoltabban ellenezte, a magyar kormány pedig különös módon a franciákat támogatta, mert a külügyminisztériumban úgy gondolták, hogy ha a vámunió megvalósulna, Magyarországnak megalázó módon Németország kegyeit kellene keresni.⁹ A politikai unió ennek egy távolabbi következménye lett volna, mert mindkét állam gazdaságát a nagy válság alaposan megtépázta és a felek egyelőre a külkereskedelmi együttműködést szerették volna még szorosabbra fűzni. A gazdasági Anschluss megakadályozására a franciák visszavontak számos rövid lejáratú hitelt, amelyet korábban Ausztriának adtak, és ezeknek a kölcsönöknek a kivétele járult hozzá 1931 májusában az osztrákok legnagyobb pénzintézetének, a bécsi Österreichische Creditanstaltnak a bukásához. Ez az esemény pedig 1931 nyarán Közép – Európában mindenhol bankösszeomlást idézett elő, mert pl. a Magyar Általános Hitelbank is súlyos helyzetbe került és csak az állami beavatkozás mentette meg a teljes csődtől. Curtius és Schober 1931 szeptemberében visszavonta a szerződést, majd a tervbe vett vámuniót kis többséggel ugyan, de a hágai Nemzetközi Bíróság is elutasította, ez pedig 1931 októberében Curtius lemondásához vezetett. Szabó Dezső jó külpolitikai szimatiát dicséri, hogy észrevette ebben a vámuniótervben a német hódítás veszélyét,

⁸ Uo.739.

⁹ DIÓSZEGI i.m. 69-73.

hiszen a magyar értelmiség tudta, hogy a reformkorban felmerült osztrák – német Zollverein terve is hosszú távon a nagynémet egység érdekeit szolgálta és ez a gazdasági és politikai előnyök ellenére is nehéz helyzetbe hozta volna Magyarországot.

Szabó Dezső azzal a meghökkentő kérdéssel folytatja gondolatmenetét, hogy Németország tulajdonképpen nem vesztette el az első világháborút, mert még sosem volt ilyen nagy mértékű a kelet – európai német szolidaritás és Ausztria megalakulásával egy új előretolt állomása jött létre a német hódításnak. A legnagyobb nyereségnek viszont azt tartja a németiség számára, hogy az a Magyarország, amely évszázadokon át próbálta útját állni a germán hódításnak most Németország közelebbi csatlósa lett, mint bármikor. Hogy lehet egy ennyire germanofob nemzetből ilyen germanofil közösség? A következő bekezdések történelmi áttekintését adják a magyar történelemnek, és mintaszerűen példázzák az egyoldalú történelemszemléletnek a jelenből kiinduló módszereit.

Eszerint a XVI. században adták el a magyar fajt idegen urai a Habsburgoknak pusztán gazdasági okokra hivatkozva. Itt tűnik fel először a magyar faj és az idegen vezetőréteg kettőssége és ellentéte, amely az egész írást meghatározza a továbbiak során. A faj, a köznép vagy még pontosabban a parasztság az igazi törzsökös magyarság, az elit pedig magyarelles. Ez a „mi” és „ők” ellentétpár a modern politológiai szakirodalom szerint is tökéletesen illeszkedik a populizmus eszmerendszerébe és igen erős gyökere az összeesküvés-elméleteknek, mely szerint egy szűkebb hatalmi csoport saját érdekei szerint vezeti a népet, amelynek még véleményére sem kíváncsi. A magyar nemzet ellenállt ugyan a németesítésnek – folytatja az író – és túlélte azt a nagy háborút is, amelybe a Habsburgok vitték bele, most azonban igen erősen vonzódik volt hóhéraihoz. Ezt az abszurd, irracionális jelenséget, a morbus hungaricust Szabó Dezső nem tudja megmagyarázni csak irracionális érvekkel, és mivel más nemzetek ezt nem érthetik meg, – írja – csak magunkra számíthatunk. *„Ha mi nem tudjuk meglátni a betegség okait, ha mi nem tudjuk beidegezni a gyógyulás folyamatait, a halál holnap átlépi a már megérintett küszöböt.”*¹⁰ A világháború alatt úgy tűnt, mintha feléledt volna az életösztön a nemzetben, mert erősödött a függetlenségi vágy, amely az élet minden területéről ki akarta iktatni a német hatást. Az 1918-as forradalom és az 1919-es Tanácsköztársaság idején azonban a szabadság lehetősége elveszett, mert *„nem volt oly társadalmi réteg, amely a magyarság egyetemének organikus kifejezője s az új történelmi szükségéinek megvalósítója lehessen.”*¹¹ A kommunizmus bukása után – részben saját Elso-

¹⁰ A németiség útja. 740.

¹¹ Uo. 741.

dort falu című regényének is betudhatóan – a pángermánizmus – szerinte – megremült, hogy egy független és öntudatos magyar nemzet megerősödése miatt elveszti leghűségesebb házőrző kutyáját.

Az ellenforradalmat azonban Szabó Dezső szerint a németek sajátították ki és ezt is a saját céljaikra használták fel. Szerinte azóta is három eszmét használnak fel, hogy fenntartsák uralmukat a magyarok fölött: az antiszemitizmust, a revizionizmust és a legitimizmust. Az írónak ez a meglátása kísértetiesen hasonlít arra a marxista tételre, mely szerint ezek az ideológiák az kizsákmányolás fenntartásának eszközei voltak, de ő ezt nem társadalmi osztályokra, hanem nemzetekre vonatkoztatja. Világosan látta, hogy az a céljuk, „*hogy lármájukkal a magyarság minden figyelmét levegyék a múlt kiáltó tanulságaitól, saját céljaitól, életérdekeinek megszervezésétől és a szükséges védelmek megépítéséről.*”¹² A zsidó hódítás olyan eszközeit leplezték le, amelyeket a németek is használtak a magyar nemzet ellen, de azt sem szabad elfelejteni, hogy 1919-20-ban éppen Szabó Dezső lovagolta meg legsikeresebben ezt a zsidóellenes hullámot. A revizionizmus leleplezése során rámutat arra az általa felháborítónak tartott tényre, hogy míg a cseh, román, szerb szomszédok ellen az ottani magyarokra nézve veszélyes sovinszta propagandát folytatnak, addig Ausztriától senki sem akarja visszakövetelni a Nyugat – Magyarországból kihasított területsávot. Valójában a revizionizmus célterülete volt Burgenland is, de ezt a magyar kormány taktikai okokból nem hangoztatta nyilvánosan. Ez a kettős mérce nyilvánul meg abban a nézetben is, hogy osztrák közreműködés nélkül nincs magyar újjászületés. A legitimizmust pedig egyszerűen nevetségesnek nevezi, mert elképzelhetetlennek tartja, hogy a közép – európai nemzetek örömmel térnének vissza a dinasztia karámjába. 1931. májusában az olasz és a francia lapok sokat foglalkoztak a Habsburg-restauráció lehetőségével, mert az olaszok az Anschluss-szal szemben támogatták volna Habsburg Ottó osztrák-magyar királyságát, a magyar kormánynak azonban nem tetszett ez az elképzelés.¹³

Hódítás és hódítók

Szabó Dezső szerint más európai nemzeteknél azok az eszközök, amelyekkel a németek a magyarok leigázására törekednek teljesen hatástalanok lennének, mert ott kialakultak a történelem során az egészséges önvédelmi mechanizmusok. Ez az állítás árulja el, hogy az író az emberi történelmet a fajok versenyének tekinti

¹² Uo.

¹³ JUHÁSZ Gyula: *Magyarország külpolitikája 1919-1945*. Bp., 1988. 126-127.

és a faj fogalmából következően egy sajátos biológia determinizmussal tekint a saját népére is. Eszerint a német hódításvágy egy betegség, amelyből a germán-ság sosem gyógyult ki, újra és újra el akarja ezt terjeszteni Európában. A franciák megerősítették saját immunrendszerüket, de a kelet – európai nemzeteknek erre nem volt lehetőségük. Különösen a magyar nemzet van kiszolgáltatott helyzetben, pedig 1918-19-ben lett volna lehetőség a vakcina megtalálására, a ragály azonban visszatért és még erősebben rombolja a nemzet testét mint korábban. A német járvány vírushordozójának az író a magyarországi középosztályt tartja, amely „*a magyarságnak semmiképpen sem kifejezője, nem organikus megnyilatkozása.*”¹⁴ A titkos szervezeteket is idegen érdekek képviselőinek nevezi, mert minden tájékozott értelmiségi számára nyilvánvaló volt, hogy ezekben osztották szét a gazdasági, politikai hatalom pozícióit, ami szintén az összeesküvés teóriáját támasztotta alá. Az író nem rejti véka alá megvetését és gúnyolódását irántuk, amikor az 1925-ös frankhamisítási botrányt említi, amelyben gyakorlatilag az egész magyarországi politikai elit kompromittálódott és éppen egy Windischgrätz Lajos herceg volt az, aki Ludendorffal és Hitlerrel tárgyalt az akcióról, tehát leleplezte a németek magyarországi ambícióit.

Ezután veszi sorra Szabó Dezső a német hódítás haditervének részletes forgatókönyvét, a magyar társadalomnak azokat a területeit, amelyeket el kell foglalni a teljes bekebelezés érdekében. Az első helyen áll nála is a gazdasági élet, de úgy tűnik, nem látja be, hogy Magyarország első száma külkereskedelmi partnere Németország volt az első világháború után is és a magyar gazdaságnak a történelmi múltból következően is szoros kapcsolatban kellett állnia nagy nyugati partnerével. A második pozíció, a külügyminisztérium és a diplomácia, ahol olyan külpolitikát folytatnak, amely tovább ápolja a német – magyar szövetséget és a szerző a minisztériumi tisztviselők névsorából von le messzemenő következtetéseket azok hazaáruló tevékenységére. A harmadik hely a kultúra, amelyen belül leginkább az oktatásban érezhető a német befolyás, amit az írónak Klebelsberg Kunó tevékenysége bizonyított, de még a középiskolák vezetésében is idegen hatásra gyanakszik. Azért tartja az oktatást stratégiai ágazatnak, mert éppen itt folyik a németbarát középosztály kiképzése. Veszélyesnek nevezi azt is, hogy a keresztény egyházakat is ellepték a német származású személyek, és itt elsősorban az általa sokszor bírált katolicizmusra gondol, amely szerinte a német hódítás eszköze volt Szent István óta. Nem maradhatnak ki a fegyveres erők sem, ami a későbbi történelmi kutatások eredményeit ismerve már nem annyira meglepő vélemény, mert ma is van olyan uralkodó nézet, amely meghatározónak tartja a németbarát tisztikar második világháborús felelősségét. Az iga-

¹⁴ *A németiség útja.* 743.

zságszolgáltatás is a németek kiszemelt célterülete, hogy ők mondhassák meg, mi a bűncselekmény és mi nem. Az állítás és az érvelés között azonban logikai ellentét van, mert a tétel világos („*Elfoglalni az igazságszolgáltatás minden fokán és terén minél több helyet.*”¹⁵), de az utána következő érvelés már zavaros biológiai, freudista utalásokat tartalmaz („*Hogy a német vér, a német ideg, az egész ösztönös tudattalan és tudatos német organizmus szűrjön szerves igazságokat, melyek védelem és hódítás a németiség számára.*”¹⁶). Szabó Dezsőnek személyes tapasztalatai is voltak az igazságszolgáltatás működéséről, mert többször is beperelték és – ismerve előítéletes gondolkodását – ez is befolyásolhatta véleményét. Sajátos logikája szerint, ha elmarasztalta őt a bíróság, akkor az csak azért történhetett, mert a bíró idegen származásúként ítelt egy igazi magyar hazafi fölött. A hódítás legutolsó célpontja pedig a városok és községek képviselőtestülete, amely a közigazgatás legalsóbb szintjéig biztosíthatja a német uralmat, bár beismeri a szerző, hogy ezen a téren van még lehetőség a magyar érdekek védelmére.

A megszálló gazdasági, politikai és társadalmi területek után le kell lepelni azokat a pszichikai és szellemi eszközöket, amelyek segítségével annyira meg tudják puhítani a németek a magyar nemzetet, hogy az önként kínálja fel magát a beolvasztásra. Ezeknek a taglalásában derül ki igazán a szerző sajátos gondolkodása, mert a fenti – első ránézésre nagyon összeszedett – gondolatmenet levezetésénél a racionális tételmondatokat irracionális érvek követték és adós maradt a higgadt és tényszerű bizonyítással. Szabó Dezső véleménye szerint ezek a németek nagyon hazafiak, nagyon keresztények és nagyon antiszemiták. Jellemző módon a magyarkodásukat jellemzi a legaprólékosabban, a másik két jellemvonásukra már kevesebb teret szentel. A rettentően magyarokat a közéleti szereplésük alapján három csoportba osztja. Az első társaságot legalább őszintének mondja, mert rideg nemzeti önzéssel mindig többet és többet követel a magyaroktól, mert nyíltan ki akarják szolgálni nagy nyugati rokonaikat és az ő követelődésüket akarják a többiek az engedékenységgel megelőzni. A második csoportba tartoznak a középutasok, akik szintén büszkélkednek német származásukkal, de igyekeznek beilleszkedni is, asszimilálódni is. A harmadik csoportot tartja a legveszélyesebbnek, mert ezek titokban és álnok módon törnek a hatalomra. Visszataszítónak tartja a „túlmagyarok”, „überungarok” hivalkodó hazaszeretetét, mert ők akarják megmutatni, hogyan kell helyesen magyarként viselkedni, és ők akarják eldönteni, hogy ki a magyar. Ezek bosszantják leginkább az írókat, ezért nagyon találó és kegyetlenül kritikus mondatokban gúnyolja őket. Ők

¹⁵ Uo. 744.

¹⁶ A *németség útja* 744.

azok, akik divatot csinálnak az ősmagyar szokásokból és a magyar nemzetet egy biológiailag keverék közösségként, arctalan masszaként határozzák meg. Bravúros logikával mutatja be gondolkodásukat, amely szerint éppen ők, az idegen származásúak tartják hazaárulónak azokat, akik a lenézett és kismizmizett népért emelik fel a szavukat. „Magyar tehát nincs – írja – *De vannak: jobb magyarok. Ez a faj tudniillik csak középfokban van meg. Jobb magyarok: a német-magyarok. Ők az Isten jóviseletű Ábeljei, ők a konstruktív, igazi hazafiak. Mert amennyiben mégis van magyar: az a rossz magyar. Ezek a destruktív, a szertelen, a rossz keresztény és politikailag megbízhatatlan magyarok.*”¹⁷

Szabó Dezső nem hagyja ki célpontjai közül a magyar irodalmat megrontó irodalomtudósokat, akik a hivatalos irodalmi társaságokba tömörülnek, és egymást választják be ezek tagjai sorába, mert elég a magyarsághoz az, hogy valaki magyarul beszéljen. A szerző itt leszámol a magyartalan nyelvtudománnyal is, mert abszurdum, hogy még ezt is németek művelik. Ítélete határozott és megsemmisítő: „*Nincs erkölcstelenebb s a magyarságra pusztítóbb valami, mint ez a patriotism és magyarism von Ungarn.*”¹⁸ Tudja még fokozni az író ezt a groteszk gondolatmenetet, mert ha a kizsákmányoltak védelmezői lesznek a nemzet ellenségei, akkor a magyar hazafiság lényege az, hogy a „jó magyarok” üldözik a „rossz magyarokat”. A kultúra területéről veszi azokat a példáit, amelyekkel alá akarja támasztani ezt a tételt, és itt már hatásosabban tud érvelni, mert személyes tapasztalataira építhet. A dualizmusból lényegében csak az utolsó két évtizedet fogja át, és azt bizonygatja több példával is, hogy a szellemi szabadság pl. nem érvényesült mindenki számára egyformán. Az eredetileg német származású Herczeg Ferencet, régi ellenségét azzal vádolja, hogy háborús eufóriájával ő is hajszolta a magyarokat a németek nagy vágóhídjára, miközben a magyarokat sirató Ady Endrét és társait támadták. Saját szerepét nagyra növeszti, és magányát, a magyarság iránti aggodalma miatti üldözéssel magyarázza. Ismerve Szabó Dezső nárcizmusát és önteltségét nem nehéz belátni, hogy önmagát is zseninek képzelte, akit éppen kicsinyes és idegen vérű környezete foszt meg a világirodalmi hírnévtől. Tanulmányának ez a személyeskedő része megkérdőjelezi eddigi állításainak komolyságát, és nyilvánvalóvá teszi, hogy németellenessége elsősorban egyéni sérelmeiből fakad. Saját sikertelenségéért, meg nem értettségéért környezetét teszi felelőssé, amely világgá reklámozza a „*svábság hatodrendű irodalmi droguistáit*”. Megemlékezik azonban arról is, hogy Bartók Béla és Kodály Zoltán munkásságának is meg kellene kapnia az előkelő helyet a magyar ének-zene oktatásában, mert még zenei műveltségünk is torz és idegen

¹⁷ Uo.745.

¹⁸ Uo.

szellemiségű. Nem a magyar nótákra és az operettekre gondol, hanem azt az esetet meséli el, amikor az 1920-as évek elején Szegeden és Budapesten egy erdélyi magyar énekkar szerepelt, nagyon kevesen voltak rájuk kíváncsiak, de amikor egy német kórus jött a fővárosba, a kormány és a fővárosi önkormányzat képviselői is meghallgatták őket a több ezer fős főiskolás fiatalsággal együtt.

A harsány katolikusok is gyanúsak Szabó Dezső számára, mert az ő vallásosságuk csak egy eszköz a német hódítás számára. Homályosan utal arra, hogy a főpapi helyeket is ők birtokolják, de semmilyen konkrét számadattal nem tud szolgálni. Az antiszemitizmus kérdésére még kevesebb gondot fordít, és következtetése is csak félig tűnik hihetőnek, mert valószínű, hogy ez csak figyelemelterelés, de talán nem azért, hogy a zsidók is Németországban lássák védelmezőjüket.

Elég sokat foglalkozik egy látszólag mellékes problémával, egy olyan törvénnyel, amely nagyon megnehezítette az idegen hangzású nevek magyarosítását azzal az indokkal, nehogy külföldön élő magyar nevű bűnöző vagy politikai menekült honfitársaink lejárassák Magyarországot. A névmagyarosítás korlátozását gázságnak nevezi, és félelmetes előrelátással megsejti, hogy ez is a magyarországi németiség érdekeit szolgálja, amely azért akarja megtartani idegen személyneveit, hogy „... *a legalkalmasabb történelmi pillanatban, mikor Németország véglegesen benyelheti Magyarországot, döntő érvként mutathassa ki ezeken a neveken, hogy ebben az országban úgyis a német agy, a német kéz, a német akarat csinált életet minden téren. És halált is.*”¹⁹ A jóslat majdnem beteljesedett, hiszen 1940-ben még a nevek visszanémetesítését is megengedte német nyomásra a magyar kormány, de ez 1930-ban inkább még csak arra figyelmeztetett, hogy a hazai németek asszimilációja is megtorpant valamilyen ok miatt.

Tervek és teendők

Mielőtt rátérne arra, hogyan lehet védekezni a növekvő német befolyással szemben a német – magyar kereskedelmi tárgyalások egyik megdöbbentő epizódját idézi fel, amikor egy tisztviselő azt mondta, hogy a magyarok csak egy sziget lesznek a germán tengerben. Szabó Dezső valószínűleg ismerte Bethlen István 1930. novemberi berlini látogatásának sajtóvisszhangját, amely „*évszázados német-magyar sorsközösségről*” írt, és értesülhetett a napilapok útján Brüning

¹⁹ Uo. 748.

kancellár pohárköszöntőjében elhangzott „*állandó barátságról*”²⁰, ami felháborította és ezeknek a frázisoknak a megcáfolására kényszerítette.

Az író egy olyan pángermán térképre is hivatkozik, amelyen a Dunántúl már Németország része, ezért leszámol – ismét egy kis személyeskedés után – a kelet – európai német hegemoniát burkoltan vagy nyíltan megfogalmazó konföderációs tervekkel. Itt hangzik el az az állítása, amely – a gazdasági válság tetőpontján, mikor a németek is eleget szenvedtek – majdnem nevetségesnek tűnt: „*Igen, a németiség roppant álma, Kelet – Európa és a Balkán meghódítása teljesülőben van.*”²¹ Csak az ösztönös és hajthatatlan németellenesség mondathatta vele ezeket a mondatokat, mert józan gondolkodású értelmiségi akkor még elképzelni sem tudta, hogy a megalázott és szegénységbe döntött Németország képes lesz egyszer egész Európa leigázására. Három elképzelést próbál részletesen bírálni és cáfolni, de a gazdasági érdekek figyelembe vétele nélkül nem túl meggyőző az érvelése. Az első Friedrich Naumann Mitteleuropa²² nevű terve, amely rab-szolgasorsra kárhoznátna a magyarokat, mert elképzelhetőnek tartja, hogy rövidtávon javulni fog a gazdasági helyzet, de hosszú távon ez a magyarok teljes kiemmizésével járna. Az 1929 végén újjászülető német expanzív külpolitika célja gyakorlatilag ennek a régi tervnek a realizálása volt. Az ellenforradalom kezdetén felmerült bajor-osztrák-magyar katolikus államszövetség tervét vallási alapon diszkreditálja, mert protestánsellenességet feltételez mögötte. Amikor 1918 novemberében Münchenben is kitört a forradalom, III. Lajos (1845-1921), az utolsó bajor király elmenekült a családjával együtt előbb Ausztriába, majd Liechtensteinbe és Svájcba, fia Rupprecht koronaherceg személye pedig egy tervezett bajor-osztrák-magyar államszövetség lehetséges uralkodójaként merült fel. Horthy Miklós is támogatta ezt a Habsburg-ellenes tervet és 1921 szeptemberében a bajor király Sárvárra érkezett tárgyalás céljából. Az uralkodó itt hunyt el október folyamán súlyos betegségében, így a katolikus államszövetség terve meghiúsult.²³ A harmadik, olasz-francia tervről még kevesebb szót ejt, pedig ez volt akkoriban a legfrissebb elképzelés. 1930 májusában hirdette meg Aristide Briand francia külügyminiszter a Páneurópa-tervet²⁴, amely a Szovjetunió, Törökország kizárásával és Nagy-Britannia háttérbe szorításával laza politikai keretek között európai gazdasági egyesülést javasolt. Júliusban a magyar kormány

²⁰ ROMSICS I. i. m.: 197-198.

²¹ *A németiség útja*. 748.

²² Lásd: IRINYI Károly: *Mitteleuropa-tervek és az osztrák-magyar politikai közgondolkodás*. Bp., 1973.

²³ ZSIGA Tibor: *Horthy ellen a királyért*. Bp., 1989. 152.

²⁴ KÖVICS Emma: A francia kormány javaslata az európai államok összefogására (Briand Páneurópa-terve) In. *Iparosodás és modernizáció (Tanulmányok Ránki György emlékének)*. Szerk.: MAZSU János, Debrecen, 1991. 75-92.

utasította vissza udvariisan az elképzelést, szeptemberben pedig a párizsi nemzetközi konferencia is leszavazta a tervet.²⁵ Mivel Szabó Dezső úgy gondolja, hogy mindezek a próbálkozások azt célozták meg, hogy Ausztria magával vigye Magyarországot az Anschlussba, ezért előadja tömör javaslatait is ennek megakadályozására. Szerinte elsőként minden német függéstől megszabadított erős magyar államra van szükség, másodsorban el kell érni, hogy Ausztria a lehető legkisebb területével egyesülhessen Németországgal, harmadsorban pedig arra van szükség, hogy a magyarság a németek ellen más szomszédaival keresse meg az összefogás lehetőségét.

A bevezetőben kifejezett pesszimizmus ellenére a befejező fejezetben Szabó Dezső mégis bizakodó hangot üt meg. Szerinte a sír szélén álló magyarság számára a független gazdasági, társadalmi és politikai fejlődés lehetősége még mindig megvalósítható, bár ez ismerve a gazdasági válság idején egész Európában megjelent különböző együttműködési terveket már nem tekinthető reális alternatívának. „A magyarságnak az emberiséggel szemben egyetlen sürgető kötelessége van: teljesíteni kötelességeit önmagával szemben.”²⁶ írja, és határozottan kijelenti, hogy a sikeres külpolitika feltétele a sikeres belpolitika. Valójában nem kellett túl nagy éleslátás ahhoz, hogy egy művelt értelmiségi belássa 1931-ben, hogy az agresszív külpolitika és az autoriter belpolitikai rendszer szorosan összefügg egymással és a kettő csak együtt szüntethető meg. Az író ezen a téren is pontokba szedi javaslatait, és elég röviden taglalja reformjavaslatait, mert ezeket később több tucat egyéb publicisztikai írásában fejtegette a két világháború között. Az első lépést nála a közelebről nem részletezett demokratikus politikai reformok jelentik, amelyek gyökeresen átalakítják a parlamenti képviselőket. Valamivel több helyet szentel a kulturális változtatásoknak, mert az új magyar kultúrának ténylegesen a magyar nemzet érdekeit kell szolgálni. Az oktatásban az egyetemek átalakítása a legsürgetőbb, mert ezeknek kell a magyar érdekeket szolgáló középosztályt kiképezni, ezért elítéli az 1930 októberében átadott germán szelleműnek minősített új szegedi universitást. Következő tanácsa már a józanész határát súrolja, mert véleménye szerint meg kell szüntetni a képtelen rendszerű német nyelv tanítását a közoktatás minden szintjén. Ez az ötlet az egykori Monarchia területén egy magyar-francia szakos középiskolai tanártól eléggé rosszindulatúan hangzik, még ha nincs is megelégedve a némettanítás módszertanával. Utolsó kulturális reformimprovizációja Budapest magyarrá tételére vonatkozik, de itt is adós marad a konkretizálással, bár leszögezi, hogy a főváros mindig az a csatatér, ahol a nemzet élethalálharca eldől.

²⁵ *Magyarország történeti kronológiája III. 1848-1944.* Főszerk.: BENDA Kálmán, Bp., 1983. 912-913.

²⁶ *A németiség útja.* 749-750.

Ehhez képest külpolitikai terve első ránézésre átgondoltabbnak tűnik a korabeli konföderációs koncepciók konjunkturális időszakában. Tanulmányának legfontosabb mondanivalója éppen ez: *„Mindenekelőtt annak a bódulatnak az örületéből, öngyilkos örületéből kell kigyógyulnunk, hogy a történelmi Magyarország elvett területeit visszavesszük a magyar-német egyesülés útján és csak így vehetjük vissza. Ellenkezőleg: a kigyúlt ház égő valóságaként kell látnunk, hogy ha a németiséghez kötjük sorsunkat, azt is elvesztjük, amink még megvan. Elvesztjük jövőnket, elvesztjük egész magunkat és elvesztjük a magyarság legnagyobb szerűbb termékét, elvesztjük az emberi sírás időben és térben egyik legcso-dálatosabb muzsikáját, az édes magyar nyelvet.”*²⁷ Ha sikerül keresztülvinni az égetően szükséges radikális társadalmi és politikai reformokat, Magyarországnak kell kezdeményeznie egy kelet- európai államszövetséget, amely képes lenne kiegyenlíteni a nagyhatalmak befolyását. Ettől reméli a szomszédos nemzetekkel történő megbékélést is, de ezúttal még nem részletezi az összefogás lehetőségeit, csak a kulturális önvédelem lehetőségét veti fel. Egy olyan szabad szervezet megalakítását javasolja Budapesten, amelynek az lenne a feladata, hogy délkelet – európai tagjai, szakemberei keressék meg az összefogás módozatait. Ezen túlmenően nem tudunk meg többet erről a szervezetről, amely eszerint egy tudományos egyesület lenne, és nem az Egyesült Államokat vagy Svájcot kellene például vennie, mert csak kifelé lenne összetartó feladata, belül a legnagyobb szabadságot adná a résztvevő országoknak. A terv gyengeségének azonban az az oka, hogy kulturális szempontoknak a gazdasági érdekekkel szembeni primátusát próbálja hangoztatni. Az esszé vége felé Szabó Dezső mindenféle egyéb integrációs elképzeléssel szemben hitet tesz a nemzetek szabad és önálló fejlődése mellett. *„... az uniformizálás az emberi természet elbitangulását, halálát jelenti. A faji kérdés voltaképpen az egyéniség szabad fejlődésének kérdése.”*²⁸

Szabó Dezső fenti tanulmány az intolerancia egyik tipikus esete lehet. Ez a türelmetlenség hüen példázza annak a képességnek a hiányát, amely képes elviselni valamit, és amely sajátos fogalmazásban és viselkedésben nyilvánul meg. Társadalmi vagy politikai értelemben hiányzik az írásból az eltérő gondolkodású személyek elfogadásának képessége. Bár az intoleranciát többféleképpen is leírják, az író munkája kiállja a különböző megközelítések próbáját. Az is látható, hogy határozott, negatív, ellenséges attitűd van a sorok között más álláspontokkal szemben, és még úgy is meg akarja semmisíteni az ellenkező nézeteket, ha azok nem nyilvánulnak meg cselekedetekben. Némi tolerancia, vagy *„egyét nem értő békekeresés”* legfeljebb a tanulmány végén mutatható ki a kelet –európai

²⁷ Uo. 751.

²⁸ Uo. 752.

nemzetekkel szemben. Az viszont teljesen egyértelmű, hogy az erős érzelmek azok, amelyek megkülönböztetik az írást a tiszteletteljes vitatkozástól.

Az intolerancia általános formái ugyanis magukban foglalják a rasszizmust, a vallási türelmetlenséget, a társadalmi elfogultság különböző fajtáit és más politikai nézetek elutasítását, bár nem korlátozódnak ezekre a lehetőségekre, mert bárki bármivel szemben intoleráns lehet. Az intolerancia előítéleten alapul és diszkriminációhoz vezethet. Hétköznapi formájában olyan szenvedélyes magatartás, amely dühös érvelésen vagy másoknak jellemvonásaik vagy nézeteik miatti lenézésén keresztül nyilvánul meg és valamit saját előítéletének megfelelően ír le. Szélsőséges esetben erőszakhoz vezethet, legkomolyabb formája pedig akár népirtáshoz is. Már az újkori gyarmatosítás is az anyaországtól eltérő kultúrák megértésének hiányából fakadt, a modern korban pedig az egyik leggyalázatosabb példája talán a Holocaust volt. A németység útja bőséges példákat szolgáltat ezekre a jellemzőkre. Jelenleg is folyik a vita arról, hogy mikor használhatja egy állam az erejét egy olyan jelenség megelőzésére, amit manapság „gyűlöletbeszédnek” neveznek, mert pl. az Egyesült Államok alkotmányának első kiegészítése megtűrte az intolerancia kifejezését, ha nem kíséri bűncselekmény, néhány más országban viszont perbe foghatnak bárkit ilyen írásokért vagy nyilvános beszédért. Az igazi kérdés az, hogy mennyi intoleranciát képes tolerálni egy állam, és hogy határozható meg az, hogy mi képezi a gyűlöletbeszédet. A két világháború közötti a magyar közéletében egyáltalán nem volt ritka az előítéletekre épülő összesküvés-elméletet felhasználó, politikai, vallási vagy faji kisebbségeket elítélő hangnem.

Szabó Dezső, mint Kasszandra, a trójai jósnő 1931-ben jövendőmondó volt, mert elég korán felismerte a feltámadó német terjeszkedési vágyat és leleplezte ennek magyarországi szálláscsinálóit. A pamflet éle elsősorban a német származású magyarországi középosztály ellen irányult, amely magában foglalta az értelmiséget, a köztisztviselőket és a tisztikart. A diagnózis tehát helyes volt, a gyógyítás eszköze azonban még csak kísérleti fázisában volt. Jól érezte meg, hogy a jövő az ún. nagytérgazdaságé, és nem volt mindegy, hogy ez egy agresszív nagyhatalom hódításával, vagy az érintett kisebb államok önkéntes összefogásával valósul-e meg. A saját kelet-európai konföderációs tervének részleteit évekkel később fejtette ki. Az pedig, hogy bűn-e ilyen történelmi szituációban az ún. gyűlöletbeszéd, amely nem csak egy belföldi kisebbség, hanem egy fenyegetőnek látszó nagyhatalom ellen irányul, már komoly erkölcsi probléma. Ha arra az álláspontra helyezkedünk, hogy az uszítás mindig és mindenhol visszataszító és emberellenes, akkor logikus, hogy semmiféle utólag beteljesült jóslat nem változtathat az író megítélésén és nem mentheti fel a más nemzet iránti sovinizmus vádja alól. A szenvedélyesen előadott és intoleranciára épített dühös

kasszandrai jóslat egyébként is magában hordta büntetését: hiába verte félre a vészharangot, a társadalom többsége nem hallgatott rá. „A jós lényéhez mindig valami sötétség tapad, hiszen állandóan tilalmas dolgok határán jár, titkokat kezel, amelynek elmondása végzetes záruk feltörését jelenti. De a végzet megmáshíthatatlan, s a jóstehetség adományára büntetés gyanánt nehezedik, hogy a jós látja a jövőndőt, minden lépés szörnyű következményeit, de senki sem hallgat óvó szavára.”²⁹

Béla Bartók

**Kassandra sa hnevá
(O protinemeckej intolerancii Dezső Szabóa)**

Článok rozeroá štúdiu Dezső Szabóa z roku 1931 nazvanú *Cesta Nemectva* a opisuje, akým spôsobom reagoval tento radikálny pravcový predstaviteľ maďarskej inteligencie na zblíženie medzi Nemcami a Maďarmi, ako aj medzi Nemcami a Rakušanmi v dobe hospodárskej krízy a na rozličné integračné plány, ale najmä ako sa prejavovala spisovateľova legendárna intolerancia voči hroziacemu nemeckého nebezpečenstvu. Rozbor textu potvrdzuje, že dielo Dezső Szabóa, preniknuté citom a vedomím prorockého poslania je naozaj typickým prejavom intolerance. Z druhej strany však vychádza najavo i to, že Dezső Szabó pomerne skoro odhalil rozpínavosť Nemcov a demaskoval taktiež ich maďarských pomáhačov. Vášnivo prednesené Kassandrino proroctvo založené na intolerancii však v sebe skrývalo trest. Dezső Szabó sa márne usiloval biť na poplach – väčšina spoločnosti mu nevenovala pozornosť.

Béla Bartók

**Cassandra is Furious
(On the Anti-German Intolerance of Dezső Szabó)**

Through the analysis of Dezső Szabó's paper entitled "The Way of Germans" (1931), this article studies how this representative of the radical right wing of the Hungarian intelligentsia reacted to Hungary, Germany and Austria drawing up during the Great Depression, to the various plans for integration, and how the writer's legendary intolerance manifested itself in the shadow of the German

²⁹ TRENCSENYI-WALDAPFEL Imre: *Mitológia*. Bp., 1983. 67.

threat. The text analysis justified that Szabó's work, full of emotions and prophetic sense of role, is indeed a typical example for intolerance. It also revealed, however, that Szabó recognized the Germans' hunger for expansion quite early, and disclosed its Hungarian collaborators. This furious Cassandra oracle, presented passionately and building on intolerance, had its punishment within: Szabó rang the alarm in vain: the majority of the society did not listen to him.

Martin Pekár

**Tolerancia či politický pragmatizmus?
(K vzťahu majority a národnostných menšín
v Slovenskej republike 1939 – 1945)**

Tento krátky príspevok neprináša žiadne zásadne nové historické fakty či interpretácie, je skôr úvahou o jednej z podôb tolerancie, o národnostnej znášanlivosti, ktorá sa v rôznych podobách tiahne dejinami ľudstva, slovenské pritom nevynímajúc.

Je všeobecne známe, že 14. marca 1939 sa začala písať nová, kontroverzná kapitola slovenských dejín. Vznikol štát, ktorý po prijatí ústavy niesol oficiálny názov Slovenská republika (SR). Napriek tomu, že hranice nového štátu boli už prv modifikované, stalo sa Slovensko domovom nielen Slovákov ale aj Čechov, Rusínov, Poliakov, Nemcov, Maďarov či Rómov. Menované menšiny neboli samozrejme rovnako početne zastúpené, ich pozícia v štáte bola rôzna a aj ich politické ambície, resp. manévrovací priestor sa odlišovali.

Postavenie menšín a postoj štátu voči ich politickým ambíciám sa vyvíjali. V hektických mesiacoch roku 1939 po vyhlásení samostatnosti otázka menšín stagnovala. Bolo nutné riešiť iné, aktuálnejšie vnútropolitické problémy. Snaha dať politickému životu menšín legislatívny rámec sa prejavovala postupne, najprv v ústave z 21. júla 1939 a neskôr bola konkretizovaná v zákone č. 121/1940 Sl. z. o politických stranách národnostných skupín z 15. marca 1940.

Ústava SR zakotvila právo každého občana hlásiť sa slobodne ku svojej národnosti. Každá štátom akceptovaná národnosť disponovala právom organizovať sa kultúrne a politicky pod vlastným vedením, ďalej právo nadväzovať a pestovať kultúrne styky s materským národom a právom užívať vo verejnom živote a vo svojich školách vlastný jazyk. Ústava zakotvila aj princíp reciprocity, podľa ktorého mali práva menšín uvedené v ústave platiť do tej miery, nakoľko boli rovnaké práva priznané Slovákom na území materskej krajiny príslušnej menšiny. Ústava taktiež priznala menšinám právo zúčastňovať sa na štátnej moci, a to prostredníctvom svojej politickej strany ale len v prípade, ak táto strana mohla byť považovaná za predstaviteľku politickej vôle celej

minority. Tento 59. paragraf ústavy, t. j. podrobnosti súvisiace so vznikom, registráciou, obmedzením, prípadne zastavením činnosti menšinovej politickej strany, rozviedol práve zákon č. 121/1940 Sl. z. Je zrejmé, že uplatňovanie uvedených právnych noriem bolo limitované autoritatívnym charakterom štátu a jeho komplikovaným medzinárodnopolitickým postavením.

Krátke obdobie trvania prvej SR a špecifické podmienky obdobia rokov 1939 – 1945 neumožnili systematický prístup k riešeniu jazykovej otázky, ktorá bola v tom čase veľmi úzko naviazaná na menšinovú politiku ľudáckeho režimu. Podobne ako v politickom živote aj v otázke jazykových práv musela maďarská i rusínska menšina bojovať za ich rešpektovanie. Národnostné školstvo bolo predmetom legislatívnej úpravy aj v období prvej SR. Aplikácia zákona prijatého v roku 1940 sa v podmienkach autoritatívneho režimu odsúvala, začalo s ňou až v roku 1943. Medzitým však menšinové školy riadne vyučovali. Periodická tlač i rozhlasové vysielanie maďarskej, nemeckej a rusínskej menšiny si počas jestvovania prvej SR zachovali v redukovanej podobe svoju kontinuitu. Ich obsah bol rovnako ako v prípade slovenských médií pod kontrolou cenzúry.

Už krátko po 14. marci sa ukázalo, že z národnostných menšín, ktoré na Slovensku žili, mali výraznejšie politické ambície i možnosť legálne politicky pracovať len tri – nemecká, maďarská a rusínska. Česká menšina po rozbití Česko-Slovenska a vysídlení Čechov prakticky prestala jestvovať, Židia a Rómovia, v prípade ktorých sa režim uchýľoval k ich izolácii až fyzickej likvidácii, neboli vnímaní ako národnostná menšina. Možnosti politickej práce akceptovaných menšín boli z objektívnych dôvodov rôzne. Jedným z hlavných dôvodov rôzneho postavenia sa stal výrazne diferencovaný prístup štátu k nim.

Najjednoduchšie bolo postavenie nemeckej menšiny organizovanej v Nemeckej strane na Slovensku (Deutsche Partei in der Slowakei). Strana vznikla ešte v októbri 1938 na troskách Karpatonemeckej strany a jej pozícia nebola výrazne ovplyvnená ani prijatím ústavy, ani prijatím zákona o politických stranách národnostných skupín. Činnosť strany bola riadená priamo z Berlína a vzhľadom na medzinárodnopolitické okolnosti sa strana tešila značnej politickej slobode a autonómii. Predstavitel' strany Franz Karmasin sa snažil o priznanie faktickej aj právnej exteritoriality a na verejnosti v mene menšiny ubezpečoval o lojalite k SR. Keďže v Nemecku nežila politicky organizovaná slovenská menšina, princíp reciprocity bol v tomto prípade irelevantný. Aspoň v tom duchu, v akom o ňom hovorila ústava. Istá podoba reciprocity ale platila – postoj SR k päťpercentnej nemeckej menšine bol (minimálne Karmasinom) stotožňovaný s postojom SR k Nemecku, od čoho sa následne odvíjali vzájomné vzťahy oboch štátov.

Je zrejme, že princíp reciprocity bol do ústavy zakomponovaný kvôli ani nie dvojpercentnej maďarskej menšine. Slovenskí predstavitelia boli určite primerane informovaní o politických ambíciách jednotlivých menšín a z menšín, ktoré túto ambíciu mali, len v prípade Maďarov existovala reálna možnosť i záujem dôsledného uplatňovania a dodržiavania tohto princípu. Jedným z dôsledkov uplatňovania zásady reciprocity bol aj fakt, že Maďarská strana na Slovensku (Szlovenszkoí Magyar Párt) na čele s Jánosom Esterházym bola oficiálne zaregistrovaná až v novembri 1941, a to potom, čo bola v Maďarsku umožnená činnosť Strane slovenskej národnej jednoty (SSNJ). Program Maďarov na Slovensku bol obmedzený ich špecifickým postavením v labyrinte slovensko-maďarských vzťahov. Oficiálne sa zameriaval na kultúrne otázky. Neoficiálne vnímal štát činnosť strany ako iredentistickú.

V nezávideniahodnom postavení sa ocitli Rusíni. V predmníchovskej republike boli ich predstavitelia členmi rôznych politických strán z celého politického spektra. Činnosť rusínskych politikov sa ale vtedy koncentrovala na Podkarpatskej Rusi. Po strate uvedeného územia a v nových podmienkach po 14. marci 1939 sa Rusíni ocitli v pozícii menšiny žijúcej na pomerne obmedzenom geografickom priestore severovýchodného Slovenska. Ich počet tu bol síce dosť výrazný, tvorili asi 11 % obyvateľstva, ale boli menšinou nejednotnou, národne i politicky málo uvedomelou a najmä menšinou bez materskej krajiny. Počas celej existencie vojnovnej SR márne zápasili o povolenie založiť vlastnú politickú stranu. Svoje záujmy mohli prezentovať len nedostatočne na pôde Slovenského snemu, kde mali dvoch zástupcov. Rusínska menšina bola navyše vystavovaná rôznym formám nátlaku a propagande, či už ľudáckej, maďarskej, bolševickej alebo ukrajinskej.

Legislatíva prvej SR postavila politický život v štáte na národnostný princíp, čím politické spektrum v praxi zúžila na tri legálne strany. Cieľom a zároveň dôsledkom uvedeného bolo, že prvá SR bola skutočne slovenským štátom, keďže Slováci tvorili viac ako 86 % obyvateľstva a oficiálne sa nesmeli politicky štiepiť. Národnostné menšiny okrem Nemcov, Maďarov a „trpených“ Rusínov boli z politického života vylúčené. Ani v prípade Nemcov, Maďarov a Rusínov však nie je možné hovoriť o politickej tolerancii režimu voči nim. Postoj režimu totiž nebol motivovaný rešpektom k názorom, presvedčeniu či kultúre menšín, ako by to mohla naznačovať dobová, vzhľadom na autoritatívny charakter štátu veľkorysá legislatíva. Pri pozornejšom pohľade na problematiku sa naopak zdá, že legislatíva bola odrazom veľmi dobrej znalosti menšinových pomerov a ambícií a ich účelového zakomponovania do zákonov i do medzinárodnopolitických súvislostí. Postoj k nemeckej menšine bol verným odrazom slovensko-nemeckého pomeru. Bol poznačený neadekvátnymi

ústupkami a prílišným rešpektom, čoho cieľom bolo nepopudiť proti sebe Nemecko, prípadne získať na základe tohto postoja aspoň nejaké výhody. K Maďarom zaujal režim nekompromisný vzťah. Uplatňovaním zásady reciprocity bolo možné získať doma politické body hneď dvakrát – vybojovaním povolenia činnosti SSNJ v Maďarsku a zároveň zaujatím nekompromisného postoja k propagandou odsudzovaným slovenským Maďarom. Rusíni boli síce na severovýchode štátu početní, no v celoštátnom meradle netvorili ani 3 % obyvateľstva. Ich politická nejednotnosť, národná vlašnosť spolu s faktom, že boli menšinou bez materskej krajiny, spôsobovali neochotu a nezáujem režimu riešiť problémy tejto menšiny. Niektorí župní funkcionári dokonca odmietali akceptovať menšinu, považovali ju za nebezpečnú a zaostalú a vyzývali na jej koncentrovanie v okresoch Medzilaborce a Vyšný Svidník a na jej poslovenčenie.

V podmienkach naznačeného autoritatívneho politického systému a režimu sa na Slovensku v rokoch 1939 – 1945 sformoval hierarchický, vertikálne integrovaný model interetnických vzťahov, v ktorom spoločenské postavenie jednotlivca bolo podmienené aj jeho etnickou príslušnosťou, pričom v krajine bola dominantná vládnuca slovenská majorita, ovládajúca mocensko-represívny aparát.

Slovník slovenského jazyka definuje toleranciu ako znášanlivosť, snahu žiť s inými v zhode, ochotu rešpektovať názory a presvedčenie iných. Bolo by ale asi naivné domnievať sa, že práve túžba po zhode a vzájomný rešpekt sú hybnou silou spoločensko-politického vývoja smerom k lepšej realite. Dejiny i naša súčasnosť poskytujú dostatok príkladov na to, ako sa za pekné slová o tolerancii dajú ukryť účelové politické kroky, ktoré vedú skôr k úpadku a deformáciám spoločnosti, ako k jej napredovaniu.

Pramene a literatúra

Slovenský zákonník 1939 – 1945.

KAMENEC, Ivan: *Slovenský štát*. Praha 1992.

PEKÁR, Martin: Identita národnostných menšín na Slovensku po roku 1918 v súradniciach štátnej politiky a zmluvy o ústave pre Európu. In: *Európske občianstvo a národná identita*. Ed. M. GBÚROVÁ. Prešov 2006, s. 34-52.

Politické strany na Slovensku 1860 – 1989. Ed. Ľ. LIPTÁK. Bratislava 1992.

TESAŘ, Filip: *Etnické konflikty*. Praha 2007.

Martin Pekár

**Tolerancia vagy politikai pragmatizmus?
(A többség viszonya a nemzeti kisebbségekhez
a Szlovák Köztársaságban, 1939–1945)**

Az 1939 március 14-én létrejött új állam – a Szlovák köztársaság – a náci Németország szatelit országa volt, ahol számottevően vetődött fel (a nagyszámú cseh, lengyel, magyar, német és roma népesség miatt) az etnikai kérdés. Különösen azért, mert az új helyzetben a nemzetiségeknek eltérő politikai ambícióik alakultak ki. Először az 1939 július 21-én kiadott alkotmányban igyekeztek a helyzetet alaptörvényi erővel értelmezni, majd később az 121/1940. törvénycikkben foglalkoztak a kisebbségekkel. Március 14. után csak három kisebbségnek maradt politikai ambíciója – a magyaroknak, németnek és ruszinoknak. Legegyértelműbb helyzete a német kisebbségnek volt, melyet a Német Párt képviselt. A magyar kisebbség politikai működése az alkotmányban rögzített reciprocitás elve szerint valósulhatott meg. A ruszinok viszont a szlovák állam létezése idején hasztalan próbalkoztak saját politikai párt alapításával. A rendszer a tolerancia szép szavai mögé rejtette politikai céljait, s ez inkább a társadalom hanyatlása és deformációja, mintsem annak felemelkedése felé vezetett.

Martin Pekár

**Tolerance or Political Pragmatism
(The Relationship between the Majority and Ethnic Minorities
in the Slovak Republic, 1939-1945)**

The Slovak Republic, the satellite state of Nazi Germany came into being on March 14, 1939, where one of the considerable problems was the ethnic question, due to the presence of the significant Czech, Polish, Hungarian, German and Gypsy populations. The status of ethnic minorities was incorporated in the new constitution, and then, the Act 121/1940 regulated the position of minorities. Under the new conditions the different minorities developed diverse political ambitions. The position of the Germans, represented by the German Party, was the most unambiguous. The political activities of the Hungarian minority were regulated by the principle of reciprocity incorporated into the constitution. But the Ruthenians were not able to found their own political party during the existence of the Slovak state. The regime hid its political aims behind the nice words of tolerance, but it rather resulted in the decay and deformation of the society than its progress.

Viera Žemberová

Tolerancia a poznanie v národnej literatúre

K pojmu „tolerancia” možno v spoločenských vedách pristupovať z rozličných východísk. Napríklad i podľa toho, ako otvorene tento pojem i jeho obsah chápeme. Základnou podmienkou na otvorenosť bude schopnosť i odvaha neurobiť z tolerancie a jej opaku zaklínadlo na zložité i nejednoznačné humanizačné procesy vo vývine ľudského spoločenstva. Európsky priestor, keď ho pracovne zúžime na geografický, etnický, jazykový, kultúrny a emancipačný dejinný a spoločenský proces, znamená napríklad i to, že sa tolerancia, v rámci ponúknutých zložiek spoločenského a kultúrneho systému, stáva podnetom na dlhodobý a nie raz aj dramatický identifikačný proces istého spoločenstva. Späťne však pôsobí aj ako nástoj a výraz európskeho – globalizujúceho sa – procesu, v ktorom musí byť rešpektovaná a zachovaná súčasť všetkých etnických a kultúrnych individualizačných, dejinných, duchovných a politických individuálnych prejavov istej národnej pospolitosti.

Zdá sa, že naše chápanie tolerancie sa vymedzuje ako vzťah individuálneho a globálneho, etnického a národného, regionálneho (lokálneho) a kontinentálneho. Vytváranie možných dvojíc napomáha procesu, ako kanonizovať, zreálniť aj aktualizovať javový, myšlienkový, výrazový aj akčný pôdorys pre pojem – a v jeho rámci pre možné včlenenie konkrétnych prvkov – politológia a etika.

V rozsahu významových možností má tolerancia na horizonte svojej mohúcnosti, do ktorej nie zanedbateľne, popri ďalších, patria aj podnety z poznania filozofie, historiografie, filológie, sociológie a taktiež kulturológie a etnografie. No aj umenie a veda rozličnými postupmi, ale vždy s korelujúcimi výsledkami a poznáním sa vyrovnávajú s pojmom, javom i obsahom tolerancia. Umenie navyše pracuje s „jazykom”, ktorý popri verbálnej má aj neverbálne komunikačné zručnosti, možnosti a schopnosti, a tými dokáže veľmi presvedčivo preklenúť vývinová či konatívna jedinečnosť etnického a národného kultúrneho spoločenstva.

Národné spoločenstvá v európskom priestore sa odlišujú viacerými faktormi. Jedným spomedzi nich je i forma, ktorá národné spoločenstvo v dejinných (politické, ekonomické) procesoch včleňuje medzi veľké, teda „mocné, pribojné“ a určujúce, alebo medzi malé, teda neurčujúce zložky zásadných a podstatných spoločenských procesov pri organizovaní kontinentu ako celostnej spoločenskej výpovede o konkrétnom čase a rovnako závažných dejoch s dosahom na vývin i praktický „život“ v istom čase a priestore aj pre tie zložky procesu, ktoré nepatria do jeho epicentra (politické a vojensko-mocenské, kultúrne, ekologické, hospodárske a ďalšie záujmy).

Tolerancia v kultúrnych a umeleckých súvislostiach v európskom priestore zohráva výraznú diferenciacnú úlohu napríklad v národnom obrodení, v slovanskom „svete“ zvlášť v období literárneho romantizmu, keď sa tolerancia prejavuje nielen ako vzťah malého a veľkého, utvárajúceho sa a určujúceho národného spoločenstva, ale aj ako proces ustáľovania geografického a kultúrneho priestoru, politickej identity, jazyka národa a spoločenských mechanizmov, ktorými sa stáva národné spoločenstvo partnerom na kontinente voči tým, ktorých považuje sa (zo svojho zorného uhla i skúsenosti v tom čase za vyspelých a „mocných“).

Tolerancia má však v poznaní, precizovanom nástrojmi umenia, obzvlášť v národnej literatúre a kultúre, aj obrátené garde. I tu možno za relevantný príklad využiť romantizmus, ale už nielen ako literárny a umelecký proces, ale aj ako výraz identity, formovania sa národnej štátnosti, ako spoločenský štýl utvárania a presadzovania sa vo svojom okolitom prostredí.

A pritom sú zložité aj nejednoznačné procesy a ich modifikácie tolerance, teraz už ako nástroj vzájomného poznania, akými prešla v štyridsiatych či sedemdesiatych rokoch 19. storočia. Vtedy svojimi nástrojmi, prenesenými do obsahov národného umenia, sa zúčastňovala na tvorbe a postupnej organizačnej forme presadzovania sa národa, ale aj na napĺňaní takých jeho ambícií, ako sú samostatnosť, sloboda, jazyková a duchovná identita v členitom dobovom európskom spoločenstve.

Popri romantizme ako geste i poznání v umení i v spoločenských vedách zavážia vo vzťahu k tolerancii ako k nástroju komunikácie medzi národnými spoločenstvami aj na konci 19. a počas 20. storočia tie politologické, filozofické, umelecké myšlienkové, estetické a poetologické postupy, ktorými sa pozornosť „celku“ sústreďuje na jednotlivca. Pozornosť venovaná premenám subjektu v poznání zmien v spoločnosti napovedá, že tolerancia sa stáva kritériom na kvalitu bytia i života. A tak sa stáva aj mierou zmyslu hodnôt, ktorými sa európska duchovná, umelecká i spoločenská pospolitosť riadi aj preto, aby ich poznávala a využívala vo svoj prospech ako vertikálne priestory svojej reálnej

prítomnosti, ale i ako ponuky na svoje sebapoznávanie ako „prostriedok“ univerzálneho úkonu jestvovania v čase, priestore a v duchovných i kultúrnych väzbách, a to nielen voči svojej či cudzej minulosti.

Pôvodná idea slovanskej vzájomnosti má svoje korene v 17. storočí a už vtedy v sebe obsahovala myšlienky tolerancie, humanizmu, lebo slúžila ako podložie na zdôvodnenie i praktické spolužitie odlišných ľudských spoločenstiev. Tolerancia – ako takmer všetko, čo súvisí so životom spoločenstva a organizovanej spoločnosti – jestvuje ako zložitý, premenlivý a nie raz aj nejednoznačný proces. Popri filozoficky „profilovanej“ téze v rámci tolerancie a humanizmu, teda súboru z empirického i diferencovaného poznania, z rešpektovania, ale predovšetkým funkčného zosúladenia sa javovo, procesne i výrazovo odlišných jednotlivostí, výraznú úlohu na tejto forme etnickej a národnej komunikácie zohráva etika, morálka a učenie praktickej konfesie.

Na prelome 18. a 19. storočia sa myšlienky slovanskej vzájomnosti diferencujú aj od geografickej a politickej „polohy“ slovanského spoločenstva. Tie slovanské spoločenstvá, ktoré svojou geografickou polohou, spoločenským mechanizmom tvoria „veľkú“ jednotku, sa už tak výrazne nezaujímajú o napĺňanie pôvodnej tézy v jej súručestve, spolupráci, obrannej podpore, ale obráteným garde, možno až ich opakom presadzujú svoje záujmy, hoci pod touto egidou. Menšie spoločenstvá slovanského sveta si osvojujú kollárovskú kultúrnu diagonálu aj ako obranný nástroj svojej prítomnosti v európskom priestore (vzdelávanie, kultúra, umenie, vzájomná myšlienková a hodnotová komunikácia).

Udalosti 30. rokov 19. storočia otrasú aj týmto zámerom (nemecký romantizmus, pohyby v poľskom, českom a ukrajinskom národnom koncepte, národno-kultúrne profilovaný a generačne odlišovaný slovenským politický a literárny romantizmus), lebo sa „zrýchli“ a „profiluje“ proces územnej, politickej a hospodárskej diferenciacie európskeho priestoru (vyvrcholením pre slovanský svet, popri odvodených, sú predovšetkým udalosti a ich reálne riešenie rokov 1848 a 1849: zjazd v Prahe, revolúcia, rozštiepenie národnej jednoty slovanského sveta, otrasenie politickej a kultúrnej zosúladovacej línie v téze slovanská vzájomnosť po ruských vojenských a politických rozhodnutiach atď).

Po pôvodnej následnosti v téze o slovanskej vzájomnosti, ktorá naznačovala úzku väzbu obsahov slovanstvo a národ (Ján Kollár), sa poradie obmieňa na národné a slovanské (Ludovít Štúr, Jozef Miloslav Hurban, Ján Francisci-Rimavský), aby blížiaci sa prelom 19. storočia a 20. storočia vysúval zas na pozadí reálnych politických dejov (SHV, prúdisti, hlasisti) do pozornosti obsah i funkciu národ, národné (martinské kultúrne centrum a iné).

Pre slovenskú literatúru naznačené udalosti 19. a 20. storočia vo vzťahu k ideám všestranne chápanej tolerancie, humanizmu, vzájomnosti a etnicity znamenajú, že sa k politickému a literárnemu romantizmu v jeho rámci zaväzujú politický a kultúrny mesianizmus (Ľudovít Štúr – Ján Francisci-Rimavský, Michal M. Hodža, Samo B. Hroboň, Ján Botto, Samo Vozár), dostáva ako jeho reťazenie na konci 19. storočia politický a literárny realizmus (Svetozár Hurban Vajanský, Jozef Škultéty, Janko Jesenský – Vavro Šrobár – Martin Kukučín, Jozef Gregor Tajovský a iní), ale už ako spôsob európskej komunikácie v otvorenom priestore, ktorý navodila a po sebe zanechala prvá svetová vojna a tie udalosti, ktoré jej predchádzali, či po nej nasledovali (politický, filozofický a umelecký európsky rozlišovací proces).

V 20. storočí téza tolerancie a humanity dostáva po vojnovej skúsenosti aj v umení značne širší priestor, ale aj členitejší rozmer. Kontinent ako celok sa presadzuje po ukončení vojny a po rokovaniach o jej výsledkoch odlišnými štátnymi formami a diferenciaciou korektúrou národných ambícií. V slovenskom politickom a kultúrnom prostredí to na jednej strane znamená spomalené vyrovnávanie sa s odkazom romantikov (viď ideológia SHV), na druhej strane potreba tvarovať sa do moderného štátneho a národného útvaru (kultúrne -izmy – idey „nového“ kultúrneho mesianizmu). Národné modifikácie sebaidentifikácie po prvej svetovej vojny znamenali i to, že sa obsahy pojmov tolerancia a humanizmus rozširujú kontinentálne, etnicky, ideologicky aj konfesijne.

V slovenskej literatúre popri tradícii (pozri na dosah Vajanského dostredivého myslenia o slovanstve a slovenskosti, o mravnosti, istotách a hodnotách národného na prelome dvoch storočí v európskom priestore sa výrazne presadzujú sociálne podnecované výpovede o „prostem“ človeku vo veľkom a otvorenom, ale predovšetkým rozlišujúcom sa „modernom“ svete, kde sa čas koncentruje na prítomnosť, priestor sa liberalizuje a tematická i problémová línia textu má filozofujúce a estetické ambície vypovedať o človeku, ktorý sa vyrovnáva sám so sebou. Tolerancia a humanizmus sa z poznávacieho a mravného všespoločenského programu obmieňajú na vyhľadávanú tematickú dispozíciu protagonistu (Milo Urban, Jozef Cíger Hronský, Rudolf Sloboda, Vincent Šíkula, Dušan Kužel, Stanislav Rakús, Etela Farkašová, Jana Bodnárová a iní – Ivan Krasko, Valentín Beniak, Emil Boleslav Lukáč, Miroslav Válek, Milan Rúfus, Ján Ondruš, Ján Švantner a iní) v umeleckom texte podnetmi z psychológie, sociológie, filozofie a etiky.

Spoločenská aj umelecká postmoderná línia, zvlášť od 90. rokov minulého storočia, dostáva v umení do odstredivých vzťahov azda všetko, čím sa kontinuálna vývinová os slovenskej umeleckej literatúry upevňovala vo svojom

hodnotovom obraze, kde kladie dôraz na subjekt svojej výpovede. Artistné i poznávacie autorské ambície uvoľnené z neliterárnych väzieb (typických obzvlášť pre 19. storočie) národnej literatúry považujú toleranciu a humanizmus za typovú i hodnotiacu „výbavu“ svojho (individualizovaného), zložito tvarovaného i reflektujúceho sa literárneho subjektu, ktorý sa dostáva do členitých spoločenských situácií a nejednoznačných osobných prijímaní literárnej skutočnosti, do ktorej ho vnáša stratégia autora, ktorá má vo svojom podloží precizované filozofické a mravné koordináty svojho výkladu skutočnosti, v jej rámci aj vertikalizujúci sa komplex tolerancie, jej nástrojov a humanizmu, ako výrazu pozitívneho videnia, vedenia a konania v (literárnej) situácii, v ktorej obidve prepojené zložky spravidla absentujú, lebo to a priori navodzuje problémová stránka látky aj témy.

Žemberová, Viera

Tolerancia és ismeret a nemzeti irodalomban

Az előadás a tolerancia jelenségének többféle összefüggésére hívja fel a figyelmet, s arra, hogy nem szabad a tolerancia vagy intolerancia fogalmaiból valamiféle „varázsigét” kreálni. Az európai térségben a tolerancia össztönzöje a hosszútávú társadalmi identifikációs folyamatoknak, de egyszersmind összefogó elemként működik az európai globalizációban. A toleranciát leginkább az egyedi és globális, nemzeti és nemzeti, regionális és kontinentális ellentétpárok viszonyában lehet meghatározni. A különböző tudományágak (mint a filozofia, szociológia, nyelvészet vagy történelemtudomány) mellett sajátosan kifejezi a jelenség lényegét a művészet is. A tolerancia kommunikációs eszközként is felfogható, s az elkövetkező időben is az európai társadalom alapértékeit fogja meghatározni.

Viera Žemberová

Tolerance and Cognition in National Literature

This study examines several aspects of the phenomena of tolerance, and calls attention to the fact that one is not to create a kind of magic word of the concepts of tolerance and intolerance. In Europe tolerance was a stimulating force behind the long-term process of social identification, but it also has an integrating role

in the process of European globalisation. Tolerance could be best grasped in the relation of by counter-points such as unique and global, ethnic and national, regional and continental. Besides philosophy, sociology, linguistics and or history, art could also express the essence of this phenomenon in a special way. Tolerance could be interpreted as a means of communication, and will constitute one of the basic values of European society in the future.

Peter Macho

**Literárny obraz jezuitov v historickom románe
Martina Rázusa Odkaz mŕtvych
(Literárny text a historická pamäť konfesionalnej komunity)**

Evanjelický kňaz, básnik a spisovateľ Martin Rázus patril k popredným činiteľom Slovenskej národnej strany, v rokoch 1929 – 1937 bol jej predsedom. Stál na pozíciách slovenského nacionalizmu a zasadzoval sa za autonómiu Slovenska. Presadzoval myšlienku náboženskej tolerance a spolupráce príslušníkov dvoch hlavných konfesionalných spoločenstiev – katolíckeho a evanjelického – pri budovaní národne definovanej spoločnosti. Tieto ideály a ciele ho priviedli k spolupráci s Hlinkovou slovenskou ľudovou stranou, ktorá však bola z hľadiska konkrétnych výsledkov skôr kontraproduktívna. Rázusa veľmi trápil problém úzkoprseho konfesionalizmu a katolícko-luteránskej rivality či dokonca až antagonizmu, ktorý dlhodobo zaťažoval slovenskú spoločnosť.¹ Východisko z tejto situácie hľadal nielen v praktickej politike, ale aj v literárnej tvorbe, prostredníctvom ktorej chcel osloviť širokú verejnosť. V roku 1936 vydal historický román Odkaz mŕtvych. Napriek tomu, že v ňom spracoval historickú tému zo 17. storočia, vyjadril sa v ňom k aktuálnym problémom svojej doby. Jeho román poukazuje na zhubné následky náboženskej neznášanlivosti, konfesionalných predsudkov a konfliktov, odsudzuje násilie a intoleranciu pri presadzovaní akýchkoľvek názorov či akéhokoľvek presvedčenia. Z tohto hľadiska má nadčasovú, univerzálnu platnosť.

Dej románu je zasadený do prostredia mesta Brezna v období panovania Leopolda I. Autor si všíma osudy breznianskeho meštianstva, ale aj životné príbehy známych osobností evanjelickej cirkvi, medzi nimi napr. breznianskeho rektora Jána Simonidesa, ktorý bol roku 1674 odsúdený prešporským súdom na trest smrti a neskôr predaný na galeje.

¹ O uvedenom probléme pozri pozoruhodnú publikáciu BANÍK, Anton Augustín: *O dialektickej podstate slovenského konfesionalizmu*. Martin 2000.

Ako morálne posolstvo, ktoré je zároveň takpovediac mottom tohto literárneho diela, využil Rázus myšlienku evanjelického farára Jána Milochovského o dvoch nationes: pod dojmom udalostí spojených s násilnou rekatolizáciou a Thökölyho povstaním vyslovuje Milochovský myšlienku, že ľudstvo ako celok sa delí na národ dobrých ľudí a národ zlých ľudí, pričom deliaca čiara medzi dobrými a zlými nie je totožná s konfesiónalnou hranicou medzi protestantizmom a katolicizmom, ale tiahne sa naprieč konfesiami.²

Napriek tomu sa však tento Rázusov opus stretol skôr s negatívnou odozvou. Kriticky sa k dielu stavali predovšetkým predstavitelia katolíckeho tábora, ktorí mu vytýkali historickú neobjektívnosť a tendenčnosť. Jeden z recenzentov sa v tejto súvislosti o románe vyjadril nasledujúcimi slovami: „[...] katolík pri jeho čítaní ustrnie; v obciach, v ktorých sú i katolíci aj evanjelici, pobúri tichosť a pokojné nažívanie. Keď už písal Rázus o reformácii na dobro evanjelikov, nemal dávať poučenie pre celý národ. Katolíci nie sú zvedaví [na to], aké náboženské učebnice majú evanjelici, alebo čo kážu svojim veriacim. [...] Nuž Rázusov román a jeho kritika neveštía [...] pre náš spoločenský život nič dobrého. Vyvolávajú nesnášľivosť, ktorej potrebujeme práve najmenej!”³

Tento recenzent – správca Spolku sv. Vojtecha Ján Pöstényi – obviňoval Rázusa, že píše iba o utrpení evanjelikov, ale zamlčuje, resp. marginalizuje utrpenie a vraždenie katolíkov počas Thökölyho povstania.⁴ To samozrejme celkom nezodpovedá chronologickému ukotveniu románu. Ťažisko literárneho diela totiž spočíva na zachytení životných osudov, príbehov a historických udalostí, ktoré sa väčšinou odohrali ešte pred vypuknutím povstania.

Niektorí dnešní bádatelia (napr. Michal Gáfrík) zase upozorňujú, že „román [...] jednoznačne pozitívne neprijali ani evanjelici. [Andrej]

² Autentickú podobu tejto myšlienky pozri v MILOCHOVSKÝ, Ján: Ornamentum magistratus politici – Ozdoba vrchnosti svetskej. In: *Antológia staršej slovenskej literatúry*. Ed. Ján MIŠIANIK, Bratislava 1981, s. 815. Námietky katolíckych kritikov voči využitiu tejto idey v Rázusovom románe ako nenáležitej, ahistorickej vyvracia M. Hamada. Podrobnejšie v štúdií HAMADA, Milan: Rázusov Odkaz mŕtvych ustavične kontroverzný? In: *Literárny archív* 29-30, Martin 1994, s. 315-320 (konkrétne najmä s. 317).

³ KYSUCKÝ, J. P.: Nesnášľivosť. In: *Kultúra*, roč. 9, február 1937, č. 2, s.17-18 [J. P. Kysucký = Ján Pöstényi]

⁴ Dnešný historik takto charakterizuje násilie páchané povstalcami: „Počas Tökölyho povstania odplácali protestanti predošlé krivdy a bezohľadne zaberali katolícke kostoly. Nenávisť voči katolíkom išla dokonca tak ďaleko, že Tökölyho povstalci chytali, surovo bili a mučili katolíckych kňazov. V ostrihomskej arcidiecéze bolo zabitých 22 kňazov a sedemdesiatich zajali a mučili.” MRVA, Ivan: Politické a náboženské pomery na Slovensku v dobe T. Masníka. In: *Obdobie protireformácie v dejinách slovenskej kultúry z hľadiska stredoeurópskeho kontextu*. Ed. Ján DORULA, Bratislava 1998, s. 39.

Kostolný zazlieval autorovi, že na jednu rovinu postavil utrpenie evanjelikov a katolíkov: »sotva možno povedať, že katolíci trpeli tak ako protestanti. Iné je odsúdenie evanjelikov reprezentantmi, ako boli Selepčeni a Kolonič, a iné je keď kurucký vojak sotil mnícha do priepasti. K výčinom kurucov ako adekvátny výčin možno postaviť zase len výčiny labancov.«.⁵

Zdá sa však, že Gáfrik si vybral na podopretie svojej myšlienky o negatívnom či nejednoznačnom prijatí románu v evanjelickom prostredí nie práve najšťastnejší príklad, resp. možno povedať, že jeho interpretácia výroku recenzenta A. Kostolného je skresľujúca. Kostolný totiž v recenzii nespochybňoval utrpenie katolíkov ako také; upozorňoval iba na skutočnosť, že je potrebné rozlišovať na jednej strane medzi utrpením, ktoré spôsobilo násilie ako akt organizovaný a zaštitený autoritou štátu, pričom sa na ňom priamo podieľali aj duchovné osoby a na druhej strane medzi utrpením, ktoré spôsobilo násilie ako akt pomsty zo strany bojovníka-vojaka.⁶ Inými slovami povedané, diferencuje medzi inštitucionalizovaným a neinštitucionalizovaným násilím.

Následné reakcie, odozvy a polemiky na vydanie románu vyplavili na povrch prekvapujúce množstvo skutočností, často mimoliterárnej povahy.

Príznačné bolo dokazovanie „objektívnej“ pravdy, kto v minulosti trpel viac – evanjelici alebo katolíci. Jednoducho povedané, takmer každý, kto reagoval na Rázusom spracovanú tému, hovoril o „našom“ utrpení, resp. o utrpení „našich“ predkov, ale málokto spomínal násilie „našich“ predkov. Polemika ukázala, že v dobovej reflexii môžu byť konkrétne subjekty a objekty násilia odlišné, rovnaké však zostávajú identifikačné rámce, sociálne kolektívy (v tomto prípade konfesiónálne komunity), v ktorých sa násilie (uprostred 17. storočia) praktizuje, a v rámci ktorých sa (uprostred 20. storočia) aj dešifruje, interpretuje a s ktorými sa paušálne identifikuje.

Takéto videnie však Rázus odmietal. Jeho román smeruje proti schematickému uvažovaniu, ktoré identifikuje utrpenie výlučne len a len s „našími“ a násilie výhradne s tými druhými. Rázus vlastne pokladá za scestné stotožňovanie celých sociálnych skupín (v tomto prípade konfesiónálnych komunít) s dobrými alebo zlými. V románe sa nepohybuje vo

⁵ GÁFRIK, Michal: *Martin Rázus II. Osobnosť a dielo (1923-1937)*, Bratislava 2000, s. 213. Gáfrik tu reaguje na recenziu KOSTOLNÝ, A.: Martin Rázus: Odkaz mŕtvych. *Slovenské smery*, 4, 1936, s. 29-30.

⁶ Ide o jednu z epizód románu, v ktorej kurucký vojak, povzbudený rozzúreným davom breznianskeho obyvateľstva zhodí zo skaly do priepasti pátra Thomasa, príslušníka piaristickej rehole. RÁZUS, Martin: *Odkaz mŕtvych*. Liptovský Mikuláš 1995, s. 222, 223.

vychodených trajektóriách tradičnej konfesionality, hoci do nich vstúpil. Prehodil však výhybku.

* * *

Historický román Odkaz mŕtvych podľa môjho názoru v konečnom dôsledku petrifikoval obraz zlých, krutých a násilníckych jezuitov v kolektívnej pamäti slovenských evanjelikov. Toto tvrdenie sa javí ako bizarné a kontradiktórne voči predchádzajúcim konštatovaniam o Rázusovom literárnom poslanstve. Uvedená protirečivosť však nevyplývala zo samotného diela, ale skôr z jeho recepcie, podmienenej špecifickými historickými, ideologickými a politicko-mocenskými pomermi, v ktorých dielo v 30. a najmä v 40. rokoch 20. storočia fungovalo.

Je to svojím spôsobom paradox, lebo ako upozorňuje M. Gáfrik, „*Rázus si dáva záležať, aby ukázal, že hranica medzi oboma skupinami [rozumej: medzi dobrými a zlými – P. M.] nejde medzi jednotlivými cirkvami, ani cirkevnými rádmi, ale zásadne v ich vnútri.*”⁷

V intenciách tejto zásady vykresľuje vo svojom románe aj príslušníkov Spoločnosti Ježišovej. Aj neodborne vzdelanému, no dostatočne vnímavému čitateľovi musí udrieť do očí, že literárny obraz piaristov a jezuitov je predsa len odlišný. Nepochybne je podmienený historickým postojom príslušníkov obidvoch rádov voči používaniu násilia pri rekatolizačnej činnosti.⁸ Na túto zásadnú skutočnosť poukázal už v čase druhej svetovej vojny literárny historik Andrej Mráz⁹ a neskôr, v 90. rokoch 20. storočia, Milan Hamada.¹⁰

⁷ GÁFRIK, Michal: c. d., s. 207 (podčiarkol P. M.)

⁸ M. Hamada upozorňuje na skutočnosť, že jezuiti „*vychádzali z presne a dôsledne vypracovanej doktríny násilnej rekatolizácie, uskutočňovanej v spojení so svetskou mocou*”, kvôli ktorej sa dostávali do sporov nielen s pápežskou stolicou, ale aj s inými rádmi. Pri otázke používania alebo odmietania brachiálnej moci na duchovné a náboženské ciele Hamada prizvukuje konvergentnosť názorov medzi protestantmi a františkánmi, a pravdepodobne aj piaristami. HAMADA, Milan: Rázusov Odkaz mŕtvych ustavične kontroverzný? In: *Literárny archív* 29-30, Martin 1994, s. 317.

⁹ V súvislosti s pozitívnejším vykreslením príslušníkov piaristickej rehole poznamenáva: hoci sa usilujú o rekatolizáciu protestantov, Rázus voči nim zaujíma uznanlivé stanovisko. „*S jemnou vnímavosťou osvetľuje pohnútky a zameranie činnosti pátrov piaristov a predstavuje ju tak, že vlastne budí rešpekt pred ňou. Ak hovoríme o idealizačných manieroch v Rázusovej literárnej tvorbe, tak v tomto románe neidealizoval len protestantských martýrov a meštanov [čo mu vyčítali doboví katolícki kritici - P. M.], ale aj vo vlastnostiach svojich postáv z radov piaristickej rehole našiel pozitívne črty, ktoré s psychologickou prenikavosťou šťastne charakterizoval*”, hoci ako dodáva A. Mráz, s výsledkom ich rekatolizačnej aktivity ako evanjelický kňaz sotva mohol súhlasiť. MRÁZ, Andrej: *Rázusov Odkaz mŕtvych v službách boja proti náboženskej neznášanlivosti*, Liptovský Sv. Mikuláš 1942, s. 41.

Napriek tomu ani zobrazenie jezuitov nie je v románe čierno-biele, nemožno teda hovoriť o vyslovene striktnom antijezuitskom zameraní tohto literárneho diela. Dominuje v ňom postava správcu leopoldovského väzenia, jezuitu Mikuláša Kelia, ktorý stelesňuje náboženského fanatika s obludnými, takmer patologickými črtami: „*Na sprievod [odsúdencov] hľadá mních, vysoký, počerný – tvrdých ostrých črt. Čierny je od päty do hlavy. Pohľad má prísny, kmitá mu ako lesk chladnej ocele pod čiernym širákom so širokou strechou. Tvár ani z kameňa. S rukami, zloženými povedome do ramien, obzerá si smutne vycivené bradaté postavy. Vidieť, že s pôžitkom počúva trpké rinčanie pút.*”¹¹

Rázus však vytvoril aj románovú postavu Adama Zeilera, ktorá je prototypom „antikeliovského” jezuitu. Zeiler sa správa presne opačne, pomáha leopoldovským väzňom v ich utrpení. Keď vojaci násilím nútia odsúdencov, aby sa zúčastnili omše v katolíckom kostole, takto sa prihovára doráňaným a dobitým kňazom a učiteľom: „*Prosím vás*”, vtom vyjde za nimi šedivý starček, jezuita Adam Zeiler: „*nezdráhajte sa vojsť! Ak neuposlúchnete, vidím, ukrutne zakročia proti vám!*”¹²

Vďaka literárnej dichotómii Kelio kontra Zeiler sa Rázus usiloval nabúrať tradičné schematické vnímanie jezuitov, ktoré sa udržiavalo v kolektívnej pamäti protestantov. Obrazne povedané: prostredníctvom demonizovaného obrazu Mikuláša Kelia vstúpil do trajektórie konfesionalnej identity svojich súvercov, prostredníctvom obrazu idealizovaného, láskyplného jezuitu Zeilera z nej vystúpil.

Andrej Mráz v publikácii Rázusov Odkaz mŕtvych v službách boja proti náboženskej neznášanlivosti poukazuje práve na prvý moment, zatiaľ čo druhý príliš nezohľadňuje. Vysvetľuje však, že keď Rázus písal svoj román, ako autor ukotvený v evanjelickej kultúrnej a duchovnej tradícii bol súčasťou konfesionalného diskurzu, ktorý bol oddávna nasýtený negatívnymi konotáciami vzťahujúcimi sa na jezuitov a jezuitizmus: „*V povedomí protestantov už v časoch protireformačných bojov prívrženci jezuitskej rehole boli najvýbojnejšími stelesňovateľmi rekatolizácie [...] Kedykoľvek aj v ďalších partiách románu mihnú sa jezuiti, vždy prinášajú odsúdencom*

¹⁰ Podľa Hamadu sledujú jezuiti i piaristi rovnaký cieľ, „je však medzi nimi v misijnej práci predsa len rozdiel. M. Rázus to vo svojom diele postrehol. Piaristi [...] používajú v protireformačnej misijnej činnosti prostriedky duchovného boja bez tesnejšej spolupráce so svetskou politickou mocou. To vo svojom diele Rázus stvárňuje na viacerých miestach, keď uvedených piaristov predstavuje ako hlboko zbožných mužov, v čom sa vôbec neodlišujú od svojich protestantských protivníkov.” HAMADA, Milan: c. d., s. 318.

¹¹ RÁZUS, Martin: c. d., s. 80.

¹² Tamže, s. 84.

najhoršie muky [ako vidno na postave A. Zeilera, neplatí to jednoznačne – P. M.]. *Martin Rázus bol z generácie, ktorá bezvýhradne prijímala predstavu o jezuitoch, ako sa ona na strane protestantov sformovala v časoch protireformačných bojov, ako sa tradovala cez osvietenstvo a ako žije vo veľkej časti svetského vzdelanstva po dnešné dni* [Mráz má na mysli 30. a 40. roky 20. storočia – P. M.]. *Celá historická literatúra, ktorú Rázus o svojej téme preštudoval, veľmi dôrazne vyzdvihuje negatívny podiel účinkovania jezuitov v čase panovania Leopolda I.*”¹³

Vzápätí ten istý autor jedným dychom pripomína, že „*stelesňovateľom ducha i metód jezuitskej práce v súvisе s materiálom, ktorý spracúva Rázus, bol dozorca väzňov v Leopoldove Kelio, o ktorom aj novší evanjelickí historici, pravda na základe svedectiev Simonidesových a Masniciových, vyslovujú najnegatívnejší súd.*”¹⁴

Evanjelický cirkevný historik Ján Mocko vykresľoval Mikuláša Kelia ako človeka ukrutného, bezcitného a surového, ako pravú beštiu v ľudskej podobe, s akou sa vraj v živote stretávame len veľmi zriedkavo.¹⁵ Ďalší cirkevný historik, Ján Drobný, sa o utrpení odsúdencov v leopoldovskom väzení, zmieňoval nasledujúcim spôsobom: „*S bitkou ich [Kelio] hnal každého rána do kath[olíckeho]. kostola k službám Božím, ktorých sa však zúčastňovali len úplne zbití, nevládni a zomdlení ležiac bez povedomia na dlažbe chrámovej. Alebo schválne častejšie nosil okolo nich oltárnu sviatosť a keď sa väzňovia nevrhli pred ňou na kolená, bil ich ukrutne.*”¹⁶

A jedna z najväčších autorít slovenskej vedy predprevrátového, ale aj medzivojnového obdobia, Ján Kvačala vo svojich Dejinách reformácie na Slovensku poznamenáva, že kruté väznenie v Leopoldove bolo spojené aj s telesným mučením. Pritom preberá nielen viaceré informácie, ale aj celkové vnímanie osobnosti Kelia od J. Mocku a podrobnejšie ho charakterizuje: „*Dozorca Kelio, ukrutný, bezcitný, surový jezuita, ktorý ich hnal do práce v daždi a snehu, krmil ich plesnivým chlebom, nútil na omšu násilne pri bití: »Vo vás je diabol a toho treba vyhnať«. Na sv. Ignáca zvlášte! Ženy [rozumej: manželky odsúdených kňazov a učiteľov – P. M.], nepripustené k väzneným mužom, niekedy sa preobliekaly, aby ako slúžky mohly byť v ich blízkosti.*”¹⁷

Celkovo teda možno povedať, že vnímanie a prezentovanie jezuitov a konkrétne najmä Mikuláša Kelia sa v základnej podobe sformovalo už v 17.

¹³ MRÁZ, Andrej: c. d., s. 58.

¹⁴ Tamže, s. 59.

¹⁵ MOCKO, Ján: *Tobiáš Masnicius, mučedník pravdy Božej*. Ružomberok 1896, s. 12.

¹⁶ DROBNÝ, Ján: *Prešporský súd a galejní otroci*. Liptovský Sv. Mikuláš 1926, s. 44.

¹⁷ KVAČALA, Ján: *Dejiny reformácie na Slovensku 1517 – 1711*. Liptovský Sv. Mikuláš 1935, s. 240.

storočí prostredníctvom propagandisticko-apologetických spisov luteránskych vzdelancov-odsúdcov, ktorí ich po svojom vyslobodení vydali v nemeckom exile. Ide najmä o diela Tobiáša Masníka a Jána Simonidesa; Rázus ich sám uvádzal v zozname prameňov, ktoré preštudoval.¹⁸ Na tieto diela však ako na základnú pramennú bázu nadväzovali aj sekundárne odborné práce J. Mocku, J. Drobného, J. Kvačalu a ďalších autorov.

Rázus sa tak zaradil do dlhého radu narátorov, ktorí ako strážcovia, resp. nositelia kultúrnej/historickej pamäte vlastného konfesijného spoločenstva sprostredkovali svojim spoluveriacim negatívny obraz jezuitov: nadviazal tak na tradíciu „otcov“, aby ju vzápätí porušil.

V historickej pamäti luteránskej komunity sa uchoval obraz jezuitov ako zlých, násilníckych rekatolizátorov: jezuita bol jednoducho synonymom zlého človeka. V sociálnych predstavách evanjelikov je krutý Kelio, ktorý sa vyžíva v utrpení iných ľudí, pravým jezuitom, zatiaľ čo dobrotivý a láskyplný Zeiler je skôr onou povestnou výnimkou, ktorá potvrdzuje pravidlo.¹⁹

Nabúranie tradičného stereotypizovaného prezentovania jezuitov vrcholí u Rázusa v okamihu, kedy necháva Jána Milochovského vysloviť nasledujúcu myšlienku: „*Myslím, že na svete sú len dve nationes, náklonnosti dobrej a zlej. Jedna je pre kráľovstvo božie, druhá pre pohoršenie. Obe prenikajú tvary ľudského organizmu v národe i v cirkvi. Poddaných i vrchnosť. My [luteráni] tiež máme takých i onakých. A páter Adam Zeiler, staručký jezuita, čo sa ujímal našich [rozumej: väznených evanjelikov – P.M.] v Leopoldove, iste nepatrí ta, kde Kelio, jeho predstavený...*“²⁰

Katolícki kritici Rázusovi vyčítali, že ako autor sa opiera výhradne o pramene a sekundárnu odbornú literatúru protestantskej proveniencie, ktorá nie je objektívna, ale naopak, vyslovene tendenčná, s protikatolíckym zameraním. Z toho mechanicky vyvodzovali, že aj jeho román je a musí byť automaticky tendenčný, pričom pod tendenčnosťou rozumeli práve jeho údajnú protikatolícku orientáciu. Ako ilustrujú viaceré reakcie v dobovej

¹⁸ Zoznam uvádza MRÁZ, Andrej: c. d., s. 35.

¹⁹ V katolíckej populácii predpokladám skôr opačné vnímanie, hoci absolutizácia môže viesť bádateľa aj v tomto prípade ku skresľujúcim záverom. Zaujímavé však je, že väčšina dobových recenzentov a kritikov pochádzajúcich z katolíckeho tábora nereagovala na Rázusovo stvárnenie obidvoch jezuitov. Priamo tak urobili s odstupom niekoľkých desaťročí napr. autori monografie DEJINY Spoločnosti Ježišovej na Slovensku. Eds. Emil KRAPKA S. J. – Vojtech MIKULA S. J. Cambridge 1990, ktorí spochybnili demonizovaný obraz M. Kelia, pripomínajúc, že Rázus „*analyzoval naširoko utrpenie evanjelických duchovných, väznených v leopoldovskej pevnosti a p. Keliovi dal povedať vety [rozumej: drsné a vulgárne slovné vyhrážky - P. M.], ktorým neveril ani on sám*“ (s. 163).

²⁰ RÁZUS, Martin: c. d., s. 150.

cirkevnej a ľudáckej tlači, literárny obraz násilia, na ktorom sa exponenti rekatolizácie historicky skutočne podieľali, vnímali títo kritici ako nástroj diskreditácie katolicizmu, katolíckej cirkvi a katolíckeho tábora *en bloc*. A. Mráz však upozorňuje, že „*Rázus v mnohom miernil a obchádzal protikatolícke tendencie, s ktorými sa stretol v preštudovanej literatúre*” a vzápätí upozorňuje, „*že aj keby Rázus poznal odborné dielo o problematike protireformácie katolíckej proveniencie, sotva by to bolo zmenilo jeho pohľad na udalosti a na ich románové zvládnutie: Rázusovi ako spisovateľovi totiž išlo o „ilustrovanie apriori určenej tézy, historickými svedectvami si tézu iba podopieral a ony mu slúžily na podklad fabuly*”.²¹

Rázusov román však nie je ani protikatolícky, ani protijezuitský. Myšlienka adresovaná (predovšetkým evanjelickému) čitateľovi, že v 17. storočí existovali aj dobrí jezuiti, ktorí nepáchali násilie, sa zdá byť na prvý pohľad triviálna. Rázus jej však vo svojom literárnom poslanstve prisúdil úlohu akéhosi potenciálneho štartéra premeny konfigurácie historickej pamäti protestantov. V nej totiž jezuiti figurovali ako špecifická podmnožina v rámci širšieho sociálneho (katolíckeho) kolektívu, ktorej sa ako celku, teda nie(len) konkrétnym jednotlivcom-príslušníkom jezuitského rádu, stereotypne prisudzovali určité vlastnosti (už spomínaná krutosť, násilníctvo, ale aj falošnosť, pokrytectvo atď.) a na ktorú sa v dôsledku tejto stereotypizácie viazali aj negatívne kolektívne emócie.

V procese identifikácie medzi konfesionalitou a nacionalitou v 19. a 20. storočí sa sformovala predstava slovenského národa ako spoločenstva pozostávajúceho z dvoch základných konfesiónálnych komunít, katolíckej a protestantskej, ktoré tvoria fundujúce a konštitutívne subjekty národnej spoločnosti. Národ teda nie je tvorený iba jedincami, ale aj (ba predovšetkým) týmito dvoma konfesiami. Uvedená konštelácia vzťahov medzi jedincom, konfesionalitou a nacionalitou pri spätnom pohľade na minulosť, konkrétne na obdobie rekatolizácie a protihabsburských stavovských povstaní, posilňovala taký spôsob reflektovania násilia a utrpenia, v ktorom prevládala tendencia k „nerázusovskému” nazeraniu: nie konkrétny človek (vyznávač toho-ktorého náboženstva) spôsobuje utrpenie druhému človeku (vyznávačovi iného náboženstva), ale jedna konfesia spôsobuje utrpenie druhej konfesii. V tomto ohľade však existencia spomínanej podmnožiny zlých jezuitov prispela k pozvoľnej zmene konfigurácie historickej pamäte evanjelikov: hoci išlo naďalej o historický konflikt medzi katolíckymi a protestantmi, „špecialistami” na násilie a utrpenie už neboli katolíci ako celok, ale jezuiti. Stereotypné

²¹ MRÁZ, Andrej: c. d., s. 34, 34-35, poznámka č. 10.

vnímanie sa síce posunulo z polohy katolíci kontra protestanti do polohy jezuiti kontra protestanti, ale v nej sa zastavilo a zablokovalo. Nazdávam sa, že Rázusa v akceptovaní predstavy, že uprostred 17. storočia žili a pôsobili aj dobrí jezuiti, nasledoval v luteránskej komunite málokto. Príslušníci evanjelického duchovenstva sa ako strážcovia konfesionalnej historickej pamäte vzpierali uznať existenciu dobrých jezuitov nie z nejakých malicherných dôvodov, ale jednoducho preto, lebo násilnú rekatolizáciu pokladali za systémové zlo.

Možno teda povedať, že konfesionalná identita, v ktorej zohráva historická kolektívna pamäť významnú úlohu, naprogramovala väčšinu evanjelickej čitateľskej obce na tradičné čítanie románového textu, ktoré neakceptovalo Rázusovo posolstvo v plnom rozsahu: znamená to, že literárny obraz dobrého jezuitu Zeilera zostal v tieni zlého jezuitu Kelia. Tento keliovský typ stelesňoval celú sociálnu podskupinu (teda jezuitov *en bloc*) ako historického (a v istých situáciách aj aktualizovaného) nepriateľa, voči ktorému sa luteránska komunita striktno vymedzovala. Prejavila sa tu teda skutočnosť, že akýkoľvek text čítame s istým predporozumením, ktoré je v nás zakódované.

Ako však čítalo Rázusov text katolícke publikum, u ktorého môžeme predpokladať, že fenomén jezuitov a jezuitizmu tvoril na hodnotovej stupnici minimálne neutrálnu ak nie vyslovene pozitívnu zložku jeho historickej pamäte? Hľadanie odpovede na túto otázku je oveľa zložitejšie, než sa na prvý pohľad zdá. Musí totiž zohľadňovať skutočnosť, že majoritná konfesionalná skupina nebola homogénnym celkom, ale štrukturovaným spoločenstvom, čo sa muselo nevyhnutne odraziť aj v reflexii spomínaných fenoménov. Na základe preštudovaných recenzií, ohlasov a polemík však možno predbežne vysloviť hypotézu, ktorú by bolo treba overiť intenzívnejším výskumom: zdá sa, že v katolíckom diskurze sa nevytvoril stereotypizovaný obraz nejakej podmnožiny protestantských „špecialistov“ na násilie a utrpenie, ktorý by bol analogický k evanjelickému obrazu jezuitov.

* * *

V období druhej svetovej vojny sa Rázusov román ocitol spolu s inými dielami slovenských (a zahraničných) spisovateľov na cirkevnom indexe.²² Tento krok

²² „Šestnásteho októbra 1941 sto katolíckych kňazov zhromaždených v Trnave pod predsedníctvom biskupa Dr. P. Jantauscha rezolútne odmietlo tento Rázusov román vedno s inými knihami, ktoré vtedy vydala Matica slovenská [...], pretože »treba v nich vidieť vyloženú tendenciu protikatolícku« .“ Paradoxne sa tak Rázusovmu románu dostalo veľkej cti, lebo sa ocitol v spoločnosti takých zakázaných titulov ako boli Jégého *Adama Šangala*, Martákovej

katolíckeho duchovenstva vyvolal v luteránskej komunite značné pobúrenie. Protestantská inteligencia v tomto počine videla nielen útok na slobodu vyjadrovania, ale aj symbolický krok smerujúci k definitívnej likvidácii interkonfesionálneho konsenzu, ktorý tvoril základný kameň národne definovanej spoločnosti v slovenskom prostredí. Ako naznačujú viaceré svedectvá, čítanie Odkazu mŕtvych sa stalo (najmä) v protestantskom prostredí (na ktoré sa cirkevný zákaz pochopiteľne nevzťahoval) prejavom duchovnej a kultúrnej rezistencie voči totalitnému režimu Slovenskej republiky. Dialo sa tak napríklad v združeníach evanjelickej mládeže, ale aj v niektorých miestnych odboroch Matice slovenskej.

V kontexte ľudáckeho režimu sa tradičný obraz zlých jezuitov ako znásilňovateľov spoločnosti a ľudskej duše ešte viac posilnil. V roku 1940, v rámci cirkevno-náboženských osláv 200. výročia smrti evanjelického biskupa Daniela Krmana ml., sa obraz krutých a násilníckych jezuitov aktivoval a symbolicky inštrumentalizoval: glajchšaltovanie a znásilňovanie spoločnosti i jednotlivca, ktoré praktizoval totalitný režim slovenského štátu uprostred 20. storočia, bolo prirovnávané k jezuitskému násiliu a znásilňovaniu v 17. a 18. storočí. Zo strany protestantskej elity sa evanjelickému obyvateľstvu sugerovala predstava, že ľudácky režim je podobný tomu jezuitskému pred dvesto rokov.²³

Táto inštrumentalizácia nevyvolávala v uvedenom segmente slovenskej populácie negatívne reakcie väčšieho rozsahu: nielenže plne korešpondovala s obrazom zlých jezuitov, ktorý bol ukotvený v historickej pamäti evanjelikov, ale aj s ich individuálnou konfrontáciou situácie „vtedy“ (t. j. v 17. a 18. stor.) a „teraz“ (t. j. v prvej polovici 40. rokov 20. stor.). V konfrontácii obidvoch časových rovín sa však pred príslušníkmi luteránskeho spoločenstva zákonite vynárala aj nástojčivá otázka: kto sú jezuiti dneška? Hľadanie odpovede na túto otázku sa pohybovalo v rámci národného spoločenstva po osi katolíci – ľudáci – gardisti, pričom identifikovanie novodobej sociálnej podskupiny „špecialistov“ na násilie a utrpenie záviselo od množstva faktorov. Bádateľia, ktorí skúmajú

Jánošík, Knittlova *Via mala* a Dostojevského *Bratia Karamazovovci*. „Vzápätí Smer, katolícka revue pre duchovný život, **Odkaz mŕtvych** označila za tendenčne protikatolícky a protestovala proti nemu ako knihe, v ktorej »na vymyslenom historickom podklade verejne sa uráža a hanobí katolícke náboženstvo.«” JURÍČEK, Ján: Martin Rázus – básnik a politika, Bratislava 1993, s. 228; GÁFRIK, Michal: c. d., s. 213.

²³ Podrobnejšie v štúdiách MACHO, Peter: „Vzpomínejte na vůdce své...” Oslavy 200. výročia smrti Daniela Krmana roku 1940 v kontexte ľudáckeho režimu a protestantskej rezistencie. In: OS, roč. 10, 2006, č. 1-2, s. 116-129; MACHO, Peter: Príležitostná poézia – nástroj zápasu proti ľudáckemu režimu (A. Lacková-Zora: K 200. výročiu smrti D. Krmana, Nad hrobom mučeníckym). In: *Štyridsiate roky 20. storočia v slovenskej literatúre (Zborník z vedeckej konferencie)*. Eds. Valér MIKULA, Dagmar ROBERTSOVÁ, Bratislava 2006, s. 94-106.

formovanie občianskeho odboja v slovenskom štáte by v tejto súvislosti nemali zabúdať, z akých zdrojov vyvierala protestantská rezistencia, akými obrazmi bola sytená predstava boja proti systémovému zlu. Domnievam sa, že paradoxná skutočnosť, že niektorí príslušníci odboja svojimi činmi niekedy zvädzajú k tomu, aby sme ich dnes, s odstupom viacerých desaťročí od skončenia druhej svetovej vojny, identifikovali skôr s podmnožinou oných „špecialistov“, stelesňovanou literárnou postavou Mikuláša Kelia, iba potvrdzuje univerzálnu platnosť Rázusovho románového posolstva, ktoré hovorí o beštii v nás. Ale nielen o nej. Odkaz mŕtvych stojí za prečítanie aj v dnešnej dobe.

Macho, Peter

A jezuitákról alkotott kép Martina Rázus a *Halottak üzenete* című történelmi regényében (Irodalmi szöveg és a felekezeti közösség történelmi emlékezete)

A tanulmány Martin Rázus *Halottak üzenete (Odkaz mŕtvych)* című történelmi regényének hatástörténetén keresztül vizsgálja a szlovák katolikus és lutheránus felekezetek közötti tolerancia/intolerancia problémáját. Maga Rázus evangélikus lelkész és író volt, aki a szlovák nacionalizmus érdekében kereste a két vallás megbékélésének útját. Az elbeszélte történet Breznóbányán játszódik a 17. században, a rekatolizáció idejében, s már első kiadása (1936) után komoly irodalmi, esztétikai és felekezeti viták alakultak ki körülötte. A világháború idején pedig – mivel a könyv egyházi indexre került – a mellette való kiállítás a protestáns szlovák intelligencia körében az akkori szlovák állam elleni nézetek manifesztációját is jelentette. A regény tartalma erősítette a szlovák lutheránusok történelmi emlékezetét a jezsuitákkal szemben, akikről az író egyértelműen elutasító (szinte démonikus) képet alkotott.

Peter Macho

The portrayal of Jesuits in Martina Rázus' historical novel *The Message of the Dead*

The study examines the problem of tolerance/intolerance in context of the Catholic and Lutheran churches in Slovakia through the impacts of Martina Rázus' historical novel *The Message of the Dead (Odkaz mŕtvych)*. Rázus was a

Lutheran clergyman and author who worked for an appeasement of the two denominations. The story takes place in Breznóbánya in the 17th century during the re-catholicisation of the town. The first edition (1936) provoked serious literary, aesthetic and religious debates. The Catholic Church put the book on the Index and as a result to speak up for the book was equal to protest against the Slovak state of the time. The book strengthened the historical memory of Slovak Lutherans against Jesuits, about whom the author depicted an almost demonic picture.

Ján Mojdis**Tolerancia a intolerancia v diele Wiliama Rittera**

V oblasti prezentácie slovenskej problematiky v európskom rámci sa v období začiatku 20. storočia výraznou mierou zaslúžil Wiliam Ritter, ktorý bol švajčiarskym publicistom,¹ umeleckým teoretikom, prekladateľom a spisovateľom, ktorého slovenské prostredie – a nielen slovenské – často považovalo mylne za Francúza. Už od rannej mladosti jednou z povahových črt Rittera bola trvalá túžba po cestovaní, poznávaní nových krajín a národov. Preto každú príležitosť využíval k cestovaniu. Už po skončení svojich štúdií začal ako publicista cestovať po Európe. Navštívil niektoré nemecké mestá a v roku 1889 sa dostal po prvý krát do Prahy. Tam na filozofickej fakulte tamojšej nemeckej univerzity pôsobil v tomto období už známy romanista J. Cornu, švajčiarsky rodák a tak Ritter rozmýšľal, či sa nezapísať na túto univerzitu. Avšak Praha naňho nijako zvlášť nezapôsobila v kladnom slova zmysle. „*V čiernych a ustráchaných uliciach, plných hmiel z Moldau, ktorú ešte nevedel pomenovať Vltavou, zo sadzí a dymu tovární, ktoré obtláčali staré tragické mesto ušiel do Viedne, kde ho čakalo ešte väčšie odcudzenie*”.² Záujem o Uhorsko sa u Rittera výraznejšie prejavil v 90. rokoch 19. storočia, pretože „magnátske Uhorsko” ho do istej miery očarilo. Poznal predovšetkým prostredie maďarských duchovných³ a kňazi v Uhorsku zapôsobili naňho ako láskaví vzdelanci, ktorí vedeli viesť dialógy s voľnomyšlienkarimi a odpadlíkmi od cirkvi a nakoľko aj sám Ritter mal blízky vzťah k cirkevným stavbám, oceňoval u uhorských duchovných staromilský vzťah ku chrámom a sakrálnej architektúre. Prvým krokom k zoznámeniu sa so Slovenskom znamenal výlet, ktorý podnikol z Viedne na Devín a do Bratislavy pravdepodobne okolo roku 1888 a následne sa cez Slovensko vracal z Rumunska, čo nám dokladá jeho korešpondencia z tohto obdobia.

¹ Napríklad S. H. Vajanský o ňom písal ako o veľkej osobnosti Francúzska. Mnohých mýlila skutočnosť, že väčšinu svojich prác napísal vo francúzštine a často pobýval vo Francúzsku.

² ŽÁKAVEC, F.: *Wiliam Ritter*. Sborník Filosofické fakulty UK Bratislava 1925, s. 8.

³ Boli to väčšinou príbuzní z matkinej strany a jeden z nich bol dokonca biskupom.

Ucelenejší a hlbší záujem o slovenskú kultúru možno datovať rokom 1894, kedy sa v Paríži konala medzinárodná výstava a na nej boli vystavované umelecké diela zo Slovenska, hoci boli prezentované ako uhorské. Tieto artefakty vyvolali u neho živý umelecký záujem, ktorý sa postupne ešte umocňoval. Na Slovensko k dlhodobejšiemu pobytu prichádza v roku 1913 a to aj s istým zámerom, nakoľko si túto cestu plánoval skôr a chcel podrobnejšie spoznať predovšetkým slovenské ľudové umenie. Z Mníchova pricestoval do južných Čiech a v sprievode Miroslava Rybáka sa vydal na Slovensko. Tu po príchode bol očarený a uchvátený krásou slovenskej prírody, priateľskými a príjemnými ľuďmi. Mal možnosť stretnúť sa s prostými ľuďmi, ktorí sa potýkali s nesmiernymi ťažkosťami, biedou a tvrdým národnostným útlakom. V Martine a na Myjave sa stretol s poprednými vtedajšími slovenskými dejateľmi, medzi ktorými bol S. H. Vajanský a ten ho zoznámil s cieľmi slovenského národného hnutia. Významným prelomom v jeho spoznávaní Slovenska však znamenal rok 1903 z toho dôvodu, že v tomto roku sa zoznámil s Jánom Cádrom, vtedy študentom pražskej obchodnej akadémie. Ritter sa s ním spriatelil a pobadal talent a nadanie Cádru, jeho organizačné schopnosti a nakoľko v tomto období hľadal vhodného človeka, ktorý by mu robil osobného tajomníka požiadal Cádru, či by po skončení štúdia nechcel pracovať ako jeho osobný tajomník. Cádru už dlhšiu dobu rozmyšľal o tom, že napriek rodičovským snahám, aby sa zaoberal ekonomickými otázkami, ku ktorým nemal osobný vzťah a vždy mal viac sklony k literatúre a umeniu, rozhodol sa prijať ponúkanú príležitosť a súhlasil s ponukou Rittera.

A tak od roku 1903 až do smrti Jána Cádru v roku 1927 trvalo toto nielen profesné, ale aj osobné priateľstvo týchto dvoch mužov. V liste rodičom J. Cádru neskôr o ich prvom stretnutí napísal: „*Bol teraz v Prahe pán Ritter a tu som mal príležitosť ho poznať, koho sme my na Myjave mali [...], že je to muž nielen ako spisovateľ francúzsky prvý, ale muž taký, ktorému v budúcnosti budú Slováci povďační a budú pyšní na jeho priateľstvo.*”⁴ Cádruv obdiv nevyplýval iba z osobných sympatií, ale aj z toho, že práve v spomínanom období videl, že Ritter je známym umelcom, umeleckým kritikom, ktorý má vysoký kredit vo všetkých umeleckých kruhoch a jeho obdiv stúpol aj tým, že v uvedenom roku Ritter vydal knihu, ktorá sa stala prezentáciou a obhajobou Slovákov. Táto kniha vyšla pod názvom „*Fillette Slovaque*” (*Slovenské dievča*),⁵ neskôr ju Cádru preložil do slovenčiny.

⁴ Z pozostalosti J. CÁDRU. ALU MS Martin, sign. 55 K 10.

⁵ Ide o knihu RITTER, W.: *Fillette Slovaque*. Paris 1903.

Intenzívnejšie začali spolupracovať až od roku 1905, kedy Cádra ukončil vysokoškolské štúdium a prišiel pracovať na plný úväzok k Ritterovi do Mníchova, kde v tomto období pôsobil. V uvedenom období vládol v Mníchove čulý umelecký a vedecký život, kde Ritter ako uznávaný umelecký kritik a teoretik mal veľké možnosti pre uplatnenie Cádru. Boli to roky výrazného vzájomného obohacovania sa ako v umeleckej, tak v spoločenskej oblasti. Týmto sa začala vzájomná plodná spolupráca nielen „zaúčania sa“ do tajov umeleckého sveta, ale aj spolupráca, ktorá prinášala svoje hodnotné výsledky pri propagácii slovenskej kultúry a umenia v západnej Európe. Svoje poznatky o živote na Slovensku Ritter postupne uverejňoval v parížskom časopise *Mercure de France*.⁶ Tematicky boli príspevky veľmi zaujímavé a môžeme povedať, že sa dotýkali všetkých oblastí slovenského kultúrneho, politického a národného života Slovákov v Uhorsku a po černovskej tragédii mohol ako jeden z najzaujímavejších odborníkov informovať západoeurópsku verejnosť o skutočnej podstate týchto dramatických udalostí odohrávajúcich sa v Hornom Uhorsku.

Ritter bol dobre zorientovaný v slovenskej ľudovej kultúre a umení. Venoval mu neustálu pozornosť a pri každej novej príležitosti, keď prichádzal na Slovensko, neustále hľadal a nachádzal nové a nové zdroje inšpirácie, ktoré potom následne aplikoval vo svojej práci v prospech propagácie umenia Slovákov, ale aj v prospech umenia vôbec. Ako presvedčený katolík obdivoval Ritter na Slovensku nábožnosť Slovákov a kládol ju do protikladu so západoeurópskou modernizovanou podobou kresťanstva, ktorá mu nebola taká blízka. So záujmom etnografa si vedel Ritter všimnúť tie najmenšie detaily ľudových stavieb v najrôznejších oblastiach Slovenska, porovnával ich s architektúrou v okolitých krajoch, okolitých krajinách a poukazoval na ich osobitosti. Často sa zamýšľal nad funkčnosťou jednotlivých zložiek ľudových stavieb, ich históriou a účelnosťou. Kopaničiarsku usadlosť opísal s takou idyličnosťou, že „*bola to na spôsob všetkých vidieckych príbytkov skupina domov, postavených do pravého uhla okolo dvora... Bolo tu prízemie, ktoré obývali majitelia, chliev a niekoľko sýpok a kôlni. Tie boli z dreva a dom zo žltých tehál, sušených na slnku cigánmi, žltej farby ako kupecký papier.*“⁷

Učarovala mu slovenská ľudová pieseň, ktorú prirovnával k európskej hudbe takých autorov, akými boli napríklad E. Grieg, či W. A. Mozart. Poukazoval na široké možnosti, ktoré poskytuje ľudová hudba pre tvorbu moderných skladateľov. Za veľkú škodu pre slovenskú hudbu považoval, že sa na Slovensku

⁶ Bližšie pozri KUZMÍK, J.: W. Ritter – priateľ Slovákov. In: *Historická revue*, 3, 1990, 4, s. 25-26.

⁷ RITTER, W.: *Tvrdohlavosť slovenská*. Moravská Ostrava. 1911, s. 3.

neňašiel hudobný skladateľ, ktorý by pri komponovaní hudobných diel v dostatočnej miere využil možnosti, ktoré mu vytváral slovenský folklór a veľké postavy z dejín Slovenska. Spomína v tejto súvislosti postavu Jánošíka. „*Ak máte chápať, milovať a hrať slovenskú hudbu, buďte, ak chcete, vedcom, veľkým umelcom, ale predovšetkým majte srdce! Slovenská hudba nie je ničím iným, než krajinkou, ktorá na seba vzala hlas, aby opätovoľala bolesť, je to sonorná krajinka, ktorá sa stala echom slovenskej duše.*”⁸ V slovenskej ľudovej piesni nachádzal nielen jej umeleckú hodnotu a vyjadrenie, ale aj sociálnu stránku života slovenského človeka. Bol umelcom, ktorého vzťah k neskorším výtvarným technickým a prírodným vied nebol nijako zvlášť pozitívny a ani tolerantný. V dnešnom ponímaní by sme ho isto zaradili k veľkým ochrancom prírody, pretože v kráse neporušenej prírody nachádzal tu pravú krásu a nie „... v dnešných dňoch špinavej chémie, malicherných kuriozít a patologických monštróz...”⁹ Takto vnímanú modernú vedu opísal Ritter svojmu priateľovi Branguynovi. A práve na Slovensku nachádzal neporušenú prírodu, v čom videl obrovské bohatstvo slovenského národa. „*Za smutného mračného rána, ktoré končilo prudkým lejacom vchádzali sme do púchovskej doliny,*” opisuje svoje pocity, „*ktorej poloha idyllickej prostoty naplňala mi oči druhom trpiacej blaženosti, ktorou na mňa všade pôsobí slovenská krajinka*”.¹⁰ Bohatstvo a krása slovenskej prírody je nevyužitá, neraz prízvukoval, bolo by možné to využiť ekonomicky, predovšetkým v lepšom využití možnosti turistiky, ako je tomu napríklad vo Švajčiarsku. Na tieto možnosti často upozorňoval pod vplyvom Rittera aj J. Cádru, keď neraz porovnával, ako vedia speňažiť peknú prírodu Švajčiari.

Slovenská príroda a slovenská ľudová pieseň boli pre Rittera dve oblasti, o ktorých dokázal nielen nadšene hovoriť, ale aj písať. Dokazuje to napokon celý rad článkov alebo menších či väčších poznámok. Často požadoval, aby sa prekladalo viac prác o Slovákoch, pretože čím je krajina vzdialenejšia alebo menšia, tým menej sa o nej vie a na svoje problémy a prednosti môže upozorniť iba neustálou propagáciou vo všetkých podobách a možnostiach, ktoré má k dispozícii. Popri propagácii slovenského folklóru, krásy slovenskej prírody bol aj obrancom národných práv Slovákov proti maďarizácii, ktorú spoznal aj osobne. Práve v potláčaní národných práv Slovákov a iných národností v Uhorsku videl výrazné prejavy netolerancie. Sám na základe osobných skúseností spoznával arogantnosť uhorských úradov a presviedčal sa o pravdivosti nepravosti, ktoré sa diali Slovákom a ďalším nemaďarským

⁸ Z pozostalosti J. Cádru. ALU MS Martin, sign. 55 V 12.

⁹ Z korešpondencie W. Rittera. ALU MS Martin, sign. 55V 5.

¹⁰ RITTER, W.: *O hudební kultuře Slováků*. ALU MS Martin, sign. 55 V 12, s. 4.

národom v Uhorsku. „Vychvalujú sa svojou tlačovou slobodou a odňali postdebit temer všetkým časopisom, ktoré sa odvážili pochybovať o ich ideálnej spravodlivosti. Moja korešpondencia, keď sa zdržujem v Uhorsku, je mi strašne neporiadne dodávaná, aj rekomandované listy sa oneskorujú.”¹¹ Toto oneskorenie bolo podľa neho často zámerné, nakoľko si dovoľil písať pravdu a aj v tom sa prejavovala arogantnosť uhorských úradov voči tým, ktorí si dovoľili byť kritickejší voči prejavom zlovôle uhorskej vlády. Pritom nebol typom bojovného brancu národných práv Slovákov, akými boli napríklad R. W. Seton-Watson. Angažoval sa skôr pri propagácii slovenskej literatúry, hudby a umenia vôbec, čím preukazoval „slovenskej veci” neoceniteľné služby v sledovanom období. Jeho tichá práca mala pre slovenský národ trvalý význam, pretože oboznamovala so slovenskými reáliami nielen francúzskych čitateľov, ale celý vzdialený a vzdelaný európsky západ. Jeho vzťah k slovenskej kultúre nebol iba vecou chvíľkového rozmaru, ale vecou stáleho a neutíchajúceho záujmu. Prispieval nielen do francúzskych a švajčiarskych novín a časopisov, ale jeho články o Slovensku a Slovákoch nájde v periodikách aj v Rusku. Napríklad petrohradská revue *Apollon* v článku *Listy o slovanskom území* z roku 1910 píše: „Na Slovensku duchovný život stáva sa čím ďalej tým ťažším pre systematickú maďarizáciu. Stáva sa ťažším, ale zastaviť ho nevláda všetky rušivé mocnosti. Vydávajú zbrané diela, píšu, básnia, bojujú.”¹² Teda nielen na západe Európy, ale aj na východe bojoval a poukazoval na presadzovanie slovenských záujmov, snažil sa propagovať slovenské kultúrne hodnoty. Jeho znalosť slovenského prostredia sa výrazne prejavila v románovej podobe *Tvrdohlavosť slovenská*, ktorá vyšla v roku 1910 a ktorú venoval pamiatke otca Jána Cádru, ktorého osobne poznal a veľmi si ho vážil nielen ako dobrého človeka, ale aj ako „roduverného Slováka”. V češtine vyšla táto kniha v roku 1911. Obsahom tejto knihy je pohľad človeka stojaceho mimo diania na život slovenského človeka z Myjavy konca 19. a začiatku 20. storočia. Na pozadí príbehu drámy jednej rodiny sa Ritterovi podarilo poukázať na cnosti, ale aj neduhy, ktoré ťažili slovenského človeka tejto doby. Predstavuje európskemu čitateľovi slovenský národ bez akýchkoľvek zjednodušení, taký, aký bol, nielen jeho citovosť a zmysel pre krásu, ale aj jeho tienisté stránky.¹³ Jedným z javov, ktoré ochudobňujú slovenského človeka v tomto období je podľa neho pomerne rozšírený alkoholizmus. Príčinu alkoholizmu nedáva do súvislosti iba so

¹¹ Národné noviny, 39, 1908, 174, 10. októbra 1908, s. 4.

¹² Národné noviny, 41, 1910, 61, 1. marca 1910, s. 1.

¹³ „Roľník slovenský cíti všetky veci, ktoré znamenajú lásku k domovu a počestnosť života, krásny kvet z bieleho plátna. Keď je sám spieva na poliach, keď sa predtým uistil, že ho nikto nepočúva“. In: RITTER, W.: *Paličatosť slovenská*. Moravská Ostrava. 1911, s. 15.

Slovákmi, ale poukazuje, že na jeho rozšírení má veľkú zásluhu predovšetkým židovská pospolitosť,¹⁴ pretože Židia vedia jednoduchého človeka veľmi ľahko dostať tam, kam chcú. V tomto hodnotení sa Ritter dostáva až na pozície antisemitizmu, ktoré v tomto období rezonovali aj v západnej Európe ako isté dozvuky na jeho rozvírenie v súvislosti s aférou okolo A. Drayufusa vo Francúzsku. Na strane druhej príčinou toho stavu postavenia Slovákov je samotná uhorská vláda, ktorá svojou sociálnou politikou tento neduh skôr podporuje a šíri, než by ho potláčala. „*Keď vidím, ako na uhorskom Slovensku všetky protialkoholické kroky farárov a kňazov, podporovaných ministerstvom kultúry, narážajú na zlú vôľu a absolútne zákazy ministerstva financií, nemôžem sa nepobaviť...*”¹⁵ Dôležité však je, že sa slovenský človeka nenecháva zmanipulovať v otázkach zásadnejších, keď ide o jeho začlenenie a obhájenie postavenia medzi ostatnými národmi monarchie. Preto sa Ritter domnieva, že Slováci si zasluhujú, aby boli povzbudzovaní k veľkým činom. Maďarov charakterizoval takto: „*Ono také krásne, ale tyranské a pyšné plemeno maďarské, kedysi rytierske, ktoré dnes, ako sa ukazuje, proti celému duchu svojich dejín a ústavy žiada pre seba všetky slobody, len aby lepšie drvilo Slovanov na svojom území a najmä tých nešťastných bratov Čechov a Slovákov severných a západných Karpát, o ktorých urážlivo hovorí: Tôt ember nem ember.*”¹⁶ Keď sa bližšie oboznámil so slovenskými pomermi, bolo pre neho, intelektuála odchovaného demokratickými zvyklosťami západnej Európy, nemysliteľné správanie, ktoré videl u oficiálnych maďarských politikov voči slovenskému obyvateľstvu. Ako vnímavý pozorovateľ so zmyslom pre spravodlivosť nevedel pochopiť, odkiaľ sa vzala nadradenosť, ktorú voči Slovákom uplatňovali príslušníci maďarského národa v Uhorsku. Zamýšľal sa, z čoho pramenila povýšenosť až brutalita voči Slovákom.

Čo sa týka otázky vzťahu k Židom na Slovensku, zdá sa, že Ritter v prílišnej snahe ospravedlniť Slovákov podľahol v mnohých prípadoch podvedomému antisemitizmu hospodársko-obranného charakteru so silným protimaďarským akcentom. Chcel nájsť vinníka, ktorý prispieva k tomu, že sa slovenský národ nachádzal v takej zložitej situácii a v zhode so S. H. Vajanským obviňoval Židov z mravného a hmotného zbedačovania až úpadku slovenského ľudu. Toto zjednodušovanie nachádzame temer vo všetkých beletristických prácach Rittera. Pritom ho nemožno obviňovať iba z lacného antisemitizmu, pretože z celej jeho tvorby v konečnom dôsledku môžeme pozorovať, že ho teoreticky zaujímal

¹⁴ „Opilec bol teraz bezvýznamnou vecou pre veľkého čierneho Žida so žltými očami“. In: RITTER, W.: c. d., s. 20.

¹⁵ Z zostalosti J. Cádru ALU MS Martin, sign. 55 V 18, s. 6.

¹⁶ ŽÁKAVEC, F.: *Wiliam Ritter*. Sborník Filozofickej fakulty UK Bratislava 1925, s. 52.

problém a postavenie Židov v kresťanskej spoločnosti a taktiež dejiny židovstva. Napríklad pri návštevách Prahy detailne spoznával pražské židovské pamiatky, patril medzi obdivovateľov najstaršej európskej synagógy a vo svojich spomienkach na Prahu podrobne opísal starý židovský cintorín. Poukázal na príslovečnú adaptabilitu židovského obyvateľstva a na jeho úspešný štart pri nástupe modernej kapitalistickej spoločnosti, avšak vo väčšine prípadov konštatoval, že sa v spoložití so slovanským obyvateľstvom jeho účinkovanie neprejavilo priaznivo, a tak sa zdá, že ostal či podľahol v smere vplyvu a názorom S. Hurbana Vajanského.

W. Ritter využíval každú príležitosť, ktorá sa mu naskytila, aby propagoval Slovensko vo svojej publicistickej činnosti. V časopise *L'Art Libre*, vychádzajúcom vo francúzskom Lyone, v článku *Slovanská kronika* v decembri 1909 okrem iného písal o významnom slovenskom filológovi a literátovi S. Czambelovi. V parížskej revue *Mercure de France* zase niekoľkokrát písal o tvorbe Jána Bottu a osobitne sa zamerl na jeho báseň *Smrť Jánošíkova*. Napriek problémom, s ktorými sa stretával pri propagácii Slovenska v zahraničí, jeho činnosť nikdy neochabovala, ako sa to dozvedáme aj z poznámok Jána Cádru. „...*Vilko (Ritter) nedovolil vynechať nič v žiadnom článku a druhý raz písal do Gazette de Lousane, ktorá pravdepodobne dostáva peniaze od Maďarov a nepíše nič proti nim*”.¹⁷ S podobnými praktikami sme sa v tomto období mohli často stretnúť, a to nielen vo Švajčiarsku, Francúzsku, ale aj inde. V Paríži využívala uhorská vláda značné finančné prostriedky na to, aby získavala vedúcich redaktorov jednotlivých novín a časopisov pre svoje zámery, alebo aspoň na to, aby bránili uverejňovaniu článkov či iných informácii, ktoré by boli zamerané protimaďarsky. Svedčia o tom mnohé dobové dokumenty: „...*Maďari nelenili. Nielenže vysielali grófov do neutrálnych krajín, aby pomocou priateľov vplývali na Francúzsko – anglickú politiku, aby dodali maďarskej propagande aspoň zdanie pravdepodobnosti... Maďarská propaganda nezameškala ani jednu príležitosť miernejší tón maďarskej opozície vo svete rozšíriť*”.¹⁸ Ritter však dokázal byť veľmi kritický pri posudzovaní prác, ktoré sa dotýkali ako Čechov, tak Slovákov. Pravidelne sledoval knižnú produkciu o Slovanoch v západnej Európe, a tak, keď vyšla práca L. Legera *České znovuzrodenie*, mal k nej kritické výhrady. „*Už na inom mieste som celkom úprimne povedal, akým sklamaním bola pre nás, francúzskych čitateľov kniha, ktorá na svoj názov zrejme nemá nijaké právo*”.¹⁹

¹⁷ Z pozostalosti Jána Cádru. ALU MS Martin, sign. 55 S 27.

¹⁸ Z poznámok Juraja Garin Michajlovského. ALU MS Martin, sign. G 669, s. 14.

¹⁹ Z pozostalosti W. Rittera. ALU MS Martin, sign. 55 V 18, s. 4.

Spomínaná kniha skôr odrádza čitateľa, ktorý má iba málo vedomostí o slovanských národoch a o slovanskej problematike. Pričom je veľmi veľa osobností slovanských dejín, ktoré by sa príťažlivou formou a lepším spracovaním iste dostali do širšieho záujmového spektra. Nakoniec veľmi všeobecnými a často chybnými informáciami bola francúzska verejnosť touto knihou skôr dezorientovaná. „*Teda pán Leger, ktorý bezpečne pozná onen život slovenských študentov v Uhorsku, mohol lepšie než ktokoľvek iný podať živší obraz toho, čo je u neho len vymenúvaním určitého počtu zrejmých faktov.*”²⁰ Najviac mu vadilo to, že Leger podľa neho nevyužil všetky možnosti, ktoré mu poskytli pamäti niektorých popredných predstaviteľov českého a slovenského národného hnutia. Konkrétne mal predovšetkým na mysli pamäti Jána Francisciho. Vyčíta Legerovi mnohé nejasnosti, ba až zavádzajúce údaje, napríklad o študentskom živote Slovákov či o úlohe pomocných učiteľov v uhorskom školstve a celý rad ďalších príkladov. Ako nemilosrdný kritik sa pozastavil nad tým, že Legerova práca mala skôr nadviazať a rozvinúť myšlienky a poznatky obsiahnuté v prácach E. Denisa, ktorý spracovaním niektorých otázok slovanských dejín postavil základy, nad ktorými sa mali budovať nové poznatky. „*Snažne prosím pána Legera, ku ktorému pre jeho nadmieru záslužnú kariéru a slovanskú lásku pociťujem veľkú úctu, aby tu nehľadal neprípustnú domýšľavosť, že dávam rady slovútnemu staršiemu mužovi, ale prosté konštatovanie praktického dosahu. Je to výraz nie kritiky, ale poľutovania, poľutovania nad tým, že jeho knihy neobsahujú, ako on sám na to už niekde naráža, taký výsledok, na ktorý by vedy a vedecké bádanie mali právo.*”²¹

Osobitnú kapitolu pri presadzovaní záujmov Slovákov v Európe tvorili osobné kontakty s poprednými slovenskými národnými dejateľmi a literátmi. Boli to predovšetkým kontakty so S. H. Vajanským, vtedajšou vedúcou osobnosťou Slovákov na konci 19. a začiatku 20. storočia, ktorého si veľmi vážil a uznával ho, nielen ako politického vodcu slovenského národa, ale aj ako významnú osobnosť slovenského literárneho života. „*Vydávanie zobraňných diel veľkého poëta a romanciëra slovenského Svetozára Hurbana Vajanského v Turčianskom Svätom Martine ide popredku s tou pilnosťou aj medzi tými samými ťažkými okolnosťami, prežívanými jeho národom.*”²² Okrem S. H. Vajanského poznal veľmi dobre literárne práce Martina Kukučína, a to predovšetkým zásluhou J. Cádru, ktorý mal s ním čulú korešpondenciu

²⁰ Z pozostalosti W. Rittera. ALU MS Martin., sign. 55 V 18, s. 4.

²¹ Tamtiež, s. 5.

²² Národné noviny, 31, 1910, 67, 1. júna 1910, s. 2.

a prekladal jeho literárne diela do francúzštiny. Neskoršie aj Ritter osobne nadviazal kontakty s Kukučným.

Ako osobne prežíval radosti a strasti slovenského národa, nám dokumentuje celý rad udalostí, ktoré sú obsahom denníka Jána Cádru. Nakoľko veľa cestoval po celej Európe, mal oveľa širšie možnosti propagovať spoznávanie kultúry slovenského národa. Osobitne však propagoval a pomáhal Slovákom vo Francúzsku a vo Švajčiarsku, pretože jeho publikačná činnosť smerovala predovšetkým do týchto krajín. Často navštevoval svojich rodičov a súrodencov, ktorí žili vo Švajčiarsku a vo Francúzsku. Prítomnosť Cádru počas týchto pobytov zohrávala významnú úlohu, lebo pri najrôznejších príležitostiach a stretnutiach s nimi mal možnosť nadväzovať ďalšie kontakty a šíriť poznatky o svojom národe.

Po vzniku ČSR sa Ritter zamýšľal natrvalo usadiť a žiť na Slovensku a tu si vytvoriť druhý domov. Mal zrejme v úmysle kúpiť na Slovensku „zbytkový majetok“, ktorý sa rozpredával v ČSR, avšak ku kúpe nikdy nedošlo (možno aj kvôli chorobe J. Cádru). Dozvedáme sa to z listu M. Kukučina: „*Už to, keby Váš gazda mal útulok na Slovensku, bola by to ohromná výhoda pre nás. Divím sa, že mu páni z pozemkového úradu nikdy nič také neponúkli.*”²³ Ale dôvodov tohto stavu bolo viac, môžeme dedukovať aj to, že Ritter po vzniku ČSR neustále kritizoval nespravodlivé postavenie Slovákov v novom štáte, keď oprávnené poukazoval na to, že Slováci nie sú plnoprávnym národom vo vzťahu k Čechom a sú nimi často znevýhodňovaní.

Ritter precestoval celé Slovensko, peši prešiel celé Považie, navštívil Spiš, ba zašiel aj do Košíc. Z týchto ciest si zaznamenával svoje zážitky, ktorými následne reagoval na česko-moravsko-slovenské vzťahy. Prikláňal sa v pozitívnom slova zmysle na stranu Moravanov a Slovákov, obhajoval ich, vyzdvihoval prínos ich ľudového umenia a umelcom v Prahe často vyčítal, že nemajú vzťah ku folklóru ako umeleckej hodnote.

Slovensko dodnes zostáva dlžné svojmu veľkému priateľovi za pomoc, propagáciu a obhajobu slovenských záujmov, slovenského umenia a literatúry vo svete. O to viac, že mnohí slavisti, ako napríklad E. Denis či L. Leger, boli poctení aspoň morálnymi či podobnými oceneniami, avšak Ritter nie. Zdá sa, že svojimi kritickými poznámkami pri obhajobe Slovákov vo vzťahu k Čechom zrejme nebol po vôli mnohým vtedajším českým politikom. Ako nám to dokladajú poznámky z listu M. Kukučina: „*Divím sa, že nevymenovali pána Rittera za profesora na univerzite v Bratislave, keď je obyčaj literátom preukazovať tú česť... Pravda neviem, či by sa bol vynímal dobre v tom*

²³ Z korešpondencie M. Kukučina ALU MS Martin, sign. 55 A 8.

vznešenom zbore popri iných profesoroch-politikoch, ktorí užívajú vakácie a neviem, či už prednášali.”²⁴ Práce Rittera o Slovákoch sú autentické a vychádzajú z pozorovaní každodenného života na Slovensku v období od konca 19. storočia až po druhú svetovú vojnu, kedy sa jeho kontakty so Slovenskom prerušili skoro úplne.

O živote priateľa W. Rittera Jána Cádru máme pomerne presné a bohaté údaje, nakoľko od roku 1904 si písal Cádru pomerne podrobný denník a dnes je prístupný v LAMS v Martine.²⁵ Jeho obsahom sú podrobné údaje z každodenného života tak Cádru, ako aj W. Rittera. Aj keď ide o subjektívny pohľad, plasticky nám približuje nielen osobný život, ale aj mnohé iné udalosti zo života vtedajšej spoločnosti, pohľad na život v Mníchove, mnohé zlomové udalosti zahraničnopolitické, akou bola prvá svetová vojna či celý rad ďalších udalostí, ktoré Cádru popisoval podrobne a so snahou byť čo najobjektívnejším pozorovateľom. A tak na základe týchto zápisov vyplýva, že obidve osobnosti nespájali iba pracovné povinnosti, ale predovšetkým priateľské putá, ktoré medzi mužmi nie sú obvyklé. Cádru obdivoval Rittera a súčasne mu bol oporou, pretože plnil nielen úlohy osobného tajomníka, ale bol aj prvým čitateľom a kritikom jeho prác a pomáhal mu v prekladateľskej činnosti.²⁶

Cádru vyrastal v národne uvedomelom slovenskom prostredí na Myjave, kde jeho otec patrila medzi tých občanov Myjavy, ktorí všestranne pomáhali a zúčastňovali sa na rozvoji slovenského národného života v neľahkých rokoch maďarizačného útlaku. V rovnakom duchu bol vychovávaný J. Cádru. Jeho otec bol majiteľom pohostinstva a chcel, aby aj jeho syn sa venoval tejto živnosti, aby po ňom prebral prácu, a tak hlavne z tohto popudu odišiel Cádru študovať do Čiech, kde videl lepšiu budúcnosť pre uchovanie národného povedomia a na strane druhej rozšírenie vedomostí z ekonomiky. Po príchode do Prahy sa stal Cádru zástancom a propagátorom česko-slovenského zblíženia. Zoznámil sa s M. R. Štefánikom, nadviazal a udržiaval priateľské kontakty s ďalšími slovenskými študentmi, ktorí v tomto období boli v Prahe. Jeho vrelý vzťah k Francúzsku a francúzštine v ňom rozvíjal známy český frankofil H. Jelínek.

Vďaka Ritterovi mal možnosť Cádru veľa cestovať po Európe, spoznávať nové krajiny, učiť sa cudzie jazyky, spoznávať kultúru a umenie

²⁴ Z pozostalosti Jána Cádru. ALU MS Martin, sign. 55 A 9.

²⁵ Ján Cádru, slovenský prekladateľ, literárny kritik a romanista. Väčšinu svojho života prežil v cudzine. Zomrel veľmi mladý vo veku 45 rokov na následky ťažkej choroby vo Švajčiarsku v Bissonne. Bližšie pozri pozostalosť J. Cádru v ALU MS Martin, sign. 55 S 45, 55 Q 3 a nasledujúce.

²⁶ O ich priateľských vzťahoch svedčia záznamy vo vzájomnej korešpondencii a údaje v osobnom denníku Cádru, kde možno nájsť množstvo veľmi priateľských zdobnelinových oslovení. Pozri napríklad ALU MS Martin, sign. 55 E 24 a iné.

západoeurópskych národov a pomáhať presadzovať sa slovenským záujmom v Európe. Využíval všetky príležitosti na to, aby sa európska verejnosť dozvedela o problémoch slovenského národa na začiatku 20. storočia. Nepriamo ho k tomu nabádal aj Ritter: „*Slovensko si zachovalo toľko pôvabných vecí, toľko legiend, toľko malebnosti, že sa zdá byť priamo stvorené k tomu, aby túto záľubu vo vysnených dobrodružstvách vyviedlo z vyšliapaných kolají a priviedlo ich tam, kde začína ospravedlnená zvedavosť, oprávnená túžba po zoznámení sa s predchádzajúcimi etapami vo vývoji rasy slovenskej.*”²⁷ Ritter mu často opakoval, že jednou z možností, ktorá by bola cestou k lepšej znalosti o Slovensku, je propagácia jeho prírodných krás, ktoré na Slovensku sú, len zaostáva ich poznanie. Slováci si ani neuvedomujú, akým veľkým bohatstvom je príroda, a tu vždy poukazoval na príklady zo západnej Európy. Jednou z oblastí, v ktorej bol Cádra nekompromisný, bol jeho vzťah k maďarskému šovinizmu. Vecne a konkrétne napádal všetky jeho formy, ktoré sa prejavovali v každodennom živote slovenského človeka. Počas svojich ciest sa stretával s poprednými európskymi kultúrnymi a politickými osobnosťami a aj cez tieto osobné stretnutia sa snažil propagovať slovenskú otázku. Bol pravidelným prispievateľom do viacerých slovenských novín a časopisov, v ktorých podával informácie o svojich cestách, zahraničných stretnutiach a udalostiach predovšetkým v oblasti kultúry. Zo zahraničných časopisov prispieval hlavne do časopisov vo Francúzsku a vo Švajčiarsku (*Mercury de France, Suisse littéraire* a iných). Písal o hudbe, výtvarnom umení, kultúre. Zaujímal sa o národopis a veľkú časť jeho záujmov predstavovala prekladateľská činnosť, hlavne do francúzštiny a z francúzštiny do slovenčiny. Okrem francúzštiny ovládal ešte taliančinu a nemčinu.

Pretože sa zdržiaval viac v zahraničí, udržiaval písomné kontakty s poprednými slovenskými literátmi a osobnosťami slovenského a českého národného hnutia, tu môžeme spomenúť M. Kukučina, E. M. Šoltésovú, J. Bodnára, S. H. Vajanského, Š. Krčméryho, M. Švabinského, M. Aleša, F. Úprku, J. Zrzavého a ďalších. Prínosné boli pre obe strany kontakty so S.H. Vajanským,²⁸ od ktorého sa dozvedal o konkrétnych úlohách, problémoch a cieľoch slovenského národného hnutia do prvej svetovej vojny a podľa možnosti sa vždy – podľa svojich síl a možností – snažil objektivizovať slovenskú otázku na pôde západoeurópskej. Pri prekladateľskej práci využíval J. Cádru možnosti svojich kontaktov na Slovensku, a tak veľmi často posielal svoje práce a práce ďalších, predovšetkým francúzskych slavistov na posúdenie

²⁷ Z korešpondencie J. Cádru. ALU MS Martin, sign. 55 V 7.

²⁸ „Pán Ritter ďakuje srdečne za nový zväzok básní, prečítame ich spolu so záujmom, ktorý on vždy venuje naškým a zvlášť Vaším dielam“. Z listu J. Cádru. ALU MS Martin, sign. 20 C 34.

známym slovenským literátom či jazykovedcom. Jedným z najstálejších posudzovateľov bol S.H. Vajanský, ako o tom píše v jednom zo svojich listov: „V prílohe Vám zasielam Wiliama Rittera referát o utešenej knihe Francisciho, o ktorej by sa rád širšie rozpísal, lebo jej obsah by zvlášť vo Francúzsku bol zaujímavý.”²⁹ Kontakty J.Cádra prostredníctvom S.H.Vajanského so Slovenskom boli osožné pre obidve strany. Na jednej strane mal Cádra informácie z prvého slovenského zdroja a na strane druhej Vajanský mohol prostredníctvom neho informovať predovšetkým francúzsku verejnosť o problémoch a cieľoch slovenských národných snažení do vzniku ČSR.

K spoznávaníu Slovákov a ich kultúry vo Francúzsku prispel J. Cádra výrazne propagáciou slovenskej literatúry a taktiež prekladmi známych slovenských literárnych diel do francúzskeho jazyka. Neúnavne prekladal a udržiaval stále kontakty so slovenskými literátmi. Bohatá korešpondencia medzi Cádrom a M. Kukučínom nám to iba dokladá. M. Kukučín si veľmi vážil tieto aktivity a v jednom zo svojich listov o tom napísal: „*Nemôžete si predstaviť, aké to bolo pre mňa prekvapenie a radosť, keď som mohol čítať svojej výroby vo francúzštine... Tuším je to prvý prípad alebo jeden z prvých, že slovenská práca uzrela svetlo sveta vo francúzskom časopise.*”³⁰ Ich vzájomná spolupráca nezostávala iba pri otázkach literárnych, čo nám dokladá aj ich pomerne bohatá korešpondencia. Obaja sa zaujímali aj o politický vývoj v Československu a hlavne ich zaujímala otázka postavenia Slovenska a Slovákov v tejto republike. Aj napriek čulej korešpondencii sa im nikdy nepodarilo osobne stretnúť. Názorovo mali zhodné pohľady na mnohé otázky, pred rokom 1918 obaja zhodne odsudzovali nemecký a maďarský šovinizmus a po vytvorení ČSR boli pomerne skeptickí k slovensko-českým vzťahom v novej republike. Dokladajú nám to aj slová M. Kukučina J. Cádrovi: Od mladi nenávidím nadutých, ale národy, ktoré, keď im je trocha lepšie, stratia zmysel pre mieru, stratia nad sebou vládu a blúznia v šovinizme ako pred vojnou Nemci a Maďari a po vojne Taliani a ešte niektorí iní, nám hádam najbližší...³¹

Ján Cádra bol spolu s Wiliamom Ritterom realizátorom myšlienky o predstavovaní významných osobností z Čiech a Slovenska v zahraničí. Medzi prvými, ktorých si vybrali, bol Svetozár Hurban Vajanský. Z jeho tvorby vybrali tie práce, ktoré predpokladali, že by mohli zaujať aj francúzskych čitateľov. „*Obecenstvo francúzske je netečné, ale predsa len dúfam, že si ho podmaníme,*” písal J. Cádra S.H. Vajanskému. Na základe ich korešpondencie sa tiež môžeme dozvedieť, že S.H. Vajanský vyčítal J. Cádrovi, že málo prispieva do

²⁹ Z pozostalosti J. Cádra. ALU MS Martin, sign. 20 C 34.

³⁰ Z korešpondencie M.Kukučina J. Cádrovi. ALU MS Martin, sign.55 K 5.

³¹ Z korešpondencie M. Kukučina J. Cádrovi. ALU MS Martin,sign. 55 A 8.

slovenských novín a časopisov, následne na čo Cádra odpovedal, že by aj mal snahu, ale mnohé smery vtedajšieho avantgardného francúzskeho umenia by nemuseli byť slovenskému čitateľovi blízke a zrozumiteľné a chuť k písaniu mu berú aj „čecháčkovia“, ktorí píšu o týchto otázkach veľmi často a bez znalosti vecí. Vo väčšine listov nachádzame poznámky, či rôzne dodatky, ktoré písal W. Ritter na základe čoho usudzujeme, že aj on mal neustály záujem o dianie na Slovensku.

Aj keď sa Cádra orientoval predovšetkým na francúzsky hovoriace teritórium Európy, jeho prvé kontakty s Francúzskom v ňom zanechali dosť rozpačité pocity. V jednom zo svojich listov o tom píše: „*Človek by sa domnieval, že kultúra tak stará a tak sýta ako francúzska vychováva spravodlivé a mužné generácie, v skutočnosti to vyzerá tak, že republikánske heslo nebolo nikde tak poplúvané a že falošnosť, sebeckosť a pokrytectvo sa neusadili nikde tak, ako vo Francúzsku.*”³² Neskôr si tieto dojmy po hlbšom spoznávaní francúzskej spoločnosti napravil a mal k Francúzom a Francúzsku bližší a priateľskejší vzťah ako k Nemecku a Nemcom, kde žil až do začiatku prvej svetovej vojny. Videl a dennodenne spoznával, že nemecké prostredie nie je tak priateľsky naklonené slovenskému svetu ako francúzske a preto využíval všetky možnosti na to, aby francúzsku verejnosť oboznamoval so slovenskou kultúrou a umením. Nezabúdaj ani na Čechov, vidiac v nich najbližších spojencov Slovákov, a tak uverejnil celý rad článkov, štúdií a iných príspevkov o českej literatúre. Do francúzštiny preložil aj celý rad českých a slovenských prác menšieho, či väčšieho rozsahu.³³ V nasledujúcom období do vypuknutia prvej svetovej vojny to boli práce T.G. Masaryka, E. Beneša, K. Kramáča, P.O. Hviezdoslava, S.H. Vajanského, M. Kukučina a iných.

Osobitnou kapitolou sú jeho práce o slovenskom folklóre, ľudovej architektúre a možnostiach turistiky na Slovensku, či celý rad ďalších žánrových obrázkov zo života na Slovensku. Život a dielo J. Cádru vysoko pozitívne hodnotil aj jeho dlhoročný priateľ P. Blaho, keď v jednom z listov píše. „*Tvoj osud je nanajvýš zaujímavý, zmiznul si v najťažšej dobe krušného života predprevratového, a ver mi všelijako sme sa pozerali v našej slovenskej malosti a imbecilite na tvoje rozhodnutie ísť do cudziny a tam zapriať sa do káry so šľachetným, anjelsky humánnym a nesmierne hlbokým v citoch človekom, ktorého kedysi za roky nedoceníš história: ja nie som fatalista, ale u teba je akési predurčenie tak markantné, že človek musí uveriť v predurčenie božie.*”³⁴

³² Z korešpondencie J. Cádru M. Kukučínovi. ALU MS Martin, sign. 138 A 40.

³³ Prvou prácou, ktorú preložil do francúzštiny v roku 1907, bol historický román A. Jiráka „Bitva u Lučence“ v rozsahu 646 strán.

³⁴ Z pozostalosti P. Blahu. ALU MS Martin, sign. 55 A 11.

Keby J. Cádru bol ostal doma na Myjave, pravdepodobne by sa nikdy nestal tým, čím bol, možno by nikdy nebol hovoril a písal francúzsky, taliansky, a tak by nemohol ani prekladať. Keby sa nestretol s W. Ritterom, možno by Ritterovi slovenský národ nebol tak prirástol k srdcu a nezaujímal by sa o jeho politické dianie, dejiny a kultúru. Aj v tom je potrebné vnímať a vidieť zásluhy J. Cádru pre Slovákov dobách najťažších ako aj v období po vzniku ČSR, kedy sa ešte nenaplnili všetky túžby a nádeje Slovákov napriek pomerom priaznivejším.

Mojdis, Ján

Tolerancia és intolerancia William Ritter művében

A tanulmány kísérletet tesz arra, hogy egy konkrét személy életén, nézetein és cselekedetein keresztül mutassa be a toleranciához és intoleranciához kapcsolódó problémákat. William Ritter, svájci publicista, történész, fordító és író, aki a 20. század eleji művészeti élet kiemelkedő alakja volt paradox módon viszonyult a toleranciához. Amíg a Monarchiában élő szláv nemzetek jogai mellett kiállt, addig intoleráns volt több más nemzettel és vallással, s így a zsidókkal szemben is. Ritter magánélete és viszonyulása a modern életstílushoz szintén a tolerancia hiányát mutatja pl. a szexualitás tekintetében. Az ő példája azt bizonyítja, hogy a tolerancia nemcsak társadalmi viszonyok függvénye, hanem szorosan összefügg minden ember személyes adottságával, karakterével, habitusával.

Ján Mojdis

Tolerance and Intolerance in the work of William Ritter

The article makes an attempt to present the problems surrounding tolerance and intolerance through the analysis of a specific person's life, views, and deeds. William Ritter, Swiss publicist, historian, translator, and writer, an outstanding figure of the art circles at the early 20th century, related to tolerance in a paradoxical way. He supported the rights of the Slavic peoples in the Austrian-Hungarian Monarchy, yet he was intolerant towards several other ethnic and religious groups, including Jews. His private life and relation to modern life-style also show the lack of tolerance, for example, in sexuality. His example is the proof that tolerance does not only depend on social relations, but it goes hand in hand with the individuals' personal character and habits.

Anton Jusko**Ideologické umenie – vrchol intolerancie
vo výtvarnom umení 20. storočia****Ideologické umenie v Nemecku**

Každá krajina sa pýši niečím výnimočným. Egypťania jedinečnými pyramídami, Američania mrakodrapmi, Francúzi sú vlastníkami majestátnych gotických katedrál, Taliani skvelých renesančných freskových a tabuľových malieb atď., atď. Ak by sme mali uvažovať o tom, čo do Európy prinieslo 20. storočie, museli by sme konštatovať, že v kolíske moderného umenia vo Francúzsku vzniklo nové umenie – umenie módy, ale aj to, že Nemecko sa zaslúžilo o vznik ideologického umenia. Pôdu pre jeho vznik poskytlo okrem politologickej a krásnej literatúry aj výtvarné umenie, najmä architektúra a umelci – architekti, pedagógovia a teoretici.¹

V roku 1907² v Mníchove vznikol spolok *Deutscher Werkbund*, ktorého cieľom bolo prispieť k zlepšeniu dizajnerských aspektov – teda dizajnu nemeckých výrobkov. Spolok mal za cieľ združiť spolu priemyselníkov, umelcov a remeselníkov v záujme spoločenského cieľa, čo sa javilo vzhľadom na rôznorodé profesie a ich spoločenské postavenie vrcholne tolerantné a šľachteté. Gropius, ktorý stál pri zrode spolku, nebol geniálnym umelcom, ale tvorivým konceptuálnym architektom³ ktorý si vytvoril konštruktivistický štýl a novoty vo vyučovaní.

Walter Gropius (nar. v roku 1883) bol synom oficiálneho architekta a jeho strýko bol riaditeľom umeleckej výchovy v Prusku. V roku 1934 emigroval do Anglicka a neskôr – v roku 1939 – do USA. Vo svojej architektúre uplatnil v jemných proporciách všetky zásady krásneho, slnečného obytného priestoru, ako to dokumentujú jednoduché presklené budovy *Fagus Werke* (1911) a

¹ Nie politici, tí sa na dianie pozerali so záujmom najprv z diaľky.

² V tomto roku P. Picasso namaloval prvý kubistický obraz – Avignonské slečny.

³ Bol dokonca telesne postihnutý, nebol schopný udržať v ruke pero, preto nedokázal plnohodnotne kresliť.

Werkbundu (1914). Jeho ideou bolo vzkriesiť a uviesť do života starú romantickú myšlienku – vytvárať komplexné dielo – architektúru, ktorá integruje v sebe všetky druhy umenia tak, ako to kedysi robila gotika vo svojich katedrálach.⁴

Pedagogický odkaz Bauhausu

Po prvej svetovej vojne v nepriaznivých historických a sociálnych podmienkach vznikol v roku 1919 v Nemecku vo Weimare „Staatliches Bauhaus“, teda Štátny Bauhaus alebo „Dom stavby“. Založil ho významný architekt tejto doby Walter Gropius. Bauhaus nevytvoril nijaký umelecký sloh ani štýl. Napriek tomu zohral v dejinách moderného umenia veľkú rolu. Bola to štátna škola umeleckých remesiel, najprv ako stredná škola, neskôr na úrovni akadémie výtvarných umení, ale modernejšieho, a teda aj voľnejšieho ducha než staré akadémie. Svojím významom táto ojedinelá, nezvyčajná inštitúcia nesmierného duchovného významu ovplyvnila umenie nielen v Európe, ale aj v zámorských krajinách, najmä v USA.

Bauhaus sa usiloval – symbolicky povedané – vytvoriť novú budovu budúcnosti, ktorá harmonicky spojí architektúru, sochárstvo a maliarstvo. Jeho cieľom bolo obnoviť stratenú jednotu všetkých umení pod vedením modernej architektúry z hľadiska potrieb priemyselnej civilizácie. Bauhaus chcel vedome likvidovať rozdiely medzi monumentálnym a dekoratívnym umením, medzi školou krásnych umení a školou remesiel. Chcel obnoviť harmóniu medzi rozličnými umeleckými činnosťami, medzi všetkými remeselníckymi a umeleckými odbormi. Vyjadroval túžbu po pozitívnej a racionálnej reorganizácii umenia namierenej proti nemeckému expresionizmu.⁵

Pedagogický zbor tvorili výborní pedagógovia – umelci. Vo výučbe nevychádzali z jednotného systému. Každý učiteľ školy si vytváral vlastný program, ktorý okrem svojej umeleckej činnosti zhrnul do „pedagogických traktátov“. Každý učiteľ bol publikačne činný, niektorí sa dokonca venovali aj vedeckovýskumným aktivitám (napr. výskumu farby).

⁴ Porovnaj: POHRIBNÝ, Arsen : *Malý labyrint výtvarného umění*. Praha : SNDK, 1968, str. 72.

⁵ Jeho koncept tvorby obsahoval päť princípov: 1. Architektúra musí zodpovedať potrebám priemyslu a musí prijať jeho metódy: výkonnosť, racionalitu, uniformitu a adekvátnu cenovú politiku. 2. Forma architektúry musí byť funkčná a musí byť súvzťažná s účelom, pre ktorý je určená. 3. Má používať moderné materiály: železo a betón. 4. Má odmietnuť každý dekor, ktorý nesmeruje k funkčnému cieľu. 5. Stavba má zdôrazniť svoju konformitu s vekom strojov tým, že svoju formu založí na rovných líniách, pravých uhloch a kubických telesách. (Pozri: Paul JOHNSON: *Dějiny umění: Nový pohled*. Praha: Academia, 2006, str. 621.)

Úvodné kurzy v Bauhause⁶ – viedli ich: Itten, Klee, Schlemmer – sa poslucháči museli podrobiť vizuálnemu tréningu, ktorého ciele smerovali k rozvoju lineárnych, farebných a priestorových predstáv. Adepti umenia sa museli zbaviť všetkých konvencií, ktoré priniesli so sebou z predošlého života, aby si mohli rozvíjať vlastnú tvorivosť. Obsahom kurzov bola:

1. Tvorba predmetov. Remeselno-technické vytváranie vecí dennej potreby v rozmanitých materiáloch (kameň, hlina, drevo, kov, sklo, textil, plasty, priemyselné výrobky) a ich povrchová (farebná) úprava.
2. Výučba o forme. Bola rozdelená do troch častí:
 - a. náuka o výzore (vzhľade) – zameriavala sa na štúdium prírody a výučbu o látkach (materiáloch),
 - b. náuka o zobrazovaní – výučba projekcie – premietania, konštruovania, technického kreslenia a tvorba modelov,
 - c. náuka o tvorbe – mala 3 časti: poznávanie priestorových, farebných a kompozičných zákonitostí.

Pedagogická prax, zameraná na naznačené problémy, bola kombinovaná s prednáškami. Bauhaus, ktorý vznikol zlúčením troch umeleckých inštitúcií, opieral sa o tradíciu jednej z nich – Werkbundu, v ktorej zakladateľ školy pôsobil. Záujem školy o tzv. čisté umenie netrval dlho. Od počiatočného expresionizmu sa smerovalo k tzv. základným tvarom a farbám. Pedagogický tím tvorili vynikajúci kubisti (O. Schlemmer), konštruktivisti (L. Feininger) a abstraktní maliari (P. Klee, W. Kandinsky, Moholy-Nagy a iní). Ich pôsobenie v Bauhause bolo časovo rozmanité.⁷

Charakteristika učiteľov Bauhausu Walter Gropius (1883 – 1969)

V úvode sme konštatovali, že tento významný nemecký architekt, príslušník hnutia „nová vecnosť“ bol priekopníkom nemeckej konštruktivistickej architektúry. V nej jemné proporcie a slnečný obytný priestor vytváraný presklenými stenami budov (Fagns Werke z r. 1911 a Werkbund z r. 1914) stelesňovali zásady krásneho bývania. Jeho konceptuálna spôsobilosť sa ešte

⁶ Pozri: Bauhaus. In: *Lexikon der Kunst 1. A-F*. Leipzig: VEB E. A. Seemann Verlag, 1968, str. 227.

⁷ Obširnejší medailónik pozri: Gropius, Walter. In: *Lexikon der Kunst 2*. Leipzig: VEB E.A.S. Verlag, 1971, str. 142-143.

výraznejšie prejavila v budovaní a organizovaní umeleckého školstva, vrátane nových vyučovacích foriem a metód. Vyvrcholením tejto činnosti bolo (okrem mnohých predošlých učilíšť) založenie umeleckopriemyselnej školy a následne akadémie vo Weimare v roku 1919. Túto strednú umeleckopriemyslovú školu viedol až do roku 1928. Roku 1929 pod politickým tlakom bol Bauhaus nútený presťahovať sa do Dessau. Riaditeľom tejto novej Vysokej školy úžitkového výtvarníctva v Dessau sa stal H. Mayer. Ani toto obdobie netrvalo dlho, lebo vnútorné rozpory a vonkajší politický tlak spôsobili, že Bauhaus bol presťahovaný roku 1932 do Berlína. Tu ho fašisti roku 1933 rozohнали, školu teda zlikvidovali. V roku 1934 Walter Gropius emigroval do Anglicka, neskôr do USA. V USA v rokoch 1937 – 1952 bol profesorom architektúry na Harvardskej univerzite⁷.

Lyonel Feininger (1871 – 1928)

Bol synom slávneho huslistu. Podobne ako Kandinsky a Klee bol aj Feininger hudobne nadaný. Dokonca študoval hudbu. Do veku 15-tich rokov zložil celý rad fúg. Až potom ho zaujalo maliarstvo. Detstvo prežil v USA, čo napokon rezonuje v jeho tvorbe (prístavy, lode, vysoké domy). Spočiatku sa venoval ilustráciám, od roku 1907 kubistickej maľbe. Vplýval naňho Delaunay (futuristický dynamizmus), odtiaľ sa dostáva k abstraktnej symbolike. Tvary prenikajú tvary, kompozícia nadobúda hudobný charakter. Jeho tvorba sa vyznačuje čistou konštruktivistickou estetikou.

Paul Klee (1879 – 1940)

Bol švajčiarsko-nemeckým maliarom. Spolu s Kandinským patria k profilujúcim osobnostiam Bauhausu. Jeho otec bol vynikajúcim hudobníkom. Po skončení školy (Mníchov, 1901) sa v jeho symbolistických grafických listoch ozýva expresionizmus. Na jeho tvorbu mala silný vplyv návšteva neapolského akvária a cesta do Tunisu (ploché strechy, vodné živočíšstvo a rastlinstvo). V maľbách nepodliehal žiadnym vplyvom, bol neobyčajne osobitý.

Klee prednášal teóriu umenia, ale aj maľbu a nástenné koberce, čo bolo v súlade s jeho štýlom a zmyslom pre precíznosť (purizmus). Zaujatý tvorbou Delaunaya preložil jeho knihu *O svetle*. Svoje vlastné metódy zhrnul v knihe

Pedagogické náčrty (1925). („Intuícia sa nedá ničím nahradiť“, tvrdil.) Klee pri tvorbe zabúdal na akúkoľvek metódu.⁸

Johannes Itten (1888 – 1967)

Ako maliar bol predstaviteľom geometrickej abstrakcie a kubizmu. Usiloval sa na princípoch orfizmu o matematickú a hudobnú analýzu farieb v ich simultánných a kontrastných súzvukoch (rastroch). Príkladom toho je cyklus „Štyri ročné obdobia“. Itten bol známejší ako teoretik – výskumník farby (dielo: *Kunst der Farbe*) a pedagóg (od roku 1919 v Bauhause). Známe sú jeho pedagogické aktivity vo vlastných umeleckých školách. V rokoch 1916 – 1919 bola to škola v Berlíne, potom viedol Umeleckú textilnú školu v Krefelde (1932 – 1936). Napokon v rokoch 1938 – 1953 bol riaditeľom školy a múzea umeleckých remesiel v Zürychu. V rodnom Švajčiarsku roku 1967 aj zomrel.⁹ Okrem umeleckej činnosti významnejšou bola jeho práca pedagogická a vedecká.

V súvislosti s uvedeným je vhodné pripomenúť Ittenov názor, ktorý vyplýval z jeho praxe, že v puberte neexistuje kríza výtvarného prejavu. Je iba potrebné vyvarovať sa chýb vo vyučovacích postupoch, nekomplikovať deťom ani tie najjednoduchšie úlohy, vyhnúť sa jednotvárnosti a rešpektovať typológiu žiakov. Johannes Itten v praxi rozlišoval nasledujúce typy žiakov: impresívny typ – opiera sa o zmyslové vnímanie, expresívny typ – výraz kresby pretavuje duševným stavom a konštruktívny typ – vo výtvarnom prejave uplatňuje logizujúcu konštrukciu. Bauhausovská koncepcia sa usilovala nielen o to, aby prispela k seberealizácii a sebazoznaniu osobnosti, ale mala prispieť aj k logickému mysleniu, tvorivosti, rozvoju senzibility a v neposlednom rade – výcvikom oka i ruky – aj k príprave na budúce povolanie. Z jeho poznania vyplýval názor, že žiaci nad desať rokov by sa mali zaoberať nielen kresbou či maľbou expresívnych kompozícií, ale aj študijnými úlohami podľa skutočnosti, technickou a vedeckou kresbou.

⁸ Pozri: *Lexikon moderného maliarstva*. Bratislava: Tatran, 1968, str. 177-180.

⁹ Pozri: *Slovník světového malířství*. Praha: Odeon-Artia, 1991, str. 318.

Oskar Schlemmer (1888 – 1943)

Viedol sochárske a divadelné dielne. V maľbe sa priklonil ku kubizmu. Jeho maliarsku reč tvorila geometria rovných čiar a kriviek. Vytváral reliéfy (z maľby i z drôtu), obohacoval ich o priestorové hodnoty. V divadle hľadal syntézu „reči“. Tvoril balety a sám ich inscenoval.¹⁰

Wassily Kandinsky (1866 – 1944)¹¹

Bol pôvodom Rus, preto jeho meno píšú v rôznych transkripciách (napr. Kandinskij). Študoval právo a ekonómiu v Odese a Moskve. Etnografická expedícia do Strednej Ázie, kde ho upútalo ľudové umenie, rozhodla, že ako 30-ročný odišiel študovať maliarstvo do Mníchova. Bol teoreticky a hudobne nadaný. Vystavoval aj obrazy bez kompozície (nie v zmysle orfizmu). Teoretické nadanie dokumentuje kniha obsahujúca teóriu nezobrazujúceho umenia (O duchovnom v umení). Napísal tiež významné spisy vzťahujúce sa na moderné maliarstvo: *Bod a línia vo vzťahu k ploche* (1926) a *Úvahy o abstraktnom umení* (1931). V Bauhause prednášal teóriu umenia, ale aj abstraktnú kompozíciu a monumentálnu maľbu.

László Moholy-Nagy (1895 – 1946)

Maďarský maliar, grafik a sochár. V Bauhause pôsobil 5 rokov. Bol to typický umelec-experimentátor, „výskumník“ materiálov a výtvarných techník. Viedol *Bauhausbücher*, kde vydal aj svoje teoretické práce (antológia *Buch neuer Künstler* a iné). V roku 1917 bol na ruskom fronte ťažko ranený. Po návrate a vyzdravení v Budapešti roku 1919 získal doktorát práva.

Vo svojej tvorbe bol známy ako maliar najprv portrétista, potom krajinár a napokon maliar abstraktných kompozícií (série „space modulators“ – maľby: predmety či sochy).

Učiteľom Bauhausu sa stal roku 1923. Po zoznámení sa s El Lisickým (1921) vznikli jeho prvé nezobrazujúce kompozície. Známy sa stal najmä svojimi fotografiami a fotomontážami.

¹⁰ Pozri: *Bauhaus 1919 – 1933*. Benedikt Taschen, 1990, IS, str. 251.

¹¹ Pozri: *Lexikon moderného maliarstva*. Bratislava: Tatran, 1968, str. 174-176.

Pred nacizmom unikol do Londýna, kde žil v rokoch 1935 – 37, potom odišiel do USA, kde v roku 1937 založil v Chicagu samostatnú školu – *School of Design* v Chicagu, ktorá dosiahla mnoho úspechov. Tu experimentoval s plastickou tvorbou vytváranou z farebného plexiskla v kombinácii s inými materiálmi. Bol známy ako kresliar, maliar, sochár; uplatňoval kombinácie materiálov klasických, ale aj kovových, sklenených a z plexiskla.

V USA vydal knihu *The new Vision* (New York, 1946) a vzápätí umrel na leukémiu. Po smrti vyšlo jeho dielo *Vision in motion* (Chicago, 1947), zhrňujúce jeho experimenty a koncepty tvorby. Moholy – Nagy bol blízky ruskému konštruktivismu. Jeho vplyv sa prejavil v opt-arte a v kinetickom umení.¹²

Zhrnutie

Z charakteristiky učiteľov Bauhausu vyplýva, že pedagogické princípy chápania praxe signalizovali posun k racionálne regulovanej metodike (východiskom Bauhausu bola rozumom podložená výtvarná estetika funkcionalizmu, konštruktivismu a kubizmu), ktorá princípy uvedených umeleckých smerov používala vo veľmi zjednodušenej podobe. To tolerovalo uplatnenie expresívnych a impresívnych úloh, pretože ich obmena posilňuje temperamenty a prebúdza vlohy.

V tomto pedagogickom systéme sa predpokladalo osvojenie si „výtvarnej reči“. Dokumentujú to početné ukážky „hier“ s linkou, farbou, plochou alebo inými stavebnými, ako aj výrazovými prostriedkami a materiálmi ako elementmi výtvarného jazyka. Učebná osnova Bauhausu bola založená na štúdiu čistých prvkov formy, s ktorými pomocou analýzy a syntézy boli robené výtvarné operácie (variovanie) nevylučujúce vzťahy dynamiky a pokoja, konštruktívnosti i chaosu ireálneho sveta. Táto poloha, zdanlivo sa zriekajúca skutočného sveta a akejkolvek logiky, poskytovala pôdu hlbinej psychológii a pre súčasnú výtvarnú pedagogiku sa javila ako prijateľná. Bol prekonaný názor, že na výtvarných prostriedkoch ako na elementoch „výtvarnej reči“ nemožno budovať koncepciu vzdelávania.

O Bauhause bez rozpakov môžeme konštatovať, že táto škola – a toto na väčšine našich vysokých škôl chýba – bola laboratórium, v ktorom spolupracovali architekti, inžinieri, maliari a sochári. Ich spoločným úsilím bolo hľadať (a vytvárať) objavné umelecké formy, adekvátne svojím výrazom novej

¹² Pozri: *Bauhaus 1919 – 1933*. Benedikt Taschen, 1990, IS, str. 249. Pozri tiež: *Lexikon der Kunst. Band III. Li-P*. Leipzig: VEB E. A. Seemann Verlag, 1975, str. 376. Ďalej pozri: *Művészeti Lexikon. Harmadik kötet L-Q*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1967, str. 359-360.

dobe, novým výrobným postupom v priemyselnej výrobe, princípom štandardizácie, prefabrikácie a poznanie o nich prezentovať reklamou.

Princíp funkcionalizmu – účelu, prispôboval každú konštrukciu tak, aby táto dokonale slúžila svojmu poslaniu, a nesmela sa stratiť pod prikrývkou dekoratívnej výzdoby. Uvedená požiadavka bola zásadná a zároveň intolerantná k dekoru.

V roku 1928 sa Gropius vzdal funkcie riaditeľa a vzápätí, r. 1929, Bauhaus presťahovali do Dessau, do nových budov, ktoré vyprojektoval Walter Gropius. Školu opustili Moholy-Nagy, H. Bayer a M. Breuer. Potom v roku 1932 sa Bauhaus presťahoval do Berlína, ale nacisti ho onedlho zrušili. Učitelia Bauhausu, predovšetkým učiteľia židovskej národnosti, sa rozprchli do sveta. Uvedené udalosti dokumentujú beštiálnosť fašistickej intolerance.

Program štátneho Bauhausu vo Weimare

Konečným cieľom všetkých výtvarných zobrazovacích činností je stavba. Zdobit' ju bolo kedysi najušľachtilejšou úlohou výtvarných umení. Umenia boli neoddeliteľnou súčasťou architektúry. Dnes sa vyznačujú osobitými špecifikami, ktorých plnohodnotné uplatnenie závisí od invencie, talentu a vedomostí tvorcov.

Architekti, sochári, maliari musia znovu poznať mnohočlennú podobu stavby v jej celistvosti a v jej častiach, ako aj pochopiť staré umelecké školy... Musíme siahnuť po návrate k remeslu v zmysle ideí Bauhausu. Princípy tolerance k poznaniu histórie architektúry, jej konštrukčným princípom a stavebným materiálom a technológiám so zreteľom na určenosť či funkciu stavieb sú prioritným predpokladom akceptovateľnej architektúry.

Štátny Bauhaus¹³ vo Weimare vznikol zjednotením bývalej Veľkovojuvodskej sázskej Vysokej školy výtvarného umenia s Veľkovojuvodsťou sázskou umeleckopriemyslovou školou pričlenením oddelenia staviteľského umenia.

¹³ Pozri monografiu: *Bauhaus 1919 – 1933*. Berlín: Benedikt Taschen, 1990, IS. Pozri stručnú charakteristiku : Bauhaus. In: *Lexikon der Kunst. Band I. A-F*. Leipzig: VEB E.A. Seemann, 1968, str.227-229.

Ciele Bauhausu

Bauhaus sa snažil o jednotu (integritu) umeleckých činností, o znovuzjednotenie všetkých pracovných umeleckých činností: sochárstva, maliarstva, umeleckých remesiel a remesla – o nové stavebné umenie ako jeho nerozlučnú súčasť.

Posledným, aj keď vzdialeným cieľom Bauhausu, bolo jednotné umelecké dielo, vo svojej jednote „veľká stavba“, v jednote ktorej nie je žiadna hranica medzi monumentálnym umením a dekoratívnym umením. Bauhaus chcel vychovávať architektov, maliarov a sochárov všetkých stupňov podľa ich schopností ako statočných remeselníkov alebo samostatne tvoriacich umelcov. Usiloval sa založiť pracovné spoločenstvo vedúcich a nastávajúcich dizajnérov (*Werk-Künstler*), ktorí by vedeli jednotne vytvoriť stavby, a to v rovnakom duchu a v ich celistvosti (hrubá stavba, výroba, zariadenie). Toto cieľové zameranie dokumentuje príkladnú toleranciu medzi tvorcami architektúry.

Rozsah výučby

Vyučovanie v Bauhause obsahovalo všetky praktické a vedecké oblasti výtvarnej tvorby vrátane všetkých remeselníckych odvetví. Študenti sa vzdelávali tak remeselnícky (1), ako aj výtvarne v oblasti kresby a maľby (2), ale tiež vedecko-teoreticky (3). Dokumentuje to tolerantnú harmóniu jednotlivých častí štúdia k celku – profilu absolventa.

1. Remeselnícke vzdelanie

Tento druh vzdelávania bol realizovaný buď vo vlastných postupne sa rozširujúcich dielňach, alebo v cudzích dielňach na základe dohody. Remeselnícke vzdelávanie vzťahovalo sa na:

- a. sochárov, kamenárov, štukatérov, rezbárov, keramikárov, odlievačov do sadry,
- b. kováčov, zlievačov a zámočníkov,
- c. stolárov,
- d. dekoračných maliarov, sklomaliarov, mozaikárov, emailistov,
- e. linorytco, drevorytco, litografov,
- f. tkáčov a umeleckých tkáčov.

Remeselnícka výučba tvorila základ prípravy v Bauhause. Každý študent si musel osvojiť aspoň jedno remeslo.

2. Umelecká kresliarska a maliarska príprava

Tento druh vzdelávania obsahoval nasledujúce výtvarné problémy:

- a. voľné škicovanie spamäti a podľa fantázie,
- b. kresbu a maľbu hláv, aktov a zvierat,
- c. kresbu a maľbu krajiny, figúr, rastlín a zátiší,
- d. komponovanie,
- e. tvorbu nástenných obrazov, tabuľových malieb a intarzií,
- f. navrhovanie ornamentov,
- g. kreslenie a konštruovanie písma,
- h. konštrukčnú a projekčnú kresbu,
- i. urbanistické navrhovanie (záhrady, parky, interiér a exteriér architektúry),
- j. navrhovanie nábytku a úžitkových predmetov.

3. Vedecko-teoretická výučba

V programe vedecko-teoretickej prípravy boli obsiahnuté:

- a. dejiny umenia, avšak nie v zmysle prednášok histórie slohov po sebe nasledujúcich, ale prostredníctvom živého poznávania historických spôsobov práce a výtvarných techník,
- b. vedy o materiáloch,
- c. anatómia na živom modeli,
- d. náuka o farbe z fyzikálneho a chemického hľadiska,
- e. racionálne postupy v maľbe,
- f. základy účtovníctva, uzatvárania zmlúv a pracovné predpisy (prijímanie do práce),
- g. prednášky všeobecného záujmu zo všetkých oblastí umenia a vedy.

Všetko uvedené bolo uskutočňované v intenciách tolerancie individuálnych záujmov a schopností študentov.

Rozdelenie výučby

Vzdelávanie bolo rozdelené do troch častí a tomu zodpovedal aj program:¹⁴

1. Učebný plán pre učňov.
2. Učebný plán pre tovarišov.
3. Učebný plán pre mladých majstrov.

Vzdelávanie bolo ponechané na zváženie jednotlivým majstrom v rámci všeobecného programu a časovo-tematického plánu, ktorý sa pripravoval pre každý semester. Direktívne prístupy boli takto nahradené toleranciou a individuálnym výberom.

Aby sa poskytlo študentom čo najvšestrannejšie a najrozmanitejšie technické a umelecké vzdelanie, bol tematický plán rozdelený časovo tak, aby každý budúci architekt (aj začínajúci) sa mohol zúčastniť aj iného, nielen svojho programu. Na štúdium mohla byť prijatá každá spôsobilá osoba (bez ohľadu na vek a pohlavie), u ktorej rada majstrov Bauhausu uznala jej predošlé vzdelanie ako postačujúce.

Architektúra a koncepcia činžovej výstavby – „žiariace mestá“

Walter Gropius a celý Bauhaus vynikal schopnosťou robiť si reklamu. Bola to schopnosť, ktorá sa osvedčila aj vo francúzskom umení módy a ktorá v 20. storočí začala mať kľúčový význam. Takúto výnimočnú schopnosť mal aj Charles-Édouard Jeanneret (1887 – 1965), švajčiarsky architekt, ktorý sa pridal ku Gropiusovi a stal sa vodcovskou osobnosťou moderného hnutia v architektúre.¹⁵ Z rytca hodinkových ciferníkov sa stal neskôr v Berlíne (ako žiak Petra Behrensa, ktorý učil aj Waltera Gropiusa) uznávaný architekt. Keď si v roku 1922 založil svoju projektovú kanceláriu, dal jej i sebe prítlačivejšie meno (i logo): *Le Corbusier*. Na Le Corbusierovi je pozoruhodné nielen to, že nahradil estetiku vedou a inžinierstvom, ktoré jej slúžili, ale aj jeho mylné presvedčenie, že existuje iba jediný spôsob, ako tvoriť architektúru. Potvrdzujú to donucovacie výrazy v jeho spisoch typu „musieť“, v zmysle odporúčania:

¹⁴ Pozri a porovnaj : „Lehrplan“ a tiež „Semesterplan“. In: *Bauhaus 1919–33*. Berlin: Benedikt Taschen, 1990, IS, str. 136. Pozri tiež: ZYGMUND, Václav: *Stručné dejiny moderného maličtvi*. Praha: SPN, 1971, str. 213-229.

¹⁵ Pozri: Le Corbusier (1887 – 1965). In: POHRIBNÝ, Arsen: *Malý labyrint výtvarného umění*. Praha: SNDK, 1968, str. 86-87.

„Musia prísť“ „architekti-vojaci“, ktorí „postavia kompletne dom za tri dni“. V zmysle francúzskeho zákona z roku 1922 (o podpore lacného bývania) presviedčal automobilky Renault, Citroën a Voisin, aby sa s ním spojili pri výstavbe nových sídlisk, ktorým dal meno *Žiariace mestá*.¹⁶

Corbusierove fantastické projekty boli predmetom satirickej kritiky Fritza Langa¹⁷ vo filme *Metropolis* (1926) a Charlie Chaplina vo filme *Moderná doba* (1936). Corbusier bol ovplyvnený technikou strojov a dával ich ako príklad architektom. Tým vedome bránil konštruktivizmus¹⁸, ktorý bol proti starobylosti, secésnej zdobnosti – za jednoduchosť. Toto inžinierske „čisté myslenie“ malo ohniská v bývalom ZSSR (Tatlin, Rodčenko, Lisickij), v Holandsku (skupina *de Stijl*), vo Francúzsku (Le Corbusierov *L'Esprit nouveau*) a v Nemecku (*Bauhaus*). Táto zdanlivo „dehumanizačná“ koncepcia činžovej výstavby mala odstrániť nedostatok zdravých a svetlých bytov pre masy pracujúcich. Okrem architektov Bauhausu bola navrhovaná aj inými architektmi. Napr. L.K. Hilberseimer¹⁹ v roku 1924 navrhol do skupiny združené pravouhlé 20-poschodové bloky, prepojené v počte po desať. Ďalším bol Mies van der Rohe (1886 – 1969)²⁰ od roku 1930 viedol Bauhaus, projektoval podobne ako Gropius, Le Corbusier, J. P. Oudeom vysoké obytné bloky. Rohe navrhoval aj moderné rodinné domy pre bohatých. Bol ešte väčším puristom než Le Corbusier. Postupne konštruktivizmus začal uplatňovať aj iné požiadavky, zložky a funkcie stavby. Dom musel byť nielen ako krabica pre účely a funkciu bývania, ale dbalo sa aj na stavebné hmoty, prevádzkovú hospodárnosť, klímu, akustiku, všetko sa premenilo sa na funkcionalizmus.²¹ Na bytovom zariadení,

¹⁶ Podľa diela: JOHNSON, Paul : *Dejiny umění: Nový pohled*. Praha: Academia, 2006, str. 630.

¹⁷ LANG, Fritz (* 1890, † 1976). V porovnaní so slávnym Charlie Chaplinom je menej známy. Rakúsko-americký filmový režisér, ktorý od romanticko-bájoslovných tém (*Nibelungovia*) a spomínaného filmu *Metropolis* prešiel k dobrodružným mučivo-psychologickým drámam (*Vrah je medzi nami*) a k témam spoločensko-kritickým (*Bol som zlynčovaný*) so silným emocionálnym, ale nejasným sociálnym dosahom.

¹⁸ Pozri: KONSTRUKTIVIZMUS. In: *Lexikon der Kunst. Band II. G-Lh*. Leipzig: VEB A. S. Verlag, 1971, str. 683-685. Pozri tiež: POHRIBNÝ Arsen: *Malý labyrint výtvarného umění*. Praha: SNDK, 1968, str. 198-199.

¹⁹ HILBERSHEIMER, Ludwig, K. (1885–1967 Chicago). Študoval v Karlsruhe a bol činný v Berlíne. V rokoch 1929 – 33 učil v Bauhause v Dessau. Po emigrácii do USA (1938) stal sa profesorom pre mestské a regionálne plánovanie v Illinois inštitúte v Chicagu. Jeho koncepcia miest bola orientovaná na racionalizáciu a decentralizáciu. Z málo známych stavieb významným je Weißenhofsiedlung v Stuttgarte (1927) a viacero obytných domov v Berlíne. Pozri: *Brockhaus Encyklopädie. Zehnter Band (HERR-IS)*. Mannheim: Brockhaus, 1989, str. 69.

²⁰ MIES VAN DER ROHE bol významný architekt a učiteľ v Bauhause. Obširnejšie pozri: *Brockhaus Encyklopädie in vierundzwanzig Bänden. Neunzehnte, völlig neu bearbeitete Auflage. Vierzehnter Band. Mag-Mod*. Mannheim: Brockhaus, 1991, str. 574-575.

²¹ Pozri: POHRIBNÝ, Arsen: *Malý lexikon výtvarného umění*. Praha: SNDK, 1968, str. 136-138.

skle a iných doplnkoch muselo byť iba všetko funkčné, dom – ako stroj. Mies von der Rohe sa po 2. svetovej vojne stal projektantom veľkých obytných blokov tohto štýlu určených pre pracujúcich. Jeho stavby boli potom napodobňované po celom svete. Táto ideologická architektúra vznikla najmä na nemeckej pôde. Bruno Taut²² a Martin Wagner postavili v rokoch 1925 – 31 sídlisko Berlin-Britz v tvare podkovy pre 50 tisíc ľudí. Podobne budova Karl-Marx-Hof vo Viedni (1928) autora Karla Ehna²³, postavená pre robotníkov, bola poňatá ako ideologické sídlo komúny. Diktátori sa usilovali vnútiť robotníkom aj nový spôsob pohľadu na umenie i na jeho tvorbu.

Tvorba a výučba Bauhausu bola zameraná na architektúru, sochárstvo, maliarstvo, grafiku, textil, scénografiu, typografiu, keramiky, kov, sklo, úžitkovú drevársku tvorbu, fotografiu, film a kinetické umenie. Vplyv a politické zásahy fašizmu do života školy spôsobovali vážne rozpory a v roku 1928 W. Gropius a L. Moholy-Nagy odišli zo školy. Bauhaus sa presťahoval do Dessau a riaditeľom sa stal Hannes Mayer.²⁴ Aj v tomto období sa nepodarilo zjemniť vnútorné rozpory a vonkajšie politické tlaky. L. Mies van der Rohe a

²² TAUT, Bruno (* 1880 Kaliningrad; † 1938 Ankara) bol nemecký architekt, jeden z predstaviteľov a reformátorov nemeckej architektúry. Pracoval v Magdeburgu (1921 – 1924), potom v Berlíne. V rokoch 1931 – 32 bol profesorom na Vysokej škole technickej v Charlottenburgu. V roku 1932 bol pozvaný do Moskvy ako konzultant a následne v roku 1933 odišiel do Japonska. Od roku 1936 bol profesorom na Vysokej škole technickej v Carihrade.

²³ EHN, Karl, uplatňoval vo svojich projektoch princípy, podobne ako nemeckí architekti – funkcionalisti, konštruktivizmus a funkcionalizmus s ideovým podfarbením „lacného bývania“.

²⁴ MAYER, Hannes (* 1889 Basel; † 1954 Lugano) svoju umeleckú kariéru postavil na odbornej príprave. Vyučil sa najprv za murára. Potom pracoval v stavebnej firme a navštevoval Umeleckopriemyslovú školu v Bazileji. V rokoch 1912 – 1913 pracoval v štúdiu architektúry Alberta Froelicha a potom pri Emilovi Schaudtovi v Berlíne. Absolvoval študijný pobyt v Anglicku (1912 – 1913). V roku 1916 sa stal riaditeľom offisu v Mníchovskom ateliéri Georga Metzendorfa, následne – až do roku 1918 – bol oblastným riaditeľom Kruppskej stavebnej správy v Essene. Od roku 1919 bol architektom v Bazileji a v rokoch 1919 – 1924 sa podieľal na výstavbe sídliska Freidorf pri Bazileji. Následne bol v Belgicku (1924). Potom v ateliéri H. Wittwera vyprojetoval spolu s Wittwerom Peterskú školu v Bazileji (1926) a budovu Spolkového snemu v Ženeve (1926 – 27). Od apríla 1927 do marca 1928 pôsobil v Bauhause ako majster pre architektúru. Potom až do júla 1930 bol riaditeľom Bauhausu a vedúcim stavebného oddelenia. Do Bauhausu prizval Hansa Wittwera (1928 – 1929), aby spolu s ním a so stavebným oddelením vytvoril svoje najvýznamnejšie dielo: ADGB – Spolkovú školu v Bernau pri Berlíne (1928 – 1930). Po jeho politicky motivovanom prepustení z Bauhausu a po následnej likvidácii Bauhausu bol pozvaný na miesto profesora na Vysokú školu architektúry WASI v Moskve. Od r. 1934 pracoval ako vedúci kabinetu pre bytový dizajn na Akadémii architektúry. Potom pôsobil opäť vo Švajčiarsku (1936 – 1939), kde sa podieľal na výstavbe detského domova Mümliswil. V rokoch 1939 – 1949 žil v Mexiku a pôsobil tu ako architekt a urbanista (projektant) miest v rôznych inštitúciách. Naposledy bol riaditeľom vydavateľstva. V roku 1949 sa vrátil späť do vlasti, od roku 1954 pôsobil v Crocifisso di Savasa v Lugane, kde v tom istom roku zomrel. Napriek malému počtu veľkých projektov patrí Hannes Mayer k najvýznamnejším funkcionalistom v architektúre 20. storočia. (Pozri o ňom bibliografiu v diele: Bauhaus 1919 – 1933. Benedikt Taschen: 1990, IS, str. 248).

V. Kandinsky sa rozhodli preniesť školu roku 1932 do Berlína. Toto tretie obdobie netrvalo dlho, fašisti roku 1933 Bauhaus rozohnali, a to preto, že tak medzi učiteľmi-umelcami, ako aj medzi študentmi bol značný počet Židov. Časť učiteľov okolo L. Moholy-Nagya v USA založila Nový Bauhaus – *New Bauhaus*. Tento akt likvidácie školy patrí k najväčším vulgárnym prejavom intolerancie na pôde školstva a vzdelávania vo fašistickom Nemecku.

Ideový vplyv Bauhausu sa prejavil ešte v čase jeho existencie. Podobné školy, aká bola vo Weimare, vznikli aj v ďalších mestách Európy – v Budapešti, v Prahe, v Bratislave. V prvom období išlo o strednú školu úžitkového výtvarníctva, po presťahovaní do Dessau bola ustanovená ako Vysoká škola úžitkového výtvarníctva v Dessau.

Fašizmus bol úzko spojený s umeleckým hnutím menom futurizmus.²⁵ Jeho idey boli zhodné s názormi Corbusiera – s odmietaním minulosti. Manifest futuristov napísal Gine Severini²⁶ (1883 – 1966) a publikoval ho v roku 1910. („Budeme bojovať proti fanatickému, nevedomému a snobskému náboženstvu minulosti, živému nedobrému vplyvom múzeí. Búrime sa proti obdivovaniu starých obrazov, sôch a predmetov...“.) Jeho zástancom bol aj Benito Mussolini, vrcholný predstaviteľ fašizmu v Taliansku. Spočiatku bol horlivým prívržencom marxizmu (pochválil ho aj Lenin) a tiež nadšeným prívržencom futurizmu, ktorý zodpovedal jeho predstave, ako prebudiť k činu – pokroku Taliansko, ktoré „spalo“. Mussolini, tak ako Gine Severini, bol netrpezlivým a dynamickým človekom.

Obrazy futuristov prezentovali stroje, lietadlá, vlaky, mechanizmy, strely – všetko, čo bolo z kovu a čo sa pohybovalo. Mussolini vlastnil podobné inštinkty ako futuristi. Mnohých si získal a pridali sa k jeho hnutiu „čiernych košeli“, pomocou ktorého sa v r. 1922 dostal k moci. Tento fakt umožnil futuristom získať dobré pozície a zákazky. Severini pracoval na lukratívnych maliarskych dekoráciách a mozaikach v Miláne (Palác spravodlivosti) a na Univerzite v Padove. Mussoliniho fikciou bolo pripodobniť Taliansko starému Rímu, čo ho viedlo k financovaniu veľkého množstva verejných budov, a to aj železničných (hlavné nádražie v Miláne, ako aj Santa Maria Novella vo Florencii 1935). Presadil zákon o 2 % na verejné stavby pre umenie *Ufficio per l'Arte Contemporanea*, bol vytvorený Fašistický syndikát umelcov, ale aj moderné letisko v Miláne.

²⁵ Pozri: HOOG, Michel: Futurizmus a talianske maliarstvo. In: PÍJOAN, José: *Dejiny umenia 9*. Bratislava : Odeon, 1986, str. 163-168. Tiež: *Lexikon moderného maliarstva*. Bratislava : Tatran, 1968, str. 128-130.

²⁶ SEVERINI, Gine (* 1883 Cortone, † 1966 Paríž); talianský maliar. Pozri: *Lexikon moderného maliarstva*. Bratislava : Tatran, 1968, str. 333-334.

Fašizmus v Taliansku bol v ranom období 20. rokov hnutím so širokou základňou. Paul Johnson hovorí, že „hlásili sa k nemu početní Židia z vyšších vrstiev, ktorí mu pomohli vtláčiť pomerne tolerantný charakter, zvlášť v umení. Keď Mussolini prevzal od nacistov antisemitizmus, Židia i ďalší ľudia od fašizmu odpadli”.²⁷ S uvedeným skončili aj všetky Mussolinim zamýšľané umelecké projekty.

Ťažko možno jednoznačne odpovedať na otázku, prečo umelecká politika fašizmu bola k výtvarnému umeniu taká deštruktívna a intolerantná. Je to nepochopiteľné tým viac, že Hitler sa sám pokladal za umelca. Potvrďuje to aj Paul Johnson, keď hovorí, že „...umenie bolo vedľa antisemitizmu jeho najväčšou vášňou...”.²⁸

Už pred druhou svetovou vojnou sa v Nemecku vyskytli netolerantné symptómy cenzúry. Po prvej svetovej vojne roku 1914 prvým krokom k cenzúre bolo nariadenie ministra pre výchovu Fricka odstrániť 70 obrazov z expozície v múzeu vo Weimare. Riaditeľ múzea, ktorý obhajoval umelecké hodnoty obrazov Otta Dixy, Emila Noldeho a Oskara Kokoschku, bol prepustený zo zamestnania. Dôvodom bola „skutočnosť”, že „bránil” ríšskemu príkazu odstrániť „kozmpolitické a bolševické obrazy” a obrazy nemeckého expresionizmu.²⁹ Uvedená požiadavka vyplývala z globálnej politickej situácie, ktorá bola namierená proti Židom. K uvedenej diskriminácii bol priradený aj postoj k čiernej rase, čo potvrdil aj samotný Frickov výrok, že je potrebné postaviť sa proti negerskej kultúre a podporovať našu tradíciu. Diskriminovaní boli aj sociálno-politickí kritici: Otto Dix³⁰ a George Grosz³¹.

Na rozdiel od talianskych fašistov reprezentovaných Mussolinim, ktorí boli spriaznení s talianskym futurizmom ako moderným smerom v umení, v Nemecku bola iná situácia. Goebbels, zodpovedný v Ríši za propagandu a

²⁷ JOHNSON, Paul : *Dějiny umění. Nový pohled*. Praha : Academia, 2006, str. 627.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Podľa Johnsona, Paula vo vyššie spomínanom diele: *Dějiny umění. Nový pohled*.

³⁰ OTTO DIX (1891 – 1969) bol maliar a grafik – umelec nemeckej moderny. Odmietal akékoľvek -izmy. Svojím kritickým realizmom nastavoval nemeckej spoločnosti demaskujúce zrkadlo. Bol zaradený medzi autorov „zvrhého umenia” a v roku 1933 bol zbavený profesúry na Drážďanskej akadémii. Od roku 1936 žil natrvalo pri Bodamskom jazere, kde aj zomrel. Slávny je jeho dvojpotrét *Umelcovi rodičia*, 1924, olej, 118 x 131 cm, v ktorom nekompromisne prezentuje indexovými znakmi (tvár a ruky) ťažký život svojich rodičov.

³¹ GEORGE GROSZ (1893 – 1959) bol maliarom a karikaturistom. Známy je jeho Malý Groszov album. Patril tiež do skupiny „zvrhlých umelcov”. Najzávažnejšie jeho dielo je olejomalba *PILIERE SPOLOČNOSTI*, 1926, olejomalba na plátne. Zobrazuje v ňom groteskné figúrky, ktoré sú alegóriami politikov. V pozadí pochodujúca armáda, zľava tlačový magnát s nočníkom na hlave, politik s výkalmi v hlave a v popredí opitý nacist a mečom. (Dickinsonová, Rosie-Griffithová, Mari: *Spoznávame umenie*. Bratislava : Perfekt, a.s., 2004, 109).

kultúru, chcel „nemecký expresionizmus” akceptovať, ale neuspel. Ideológ Alfréd Rosenberg³², ktorý v roku 1927 rozvinul v Nemecku kampaň za nemeckú kultúru, získal proti expresionizmu priazeň Hitlera. V dôsledku toho bola 18. júna 1937 v Archeologickom inštitúte v Mníchove veľká výstava takzvaného „zvrhlého” umenia (Entartete Kunst). V expozícii bolo 650 obrazov od 112 umelcov. Obrazy pochádzali z 32 nemeckých zbierok. Výstava svojím charakterom pripomínala veľké výstavy dadaizmu z rokov 1920 – 1922. Boli na nej zastúpení významní maliari, akými boli Corinth, de Chirico, Dix, Ensor, Gauguin, Grosz, Chagall, Kandinsky, Matisse, Munch, Nolde a ďalší. Výstava bola veľmi úspešná a z Mníchova putovala po celom Nemecku.³³

S nástupom Hitlera k moci – je potrebné objektívne priznať – sa konalo mnoho výstav, ktoré boli organizované štátom, ale nevyvolávali také nadšenie, aké bolo v prípade výstavy „zvrhlého” umenia. Táto forma umeleckého hnutia inšpirovala Hitlera k myšlienke vybudovať v štýle rímskeho Panteónu Dom nemeckého umenia. Mal mať prísne klasicistický charakter, preto na riešenie tohto stánku si Hitler povolal Paula Ludwiga Troosta, svojho hlavného architekta. Po jeho smrti realizáciou stavby bol poverený Albert Speer.³⁴ Zámer sa ale neuskutočnil. Príčina bola veľmi prozaická: Hitler sa nevedel rozhodnúť, či veľkorysý Dom umenia bude v Linzi, v meste vedľa jeho rodiska, alebo v Mníchove.

Je známe, že Hitler podporoval aj športové stánky: atraktívne štadióny pre veľký počet ľudí s vynikajúcimi technickými vymoženosťami využitia svetelných a zvukových efektov. Takým bol Speerov štadión v Norimbergu.

³² ROSENBERG, ALFRÉD (1893 – 1946) bol významný nemecký politik a publicista. Od roku 1919 bol členom a popredným ideológom NSDAP. V rokoch 1923 – 1945 bol trvalo šéfredaktorom ústredných novín *Völkischer Beobachter*. V r. 1941 – 1945 bol ríšskym ministrom pre obsadené územia na východe. Vyznamenal sa ako extrémny antikomunista, antisemita a bojovník za „rasovú čistotu”. Norimberský tribunál ho po vojne odsúdil na trest smrti. Bol popravený. (Pozri: *Všeobecný encyklopedický slovník*. M-R. (PAVLÍČKA, Ivan a kol.). Praha : Cesty, 2002, str. 948).

³³ Podľa diela: JOHNSON, Paul: *Dějiny umění. Nový pohled*. Praha : Academie. 2006, str. 630 a následujúce strany.

³⁴ SPEER, Albert (* 1905 Mannheim, † 1961 Londýn) bol významný privilegovaný Hitlerov architekt a politik. Vyznamenal sa svojimi megalomanskými projektmi na prestavbu Berlína, Mníchova a iných miest. Projektoval budovu Reichstagu a komplex Obersalzbergu. Ako architekt, ale aj ako politik, preukázal neobyčajné organizátorské schopnosti. Preto ho Hitler „stiahol” z roly architekta do politiky. Bol členom pruskej štátnej rady (od r. 1938), poslancom ríšskeho snemu (od r. 1941), od r. 1942 ministrom pre vyzbroj a muníciu a napokon – od roku 1943 – bol ríšskym ministrom zbrojenia a vojnovéj výroby. Po chorobe roku 1944 sa vyslovil proti pokračovaniu vojny a odmietol splniť Hitlerove príkazy o „spálenej zemi”. Norimberský vojenský tribunál ho odsúdil na 20 rokov odňatia slobody. Roku 1966 bol prepustený. Napísal dielo: *Erinnerungen* (1969), teda „Spomienky”, ako aj knihu s názvom (vyšla v českom preklade): *V srdci třetí říše* (1996). Pozri: Speer, Albert. In: *Universum. Všeobecná encyklopedie*. Díl 9 (Sp-T). Praha : Odeon, 2001.

Hitler inicioval aj vznik „ľudového vozidla“, ktoré poznáme pod značkou *Volkswagen*. Podobne sa zaslúžil o vybudovanie siete nemeckých diaľnic, z ktorých mnohé sú dodnes prevádzkované. Súčasný zberateľský dopyt po fašistických uniformách nám potvrdzuje názory, že nemecké uniformy vynikali eleganciou a vkusom. Všetko doteraz uvedené dokumentuje toleranciu Hitlera a nacistov ku kráse, najmä k sebe. Známy bol ich tolerantný postoj k štýlu, ktorý poznáme pod názvom *biedermeier*³⁵, k Schinkelovej³⁶ architektúre, ako aj k tvorbe romantického maliara Friedricha.³⁷ Toto absolútne nemožno pokladať za pozitívnu (teda tolerantnú) stránku nacistickej politiky v umení, lebo vo svojom jadre sledovala rozpínavé koncepcie obsiahnuté v ideách *Drang nach Osten*. Tieto idey boli antihumánne dokumentované v koncentrákoch nielen voči Židom, Cigánom, ale aj voči ďalším menejcenným rasám, ku ktorým nacisti radili aj slovanské národy. Uvedené potvrdzuje hlásaná doktrína „krvi a pôdy“ v traktáte Richarda Darrého³⁸, publikovanom pod názvom *Vidiek ako životný zdroj nordickej rasy* (1928). Všetky tieto idey boli konzultované s Hitlerom. Mali sa naplniť vzápätí po likvidácii Židov a Slovanov. Tak by sa bol uvoľnil

³⁵ BIEDERMEIER je názov dobovej formy kultúry a životného štýlu. Jeho pomenovanie si vymyslel básnik B.S. Santer spojením dvoch mien literárnych postáv (Biedermanna a Brummelmeiera) ako satirický typ priemernosti, odrážajúci sociálno-politické podmienky spoločnosti po napoleonských vojnách. Do popredia sa dostali stredné malomeštianske vrstvy túžiace po pokoji a vyžití sa v kratochvíľach a sentimente. Biedermeier sa uplatnil v Nemecku a Rakúsku v 30. a 40. rokoch 19. storočia v bytovom dizajne, v umeleckom priemysle, literatúre a vo výtvarnom umení. Príznačná bola jeho zdobnosť („kudrlinky“ a zlatá farba), ale najmä imitácia akýchkoľvek materiálov.

³⁶ SCHINKEL, Karl Friedrich (1781 – 1841) bol nemecký architekt obdobia klasicizmu a začiatku romantizmu. Bol známy tiež ako vynikajúci kresliar. Vytvoril veľa významných diel architektúry: v Berlíne budovu činohry divadla, spevácku akadémiu, staré múzeum; v Postupimi kostol, ale aj inde. Pozornosť si zaslúžia aj projekty, ktoré neboli realizované. Z nich boli skvelé najmä projekty kráľovského paláca pre Atény a komplex budov pre cársku rezidenciu na Kryme.

³⁷ FRIEDRICH, Caspar David (1774 – 1840) bol nemeckým romantickým maliarom a grafikom. Narodil sa v Greifswalde (v Pomoranoch). Umeleckú prípravu absolvoval na Kráľovskej umeleckej akadémii v Kodani. Ako 24-ročný sa presťahoval do Drážd'an, kde sa vypracoval na jedného z predstaviteľov nemeckého romantizmu. Tu sa stal profesorom na drážd'anskej akadémii ako krajinár osobitého výrazu a kultivovaného koloritu. Krajina mu umožňovala vyjadriť pominuteľnosť a neschopnosť človeka poznať nekonečnosť zeme, ale aj vesmíru. Obrazy prezentujú fantastické scény, hovoria o bezmocnosti človeka pred živlami, o jeho nerovnom zápase s prírodou, ako to dokumentuje jeho najlepšie dielo *Stroskotaná nádeje*. Olej, 1821, 98 x 128 cm, Hamburg, Kunsthalle. Námet zobrazuje loď (ako symbol nádeje), ktorá bola rozdrvená vzpínajúcimi sa kryhami ľadu. Symbolizuje tiež ľudskú pominuteľnosť a bezmocnosť pred živlami prírody. (Pozri: *Slovník světového malířství*. Praha: Odeon/Artia, 1991, str. 212).

³⁸ DARRÉ, Richard (1895 – 1953) bol nemecký politik a publicista. Vyštudoval poľnohospodárstvo, potom vstúpil do NS DAP a vypracoval jej agrárny program. V rokoch 1933 – 1942 bol ministrom výživy a poľnohospodárstva a zároveň vodcom roľníctva. Pre podiel na formulovaní a realizácii nacistickej politiky po vojne bol odsúdený na 7 rokov väzenia. Roku 1950 bol amnestovaný. (Pozri: *Všeobecný encyklopedický slovník. A-F*. Praha: Cesty, 2002, str. 656).

životný priestor na budovanie extravagantných rekreačných „záhradných miest“ pre fašistických pohlavárov, ich prisluhovačov a nemeckú „nordickú rasu“. Na naplnenie Hitlerových, ako aj Speerových idey, nezostal čas. Speer Albert chcel z Berlína vytvoriť klasické veľkomesto (z rýdzo bieleho mramoru) s kolosálnou, podľa vzoru rímskeho Panteónu vytvorenou kopulou, vysokou 290 m. Zaujímavou bola skutočnosť, že Speerom realizovaný model Veľkej zhromažďovacej haly z roku 1937 vychádzal z Hitlerovej škice. Speer ako vynikajúci odborník mal skvelý cit aj pre stavebnú technológiu a materiály: železobetón odporučil na stavbu ponorkových základní, kameň pre mestá, drevo pre vidiek a tehlu pre baltské oblasti. Speer ani Hitler svoje projekty nestihli realizovať. Jednak preto, lebo architekt bol ustanovený riadením vojnovej výroby, ale najmä preto, lebo spolu s Hitlerom bol fašizmus porazený.

Odborným poradcom a ideológom nacistickej architektúry bol potom Paul Schultze³⁹ Naumburg – fanatický odporca modernej architektúry a urbanizmu dvadsiatych rokov. Svoje odborné, ale najmä ideologické názory, s príslušným zanietením prezentoval v dvoch publikáciách s veľavravnými názvami: *Umenie a rasa* (1928) a *Tvár nemeckého domu*.

Záver k tejto časti

V základných rysoch sme dospeli k poznaniu, v akých intenciách sa vyvíjalo ideologické výtvarné umenie v Nemecku a aké osudy ho postihli. Pravda, ani v tejto špecifickej množine nebol urobený taký výskum a v takom rozsahu, aby jeho výsledky sa priblížili k objektívnej pravde. Oproti „zvrhlému umeniu“ veľkou neznámou ostáva pre nás množina sochárskych a maliarskych diel, ktoré fašistická diktatúra tolerovala a zároveň si ich cenila. Ide tu najmä o umelecké diela, ktoré vznikli v období od roku 1933, keď sa Hitler stal ríšskym kancelárom, až do roku 1945, keď sa skončila druhá svetová vojna. Je prirodzené, že tak, ako to bolo v minulosti, aj teraz, časť umeleckých diel bola

³⁹ SCHULTZE-NAUMBURG, Paul (* 1869 Naumburg-Almrich; † 1949 Jena) bol nemecký architekt a spisovateľ. Narodil sa v starobyľom mestečku z 13. storočia známom svojím kláštorom, dómom, radnicou a kostolmi, ale najmä rezbárskymi sochami „naumburského majstra“. V roku 1907 bol spoluzakladateľom pracovného zväzu *Deutscher Werkbund* a v roku 1930 sa stal riaditeľom Weimarskej vysokej umeleckej školy. V meste Saaleck (dnešná súčasť Bad Kösen) založil umelecké dielne, ktoré boli nasmerované proti tendenciám Bauhausu. Jeho pedagogické texty boli ovplyvňované jednou z rasistických ideí založených na umeleckom stvárnení v zmysle nacionalistického socializmu. Pozri o ňom monografiu: N. Bormann: *PAUL SCHULTZE-NAUMBURG (1869 – 1949), Maler, Publizist, Architekt* (1969). Tiež pozri: *Brockhaus Enzyklopädie. Neunzehnter Band. Ruth-Sch.* Mannheim: Brockhaus, 1992, str. 561.

zničená predovšetkým bombardovaním a následne požiarimi, časť bola vydrancovaná sovietskym vojskom. Podobne značná časť bola skonfiškovaná spojencami a nachádza sa v súkromných zbierkach alebo v rukách súkromníkov vo Veľkej Británii, USA a inde.

Je známe, že fašisti odobrali štátnym inštitúciám okolo 16 000 umeleckých diel a možno predpokladať, že týchto, tzv. degenerovaných diel, bolo určite ešte viac. Paradoxne sa stalo, že nacistická kampaň, ktorá viedla k likvidácii moderného umenia, značnú časť tohto umenia zachránila. Nacisti aj po roku 1945 vyvíjali úsilie moderné umenie úplne zlikvidovať.

Ideologické umenie v Sovietskom zväze

Doterajší spoločenský vývoj nám potvrdzuje, že napriek ideologickým rozdielom, bolo v minulosti medzi nacistickým Nemeckom a Sovietskym zväzom (ZSSR, teraz Ruskom) veľa spoločných rysov, oveľa viac než protikladov. To iba Hitler zveličoval, ak dával verejne najavo, že tzv. degenerované umenie je plodom bolševizmu. Pritom bolševizmus stotožňoval s „medzinárodným židovstvom“. Je pravdou, že medzi modernými umelcami, tzv. avantgardou, či už v nemeckom Bauhause, alebo v ruskom avantgardnom umení, bolo veľa Židov, ale tí vyčnievali nad priemernými tvorcami predovšetkým svojím talentom a umeleckým myslením.

V Sovietskom zväze až do roku 1921 za oficiálny umelecký smer ruskej revolúcie (rok 1917) bol vyhlasovaný konštruktivizmus⁴⁰, ktorý bol oficiálne tolerovaný a mal širokú spoločenskú podporu. Uplatňoval prevažne abstraktné geometrické tvary a konštruktívnu kompozíciu, ktorej harmónia nebola závislá od subjektívnych pocitov umelca. Konštruktivizmus nevznikol v čase revolúcie, ale o niečo skôr – takže mal ruské korene. Založil ho roku 1915 v Moskve Vladimír Tatlin.⁴¹ Rozšíril sa aj do iných krajín, mal teda medzinárodný ohlas.

⁴⁰ KONŠTRUKTIVIZMUS bol modernistické hnutie na začiatku 20. storočia, ktoré bolo fascinované strojovou technikou. Podľa Corbusiera pre architektov (v odpore proti zdobnosti a historizmu) príkladom mali byť moderné stroje, lietadlá a lode. Odtiaľ mala prísť inšpirácia pre železobetónové konštrukcie, v ktorých mala byť zároveň estetická sebestačnosť (jednoduchosť). Pre tvorbu architektúry (napr. mrakodrapov), sochárskych a maliarskych diel, nadradenú rolu plnila konštrukcia (kostra) sochy a obrazu, vychádzajúca z geometrického inžinierskeho myslenia. V Európe boli štyri ohniská tohto myslenia. Prvé reprezentoval bývalý Sovietský zväz (Tatlin – pôvodca, Rodčenko, Lisickij), druhé ohnisko Holandsko (skupina *de Stijl*), tretie ohnisko Francúzsko (Le Corbusierov *L'Esprit nouveau*) a štvrté Nemecko (*Bauhaus*). Pozri: Ruské revolučné avantgardy. In: ZIGMUND, Václav: *Stručné dejiny moderného maliarstva*. Praha: SPN, 1971, str. 144-169.

⁴¹ VLADIMÍR JEVGRAFOVIČ TATLIN (1885 – 1953) bol maliarom, zakladateľom konštruktivizmu, ktorý svoju tvorbu podriadil ideám revolúcie (1917). Bol všestranne nadaný. Pracoval ako námorník,

Naum Gabo a Antoine Pevsner⁴² v roku 1920 napísali teóriu konštruktivistického sochárstva v diele s názvom Realistický manifest. Princípy konštruktivismu preniesli umelci aj do iných druhov umenia. Do typografie, ale aj do interiérov bytového dizajnu preniesol princípy konštruktivismu El Lisickij.⁴³ Vo svojej tvorbe (vrátane fotografie) ich uplatňoval aj Alexander Rodčenko.⁴⁴

študoval na Vysokej škole výtvarných umení v Moskve, odišiel do Berlína s ukrajinskou skupinou (člen orchestra; 1913). Pobyt mu umožnil navštíviť Paríž, menovite Picassa, ktorý ho fascinoval. Ako prívrženeц revolúcie v rokoch 1918 – 1919 bol učiteľom na leningradskej a moskovskej Akadémii. Pracoval ako politický funkcionár, učil na Umeleckom inštitúte v Kyjeve, zaoberal sa navrhovaním malých lietadiel-klzákov („Letatlin“), v 40-tych rokoch pracoval ako scénický výtvarník. Jeho všestrannosť, záujem o experimenty s materiálom, progresivita, aspekty konštruktivismu a funkcie tvorby dali jeho dielu osobitý charakter. Najvýznamnejšie dielo Tatlina bol Pomník Tretej internacionály (1919 – 1920). Projekt predpokladal monumentálnu konštrukciu s naklonenou osou a so sklenenými priestormi, ktoré sa mali otáčať okolo vlastnej osi. Žiaľ, toto konštruktivistické dielo sa vo vtedajšej dobe nedalo realizovať, ale ostalo intelektuálnym bohatstvom architektúry. Pozri: *Dejiny ruského umenia od začiatkov po súčasnosť*. Bratislava : Pallas, 1977, str. 344.

⁴² NAUM GABO (1880 – 1977) a ANTOINE PEVSNER (1884 – 1962) boli bratia, ktorí vyštudovali v zahraničí a boli inžiniermi i sochármi. Upútal ich konštruktivismus, preto sa po skončení revolúcie s nádejami vrátili do Sovietskeho zväzu. Žiaľ, nádeje boli sklamaním, ale ich podiel na rozvoji konštruktivismu bol značný. Vynikli predovšetkým v oblasti modernej plastiky, v ktorej používali netradičné sochárske materiály: plasty (plexisklo), kov (drôt), ale aj iný klasický materiál. Princípy ich tvorby zodpovedali konštruktivismu v maliarstve. Obe dvaja ostali konštruktivismu verní, Sovietskemu zväzu, žiaľ, nie. Gabo odišiel do Anglicka a Pevsner do Francúzska.

⁴³ EL LISICKIJ (vlastným menom ELIEZER MARKOVIČ); (* 1890 Smolensk; † 1941 Moskva) bol vynikajúcim a všestranným umelcom. Študoval na Vysokej škole technickej v Darmstade (1909 – 1914). Po návrate do Ruska ovplyvnili ho konštruktivisti a Malevič, s ktorým sa zoznámil roku 1919 vo Vitebsku na bývalej Chagalovej škole. V tomto období vytvoril sériu abstraktných kresieb, malieb a architektúr. Objekt v priestore nebol predmetom jeho záujmu. Tejto tvorbe dal názov Proun, ktorým menom potom označil celé svoje dielo. V roku 1921 ho menovali za profesora moskovskej akadémie, ale negatívne postoje k novému umeniu podnietili jeho odchod do Berlína. Spoznal sa s Moholy-Nagyom, spriatelil sa s ním a priaznivo ho ovplyvňoval, najmä v jeho doméne – v typografii kníh, rôznych časopisov, katalógov a plagátov, ktoré ho preslávili.

⁴⁴ ALEXANDER RODČENKO (1891 – 1956) bol ďalším konštruktivistom, ktorého zaujali Tatlinove myšlienky. Zoznámene sa s Malevičom, ku ktorému prechovával krátky čas priateľstvo, ktoré vyústilo do abstraktných kompozícií (Čierna na čiernej; 1918). Maľby vytvoril ako odpoveď na Malevičove cykly. Ako mnohí, aj Rodčenko sa tiež angažoval v politickom a kultúrnom živote nového sovietskeho štátu v rôznych umeleckých funkciách. Stal sa profesorom na Akadémii známej pod skratkou VCHUTEMAS (Vyššije chudožestvennyje techničeskije masterskije) a dekanom technickej fakulty. Jeho umelecké zásluhy spočívajú v tom, že v roku 1921 ako prvý vytvoril kinetické (pohybové) objekty a naplnil tak ideu, že v novej dobe majú byť umelci predovšetkým technikmi a inžiniermi a ich tvorba sa musí opierať aj o racionálne myslenie. Pracoval s režisérom Vetrovom na dokumentárnych filmoch nazvaných „Kinooko“. Robil typografické úpravy pre rôzne časopisy, spolu s Vladimírom Majakovským navrhovali plagáty, bol jeden z prvých, kto používal fotomontáže. Rovnako bol jedným zo zakladateľov športovej fotografie. Búral „bariéry“ medzi umením a životom.

Kazimír S. Malevič⁴⁵, ktorý založil suprematizmus⁴⁶, jeho princípy absolutizoval do abstraktnej maľby. V Holandsku podobné ciele v maľbe sledoval neoplasticizmus⁴⁷ Piet Mondrian⁴⁸ a Theo van Doesburg⁴⁹ zo skupiny

⁴⁵ KAZIMIR S. MALEVIČ (* 1878 Kyjev; † 1935 Leningrad) patril medzi najväčšie zjavy ruských, ale aj svetových avantgárd moderného umenia. Spolu s Mondrianom a Kandinským im patrí primát priekopníkov abstraktného maliarstva. Jeho maliarske začiatky boli ovplyvňované postimpresionizmom, fôvizmom a kubizmom, ktorého sa stal v Rusku priekopníkom. Od roku 1912 maľuje v Legérovom štýle s dôrazom na geometrickú formu (Brusič nožnic). Postupne dospel k abstraktnej forme a v Moskve vystavuje Čierny štvorec na bielom pozadí (1913). Vzápätí prišiel kruh, kríž a trojuholník. Z týchto prvkov vytvoril veľa kompozícií. Vrchol jednoduchosti docielil maľbou Biely štvorec na bielom pozadí (1919). Vystavil ho tiež v Moskve. Ešte v roku 1918 prevzal vedenie Vitebskej akadémie, ktorú založil a dovtedy viedol Marc Chagall. Tu vydal svoju knihu O nových systémoch v umení a rozpracoval vyučovaciu metódu na základe suprematistických zásad. Bolo to obdobie, keď bol presvedčený, že skončila éra iluzionizmu, a teda aj závesného obrazu. Malevič bol menovaný za profesora na prvej moskovskej Národnej škole úžitkového umenia. Očakávaná o modernizme sa nenaplnili a Malevič sklamaný odišiel do Leningradu, kde pôsobil až do smrti. Ešte predtým, v roku 1926, odišiel do Berlína, do Bauhausu, aby pripravil vydanie svojej knihy *Die gegenstandslose Welt* („Bezpredmetný svet“). V nej ide o rozpracovanie manifestu suprematizmu z roku 1915. V roku 1917 vystavil celý rad architektonických objektov. Nemožno prehliadnuť jeho dielo Od Cézanna k suprematizmu, ktoré vyšlo v Moskve roku 1921. Malevič sa po návrate z Berlína (1926) vrátil do Leningradu, kde maľoval portréty v duchu renesančnej maľby, v ktorých cítil vplyv ikôn. Umrel v milovanom meste. Pochovali ho v rakvi, ktorú si sám vmaľoval.

⁴⁶ SUPREMATIZMUS (vznikol z analytického kubizmu v rokoch 1910 – 1913) je pomenovanie pre geometrickú abstrakciu, ktoré meno vymyslel K. MALEVIČ. Jej stavebnými prostriedkami sú: obdĺžniky (štvorce), kruhy, trojuholníky, kríže. Prvé podujatie (výstavu) zorganizoval r. 1913 Malevič, kedy vystavil Čierny štvorec na bielom pozadí. Manifest hnutia zredigoval a publikoval až roku 1915 v spolupráci s V. Majakovským a inými avantgardnými spisovateľmi.

⁴⁷ NEOPLASTICIZMUS. Bolo to umelecké hnutie, ktoré pomáhalo stabilizovať základy nezobrazujúcich umení. V Európe, ale najmä v Rusku ich bolo príliš veľa a boli si príbuzné. Na jednej strane boli tendencie subjektívnej abstrakcie (orfizmus a subjektívna abstrakcia Kandinskeho) v protipóle s tendenciou objektívnou, ktorou je neoplasticizmus. Jeho zakladateľom bol Piet MONDRIAN, významný predstaviteľ holandských konštruktivistov združených okolo časopisu *De Stijl*. Hlásil sa k nim aj Theo van Doesburg.

⁴⁸ MONDRIAN, Pieter Cornelis (* Amersfoort 1872; † 1944 New York) bol maliarom dlhého a úporného hľadania a zápasu o tvorbu, ktorá dostala pomenovanie neoplasticizmus. Je osnovaná na geometrizácii obrazovej plochy v horizontálnom a vertikálnom členení. Obdĺžniky a štvorce sú uložené pod pravým (R) uhlom. Používal obmedzenú farebnosť troch chromatických (základných) farieb (Č, M, Ž) a troch achromatických (B, Č, S). Základné pravidlá neoplasticizmu vyvodili z „výtvarnej matematiky“ holandského matematika, filozofa Schoenemeckersa. Pátranie po abstrakcii vyústilo do úspešného záveru potom, čo zrealizoval témy More (1915) a Priečelia katedrál (1915). V nich sú obsiahnuté čisté rytmy plôch. V tom istom roku, sa k Mondrianovi hlási

⁴⁹ THEO VAN DOESBURG (1883 – 1931), Malevičov obdivovateľ, ale aj propagátor jeho umeleckého konceptu. Bol maliarom a architektom. Vyšiel z postimpresionistickej maľby a spolu s Pietom Mondrianom dospeli k neoplasticizmu. Bol podnikavým, dynamickým človekom, básnikom, maliarom a spisovateľom. Spolu s architektom J. P. Oudom založil skupinu *de Stijl* a revue *De Stijl*, okolo ktorej sa združovali nielen konštruktivisti, neoplasticisti, ale aj vyznávači iných hnutí nezobrazujúceho maliarstva. V revue boli publikované všetky Mondrianove zásadné eseje o

De Stijl („Štýl“), založenej roku 1917. Sústredili sa na základné výrazové prostriedky vyčlenených plôch vodorovnými a zvislými líniami a tromi základnými farbami, plus bielou a čiernou. Ako sme sa zmienili v predošlej kapitole, v Taliansku sa od roku 1909 rozvíjalo maliarstvo budúcnosti – futurizmus⁵⁰, ktorý sledoval dynamiku, pohyb a fázovanie v simultánných kompozíciách, čo prispelo k dynamickosti obrazov a skulptúr v paralelných momentoch s civilizačnou dynamikou. Všetky uvedené smery ignorovali statickosť klasického umenia, boli k nemu intolerantné. Uvedené dokumentuje, že intolerancia sa prejavovala nielen v kontrastoch starého umenia s novým, ale aj v procesoch tvorby.

Roku 1916 v Zürichu vznikol umelecký smer dadaizmus⁵¹, ktorý vedome postavil iracionalitu umenia proti racionalite sveta, ako ďalší produkt intolerancie. Dadaisti boli typickí svojimi montážami textov a obrázkov, kolážami materiálov, ale aj „koncertmi hlukov“, ktorými provokovali meštiacke

neoplasticizme. Doesburg publikoval a vydal tiež malý útvar s názvom NEOPLASTICIZMUS (1920) a potom v Bauhause: NEUE GESTALTUNG (1925).

⁵⁰ Pozri: HOOG, Michel: Futurizmus a talianske maliarstvo. In: PÍJOAN, José: *Dejiny umenia 9*. Bratislava: Odeon, 1986, str. 163-168. Pozri tiež: *Lexikon moderného maliarstva*. Bratislava: Tatran, 1968, str. 128-130.

⁵¹ DADAIZMUS bol umeleckým hnutím, ktoré vzniklo, rozvíjalo sa a kulminovalo v rokoch 1915 – 1922 vo Švajčiarsku (Zürich), New Yorku, Paríži, v Berlíne a inde ako reakcia na nezmyselnosť vojny a ako sarkastická kritika tradičných konvenčných hodnôt a meštiackeho vkusu. Prejavil sa v literatúre (osobitne v poézii), ale aj vo výtvarnom umení. Bol vytvorený počas 1. svetovej vojny v Zürichu, v neutrálnom Švajčiarsku, v prostredí, kde sa zišli intelektuáli a umelci – emigranti, ale aj rozliční agitátori. (Žil tu aj V. I. Lenin, ale tiež vzbúrenci a anarchisti z rozličných krajín). Stretli sa tu: rumunský básnik Tristan Tzara, nemecký spisovateľ Hugo Ball, alsaský básnik Richard Hülsenbeck, ďalej sochár a maliar Hans Arp, maliar Marcel Janco, ako aj filmár Hans Richter, ktorého preslávil film *Sny na predaj*. Vo februári roku 1916 spoločne založili slávny *Cabaret Voltaire*. Názov naznačil potrebu divadelnej sály, aby sa splnila túžba po kritike, výsmechu a sarkazme. K divadlu logicky patril vhodný literárny klub, ale aj galéria na výstavy tvorby výtvarných umelcov. Dadaisti v Zürichu vydávali pod redakciou Tristana Tzaru od roku 1917 časopis *Dada*. V roku vzniku vyšli dve čísla: *Dada I* a *Dada II* (Pozri heslo: *Dada*. In: *Lexikon moderného maliarstva*. Bratislava: Tatran, 1968, str. 78-79.) V roku 1918, v spolupráci s Picabiom, vyšlo *Dada III*. (Obsahom čísla bola programová deštruktívnosť) a v roku 1919 vyšlo *Dada IV – V* pod názvom: *Antológia Dada*. Takmer paralelne s zürichským hnutím vznikol dadaizmus aj v New Yorku (M.Duchamp, Man Ray, F. Picabia, G. de Chirico a iní), v Paríži (Breton, Aragon), v Nemecku (Berlín: skupina Huelsenbeck z r.1917 o 3 roky sa rozpadla, oporou bol G.Grosz; v Kolíne n.R.: Max Ernst s Baargeldom zakladajú dadaistickú skupinu. Spolu s H. Arpom vydávajú revue *Die Schammade* („Hanebnosť“, „Ostýchavosť“); v Hannoveri hnutie rozvíjal maliar a básnik Kurt Schwitters svojimi kolážami z recyklovateľného materiálu. Dadaizmus nebol ani tak umeleckým hnutím, skôr intelektuálnou vzburou voči vtedajšej spoločnosti. Vo výtvarnom umení sa prejavoval novými výtvarnými technológiami (koláže, frotáže, montáže, asambláže atď.), v obsahu nastoľovaním absurdnosti, ale aj zdôrazňovaním abstraktnosti vecí a ich vzťahov. Bol výkrikom vlastnej negácie, potrebnej na príchod surrealizmu. Pozri: Dadaizmus. In: ZYGMUND, Václav: *Stručné dejiny moderného maliarstva*. Praha: SPN, 1971, str.168-171); tiež

publikum. Dadaisti: Hans Arp, Richard Huelsenbeck, Tristan Tzaru, ale aj iní, sa stretávali v slávnom kabarete, „Voltaire” v Zürichu, kde vydávali časopis *Dada*⁵², ktorý redigoval Tristan Tzara.

Ešte v čase posledných rokov cárskeho Ruska rozkvitali tu rozmanité druhy umenia – experimentálneho umenia. Futurizmom a expresionizmom bola tiež ovplyvnená sovietska divadelná avantgarda⁵³: V. E. Mejerchold (zástanca ostro vyhraneného politického divadla), A. J. Tairov (preferujúci decentný pohyb a efektívny prednes), ako aj J. B. Vachtangov⁵⁴ (pokúšajúci sa o syntézu v tej dobe existujúcich divadelných škôl). Súčasťou zábavného parku bol okrem avantgardného divadla aj ruský balet.⁵⁵

Pred viac ako štvrtstoročím, za tvrdej totality prebiehali veľkolepé oslavy 50. výročia VOSR. Boli zverejňované štatistiky a hodnotenia politické, hospodárske, ale aj úspechy v oblasti kultúry. (Dokumentuje to aj publikácia *Malá encyklopedie o SSSR* autora Karla Brabca a kolektívu. Praha: Práce, 1972, počnúc str. 198-215).

Je nesporné, že v literatúre, činohernom divadle, v opere, operete a balete, v symfonickej a populárnej hudbe, vo filme, v televízii a rovnako aj vo výtvarnom umení a v športe zvlášť, boli docielené vynikajúce výsledky. Toto musíme priznať a tolerovať aj vzhľadom na to, že vznikli v nepriaznivej ideologickej atmosfére, a že mnohí umelci sa s ideami socializmu dobrovoľne stotožnili i napriek faktu, že si ich ideológia prepožičiavala na politické účely.

V divadelných a iných prezentáciách sa kládol dôraz na obsah dramatickej literatúry, na dizajn scény, na dekorácie a kostýmy, ktorých forma niekedy

⁵² pozri: DADA. In: *Lexikon moderného maliarstva*. Bratislava: Tatran, 1968, str. 78-79.

⁵³ O sovietskom avantgardnom divadle pozri stať: SOVĚTSKA KULTURA v diele Brabec, Karel a kol.: *Malá encyklopedie o SSSR*. Praha: 1972, str. 202-206.

⁵⁴ VACHTANGOV, Jevgenij Bagrationovič (1883 – 1922) bol ruským a sovietskym hercom a režisérom, jedným z predstaviteľov divadelnej avantgardy v spojení s Moskovským umeleckým divadlom. Od roku 1912 viedol v ňom „Prvé štúdio”; potom v roku 1920 založil „Tretie štúdio” a o dva roky neskôr zomrel. Štúdio premenovali v roku 1926 na Vachtangovovo divadlo. V jeho hereckej a režijnej práci spočiatku reflektoval expresionizmus, ktorý neskôr pretransformoval na realistické princípy slávneho o 20 rokov staršieho Stanislavského, režiséra stotožneného s filozofiou L. N. Tolstoj. Vachtangov, pravda, realistické princípy pretransformoval na súčasné divadlo s revolučnými ideami. Dokázal urobiť generačnú integritu starších hercov s mladou generáciou (R.N. Simonová, B.V. Ščukin, B. Zachava) v úsilí prilákať mladého diváka, aby sa stotožnil s novými ideami.

⁵⁵ Okrem moskovských divadiel (v roku 1972 ich bolo 29, v celom ZSSR ich bolo 550 podľa Malej encyklopédie o SSSR), Vachtangovovo divadlo bolo zvláštne tým, že vedome uvádzalo také dramatické útvary, ktoré mali viesť ku komunistickému vedomiu. Na európskej scéne osobitnú pozíciu mal Ruský balet. Toto pomenovanie sa vzťahovalo na baletnú skupinu, ktorú zorganizoval a založil Sergej Pavlovič ĐAGILEV (1872 – 1929). Po jej založení v rokoch 1909 – 1929, teda až do konca svojho života rozvíjal, propagoval a demonštroval po celej západnej Európe so svojím tímom vynikajúcu úroveň ruského baletného umenia.

ovplyvňovala aj módne trendy v spoločenskom odievaní, porovnateľné s Parížom alebo inými veľkomestami.

Okrem niekoľkých umelcov narodených a žijúcich v Rusku, akými boli Leon Bakst⁵⁶ či Marc Schagal⁵⁷, nezrodilo Rusko v tej dobe mnoho veľkých umelcov. Pravda, veľa ich žilo v cudzine (baletných umelcov, operných spevákov, výtvarníkov). Z nich poniektorí domáci vystavovali aj v Paríži, ale najmä na výstavách spolkov, akými boli: *Zlaté rúno* (1908), *Károvaný spodok* (1910)

⁵⁶ BAKST, Leon Samojlovič (pravé priezvisko: Rosenberg; * 1866 Grodno; † 1924 Paríž) bol ruský maliar, grafik a divadelný (scénický) výtvarník. Výtvarníctvo študoval na Akadémii v Petrohrade (1883 – 1887) a v Paríži (1893). Vstúpil (účinkoval) a umelecky bol činný (vystavoval) v spolkoch: *Mir iskusstva* („Svet umenia“) a ako knižný grafik v *Zlatom rúne* a v spolku *Apollon*. Pracoval aj ako ilustrátor v odborných časopisoch: *Starý úžas* (1908) a *Ruské múzeum*, Leningrad. V roku 1909 žil prevažne v Paríži, predovšetkým ako scénický, ale aj kostýmový výtvarník sezónnych programov (repríz) Ruského baletu S. P. ĎAGILEVA k týmto baletným predstaveniam: *Vták ohnivák* (1910), *Narcis* (1911) a *Dafnae a Chloe* (1912). V divadelných výpravách sa usiloval priblížiť „ducha epochy“, nezriedka skláňajúc sa k jeho mystickému poňatiu. Bol to logický dôsledok skutočnosti, že Bakstu lákali epochy Archaického, ale aj Starého Grécka a Východu. Toto poznanie mu umožnilo tolerovať dobové kontrasty a spoločenské disharmónie pre spokojnosť divákov, režiséra a vedúceho baletu, účinkujúcich, ale predovšetkým prinášalo mu vlastné vnútorné sebauspokojenie. Pôsobivo a zručne štylizuje antické motívy i motívy z umenia krajín Ďalekého východu. Vytváral precízne a jemné dekoratívne, často fantastické kostýmy, javiace sa ako najdokonalejšie elementy inscenácií a ich iluzívnej zrelosti. Literatúra: Alexandre, A. – Costeau, J.: *L'Art Décoratif de Leon Bakst*. Paris, 1913. Lewinson, A.: *The Story of Leon Bakst's Life*. Brussel, 1922. *Bolšaja Sovjetskaja Enciklopedija 2 A-B*. Treťie vydanie. Moskva : ISE, 1970, str. 542-543.

⁵⁷ SCHAGALL, Marc (vlastným menom Mosche Segal; * 1887 Vitebsk; † 1985 Vence; bol ruský maliar, grafik, scénický výtvarník a publicista. Ako je ťažko zaradiť napr. dielo Klea, ale najmä Pabla Picassa, podobne je ťažké zaradiť Chagalovu tvorbu do nejakého umeleckého prúdu. Bolo vytvárané v rozpätí niekoľkých desaťročí 20. stor. Umelec patrí k najvýraznejším osobnostiam moderného svetového umenia. Narodil sa vo Vitebsku v židovskom gete, čo poznačilo jeho život i celú tvorbu, v ktorej rezonuje echo na detstvo a na chudobu tohto prostredia, plného príkoria a netolerancie. Otec, robotník v sklade, chcel mať zo syna fotografa a okrem toho, maliar Pen ho učil kresliť. Potom študoval na Bakstovej Akadémii v Petrohrade. Šťastným momentom (a tých mal viacej) bolo „stretnúť“ poslanca Vinareva, ktorý mu finančne zabezpečil študijný pobyt v Paríži. Stalo sa to roku 1910, kedy sa študent ubytoval v ateléri La Rucheho. Stretávali sa tu umelci ako Modigliani, Soutine (prepis ruského Sutin), ale aj ďalší avantgardní umelci: Apollinaire, Cendrars, Max Jacob a iní. Jeho bohatú tvorbu delíme v súlade s pobytmi v Paríži na dve obdobia ruské a dve francúzske. Cez všetky obdobia sa tiahne „nit“ dokumentujúca, že jeho dielo je zrkadlom života na ruskom vidieku. S ním súvisia zážitky z detstva: Narodenie, Svadba, Pohreb atď. V týchto maľbách bol zárodok (snová básnivosť) budúceho smerovania. Parížsky pobyt sa vyznačoval zmenou. Nastala vo farebnosti: prednosť dostali jasavé farby s dominujúcim fialovým tónom. Svoj talent dokumentoval v komornej maľbe – samostatné výstavy: Berlín (1914); USA (1926; 1945), v ilustračnej tvorbe: *Môj život*, 1922; *Mŕtve duše*, 1928; *Bájk*; *Biblia*, 1936. Vytvoril fresky: *Židovské divadlo* v Moskve; foyer *Watergater Theatre* v Londýne; strop *Opery* v Paríži, 1965; vitráže v *Jeruzalémskom chráme* (1961) a v *Mohuči* (1978), ako aj scény a kostýmy: pre balet *Aleko* (Mexiko, 1942), *Vták Ohnivák* (New York, 1945). Bol grafikom a spisovateľom: *Môj život*. Paríž, 1931; (sám ilustroval). Podrobnejšie pozri: ZYGMUND, Václav: *Stručné dejiny moderného maliarstva*. Praha : SPN, 1971, str. 225-229.

alebo výstava s neobvyklým názvom – *Oslí chvost* (1912), na ktorej sa zúčastnil aj Vassily Kandinsky⁵⁸, ktorý potom v rokoch 1918 – 1921 bol profesorom na Akadémii výtvarných umení v Moskve. Ale ťarchu politických zmien nevydržal a odišiel do Bauhausu vo Weimare. Napokon už predtým sa v cudzine úspešne uplatnili nadaní umelci ruského pôvodu, akými boli napríklad Chaim Sutin (1893 – 1943)⁵⁹ a Alexander Archipenko⁶⁰ (1887 – 1964), ktorí v cudzine nepociťovali intoleranciu voči slobode tvorby, ktorá bola pre nich hnacím motorom v ich experimentálnej výtvarnej činnosti. Ich tvorba bola nedocenená,

⁵⁸ Stručný medailónik o maliarovi pozri na strane 5. Obširnejšie pozri tiež: *Lexikon moderného umenia*. Bratislava : Tatran, 1968, str. 164-176.

⁵⁹ SUTIN (SOUTINE, fr.), Chaim (* 1894 Smilovič; † 1943 Paríž) bol rusko-francúzsky maliar, sebazničujúco k sebe kritický, ale k ľuďom tolerantný. Jeho životná cesta sa začala takmer podobne, ako u Chagalla. Narodil sa tiež v gete, v chudobnej rodine krajčírka, v ktorej bolo 11 detí, Chaim bol predposledný. Sutin bol „stelesnením” osudu tejto životom „štvanej” sociéty (z geta), rozprášenej po celom svete. Celý život bol osamotený, tiež veľmi ustráchaný, precitlively a nepriebojný. Potreboval šťastie, aj podnecovateľov, ktorí by mu vedeli poradiť, ako odstrániť apatiu k práci, ktorí by pozdvihli jeho sebavedomie, odstránili jeho úzkostlivé presvedčenie o jeho neschopnosti vytvoriť „dokonalú” maľbu. Toto ho viedlo k notorickému ničeniu maliieb, k vracaniu sa k tým istým témam, k premaľbám, ak čo len trochu nezodpovedali novým predstavám. Spôsobilo to odpor a nechť ukázať tvorbu, alebo vystavovať. Paradoxné pritom je, že po jeho príchode do Paríža, známy historik umenia Elie Faure napísal chvály o jeho maľbe. Najmä v spojitosti s experimentami s technológiou maľby a výrazom farieb (jasavých farebných tónov) a predpovedal mu budúcnosť „majstra”. Tak ho oslovoval. Zapísal sa na školu výtvarných umení (1911) do Cormonovho ateliéru, kde sa pred 30 rokmi zapísali Toulouse-Lautrec i Vincent van Gogh. Po skončení školy svoje „sebazdokonaľovanie” robil húževnato a nekompromisne privátne. Dopĺňal ho čítaním básnikov, filozofov a štúdiom starých majstrov, od Rembrandta (dynamicnosť a „kudrlinky” lístia) počnúc, až po Courbeta. Potvrdzujú to maľby z Céretu, z juhu Francúzska, kam ho poslal Modigliani. V Cérete sústredene pracoval tri roky (1919 – 1922). Odtiaľ priniesol okolo 200 maliieb, z ktorých v roku 1923 kúpil doktor Barnes 100 maliieb. Ostatné sa roztrátili v súkromných zbierkach. Soutine odmietal vystavovať, nevieme, či z falošnej skromnosti a bojácnosti, alebo z túžby po „fiktívnej” dokonalosti, ktorá ho stále viedla k premaľbám a nekritickosti k sebe. A tak veštbá „veľkého majstra” sa nenaplnila, neznáma tvorba „zapadlá prachom”, maliar ostal naďalej osamotený, zabudnutý, akoby neuznávaný. V momentoch, keď mal inšpiráciu, sebazničujúco chodil ešte maľovať mŕtve telá ľudí i zvierat. V roku 1927 namaľoval sériu Miništrantov. Na sklonku života, ešte prv než „odišiel”, oslovilo ho šťastie, keď sa zoznámil s manželmi Castaingovcami, ktorí mu poskytli príbytok, aby sa mohol nerušene oddávať tvorbe – v kaštieli Leves, neďaleko Chartrés. V roku 1940 fašistická okupácia Európy ho znepojila, ale neemigroval. Uchýlil sa na vidiek a napriek hrozbám, namaľoval ešte krásne krajiny. Tentoraz už francúzsky Soutine 9. 8. 1943 zomiera, v dôsledku perforácie slepého čreva.

⁶⁰ ARCHIPENKO, Alexander (* 1887; † 1964), americký sochár ukrajinského pôvodu. Jeden z prvých priekopníkov kubistického princípu v sochárstve. Hlavným prínosom sochára bolo rozvinutie konkávneho a konvexného priestoru ako neoddeliteľnej časti sochárskej formy. Ako prvý pracoval s objemovou hodnotou prázdnych miest (s aktívnou prázdnotou) a s priehľadnými materiálmi. Najskôr pôsobil v Paríži, v roku 1923 odišiel do USA, kde sa okrem iného zúčastnil na činnosti New Bauhausu, ktorý založil roku 1937 Moholy-Nagy. Archipenko mal značný vplyv na americké i európske sochárstvo.

možno aj vlastným pričinením, nielen iba preto, že sa spoločnosť dívala na nich ako na ľudí z „iného sveta“ – ako na emigrantov.

Koniec 19. a začiatok 20. storočia sa vyznačovali búrlivou atmosférou a politickými udalosťami. V dôsledku toho zosilneli psychologické a ideologické tlaky aj na umelcov. Pod takýmto vplyvom sa vytvárali umelecké tvorivé skupiny, ktoré boli charakterizované nielen tým, že ich zjednocovalo rovnaké tvorivé myslenie, ale aj pesimizmus, antidemokratická ideológia, ale najmä revolučné idey socializmu. Ideologické i umelecké rozpory vznikali medzi skupinami, ale aj medzi jednotlivcami v skupinách. V niektorých vládla atmosféra tolerancie, až natoľko, že členovia spolku aj spolu tvorili. Zástancovia nových tendencií vo výtvarnom umení už od osemdesiatych rokov sledovali tendenciu akcentujúcu výrazovosť vo výtvarnom umení. Pravda, aj tento jav sa prejavil veľmi rozmanito v mnohotvárných formách výtvarného umenia 20. storočia. Naplňali sa rôznorodosťou výrazových prostriedkov v početných spolkoch či skupinách: Spoločnosť maliarov, Kruh umelcov, Únia ruských umelcov, Svet umenia, Kubofuturisti, Asociácia umelcov revolučného Ruska, Makovcova skupina, Spolok štyroch umení a celý rad ďalších.

V zápase rôznych skupín i umeleckých smerov objavili sa zárodky nových tendencií, čohosi, čo sa prejavilo v ideáloch demokracie a socializmu. V tejto tvorbe bol odraz charakteristických stránok života pracujúcich a ich sociálnych pomerov. Do povedomia ľudí vstúpili umelci, ktorých tvorba spájala tradície realizmu 19. storočia s novým obsahom – politickými pokrokovými ideami. Možno uviesť mená týchto umelcov: A. A. Serov, S. Ivanov, N. Kasatkin, sochár S. Koňonko, A. Golubkinová a iní. V tvorbe na začiatku 20. storočia snaha po docielení účinnejšieho výrazu objavuje rozmanitosť a bohatosť stavebných prostriedkov, ale aj nových výtvarných techník a materiálov. Naproti tomu v architektúre, najmä v prvom desaťročí, je príznačná prísnosť, ale aj úspornosť v používaní umeleckých prostriedkov. Iba zriedkavo sa vyskytla pribohatá výzdoba stien, pripomínajúca barokovú preťaženosť stavieb.

V začiatkoch porevolučného Ruska významnú rolu zohrala názorná agitáčná tvorba známa z okruhu básnika a spisovateľa Vladimíra Majakovského⁶¹ ako

⁶¹ MAJAKOVSKIJ, Vladimír Vladimírovič (* 1893 Bagdadi; † 1930 Moskva) bol spočiatku hlavný predstaviteľ ruského futurizmu. Známy je predovšetkým ako rusko-sovietsky básnik, dramatik a publicista spätý s revolúciou (1917). Narodil sa v rodine lesníka. Gymnázialne štúdiá ukončil v Moskve. Už v roku 1908 zblížil sa s bolševíkmi, študoval marxistickú literatúru a začal politicky pracovať. Tri razy bol zatknutý a v roku 1909 ho na niekoľko mesiacov väznili. Vo väzení napísal prvé básne. V roku 1911 sa zoznámil s D. Burlukom, organizátorom skupiny ruských futuristov. S almanachom tejto skupiny, ktorý sa volal *Za cho veřejnému vkusu* (1912) súvisel jeho prvý debut. Prejavil sa ako odporca akademického umenia, menovite estetiky symbolizmu, ktorá vládla v poézii. Vo svojom literárnom diele spájal moderné poetické formy a odvážne metafóry politicko-revolučne formulované. Za verejné

vynikajúca tvorba v oblasti revolučného a porevolučného plagátu. Stalo sa už počas života V. I. Lenina, ktorý výtvarnému umeniu nevenoval pozornosť, čím ho nepriamo toleroval. Sovietsky plagát, tak ako v období VOSR, ale aj pred ňou a po nej, rovnako aj v rokoch občianskej vojny, prešiel obdobím rozkvetu i stagnácie. O úpadku sa v dôsledku tolerancie nehovorí... Po roku 1945 sa znovu zrodili *Okná ROSTA*, neskôr známe por menom *Okná TASSU*. Na rozvoji tvorby plagátov, ako závažnej formy agitácie, mali zásluhu starší umelci, ale aj v tej dobe činní zrelí umelci (Moor, Deni, Čeremnych a iní). Pravda, ťarcha zodpovednosti sa začala postupne prenášať na mladšiu generáciu. Plagátová tvorba okrem tónu burcujúceho budovateľského úsilie tohto povojnového obdobia a boja proti kolaborantom a záškodníkom, bola rázne naplnená aj ostrou kritikou do vlastných radov. Veľa účinných satirických plagátov vytvorili *Kukryniksy*. Ich systematická, až „do živého” zasahujúca satira dostala osobitnú formu, ako aj vlastný štýl tvorcov. Prirodzene, vývojová línia je nepísaným zákonom, v ktorom tolerancia predošlého – na čom sa buduje – je samozrejmosťou. Táto väzba sa naplnila aj v povojnovom sovietskom umení. Povojnová plagátová tvorba nadväzuje na odkaz minulosti, najmä na to, čo v nej bolo pozitívne. Významným vojnovým plagátom s heroickou výzvou bol plagát *Matka Vlast' volá* (1941), ktorého autorom bol I. M. Toidze. Pritom použil kompozíciu, farebnosť a námiet Mooraa, obsiahnutú v jeho plagáte *Prihlasil si sa za dobrovoľníka?*. Vzájomná tolerancia maliarov zabránila akejkolvek zášti a obvineniam o porušovaní autorských práv. Tým viac, že išlo o agitáciu v čase smuteľného ohrozenia vlasti. V názorno-agitačnej tvorbe sa uplatnila fotografia a s ňou nová forma-fotomontáž. Údernú silu mali plagáty – fotomontáže V.B. Koreckého, najmä dielo: *Vojak Červenej armády, pomáhaj!* (1942). Tak ako

vystúpenia bol v roku 1914 vylúčený zo štúdií. Do ruskej poézie vstúpil ako experimentálny lyrik, ktorý si kládol za cieľ „odpoetizovať jazyk”: novátorstvom na poli rýmu a rytmu, dôrazom na údernú silu slova a veršami určenými na deklamovanie (najmä v predrevolučnej dobe). Starému svetu „predkladal” šokujúce výzvy na odstránenie neľudskosti, za demokraciu kultúry a za politickú literatúru. Dokumentujú to jeho knihy: *Ja* (1913); *Prosté ako bučanie* (1916); tragédia *Vladimír Majakovskij* (1913); ako aj epicko-lyrické skladby *Oblaky v nohaviciach* (1915); *Flauta chrbtica* (1915); *Vojna a svet* (1917); *Človek* (1917) a iné. Majakovskij revolúciu prijal s nadšením, preto sa aktívne zúčastnil na udalostiach roku 1917. Bol presvedčený o oprávnenosti „ľavého umenia”, preto sa usiloval zjednotiť futuristov. Vstúpil do skupiny *Komfuty* (komunisti-futuristi). Počas občianskej vojny pracoval v Moskve, v telegrafnej agentúre ROSTA, s ktorou súvisia stovky plagátov „okná ROSTA”, pre ktoré napísal verše a namaloval aj časť obrázkov. V 20. rokoch naplnil aktívny búrlivý literárny život zakladaním časopisov a literárnych organizácií. Po roku 1922 cestoval do zahraničia ako reprezentant revolučného umenia. V tomto období vydal poému *150 miliónov* (1921); *V. I. Lenin* (1924); *Pro eto – teda ‚O tom‘* (1923); *Chorošo* (1923), ako aj divadelné hry: *Ploštica* (1923); *Kúpeľ* (1930), satirické veršované útvary. Zo zážitkov z ciest sa ozýva nielen sociálno-politická kritika, ale v poémach sa odráža aj hlboký citový svet básnika : *Lublú* (1922) a *Pro eto* (Preto, 1922). Majakovskij ako 36-ročný spáchal samovraždu (*Encyklopédia spisovateľov sveta*. Bratislava: Obzor, 1987).

vznikli nové formy plagátov, rozšírili sa tiež aj grafické cykly, posilňujúce bojové nadšenie: *Nezabudneme, neodpustíme!* (1942), ktorého autorom bol B.A. Šmarinov. Podobnú dokumentárnu a bojovú funkciu plnil aj Leningrad v rokoch blokády a rekonštrukcie (1942 – 1945), cyklus, ktorého autorom bol A. F. Pachomov. Cyklus akvarelov L. V. Sojfertisa (1911) bol prijatý tolerantne, ale najmä s obdivom. Mal názov podľa mesta, ktorému bol určený – Sevastopoľský album. Jeho hlavným dielom bola práve Obrana Sevastopoľa (1943), hoci výtvarne za najlepšiu a najkvalitnejšiu maľbu je považovaný obraz Na okraji Moskvy, olejomaľba, 1941. Z maliarskych diel k najlepším ešte patria obrazy-oleje S.V. Gerasimova: Partizánska matka, 1943 – 1950 a F.S. Bogorodského Sláva padlým bojovníkom, olej, 1945. Nesporne k slávnym dielam sa radí maľba Kukryksnikov: Útek fašistov z Novgorodu, olej, 1944 – 1946, korešpodujúci s obrazom Posledné dni Hitlera v bunkri. Koniec, je spočítané!, olej, 1946. V dôsledku eufórie tohto obdobia mohla sa rozvíjať aj experimentálna tvorba. Po Leninovej smrti uchoпил moc od roku 1926 J.V. Stalin, ktorý vládol ako skutočný diktátor. Aj jeho politickým pričinením začalo experimentálne umenie postupne zanikať. Tridsiate roky znamenali definitívny koniec akýmkoľvek umeleckým experimentom.

Zdôrazňovali sme už predtým, že architektúra (podľa príkladu stredoveku zastrešujúca všetky druhy výtvarného umenia) bola stredobodom pozornosti. Hovorili sme, že diktátori sa navzájom od seba príliš nelíšili. Klasicizmus v architektúre miloval Hitler, ale aj Mussolini, ba aj Napoleon, ktorý pózoval slávnym francúzskym klasicistickým maliarom (David). Ich portréty miloval práve tak, ako seba v týchto podobizniach. J.V. Stalin sa pokladal za rovnocenného diktátora a ako sa ukázalo, všetkých predošlých dokonca predčil.

Porevolučný klasicizmus mal veľmi spoľahlivých architektov: Ivana Fomina⁶² a Alexeja Ščuseva⁶³, predvojnových architektov, ktorí dokázali

⁶² FOMIN, Ivan Alexandrovič (* 1872; † 1936) bol popredný sovietsky architekt a historik architektúry. Pred revolúciou rozvíjal tvorivé princípy ruského klasicizmu v službách vysokých kruhoch cárskeho Ruska, po revolúcii nič mu nebránilo sa preorientovať a s vervou sa pustil do úloh požadovaných od sovietskeho štátu. Predošlé klasicistické poňatie podrobil revízii. Už v nerealizovanom projekte Palác pracujúcich (1919) zjednodušil formy a zlikvidoval dekoratívne detaily. V 20. rokoch hľadá „proletársku klasiku“ a v úsilí o vytvorenie „sovietskeho slohu“ sa vracia k osobitému klasicizujúcemu osobnému štýlu. Hoci na začiatku 30. rokov písal, že „...náš sloh musí byť prostý, zdravý, so strohými, pevnými, lakonickými formami, ale zároveň optimistický, jasný a radostný.“ (Pozri: HAAS, Felix: *Architektura 20. století*. Praha : SPN, 1978, str. 116). Fominove realizácie sú prosté a ich rysom bola neadekvátna veľkosť a titánska mierka. Z realizovaných diel čiastočne realizoval (spolu s A. J. Langmanom) Komplex Dynamo Moskva, z rokov 1928 – 30. V ňom chcel vykonať syntézu klasicizujúceho a avantgardného poňatia. Avantgarda ho zatienila, ale Fomin k jej tvorbe bol tolerantný a sa jej zastával. V 30. rokoch sa požadovalo tvoriť opäť v duchu klasiky. Fomin a jeho architektúra dostala nové ocenenie. Nevrátil sa k starému poňatiu, zachoval si svoju tvorivú líniu. V Leningrade

pracovať s celým radom štýlov, preto v architektúre z rokov 1927 – 1932 sa môžeme stretnúť nielen s klasicizmom, ktorý dostal názov proletársky klasicizmus, ale niektoré stavby sa považujú za stavby „novorenesančné“.

Z celého radu diel architektúry uznanie získal Klubový dom moskovského Dynama s futbalovým štadiónom, budova Moskovskej polytechniky, ako aj Všeživá budova. Za novorenesančnú budovu je považované iba dielo Ivana Žoltovského⁶⁴, ktorým je Inturist v Moskve. V tridsiatych rokoch sa klasicizmus transformoval do modernizujúceho sa klasicizmu, a to na celoeurópskej platforme, stal sa takto medzinárodným totalitným štýlom. V Sovietskom zväze pretrval až do 80-tych rokov, ako to dokumentuje Leninovo múzeum (1988), ktorého architektom bol Leonid Pavlov.⁶⁵

Celoeurópsku platformu modernizovaného klasicizmu v západných krajinách dokumentuje Múzeum moderného umenia, ako aj Palais de Chaillot v Paríži

vyprojektoval Palác majstrov športu. V Moskve je autorom Sverdlovovho námestia a stanice metra. Tomuto námestiu (tridsiate roky), vyprojektoval už spomínaný Dom Dynama Moskva a celý rad verejných a obytných domov. (Obširnejšie pozri: *Múvészeti Lexikon. Második kötet (F-K)*. Budapest : Akadémiai Kiadó, 1966, str. 96. Pozri tiež: HAAS, Felix: *Architektura 20. století*. Praha : SPN, 1978, str. 115-118).

⁶³ ŠČUSEV, Alexej Viktorovič (1873 – 1949) bol sovietsky architekt, zameraný na projektovanie spoločenskej a bytovej architektúry v spojitosti s jej komplexným urbanistickým začlenením do konkrétneho priestoru a terénu. Ako architekt a urbanista bol i teoretikom v týchto oblastiach. Pred Veľkou októbrovou socialistickou revolúciou (ďalej len VOSR) bol predstaviteľom „novoruského slohu“. Po VOSR sa po modernistickej epizóde vracia k historizmu, ktorý čerpal z klasicizmu a raného ruského baroka. Ščusev bol v období rokov 1941 – 1951 štyrikrát nositeľom štátnej ceny ZSSR. K najvýznamnejším jeho dielam patria: Kazaňské nádražie, Mauzóleum V. I. Lenina a hotel Moskva v Moskve (pozri: ŠČUSEV, A. V. In: *Malá Československá Encyklopedie VI. S-Ž*. Praha : Academia, 1987, str. 24.).

⁶⁴ ŽOLTOVSKIJ, Ivan V. (1867 – 1959) patril k popredným predstaviteľom sovietskeho historizujúceho klasicizmu. Študoval na Akadémii v Petrohrade (1887 – 1898), ktorú ukončil so „zlatou medailou“. Úspechy už na začiatku kariéry mu priniesli dve objednávky – Prestavba sídla kniežat'a Jusupova v Petrohrade a novostavba Dostihového klubu v Moskve (1903 – 1905). Koncepcia jeho tvorby bola založená na klasike a obdive antickej a renesančnej architektúry, a to tak v praxi, ako aj v teórii. Ako teoretik patril k nekompromisným odporcom moderného poňatia tvorby. Dokumentujú to diela: Dom soviетov v Machačkale (Degestánska ASSR), vybudovaná v roku 1927. Vychádza z kompozície Vily Farnese v Caprarole (16. stor.): 5-uholníkový pôdorys, nádvorie kruhové, formy prevzaté mechanicky, nie sú iba historické detaily. Jeho súťažný návrh na Palác soviетov (1931) poňal tak, že hlavná budova bola ako kópia rímskeho Kolosea. Obdiv architekta k Palladiovi (neskorá renesancia 16. stor.) spôsobil, že preložil jeho Štyri knihy o architektúre do ruštiny. V architektúre podľa Palladia realizoval Tarasovov palác v Moskve (1910 – 1912), ktorého priečelie je prevzaté z paláca Thiene, ako aj Obytná budova na Maněžnom námestí v Moskve (1931 – 1934) projektovaná a realizovaná podľa Loggia del Capitano vo Vicenze. Predsa len Žoltovskij upútal aj inými, než historizujúcimi podnetmi a obmedzovaním dekoru. V Kresbovom návrhu obytného domu z panelov (okolo 1952) prvý raz sa stalo, že napriek odporu inžinierov presadil zvýraznenie špár medzi panelmi. (Pozri: HAAS, Felix: *ARCHITEKTURA 20. STOLETÍ*. Praha: SPN, 1978, str. 118 – 122).

⁶⁵ PAVLOV, Leon

(obidve stavby z roku 1937), budova Senátu londýnskej univerzity (1933 – 1936), ako aj radnica vo Swansea.

V Spojených štátoch amerických sa v tridsiatych rokoch objavili tiež veľkorysé tendencie v podobe výstavby elektrárenských priehrad: gigantická Hooverova priehrada, infraštruktúra TVA, ale tiež britské elektrárne ako napr. Battersea v Londýne. Exaltujúca sila týchto vodných diel je podmienená emocionalitou, ktorá má svoje korene v klasicizme.

Ruské projekty sa v tejto oblasti oneskorovali takmer o dobu jednej generácie. V období, ktorá je predmetom analýzy, registrujeme stopy nového umenia a dekoratívneho umenia (*art deco*) vo výzdobe moskovského metra. Podobne i zastaralá, ale originálna forma štýlu tzv. „svadobnej torty“, odvodená z newyorskej veže Woolworth Building a budovy Chicago Tribune, vyústila do pseudomrakodrapu v podobe sedemvežovej budovy Štátnej univerzity na Kavčích horách. Autorský tím architektov viedol Lev Rudnev.⁶⁶ Takéto vkusové premeny či „vrtochy“ neboli ničím neobyčajným a v architektúre Sovietskeho zväzu zotrvali.

Vzájomná podmienenosť obidvoch svetov (Východu a Západu), hoci bola viac-menej jednosmerná (zo Západu), bola prijímaná pozitívne, teda vplyvy zo Západu boli v umení ZSSR tolerované.

⁶⁶ RUDNEV Lev Vladimirovič (1885 – 1956) bol sovietsky architekt, člen Akadémie architektúry SSSR. Bol tvorcom predovšetkým verejných budov, ktorých strohý charakter nevybočoval z dobového štýlu sovietskej architektúry. K jeho najvýznamnejším dielam patria: Pamätník obetiam revolúcie v Leningrade; Akadémia M. V. Frunzeho a administratívna budova na nábreží M. V. Frunzeho v Moskve, Vládny dom ASSR v Baku, najmä ale v spolupráci s kolektívom komplex: Lomonosovova štátna univerzita na Kavčích horách v Moskve (1949 – 1953), Palác kultúry a vedy vo Varšave (1955) a iné.

Ideologický fanatizmus

Ideologická kultúra revolučného Sovietskeho zväzu bola neobyčajne deštruktívna a intolerantná. V rozmedzí rokov 1917 – 1924 boli v Rusku, bez ohľadu na vyčinenie občianskej vojny zlikvidované, zničené, prestavané alebo premenené na iné dehonorujúce účely, brutálne pretransformované tisíce katedrál, kostolov, kláštorov, kaplniek, zvoníc a iných náboženských stavieb. Bolo to preto, lebo boli prejavom pre socializmus neprijateľnej ideológie či svetonázoru. Súčet škôd (hmotných i morálnych) čaká na spracovanie, je otázne, či možno s odstupom času takýto dokument vyhotoviť.⁶⁷

Všetky vojny, ktoré dejiny zaznamenávajú, nám potvrdzujú, že sú pre ľudstvo najväčšími katastrofami. Až po nich nasledujú prírodné katastrofy, ktoré spôsobujú živly, potom choroby a hlad. Vo vojnách dochádza k likvidácii nielen toho najcennejšieho – ľudských životov, ale aj k nehumánnemu ničeniu artefaktov kultúry. Ideologický fanatizmus z histórie je známy z Francúzskej buržoáznej revolúcie. V rokoch 1936 – 1937 Komunistická strana Španielska bola zodpovedná za zničenie stoviek stredovekých náboženských stavieb. Podobných zločinov sa dopustil aj Frankov režim (štyridsať stredovekých domov bolo zbúraných kvôli výstavbe nových). Ideologický fanatizmus likvidoval sakrálnu architektúru a stredoveké civilné budovy pod rúškom novej výstavby netolerantne a brutálne v Rumunsku, tiež v ostatných socialistických krajinách, vrátane Československa (likvidácia synagógy v Bratislave kvôli mostu, v Michalovciach kvôli výstavbe budovy OV KSS a inde).

Najtragickejšiu intolerantnú deštrukciu prežila Čína v období kultúrnej revolúcie v rokoch 1966 – 1976. V priebehu revolúcie zahynulo 20 miliónov ľudí⁶⁸, systematicky, teda cielene bolo zničené obrovské množstvo umeleckých diel, stavieb so záhradami, nábytkom, bronzovými predmetmi, porcelán, maľby, kaligrafické svitkové kresby. Počas kultúrnej revolúcie v 60. rokoch Maove Červené gardy plienili vzácne chrámy. Obyvatelia ako veriaci a ochrancovia kultúrneho dedičstva hľadali spôsob, ako tejto skaze zabrániť. Občas sa to podarilo. Obyvatelia mesta Pingyao premenili mestký chrám Chenkuo na sýpku s obilím. Pod násypmi obyčia prežili vzácne sochy a fresky z 18. st. obrazoborectvo. Všetky uvedené fakty boli prejavom brutálnej arogancie, intolerancie k človeku a ku kultúrnym hodnotám. Podmienili ich idey socialistickej diktatúry. Leninsko-stalinská diktatúra si osvojovala nielen

⁶⁷ Podľa: Johnson, Paul: *Dějiny umění*. Nový pohled. Praha: Academia, 2006, str. 630.

⁶⁸ Porovnaj tiež: Ideologické premeny formou „kultúrnej revolúcie“. In: *Kronika ľudstva* (Haremborg, Bodo, zostavovateľ). 5. vyd. Bratislava: Fortuna Print a. s., 1998, str. 1023.

riadenie spoločnosti, ale aj umeleckej tvorby. Tak sa stalo autoritatívne riadenie zvrhlým, podobne, ako bolo zvrhlé v Hitlerovej fašistickej ríši.

V roku 1932 bola Ústredným výborom komunistickej strany vydaná rezolúcia pod názvom *O prestavbe literárnych a umeleckých organizácií*. Táto direktíva znamenala rozpustenie všetkých spolkov a umeleckých organizácií. O dva roky neskôr, teda v roku 1934, bol socialistický realizmus⁶⁹ vyhlásený za jediný fundamentálny sloh (štýl a metódu tvorby!). Táto umelecká metóda v nasledujúcich pätnástich rokoch bola presadzovaná diktátorom kultúry Andrejom Ždanovom.⁷⁰ Ešte v tom istom roku bol za dvorného maliara vyhlásený Alexander Michajlovič Gerasimov⁷¹, vynikajúci portrétista, ktorého

⁶⁹ SOCIALISTICKÝ REALIZMUS je pojem, ktorý bol zavedený sovietskou literárnou vedou a estetikou. Bol definovaný ako umelecká metóda, ktorej základnou zásadou je pravdivé, historicky konkrétne zobrazovanie skutočnosti v jej revolučnom vývoji. Vznikol začiatkom 20. storočia, kedy zosilnel revolučný boj proletariátu v Rusku. Nadväzoval na klasické realistické umenie minulosti (napr. M. Gorkij: *Matka*, 1907; L. N. Tolstoj; M. Šolochov; I. Rjepin atď.), na avangardy (V. Majakovskij, I. Erenburg, S. M. Ejzenštejn atď.). Na 1. zjazde sovietskych spisovateľov roku 1934 bol socialistický realizmus prehlásený za vedúcu metódu sovietskeho umenia a literatúry. Bol teoreticky rozpracovaný v početných dielach (A.V. Lunačarskij, M. Gorkij a i.). Bola v ňom zdôrazňovaná výchovná spoločenská funkcia umenia, jeho straníckosť a zrozumiteľnosť využívajúca ľudové a národné tradície. Vzťahoval sa na všetky druhy umenia. Socialistický realizmus neskôr splyval so socialistickým umením. Po druhej svetovej vojne, v ľudovodemokratických krajinách nadobudol rovnakú pozíciu, akú mal v bývalom ZSSR. Bol často vykladaný zúžene a nomatívne. Mal medzinárodný charakter. K jeho významným predstaviteľom patrili: B. Brecht, L. Aragon, P. Neruda, N. Hikmet a iní.

⁷⁰ ŽDANOV, Andrej Alexandrovič (1896 – 1948) – sovietsky marxistický teoretik, štátny a stranícky predstaviteľ. Už jako 16-ročný sa zapojil do revolučného hnutia a o tri roky vstúpil do VKS(b). Aktívne sa zapojil do príprav a priebehu VOSR.V rokoch intervencie a občianskej vojny sa podieľal na formovaní a agitácii vojakov Červenej armády. Bol redaktorom časopisu *Tverská pravda*. V rokoch 1919 – 1922 bol vo vedúcich funkciách tverskej straníckej organizácie. Bol kandidátom a potom aj členom ÚV VKS(b). V roku 1935 sa stal kandidátom a v roku 1939 členom polybyra VKS(b). V strane riadil oblasť marxisticko-leninskej propagandy. Počas Veľkej vlasteneckej vojny ako člen vojenskej rady organizoval obranu Leningradu. V r. 1944 dostal hodnosť generálpukovníka. Zaoberal sa ideologickými otázkami, spracúval problémy filozofie a literárnej teórie z aspektov marxizmu-leninizmu. Bol nositeľom významných vojenských a štátnych vyznamenaní: Radu Suvorovova, Radu Kutuzova a dvoch Leninových radov ako najvyšších sovietskych vyznamenaní.

⁷¹ GERASIMOV, Alexander Michajlovič (* 1881 Kozlov; † 1963 Moskva) bol rusko-sovietsky realistický maliar, nositeľ Leninovho radu a národný umelec ZSSR (1943). Študoval na moskovskej maliarskej škole u Archipova, Korovina, Sérova a Kasatkina. Štúdium ukončil roku 1915. Po 1. svetovej vojne pracoval v rodnom meste, ktoré sa dnes volá Mičurinsk a venoval sa hlavne návrhom na divadelné výpravy pre kozlovské divadlo, ktoré sám projektoval. V roku 1925 sa vrátil do Moskvy a svoju tvorbu spojil s úlohami výtvarníckej organizácie ACHRR (Združenie ruských revolučných umelcov). Maliar sa v ranom období zameriaval na realistické krajinky, zátišia a žánrové optimisticky ladené maľby (Step v kvete; Poľné kvety; Príprava na kúpeľ a iné), aby neskôr dospel k poetizácii obyčajných javov, ako to je napr. v obraze *Po daždi*, 1935. Gerasimov bol majstrom predovšetkým portrétu. Týmto žánrom sa zapísal do dejín sovietskeho maliarstva. Známe sú jeho podobizne predstaviteľov sovietskeho štátu, predovšetkým Lenina. Lenin na tribúne (1930) patrí nesporne k najlepším. Pracovníkov kultúry

dielo – dvojportrét J.V. Stalin a maršal K. E. Vorošilov v Kremľu po daždi (olej, plátno, 1938), vlastní Treťjakovská galéria v Moskve. Dielo malo ukázať, ako má favorizované maliarstvo vyzeráť. Gerasimov okrem portrétov Stalina vytvoril aj niekoľko Leninových podobizní. V tom istom roku, kedy A.M. Gerasimov namaloval dvojportrét Stalina s Vorošilovom, vo Zväze výtvarných umelcov (ktorý mal monopol na dohľad nad celým umením) zarezonovalo vyhlásenie, že bude nutné niektorých „zločinných umelcov“ odstrániť ako „*nepriateľov ľudu, trockisticko-bucharovských vyvrhel'ov, agentov fašizmu i iných činných umelcov, ktorí boli demaskovaní a likvidovaní našimi bezpečnostnými službami.*“⁷² Toto bola prvá čistka v umení. Druhá čistka prebehla v roku 1946 a bola zameraná hlavne na židovských umelcov. Riadila sa heslom „kozmpolitizmus bez koreňov“. Znamenala odstránenie stoviek umeleckých diel z múzeí a spôsobila uväznenie a smrť mnohých umelcov. Tretia čistka sa uskutočnila v roku Stalinovej smrti, v roku 1953. Tvrdá cenzúra panovala až do roku 1956. Až po prejave N.S. Chruščova došlo v tomto roku k určitému uvoľneniu. Pravda, oficiálna umelecká politika bola uplatňovaná až do roku 1989.

Ešte počas života J.V. Stalina bolo známe, že nie všetci sovietski umelci sa dokázali zmieriť s jeho doktrínami a politickým nátlakom. Mnohí emigrovali do cudziny, iní sa ťažko stotožnili s ideami revolúcie a socializmu. Okrem doteraz spomínaných, takým bol napríklad pozoruhodný maliar Kuzma Petrov – Vodkin⁷³, ktorého obraz *Smrť komisára* (olej, 1928) sa stal jedným

zobrazuje v prirodzenej póze (Portrét I. Moskvina, 1940; Umelkiňa A.Tarasovova, 1938; Tanečnica O. Lepešinskaja, 1939). V čase druhej svetovej vojny maloval skupinový portrét štyroch najstarších sovietskych umelcov: Meškova, Bialického-Biruľu, Bakšejeva a Pavlova (1943). Realizoval aj ilustračnú tvorbu – Puškinovho Eugena Onegina a Gogol'ovho Tarasa Bul'bu. V rokoch 1947 – 1957 bol prezidentom Akadémie umenia ZSSR.

⁷² Informácie prevzaté z diela: Johnson, Paul: *Dějiny umění*. Nový pohled. Praha: Academia, 2006, str. 627.

⁷³ KUZMA SERGEJEVIČ PETROV VODKIN (1878 – 1939) bol ruský a sovietsky maliar. Študoval na Akadémii výtvarných umení v Leningrade v rokoch 1900 – 1906. Potom sa vybral do sveta, aby sa potom zo študijných potuliek zo sveta vrátil ako sebavedomý maliar. Po návrate do Ruska (v roku 1909) sa intenzívne zúčastňoval rozmanitých výstav, ktoré sa tu konali. Revolúciu privítal s nadšením a v dôsledku toho sa aktívne zapojil do kultúrnych a výchovných prác nového štátu. Angažovanosť prispela k rozhodnutiu, že bol menovaný za profesora na leningradskej Akadémii. Jeho dielo bolo oceňované a kladne prijímané ešte okolo roku 1930, ale po nástupe dogmatizmu bolo znevažované (takisto ako tvorba „modernistov“) a zapadlo do zabudnutia. Až po 27. rokoch po maliarovej smrti bolo znovu objavené, tolerantne prehodnotené a vystavené. Stalo sa tak roku 1966 a bolo to v Leningrade a Moskve, kde bola vystavená súborná kolekcia jeho tvorby. V tom istom roku mala reprízu v Prahe. Maliarske začiatky Vodkina boli ovplyvňované francúzskou maľbou 20. storočí, hlavne Cézannom (rukopis), badať aj Matissov vplyv, vo vývoji prešiel aj expresionizmom. Figurálne kompozície sú robustné, rubensovské. Rukopis si zachováva cézannovu plošnosť a tvorba v najproduktívnejšom období, v

z najobdivovanejších a v dôsledku témy aj najuctievanejším obrazom nového sovietskeho maliarstva. Ľady diktatúry direktívneho umenia sa roztápali veľmi pomaly a podnety zo zahraničia sa vo výtvarnom umení zrkadlili iba ojedinele. Podmienky a možnosti boli nedobré, lebo direktívy a neustále sledenie neprospevali k tvorivej pohode umelcov.

Historickú šancu poskytol VI. Svetový festival mládeže a študentstva, ktorý sa uskutočnil v lete roku 1957 v Moskve. Sprievodným podujatím festivalu bola veľká výstava tvorby mladých umelcov z 52 krajín sveta. Ako uvádza Edward Lucie-Smith⁷⁴, výstava obsahovala viac ako 4500 maliarskych a sochárskych exponátov. Význam podujatia spočíval v tom, že sa po prvý raz objavili reprezentanti „neoficiálneho“ sovietskeho umenia oficiálne. Dovtedy sa bolo možné s nimi stretnúť iba na súkromných výstavách v ateliéroch, ďalej vo vedeckých ústavoch, v ktorých vedeckí pracovníci sympatizovali s experimentálnou tvorbou, lebo na základe vlastnej praxe si vedeli oceniť jej význam.

Na významné výročia spoločenských a politických udalostí bolo potrebné niekedy až príliš dlho čakať... Lebo iba tieto „slávnosti“, čo je paradox, do istej miery „rozprestierali“ ochranné krídla nad experimentálnou tvorbou a jej prezentáciami. Príležitosť poskytli oslavy 30. výročia založenia moskovskej sekcie Zväzu umelcov. Veľká výstava sa uskutočnila v najväčšej moskovskej výstavnej sieni – v Manéži a zúčastnili sa na nej svojou „neoficiálnou tvorbou“ aj umelci – experimentátori, negujúci líniu socialistického realizmu. Táto výstava sa stala pre straníckych pohlavárov – menovite pre N.S. Chruščova – podľa E. Lucie-Smitha – „zbesilou tirádou“, to znamená prázdnu dlhou rečou plnou znevažovania, nadávok, ale aj nekompetentných súdov o prezentujúcom sa umení. Netolerantný postoj vrcholného predstaviteľa ZSSR k výstave potvrdil nemenné stanovisko k politickému kurzu, ktorý mal byť v umení, ako aj trvalý intolerantný štátny dirigizmus v oblasti kultúry.

Desať rokov po predošlej výstave – v septembri roku 1972 – sa potvrdil zosilnený tlak na experimentálne umenie a jeho tvorcov, ale aj na milovníkov a obdivovateľov tohto umenia. Opäť, pri príležitosti 40. výročia založenia Zväzu

období prvej svetovej vojny, sa značne zjednodušila, pripomínajúc Giottove nástenné maľby. Najplodnejším a najvýznamnejším obdobím bola pre maliara doba okolo roku 1917 a po revolúcii. Paralelne s pocitmi básnika Bloka, ktorý v metaforách vyjadril pocity búrok a očakávaní, tajil aj Vodkin vo svojich symbolických postavách svoj pocit nádejnej budúcnosti. Dvaciate roky splnili nádeje a jeho tvorba sa začala vyvíjať konkrétnejšie, heroizmus bol súčasnejším: Autoportrét, olej, 1918 (Ruské múzeum); Rok 1918 v Petrohrade, olej, 1920 (Tretjakova galéria); ako aj umelecky najvýznamnejšia: Smrť komisára, olej, 1927 (Ruské múzeum), ktoré je nehasnúcou legendou revolučných udalostí. Pozri: *Dejiny ruského umenia od začiatkov po súčasnosť*. Bratislava: Pallas, 1977, str. 348).

⁷⁴ *Artoday-Současné svetové umění*. Praha: Slovart, 1996, str. 388.

umelcov, sa uskutočnila v blízkosti Moskvy v exteriéroch na voľnom pozemku výstava, ktorá mala nepriaznivé dôsledky. Predošlé skúsenosti znemožňovali realizovať takéto výstavy v štátnych inštitúciách, preto bol výber miesta výstavy limitovaný. Strážcovia „čistoty“ socialistického umenia sledili a mali dôkladne pod svojím periskopom celé umelecké dianie. Štátna bezpečnosť, zamaskovaná do uniforiem robotníkov, na podujatie a jej organizátorov brutálne zaútočila. Exponáty (skulptúry i plastiky) buldozérmi zlikvidovali a obrazy v nákladných autách odviezli na smetisko. Vrcholom násilia bola skutočnosť, že niektorých „vybraných“ odporcov z radov autorov, ako aj divákov, zatkli.

Násilný zásah bezpečnosti priniesol pre štátne orgány kontra produktívne výsledky. Vďaka značnému počtu zahraničných novinárov podujatie získalo vo svete značnú publicitu, ktorá znásobila záujem o experimentálne sovietske výtvarné umenie. Takto sa preň otvorili brány aj do zahraničia. V Londýne, v Inštitúte súčasného umenia, sa uskutočnila v roku 1977 veľká a veľmi úspešná výstava. Podobné prezentácie boli realizované aj inde.

Ani počítačné premeny po predošlých udalostiach nezaručovali platformu trvalých premien a bezpečnosti, preto značná časť ambiciózných umelcov emigrovala do USA. Pravda, neotvárali sa pred nimi slávobrány, ich tvorbu vnímali domáci umelci úsmevne, bola hodnotená ako tvorba nepôvodná, epigónska, ako vzdialené echo toho, čo domáci umelci už predtým robili lepšie. Preto sa mnohým ich ilúzie nenaplnili. Takto nebol docenený napr. Ernst Neizvestnyj (narodený r. 1925), vynikajúci sochár, ktorému sa v nových spoločenských väzbách nenaplnili osobné očakávania. Poniakým, ktorí emigrovali po výstave v Londýne roku 1977, sa úspešne (iným zasa menej) darilo prinavrátiť uznanie ruskej maľbe. Dvaja z nich – Vitalij Komar a Alexander Melamid – sa v roku 1976 predstavili v USA pozoruhodnou výstavou, ktorú vtípne označili ako *soc-art* (týmto pomenovaním sa rozumelo, že ide o sovietsku verziu *pop-artu*). Svojou tvorbou parodovali štýl oficiálneho sovietskeho umenia parafrázovaním slávnych portrétov J.V. Stalina (a iných diel). Bola to paródia na oficiálny štýl socialistického realizmu plného teatrálnosti a pretvácky. Obraz, o ktorom je reč, má názov *Vznik socialistického realizmu*, 1982 – 1983, olej na plátne, 183 x 122 cm. V obraze imponuje použitie symbolov v interpretovaní ironickej komiky. Dielo vzniklo neskôr, teda už na pôde USA, kam obidvaja maliari roku 1978 emigrovali.

V analogickom duchu i koncepcii bola vytvorená aj maľba ďalšieho úspešného autora – emigranta Erika Bulatova s názvom *Perestrojka*, 1988, olej na plátne, 274 x 269 cm, ktorý je vydarenou parafrázou na slávne súsošie Viery Muchinovej, posmešne nazývanej „Sovietska socha slobody“. Podobne ironizujúco vyznieva aj jeho obraz *Zbohom, Lenin*, konfrontujúci významnú

osobnosť s osobnosťou jednoduchej ženy, ktorú viac zaujíma práca v krajine. Evokuje pokrytectvo sovietskych ľudí. Z mladšej generácie umelcov je úspešným autorom Il'ja Kabakov, ktorý si získal divákov svojou emocionálnou tvorbou. Tá je prístupná chápaniu, a to napriek tomu, že v maľbách často používa nedešifrovateľný text. Podobné, ba ešte úspešnejšie, sú jeho technicky náročné inštalácie, ako to dokumentuje dielo-inštalácia: *He Lost His Mind, Undressed, Ran Away Naked* (Zošalel, zoblíkol sa, utiekol nahý, detail inštalácie). Aj Francisco Infante analogicky svoje náročné inštalácie prezentuje na výstavách farebnými fotografiami.

Súčasnú ruskú umenie, čo je celkom prirodzené, nadväzuje na pôvodnú ruskú avantgardu peredvižnikov a na ruský konštruktivizmus v zhode s Tatlinovými klasickými náročnými reliéfmi. Dokumentuje to Oleg Kundrjašov: *Konštrukcia*, 1987, papierový reliéf, suchá ihla a akvarel. Ďalej podľa príkladu Kuzmu Petrova-Vodkina namaloval svoju maľbu *Jevsej Mojsejenko*. Má názov *August*, 1980, olej na plátne, 190 x 220 cm. Autor na veľkom formáte zaznamenáva dynamiku kúpajúcich sa – netradične nahých mužov. Ďalší ruský autor Dmitrij Žilinskij, o ktorého tvorbe E. Lucie-Smith tvrdí, že bola poznačená ikonopisom, dokumentuje, najmä svojím obrazom *Rok 1937*, duchovne tiahnucu sa niť peredvižnikov, menovite I. Repina. Od jeho obrazu *Zatknutie propagandistu cez Smrť komisára* od Kuzmu Petrov-Vodkina dospel Žilinskij k téme, ktorú zažil, bol a je jej súčasťou. Maľba totiž je záznamom okamihu, keď tajná polícia zatýka jeho otca.

Neskôr sa v sovietskom maliarstve hovorilo o figuratívnom expresionizme, ktorého reprezentantom bol Alexander Drevin (1889 – 1939), ale aj stúpenci tzv. „prísneho štýlu“, napr. Nikolaj Andronov, ale aj mladší Lev Tabenkin (1952).

Zo značného množstva dobrých a priemerných výtvarníkov prezentujúcich súčasné umelecké formy zaujímavý prístup k umeniu inštalácie ukazujú Igor Kopistjanskij a Svetlana Kopistjanskaja. Igor pracuje s cudzími obrazmi-reprodukciami rôznych období a vytvára z nich priestorové konštrukcie. Svetlana Kopistjanskaja pracuje analogicky, ale používa literárne texty, ktoré uplatňuje v asamblážach. Tieto sa často vyznačujú veľkými formátmi, a to aj nad tri metre. (Pozri: *Artoday – Současné světové umění*. Praha: Slovart, 1996, str. 388.)

Napriek nadvláde ideologických normatívov v umení, nemožno tvrdiť, že socialistický realizmus nevytvoril žiadne pozoruhodné diela. Na prvom mieste treba uviesť, že došlo k oživeniu historického žánru v maliarstve. Máme na mysli surikovovský typ bohatierskej maľby. Často išlo o „ohavne fascinujúcu maľbu“, a to tým, ako zobrazovala rekonštrukcie udalostí, ktoré nemohli byť „zaznamenané kamerou“ (ako hovorí Paul Johnson). Príkladom je maľba

Grigorije Šegala: Kerenského let, olej, 1938, Tretjakovská galéria, Petrohrad. Zobrazuje Kerenského (premiéra prvej demokratickej vlády), ako preoblečený za zdravotnú sestru Červeného kríža uniká pred boľševikmi. Sugestívny je obraz Koniec. Hitlerove posledné dni v bunkri, olej, 1948, Tretjakovská galéria. Vytvorila ho trojica autorov pod menom Kukryniksy. Vynikajúcim dielom je obraz Borisa Jogansona Stará továreň na Urale, olej, 1937, Tretjakovská galéria. Realistická maľba dokumentuje boj proti predvojnovému kapitalizmu. Z tohto obdobia sa zachovala aj prvotriedna krajinomaľba. Dvorný maliar A.M. Gerasimov nám ponúka pozoruhodnú krajinku Ovocný sad, olejomaľbu zo súkromnej zbierky. Krajinomaliarov prvej kategórie reprezentuje Nikolaj A. Abramov v nadväznosti na slávnú ruskú krajinomaliersku školu dielom Apríl vo vlasti, olejomaľba na plátne, 1969, súkromná zbierka. Existuje tradične vynikajúca žánrová maľba s rodinnou idylou od autora Jurija P. Kugaša: Nedeľa, dievčatko česajúce si vlasy, olej, 1964, Regionálna galéria, Tver. Tiež maľba V rodine, prvé krôčky, olej, 1965, Múzeum umenia, Nižnij Novgorod.

Osobitné postavenie v maliarstve z tohto obdobia patrí štýlu nazývanému surový alebo prísny štýl, ktorý vznikol v päťdesiatych rokoch. Názov „surový“ znamená použitie nečistej (nelomenej) hnedej farby, metaforicky či alegoricky poukazujúcej na temné stránky komunistického života. Predstaviteľom tohto štýlu bol prekvapujúco konformný maliar Gely Koržev, zastávajúci, podobne ako Gerasimov, významnú funkciu v sovietskom umeleckom systéme. Nie je známe, prečo mu bolo dovolené maľovať obrazy, ktoré ukazujú tvrdý, ošklivý, špinavý a beznádejný život v robotníckej „džungli“. Realitu života sovietskeho proletariátu líči nekompromisne a bez prikrášľovania, čestne, ale zároveň dojímavovo. Vo všetkých jeho maľbách, ktoré sú v Ermitáži, je obsianutý silný umelecký náboj, ktorý nás aj v súčasnosti oslovuje. Ich názvy výstižne charakterizujú námety: Milenci (1959), Zranený (1964), Matka, staré rany (1967). Uvádzané obrazy sú v Ermitáži alebo ich vlastní ministerstvo kultúry. Medzi jeho najlepšie diela patrí maľba Na ceste (1962). Zobrazuje matku s dieťaťom s kamiónom v pozadí. Vlastní ho Mestské múzeum v Samare. Toto dielo maliara, ktorého zrodilo obdobie socialistickej epochy, je maľbou, aká sa objaví raz za päťdesiat či sto rokov. Maliari tejto epochy boli kritizovaní, že zabudli na peredvižníkov, Repina a ďalších skvelých umelcov. Jeden z nich, najlepší zo súčasníkov – Sergej Grigorjev, pripomína Repina svojou kvalitnou maľbou Návrat (1954), Tretjakovská galéria. Prezentuje manžela, ktorý sa vracia k svojej skeptickej žene a zmätenému dieťaťu.

Na záver sa opäť vrátíme k architektúre – matke všetkých umení. V roku 1932 sa naplno presadila Stalinova diktatúra tým, že sa moderné hnutie rozšírilo do medzinárodných rozmerov. Potvrdila to aj medzinárodná výstava modernej

architektúry v Múzeu moderného umenia v New Yorku. Predtým žiadna spoločnosť by sa nebola pustila do uskutočňovania „tayloristickej“ mechanizácie života či sériovej výroby architektúry (o akú sa usiloval aj Corbusier), ako práve stalinistické Rusko, resp. Sovietsky zväz. Komponenty bytových jednotiek tu boli vyrábané v továrňach. Výsledky boli žalostné, a to nielen pokiaľ išlo o kvalitu, ale aj v kvantite. Nie div, boli to pionierske kroky.

Celé tri desaťročia nadvlády medzinárodného štýlu znamenali, že bol všade prítomný: v Ázii, rovnako ako v Latinskej Amerike či v Európe. Prenikavým príkladom je mesto Brazília, navrhnuté ako hlavné mesto federácie (1956 – 1986). Tento príklad nie je ničím novým, pretože aj projekt Washingtonu D. C. siaha do roku 1786. Najnovším príkladom budovania hlavného mesta na „zelenej lúke“ je hlavné mesto Austrálie Canberra, s výstavbou ktorého sa začalo roku 1912 podľa urbanistického návrhu Američana Waltera Burleya Griffina (1876 – 1937). Je postavené na princípe záhradných miest. Niektoré budovy sú postavené v medzinárodnom štýle, ale koncept mesta je humanistický a výsledky sú prijateľné a znesiteľné. Mesto má príjemný ráz, ktorým ho poznačilo hnutie Arts and Crafts.

Na úplne inom koncepte bolo postavené mesto Brazília. Jeho korene siahajú do roku 1933, keď v architektúre prevládal medzinárodný štýl. V tom istom roku Medzinárodný kongres architektúry na konferencii v Aténach schválil podľa mesta pomenovanú chartu vytýčujúcu nové postuláty (dogmy) založené na „sociálnych princípoch“ moderného plánovania miest. Plán mesta navrhol architekt Lucio Costa, ktorý rešpektoval požiadavky prezidenta J. Kubitscheka, aby bolo postavené pre automobily a rozptýlené na veľkom území. S Costom spolupracoval jeho spoločník Oscar Niemeyer. Ten v roku 1937 prizval k spolupráci Le Corbusiera. Projektoval budovy ministerstva výchovy a zdravia, ktoré sú vynikajúcou ukážkou medzinárodného štýlu. Veľké budovy tohto štýlu sa nachádzajú na celom svete. Extrémnym príkladom brutalizmu je sídlo banky Bank of London v Buenos Aires, postavené v 60. rokoch. Morálnou slabosťou brutalizmu bolo, že sa prepožičal k „divokej“ redukcii nákladov, takže veľké množstvo stavieb z päťdesiatych a šesťdesiatych rokov povojnovej éry bolo skutočne surových a brutálnych. Pretože bol „brutalizmus“ lacný, mohli sa architekti zapáčiť politikom, ktorí im zadávali veľké zákazky. Po stránke estetickej robili, čo chceli.

Záver

Analýza pôvodnej témy ukázala neadekvátnosť prvotného zámeru. K naplneniu tejto myšlienky bránili najmenej dva dôvody. Prvým problémom bol dlhý časový úsek od hranice vzniku náboženstiev až po súčasnosť, lebo tolerancia a intolerancia sa uskutočňovali medzi spoločenskými komunitami a rôznymi náboženskými spoločnosťami.

Slovníky a náučné lexikóny toleranciu charakterizujú ako znášanlivosť k odlišnému svetonázoru či odlišnej náboženskej alebo politickej mienke. Jej protipólom je intolerancia, ktorá neguje toleranciu. V starovekej histórii bola uplatňovaná napríklad voči otrokom, poddaným, vojenským zajatcom atď. V 20. storočí náboženskú intoleranciu najvýraznejšie naplňal fašizmus voči Židom, Cigánom, ale aj Slovanom a iným tzv. menejcenným rasám.

Netolerantné vzťahy medzi náboženskými spoločnosťami (náboženstvami) podmienili panovníkov či cirkevných hodnostárov k vydávaniu náboženských a iných ediktov. Prvý takýto edikt bol vydaný na podnet cisára Galerius. Spolu s Konštantínom a Liciniom ho Galerius zverejnil roku 311 v Nikomedii. Takým bol tiež Milánsky edikt z roku 313, ktorým Konštantín Veľký zrovnoprávnil kresťanstvo s inými štátnymi náboženstvami.⁷⁵ V Uhorsku, ktorého súčasťou bolo aj Slovensko, bol v roku 1781 vydaný Tolerančný patent Jozefa II., ktorý povoľoval náboženskú slobodu (s istými výhradami) nekatolíckym vierovyznaniam, a to luteránskym (augšburgskému), helvetskému vierovyznaniu, ako aj nezjednoteným Grékom. Panovník sa takto prejavil k uvedeným náboženstvám ako tolerantný vládca, ako humanista. Viac ako náboženský význam tohto patentu bol jeho význam politický a spoločensko-hospodársky.

Nekatolíci si mohli slobodne kupovať domy a pozemky, mali právo sa prejavovať v občianskych aktivitách, v remeselníckych a iných majstrovských činnostiach vo verejnosti. Nekládli sa im žiadne prekážky v získavaní akademických hodností a mohli slobodne pracovať aj vo verejných službách. Tieto práva panovník poskytol nekatolíkom prezieravo ako osvietenec, pretože pre štátny útvar zabezpečil nepriamo príliv nadaných mladých ľudí, teda potrebné ekonomické sily, bez ktorých by nebol možný spoločenský, ekonomický a kultúrny rozvoj.

Tolerančný patent mal aj svoju netolerantnú stránku. Nevstáhoval sa na česko-bratské sekty, ani na iné sekty, akými boli v Čechách napr. deisti, ktoré pokladal politicky za nepriateľské. Nekatolíkom bolo dovolené vykonávať

⁷⁵ Pozri: *Ottův Slovník Naučný*. XXV. díl, str. 510.

náboženské obrady iba v súkromí. Známym bol aj Tolerančný zákon vydaný Bedřichom Vilémom IV. z roku 1847, ktorým panovník uznal slobodné cirkevné obce v Prnsku.⁷⁶ Tolerančné zákony upravovali štátoprávne a cirkevné pomery medzi rozmanitými náboženskými komunitami.

Druhým dôvodom odstúpenia od pôvodnej témy k téme, ktorá sa stala predmetom nášho záujmu, bola neobyčajná rozmanitosť druhov umenia na jeho nesmierne dlhej vývojovej línii, ktorá predstavuje históriu jednotlivých druhov umenia. Tieto sa uplatňovali v službách jednotlivých náboženských komunít diferencovane, selektívne a s rozmanitou intenzitou. V tomto procese rezonoval nielen evolučný vývoj historických epoch, ale aj mocenské zápasy, politická situácia, prevratné objavy vo vede a technike, filozofické a náboženské myslenie, vznik nových médií a umení, ale aj iné (napr. psychologické) faktory.

Uvedené skutočnosti prinútili nás skorigovať náš zámer na kratší časový úsek, lebo pôvodný projekt by si vyžadoval dlhší čas a početný vedecký tím. Príležitosť pre výskum poskytovalo hociktoré vývojové obdobie ľudských dejín.

Vybrali sme si 20. storočie a v ňom nás zaujali ideologické problémy umenia, ktoré nie sú od súčasnosti príliš vzdialené, a aj preto sa stali vybranou témou našej štúdie. Predchádzajúce storočie poskytlo nám dostatočné pramene na to, aby sme ukázali, ako sa v ňom naplňali idey tolerancie, ale najmä idey intolerancie, a to predovšetkým v oblasti kultúry. Pri skúmaní vzťahov náboženstiev a spoločností, umenia a náboženstva, došli sme k uzáverom, že aj v umení samotnom, ktoré je naplnené početnými princípmi tvorby, kánonmi, zákonitosťami tvarov, rozmanitosťou námetov, kompozičnými a proporčnými princípmi, poučkami o budovaní priestoru, o harmónii farieb, o perspektívnom zobrazovaní, ale aj o technológii materiálov, sa poznanie prejavuje v pojmoch tolerancia (rešpektovanie poznania) alebo jeho intolerancia (negovanie poznania), a to vedomou alebo nevedomou cestou. Poznanie (veda) a naplnenie poznania, ale aj jeho protipól – intolerancia sa ukázali ako fenomény, ktoré možno „obliecť“ do rúch „tolerancie“ a „intolerancie“.

Poznanie tvorby, jej zákonitostí, materiálov a technológií tvoria osobitnú množinu, ktorou sa nebudeme zaoberať. Obsahuje v sebe procesy poznávania (prostredníctvom všetkých zmyslov), racionálneho myslenia, racionálnej a tvarovej pamäti, ako aj fantázijných predstáv. Obsahuje v sebe celé poznanie modernizmu i aspekty postmodernizmu, v ktorom pribudol individualizmus (subjektivismus). Jeho chápanie a prijímanie je pozitívne do takej miery, ako sa to stalo v prípade brutálnej panelovej architektúry, ktorá bola zavrhaná (najmä

⁷⁶ Ibidem.

na Západe) ako neestetická, ale z hľadiska potreby sociálne slabších vrstiev sa stále javí ako architektúra humanistická.

Z estetickej stránky architektúra po roku 1945 je vnímaná ako niečo ošklivé (nie však vo východných krajinách) a odsúdené k rýchlej degenerácii. Od ľudí sa žiadalo, aby v týchto brutálnych domoch žili, ale realita bola taká, že sociálne aspekty ich k tomu prinútili. Táto architektúra sa z perspektívy 21. storočia javí pre západných umenovedcov (Paul Johnson) ako najsmutnejšia epizóda modernej epochy 20. storočia.

Jusko, Anton

Az ideologizált művészet. Az intolerancia csúcsa a 20. századi képzőművészetben

A tanulmány a tolerancia és intolerancia sokrétű fogalmából indul ki, úgy, hogy a fogalom szakspecifikus (mérnöki, orvosi, egyházi stb.) jelentésmezőit értelmezi. Utóbb áttekinti (a koraközépkortól napjainkig) a művészet széles spektrumára hivatkozva (konkrét példákon keresztül) a tolerancia és intolerancia képzőművészeti megnyilvánulásait. Külön vizsgálja a spontán (vagy tudattalan) és a racionális (vagy tudatos) jelenségeket. Megállapítja többek között, hogy a racionálisan irányított intolerancia egyik legszembetűnőbb változata a bizánci ikonoklasmus volt. A 20. században is megfigyel az intoleranciával szorosan összefüggő jelenségeket, például az absztrakció rögzítését vagy a szocialista realizmust.

Anton Jusko

Ideologized Art. The Summit of Intolerance in 20th Century Fine Arts

The paper initiates its investigation from the complex concepts of tolerance and intolerance, interpreting its special (technological, medical, religious etc.) meanings. Then, gives an outline of the expressions of tolerance and intolerance in fine arts through particular works of art from the early Middle Ages to the present day. It examines both the spontaneous (or subconscious) and the rational (or conscious) phenomena. He points out, for example, that one of the most striking artistic versions of intolerance was Byzantine iconoclasm. In 20th-century art it also investigates phenomena closely connected with intolerance as the fixation of abstraction or social realism.

Eduard Lukáč

Prejavy tolerancie vo vybraných výchovných koncepciách z historického pohľadu

Školstvo ako jedna zo zložiek kultúrneho bohatstva každého národa odráža v sebe politické a spoločenské dianie i filozofické myslenie konkrétnych vývojových období. Vo svojich cieľoch pretavuje smerovanie vývoja spoločnosti, vo svojom obsahu mapuje šírku a hĺbku poznania, vo svojej diverzifikácii dokazuje nevyhnutnosť prípravy mladej generácie v súlade s meniacimi sa požiadavkami. *„Výchova a vzdelávanie sú citlivým seizmografom, zaznamenávajúcím prudké a neraz dramatické zmeny ľudského spoločenstva a aktívne na ne reaguje.”* (Bačová, M, 1998, s. 360.) Ponímanie výchovy a z toho plynúce definície sú podmienené nielen pojmom tolerancie a slobody vo výchove, ale aj hodnotami spoločnosti. Môžeme tvrdiť, že ide o zložitý problém, ktorý sa dotýka mnohostranných vzťahov vývinu osobnosti ako autonómnej bytosti a podmienok, v ktorých sa tento proces odohráva. V najširšom význame môžeme výchovu charakterizovať ako: *„Špeciálne organizovaný a usmerňovaný proces cieľavedomého pôsobenia a vnútorného vývinu subjektu, ktorý sa realizuje v intenciách spoločenských podmienok.”* (Višňovský, Ľ., Kačáni, V. a kol., 2001, s. 42)

Pri akceptovaní tolerancie vychádzame z princípu, aby rodič, učiteľ a vôbec ten, kto vychováva, neučil dieťa tomu, aby „poslušne kráčalo”, ale aby sa rozvíjalo ako individuum, tvorivo a zároveň zodpovedne. Toto je aj cieľom súčasnej výchovy – jednotlivec, ktorý je sám sebou a dokáže sa uplatniť v rôznom kultúrnom prostredí. *„Vychovávateľ nemá predpisovať, čo dieťa má robiť a čo nie, nemá hodnotiť, nemá ním manipulovať a rozhodovať, čo sa má učiť, ako sa správať. Má len uľahčovať procesy dieťaťa, aby samo objavilo cestu, spôsob, ako sa správať, čo a ako sa učiť, ako sa rozvíjať, zdokonaľovať.”* (Zelina, M., 1995, s. 12) Výchova zdôrazňuje nielen poznávaciu stránku, ktorú preferuje najmä škola, ale aj rodina, no vyzdvihuje aj slobodu a autenticnosť osobnosti. Ideálom výchovy a vzdelávania by mal byť dobrý (čestný,

charakterný), múdry (vzdelaný, tvorivý), aktívny (samostatný, pracovitý, iniciatívny) a šťastný (vyrovnaný, zdravý) človek (Milénium, 2000).

V súčasnosti sa propaguje humanizácia výchovy a vzdelávania, uznávajúca a zdôrazňujúca hodnotu človeka ako osobnosti, jeho právo na slobodu, šťastie, rozvoj a uplatnenie jeho síl a schopností, vyzdvihujúca individualitu žiaka, tvorivosť, samostatnosť (Turek, M., 1997). Toto zdôrazňovanie vyplýva zo známeho faktu, že jednotlivec sa formuje nielen pod vplyvom vonkajšieho prostredia, ale aj sám, pretože konečné rozhodnutie čo prijme za svoje je na ňom samom.

Vo výchove doma, v spoločnosti, na ulici, ale najmä v škole sa poskytujú základy vnímania života, jeho kvality, chápania slobody a samého seba ako osobnosti. Profesionálni vychovávatelia by si preto mali uvedomovať oveľa širšie dôsledky výchovy a vzdelávania. Nemali by sa uspokojiť s tým, že deti sa naučia čítať, počítať, písať, umývať si ruky a riešiť trojčlenky či integrály. Ide tiež o rozvoj psychických funkcií a procesov osobnosti, čiže poznania, myslenia, cítenia, chcenia, medziľudských vzťahov, hodnôt, ktoré prispievajú k rozvíjaniu tolerance a slobody osobnosti, a na ktoré by sa pri výchove nemalo zabúdať. „*Rodičia a vychovávatelia by mali bojovať o to, aby položili dobré základy pre sebarozvoj detí.*” (Zelina, M., 1995, s. 45)

Príspevok sa zameria na analýzu hlavných prejavov tolerance vo vybraných výchovných koncepciách u J.A. Komenského, J.J. Rousseaua a L.N. Tolstého, ktoré dokumentujú tento nevyhnutný princíp determinujúci formovanie osobnosti.

Jan Ámos Komenský

Pedagogické a filozofické dielo Jana Ámosa Komenského predstavuje aktuálny odkaz a zdroj inšpirácií i pre súčasnú generáciu. Je neustálym objektom vedeckého záujmu mnohodoménových výskumných aktivít, ale i miestom praktických rád a poučení.

V celoživotnom diele *Všeobecná porada o náprave vecí ľudských „máme pred sebou jeden z najrozsiahlejších, v každom prípade však myšlienkovito najhlbšie odôvodnený spoločenský projekt 17. storočia.*” (Patočka, J., 1981, s. 294.) Svoj všenápravný projekt načrtol Komenský už v diele *Cesta svetla*, ktoré napísal počas svojho pobytu v Londýne v rokoch 1641-1642, no vydané bolo až v roku 1688 v Amsterdame. Dopracovaný bol v jeho rozsiahlom spise *Všeobecná porada o náprave vecí ľudských*, kde pre realizáciu všenápravy určil tri základné inštitúcie: zbor svetla, medzinárodné konzistórium a mierový súd.

Do popredia vystupujú jeho protifeudálne a demokratické črty jeho filozofie, sociálnych názorov a pedagogiky, najmä však plán nápravy spoločnosti pod zorným uhlom výchovy a vzdelávania. „*Svojou originalnosťou a monumentalitou je pôsobivé najmä spojenie vševedných, pansofických úsilí s všenápravnými snahami, ktorých podstatnú časť tvorí školstvo a úloha učiteľov, vychovávateľov a správcov škôl.*” (Srogoň, T. a kol., 1986, s. 101)

Komenský bol neúprosným kritikom stredovekého školstva, najmä didaktiky a výsledkov vyučovacieho a výchovného procesu. Zo škôl chcel „vyhnať lenivosť a školy, ktoré označoval aj pojmom „dielne ľudskosti”, sa snažil postaviť na čelné miesto budúceho spoločenského pokroku.

Potrebnosť vzdelania zdôvodňoval, vyvodzoval z ľudskej podstaty a prirodzenosti. Jeho snahou bolo, aby človek kráčal po „správnych cestách”. To môžeme dosiahnuť vzdelaním, vzdelanie je dobrý základ, ktorý vedie k poznávaniu pravdy. Hranice pravdy sa netýkali len školy, ale jej základy si prenášame, transformujeme aj do všetkých sfér ďalšieho života. Nejde len o vedomosti, ale aj úsudok, postoje, vlastný názor, ktorý si utvoríme a prenášame do ďalších činností nášho konania. Komenský chcel aby výchovou bol človek nielen mravný, vzdelaný, ale aj zbožný.

Komenský sa snažil o realizáciu vševýchovy, čím chápal univerzálne vzdelanie celého ľudského pokolenia (Komenský, J. A., Vševýchova). K tomuto univerzálnemu vzdelávaniu sa mali privádzať:

Všetci, t.z. národy, stavy, rodiny a osoby, nevynímajúc nikdy nikoho. Sám človek je tak usposobený, že môže dosiahnuť svoju dokonalosť, ak chce, a ak je v tejto veci správne poučený, tak to chce. „*Prvé, čo si želáme, je, aby tak naplno a k úplnej ľudskosti mohol byť vzdelávaný nie akýsi jeden človek alebo niekoľko ľudí alebo veľa, ale všetci ľudia vospolok, aj každý osobitne, mladí aj starí, bohatí aj chudobní, urodzení aj neurodzení, chlapi aj ženy, slovom každý, kto dostal do vena narodiť sa ako človek*” (Komenský, 1959, s. 435). V tomto ponímaní prejavom tolerancie je aj jeho výzva, aby sa vzdelávania zúčastňovali aj hendikepovaní ľudia.

Vo všetkom, čo zdokonaľuje ľudskú podstatu, v tom, čo môže človeka urobiť múdrom a šťastným. Ide o vzdelávanie v tom,

- a) čo možno vedieť,
- b) čo treba konať,
- c) čo treba vykladať rečou.

Všestranne, t.j. zušľachtovať sa nie pre vonkajšie zdanie, ale pre pravdu, s istým úžitkom pre tento i budúci svet, stať sa znalcom, aby to, čo sa ľudia učia, bolo:

- a) úplné a celistvé
- b) pevné a skutočné
- c) ľahké a lahodné

Komenský si vo *Vševýchove* uvedomoval to, že aby mohol všetkých ľudí vzdelávať, je nutné mať kvalitné školy, ktoré nazýva „dielne vzdelanosti“. Vzhľadom k veku človeka rozlišoval školy pre jednotlivé vekové obdobia. Vo *Vševýchove* rozpracoval Komenský ideu celoživotného vzdelávania – pre celý ľudský život vymedzil osem škôl, a to: školu zrodzenia, detstva, chlapčerstva, junoštvá, mladosti, mužnosti, staroby a smrti.

Škola zrodzenia je umiestnená všade, kdekoľvek sa ľudia rodia, škola detstva v každom dome. Tieto školy sa mohli nazvať tiež „súkromnými školami“. Starostlivosť, výchova detí v ich rodnom dome bola ponechaná na rodičoch. A teda bolo na slobodnom rozhodnutí rodičov, k čomu budú viesť svoje dieťa, čomu ho budú učiť, vzdelávať, cvičiť.

Škola chlapčerstva, junoštvá a mladosti patrili podľa neho k verejným školám, lebo sú pod verejným dozorom cirkvi, úradov a ich zriadenie sa deje kvôli tomu, že rodičia sa nestačia venovať správnej výchove svojich detí, mnohí to ani nevedia z dôvodu, že sú sami bez vzdelania, iní sú veľmi zamestnaní prácou. Verejné školy majú byť pre všetkých, zároveň požaduje, aby všetci mali právo posielat' tam svoje deti (Komenský, J. A., 1959). „*Mládež sa má vyučovať hromadne, šetrí sa tým viac práce i peňazí.*” (Komenský, J. A., 1959, s. 482) Takéto školy majú byť okrem iného ihriskom, ktoré bude dávať priestor pre činnosť a čulosť, užitočné pre celý život (tamtiež). Komenský odsudzoval pravidlá v zmysle prinútenia niekoho k niečomu. Dať žiakom priestor pre vlastný názor a utvoreniu si vlastného úsudku je oveľa prínosnejšie.

Škola mužnosti, staroby a smrti sú školy osobného charakteru. „*Každý sám môže a má byť strojcom vlastného šťastia, ponechaný už iba na Boha a na seba.*” (Komenský, J. A., 1959, s. 480) Škola mužného veku predstavuje pre človeka životnú prax, reálny život, na ktorý sa pripravil v školách nižších stupňov. Cieľom je, aby človek dokázal múdro spravovať život a všetko navôkol, tak, aby vedomosti, ktoré má, nevyšli navnivoč. Komenský zdôrazňoval, že celý život je škola, a človek postupuje smerom stále vyššie a vyššie, a stále sa má čomu učiť. V škole mužnosti človek koná, je činný, môže tvoriť, utvárať sám seba. Človek je v tejto etape sám sebe učiteľom a zároveň aj žiakom. Tieto tri posledné školy neboli v jeho predstavách školami v inštitucionálnej podobe, sú to školy života.

„*Na týchto základoch J. A. Komenský budoval ideu permanentnej a dynamickej výchovy po celý život, tzv. celoživotnú kultiváciu človeka,*

univerzálne vzdelávanie ako celoživotný proces...” (Srogoň, T. a kol., 1986, s. 97)

Vo vzťahu k tolerancii Komenský zdôrazňoval, aby učiteľ bral do úvahy individualitu žiaka, aby vedel rozpoznať schopnosti žiakov a povahové vlastnosti a podľa toho na žiaka pôsobil. „*Tolko je predsa jasné, že dobrovoľne a bez násilia sa robí všetko, čo sa vyvíja, rodí a utvára prirodzene.*” (Komenský, J. A., 1959, s. 519) Hovoril o prostriedkoch a spôsoboch, ako učiteľ môže dosahovať tohto trojakého cieľa. „*Vychovávateľ je iba služobníkom prirodzenosti. Teda preč s prenáhlenosťou a s násilnosťou.*” (tamtiež, s. 520) Učiteľ by mal vyzývať, povzbudzovať, odporúčať, zušľachťovať. Nechcel, aby jeho slovo pôsobilo dogmaticky, dogmatizmus spája v sebe násilie, hrozbu, odstrašuje. Učiteľ nemá žiaka formovať na svoj obraz, ale napomáhať rozvíjať to, čo už v sebe žiak má.

Osobnosť J. A. Komenského je blízko spätá i s miestom konania dnešnej konferencie. Komenský sa na svojich cestách zastavil i v Prešove, jeho pedagogický odkaz sa premietol i do výučby v mestskej škole a v kolégiu. „*Niektorí senátori, profesori a kňaz Juraj Curiani zamýšľali povolať za rektora J. A. Komenského, ktorý tu pobudol niekoľko dní v r. 1651 a neskôr vysoko hodnotil úroveň mestskej školy.*” (Kónya, P, 1996, s. 6)

Jean Jacques Rousseau

J.J. Rousseau nikdy nenavštevoval verejnú školu, svoje deti dal do sirotinca a zlyhal aj ako praktický súkromný vychovávateľ. Napriek tomu svojimi pedagogickými a filozofickými názormi výrazne ovplyvnil pedagogiku tak v teoretickej, ako i praktickej časti. Zbavenie sa zodpovednosti za výchovu vlastných detí neskôr trpkou oľutoval a historici sa domnievajú, že práve týmto výčitkám svedomia vdáčíme za zrodenie jedného z najvplyvnejších pojednaní o výchove, pedagogického románu s názvom *Emil, alebo o výchove* (na Slovensku vyšlo najnovšie toto dielo v roku 2002, vydal Slovenský spisovateľ, Bratislava)

Zlomovým momentom pre vyjadrenie jeho filozofických a spoločenských názorov sa stal rok 1749, kedy Dijonská Akadémia vypísala súťaž na tému: „*Či pokrok vied a umení prispel k zlepšeniu alebo zhoršeniu mravov?*” Rousseau napísal rozbor na danú tému a získal hlavnú cenu. Tá istá akadémia zverejnila následne ďalšiu provokatívnu otázku: „*Aké sú príčiny nerovnosti medzi ľuďmi?*” Rousseau odpovedal prácou, ktorá má názov *O pôvode nerovnosti medzi ľuďmi*

v podobe nemilosrdnej kritiky vtedajších spoločenských pomerov, ktoré vládli vo Francúzsku ešte pred revolúciou.

V roku 1762 vydal pedagogické dielo *Emil alebo o výchove*, za ktoré si nevyslúžil uznanie, ale bol na neho vydaný zatykač a dielo bolo zakázané a verejne spálené, pretože obsahovalo názory na náboženstvo, ktoré neprijala vtedajšia cirkev s pochopením. V diele propagoval ideu prirodzenej výchovy, ktorá smeruje k tomu, aby človek bol slobodný. To znamená, že človek nemá byť vedený nikým a ničím, takúto slobodu má milovať. Svojimi stanoviskami, názormi ovplyvnil ďalších významných pedagógov, napr. J.H. Pestalozziho, L.N. Tolstého, H. Spencera.

Rousseau žil v čase veľmi pohnutom a nekludnom, vo Francúzsku to vrelo nepokojmi a nespokojnosťou voči feudálnemu zriadeniu, príživníckej šľachte, cirkvi, vysokému duchovenstvu. Boli tu snahy odstrániť bezprávie, privilégiá a utláčanie, túžby po slobode, rovnosti, spravodlivosti, ktorej korene siahajú po samej prírode, po čistej a nezmeniteľnej podstate prírody. Tieto nepokoje a snahy o nové spoločenské pomery vyvrcholili neskôr v revolúcii. Nie je preto náhodné, že aj Rousseaua nadchla myšlienky slobody, ktorá je obsiahnutá vo všetkých oblastiach, ktorým sa vo svojej tvorbe venoval. Na slobodu, ktorá je súčasťou prirodzenosti človeka, sa odvoláva nielen pri reforme výchovy, ale aj pri svojich ideách o spoločnosti a náboženstve.

Rousseau považoval slobodu za bytostne spätú s človekom, bolo to niečo, čo sa vzťahovalo len k človeku. „Človek sa narodil slobodný a všade je v okovách.“ (Rousseau, J. J., 2002, s. 12) Človeka videl ako bytosť, ktorá ako keby svoju slobodu, s ktorou sa rodí, strácala a stávala sa otrokom. Spoločnosť, kultúra, výchova, predstavujú pre človeka okovy, tým, že vydávajú rôzne nariadenia, zákony, ktorým sa človek musí podriaďovať, ak v nej chce žiť. Uznával, že pokrok človeka je nezastaviteľný, preto navrhol, aby sa našiel spôsob združenia – spoločenská zmluva, ktorá by ochraňovala všetkých svojich členov a zároveň človek ako jednotlivec by ostal slobodným, slobodným, aj keď sa zlúči so všetkými. Prirodzená rovnosť v nej nebude zničená, ale iba nahradená rovnosťou mravnou a legitímnou. Ľudia sa teda stanú navzájom rovnými podľa dohody a práva, aj keby boli nerovní silou a nadaním. Spoločenský stav sa tak stáva výhodný len dovtedy, ak každý vlastní niečo a ak niektorí nemajú primnoho (Rousseau, J. J., 1956).

Rousseauove odvážne názory na náboženstvo sú ďalej rozpísané v jeho pedagogickom spise *Emil alebo o výchove*, v časti *Vyznanie viery savojského vikára*, v ktorej uvažoval o možnosti slobodného náboženstva povzneseného nad cirkev. Rousseau tu vystupuje proti náboženskému dogmatizmu i proti ateistickému dogmatizmu. Stojí na strane teizmu, uznáva Boha za stvoriteľa

sveta, no svet sa riadi prírodnými zákonitosťami – nie božími. Je zástancom prirodzeného náboženstva a je tolerantný z hľadiska výberu vierovyznania. „*Ostatne, nech by ste sa pridali ku ktorejkoľvek strane, pamätajte, že pravé náboženské povinnosti nezávisia od ľudských ustanovizní.*” (Rousseau, J. J., 2002, s. 402) Slobodomyselné náboženské náhľady, náboženská tolerancia, odsudzovanie náboženského dogmatizmu spôsobili, že vydanie tohto diela neostalo bez negatívnej odozvy.

Rousseau preniesol pojem slobody aj do oblasti pedagogiky. Problematika slobodnej výchovy je tu úzko spätá so širšou problematikou slobody vôbec a zároveň s prirodzenou výchovou. V spise *Emil alebo o výchove* podával náčrt výchovnej reformy, prihliada k povahe chovanca, rozumie prirodzenosti samej, kladie dôraz na slobodu vychovávaného oproti dovtedajšiemu akémukoľvek donucovaniu a autoritám.

Cieľom výchovy bolo vychovať prirodzeného človeka, výchovu realizovať podľa prirodzených výchovných zásad: každému vekovému obdobiu patria osobitné formy výchovy a vyučovania, výchova má mať pracovný charakter, má za úlohu rozvíjať samostatnosť a iniciatívu, rozumovej výchovu má predchádzať a potom paralelne s ňou pokračovať telesná výchova a rozvoj zmyslových orgánov.

V minulosti bol pojem „*slobodná výchova*” označovaný pojmom „*voľná výchova*” (dokonca aj sám Rousseau ojedinelé použil tento termín) pre definovanie rousseauovského uvoľnenia pedagogického procesu. J. Cach (1967) považuje označenie slobodná výchova za oveľa vhodnejšie. „*Prirodzená výchova (éducation naturelle) znamená návrat k prírode, využitie prírody k didaktickým i výchovným úlohám a rešpektovaním prirodzeného vývoja dieťaťa v pedagogickom procese.*” (Cach, J., 1967, s. 27) Nasmerovanie výchovy na prírodu, na výchovu v prírode, je snahou o zmenu proti dovtedajšej formálnej výchove, ktorá spúťavala človeka a robila ho neslobodným. Príroda sa tu javí ako najvhodnejší protiklad a príklad voľnosti, prirodzenosti a nespútanosti. Človek, ktorý je zviazaný s prírodou, je uvoľnenejší, aktívnejší a tvorivejší.

Rousseau odsudzujúc kultúru a vtedajšiu spoločnosť, hľadájúc prirodzené právo, prirodzené náboženstvo, koncipoval tiež myšlienku prirodzeného človeka. Prirodzený človek je mu vzorom, smerujúcim k ilúzii toho pôvodného, neskazeného, čistého človeka stotožneného s životom, ktorý mu uložila príroda.

V *Rozpravách* Rousseau (1989) hovoril o človeku prirodzenom, ktorý žije v akomsi prírodnom stave ľudstva. V tomto prírodnom stave nebolo medzi ľuďmi nerovnosti, všetci ľudia sú si rovní a slobodní. Jedinú nerovnosť, ktorou môžu disponovať títo ľudia, je nerovnosť prirodzená alebo telesná, ktorá je vytvorená prírodou. Ide o rozdielnosti veku, zdravia, telesných síl, či vlastností

ducha. „*Podstatným rozdielom medzi zvieratami a človekom nie je ani tak rozum, ale skôr vlastnosť, že človek môže slobodne konať.*” (Rousseau, J. J., 1989, s. 93) Človek, hoci poslúcha zákony prírody, cíti, že disponuje istou voľnosťou, má slobodu, ktorá mu umožňuje súhlasiť alebo nesúhlasiť. Človek sa zúčastňuje na svojom konaní ako slobodný činiteľ, v danom prírodnom stave odmieta alebo súhlasí na základe inštinktu, ale za zviera rozhoduje príroda. Prírodný stav ľudstva, ako uvádza, bol pre Rousseaua len hypotézou (Bakoš, L., 1956), ktorú používal na to, aby na jej pozadí vykreslil protikladnosť prírodného stavu so stavom spoločenským, aby plastickejšie vynikli omyly a nedostatky vtedajšieho spoločenského života.

Protikladom tohto prirodzeného človeka bol človek spoločenský. Človeka spoločenského charakterizujú uhladené mravy, pretváarka, jemný vkus, nedostatok priateľstva a dôvery. U tohto človeka sa vyskytuje nerovnosť mravná alebo politická. Jedná sa o výsady, z ktorých niektorí ťažia na úkor ostatných tým, že sú bohatší, vplyvnejší, mocnejší, uctievanjší alebo nútia iných k poslušnosti. Prirodzený súcit tu ustupuje do úzadia a ľudia sa stávajú lakomými, ctižiadostivými a zlými. To, že človek prechádzal z prírodného stavu do stavu spoločenského, súvisí so skutočnosťou, že človek na rozdiel od zvierat a sa môže zdokonaľovať. Rousseau hovoril o zániku, zničení prirodzenej slobody u spoločenského človeka, tým, že sa vytvorí spoločnosť a zákony a napokon ďalší stupeň nerovnosti štát (Rousseau, J. J., 1989). Spoločenský človek žije skazeným životom, postupne v ňom zomierajú city slobody, stáva sa spoločenským otrokom.

Sám Rousseau bol zástancom prirodzeného človeka, ktorý je čistý a slobodný, pretože žije podľa princípov prirodzenosti, ktoré mu ukazuje príroda. Východiskom, ako zachovať dosiahnutie tohto prirodzeného stavu, vidí vo výchove. Stáva sa pre neho akousi cestou, možnosťou ako vychovať prirodzeného človeka. Zároveň je to riešenie, ako nepadnúť do pazúrov kultúry, vedy, spoločnosti, ktoré sa čím ďalej tým viac vzdávajú človeku, svojmu tvorcovi. Výchova je mu riešením, prostredníctvom ktorého si človek môže zachovať svoju prirodzenosť. Nejde mu však o starú, feudálnu výchovu, ktorej chýba cit, sloboda a dominuje donucovanie, autorita. Navrhuje myšlienku prirodzenej výchovy, s ktorou je organicky spojená voľná výchova. Táto výchova sa má odohrávať mimo spoločnosti v prírode, má ísť o individuálnu výchovu a nie kolektívnu výchovu v spoločnosti.

Výchova, ktorú človek nadobúda je trojaká: od prírody, dostávame výchovu vnútorným vývinom našich schopností a ústrojov, od ľudí je to výchova, ktorá nás učí, ako používať tieto vyvinuté schopnosti a ústroje, od vecí nadobúdame

výchovu tým, že získavame skúsenosti o predmetoch, s ktorými sa dostávame do styku (Rousseau, J. J., 2002, s. 7).

Je nevyhnutné, aby tieto tri činitele boli vo vzájomnom súlade, neodporovali si a smerovali k jednému cieľu, len vtedy sa dostane človeku dobrá výchova. Verejnú výchovu, ktorá sa realizuje v inštitúciách, kolégiách, kláštoroch, penziónoch, nepovažoval za výchovu a nebral ju do úvahy. Takáto výchova si kladie dva ciele, z ktorých minie obidva. Nevychováva človeka ani pre seba samého, ani pre iných. Prírodná výchova si naproti tomu kladie za cieľ vychovať človeka, človeka, ktorý vie žiť. „*Žiť je umenie, ktorému ho chcem naučiť. Pripúšťam, že až vyjde z mojich rúk, nebude ani úradníkom, ani vojakom, ani kňazom; bude predovšetkým človekom; v prípade potreby bude vedieť byť tým, čím má byť ktorýkoľvek človek; a nech ho osud postaví kdekoľvek, vždy bude na svojom mieste.*” (tamtiež, s. 12) Neznamená naučiť ho len dýchať, ale aj konať, používať zmysly, schopnosti, všetky naše orgány.

„*Človek naozaj slobodný chce len to, čo môže a robí to, čo sa mu páči.*” (Rousseau, J. J., 1956, s. 85) Sám Rousseau tento výrok považoval za základnú zásadu, ktorú aplikuje na detstvo, a pravidlá výchovy sú z nej odvodené.

S chovancom sa má zaobchádzať primerane podľa jeho veku. Nikdy sa mu nič nemá rozkazovať, aby v ňom neskrsla myšlienka, že chcete mať nad ním autoritu. Poznatky, v ktorých človek nemá prirodzenú záľubu, navrhoval odstrániť a obmedziť sa len na tie, ktoré nás nútia hľadať prirodzený pud. Navrhoval preto starostlivo vyberať poznatky a čas, kedy ich treba vyučovať. Zvedavosť vzbudzujú v človeku prírodné javy, na ktoré by sme mali upriamiť svoju pozornosť. Teda jedinou knihou, ktorú má chovanec čítať, je svet a vyučovaním mu majú byť skutky. Prvou knihou má byť tzv. kniha prírody, poskytujúca mnohé podnety na rozvíjanie zvedavosti a návody na riešenie životných situácií.

Za dôležitú zásadu považoval ponechanie chovanca vždy na seba samého, nemá sa spoliehať na pomoc iného. Ak si nevie s niečím poradiť, bude musieť o tom premýšľať a pozorovať veci okolo seba, to je najlepší spôsob, ako nájde správne riešenia. Hoci pripúšťal celkom malé usmerňovanie, ale aj to má byť vedené tak, aby to dieťa nezbadalo. Ak dieťa robí chyby, máme ho nechať tak, nemáme ho ihneď opravovať, pričom zdôraznil, že ak by sa nikdy nezmyšľalo, tak by sa ničomu nepriučilo. „*Nejde o to, aby sme ho učili vedy, ale aby sme vstúpili lásku k nim a aby sme ukázali spôsob, ako sa ich má naučiť, až sa táto láska v ňom lepšie vyvinie.*” (Rousseau, J. J., 1956, s. 184) Rousseau nechcel, aby malo dieťa mnoho znalostí. Nechcel ho k niečomu nútiť a tým u neho vzbudzovať odpor, ale naopak chcel vzbudiť záujem, tak, aby samo so záľubou, a teda slobodne chcelo vedieť a túžilo po poznaní.

Rousseau, ako tvrdí J. Cach (1967), začal romantickú éru návratu k prírode, návratu, ktorý zasiahol najrôznejšie zložky spoločnosti. Jeho snahy sa dotýkali odvratu od feudálnej kultúry a poriadku k hľadaniu pravej skutočnosti a prirodzeného človeka uprostred neskazenej prírody. Ako uvádza L. Bakoš (1956), Rousseau sa v zápase so svetskou a cirkevnou mocou ukázal ako vysoko mravný a charakterný človek, dôsledný demokrat a milovník slobody a slobodného osobného presvedčenia. Svoje názory neodvolal, hoci bol za ne prenasledovaný, čo poznačilo celý jeho život..

Lev Nikolajevič Tolstoj

L.N. Tolstoj sa stal známym po celom svete nielen svojou literárnou činnosťou, svojou zásadou „neprotiviť sa zlu násilím“, to znamená, že celé ľudské snaženie sa má zakladať na láske, a tým posilňovať v ľuďoch božský prvok, ale i svojou snahou o reformu školstva ako nástrojom na zlepšenie sociálnej situácie roľníkov a ich detí, starostlivosťou o ich kultúrne povznesenie. V tomto duchu mal v pláne založiť osvetovú spoločnosť z príslušníkov bohatých občanov, ktorí by svojou materiálnou podporou prispievali k zriaďovaniu dedinských škôl, starali sa o výber učiteľov, dozerali nad školami a zostavovali učebné plány.

Ovplyvnený skúsenosťami z ciest po západoeurópskych krajinách, kde sa venoval štúdiu pedagogických teórií a školskej praxe, začal pedagogicky pôsobiť v Jasnej Polane a vydávať časopis *Jasnaja Polana* (1861 – 1862). Časopis bol venovaný pedagogickým otázkam a väčšinu príspevkov doň napísal on sám. Propagoval v nich ideu slobodnej čiže voľnej výchovy, ktorou chcel protestovať proti výchove založenej na donucovacích prostriedkoch a autorite učiteľov. Po roku 1861, kedy bolo v Rusku zrušené nevoľníctvo a nevoľníci sa stali plnohodnotnými občanmi, prebudila sa v nich túžba po vzdelaní. To bol tiež podnet pre Tolstého, aby sa pustil do pedagogického pokusu a na praktickom príklade ukázal, že môže vzniknúť nová forma školy vychádzajúca z ruských pomerov a nezaťažená západoeurópskou tradíciou. Nemôžeme ho označiť za teoretika, pretože sa nepokúšal vytvoriť nejaký teoretický systém, ale bol spokojný s tým, že sa pridŕžiaval niekoľkých hlavných myšlienkových princípov, ku ktorým sa stále vracal, aby ich obmieňal (Pecha, L., 1982). Ako uvádza K. Velemínsky (1912), ak by niekto chcel čítať Tolstého spisy s úmyslom, že v nich nájde rady a pokyny, ktoré bude môcť bezprostredne použiť v škole, ten sa veľmi mýli.

Sám Tolstoj používal pojmy slobodná výchova a slobodná škola. Prídavné meno *slobodný* v ruskom origináli znamená ‚slobodný‘, ‚voľný‘, a v uvedených

spojeniach má často význam ‚ničím neobmedzovaný‘, ‚nezávislý‘ či ‚samostatný‘. L. Pecha (1982) uvádza, že vo význame, aký Tolstoj prikladal týmto spojeniam, je nesprávne hovoriť o slobodnej výchove, ale o Jasnopolianskej voľnej škole a o Tolstého myšlienke voľnej školy.

V tomto ponímaní sloboda výchovy a školy nadobúdala u Tolstého najmenej šesť výrazných modifikácií:

- a) Prvá modifikácia pedagogickej slobody bola zakotvená v oblasti teórie. Zakladala sa na odpútaní sa od teoretických dedukcií a teoretických poučiek. Zdôrazňovala skúsenosť a z nej aj chcela vychádzať. Tolstoj požadoval slobodu experimentovania, chcel, aby každá škola bola pedagogickým laboratóriom – to malo zaručiť jej pružnosť a udržovanie kroku s vývojom. Takto ponímaná sloboda dávala prednosť empirizmu a praktickosti, bola dynamickým a tvorivým prvkom, akousi poistkou proti dogmatizmu a strnulosti poučiek. Na druhej strane sa však podceňoval význam teoretického vedenia a systematickosti.
- b) Druhou podobou pedagogickej slobody bolo zavrhovanie výchovného násilia a donucovania akéhokoľvek druhu. V druhom období Tolstoj zavrhol výchovu ako takú. Inde zase Tolstoj napísal, že výchova prináleží rodine a škola do nej nemá zasahovať. V štvrtom období dokonca priznal, že výchovu a vzdelávanie nemôžeme od seba oddeľovať a že rozdiel, ktorý medzi nimi robil, bol umelý.
- c) Tretiu podobu slobody odvodil Tolstoj z Rousseauovho pedagogického naturalizmu. Išlo o slobodu a rozvoj detskej osobnosti, opierajúcej sa o presvedčenie, že detská prirodzenosť je zdravá, harmonická a dobrá, preto si zaslúži aby bola rešpektovaná.
- d) Štvrtú podobu slobody založil na možnosti povedať nie. Deti mali možnosť slobody dobrovoľnej dochádzky a tiež dĺžky trvania vyučovaných predmetov. Žiaci jasnopolianskej školy mohli do školy neprísť a zároveň ju aj kedykoľvek opustiť.
- e) Ďalším rysom slobody bol liberalistický pedagogický štýl, ktorý doprial deťom dostatok priestoru pre aktivitu a pre nenútený, prirodzený detský prejav. Slobodomyselného, veselého a nenúteného ducha školy podmieňovalo nadšené zaujatie učiteľa, jeho veľká obetavosť a tvorivosť.

- f) Šiesta modifikácia slobody spočívala na oslobodení školy od úradného nátlaku, či už zo strany cárskej vlády alebo spoločenských liberalistických tendencií, kopírujúcich západné vzory. Išlo o oslobodenie od mechanicky prenášaných šablón a vnútených ekonomických podmienok. Tolstoj ekonomicky i pedagogicky zdôvodnil, že najlepší je taký systém organizácie škôl, ktorý im dáva istú autonómnosť a podriaďuje sa iba rodičom vyučovaných žiakov, ktorí budú pri ich zriaďovaní vychádzať z miestnych podmienok a zo svojich finančných možností (Pecha, L., 1982).

Pre Tolstého v začiatkoch jeho pedagogických ideí bola výchova niečím, čo nespadálo do predmetu pedagogiky. Bol to však jav, ktorý si všímal. Predmetom pedagogiky malo byť len vzdelanie, do ktorého zahŕňal všetky vplyvy, ktoré môžeme vnímať ako následok pôsobenia života a životných podmienok na človeka. „*Všetko vzdeláva: detské hry, útrapy, tresty rodičov, knihy, práce, násilné a dobrovoľné učenie, umenie, vedy, život.*” (Tolstoj, L. N., 1954, s.197)

Výchovu chápal ako vplývanie človeka na človeka so zámerom, aby si vychovávaný osvojil určité mravné zvyky. Považoval ju za nútený, násilný vplyv na človeka, so zámerom, aby sme utvorili človeka, ktorý sa nám zdá dobrý. Výchova mala podľa Tolstého svoj pôvod v rodine, vo viere, vo vláde, v spoločnosti. Vzdelávanie vnímal ako slobodné; slobodný pomer ľudí, ktorý vznikol z potreby jednak nadobúdať vedomosti a jednak získané vedomosti podávať iným. Vyučovanie bolo ako vzdelávacím tak aj výchovným prostriedkom. Vyučovať znamenalo podávať vedomosti človeka človeku. Učenie považoval za odtieň vyučovania so zámerom, aby sme žiaka donútili osvojiť si určité telesné návyky (učiť sa spievať, tesáriť, tancovať, recitovať spamäti). Rozdiel medzi výchovou a vzdelávaním sa prejavoval v násilí, na ktoré si výchova robila právo. Vyučovanie a učenie, ak sa realizovali slobodne, boli vzdelávacími prostriedkami, ale ak sa udiali násilne a vyučovali sa len predmety, ktoré vychovávateľ považoval za potrebné, sú výchovnými prostriedkami.

„*Nezasahovanie školy do vzdelania sa dosiahne tým, že sa vzdelávanému ponechá úplná voľnosť, aby mohol prijímať učenie, ktoré vyhovuje jeho požiadavkám, ktoré chce a prijíma podľa svojej potreby, koľko chce, a odchyluje sa od učenia, ktoré nepotrebuje a nechce.*” (Tolstoj, L. N., 1954, s. 219) Podľa týchto požiadaviek sa Tolstoj snažil riadiť pri vedení svojej školy v Jasnej Poľane. Verejné prednášky, múzeá považoval za príklad pre školy, ktoré nezasahujú do výchovy. Naopak univerzity boli pre neho vzorom, ktoré zasahujú do výchovy, žiaci sú tu viazaní, požiadavkami, prednáškami, osnovami, skúškami. Škola aby neprekročila hranice vzdelania, teda slobody, mala mať

jediný cieľ, medzi ktorý Tolstoj radil len podávanie vedomostí, znalostí. Do oblasti mravných zásad, viery a povahy neodporúčal prechádzať. Cieľom školy mala byť iba veda, a nie výsledky jej vplyvu na ľudskú osobnosť.

Neskôr v pozostalých článkoch a listoch, ktoré boli uverejnené v práci *O výchove* povedal, že rozdiel, ktorý robil medzi výchovou a vzdelávaním, bol umelý. „*Výchova a vzdelávanie sú nerozlučné. Nemôžeme vychovávať a nepodliehať pritom vedomostiam; každé vedenie pôsobí potom výchovne.*” (Tolstoj, L. N., 1912, s. 77) Od tohto okamihu sa vzdával striktného rozdelenia výchovy a vzdelávania a hovoril už len o vzdelaní. Naďalej pretrvával jeho názor, že sloboda je nutnou podmienkou každého pravého vzdelania ako pre žiakov, tak aj učiteľov. Predmety vzdelania v tomto článku redukoval na dva (náboženské ponímanie života a mravouku).

Po návrate do jasnej Poľany v roku 1861 prebudoval tamojšiu školu na nových ideových základoch a svojich predstavách o slobodnej škole.

Jasnopolianska škola sa presťahovala do postrannej budovy Jasnopolianskeho zámku, kde boli umiestnené dve triedy, jeden kabinet a dve učiteľské izby. 40 žiakov bolo rozdelených do dvoch tried, z ktorej prvá mala dve oddelenia. Škola bola bezplatná, denne prichádzalo do školy okolo 30 detí, no v zime prichádzalo aj niekoľko dospelých. Dospelí sa ťažšie prispôbovali tejto škole, pretože boli zvyknutí na to, že učiť sa znamenalo naučiť sa niečo naspamäť. Tolstoj hovoril, že ich pomer ku škole je neprirodzený a nezdravý. „*Dospelí sú v škole ako na trní.*” (Tolstoj, L. N., 1954, s. 128)

Žiaci prichádzajúci do školy, so sebou nemali nič, ani knihy, ani zošity, pretože domáce úlohy sa nezádávali. Žiaci si nemuseli pamätať žiadnu domácu úlohu ani nič, čo bolo robené včera, netrápili ich myšlienky na nasledujúcu hodinu. „*Nesú len seba, svoju vnímavú prirodzenosť a istotu, že dnes bude v škole rovnako veselo ako včera. Nemyslia na vyučovanie dovtedy, pokiaľ sa nezačne. Oneskorenie nikdy nikomu nevyčítajú a nikdy nemeškajú.*” (tamtiež, s. 111) Osnovy a organizácia školy sa nemali zakladať na teoretických náhľadoch ani na presvedčení, že tie a tie vedy sú nevyhnutné, ale na jedinej možnosti, ktorou sú vedomosti učiteľov. Vyučovanie nemalo presne určený rozvrh hodín. Trvalo 5-7 hodín denne, no riadilo sa podľa záujmov žiakov. Medzi druhou až štvrtou hodinou bola obedňajšia prestávka a potom bolo podvečerné vyučovanie až do ôsmej či deviatej večer. Pri čítaní si každý sadol, kam chcel: do lavice, za stôl, na oblok, na dlážku, do kresla.

Učitelia si z vyučovania robili denné zápisky, o ktorých si medzi sebou hovorili, a na základe toho zostavovali rozvrh na nasledujúci týždeň, ale ten sa aj tak nedodržiaval, pretože sa menil, prispôboval podľa potrieb žiakov.

Pre Tolstoju bol len ten spôsob vyučovania vhodný, s ktorým boli spokojní žiaci. Ak sa škola vyvíjala nenásilne a normálne, tak dochádzalo k tomu, že čím mali žiaci vyššie vzdelanie, tým viac mali aj zmyslu pre poriadok a pociťovali, že poriadok je potrebný, a tým silnejší mal vplyv na nich učiteľ. Hoci spočiatku bol na škole neporiadok alebo „voľný poriadok“, ktorý vytvárali žiaci, ale Tolstoj ho považoval za osobitný a nenahraditeľný, nech sa už zдал akokoľvek čudný.

Škola nesmela a nemala právo odmeňovať alebo trestať, najlepšou políciou v tomto prípade bolo nechať žiakom úplnú voľnosť. Učiteľ nepoužíval príkazy, rozkazy ani hrozby, ale snažil sa o prenesenie nežiaduceho záujmu na niečo iné a o pripútanie záujmu k tomu, čo je potrebné. Do detských sporov zasahoval svojou autoritou čo najmenej, pretože si bol vedomý, že deti si to vyriešia oveľa rýchlejšie, ak to bude ponechané na ne samotné.

V škole sa vytvárala prirodzená disciplína ako dôsledok toho, že je žiakom ponechaná voľnosť založená na prirodzenom vplyve učiteľa. Tolstoj mal niekedy obavy, aby to neobmedzovalo slobodu žiakov bez ich vedomia. Obával sa, aby to neovplyvnilo žiakovu voľbu natoľko, že nebude už schopný proti niečomu namietat' a protestovať.

Vo *Všeobecných poznámkach pre učiteľov* dodával, že čím ľahšie sa učí učiteľovi, tým ťažšie sa učí žiakovi. Žiakovi sa malo ľahšie učiť, ak sa učiteľ snažil prispôbiť úlohy jeho silám, ak ho viac vyzýval k odpovediam i otázkam. Učiteľ mal predkladať žiakovi učivo, ktoré je zrozumiteľné a zaujímavé, také, ktoré žiak mohol pochopiť. Učiteľ sa mal snažiť poskytnúť čo najviac vedomostí o viditeľných javoch. Nezrozumiteľným slovám sa mal vystríhať a radšej ich nahrádzať, nemal by používať zložité klasifikácie a pravidlá. Mal by poskytovať žiakovi čo najviac vedomostí a vyzývať ho k najväčšiemu množstvu pozorovaní vo všetkých odboroch vedy. Učiteľ v Tolstojovom ponímaní mal vykonávať svoje povolanie z ohľadom na požiadavku „primeranosti žiakovým silám“.

„Takýto učiteľ má splňať podmienku, že sám sa bude ďalej učiť a premýšľať, ako môže zlepšiť každú úlohu. Musí mať vlastnosť, ktorou je láska, a práve ona mu dovoľuje, aby ani po troch hodinách vyučovania nepociťoval nudu. Vďaka tejto vlastnosti má vedomie, že prináša úžitok. Spojí učiteľ v sebe lásku k veciam a lásku k žiakom, je dokonalým učiteľom.“ (Tolstoj, L. N., 1912, s. 7)

„Globálne problémy stoja dnes pred celým ľudstvom, pred každým národom. Nikto nemôže čakať, že ho obídu negatívne javy moderného života.“ (Goga, M., 2002, s. 192) Otázka smerovania edukačných aktivít v budúcnosti je stredobodom záujmov odborníkov z mnohých oblastí (pedagogika, psychológia,

sociológia, filozofia, ekonomika atď.). Procesy globalizácie a transformácie, ako i dynamický prienik IKT do každodenného života budú rozhodne naďalej determinovať aj túto oblasť spoločenského života. Dokumentuje to napr. aj stanovisko európskych expertov, ktorí „sa zhodujú, že je potrebné zmeniť vzdelávanie a že E-learning prichádza v pravom čase a na pravom mieste.” (Straková, Z., Prčíková M. Cimermanová, I., 2005 s. 11) Napriek týmto faktorom ako i multikultúrnym vplyvom by si výchova a vzdelávanie mali zachovať princípy tolerance, slobody a individuálnej vôle pri formovaní učiacej sa spoločnosti. K tomuto cieľu môžu napomáhať aj pozitívne príklady minulosti, v ktorých sa odrážajú snahy o reformu školy a výchovy.

Literatúra

- BAČOVÁ, Marta. 1998. Trendy vývoja modernej spoločnosti začiatkom 21. storočia: úlohy výchovy a vzdelávania. In: *Perspektívy rozvoja vzdelanosti v Prešovskom kraji v kontexte spoločenských premien a pri vstupe do 21. storočia*. Prešov : FHaPV PU 1998, s. 30-34.
- BLATNÝ, Ladislav, MAŇÁK, Josef. 1991. *Jan Amos Komenský. K 400. výročiu narodenia J. A. Komenského (1952-1992)*. Brno: PF MU, 24 s.
- BAKOŠ, Ľudovít. 1959. Úvod. In KOMENSKÝ, Jan Amos. 1959. *Vybrané spisy IV*. Bratislava: SPN, s. 5-30
- BAKOŠ, Ľudovít. 1956. Jean Jacques Rousseau a jeho pokrokový pedagogický odkaz. In ROUSSEAU, Jean Jacques. 1956. *Emil alebo o výchove*. Bratislava: SPN, s. 7-33.
- CACH, Jozef. 1967. *J. J. Rousseau a jeho pedagogický odkaz*. Praha: SPN, 160 s.
- CIPRO, Miroslav. 1984. *Průvodce dějinami výchovy*. Praha : Panorama, 584 s.
- CIPRO, Miroslav. 2002. *Galerie světových pedagogů. Encyklopedie prameny výchovy. I. svazek: od starověku k osvícenství*. Praha: M. Cipro, 592 s.
- CIPRO, Miroslav. 2002. *Galerie světových pedagogů. Encyklopedie prameny výchovy. II. svazek: devatenácté století*. Praha: M. Cipro, 637 s.
- ČEČETKA, Juraj. 1956. Úvod. In KOMENSKÝ, Jan Amos. 1956. *Vybrané spisy II*. Bratislava: SPN, s. 7-50.
- GOGA, M. 2002. K niektorým otázkam celoživotného vzdelávania. In: *Škola – entita celoživotného vzdelávania*. Prešov : FF PU, s. 190-194.
- KÁDNER, Otakar. 1924. *Dějiny pedagogiky. Díl III. Vývoj teorií pedagogických od konce století osmnáctého*. Praha, 358 s.
- KOMENSKÝ, Jan Amos. 1948. *Vševýchova*. Praha: SNP, 271 s.
- KOMENSKÝ, Jan Amos. 1959. *Vybrané spisy IV*. Bratislava: SPN, 632 s.

- KOMENSKÝ, Jan Amos. 1991. *Veľká didaktika*. Bratislava: SPN. 172 s.
- KÓNYA, P. 1996. *Prešovské evanjelické kolégium 1666-1996* (Stručný náčrt dejín) Prešov : L.I.M.
- KOPECKÝ, Jaromír, PATOČKA, Jan, KYRÁŠEK, Jiří. 1957. *Jan Amos Komenský. Nástin života a díla*. Praha: SPN, 273 s.
- KOŤA Jaroslav. 1998. Chasník, ktorý se nedovedl chovať ve spoločnosti – Jean Jacques Rousseau. In RÝDL, Karel. a kol. 1998. *Historia magistra vitae. Vita magistra historiae: zborník statí k 75. narodeninám Univ. Prof. Dr. Josefa Cacha*. Praha: Karolinum, s. 115-128.
- LUKÁČ, E. 2001. Zbor svetla – jeden z nástrojov všenápravných snáh u J. A. Komenského. In: *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica a odkaz Jana Amosa Komenského pre tretie tisícročie*. Bratislava, Univerzita Komenského 2001, s. 53-58.
- MÁCHA, Karel. 1992. *Jean-Jacques Rousseau*. Brno: Petrov, 120 s.
- MEDINSKIJ, Evgenij Nikolajevič. 1950. *Dejiny pedagogiky*. Bratislava: Štátne nakladateľstvo, 613 s.
- Ministerstvo školstva: Národný program výchovy a vzdelávania v Slovenskej republike na najbližších 15 až 20 rokov. 2000. <http://www.minedu.sk/DaA/2004/ZVaVzdel/VaVSR/milenium.rtf>
- PÁNEK, Jaroslav. 1990. *Jan Amos Komenský*. Praha: Stredočeské nakladateľstvá a knihkupectví, 56 s.
- PATOČKA, J.: K filozofii J. A. Komenského. /B/ Komenského Všeobecná porada. In: *Jan Amos Komenský. Gesammelte Schriften zur Comeniusforschung*. Bochum, RUB – Comeniusforschungsstelle 1981, s. 294-317.
- PECHA, Libor. 1982. *L. N. Tolstoj a jeho pedagogický odkaz*. Praha: SPN, 208 s.
- PŠENÁK, Jozef. 1991. Doslov. In *Komenský, Jan Ámos*. 1991. *Veľká didaktika*. Bratislava: SPN, s. 263-272.
- PŠENÁK, Jozef. 1992. Vzdelávanie ako celoživotný proces v diele J.A. Komenského. In *Pedagogická revue*, 1992, č. 2, s. 15-22.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. 1956. *Emil alebo o výchove*. Bratislava: SPN, 412 s.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. 1989. *Rozpravy*. Praha: Svoboda. 170 s.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. 2002. *O spoločenskej smlouve neboli o zásadách štátného práva*. Dobrá Voda : Aleš Čeněk, 160 s.
- SOMR, Miroslav a kol. 1987. *Dějiny školství a pedagogiky*. Praha : SPN, 360 s.
- SROGOŇ, Tomáš a kol. 1986. *Dejiny školstva a pedagogiky*. Bratislava : SPN, 440 s.
- SROGOŇ, Tomáš a kol. 1981. *Výber z prameňov k dejinám školstva a pedagogiky*. Bratislava: SPN, 352 s.

- STRAKOVÁ, Zuzana, PRČÍKOVÁ Mariana, CIMERMANOVÁ, Ivana. 2004. *Vybrané aspekty prípravy kurzov dištančného vzdelávania*. Prešov : FHPV PU, 2005 s. 71.
- TOLSTOJ, Lev Nikolajevič. 1912. *Články pedagogické. Diel I. Práce z roku 1870-1910*. Praha, 101 s.
- TOLSTOJ, Lev Nikolajevič. 1954. *Pedagogické spisy*. Bratislava: SPN, 396 s.
- TUREK, Ivan. 1997. *Zvyšovanie efektívnosti vyučovania*. Bratislava: Metodické centrum, 316 s.
- VELEMÍNSKY, Karel. 1912. L. N. Tolstoj, jeho vývoj a činnosť pedagogická. In TOLSTOJ, Lev Nikolajevič. 1912. *Články pedagogické. Diel I. Práce z roku 1870-1910*. Praha. 365 s.
- VELEMÍNSKY, Karel. 1923. *L. N. Tolstoj jako pedagog*. Praha: Bělský a Ježek, 172 s.
- VIŠŇOVSKÝ, Ľudovít. KAČÁNI, Vladislav a kol. 2001. *Základy školskej pedagogiky*. Bratislava: IRIS, 228 s.
- ZELINA, Miron. 1995. *Sloboda osobnosti*. Šamorín: Fontana, 133 s.

Lukáč, Eduard

A tolerancia megnyilvánulása néhány nevelési rendszerben történelmi szempontból

A tanulmány a 17-19. század három ismert nevelési rendszerében vizsgálja a tolerancia megnyilvánulásait. J. A. Comenius „javító” tervezetében az antifeudális és demokratikus vonások mutatják a meglétét. J. J. Rousseau alaplívében (*Emil vagy a nevelésről*) az emberi szabadsághoz vezető, természetes nevelés eszméjét propagálta. A természettel összekötött ember szerinte szabadabb, aktívabb és alkotóbb. L. N. Tolsztoj az oktatás megreformálásával igyekezett a parasztok és gyerekei szociális helyzetét emelni. Írásaiban a szabad nevelés eszméjét propagálta, amivel a kényszerítő eszközökön és a tanító tekintélyén alapuló nevelés ellen tiltakozott. Az oktatás fő céljának a tanulók erőszak nélküli fejlődését tekintette, az egyediségük, érdekeik és szükségleteik respektálása mellett.

Eduard Lukáč

**The Manifestation of Tolerance in certain Educational Systems.
A Historical Perspective**

The author examines the manifestations of tolerance in three well-known systems of education of the 17th-19th centuries. In the case of J.A. Comenius' "improving" scheme the presence of tolerance is testified by its the anti-feudal and democratic features. J. J. Rousseau, in his standard work (*Emile, or on Education*) propagated the idea of natural education leading to the establishment of human freedom. People living close to nature could be more free, active, and creative. L.N. Tolstoy tried to improve the social position of peasants and their children with the help of the reform of the educational system. He propagated the idea of free education in his writings, with the help of which he protested against the system of education based on force and the authority of the teacher. According to him, the main aim of education should be the improvement of children without force, respecting their individuality, interests, and demands.

Igor Kišš

Nutnosť návratu k biblickej teológii Logosa pre zdôvodnenie humanizácie sveta kresťanmi

Jednou z hlavných snáh veľkej časti ľudstva dnes je snaha o vytvorenie humánnej, spravodlivej a tolerantnej všesvetovej spoločnosti. Týmto smerom sa uberajú aktivity Organizácie spojených národov, ale aj mnohých ďalších medzinárodných inštitúcií. Uvedomujeme si jedno, že akákoľvek totalitná spoločnosť, ktorá by chcela ľudstvo riadiť donucovaním, nerešpektovať prirodzenú túžbu človeka po slobode, nemôže priniesť trvalý mier a spolužitie národov sveta. Všetky takéto snahy by boli iba živnou pôdou pre ďalšie nepokoje v ľudstve. Ľudstvo môže v 3. tisícročí zdarne prosperovať, len ak vytvorí spoločnosť spravodlivú, humánnu, solidárnu a tolerantnú.

Ako k vybudovaniu takejto spoločnosti môžu pomôcť kresťania? Má kresťanstvo v podstate svojho učenia niečo, čo by malo byť podnetom pre vytváranie a zdôvodnenie takejto spoločnosti?

Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že kresťanské učenie nič takého v sebe neobsahuje. Veď je toľko vecí, ktoré žalujú v dejinách na kresťanstvo, že spoločnosť humanity a tolerancie nevedelo vytvoriť. Dejiny hovoria o náboženských vojnách, o nenávisti voči inak zmýšľajúcim, o upaľovaniach kacírov, spôsobených alebo aspoň tolerovaných kresťanmi a kresťanskými cirkvami, o falošných a nepravdivých očierňovaniach príslušníkov iných vierovyznaní, o posielaní kňazov na galejné práce, o násilnom odoberaní kostolov atď. Ak Helmut Gollwitzer povedal, že tolerancia znamená „znášanie druhého človeka v jeho inakosti“¹, kresťanstvo nie vždy dokázalo znášať ľudskú inakosť, ale malo tendencie k monolitnej spoločnosti, mnohokrát presadzovanej ohňom a mečom. Cirkev sa začala riadiť Augustínovou smernicou *Compelle intrare*, ktorá sa prejavila v náboženskej intolerancii a v neskoršom stredoveku prerástla až do inkvizície voči inak zmýšľajúcim. Tomuto vývoju sa nevyhol celkom ani protestantizmus, aj keď v ňom bolo takýchto javov azda menej

¹ GOLLWITZER, Helmut: Toleranz. *Evangelisches Soziallexikon*. Kreuz – Verlag, Stuttgart 1963, 1247.

a netiahlo sa to celými stáročiami.² Dnes toto všetko cirkvi oficiálne ľutujú a prosia o odpustenie.

Nazdávame sa, že k týmto javom mohlo prísť preto, lebo v kresťanstve došlo k vážnemu odklonu od pôvodných biblických princípov kresťanskej viery. Cirkev ani nezbadala a prispôsobila sa tomuto svetu. Zabudla na Kristove slová: „*Neviete, čieho ste ducha*” (Lk 9,49). Ruský spisovateľ Fiodor Michajlovič Dostojevskij išiel ešte ďalej a vo svojej poviedke *O veľkom inkvizítovi* z románu *Bratia Karamazovci* obvinil cirkev dokonca z démonizácie.³

Treba povedať, že skutočné kresťanstvo je z podstaty svojho učenia nezlučiteľné s intoleranciou voči inak zmýšľajúcim. To Kristus ukázal jasne na príklade samaritánskej dediny, keď odmietol žiadosť svojich učeníkov Jakuba a Jána zničiť túto dedinu po príklade Eliášovom ohňom z neba (Lk 9,54-56). Svoj tolerantný prístup k ľuďom prejavil Ježiš aj pri svojom rozhovore so ženou Samaritánkou, takže sa táto až divila jeho konaniu (J 4,9).

Kresťanstvo prišlo totiž do tohto sveta s jasným poslanstvom, že Boh je láska. Poslal svojho Syna na svet, aby tejto láske ľudí učil. Kristus, aby ukázal radikalitu Božej lásky, sa na golgotskom kríži obetoval za hriechy ľudí, aby im vydobyl vykúpenie. Ale toto všetko urobil Kristus nielen na to, aby nám boli hriechy odpustené a my sme dosiahli večný život. Urobil to aj preto, aby sme si uvedomili, že aj my sme povinní žiť na tomto svete navzájom v láske. Platia tu slová Kristove: „*Ako som vás ja miloval, aby ste sa milovali aj vy*” (J 15,12). Keďže Boh je láska, tak všetky Božie deti na tomto svete, či sú už Kristovými učeníkmi alebo nie sú, majú žiť v láske. Stvorenie predsa nemôže byť iné, ako je jeho Stvoriteľ. Boh lásky chce mať plným lásky aj tento svet, ktorý stvoril. Nemôže byť a nemal by byť rozpor medzi Stvoriteľom a Jeho stvorením. Spása v Kristu nemá preto len individuálne a eschatologické dôsledky po smrti. Spása musí mať aj svoj prítomnostný a, povedali by sme, až kozmický impakt. Kristus

² Na protestantskej strane azda najďalej zašiel v intolerancii voči inak zmýšľajúcim štrasburský reformátor Martin Bucer, ktorý prišiel ako utečenec roku 1543 do Anglicka ku kráľovi Eduardovi VI. Tu napísal spis *De regno Christi*. Podľa Bucera cirkev má byť nad štátom. Odovzdáva zvesť nebeského Kráľa-Krista zemským kráľom. Štát je iba exekutívnym orgánom cirkvi. Má pripustiť len evanjelické vierovyznanie. Bucer sa snažil zachovať v svojej teokracii starozmluvné mojžišovské prvky. Trval na tom, aby štát garantoval prísne dodržovanie svätenia nedele. Cudzoložstvo sa malo trestať smrťou. Štát nemal trpieť kacírov, t.j. neevanjelikov. Bucerova Mojžišom a Starou zmluvou ovplyvnená teokracia sa síce snažila o vysokú sociálnosť (napríklad štát sa mal postarať o to, aby každý občan mal prácu). Malo sa zabrániť vzniku monopolov. Nepracujúci kapitalisti mali byť prinútení telesne pracovať, lebo peniaze patria všetkým. Ale tým, že chcel ku kresťanskej viere (vlastne k evanjelictvu) nútiť mocou, mala jeho teokracia na sebe z kresťanského hľadiska zároveň falošné prvky.

³ V Dostojevského románe *Bratia Karamazovci* vraví veľký inkvizítor Kristovi: „*A či skryjem pred Tebou naše tajomstvo? My nie sme s Tebou, ale s ním (s diablom), to je naše tajomstvo.*”

prišiel do tohto sveta, aby došlo k transformácii nielen mikrokozmu, ale aj celého makrokozmu. Apoštol Pavel o tom jasne píše v liste Rímskym, že „*stvorensťvo s dychtivou túžbou očakáva zjavenie synov Božích, ... že aj samo stvorensťvo oslobodené bude z otroctva skazy do slávnej slobody detí Božích*” (Rim 8,19.21). Tieto slová apoštola Pavla jasne ukazujú, že spása v Kristu má aj svoj kozmický rozmer.

A skutočne kresťanská cirkev prišla do tohto sveta nielen so zvesťou večnej posmrtnej spásy, ale aj s projektom humanizovania človeka, a aj humanizovania sveta. Otvorme Novú zmluvu na ktorejkoľvek stránke a všade sa stretne s výzvou vnášať lásku do tohto sveta. Cieľom bolo, aby medzi ľuďmi vznikali nové medziľudské vzťahy, v ktorých platí, že „*nie je ani Žid, ani Grék, nie je ani otrok, ani slobodný, nie je ani muž, ani žena, lebo všetci jedno ste v Kristovi Ježišovi*” (Gal 3,28). Pán Ježiš Kristus túto požiadavku vložil dokonca aj do svojej modlitby, ktorú naučil modliť sa svojich učeníkov, do Otčenáša, keď nás učil modliť sa, že tak, ako je na nebi, tak má byť aj na zemi. Aj na zemi sa má diať Božia vôľa, nielen na nebi. Zem je predsa Božia a Boh ju chce mať takú, ako je On sám. Dogmatika to zachycuje v učení o stvorení človeka a sveta na obraz a podobu svätej Trojice, v učení o similitudo. Na nebi panuje láska medzi osobami svätej Trojice. To má byť predobraz života lásky aj medzi ľuďmi v tomto svete. Veľmi sa mýlia niektorí kresťania, ktorí hovoria, že našou úlohou ako kresťanov je hlásať len posmrtnú spásu v Kristu. Vraj komu ide aj o humanizovanie sveta, ten mení kresťanstvo na humanizmus. Mnohí z týchto kresťanov odsudzujú potom neoprávnene aj Jana Amosa Komenského, že Komenský bol vraj len humanista a nie ozajstný zvestovateľ evanjelia Kristovho, lebo sa vraj príliš angažoval o nápravu vecí ľudských, o všenápravu sveta, miesto aby sa koncentroval len na spirituálnu spásu ľudí.

Čo sa to vlastne stalo s kresťanstvom, že zabudlo na kozmickú dimenziu Kristovho vykúpenia? Ako to, že sa kresťania začali deliť na rôzne skupiny, ktoré sa vzájomne potierali ohňom a mečom a vzájomnou nenávisťou? Prečo prestala platiť výzva Majstra Jána Husa v jeho rozlúčkovom liste do Čiech pred jeho upálením: „*A pravdy každému přejte*”?

Nazdávam sa, že je tomu tak preto, lebo sa v cirkvi zabudlo na pôvodné učenie apoštola Jána a apoštola Pavla o Logosovi – Kristovi. Dovoľte mi krátko pripomenúť toto najmä v západnom kresťanstve zabudnuté biblické učenie.

Učenie o Logosovi, ako ho hlásal apoštol Ján a apoštol Pavel, hovorí, že Boh poslal do tohto sveta svojho Syna, aby priniesol ľudstvu plné poznanie Pána Boha. Ježiš Kristus bol večné Slovo Božie – Logos. Až slávnostne znejú o tom slová prológu k evanjeliu Jána. Zrejme toto bolo to najdôležitejšie, čo apoštol Ján považoval za potrebné ľuďom povedať, a preto to zvolil ako úvodné slová

celého svojho evanjelia: „*Na počiatku bol Logos (Slovo), a ten Logos-Slovo bol u Boha a ten Logos-Slovo bol Boh. Ním (Logosom) povstalo všetko a bez Neho nepovstalo nič, čo povstalo. V Ňom (v Logosovi) bol „dzóé“ (čo po grécky znamená ‚ten pravý a správny Život‘, povedali by sme ‚Život‘ s veľkým Ž) a tento pravý Život v Logosovi – v Slove bol svetlom ľudí... A tento Logos-Slovo sa stal telom, prebýval medzi nami, a my sme hľadeli na Jeho slávu ako na slávu jednorodného od Otca a bol plný milosti (to znamená lásky) a pravdy.*“ (Ján 1,1-4.14).

Opýtate sa, čo je zabudnutého na tomto učení? Veď toto všetko stále v chrámoch hlásame.

A predsa sa zabudlo na čosi dôležitého z tohto textu, a to predovšetkým v západnej časti kresťanskej cirkvi, ktorá začala používať latinčinu miesto gréčtiny. Zabudlo sa, že slovo Logos má v gréčtine (na rozdiel od latinčiny) nielen význam nášho pojmu *slovo*, ale v gréčtine má ono aj význam slova *zámer, plán, paradigma, princíp určitej veci*. Preto toto slovo Logos bolo obľúbeným pojmom už v Platónovej filozofii. Pre filozofiu to bolo vlastne fantastické slovo svojou mnohovýznamnosťou. A tak nielen Filón Alexandrijský, ale už dávno pred ním Platón filozofoval o tom, že tento svet nie je náhodne vzniklým svetom, ale má svoj plán, svoj zámer, podľa ktorého bol Demiurgom stvorený, má svoj *logos*. A túto grécku platonovskú a filonovskú filozofiu apoštol Ján fantasticky využil. Pokrstil ju a perzonifikoval a povedal na počiatku svojho evanjelia: Ježiš Kristus, inkarnovaný Boží Syn, je týmto Logosom, ktorý nám na jednej strane priniesol pravé poznanie Pána Boha a preto je pre nás pravým Slovom Božím, Logosom, ale zároveň On je aj plánom, paradigmatom, princípom, proste logosom tohto sveta, podľa ktorého Boh tento svet stvoril a tento plán sveta treba aj uskutočňovať.

Že to apoštol Ján takto myslel, to nám potvrdzujú slová cirkevného otca Tertullliána, ktorý v svojom spise *Proti Praxeasovi* naratívne hovorí o tom, že keď Boh išiel stvoriť svet, postavil si otázku: Aký tento svet má byť? A podľa Tertullliána vedľa Boha Otca stál vtedy Boh Syn, ktorý bol obrazom lásky Boha Otca a Boh povedal: Nech ten svet je stvorený na podobu obrazu môjho Syna. Ten nech je jeho Logosom, teda jeho plánom, zámerom, paradigmatom a princípom. A tak svet bol stvorený na obraz Logosa-Krista, hovorí Tertulllián.⁴

Takéto niečo nehovoril však len apoštol Ján a cirkevný otec Tertulllián, ale presne to isté hovorí aj apoštol Pavel v liste Kolosenským. Pavel už síce v liste Kolosenským nepoužíva grécke slovo *Logos*, a predsa, aby to bolo jasnejšie kresťanom, ktorí nepoznajú nuansy gréckeho jazyka, široko hovorí tiež o tom, že

⁴ Tertulllián: *Adversus Praxean*, 12. kapitola.

tento svet, celý kozmos, má v Ježišovi Kristovi svoj plán, podľa ktorého bol svet stvorený. V liste Kolosenským čítame Pavlove slová: „*On, Kristus, je obrazom neviditeľného Boha, prvorodený pred všetkým stvorením, lebo v ňom bolo stvorené všetko (!!!), čo je na nebesiach aj na zemi, viditeľné aj neviditeľné: tróny, panstvá, kniežatstvá, mocnárstva, všetko je stvorené skrze Neho a pre Neho. On je pred všetkým, a všetko spolu má v ňom svoje bytie*” (Kol 1,15-17).

Toto učenie, že Ježiš Kristus je princípom, paradigmu celého sveta, a že teda všetko v tomto svete má byť kristomorfné a logosomorfné, vyznávali aj všetci cirkevní otcovia a toto učenie zostalo žiť vo východnej byzantskej teológii. Náznaky takéhoto pochopenia Krista, ktorý priniesol síce predovšetkým večnú spásu, ale zároveň prišiel transformovať aj tento svet už v časnosti, nachádzame aj u našich vierozvestov Konštantína a Metoda, ako to možno vidieť v traktáte Konštantína Filozofa Proglas.⁵ Podľa znalcov dejín dogiem bol to až cirkevný otec Augustín, ktorý urobil v západnej kresťanskej teológii veľkú, ale tragickú zmenu a prestal hovoriť o transformácii sveta v Kristu a dal dôraz len na posmrtnú spásu. Zabudlo sa na to, že aj svet treba humanizovať, robiť ho kristomorfným a logosomorfným, do tej miery ako je to pre ľudskú hriešnosť len možné. Sme presvedčení, že keby západné kresťanstvo nebolo zabudlo na prvotnokresťanskú teológiu o stvorení sveta na obraz Logosa-Krista, ktorý je obrazom Boha lásky, nebolo by došlo k inkvizíciám a upaľovaniu či prenasledovaniu kacírov v západnom kresťanstve. Ale v dôsledku zabudnutia na teológiu Logosa bolo naraz tolerované to, čo nesmie byť v kresťanstve tolerované, totiž nenávisť k inak zmýšľajúcim. Ako sa to stalo? Odpoveď je jednoznačná. V západnom kresťanstve došlo k zmene obrazu Boha: Boh Ježiša Krista, Boh agapickej lásky, bol v západnom kresťanstve asi od 5. storočia zamenený za mojžišovského Boha Božej spravodlivosti. To, voči čomu mala platiť v cirkvi intolerancia (myslíme na inkvizíciu), začalo byť naraz tolerované. Vznikla falošná tolerancia ľudí a kresťanov voči nehumánosti a nenávisti človeka k človeku.

K tomuto učeniu o Logosovi-Kristovi ako paradigme sveta treba sa nám kresťanom dnes vrátiť, lebo toto učenie nám dáva zdôvodnenie pre našu angažovanosť snažiť sa o humanizáciu sveta, aby svet bol viacej Božím a menej

⁵ Konštantín Filozof: Proglas. Bol uverejnený napríklad in: *Slovesnosť a kultúrny jazyk Veľkej Moravy. Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry*, Bratislava 1964, s. 130-133 v prebásnení V. Turčányho. Tu je jasne vidieť, ako obaja vierozvestovia prichádzajú na Veľkú Moravu s cieľom transformovať život veľkomoravskej spoločnosti podľa Logosa-Slova v Kristu. Pozri k tomu Kišš, Igor: *Teologický odkaz Konštantínovho Proglasu*, Cirkevné listy, 2005, č.7-8, s. 30-34. K celej teológii Logosa pozri Kišš, Igor: *Sociálna etika, vydala Univerzita Komenského*, EBF UK, Bratislava 2006, kapitola: Význam teológie Logosa pre kresťanské zdôvodnenie humanizácie sveta.

plný nenávisti a zloby. Treba podporiť všetky snahy medzinárodných grémíí zamerané týmto smerom. Toto učenie o Logosovi je pre nás najhlbším teologickým dôvodom láskavého prístupu ku každému človeku podľa príkladu Kristovho. Je základom pre naše kresťanské zdôvodnenie tolerancie aj humanizácie sveta. Ono nás má viesť na jednej strane k tolerancii k inak zmýšľajúcim kresťanom, teda k ekumenizmu na princípe jednoty kresťanov v rôznosti. Môžeme mať rôzne vierovyznania, ale máme si vážiť jeden druhého a žiť ako bratia a sestry v Kristu. Na druhej strane má nás zaväzovať aj k tolerancii voči inak zmýšľajúcim ľuďom vôbec, aj keby to boli nekresťania, pokiaľ zastávajú názory, ktoré sú v súhlase s humanitou.⁶ Keďže celý svet bol Bohom stvorený na Kristovu paradigmu agapickej lásky, robme tento svet ako kresťania humánnejším. Majme stále na pamäti, že Ježiš Kristus je Logosom, princípom celého stvorenstva a On bol Láska, plný milosti a pravdy.

Kišš, Igor

A bibliai teológiai Logosz-hoz való visszatérés jelentősége a világ keresztények általi humanizációjában

A referátum a Logosz-Krisztus teológia alapján értelmezi a tolerancia lényegét és vizsgálja történeti megjelenéseit. Biblikus (főképp János evangéliumában megjelenő) tétele szerint Isten a saját képére formálta a világot, s ennek lényege a szeretet. Közvetlenül a jézusi megváltásban fejeződött ki Isten terve a világgal, s így az ő léte és halála az egész világ humanizálásához kell, hogy vezessen. Erre a tételre alapozta teológiáját a legtöbb egyházatya (Jusztin, Anasztáziusz, Nagy Bazel stb.), hirdette Konstantin és Metód s az újabb időben Comenius, illetve Teilhard de Chardin. Továbbörökítette a bizánci teológia is, de a meghatározó vonulata a nyugati keresztény gondolkodásnak az augusztinuszi

⁶ Toto sú princípy aj politickej etiky J. A. Komenského. Pozri k tomu Kišš, Igor: *Komenského predstavy o jednote Európy a sveta*, Cirkevné listy 2004, č.4, s. 11-15. V nemeckom jazyku uverejnené Kišš, Igor: *Johann Amos Comenius' Vorstellungen über die Einheit Europas und der Welt*. In: *zborník Informationes Theologiae Europae*, vydavateľstvo Peter Lang, Frankfurt am Main 2003, s. 281-288. Podobne pozri najnovší temer tisícstranový zborník o politickej etike J. A. Komenského, vydaný na základe sponzorského príspevku UNESCO, s mnohými štúdiami v nemčine a v angličtine: *Comenius und der Weltfriede, Comenius and World Peace*, vydal KORTHAASE, Werner, HAUFF, Sigurd, FRITSCH, Andreas, vydala Comenius-Gesellschaft Berlin 2005, strán 992, ktorý vyšiel paralelne s mojou štúdiou a nezávisle od nej a potvrdzuje v mnohých štúdiách rôznych autorov moje zistenia.

felfogás lett, amely szerint a világ az ördög uradalmának „területe” (*civitas mundi est civitas diaboli*). A „humán” társadalom mai építéséhez a keresztény egyházak úgy járulhatnak hozzá, hogy visszatérnek az eredeti Logosz-Krisztus teológiához, s ezzel a világ humanizálásának teológiai magyarázatát nyújtják a tolerancia lényegét és alapját megragadva.

Igor Kišš

The Importance of the Return to the Biblical-Theological Concept of Logos in the Christian Humanisation Process of the World

This study interprets the essence of tolerance on the basis of Logos-Christ theology and examines its historical manifestations. According to its Biblical thesis appearing mainly in the Gospel of John, God created the world according to his own effigy, the essence of which is constituted by Love. God's plan with the world was expressed directly through the redemption of Christ, and as a result, his existence and death should lead to the humanisation of the whole world. Most of the Church Fathers (Justin, Anastasius, St. Basil the Great etc.) based their theology on this concept, and it was also promulgated by Constantine and Methodius, as well as held by Comenius and Teilhard de Chardin later on. It was transmitted by Byzantine theology, but it was Augustinian conception that became the main stream of Western Christian philosophy, according to which the world was the territory of the rule of Evil (*civitas mundi est civitas diaboli*). Christian Churches could contribute to the construction of a "humane" society by the returning to the original Logos-Christ theology, and in such a way they can provide a theological explanation of the humanisation of the world grasping the essence and the foundations of tolerance.

Martin Javor

Slobodomurári – produkt tolerancie 18. storočia

Osemnásate storočie je obdobím zrodu nového spoločenského hnutia v Európe, ktoré už v období svojho vzniku vzbudilo veľký záujem predovšetkým kvôli pokrokovým myšlienkam. Slobodomurárske hnutie vzniklo v Anglicku, ktoré bolo v 18. storočí vzorom pre mnohých mysliteľov kontinentálnej Európy nielen pre občianske slobody, vytvorenie konštitučnej monarchie, ale predovšetkým kvôli náboženskej tolerancii, ktorá už v 18. storočí vládla na britských ostrovoch.

Slobodomurárske hnutie bolo fenoménom, ktorý mal tolerančné princípy zakotvené vo svojej ústavnej konštitúcii a ktorého základná filozofia vychádzala práve z tolerančných princípov a to nielen čo sa týka náboženskej, ale aj sociálnej oblasti. Vznik slobodomurárstva sa obvykle uvádza v súvislosti s rokom 1717. Vtedy sa v Londýne zlúčili štyri tunajšie lóže do prvej veľkolóže na čele s veľmajstrom, čím tieto tajné spoločnosti vykročili na cestu k budovaniu organizovanejších štruktúr. Nové výskumy však ukazujú, že históriu slobodomurárskych spoločností môžeme sledovať prinajmenšom už od druhej polovice 17. storočia. Slobodomurárska mytológia sa však nebránila posunúť vznik lóží až do starého Egypta, v skromnejších prípadoch do obdobia stavby Šalamúnovho chrámu, pôsobenia kráľa Artuša či vzniku križiackych rytierskych rádov.

Pri vzniku slobodomurárskych lóží zohral dôležitú úlohu súhrn tzv. Starých slobodomurárskych povinností, ktorý nebol len organizačnou chartou lóží, ale zároveň aj významným ideovo propagačným spisom. Jeho tvorcom bol James Anderson.¹

Staré povinnosti slobodných murárov predstavujú prvý slobodomurársky dokument a po ich preskúmaní môžeme konštatovať, že svojou toleranciou vo všetkých otázkach predbehli svoju dobu.

¹ Úlohou zostaviť akúsi slobodomurársku „ústavu“ poverila Andersona anglická Veľká lóža. Dielo bolo dokončené v roku 1722. V nasledujúcom roku bolo vydané ako prvý slobodomurársky dokument.

Najdôležitejším je prvý článok *Starých povinností*, ktorý nesie názov *O Bohu a náboženstve*. V tomto článku sa píše: „Ak boli v dávnych dobách murári povinní vyznávať náboženstvo svojho národa, nech bolo akékoľvek, teraz je uznávané za omnoho správnejšie, aby vyznávali to náboženstvo, v ktorom sú všetci ľudia zajedno, teda ponechávať každému jeho presvedčenie; preto je slobodomurárstvo sprostredkovateľom a prostriedkom k založeniu verného priateľstva medzi tými, ktorí by si inak zostali cudzími.

Slobodomurári poznali najlepšie zo všetkých ľudí, že Boh inak vidí než človek: Človek hľadá na zovňajšok, ale Boh pozerá k srdcu. Preto je slobodomurár obzvlášť viazaný nejednať nikdy proti príkazom svojho svedomia. Nech má človek náboženstvo akékoľvek alebo spôsob bohoslužby akýkoľvek, nemôže mu byť odoprené prijatie do slobodomurárskeho rádu, predpokladajúc, že verí vo Veľkého Staviteľa neba a zeme a plní sväté mravné povinnosti. Slobodomurári sa spájajú s cnostnými ľuďmi každého presvedčenia, a to pevným a utešeným zväzkom bratskej lásky; sú nabádaní, aby súcítne pozerali na ľudské poklesky a usilovali čistotou svojho jednanja preukázať vyššiu úroveň vyznania, ku ktorému sa priznávajú. Tak je slobodomurárstvo strediskom dobrých mužov, ktorí by si inak boli zostali úplne cudzí.“²

Staré povinnosti slobodných murárov sa zaoberali otázkami viery, pomeru slobodomurárov ku svetskej verejnosti, prácou lóží a jednaním členov. K najradikálnejším postulátom, dlhodobo ovplyvňujúcim vývoj európskeho i svetového slobodomurárstva, patrila idea náboženskej tolerance, ktorá v duchu Lockovej filozofie predznamenávala zárodok požiadavku tolerance politickej. Už sám prvý paragraf stanov, ako sme videli, bol vlastne akousi proklamáciou náboženského pluralizmu. Deklarovaná nutnosť riadiť sa morálnymi zákonmi sa tu premietala aj do formulácií o rovnosti ľudí bez ohľadu na hodnosti a postavenie. V požiadavke nastolenia náboženskej tolerance zbavenej všetkých nacionálnych a cirkevných bariér, sa prakticky odrážala skutočnosť, že lóže boli zvláštnymi organizáciami: umožňovali medzi ľuďmi neformálne kontakty, ktoré by pravdepodobne na verejnosti vzhľadom k sociálnym, politickým i náboženským prekážkam neboli možné.³

Úspešný rozvoj lóží bol do istej miery spôsobený aj rozmachom prírodných vied, otvárajúcim cestu k širšiemu pohľadu na svet. Bohaté zastúpenie univerzitnej a mimouniverzitnej inteligencie v lóžach, zaoberajúcej sa prírodnými vedami, a tým aj novými objavmi newtonovskej fyziky, tu napomáhalo novým snahám o prenikanie do tajomstiev prírody. Lóže tak

² *Staré povinnosti svobodných zednářů*. Bratislava 1993, s. 8-10.

³ viac o Andersonovej konštitúcii pozri: *Staré povinnosti svobodných zednářů*. Bratislava 1993.

pomáhali vytvárať nový sociálne historický typ človeka osvietenскеj doby, generáciu kozmopolitných racionalistov.

Takto ideovo vyzbrojené slobodomurárstvo v 18. storočí prenikalo z Anglicka do takmer všetkých krajín Európy i zámoria. Najhlbšie korene zapustilo vo Francúzsku, avšak objavuje sa aj v Rusku a samozrejme aj v Habsburskej monarchii. Slobodomurármi boli aj prví americkí prezidenti a takisto aj tvorcovia Vyhlásenia nezávislosti USA.

O tolerancii v slobodomurárskom hnutí svedčia okrem základnej knihy slobodomurárstva aj ďalšie príklady a to predovšetkým zoznamy členov lóží.⁴ Nielen v štátoch západnej Európy, v Anglicku, Francúzsku, v nemeckých mestách, ale aj v lóžach v mestách Habsburskej monarchie sa v zoznamoch slobodomurárskych lóží stretávame s rôznym náboženstvom členov hnutia. Nebolo výnimkou, ak do slobodomurárskej lóže patrili tak katolícky biskup, ako aj evanjelický superintendent. To však platilo do chvíle, kedy začali rímski pápeži vydávať protislobodomurárske buly a pod hrozbou exkomunikácie zakázali katolíkom členstvo v slobodomurárskych lóžach.

Tolerancia bola skutočne základom činnosti slobodomurárskych lóží. Môžeme si to ukázať na zozname členov lóže *Zur Sicherheit* (K Istote) v Bratislave z roku 1784. Členstvo bolo skutočne rôznorodé a náboženské „inakosti“ v lóži nehrali žiadnu úlohu. Na dokreslenie uvádzam celý zoznam lóže. V zoznamoch sa uvádza meno člena, jeho povolanie, a stupeň, ktorý v lóži dosiahol:

Zoznam členov lóže *Zur Sicherheit* (K Istote) v Bratislave z roku 1784⁵

MENO	POVOLANIE	STUPEŇ
Hauslab František	dôstojník	majster
Kroyer František Xaver	komorský účtovník	majster
Udvarnoky Emerich	kancelár	majster
Weissenthal Gottfried	domový správca kardinála Batthyányho	majster
Konczky Štefan	sekretár	majster
Stettner Jozef	účtovník	majster
Wettstein Žigmund		majster

⁴ HHStA, Wien, Vertrauliche Akten (zoznamy členov lóží v 80-tych rokoch sa nachádzajú v krabiciach 62, 69, 70, 72).

⁵ HHStA Wien, Vertrauliche akten 72, Konvolut „Ungarn“, Verzeichnis der mitglieder der gesesmäsig verbessert und vollkommenen St. Johannis loge gennant Zur Sicherheit im Orient zu Presburg, für das Jahr 5784. fol. 21.

Zillagh Georg	stavitel'	majster
Schilsohn Ján	dvorný radca	majster
Zistler Jozef	umelec	majster
Ulbrecht Ján	advokát	majster
Cauffée Ludovít	kontrolór kuchyne	majster
Roller Kajetán		majster
Heckelmann Ignác		majster
Kellermann Jozef	dôstojník	majster
Fleischer Karol	dôstojník	majster
Doka Michael	sudca	tovariš
Kleiner Anton	revízor	tovariš
Risnyantzky Georg	advokát	tovariš
Weber Peter Šimon	kníhtlačiar a kníhkupec	tovariš
Schusterschitz Alois	komorský účtovník	učeň
Schlesinger Martin	zbormajster	učeň
Jägermann František	dôstojník	učeň
Wenger Ignác	riaditeľ školy	učeň
Gahy František	riaditeľ protokolu	učeň
Schwartner Martin	profesor na evanjelickej škole v Kežmarku	učiteľ
Pechan Peter	majordóm	majster
Schmidt Jozef	služobný	tovariš
Schrödel Pavol	školník	učeň
Rischenek Jozef	kaderník	učeň
von St. George Jozef Anton	adjunkt	majster
Balvazor František Xaver	adjunkt	tovariš
Ernst Ignác	radca	učeň
Kürti Jozef	dozorca	učeň
Illesházy Štefan		učeň
Ottenfeld Róbert Otto	dôstojník	učeň
Hönig Leopold František	obchodník	majster
Eppstein Tobiáš		majster
Heckelmann František	dôstojník	majster
Försch František	hudobník	majster

Zo zoznamu je zrejmé, že v lóžach sa stretávali hlavne dve skupiny osôb. Prvú skupinu tvorili členovia z radov vojenstva, druhá skupina bola skôr z mestskej nobilitácie alebo presnejšie najbohatší obyvatelia mesta. Vedľa seba

však sedeli dôstojník, hudobník, profesor na evanjelickej škole v Kežmarku, sudca, účtovník atď.

Slobodomurárstvo, napriek istému „elitárstvu“ a zastrešeniu z radov najvyšších predstaviteľov štátu, zažívalo v 18. storočí v Habsburskej monarchii aj krušné chvíle. Slobodomurárstvo totiž do Habsburskej monarchie vstúpilo pod ochranou cudzích, hlavne francúzsko-bavorsko-saských armád, ktoré mali v r. 1741 podporiť bavorského kurfirsta Karola Alberta na český trón proti Márii Terézii.⁶ Preto cisárovná nemohla slobodomurárske hnutie podporovať a 8. októbra 1766 vydala dokonca dvorný dekrét, ktorým prehlásila každého úradníka, ktorý by sa stal členom slobodomurárskeho, či rozenkruciánskeho spolku, za zbaveného úradu.⁷ Tieto antislobodomurárske kroky vyplývali zo zahraničnej politiky Márie Terézie. Keďže pruský kráľ Fridrich II. podporoval zakladanie a fungovanie slobodomurárskych lóží, cisárovná sa k tomuto hnutiu stavala odmietavo.⁸

Problémy slobodomurárskym lóžam spôsobovali aj spomínané pápežské antislobodomurárske buly, ktoré do značnej miery plnili svoj účel. Spomeňme aspoň niekoľko prípadov z rôznych častí monarchie. Členovia prvej slobodomurárskej lóže v Prahe po počiatočných problémoch s orientáciou na bavorského kurfirsta už v máji 1743 asistovali pri korunovácii českej kráľovnej Márie Terézie.⁹ Na korunováciu do Prahy bol pozvaný aj pápežský nuncius vo Viedni Camillo Paolucci, ktorý bol pápežom poverený organizovať boj proti šíreniu slobodomurárstva. Na banket sa C. Paolucci nedostavil, vyhovoril sa na chorobu, len aby nemusel sedieť vedľa „slobodomurára Františka Lotrinského“, ako vzápätí uviedol vo svojej depeši do Ríma.¹⁰

Pápežský nuncius bol v súlade s antislobodomurárskou bulou z roku 1738 aktívny aj voči moravským slobodomurárom. Roku 1743 si Nuncius sťažoval na vtedajšieho olomouckého biskupa Jakuba Arnošta Lichtensteina z Kastelkornu, že prejavuje „malú starostlivosť o odkrytie a vykorenenie škodlivých slobodomurárskych zväzkov“. Biskupovo pátranie bolo bezvýsledné, i keď

⁶ BERÁNEK, J.: *Tajemství lóží*. Praha 1994, s. 83.

⁷ Oberösterreichisches Landesarchiv (OÖLA), Wien, Patentsammlung Krackowizer, Hs. 189, Nr. 93.

⁸ Mária Terézia však v liste citovanom Abafim uviedla, že si je vedomá existencie hnutia napriek jej zákazu, nechce však o ňom vedieť a ak nebudú vystupovať verejne a tým ju zosmiešňovať, nič proti nim nepodnikne. In: ABAFI, L.: *A szabadkőművéség és az uralkodóház*. Budapest 1896, s. 7.

⁹ BERÁNEK, J.: *Tajemství lóží*. Praha 1994, s. 87.

¹⁰ BENIMELI, F. A.: Rom und die Verfolgung der Freimaurer. In: BALÁZS-HAMMERMAYER-WAGNER-WOJTOWICZ: *Beförderer der Aufklärung in mittel- und Osteuropa*. Berlin 1979, s. 93-94.

nuncius stále trval na tom, že olomoucká diecéza „je viac než iná v Nemecku preniknutá slobodomurárstvom...“¹¹

V Uhorsku, na rozdiel od Čiech a Moravy, bolo slobodomurárstvo zakorenené až v piatich mestách a predovšetkým v Košiciach a v Banskej Bystrici sa muselo brániť proti útokom a nepriateľskému stanovisku katolíckej cirkvi. Proti banskobystrickej lóži v roku 1785 ostro vystúpil banskobystrický biskup František Berchtold. Jeho znalosti o slobodomurárskom hnutí boli ovplyvnené jeho povolaním a pápežskými protislobodomurárskymi bulami. Berchtold podľa svojich vlastných slov vedel, že slobodomurárstvo existuje a rozširuje sa v mnohých mestách; vedel aj to, že slobodomurári fungujú natoľko utajene, že ich je veľmi ťažko odhaliť. Berchtold nechcel uveriť rôznym signálom, že by mohlo slobodomurárske hnutie zakotviť aj v Banskej Bystrici.¹²

V Košiciach si zaslúži pozornosť verejná polemika slobodomurárov s ich odporcami. Verejná diskusia začala útokom košického kaplána Antona Feketeho, ktorý slobodomurárov nazval ateistami a kráľovrahmi. Proti takejto mienke, ktorú zdieľali aj iné cirkevné osoby, sa slobodomurári bránili. Anonym z Abovskej stolice preložil obranu slobodomurárov z nemčiny do maďarského jazyka a dal ju vytlačiť v pomerne veľkom náklade pod titulom *Slobodomurárstvo alebo obrana slobodomurárstva*. Dielo vyšlo v Košiciach roku 1792.¹³

Na obranu cirkvi vystúpil exjezuíta František Szuhányi vyučujúci na košickom gymnáziu.¹⁴ Terčom Szuhányiho boli práve slobodomurári údajne všemožne sa usilujúci o vyvrátenie základného kameňa náboženstva a kráľovského trónu.¹⁵ Ako odpoveď slobodomurári v Košiciach taktiež

¹¹ BENIMELI, F. J. A.: Rom und die Verfolgung der Freimaurer. In: BALÁZS-HAMMERMAYER-WAGNER-WOJTOWICZ: *Beförderer der Aufklärung in mittel- und Osteuropa*. Berlin 1979. s. 96.

¹² ABAFI, L.: *Szabadkőművéség története...*, s.216.

¹³ ABAFI, L.: *Szabadkőművéség története...*, s. 342.

¹⁴ Jeho ambície písať sa najprv prejavili v napísaní zemepisnej príručky o krajinách celého sveta. Neskôr vystupoval ako nepriateľ osvietenstva a každého spoločenského pokroku. V tomto kurze pokračoval aj neskôr, keď sa z jeho pera zrodil hanopis „*Felfedezett áll-orca, mely nyilván kimutatja, hogy a szabadkőművesek valóságos jakobinusok*“ („Odhalená je maska, ktorá zjavne uvádza a vysvetľuje, že slobodomurári sú skutoční jakobíni“). Vydal ho anonymne, bez udania miesta vydania, no Miestodržiteľská rada dala knižku zhabať. V Budimíri vedeli, že ide o košickú tlač, a tak požiadali priamo mestskú radu, ktorá o záležitosti podala úradom presnú správu. In: ELIÁŠ, Š.: Bernolákovci Košíc a jakobíni – princípy a východiská. In: Zborník Šoba v Košiciach, Košice 1995, s. 17.

¹⁵ AMK, zbierka rukopisov: *Aperta est Larva quae palam produxit, ostendit quod Liberi Murarii sint reales Jacobini*. (Odhalená je maska, ktorá zjavne uvádza a vysvetľuje, že slobodomurári sú skutoční jakobíni. 1794), dielo sa nachádza aj vo viedenskom štátnom archíve: HHStA Wien, Vertrauliche akten 60/2, fol. 178 – 195. Tu sa ako autor uvádza Suchány a dielo je venované knihovníkovi košickej univerzity.

anonymne, no podľa údajov F. Kazinczyho, pričinením šľachtica Imricha Vitéza,¹⁶ vydali v maďarskom preklade knihu *Slobodomurári nie sú jakobíni*. Originál bol nemecký, maďarčina sa použila na väčšiu publicitu.¹⁷

Z lóží v strednej Európe boli najpočetnejšie a samozrejme aj najaktívnejšie slobodomurárske lóže v Prahe. O vzťahu slobodomurárov ku náboženskej tolerancii nám veľa napovie spis pražských slobodomurárov, vydaný v roku 1784 pod názvom *Modlitby slobodomurára*.¹⁸ Keďže pražskí slobodomurári udržiavali čulé kontakty so svojimi „bratmi“ vo Viedni a v Uhorsku, môžeme predpokladať, že sa toto dielo dostalo do rúk aj uhorským slobodomurárom.

Modlitby slobodomurára boli vydané pre potreby „najdôstojnejšej provinciálnej lóže v Čechách a všetkým slobodomurárom tohoto okrsku“. Venuje ich člen lóže Schönfeld len „pravým a skutočným ctiteľom Boha“. Z celého diela vyžaruje humanitná povaha slobodomurárstva: uctievanie spočíva v napodobňovaní božských vlastností, hlavne Božskej dobroty, lásky a milosrdenstva, ktorým „...Boh, Otec všetkého, utiera slzy z tváří trpiaceho ľudstva“.¹⁹

Úvod diela je datovaný na deň sv. Jozefa, patróna cisára Jozefa II. Úvod je dôležitou časťou týchto modlitieb. Je v ňom vyložený ne jeden smer vtedajších aj neskorších snáh slobodomurárov, smerujúcich k tomu, aby slobodomurár svojím verejným životom potvrdzoval zásady, ku ktorým sa pri vstupe do lóže prihlásil. Je to apológia slobodomurárstva, ktorá pojednáva o úmysloch rádu, poukazuje na jeho ľudomilný ráz a bráni slobodomurárstvo pred rôznymi obvineniami, ktoré podľa autorov modlitieb pochádzajú z neznalosti a z predsudkov.

Slobodomurár sa nesmie domnievať, že pre neho prestávajú platiť slobodomurárske povinnosti, keď vykročí z lóže do vonkajšieho sveta. Svoju vznešenú úlohu musí plniť nielen v lóži, ale taktiež v praktickom živote voči svojim spoluobyvateľom, ktorí nepatria do lóže. Sú to hlavne dve povinnosti, ktoré sa nemôžu obmedziť na krátku dobu trvania tajného zhromaždenia. Je to povinnosť voči Najvyššiemu Staviteľovi sveta a voči blížnemu. Pravý slobodomurár musí rozumieť umeniu, byť „...aj bez zástery, vo svojom obyčajnom občianskom obleku, veľkým mužom, dobrým kresťanom a ľudomilom“ a pri tom všetkom zároveň verným, poctivým a dobrým poddaným

¹⁶ Kazinczy Ferenc művei II. Madách Könyvtadó. Budapest 1979, s. 161.

¹⁷ ELIÁŠ, Š.: Bernolákovci Košice a jakobíni – princípy a východiská.. In: Zborník Šoba v Košiciach, Košice 1995, s. 18.

¹⁸ Modlitby svobodného zednáře vydané 1784. Praha 1914. Tieto modlitby v tomto vydaní opísal a poznámkami opatril vynikajúci znalec slobodomurárskej problematiky v Čechách v 18. storočí Josef Volf.

¹⁹ Modlitby..., s. 17.

svojho zemepána. Slobodomurár musí preto svoj zrak stále a stále upierať k náboženstvu, k svojmu občianskemu povolaniu a k povinnostiam s ním spojeným, ako aj k vlasti, aby preukázal nespravodlivosť a nesprávnosť obvinení a výčitiek, neuznávajúce ich vznešené ciele a snažiace sa rád v očiach vládnucich kruhov očierniť, pošpiniť a potupiť.²⁰

Skladateľ modlitby, ktorým bol pravdepodobne Ignác Cornova, v úvode ku dielu poukazuje hlavne na ľudomilný a etický život jedinca, ktorý by svojou vznešenosťou a svojim žiarivým príkladom pôsobil na spoločenské zvyky a mravy do tej miery, aby bol naplnený slobodomurársky ideál. Cornova poukazuje na fakt, že veľmi málo ľudí má správne predstavy o povahe slobodomurárstva a že väčšina ani netuší, čím sa vlastne pravý slobodomurár zaoberá a čím sa líši od ostatného sveta. Podľa neho hlavný základ pravého slobodomurárstva spočíva vo vedomí vlastnej mravnej čistoty a v blaženom pokoji svedomia, ktoré sa raduje zo stáleho spojenia s Najvyšším Staviteľom a z vykonávania činorodej lásky k blížnemu. Je to nevinná a sladká rozkoš, ktorú poznajú iba šľachetné a vznešené duše, preukazujúce láskavú podporu úbohému a trpiacemu ľudstvu v mene Najvyššieho. Je to láska, ktorá utiera slzy, láska, ktorá súcíti s blížnym, láska, ktorá koná svoje činy bez očakávania odmeny, láska, ktorá koná len a len zo samého princípu lásky. A táto láska má zdobiť každého príslušníka lóže, od učňa až po veľmajstra.²¹

Cornova poukazuje na fakt, že jednou z hlavných zásad slobodomurárstva je náboženská tolerancia. K zásade „*Či si už príslušníkom tej, alebo inej kresťanskej cirkvi, vykonávaj vrúcne svoje povinnosti voči Bohu a ľuďom*” sa autor Modlitieb často vracia, rozvádza ju v nových variáciách. Každý slobodomurár je popritom dobrý občan a verný poddaný, podporuje umenie a vedy, pomáha chudobným, trpiacim a potlačovaným. Každý murár, ktorý platí svoje určité príspevky lóži, ktoré sú určené k nejakému dobročinnému účelu, „...*neodlomí ani kúsok chleba, aby si nepripomenul, že sú na svete ľudia, ktorým aj toto sústo chýba.*”²² Cornova uisťuje, že každý muž, ktorý má nadanie, ale nemôže ho pre chudobu uplatniť, nájde u slobodomurárov, ako každý trpiaci, účinnú podporu a lásku.

Podľa Ignáca Cornovu je podstatná povaha slobodomurárskych snáh, ktoré sa snaží uplatniť v lóžach i mimo nich skrytá v štyroch povinnostiach. Nikto nemôže byť dobrým slobodomurárom, kto nie je dobrým pravým kresťanom, ktorý hovorí o náboženských tajomstvách, o Bohu, jeho prikázaniach a o jeho najsvätejšom mene s najväčšou úctou, bázňou a pokorou, ktorý miluje Boha

²⁰ Modlitby..., s. 19.

²¹ Modlitby..., s. 20.

²² Modlitby..., s. 20.

z plnej duše svojej a z plných síl ju uctieva, ktorému slúži a za všetko ďakuje. Druhá povinnosť spočíva v staraní sa o seba. Pravý brat si preto kladie za jednu zo svojich hlavných povinností riadne sa starať o svoje zamestnanie a o svoju domácnosť. Snaží sa, aby bol aj svojej rodine žiarivým príkladom a ako dobrý hospodár taktiež užitočným a vážnym občanom, tak, aby nebol ani sebe, ani blížnemu a ani štátu na obťaž. Tretia povinnosť spočíva v akejkoľvek podpore každého trpiaceho, činiac tak v kresťanskej láske a slobodomurárskej tichosti, aby nespôsobil snád' trpiacemu bolesť nad jeho poníženie. Či priateľ, či nepriateľ, či brat, alebo cudzí, všetci musia nájsť u slobodomurára podporu. Štvrtou povinnosťou každého poctivého slobodomurára je jeho občianska lojálnosť. On má štátu, v ktorom žije, so všetkými svojimi telesnými i duševnými silami ochotne slúžiť a takisto aj zemepánovi a vrchnosti v „...úprimnej detinskej láske, úcte, poslušnosti, služobnej horlivosti a nezmenenej vernosti bez prestania byť oddaný.“²³

Slobodomurári užívajú zvláštne mená a zvláštne znamenia, ktoré im predpíšu lôže, aby sa všade ako bratia poznali. Aj medzi bratmi je však mnoho „ťažkého zrna“. Nešťastná skúsenosť to učí a dokazuje príliš jasne, že sa aj do lôží vlúdili „chytří líšky“, „draví vlci“ a „jedovatí hadi“, ktorým slúžila slobodomurárska zástera len k dosiahnutiu ich ctižiadostivých cieľov. Kto je „... vlašným kresťanom, kto si robí posmech z Boha, náboženstva a Písma, kto klame, kto sa chváli, kto je proti svojej vrchnosti a proti svojim predstaveným, kto je pyšný, lakomý, závistlivý, zlostný, ľstivý, chlipný, nemilosrdný, tvrdý, kto je teda zlý kresťan, zlý vykonávateľ svojho zamestnania, zlý manžel, zlý a lenivý hospodár a zlý poddaný, ten nie je slobodomurárom, aj keby poznal heslo, stisk ruky a znamenie. Je len pabratom, nepravým synom múdrosti, nepriateľom slobodomurárskych princípov a nie je hodný, aby nosil naďalej čestné slobodomurárske meno. Kto je však pobožným kresťanom, pravým ctiteľom Boha a jeho slova, kto sa k nemu modlí s pravou pokorou v hĺbke svojho srdca, kto ctí svoju vrchnosť a preukazuje plnú poslušnosť svojim predstaveným, kto miluje pokoru, pravdu a cnosť, kto koná skutky milosrdenstva, teda kto je pravý a nefalšovaný kresťan a zároveň dobrý občan...“²⁴ ten je v očiach autora Modlitieb bratom, hoci nepozná heslá a znamenia. Modlitby slobodomurára vydané roku 1784 sú jasným dôkazom náboženskej tolerancie v prostredí slobodomurárskych lôží už v 18. storočí.

Napriek jednoznačným pozitívam vo vzťahu slobodomurári – tolerancia mi nedá na záver tejto štúdie spomenúť aj „prešľapy“ slobodomurárov voči

²³ Modlitby..., s. 20.

²⁴ Modlitby..., s. 20.

tolerancii ako takej. Dejiny slobodomurárstva v Habsburskej monarchii v 18. storočí sú plné „žabomyších“ vojen medzi jednotlivými slobodomurárskymi lóžami pôsobiacimi v jednom meste. Väčšinou lóža, ktorá vznikla ako prvá netolerovala vznik a existenciu ďalšej lóže, ktorá vznikla na jej území. Preto sme svedkami siahodlhých listov materským lóžam o „jedinečnosti, výnimočnosti a pravosti“ len jednej lóže a očierňovania lóží ostatných. Tolerancia aj v slobodomurárskom hnutí končí na peniazoch. Dôvodom týchto konfliktov bolo odvádzanie nemalých finančných príspevkov za členstvo v lóži, postúpenie do vyššieho stupňa, svätójánsky dukát a podobne. Keď vznikla nová lóža, často sa stalo, že do nej vstúpili aj členovia pôvodnej lóže, ktorí už v pôvodnej lóži poplatky neodvádzali. Najjasnejšie sú tieto problémy čitateľné v 18. storočí v Prahe. Praha sa môže „pýšiť“ aj iným antitolerančným prvkom v slobodomurárskom hnutí a tým je antisemitizmus. Nad vchodom do jednej z pražských lóží visel nápis „Psom a Židom vstup zakázaný“. Veľa nám napovie aj obranný spis košických slobodomurárov, ktorý bol vydaný v roku 1792 pod názvom *Slobodomurári niesú Jakobíni: „Akým spôsobom – pýtam sa teraz – konali niekedy slobodomurári proti kresťanskej viere? Alebo k nebezpečiu monarchov, alebo na zmene vládnutí, či iným spôsobom, aby predstavovali nebezpečenstvo pre kráľov? Nie je jedným z najvyšších zákonov slobodomurárov to, že mimo kresťanskej materinskej svätej cirkvi nemôže byť nikto slobodomurárom? Nie sú vzhľadom nato vylúčení Židia, mohamedáni, pohania, neveriaci?“*²⁵ Tento obranný spis však košickým slobodomurárom, a nielen im, nepomohol a hnutia bolo v monarchii aj pod vplyvom Hnutia uhorských jakobínov v roku 1794 plošne zakázané.

Slobodomurárske lóže spojovali ľudí všetkých stavov, povolání a rozličných kresťanských vierovyznaní. Mizli tu akékoľvek rodové rozdiely, gróf sedel vedľa továrnik, radca vedľa kancelára, kanonik vedľa vidieckeho evanjelického kňaza, dôstojník vedľa učiteľa. Bola to tolerancia v praxi.

²⁵ Slobodomurári nie sú jakobíni. Košice 1792.

Javor, Martin

Szabadvőművéség – mint a 18. századi tolerancia képződménye

A tanulmány a szabadvőművéség keletkezését, annak okait, ideológiai, filozófiai és politikai aspektusait mutatja be, külön figyelmet szentelve a vallásszabadság és szabadvőművéség viszonyára. Elemzi a páholyok létrejöttében fontos szerepet játszó ún. *Régi szabadvőműves kötelességek összefoglalását*, mely meghatározta a páholyok szervezetét, s emellett fontos propaganda irat is volt. A dokumentum az „Istenről és vallásról” szóló cikkelyében éppen a tolerancia hídépítő szerepét hangsúlyozza, ti. azt, hogy kapcsolatot teremt a különböző vallású tagok között. A vallási pluralizmusnak ez a szintje is kifejezi a páholyok különlegességét, hiszen „bent” le lettek győzve a „kinti” politikai, társadalmi, szociális és vallási különbségek. A dolgozat további részében azt vizsgálja, hogy milyen feltételek között jöttek létre a páholyok a Habsburg Monarchiában, s külön elemzi a pozsonyi Szt.-János-rendű („Zur Sicherheit“) páholy összetételét és tevékenységét.

Martin Javor

Free Masonry as a Manifestation of 18th century Tolerance

This study examines the ideological, philosophical, and political aspects of the origins of free masonry, focusing on its relationship with religious freedom. It analyses the document entitled *The Summary of the Old Obligations of Free Masons*, which played an important role in the establishment and laid down the organisation of Masonic lodges, and, at the same time was an important piece of propaganda. In the paragraph entitled *On God and Religion* this document argues the bridge-building role of tolerance, that is, that tolerance can fill the gap between members of different religions. This religious tolerance is a clear expression of the peculiarity of the lodges, since “within” them, the political, social, and religious differences of the “outer” world had been overcome. In the second half of the study the author examines the conditions of the establishment of lodges in the Habsburg Monarchy, and analyses the composition and activity of the St. John lodge of Bratislava (Pozsony).

Bujalos István

Tolerancia – demokrácia és liberalizmus

A modern alkotmányos demokráciák fontos alapelve a tolerancia, mely kezdetben a vallási türelemből és a vallásszabadság állami elismeréséből alakult ki – mint azt már John Locke megmutatta. Később a tolerancia a politikai élet más területein is fontos államalkotó elvvé vált.

Az előadás két 20. századi filozófusnak a toleranciáról vallott nézeteiről szól. Karl Popper a demokrácia alapelveként tekinti a toleranciát, míg John Rawls a politikai liberalizmus fontos összetevőjének tartja azt.

Karl Popper filozófiája a kritikai racionalizmus, ami Helmut Kohl kancellár szerint „*a népek és nemzetek méltóságteljes és békés együttélésének feltétele*”.¹ Ismeretelméleti kérdések megoldásától indult el, a *Bécsi Kör* hivatalos ellenzéként először tudományfilozófiát alkotott. Nem a tudományos ismeret feltételeit, hanem tudományos ismeret fejlődésének a feltételeit tekintette a tudományfilozófia tárgyának. Azt vizsgálta, miként fejlődött és fejlődhet a természettudomány. A természettudomány filozófiai analízise során megfogalmazott elveit azután kiterjesztette a társadalomtudományra, a társadalomfilozófiára végül az evolúció általános tanává tette.

Karl Popper filozófiája rendkívül nagy hatású volt a 20. században. Nem a filozófusok körében volt nagy az elismertsége. A politikusok, a természet- és a társadalomtudósok körében viszont talán Karl Popper a XX. század legnépszerűbb és leghatásosabb filozófusa. Tiszta, egyszerű és érthető nyelvezete mellett hatásának és népszerűségének az az oka, hogy Popper felvállalja a filozófiájában a *common sense* problémáit. A XX. századi filozófiai fejlődés legnagyobb hibájának azt tartja Popper, hogy világunk igazi kérdéseitől a filozófia elfordul, és a nyelvi játékok természetéről, a lét és az egzisztencia különbségéről folytatnak vitát a filozófusok. Popper felvállalja a hagyományos filozófiai problémákat, nem tekinti azokat álproblémáknak.

¹ Karl POPPER: *Unended Quest*, An intellectual Autobiography Routledge London, 1992, xii

A *common sense* filozófusa Popper azért is, mert a *common sense* természetes humánuma Popper szemléletének az alapját képezi. Ez a mindent átható és mindent megelőző humanizmus magyarázza azt, miért fogadják el nézeteit különböző, akár ellentétes meggyőződésű politikusok és tudósok is. Sok konzervatív gondolkodó és politikus tekinti eszmetársának Poppert – Helmut Kohl mellett is. A Német Szabaddemokrata Párt 1969-es programja az ő filozófiájára épül. A német szociáldemokrácia és a popperi kritikai racionalizmus szoros kapcsolata közismert. Helmut Schmidt 1959-ben Popper társadalomfilozófiájára alapozta a német szociáldemokrácia új, bad-godesbergi programját. Ugyanilyen, minden politikai irányzatra kiterjedő hatások mutathatók ki Nagy-Britanniában és a világ más részein is.

Popper kritikai racionalizmusa racionálisnak azt a magatartást tekinti, mely a kritikát elfogadja. Az egyén morális döntésére alapozódik a racionális magatartás választása. A racionális magatartás feltételezi, hogy valamely probléma megoldásakor az értelemhez folyamodunk, a világos gondolathoz és tapasztalathoz, s nem az érzelmekhez, a szenvedélyekhez. A racionális magatartás választása egy morál választását jelenti. Olyan morál ez, amelyik a kritikát lehetővé teszi. Ez a morál megköveteli a másik ember tiszteletben tartását, és azt a keresztényi egyenlőséget vallja, hogy nincs olyan ember, aki fontosabb lenne a másik embernél. Ez az etika elveti az erőszakot, s vele szemben az ész érvényre jutását akarja, ami feltételezi az emberek együttműködését, a kritika gyakorlását és a kritika elviselését. Ez az etika azonban nem akar célokat megfogalmazni. Távol áll tőle, hogy erkölcsi értékek és eszmék megvalósításának programját vázolja fel. Még olyan alapvető érték, mint a boldogság sem megvalósítható cél Popper etikája szerint. Ez utópia lenne. A meglévő boldogtalanság az a probléma, amelyet a kritika révén – a boldogság eszmei standardjára is tekintettel – minimalizálni lehet.

A kritika elfogadását, a kritikai viszonyulást a társadalmi berendezkedésnek, és ezen belül elsősorban a politikai hatalomnak is lehetővé kell tennie. A kritika két alapvető társadalmi feltétele a nyilvánosság és a demokrácia. Ezek megléte biztosítja, hogy az emberi együttélés ne az erőszak és a valóságos háború világa legyen, hanem csak az érvek és a hipotézisek csatateré. Popper kritikai racionalizmusa csak az érvek és a hipotézisek csatáját engedi meg – mind a tudományban, mind a társadalmi életben. A nyugati civilizáció a demokrácia mellett döntött, egy olyan társadalom mellett, amely szavakkal és ésszerű érvekkel is változtatható, tényszerű kritikával, vagyis nem-személyes kritikai megfontolásokkal, ami a tudományt, különösen a természettudományt jellemzi.

A demokrácia Popper számára ezért nem elsősorban a többség uralmát jelenti, bár az általános választások intézménye rendkívül fontos. A demokrácia krité-

riuma az, hogy a „*hatalmon lévők – vagyis a kormányt – a kormányzat alatt állók vérontás nélkül feloszlatják.*”² A hatalomnak biztosítania kell a kisebbségnek azt a lehetőséget, hogy a békés változtatásokon munkálkodjon. A kisebbségek védelmét nem kell kiterjeszteni a törvénytörőkre, azokra, akik a demokrácia erőszakos megdöntését akarják.

A demokrácia küzdőtér az ésszerű reformok számára, ahol erőszakmentesen juthatnak érvényre a reformok.

Popper a természettudósok világát modellként használta, a tudomány fejlődésének a feltételeit kiterjesztette a társadalomra. Azt írja: „*Elismerem, hogy a nyugati civilizációt a tudományhoz és a demokráciához kötöm. Ez lehetővé teszi az elkerülhető szerencsétlenség megelőzését, reformok kipróbálását, mint amilyen a jóléti állam, a reformok kritikus megítélését, és további javítását.*”³

Popper tehát korlátozza a konfliktusokat, de nem küszöböli ki őket. Egy konfliktusmentes társadalom embertelen lenne. Az emberi társadalomnak szüksége van a békére, de ugyanilyen mértékben eszmei konfliktusokra is: ideálokra, értékekre, melyekért harcolhatunk. A görögöktől megtanultuk, hogy jobb, ha az ember szavakkal, s nem karddal hadakozik; a legjobb, ha érvekkel.

Popper a fizikai erőszak kiiktatásában látja a demokrácia egyik alapvonását. A tolerancia azonban nem korlátlan, mert eljutnánk a tolerancia paradoxonához. A korlátlan tolerancia szükségképpen önmagát számolná fel. Ha toleránsak vagyunk az intoleránsakkal, „*ha nem védjük meg a társadalmat az intoleránsak támadásaival szemben, akkor azok a toleránsakat a toleranciával együtt el fogják pusztítani. ... követelniünk kell a jogot, hogy akár még erőszak révén is elfojtassuk őket.*”⁴

John Rawls is látja a tolerancia paradoxonát, s az ő igazságosságelméletében és politikai liberalizmusában is alapvető szerepet játszik az erőszakmentesség. Úgy gondolja, hogy az egyén sérthetetlenségét (*inviolability*) és méltóságát még a közös jólétért sem lehet feláldozni.

Az 1972-ben megjelent *Igazságosságelméletében*⁵ a sérthetetlenség feltételének még azt tartotta, hogy az igazságosság általa megfogalmazott elveire alapozdjon az igazságosság közfelfogása. Az 1993-ban publikált *Politikai liberaliz-*

² Karl POPPER: *A nyitott társadalom és ellenségei*, Ford. Szárdi Péter, Balassi Kiadó, Budapest, 2001, 339. o.

³ Karl POPPER: *Auf der Suche nach einer besseren Welt*, Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren (Piper, München, Zürich, 1987) 129. o.

⁴ Karl POPPER: *A nyitott társadalom és ellenségei*, Ford. Szárdi Péter, Balassi Kiadó, Budapest, 2001, 523. o.

⁵ John RAWLS, *Az igazságosság elmélete*, Ford. Krokovay Zsolt, Osiris, 1997.

musban⁶ viszont azt kérdezi, hogyan maradhatnak fenn olyan alkotmányos demokráciák, melyek elfogadják az igazságosság több ésszerű, de egymással összeegyeztethetetlen felfogását is. Rawls kérdése igazán kantiánus kérdés: *‘Van, de hogyan lehetséges ilyen társadalom?’*.

Rawls úgy gondolja, hogy sajátos dualizmus alakult ki a nyugati társadalmakban a politikai liberalizmus és az átfogó doktrínák között. Ez nem morális dualizmus, hanem a demokratikus politikai kultúrából, a demokratikus kultúra ésszerű pluralizmusából fakad. *„A politikai liberalizmus történelmi gyökere a reformációban és az azt követő időszakban lehető fel, a vallási toleranciáról szóló a 16. és 17. századi lezajlott hosszú vitákban rejlik. A probléma az volt, hogy különböző hitek mellett hogyan lehetséges egyáltalán társadalom? Mi lehet a bázisa a vallási toleranciának? Hiszen a sok évszázados tapasztalat alapján úgy tűnt fel, hogy a társadalmi egység megköveteli, hogy az emberek egyetértésnek általános és átfogó vallási, filozófiai és morális doktrínában.”*⁷

A probléma tehát az, hogyan létezhet egyáltalán olyan szabad és egyenlő állampolgárok stabil és igazságos társadalma, akik megosztottak a vallási, filozófiai és morális doktrínáik tekintetében.

Rawls válasza az, hogy a politikai liberalizmus átfogó konszenzusa teszi ezt lehetővé. A politikai szférában érvényesülő tolerancia miatt lehet stabil a doktrínák pluralizmusára épülő modern alkotmányos demokrácia. És John Rawls olyasmire tesz kísérletet, melyet a filozófiában és a tudományban előtte senki sem próbált meg: olyan elméletet dolgoz ki, mely magában a filozófiában realizálni akarja a toleranciát, tehát az elméletek békés együttélését az elmélet szintjén valósítaná meg. Az igazságosság olyan politikai koncepcióját alkotja meg, mely a különféle igazságosságelméleteket – az *utilitáriánus*, a *perfekcionista*, az *intuicionista*, a *deontológikus* stb. tanokat – átfogó elmélet.

Az alkotmányos demokráciák alapvető intézményei teszik lehetővé a toleranciát és a stabilitást. Az alapvető intézményeket írja le Rawls politikai koncepciója, mely ezáltal lesz átfogó. Rawls tehát az igazságosság olyan politikai koncepcióját fogalmazza meg, mely az alapintézményekre korlátozódik, s melyre vonatkozóan egyetértenek a különféle meggyőződéseket valló polgárok. *„Egy ilyen koncepció megfogalmazása során a politikai liberalizmus a tolerancia elvét magára a filozófiára alkalmazza.”*⁸

⁶ John RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993.

⁷ John RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993. xxi-xxv.

⁸ John RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993. p. 10.

István Bujalos

Tolerancia – demokrácia a liberalizmus

Príspevok približuje názory dvoch filozofov 20. storočia na toleranciu. Sú to jednak myšlienky Karla Poppera, ktorý toleranciu považoval za základný princíp demokracie, jednak teória Johna Rawlsa, ktorý ju považoval za významnú súčasť politického liberalizmu.

Kriticko-rationálne správanie, zdôrazňované Popperom, predpokladá, že pri riešení všetkých problémov apelujeme na rozum, na jasný úsudok a na skúsenosť, avšak nie na city a vášne. Táto morálka si vyžaduje úctu k druhému a vyjadruje kresťanskú rovnosť ľudí charakterizovanú tým, že nejestvuje človek, ktorý by bol dôležitejší než blížny. Táto etika zavrhuje násilie a naproti tomu sa usiluje o uplatnenie rozumu, čo predpokladá spoluprácu ľudí, ako aj i schopnosť vykonávať i znášať kritiku. Popperovi je však vzdialené, aby načrtával program realizácie morálnych hodnôt a ideí. Súčasne si uvedomuje i to, že hoci prostredníctvom tolerancie možno obmedziť konflikty, nemožno ich takto celkom odstrániť. Veď ak by bola tolerancia neobmedzená, viedlo by to k paradoxu tolerancie.

I v teórii spravodlivosti a politického liberalizmu Johna Rawlsa zohráva základnú úlohu zrieknutie sa násilia. Podľa jeho názoru je podstatou celého problému to, ako vôbec môže existovať stabilná a spravodlivá spoločnosť založená na spoločenstve slobodných a rovných občanov za podmienok, keď občianov rozdeľujú náboženské, filozofické a morálne doktríny. Rawlsovou odpoveďou je to, že existenciu takej spoločnosti umožňuje všeobecný konsenzus politického liberalizmu. Podľa jeho názoru môže byť moderná ústavná demokracia založená na pluralizme doktrín stabilná len vďaka uplatňovaniu tolerancie v politickej sfére.

István Bujalos

Tolerance: Democracy and Liberalism

The paper takes a look at the views of two 20th-century philosophers on tolerance. One is Karl Popper, who deemed that tolerance was the basic principle of democracy, while the other is John Rawls, who considered it to be an important component of political liberalism. Critically rational behavior, emphasized by Popper, pre-supposes, that one calls upon reason while solving a

problem, upon clear thought and experience, instead of emotions and passions. However, he is far from sketching a program of attaining moral values and dogmas. According to him, tolerance can limit, yet not entirely rule out, conflicts, as, if tolerance was limitless, we would get to paradoxical tolerance. In Rawls' theory of justice and political liberalism, non-violence also played a fundamental role. According to him, tolerance manifesting in the political sphere can stabilize the modern constitutional democracy built on the pluralism of doctrines.