



| KATOLÍCKA UNIVERZITA V RUŽOMBERKU



| TEOLOGICKÁ FAKULTA

INŠTITÚT CIRKEVNÝCH DEJÍN



NOTITLÆ HISTORLÆ ECCLESIASTICÆ

Ružomberok 2016

Notitiæ historiæ ecclesiasticæ

vedecký recenzovaný časopis | *Scientific peer-reviewed journal*

ročník | *Volume* 5, číslo | *Issue* 1, rok | *Year* 2016

vychádza 2x ročne | *Frequency: twice a year*

Hlavný redaktor | *Editor-In-Chief*: prof. PhDr. ThDr. Štefan LENČIŠ, PhD.

Redakčná rada | *Editorial Board*:

ThDr. Konštantín Daniel BOLEŠ O.Praem. – *Rád premonštrátov – Opátstvo Jasov*

doc. ThDr. Peter BORZA, PhD. – *GTF, Prešovská univerzita v Prešove*

Dr. Viliam Štefan DÓCI OP – *Istituto storico domenicano Roma*

Mgr. Peter FEDORČÁK, PhD. – *FF, Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach*

prof. ThDr. Cyril HIŠEM, PhD. – *TF, Katolícka univerzita v Ružomberku*

HEDr. Ľuboslav HROMJÁK, PhD. – *TI TF, Katolícka univerzita v Ružomberku*

doc. PhDr. Ivan CHALUPECKÝ – *TF, Katolícka univerzita v Ružomberku*

prof. Dr. KÄFER István, PhD. – *Gál Ferenc Főiskola Szeged*

doc. Viktor KICHERA, PhD. – *Uzhhorod National University, Faculty of History*

Mons. HELic. Jozef KRIŠTOF – *Segreteria di Stato, Citta del Vaticano*

ThDr. Angelus Štefan KURUC O.Praem., PhD. – *Rád premonštrátov – Opátstvo Jasov*

prof. Dr hab. Józef MARECKI – *Unwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie*

prof. PaedDr. ThLic. Martin WEIS, ThD. – *TF Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích*

Jazykový redaktor:

- **slovenského textu** | *Slovak text Editor*: Mgr. Eva BODNÁROVÁ
- **anglického textu** | *English text Editor*: ThLic. Tatiana JANOČKOVÁ, PhD.

Technický redaktor | *Technical Editor*: JUDr. Milan MOLOKÁČ

Návrh obálky | *Cover design*: Ján MIŠKO

Adresa vydavateľa | *Addres of Editorial Publisher*:

© 2016 Verbum – vydavateľstvo Katolíckej univerzity v Ružomberku

Hrabovská cesta 1A, 034 01 Ružomberok

web: www.ku.sk

Adresa redakcie | *Addres of Editorial Office*:

© Inštitút cirkevných dejín, Teologická fakulta

Katolícka univerzita v Ružomberku

Hlavná 89, 041 21 Košice

web: www.icd.ktfke.sk

email: icd@ktfke.sk

ISSN 1338-9572

OBSAH | CONTENTS

Úvod Editorial	5
Triumf lásky nad peklom - Eschatológia svätého Izáka Sýrskeho	7
<i>The triumph of the love over gehenna – eschatology of the st. isaac the syria</i>	
Wioleta Marchewka-Jędrzejowska	
Kresťanstvo a problém smrti.....	13
<i>Christianity and the problem of death</i>	
Miroslav Strakoš	
Sociálne myslenie v dielach kresťanských utopistov. Realizácie utópie	39
<i>Social Way of Thinking in Christian Utopians Works. Implementation of Utopia</i>	
Marek Krupský	
Datovanie príchodu Milosrdných bratov do Spišského Podhradia a ich pôsobenie do polovice 18. storočia.....	51
<i>Period determination of arrival Merciful Brothers to Spišské Podhradie and their actions in the half of the 18th century</i>	
Štefan Lenčič	
Ján Hyacinti – Humenčan, ktorý bol notárom Záhrebskej kapituly	63
<i>Ján Hyacinti a native of Humenné, notary of Zagreb Canonry</i>	
Peter Sedlák	
Cirkev - polícia - štát : Protištátna činnosť katolíckeho kléru na východnom Slovensku v medzivojnovom období očami polície.....	75
<i>Church – Police – State : The anti-state activity of Catholic clergy in Eastern Slovakia in the interwar period from the perspective of the police</i>	
Peter Fedorčák	
Nútená správa nad Ústrednou Karitou na Slovensku a jej pridruženým spolkom Charitas v rokoch 1945 – 1946.....	88
<i>Forced administration of the Central Karita in Slovakia and its associate organization Charitas in the years 1945 – 1946</i>	
Milan Molokáč	
Dielo Halász-Hradila v kaplnke sv. Rozálie v Košiciach.....	99
<i>Work of Halasz-Hradil in the Chapel of st. Rosalia in Košice</i>	
Mária Spoločníková	

Darovacia listina kráľa Štefana V. na majetok Fyntha (Fintice) z roku 1272.....	103
<i>Donation charter of King Ondrej II. To property of Fyntha</i>	
Konštantín Daniel Boleš	
Recenzie <i>Reviews</i>.....	107
Recenzenti príspevkov <i>Reviewers</i>.....	112

ÚVOD | EDITORIAL

Vážení čitatelia!

Prostredníctvom nášho časopisu *Notitia historiae ecclesiasticae* chceme opäť širokej verejnosti ponúknuť niekoľko odborných príspevkov z oblasti cirkevných dejín. Pestrosť jednotlivých tém vytvára väčší predpoklad, aby si čitatelia našli svoju oblasť záujmu.

Obsah tohto časopisu otvára svojim príspevkom autorka Wioleta Marchewka-Jędrzejowska. Ponúka čitateľom náuku o eschatológii svätého Izáka Sýrskeho. Ide o jedného z najväčších kresťanských mystikov, ktorý žil v 7. storočí ako mních a pustovník v starovekej Mezopotámii.

Zaujímavý a obsahovo rozsiahly príspevok ponúka Miroslav Strakoš. Vo svojom príspevku s názvom *Kresťanstvo a problém smrti* sa zamýšľa nad problematikou vnímania smrti v kresťanskom prostredí od najstarších čias až po súčasnosť.

Mladý autor Marek Krupský sa zaoberá sociálnym myslením v dielach kresťanských utopistov - Thomasa Mora a Tommasa Campanelli, a tiež realizáciou kresťanskej utópie misionárov Spoločnosti Ježišovej v pralesoch Paraguaja.

V ďalšom príspevku sa Štefan Lenčíš venuje kritickému skúmaniu datovania príchodu rehole Milosrdných bratov do Spišského Podhradia v druhej polovici 17. storočia na základe archívnych dokumentov.

Osobitnú historickú sondu a výskum ponúka autor Peter Sedlák v príspevku o Jánovi Hyacintim, ktorý bol notárom Záhrebskej kapituly.

Posledné dva príspevky sú venované novším dejinám. Historik Peter Fedorčák sa sústredil na medzivojnové obdobie, v ktorom skúmal protištátnu činnosť katolíckeho kléru na východnom Slovensku z pohľadu polície.

Odborné príspevky uzatvára opäť mladý autor Milan Molokáč, ktorý skúma málo známu tému okolo činnosti Katolíckej charity na Slovensku. Čitateľom ponúka tému, ktorá sa dotýka nútej správy nad Ústrednou Karitou na Slovensku a jej pridruženým spolkom Charitas v rokoch 1945 – 1946.

V spojitosti s obálkou nášho časopisu pravidelne uverejňujeme aj príspevok, ktorý čitateľovi približuje historické okolnosti zobrazeného umeleckého artefaktu a jeho umelecké a ideové spracovanie (akademická maliarka Mária Spoločníková). Na obálke tohto čísla je umiestnený obraz sv. Rozálie, ktorý sa nachádza v kaplnke na cintoríne v Košiciach.

V časti *Pramene a preklady* ponúka prekladateľ Konštantín D. Boleš preklad listiny kráľa Štefana V., ktorá sa týka darovania majetku Fintice v roku 1272.

V predposlednej časti časopisu uverejňujeme dve recenzie. Prvá recenzia je od Štefana Lenčíša na publikáciu autorov Petra Tírpáka, Františka Dancáka a Macieja Ostrowského s názvom: *Homo viator et homo peregrinus. Základy turizmu a putovania*. Druhá recenzia je od Petra Borzu na knižnú prácu Atanáza D. Mandzáka - *Dokumenty k akcii „P“ Prešovský „sobor“*.

Časopis uzatvárajú mená a adresy recenzentov jednotlivých príspevkov.

Milí čitatelia, veríme, že aj v tomto čísle si nájdete zaujímavé a obohacujúce príspevky.

Redakcia NHE

TRIUMF LÁSKY NAD PEKLOM - ESCHATOLÓGIA SVÄTÉHO IZÁKA SÝRSKEHO

Wioleta Marchewka-Jędrzejowska

THE TRIUMPH OF THE LOVE OVER GEHENNA – ESCHATOLOGY OF THE ST. ISAAC THE SYRIA

Abstract: The aim of this article is to describe the eschatological views of St. Isaac the Syria. It presents the opinion of St. Isaac on the issue of hell. St. Isaac's question of the possibility of eternal condemnation is both interesting and original. Additionally this article includes a biography of St. Isaac and his legacy; this demonstrates how scintillating St. Isaac truly was. It is the belief of the author that studying St. Isaac's life as well as his views will shed new light and understanding of the present-day theologian problems concerns eschatology.

Keywords: St. Isaac. Syria. Eschatology. Gehenna. God. Love. Mercy. Retribution. Eternity. Temporary.

Introduction

Man always asks himself: what awaits us in the next life? Does gehenna (hell) exist? Will gehenna¹ end? Today the questions are being raised by many theologians as well as common Christians. However, these questions aren't new. They were already present in the seventh century when Isaac the Syria lived. He was a 7th-century Syriac Christian bishop and theologian.² He is also regarded as a saint in the Church of the East, the Orthodox Church, and among the (non-Chalcedonian) Oriental Churches.³ His feast day falls together with St. Ephrem the

¹ Gehenna from the Hebrew Gehinnom are terms derived from a place outside ancient Jerusalem. Gehenna was initially where apostate Israelites and followers of various Ba'als and other Canaanite gods, including Moloch, sacrificed their children by fire. Thereafter it was deemed to be cursed. In Jewish Rabbinic literature, and Christian and Islamic scripture, Gehenna is a destination of the wicked. This is different from the more neutral Sheol/Hades, the abode of the dead. The term Gehenna we translate as a hell. - BERNSTEIN, Alan. E. *Jak powstało piekło*. Kraków 2006, s. 272.

² STAROWIEYSKI, Marek. *Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa Wschodu*. Warszawa, 1999, s. 100 – 101.

³ Oriental Orthodoxy - a community of six ancient churches, historically and theologically referring to the three great traditions of Christianity in the East: Armenian (Armenian Apostolic Church), Alexandria (Coptic Orthodox Church), the Ethiopian Orthodox Church, the Eritrean Orthodox Church), Antioch (Syriac Orthodox Church, Malankar Orthodox Syriac Church). These Churches, although they remain in mutual fellowship, are completely independent of one another, keeping within their own traditions distinct heritage doctrinal, liturgical, canonical

Syrian on January 28 th St. Isaac the Syrian has a profoundly influence on the understanding of the hell and damnation by his contemporaries.

Why is it worth studying the Eschatological views of the Isaac the Syria today?

It is a fair question to ask: Why are we engrossed in the eschatological views of the Church fathers? Why are we interested in especially the eschatological views of the St. Isaac the Syria? The fact that something was taught in the first century does not make it right. However, there is much value in studying historical theology. Historical theology makes us more self-conscious and self-critical, more aware of our own presuppositions. It assists us in learning to "create theology" by showing us how others have done it before us. Finally, it may provide us with a means of evaluating a particular idea. It shows us how a particular doctrine began and evolved. To sum up historical theology attempts to understand the formation of doctrines, their development and change. The Eschatological views of the St. Isaac the Syria help us to understand how the ancient church was in their own views. Indeed historical eschatology also helps us today to hope in the midst of trouble.

How did the Holy Men Live?

Unfortunately, we do not have too much information about life Isaac the Syria⁴. We know that he is also famous as Isaac of Niniveh. He originated from the region of Beth Qatraye, on the west side of the Gulf, which at that time was an important intellectual centre for the Church of the East. When Isaac was still quite young, he entered a monastery where he devoted his energies to the practice of asceticism. For a brief period he was the bishop of Niniveh (modern Mosul, in the north of Iraq)⁵. However, the administrative duties did not suit his ascetic attitude so he abdicated after only five months. Then he lived as a hermit (in solitude for many years) in the mountains of western Iran. Eventually, blindness and old age forced him to retire to the monastery of Shabar where he died.

Theology

Isaac is remembered for his spiritual homilies on the inner life. Not only does Isaac's teaching lay great emphasis on the love of God but also on the need for human response to this. He stands in the tradition of the eastern mystical saints and placed a considerable emphasis on the work of the Holy Spirit. However, today he is more known because of his eschatology. I suspect that most readers of St. Isaac's writings know him from his considerations of the hell. His writings are divided into three parts. The first of which was translated into Greek at the Greek Orthodox Monastery of St Sabbas about AD 800. The Second and Third Parts have only

and spiritual. The common feature of Oriental Churches is to reject the Christological provisions of the Council of Chalcedon (451). – MASSON, Herve. *Słownik herezji w Kościele Katolickim*. Katowice, 1993, s. 150.

⁴ Information about Isaac can be found. In BEDJAN, P. *Liber fundamentorum*. Paris – Louvain, 1901, s. 508; RAPMANI, J. E. *Studia Syriaca* 1. Sharfe, 1904, s. 32.

⁵ When the Catholicos Georges (Mar Giwargis) (661 - 680/81) visited Beth Qatraye in the middle of the seventh century to attend a synod, he ordained Isaac bishop of Nineveh. - REJAK, Sebastian. *Eschatologiczna nadzieja w pismach Izaaka Syryjczyka*. Lublin, 2003, s. 15.

recently come to light, and are available in French translations by the late Fr. André Louf in the series *Spiritualité orientale*. The most of his masterpieces have not been published yet.⁶

Eschatology

The term “eschatology” comes from two Greek terms: ἐσχατος and λόγος meaning (roughly speaking) “last, end, or final” and “study of or word,”. Theologically speaking the term eschatology refers to “the study of final things” in the Bible. It concerns both personal eschatological issues such as death and the intermediate state as well as themes with a more general or corporate focus. The latter one includes such ideas as the return of Christ, resurrection, last judgment, the millennial kingdom, and the eternal state.

Isaac was interested in these topics. Isaac of Nineveh had understanding of hell far more original and daring than previously it had been outside the Syrian Christian world. Isaac's reflections on eschatology is his fierce conviction that retributive punishment is incompatible with the God of absolute and infinite love. St Isaac speaks to us from his own profound mystical experience⁷. He is not content to reiterate the retributive views of theologians before him. He has been given such a transformative knowledge of the divine love that he knows that an eternal inferno is incompatible with this love he knows this in the depth of his soul⁸. According to Isaac even hell can be used by God for our good. Like all of the Church Fathers, Isaac believes in God's foreknowledge of the future. God created the world knowing full well that humanity would fall from grace, with death, sin, and hell as the consequences. It is not as if God created the world and then had to respond to the surprise of creaturely disobedience. That would reduce the Creator to a creature and would introduce mutability into the divine nature. Rather, in his foreknowledge of angelic and human sin, God in his wisdom included Gehenna within his providential plan to accomplish the final reconciliation of the wicked.⁹ Isaac is horrified by the teaching of an eternal hell. If we do not share St Isaac's horror of an everlasting hell, then perhaps that says something very important about us. What kind of people are we if we are not afraid of possibility of eternal hell? Hence, St. Isaac presents us with a simple choice - the punishment of Gehenna is either retributive or remedial, punitive or medicinal. Isaac's eschatology is soundly biblical and must be distinguished from the Origenist conception

⁶ REJAK, Sebastian. *Eschatologiczna nadzieja w pismach Izaaka Syryjczyka*. Lublin, 2003, s. 24.

⁷ ALFEYEV, Hilarion. *St. Isaac the Syrian: a theology of love and mercy*. Vatican, 2008, s. 14.

⁸ SAINT ISAAC THE SYRIAN. *Ascetical Homilies of St Isaac the Syria*. Hardcover, 2011, (II. 39. 3, 5). For it would be most odious and utterly blasphemous to think that hate or resentment exists with God, even against demonic beings; or to imagine any other weakness, or passibility, or whatever else might be involved in the course of retribution of good or bad as applying, in a retributive way, to that glorious divine Nature. Rather, He acts towards us in ways He knows will be advantageous to us, whether by way of things that cause suffering, or by way of things that cause relief, whether they cause joy or grief, whether they are insignificant or glorious: all are directed towards the single eternal good, whether each receives judgement or something of glory from Him - not by way of retribution, far from it! - but with a view to the advantage that is going to come from all these things.

⁹ SAINT ISAAC THE SYRIAN. *Ascetical Homilies of St Isaac the Syria*. Hardcover, 2011, (II. 39. 20). Accordingly we say that, even in the matter of the afflictions and sentence of Gehenna, there is some hidden mystery, whereby the wise Maker has taken as a starting point for its future outcome the wickedness of our actions and wilfulness, using it as a way of bringing to perfection His dispensation wherein lies the teaching which makes wise, and the advantage beyond description, hidden from both angels and human beings, hidden too from those who are being chastised, whether they be demons or human beings, hidden for as long as the ordained period of time holds sway.

of apocatastasis¹⁰ that was condemned in the sixth century. God created humanity for eternal communion with himself. By love he created us for love to share in the eternal Paradise of love. We are created for Paradise and are destined for Paradise but at the moment of death not all people are ready for Paradise. God's love for his creatures does not stop at the borders of hell. His mercy does not suddenly turn into wrath. Though we may speak of the damned as separated from God, we must not think that God has separated himself from them. Hence, in hell we are not deprived of the divine love. They remain the objects of the Father's mercy. What is more, for St. Isaac, all suffering and torment is therapeutic, not vengeful or requisite from the perspective of God. God allows or causes suffering for sin so that the sinner may be healed.¹¹ Even the curse at the expulsion of Adam and Eve from the garden of Eden was therapeutic. The sufferings, which were associated with the curse, were not instituted as a retributive punishment. Although the language of the biblical shows us a retributive punishment, we should rather read it through the revelation of the Cross. That means that God does not look back at past sins to punish Adam and Eve and their descendants, but rather God looks forward to prepare all human beings for redemption. God uses the painful results, or consequences, of sinful human actions as a means to heal human beings. Even death itself is to be understood as the doorway into the Resurrection. For St. Isaac, the biblical injunction - mercy triumphs over justice - is the interpretive principle when it comes to understanding eternal judgment. Finally, everybody will be reconciled with God.

Traditional theology perceive only the final two possibilities things for man: either heaven or hell. It excludes the idea of universal reconciliation with the stray creatures of God. The joy and praise of God is a saved man. God does not guard jealously his happiness, his joy and glory only for himself. The fate of the whole of creation is a matter of the Creator. The failure of God's work the eternal loss of a certain part of humanity would be the greatest tragedy for the sake of God, eternal hell for his own sake. Creatures are integrated with the fate of Creator. Is it possible a luck of God without achieving the goal of all his creatures? Is it possible that evil will triumphs? According to Isaac hope for the salvation of all people in other words life in heaven has its basis in the belief that thanks to his kindness God is able to derive the most hardened creature of confinement in his stubbornness respecting his freedom. Man can say God "no." In contrast, God cannot tell a man "no" because he always says "yes"¹².

¹⁰ Greek: ἀποκατάστασις latin: restitutio in pristinum statum. This doctrine was explicitly taught by St. Gregory of Nyssa, Orogen and Clement of Alexandria. - SZCZERBA, Wojciech. *Koncepcja wiecznego powrotu*. Toruń, 2014, s. 23.

¹¹ REJAK, Sebastian. *Eschatologiczna nadzieja w pismach Izaaka Syryjczyka*. Lublin, 2003, s. 111.

¹² SAINT ISAAC THE SYRIAN. *Ascetical Homilies of St Isaac the Syria*. Hardcover, 2011, (I. 51, p. 388). O the astonishment at the goodness of our God and Creator! O power for which all is possible! O immeasurable kindness toward our nature, that He will even bring sinners back into existence! ... Where is Gehenna, that can afflict us? Where is the torment that terrifies us in many ways and quenches the joy of His love? And what is Gehenna as compared with the grace of His resurrection, when he will raise us from Sheol and cause our corruptible nature to be clad in incorruption, and raise up in glory what has fallen into Sheol? Come, men of discernment, and be filled with wonder! Whose mind is sufficiently wise to wonder worthily at the bounty of our Creator? His recompense of sinners is that instead of a just recompense, he rewards them with resurrection, and

St Isaac's views on these matters are not unique as the ideas of hell are shared by St. Gregory of Nyssa and a number of other great saints. On the other hand, St. Isaac's understanding of Gehenna as the the eventual reconciliation of all creation with the Creator is a minority opinion among the Fathers of the Church.

Someone said that St. Isaac's understanding of Gehenna was somewhat like the Roman Catholic understanding of purgatory, but with some significant differences. Unlike the Roman Catholic understanding of purgatory, Gehenna, according to St. Isaac, has nothing to do with retribution or payment for past sins.¹³ Gehenna is a place of torment in which suffering is as a consequence of our sins, which does not mean a recompense for our sins. That means that this suffering somehow changes us and turns our will so that every human being for St. Isaac, can be reconciled with God.

SUMMARY

I wonder how we can now agree with the views of the Isaac from Syria? The Catholic teaching says that man has a possibility to turn away from God. Hell is eternal. If hell was not like this the man would not be fully free. Besides, our choices on earth are devoid of seriousness and even meaningless. Is it really? Is Isaac's teaching about hell unacceptable? In my opinion, the views of St. Isaac are acceptable. I believe that there are even incompatible with the Catholic faith but only if we consider the possibility of eternal hell. But we hope that nobody will not meet such a fate. Hell will remain empty, remains as a possibility.

In his books the contemporary catholic theologian, Wacław Hryniewicz¹⁴ writes about the eschatology of hope. In which he copes with the hope of salvation for everybody. Hryniewicz claims that we can consider hell as a real possibility only for ourselves. He says that God does not create hell for man but that man creates hell for himself. Another issue is the possibility of salvation of the devil. In my opinion we can say nothing on this subject. Since the revelation says nothing about such a possibility. Only St. Paul says about the return of everything to God. However, we do not know whether he meant the devil and evil spirits too.

I maintain that I would rather make a mistake on the side of hope. None of the sufferings even the suffering of Gehenna, is vindictive punishment on God's part but rather that God who came and suffered with us and for us has himself taken all sufferings and redeemed them so that nothing is lost and nothing is wasted. But who am I to know anything about such mysteries? I only hope in the love of God. Hope is something that gives man the strength to live. One of the tasks of Christianity is to bring hope to the world. St. Paul wrote that: "Hope does not disappoint" (cf. Rom. 5: 5). Moreover, if they experienced consolation in Jesus and faith in Him, filled us with hope, we must not leave

instead of those bodies with which they trampled upon His law, He robes them with the glory of perfection. That grace whereby we are resurrected after we have sinned is greater than the grace which brought us into being when we were not.

¹³ REJAK, Sebastian. *Eschatologiczna nadzieja w pismach Izaaka Syryjczyka*. Lublin, 2003, s. 109.

¹⁴ HRYNIEWICZ, Wacław. *Dramat nadziei zbawienia : medytacje eschatologiczne*. Warszawa, 1996.

this hope only for themselves. We have a duty as St. Paul told to preach the word of hope to the whole world.

Adresa autorky:

mgr lic. Wioleta Marchewka-Jędrzejowska

University of John Paul II in Krakow

Faculty of Theology

Departament: History of Dogma

e-mail: wioletamarchewka@gmail.com

KREŠŤANSTVO A PROBLÉM SMRTI

Miroslav Strakoš

CHRISTIANITY AND THE PROBLEM OF DEATH

Abstract: Articles aim is to analyse the problem of death in Christian environment since the oldest times until now. Historical excursion begins with first Christian communities in ancient Rome, than goes through medieval Europe and reformation and ends with modern era. Based in theological foundation, where it offers a brief specification of teachings and tradition and continues with practical historical examples dominated by historical sources and archaeological findings. The important segment of this work also consists of philosophical and sociological aspects of funerals and perception of death in modern and post-modern society.

Keywords: Death. Christianity. Jesus Christ. Salvation. Afterlife. Funeral. Cemetery. Rome. Catacombs. Tomb. Ossuaries. Anthropology. Soteriology. History. Archaeology. Culture. Ancient times. Medieval times. Modern times.

Úvod

Problematika smrti sa dotýkala od nepamäti každej kultúry a nevyhla sa ani veľkým svetovým náboženstvám. Ani kresťanstvo nebolo výnimkou a keďže je považované za najväčšie svetové náboženstvo,¹ je nepochybne zaujímavé nazrieť do histórie, ako sa s fenoménom smrti vyrovnávalo. Z hľadiska religionistického sa kresťanstvo považuje za náboženstvo zjavené, ktoré sa dáva do priamej súvislosti s osobou Bohočloveka – Ježiša Krista a jeho vykupiteľským dielom, ktoré spočíva v jeho utrpení a zmŕtvychvstaní. Napriek mnohým snahám zo strany osvietenských liberálov či historických kritikov, ktorí sa snažili prezentovať kresťanstvo ako výplod náboženských túžob a výmyslov, nepodarilo sa historickú existenciu Ježiša Krista spochybniť, a to ani po sústredenom tlaku marxistov, ba dokonca ani liberálnej teológie, ktorej textová kritika len dopomohla odhaliť historické jadro udalostí.² Napokon aj samotný Nový zákon opisuje skutočnosť vzkriesenia Krista ako objektívnu udalosť a nie ako nejakú osobnú víziu, alebo halucináciu v dôsledku túžby veriacich.³ Aj podľa Jozefaa Ratzingera (Benedikta XVI.)

¹ Podľa štatistík sa ku kresťanstvu hlási 33% svetovej populácie. Pre porovnanie, k islamu 21% a k hinduizmu 14% obyvateľstva Zeme. http://www.adherents.com/Religions_By_Adherents.html (25.04.2016).

² FRANZEN, August. *Malé dejiny cirkve*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 16.

³ GIBODA, Igor. *O smrti*. Bratislava : Serafin, 2008, s. 122.

východiskový bod kristológie Nového zákona tvorí skutočnosť vzkriesenia, ktoré odôvodňuje kresťanskú vieru a eschatologické nádeje.⁴

Byzantská liturgia nám tiež pripomína, že Ježišovo utrpenie bolo skutočné, tak ako jeho smrť. „*Ctibodný Jozef snal z kríža tvoje prečisté telo, ovinul ho čistým plátnom, natrel voňavými masťami a uložil do nového hrobu.*“ Zaujímavé je, že podľa názoru niektorých cirkevných Otcov i stredovekých spisovateľov, Ježiš bol ukrižovaný tam, kde bol pochovaný Adam.⁵ Túto tradíciu pripomínajú aj mnohé byzantské ikony Ukrižovania, kde sa Adamova lebka a kosti zobrazujú položené pri päte kríža. Podľa všetkého podnetom na to boli slová z listu sv. apoštola Pavla (Rim 5, 18).⁶ Jedna z legiend dokonca hovorí, že Ježišov kríž bol zhotovený z dreva rajskeho stromu, čo sa rovnako odrazilo v ikonografii.⁷

Príchodom Božieho Syna Ježiša Krista na svet sa realizoval odveký Boží plán na spásu⁸ celého ľudstva, ale na rozdiel od iných veľkých zakladateľov náboženstiev (Budhu či Muhammada), Ježiš si bol svojej božskej dôstojnosti a spásnej úlohy vedomý. Keďže Ježišovo posolstvo prináša aj odpoveď na odveký problém ľudského utrpenia a smrti, kresťanstvo je možné oprávnené považovať za spásne náboženstvo svetového významu.⁹

Ježiša Krista, ako Spasiteľa sveta, predstavuje vo svojej teológii najmä apoštol Pavol, ktorý v rámci dejín spásy najvýstižnejšie popisuje Kristov kríž a jeho vykupiteľské dielo,¹⁰ no aj u apoštola Jána nachádzame výrazné svedectvo, keď píše, že všetci ľudia, ktorí zomreli, budú vzkriesení (Jn 5, 24 – 25. 29; 6, 40. 54). Môžeme povedať, že Ježišovo učenie v otázke prekonania smrti, ktoré pretlmočili vo svojom diele apoštolí sv. Pavol a sv. Ján, jednoznačne hovorí, že Mesiáš, teda Kristus, svojou smrťou a zmŕtvychvstaním premohol smrť a daroval ľuďom večný život. Večná smrť tak bola definitívne porazená.¹¹

Dôležitou časťou kresťanskej teológie je aj učenie o zostúpení Krista do pekiel. Podľa katolíkov zostúpenie do pekiel (*descensus ad inferos*) je súčasťou paschálneho trojdňového mystéria a symbolizuje Kristovo vykúpenie, ktoré je neustále aktuálne pre všetky generácie. Peklo – biblický *šeol*¹² bol v Novom zákone chápaný ako krajina smrti, až neskôr sa rozlišovalo peklo ako krajina satana, priepasť – krajina spravodlivých zomrelých, ktorí neboli zatratení, miesto otcov – *limbus patrum*, a napokon *gehenna* – miesto

⁴ SLODIČKA, Andrej. *Theologia fundamentalis. De religione christiana*. Prešov : PU v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2006, s. 66 a 116.

⁵ SLODIČKA, Andrej. *Theologia fundamentalis. De religione christiana*. Prešov : PU v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2006, s. 17, 28 – 29.

⁶ SENDLER, Egon. *Tajomstvá Krista. Ikony veľkých Pánových sviatkov*. Bratislava : Vydavateľstvo Oto Németh, 2008, s. 216 – 217.

⁷ BIEDERMANN, Hans. *Lexikon symbolů*. Praha : Beta, 2008, s. 12; SENDLER, Egon. *Tajomstvá Krista. Ikony veľkých Pánových sviatkov*. Bratislava : Vydavateľstvo Oto Németh, 2008, s. 217.

⁸ Z biblického hľadiska sa spása človeka vnímala ako záchrana pred nebezpečenstvom, či záhubou, prípadne jeho ochrana, oslobodenie, vykúpenie či uzdravenie. Neraz sa pojem spásy prekrýval aj s pojmi ako víťazstvo, život či pokoj. LÉON-DUFOUR, Xavier a kol. *Slovník biblickej teologie*. Bratislava : Dobrá kniha, 1990, s. 1188 – 1189.

⁹ SLODIČKA, Andrej. *Theologia fundamentalis. De religione christiana*. Prešov : PU v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2006, s. 64 – 65.

¹⁰ HERIBAN, Jozef. *Príručný lexikón biblických vied*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1992, s. 946.

¹¹ GIBODA, Igor. *O smrti*. Bratislava : Serafin, 2008, s. 131.

¹² Šeol – hebrejsky znamená ríšu mŕtvych, podsvetie, záhrobie; podzemná oblasť, odkiaľ sa nikto nevráti, miesto zabudnutia a zatratenia, kde mŕtvi existujú ako tieň ďaleko od Boha. HERIBAN, Jozef. *Príručný lexikón biblických vied*. Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1992, s. 988.

utrpenia a trestu zlých a zatratených.¹³ Apokryf s názvom *Nikodémovo evanjelium* spomína, že Ježiš pri svojom zostupe do pekiel vyviedol z temného hrobu aj Adama a Evu.¹⁴

Mimoriadne dôležitým historickým artefaktom, ktorý dokazuje umučenie a pochovanie Ježiša Krista, je jeho pohrebný rubáš známy pod označením *Turínske plátno*. Má rozmery 4,36 x 1,10 m a utkané bolo z ľanu.¹⁵ Stopy na plátne ukazujú telo muža doráňaného bičovaním, dopichaného v časti hlavy trňovou korunou, so stopami krvných pramienkov na končatinách (znaky pribitia na kríž), pričom na pravej strane medzi piatym a šiestym rebrom je rana veľkosti 4,4 x 1,1 cm spôsobená pravdepodobne kopijou (rímskou lanceou). Na plátne boli dokázané stopy mužskej krvi (hemoglobínu) a krvného séra vytekajúceho posmrtné z rán.¹⁶ Samotný obraz na plátne vytvára len niekoľko mikrometrov hrubá vrstva tmavšie sfarbenej celulózy plátna, ktorú je najlepšie vidieť zo vzdialenosti asi 5 metrov. Veda doposiaľ nedala odpoveď, ako obraz vznikol.

Čo sa týka duchovného významu Turínskeho plátna, Ján Pavol II. vo svojej homílii (Turín, 24. mája 1998) pripomenul, že Turínske plátno je provokáciou ľudskej inteligencie, lebo vyvoláva otázky o vzájomnom vzťahu medzi svätým plátnom a historickým životom Ježiša. Pri opise Turínskeho plátna použil viacero výrazov: zrkadlo evanjelia; obraz ticha; obraz ľudského utrpenia; ale aj obraz neschopnosti smrti.¹⁷

Pohľad kresťanstva na človeka

Aby sme pochopili postoj kresťanstva k fenoménu smrti, je potrebné najprv objasniť jeho pohľad na človeka v rámci antropológie a soteriológie, pričom dôležitým sa ukazuje vnímanie pojmu ľudskej duše. Hneď na začiatku treba pripomenúť, že tradičný kresťanský pohľad na dušu sa vytvoril spolupôsobením biblickej i gréckej tradície. Zrejme pod týmto uhlom pohľadu sa vytvorila v protestantskej teológii 20. storočia téza, podľa ktorej rané kresťanské predstavy o človeku boli prekryté gréckou antropológiou, avšak v skutočnosti sa na objasnenie biblických právd používal jazyk vtedajších filozofických škôl.¹⁸

Aj Jozef Ratzinger jednoznačne vyvracia, že by staroveká Cirkev našla odpovede na problém posmrtnej existencie duše v antickom dedičstve. Píše: „*Názory o ďalšom živote človeka medzi smrťou a zmŕtvychvstaním vyvinuté v starovekej Cirkvi spočívajú na židovských tradíciách o existencii človeka v šeoie, ktoré kristologicky koncentrované sprostredkováva Nový zákon.*“¹⁹

Pri objasňovaní pojmu duša však v Biblii narážame na hermeneutický problém, nakoľko už v samotnom predporozumení tohto pojmu vychádzame z predstáv západnej filozofie a teológie. Preto aj chápanie duše, ako entity od tela odlišnej, Starý zákon nepozná, lebo tu sa človek chápe ako integrálna bytosť. Aj v Novom zákone sa človek vníma obdobne a starozákonné *nefeš* prekladajú evanjeliá ako *psýché*, čo znamená život,

¹³ SLODIČKA, Andrej. *Theologia fundamentalis. De religione christiana*. Prešov : PU v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2006, s. 29.

¹⁴ BIEDERMANN, Hans. *Lexikon symbolů*. Praha : Beta, 2008, s. 12.

¹⁵ HAJDUK, Anton. *Turínske plátno*. Bratislava : Q111, 1991, s. 52.

¹⁶ HAJDUK, Anton. *Turínske plátno*. Bratislava : Q111, 1991, s. 16 – 24.

¹⁷ MOJZEŠ, Marcel. *Turínske plátno*. <http://revue.logosnet.biz/logos34-2005-09> (10.06.2012).

¹⁸ KOLÁŘ, Ondřej. Pojetí duše v křesťanství. In *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Praha : Dharma Gaia, 2007, s. 177 – 178.

¹⁹ RATZINGER, Joseph (BENEDIKT XVI.). *Eschatológia*. Trnava : Dobrá kniha, 2011, s. 130.

alebo jednotlivý človek. Duša teda neznamena len určitú časť človeka, ale celý ľudský život.²⁰

Najbližšie sa k pôvodnému biblickému ponímaniu človeka ako jednoty duše a tela priblížil veľikán kresťanskej filozofie a teológie Tomáš Akvinský. Ten augustínovský antropologický dualizmus vyriešil pomocou transformovanej aristotelovskej filozofie, kde ľudskú dušu definoval ako formu tela (*anima – forma corporis*).²¹ Na rozdiel od Aristotela však Tomáš duši pripísal individuálny charakter a možnosť existencie aj bez tela. Duša sa však napriek možnosti existovať po smrti i bez tela (*anima separata*) nachádza v krajne neprirodzenom stave, ktorý jej nedovoľuje plnohodnotnú existenciu.

Martin Luther vo svojej teológii vnímal ľudskú dušu ako najhlbšie vnútro človeka, ktoré býva oslovené Bohom a duša sa tak pre Luthera stáva skôr náboženskou kategóriou, ako ontologickou. Luther kritizoval katolícke ponímanie duše ako nesmrteľnej formy tela, lebo on jej nesmrteľnosť chápal ako dôsledok Božieho oslovenia, ktoré je nezrušiteľné napriek hriešnosti človeka. K biblickému ponímaniu duše sa vrátil aj v súvislosti s predstavami o osude človeka po jeho smrti. Zastával názor, že duše zosnulých spia až do okamihu vzkriesenia. Zwingli a Kalvín však tento medzistav duše neprijali.²²

Keď neskôr vplyvom osvietenstva začala kritika klasického metafyzického ponímania skutočnosti i človeka, pojem duše sa začal z filozofie a vedy postupne vytrácať. K posunu v myslení došlo najmä vplyvom moderných vedeckých výskumov (psychológie, neurológie) a nového pohľadu na človeka ako bytosti, ktorej je vlastná psychosomatická jednota. Výsledkom boli aj názory, ktoré popierali, že by duša mohla existovať samostatne od tela.²³

Aj teológia 20. storočia podrobila kritike dovtedajšie pretrvávajúce dualizmu duše a tela, pričom sa snažila o návrat k tradičnému celostnému biblickému ponímaniu človeka. Typické to bolo najmä pre protestantskú teológiu. Za najzávažnejší argument sa považovalo riziko, že človek si začne robiť nárok na spásu na základe existencie akejsi ušľachtilejšej zložky v ňom, ktorá prežíva smrť tela a nie na základe Božej milosti.²⁴

Jozef Ratzinger (Benedikt XVI.) v tej súvislosti upozorňuje na riziko pripisovať duši vlastnosti svojmocnej substancie, schopnej byť nesmrteľnou aj bez Boha.²⁵

Soteriológia kresťanstva

Podobne, ako je tomu u iných monoteistických náboženstiev, aj v kresťanstve soteriológia úzko nadväzuje na eschatológiu, ktorá sa v rámci systematickej teológie zaoberá poslednými vecami človeka a ľudstva, medzi iným aj individuálnou smrťou, posmrtným súdom a explicitne nebom, peklom a očistcom. Základný rámec a podstata

²⁰ KOLÁŘ, Ondřej. Pojetí duše v křesťanství. In *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Praha : Dharma Gaia, 2007, s. 178 a 181.

²¹ Formulácia „anima – forma corporis“ bola na koncile vo Vienne (1312) prijatá ako záväzná. Podobne sa na Piatom lateránskom koncile (1513) definovala dogma o tom, že individuálna ľudská duša, ako forma tela, je nesmrteľná.

²² KOLÁŘ, Ondřej. Pojetí duše v křesťanství. In *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Praha : Dharma Gaia, 2007, s. 192 – 196.

²³ KOLÁŘ, Ondřej. Pojetí duše v křesťanství. In *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Praha : Dharma Gaia, 2007, s. 196 – 197.

²⁴ KOLÁŘ, Ondřej. Pojetí duše v křesťanství. In *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Praha : Dharma Gaia, 2007, s. 197 – 199.

²⁵ RATZINGER, Joseph (BENEDIKT XVI.). *Eschatológia*. Trnava : Dobrá kniha, 2011, s. 134.

eschatológie sa definovali na Štvrtom lateránskom koncile (1215) a ďalšie spresnenia priniesla konštitúcia *Benedictus Dei* pápeža Benedikta XII. (1336).²⁶ V konštitúcii sa hovorí, že blažené videnie Boha (*visio beatifica*) sa nezačína až po vzkriesení tela, ale že patrí k ľudskej podstate už pred završením telesnej premeny (*soma pneumatikon*). Aj Druhý vatikánsky koncil pripomína, že spravodliví dostávajú odmenu hneď po smrti (LG 48 - 49).²⁷

Teologické diskusie o nesmrteľnosti duše priniesli jeden závažný poznatok a síce, že pojem *duša* je v kresťanskej teológii nenahraditeľný, pričom aj protestanti pripúšťajú, že nesmrteľnosť duše nemusí hneď znamenať konkurenciu Božiemu spásnemu konaniu. Nesmrteľná ľudská duša dáva zmysel aj očakávanému posmrtnému súdu, a tým aj odmene a trestu.²⁸ Dôležité je, že kresťanstvo smrť človeka nepovažuje za jeho úplný koniec, lebo učí, že život sa uzatvára a naplňa v Bohu. Po pozemskom živote nastáva spravodlivý súd, ktorý môže niektorých priviesť do blaženého prebývania s Bohom, iných však do zatratenia.²⁹

Je príznačné, že v súčasnej kresťanskej teológii už nenachádzame tak často snahu dokazovať samotnú existenciu nehmotnej duše, ale skôr tendenciu presadzovať názor, že jej existencia sa neprieči rozumu, aj keď takéto predstavy prekračujú empirický rámec vedy. Preto súčasná teológia považuje dušu skôr za pomocnú kategóriu, pomocou ktorej lepšie chápeme Božie jednanie s človekom, najmä v súvislosti so smrťou. Dnes sa preto nekladie dôraz na dušu samotnú, ale na Božiu lásku k človeku, ktorá ho zachraňuje.³⁰

Kresťanstvo v staroveku

Rímsky štát, na území ktorého Cirkev vznikla, si ju dlho nevšímal a nerobil rozdiel medzi židmi a kresťanmi, lebo kresťanov považovali len za novú židovskú sektu. Keďže židovské náboženstvo bolo štátom uznané (*religio licita*), pre kresťanov to znamenalo veľkú výhodu, pretože mohli požívať výsady uznaného a povoleného náboženstva (*licita religio iudeorum*). Kresťanov si štátna moc začala všímať až potom, keď medzi nimi a synagógou vznikli spory.³¹

Pre nepokoje, ktoré pritom nastali, boli židia i kresťania z Ríma na základe ediktu cisára Klaudia (49 alebo 50 po Kr.) vyhnaní, o čom nám podáva správu rímsky historik Gaius Suetonius Tranquillus (asi 70 – 130 po Kr.) vo svojom diele *De vita Caesarum* a správy o tom nachádzame aj v Skutkoch apoštolských (Sk 18,1 – 2).³²

Dá sa povedať, že kresťania sa väčšmi zviditeľnili až po požiari Ríma, ktorý vypukol v roku 64 a takmer celkom zničil mesto. Suetonius a Dio Cassius obviňovali

²⁶ VNUK, František. *Príručný slovník kresťanstva*. Bratislava : Smaragd, 2003, s. 87.

²⁷ GIBODA, Igor. *O smrti*. Bratislava : Serafin, 2008, s. 149 – 150.

²⁸ KOLÁŘ, Ondřej. Pojetí duše v křesťanství. In *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Praha : Dharma Gaia, 2007, s. 202 – 203.

²⁹ ŠTAMPACH, Ivan Odilo. *Přehled religionistiky*. Praha : Portál, 2008, s. 117.

³⁰ KOLÁŘ, Ondřej. Pojetí duše v křesťanství. In *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Praha : Dharma Gaia, 2007, s. 206 – 207.

³¹ MORDEL, Štefan. *Kresťanská archeológia*. Spišské Podhradie : Spišská Kapitula, Nadácia kňazského seminára Jána Vojtaššáka, 2004, s. 31 – 32.

³² SUETONIUS, Gaius Tranquillus. *Životopisy rímskych cisárov*. Bratislava : Tatran, 1974, s. 236; MORDEL, Štefan. *Kresťanská archeológia*. Spišské Podhradie : Spišská Kapitula, Nadácia kňazského seminára Jána Vojtaššáka, 2004, s. 32.

z požiaru cisára Neróna a ten, aby podozrenie obyvateľov Ríma rozptýlil, obvinil kresťanov. Nasledovalo prenasledovanie, žalárovanie a zabíjanie. Okrem obvinení z podpaľčstva im kládli za vinu aj údajnú nenávisť k ľudskému pokoleniu. Pri popravách a mučení zahynulo veľké množstvo kresťanov, no historici nenašli žiadny doklad o tom, že by kresťania boli prenasledovaní pre svoju vieru. Až do doby vlády cisára Domiciána (81 – 96 po Kr.), kedy boli kresťania obviňovaní z pohrdania bohmi svojich otcov a prijímaním židovských zvykov (*impietas in deos et aberratio in mores iudeorum*), žili relatívne pokojne.³³

Medzi pohanmi sa však postupne rozširovali o kresťanoch zlé chýry (obetovanie detí, krvismilstvo, orgie, klaňanie sa oslovi, ateizmus...). V druhom storočí už dokonca proti kresťanom otvorene vystúpili aj pohanskí filozofi (Lukianos zo Samosaty – *De morte Peregrini*, Celsus – *Alethes logos*). Možno práve preto cisár Marcus Aurelius vydal v r. 176 reskript, ktorým zakazoval uvádzanie nových náboženstiev. Verejnú mienku ovplyvňovali aj pohanskí kňazi a židia, takže sfanatizovaný dav žiadal pre kresťanov prísne tresty (*christianos ad leones*).³⁴

Za hlavných aktérov prenasledovania sa považujú najmä rímski cisári Nero, Domicián, Traján, Marcus Aurelius, Septimus Severus, Maximinus Trák, Decius, Gallus, Valerián, Dioklecian a Konštancius Chlorus.³⁵ Prenasledovanie sa skončilo za Konštantína Veľkého v roku 313, kedy vydaním takzvaného Milánskeho ediktu, tento cisár prakticky zrovnoprávnil kresťanstvo s ostatnými náboženstvami v ríši.

Nevie sa presne, či v prvých desaťročiach mohla Cirkev vlastniť oficiálne aj nejaký majetok, ale keďže jej členmi boli často rímski občania, ktorým štát zaručoval vlastnícke práva, Cirkev zrejme mala k dispozícii aj hmotný majetok. Medzi ten patrili súkromné domy, zhromaždenia (*domus ecclesiae*) a taktiež rozsiahle pozemky, ktoré slúžili ako pohrebiská. Či už boli súkromné, alebo patrili Cirkvi, u Rimanov boli pohrebiská považované za posvätné miesta (*locus religiosum*). Posvätný charakter však nepožíval iba hrob či hrobka samotná, ale aj okolitý priestor cintorína (*area adiecta*).³⁶

Ešte za čias Ríma pred prijatím kresťanstva (4. stor. pred Kr.) *Zákon dvanástich tabúl* prísne zakazoval pochovávať či spaľovať ľudí vo vnútri mesta. Mŕtvi sa preto pochovávali za mestom.³⁷ Z raného obdobia Cirkvi sú známe najmä podzemné pohrebiská – katakomby, pričom tie najstaršie z apoštolského obdobia sa nachádzali v tesnej blízkosti Ríma. Na Via Ardeatina to boli katakomby sv. Domitilly, na Via Salaria katakomby sv. Priscilly, na Via Appia katakomby sv. Luciny, na Via Ostiensis katakomby sv. Commodilly (spojené s hrobom sv. Pavla). Aj ďalšie katakomby, ktoré sa vybudovali, naznačujú už v názve, že svoj pôvod mali v rodinnej hrobke (sv. Cecília, Praetextatus, Hermes) a dodnes nesú meno svojho zakladateľa. Často ich nazývali aj podľa mučeníka, ktorý tam bol pochovaný (sv. Vavrinec, sv. Valentín, sv. Castulus), alebo je názov

³³ MORDEL, Štefan. *Kresťanská archeológia*. Spišské Podhradie : Spišská Kapitula, Nadácia kňazského seminára Jána Vojaššáka, 2004, s. 33 – 35.

³⁴ ŠPIRKO, Jozef. *Cirkevné dejiny – I*. Spišská Kapitula, 1943 (faximilné vydanie), 1993 (reprint), s. 53 a 56.

³⁵ ŠPIRKO, Jozef. *Cirkevné dejiny – I*. Spišská Kapitula, 1943 (faximilné vydanie), 1993 (reprint), s. 55 – 58.

³⁶ MORDEL, Štefan. *Kresťanská archeológia*. Spišské Podhradie : Spišská Kapitula, Nadácia kňazského seminára Jána Vojaššáka, 2004, s. 36 – 38.

³⁷ OHLER, Norbert. *Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany : H&H, 2001, s. 158.

pohrebiska odvodený podľa iných vonkajších znakov. V priebehu 300 rokov sa v okruhu mesta vybudovalo asi 50 menších i väčších katakomb, ktoré boli vzdialené od brán mesta asi pol hodiny cesty.³⁸

Asi najznámejšími sú katakomby sv. Kalixta, ktorých podzemné priestory merajú približne 10 km a pochovali tu okolo 170 tisíc ľudí. Katakomby vznikli okolo roku 200 po Kr. a pôvodne ich tvorili len dve rovnobežné podzemné chodby, neskôr priečne prepojené a ďalej rozširované, pričom pôvodná plocha, ktorú zaberali, merala len 100x200 rímskych stôp (30x70m).³⁹ Do podzemia Ríma sa pochovávalo v priebehu 2. až 4. storočia po Kr., potom tento zvyk zaniká. Katakomby boli následne objavené iba náhodou až v r. 1578.⁴⁰

Hoci je známe, že v staroveku bola manuálna práca doménou otrokov či obyčajných remeselníkov, veľmi skoro sa medzi kresťanmi v súvislosti s pohrebmi vyšpecifikovala zvláštna skupina kopáčov (*fossori*), ktorých úlohou bolo raziť podzemné priestory katakomb. Ďalšie práce prevádzali maliari a sochári, ktorí hrobky dokončievali, zdobili steny a zhotovovali náhrobné dosky a nápisy. Fossorov spomína aj sv. Hieronym v liste pápežovi Inocentovi a z ďalších starovekých zdrojov sa dozvedáme, že každá kresťanská farnosť mala svoje kolégium fossorov, ktoré malo osem až desať členov.⁴¹

V súvislosti s počiatkami Cirkvi a kresťanských cintorínov v Rímskej ríši treba spomenúť aj pohrebné bratstvá, ktorých sa nedotýkali cisárske edikty, ktoré v politicky pohnutých časoch mnohí cisári zakazovali. Pohrebné bratstvá – *collegia tenuiorum* alebo *collegia funeratica* – tvorili spravidla chudobní ľudia a ich účelom bolo zabezpečiť zosnulému pohreb. Schádzať sa mohli raz za mesiac v dome či kaplnke na ten účel vytvorenej, lebo náboženské prejavy s tým spojené zákon povoľoval. Na čele bratstva bol riadiaci výbor (*ordo*), ktorý viedol predstavený (*protector*, resp. *pater* alebo *mater collegii*), predsedajúci zhromaždeniu (*magister*), pokladník (*questor*) a pisár. Spravidla zo spoločných peňazí a najmä s príspevím donátora sa zakúpil pozemok na cintorín, financovala sa výstavba architektúry (*memoria*, *cella*, *basilica*, *ecclesia*) a pohrebná stráž. Kresťania tak postupne vďaka akceptovaným pohrebným bratstvám vlastnili za hradbami rozsiahle cintoríny a budovy, kde sa mohli v deň pohrebu alebo na výročie schádzať a vykonávať eucharistickú obetu a sláviť agapé.⁴²

Obrat nastal až za vlády cisárov Décia a Valeriána, kedy kresťanov prestali akceptovať ako pohrebné bratstvá a vnímali ich ako nepovolené náboženské združenie. Valerián dokonca vydal v roku 257 po Kr. edikt, ktorým kresťanom zakazoval prístup na ich vlastné cintoríny.⁴³

³⁸ DE WAAL, Anton. *Catholic Encyclopedia* (1913). *Roman Catacombs*. Dostupné na internete:

http://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_%281913%29/Roman_Catacombs. (22.06.2012).

³⁹ UNGER, Josef. Pohrební rítus 1. až 20. století v Evropě z antropologicko-archeologické perspektivy. In MALINA, Jaroslav (ed). *Panorama biologické a sociokulturní antropologie*. Brno : Masarykova univerzita, s. 23.

⁴⁰ KOLEKTÍV AUTOROV. *Encyklopédie náboženství*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakl., 1997, s. 150.

⁴¹ MORDEL, Štefan. *Kresťanská archeológia*. Spišské Podhradie : Spišská Kapitula, Nadácia kňazského seminára Jána Vojaššáka, 2004, s. 72 – 73.

⁴² MORDEL, Štefan. *Kresťanská archeológia*. Spišské Podhradie : Spišská Kapitula, Nadácia kňazského seminára Jána Vojaššáka, 2004, s. 47. Pojem agapé znamená „hody lásky“ (gr. agape = láska) a konali v prvotnej Cirkvi po slávení Eucharistie. VNUK, František. *Průručný slovník křesťanstva*. Bratislava : Smaragd, 2003. s. 16.

⁴³ MORDEL, Štefan. *Kresťanská archeológia*. Spišské Podhradie : Spišská Kapitula, Nadácia kňazského seminára Jána Vojaššáka, 2004, s. 49.

V prvom storočí existencie Cirkvi kresťania pochovávali svojich mŕtvych na povrchových pohanských cintorínoch, preto hroby z tej doby aj napriek obvyklým nápisom a symbolom ťažko odlíšiť. Až okolo roku 150 po Kr. sa už kresťanské cintoríny začínajú oddeľovať od pohanských a majú dokonca ochranný múr. Je veľmi pravdepodobné, že návrat k pohrebom do zeme, ktorý zaznamenávame v 2. storočí po Kr. v prostredí Rimanov, spôsobilo práve rozširovanie sa kresťanstva.⁴⁴

V severnej Afrike sa takýmto cintorínom hovorilo *area christianorum* a na Východe *topos* (miesto). Niekedy sa im pre ich polohu a úpravu hovorilo záhrada (*hortus*) a prímene mali spravidla podľa majiteľa či donátora. U chudobnejších sa telo položilo do jednoduchej jamy a zasypalo najprv črepmi alebo mramorovou sutinou či dlaždicami (ukladaných v dvoch radoch šikmo položených), ktorá mala telo chrániť pred priamym dotykom so zemou.⁴⁵

Bohatší kresťania sa pod vplyvom okolitého pohanského sveta neraz dávali pochovať do kamenného alebo terakotového sarkofágu (vzácne oloveného). Buď bol iba hrubo opracovaný, alebo opatrený aj figurálnou výzdobou, prípadne kresťanskou symbolikou. Hoci medzi prvými kresťanmi panoval názor, že na pohrebe tak veľmi nezáleží, lebo sa cítili byť povolani ku vzkrieseniu, tieto názory sa napokon v Cirkvi nepresadili.⁴⁶

V Rímskom národnom múzeu je vystavený ranokresťanský sarkofág z konca 3. stor. po Kr., ktorý je vyzdobený reliéfom modliaceho sa človeka (symbol duše zomrelého), Dobrého Pastiera (symbol lásky k ľuďom, neskôr Spasiteľa) a rybára (symbol vykúpenia z hriechu a útočiska na ostrove blažených). Obľúbeným motívom výzdoby náhrobkov bola aj ryba, loď, kotva, holubica či kryptogramy respektíve akronymy – IXΘΥΣ, XP či ΑΩ.⁴⁷

Veľmi vzácne (lokálne) sa pri pohreboch používal fénicko-kartáginský spôsob pochovávania do amfory, ktorej vyrazili dno. Pokiaľ jedna stačila na pohreb dieťaťa, pri dospelom človeku použili amfor viacero tak, že ich rozbili a okolo tela spravili obklad.⁴⁸

Pri budovaní podzemných katakomb bolo dôležité, v akej hornine sa práce vykonávali, preto sa miesto stavby starostlivo vyberalo. Ideálnym bol tufit, ktorý neobsahoval veľa piesku a bol dostatočne pevný. Najprv sa vybudovalo prístupové schodište, pričom schody spravidla obložili tehliami alebo mramorom. Chodby mali šírku len 80 – 90 cm a ich výška bola do 2 m. Stropy boli rovné, len v honosnejších katakombách (sv. Domitilla) býval strop klenbový. Tam, kde to zloženie horniny dovoľovalo, budovali sa chodby širšie a vyššie.⁴⁹

⁴⁴ LASSUS, Jean. *Ranokresťanské a byzantské umenie*. Bratislava : Pallas, 1971, s. 13.

⁴⁵ MORDEL, Štefan. *Kresťanská archeológia*. Spišské Podhradie : Spišská Kapitula, Nadácia kňazského seminára Jána Vojtaššáka, 2004, s. 87; LASSUS, Jean. *Ranokresťanské a byzantské umenie*. Bratislava : Pallas, 1971, s. 13.

⁴⁶ Dokonca aj sv. Augustín v 4. storočí napísal, že starosť o mŕtvych a obstarávanie pohrebov a obradov je skôr útechou pre pozostalých, než pomocou mŕtvym. OHLER, Norbert. *Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany : H&H, 2001, s. 159.

⁴⁷ KOLEKTÍV AUTOROV. *Z Jeruzalema ku všetkým národom*. Bratislava : Lúč, 2011, s. 26 – 27, 29, 39 – 40, a 43 – 45.

⁴⁸ MORDEL, Štefan. *Kresťanská archeológia*. Spišské Podhradie : Spišská Kapitula, Nadácia kňazského seminára Jána Vojtaššáka, 2004, s. 90 – 91.

⁴⁹ CABAN, Peter. *Kresťanská archeológia*. Bratislava : RCBF UK v Bratislave, 2013, s. 68.

V snahe dokonale využiť plochu pohrebiska, budovali sa hlbšie šachtové hroby s postrannými výklenkami pre ukladanie tiel (*locus*), pričom zvislá komunikačná šachta zostávala voľná. V takýchto hroboch boli uložené dve až štyri telá, no v starších typoch hrobov, kedy sa vyhlbila iba vertikálna šachta a telá sa postupne dávali na seba oddelené mramorovými doskami, mohlo byť aj desať tiel. Ak bol skupinový hrob už naplnený, označoval sa *locus clausus* (uzavreté miesto) alebo *plenus* (plný).⁵⁰

Hroby v katakombách sa z prednej strany uzatvárali tehľami a tabuľami z terakoty alebo mramoru nazývanými *titulus*, ktoré spravidla obsahovali údaje o zomrelom, prípadne nejakú symboliku. Zachovali sa však aj iné nápisy a tiež vzácne maľby. Pre nedostatok miesta začali v neskoršom období pochovávať aj do podlahy. Takýto hrob uzavreli samostatne horizontálne položenou doskou zvanou *mensa*.⁵¹

Honosnejšie typy hrobiek, akým sú mauzólea, boli typické skôr pre pohanov, a preto sa u kresťanov objavujú zriedkavejšie. Iba v neskoršom období sa budovali s tým, že obsahovali aj hrob mučeníka. Spravidla však išlo o pomerne jednoduché jednolodné stavby s apsidami, prípadne kruhového pôdorysu (rozšírené najmä v Afrike).⁵² Najstaršou a najlepšie zachovalou hrobovou ranokresťanskou stavbou je kostol Sta Costanza v Ríme, ktorý dal postaviť Konštantín, aby doň umiestnil hrobku svojej dcéry.⁵³

Bolo prirodzené, že kresťania od počiatku túžili, aby boli pochovaní blízko hrobu nejakého martýra. Kult mučeníka, ktorý sa v praktickej rovine prejavoval starostlivosťou o jeho hrob a liturgickými slávnosťami, spravidla vrcholil na výročie jeho smrti, avšak tento deň sa nechápal ako deň smrti, ale ako deň zrodenia pre nebo (*dies natalis*).⁵⁴

Pojmom mučeník sa pôvodne označoval ten, kto svedčil o Kristovi a za vieru položil i svoj život. Postupne však pribúdalo kresťanov, ktorí síce pri prenasledovaní či mučení nezomreli, ale za svoju vieru trpeli a zomierali vo vyhnanstve (pápeži Poncián, Kornel). Dá sa povedať, že kult mučeníkov vyšiel z prirodzenej úcty k mŕtvym, no v prípade mučeníkov išlo o uctievanie tých ľudí, ktorí sa k Bohu dostali najbližšie a považovali sa za orodovníkov a sprievodcov duší.⁵⁵

Nie náhodou postavy mučeníkov patrili k najstarším námetom kresťanskej ikonografie, pričom dôkazy o tom nachádzame už v katakombálnom umení.⁵⁶

Na označenie hrobu mučeníka sa často používalo označenie *martyr*, prípadne len skratka MR alebo M. Zvláštnosťou je, že na takýchto náhrobkoch sa nikdy nenachádzajú modlitby, ako tomu bývalo na bežných hroboch, nakoľko sa vzhľadom k mučeníckej

⁵⁰ MORDEL, Štefan. *Kresťanská archeológia*. Spišské Podhradie : Spišská Kapitula, Nadácia kňazského seminára Jána Vojaššáka, 2004, s. 91.

⁵¹ CABAN, Peter. *Kresťanská archeológia*. Bratislava : RKCMF UK v Bratislave, 2013, s. 69.

⁵² MORDEL, Štefan. *Kresťanská archeológia*. Spišské Podhradie : Spišská Kapitula, Nadácia kňazského seminára Jána Vojaššáka, 2004, s. 92.

⁵³ PIJOAN, José. *Dejiny umenia – 3*. Bratislava : Tatran, 1983, s. 18 – 19.

⁵⁴ MORDEL, Štefan. *Kresťanská archeológia*. Spišské Podhradie : Spišská Kapitula, Nadácia kňazského seminára Jána Vojaššáka, 2004, s. 126 a 131.

⁵⁵ MORDEL, Štefan. *Kresťanská archeológia*. Spišské Podhradie : Spišská Kapitula, Nadácia kňazského seminára Jána Vojaššáka, 2004, s. 122 – 123 a 126.

⁵⁶ PIJOAN, José. *Dejiny umenia – 3*. Bratislava : Tatran, 1983, s. 13.

smrti považovali za zbytočné. Podľa správ Prudencia sa stávalo, že krv mučeníka pri jeho umieraní zachytili a uchovávali ju v malých ampulkách ako vzácnu relikviu.⁵⁷

Začiatky kultu mučeníkov nachádzame v 2. polovici 2. storočia. Známu je autentická správa o umučení sv. Polykarpa zo Smyrny (*Martyrium Polycarpi*), ktorá sa zachovala v podobe okružného listu, kde sa píše: „Polykarpovi učeníci vzali jeho pozostatky, vzácnejšie než drabokamy, cennejšie nad zlato a pochovali ich na zvláštne miesto, aby sa tam mohli zhromažďovať kresťania každý rok na výročný deň jeho smrti“ (*Martyrium Polycarpi* 18).⁵⁸

K významu katakomb pre dejiny kresťanstva použil Viliam Judák slová jedného zo žiakov slávneho archeológa J. B. de Rossiho, ktorý povedal: „Katakomby možno považovať za kolísku kresťanstva a archív prvotnej Cirkvi. Maľby, sochy a nápisy nám poskytujú cenný materiál, ktorý vykresľuje život prvých kresťanov a dejiny prenasledovaní, ktoré pretrpeli.“⁵⁹

Všeobecne možno povedať, že starokresťanské náhrobné nápisy nevyjadrovali smútok zo smrti samotnej, ale boli prejavom nádeje na spasu a večný život ukotvený v Kristovi.⁶⁰

Spôsoby pochovávania v rímskych provinciách, ako napríklad v Hornej Panónii, môžeme spoznať na základe výskumu Carnunta v dnešnom Rakúsku⁶¹ a na Slovensku z výskumu birituálneho pohrebiska⁶² v Gerulate – Rusovciach. Tu začiatkom 2. stor. po Kr. zmizli urnové hroby a nahradilo ich jednoduché uloženie kremačných zvyškov do jamy v zemi. Súčasne s tým mizne aj zvyk spaľovať mŕtveho priamo v zemi (hroby typu *bustum*). Niektoré hroby začínajú byť zakrývané tehľami, v prípade kostrových hrobov sa objavuje aj existencia rakve a tehlovej hrobky. Súčasťou hrobov sú často milodary (súčasť odevov, šperky, mince, nádoby, výnimočne zbrane). Bohatší v tom čase stavajú nad hrobom kamennú stélu s nápisom či dokonca hrobovú architektúru. Po zničení Gerulaty (259 – 260 po Kr.) sa tu život síce ochromil, no pokračoval. Hroby od 4. storočia sú na lokalite výlučne kostrové, telá sú ukladané do hrobov v rakvách, niektoré hrobky sú z kameňa či tehál a objavujú sa aj kamenné sarkofágy. Nálezy odhalili prítomnosť šatových spôn u mužov, ihlíc a rôznych šperkov u žien. Doklady kresťanstva z tohto pohrebiska sú však veľmi vzácne.⁶³

Za pravdepodobne najstaršie miesto, kde žili na našom území kresťania, sa považuje bývalý rímsky vojenský tábor *Celemantia* na lokalite Leányvár (Iža pri Komárne).

⁵⁷ MORDEL, Štefan. *Kresťanská archeológia*. Spišské Podhradie : Spišská Kapitula, Nadácia kňazského seminára Jána Vojaššáka, 2004, s. 124.

⁵⁸ MORDEL, Štefan. *Kresťanská archeológia*. Spišské Podhradie : Spišská Kapitula, Nadácia kňazského seminára Jána Vojaššáka, 2004, s. 128. Text sa zachoval v gréčtine a obsiahnutý je v Euzébiových Cirkevných dejinách (*Historia ecclesiastica IV, 15*). ŠPIRKO, Jozef. *Patrológia*. (Životy a spisy sv. Otcov). Prešov : Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, 1995, s. 88.

⁵⁹ JUDÁK, Viliam. *Kresťanské rímske katakomby*. In Historická revue č. 3 / 2002, s. 4 – 6.

⁶⁰ CABAN, Peter. *Kresťanská archeológia*. Bratislava : RKCMBF UK v Bratislave, 2013, s. 118.

⁶¹ Spočiatku sa zachovával zvyk pochovávať vonku „za hradbami“, no od 3. stor. po Kr. sa to robí aj vo vnútri mesta. V 1. a 2. stor. prevládala kremácia, pričom sa zvyšok kostí jednoducho uložil do jamy v zemi a miesto sa označilo pomníkom. Rozšírené však boli aj urnové hroby, kedy sa zvyšky kremácie uložili do nádoby z hlíny, kameňa, skla alebo kovu. Výskum odhalil aj existenciu hrobov, ktoré mali výmurovku stien z kamenných alebo tehlových platní.

⁶² Bolo preskúmaných 249 hrobov, z toho 80 kostrových. Najstaršie sú z druhej polovice 1. storočia po Kr. Do 3. a 4. storočia patrí asi 100 hrobov.

⁶³ UNGER, Josef. Pohrební ritus 1. až 20. století v Evropě z antropologicko-archeologické perspektivy. In MALINA, Jaroslav (ed). *Panoráma biologické a sociokulturní antropologie*. Brno : Masarykova univerzita, 2006, s. 26 – 28.

Archeológovia tu objavili mince majúce charakteristický Kristov monogram XP, ktoré dali raziť kresťanskí cisári v 4. storočí po Kr. Z ďalších nálezov to dokladajú tri náhrobné kamene sekundárne použité, majúce starokresťanské nápisy.⁶⁴ Kristov monogram vložený do kola objavili slovenskí archeológovia v Cíferi-Páci na fragmente skleneného pohára.⁶⁵

Kresťanstvo v stredoveku ⁶⁶

Proces christianizácie Európy bol nerovnomerný a zložitý, čo sa odzrkadľovalo aj v pohrebnom ríte. V 5. a 6. storočí prevládala v Strednej a Západnej Európe kostrový pohrebný rítus, teda inhumácia, pričom telá boli na nekropolách ukladané v nepravidelných radoch.

V Bavorsku je na okraji radového pohrebiska doložená už v 7. storočí pohrebná kaplnka a v hroboch sa objavujú zlaté nášivky v podobe krížov a iná kresťanská symbolika. Na začiatku 8. storočia sa prestáva pochovávať na veľkých cintorínoch a začínajú sa preferovať menšie vybudované pri kostoloch. Pri telách sa objavuje obolus mŕtvych, ktorý sa dával do úst zomrelého (byzantský alebo východogótsky zlatý solidus).⁶⁷ U Alemanov sa na radových pohrebiskách pochovávalo aj po prijatí kresťanstva a hroby sa odlišovali len symbolikou. Od 7. stor. sa začínajú budovať kostoly a cintoríny sa presúvajú ku nim, pričom po upevnení farskej organizácie sú prístupné aj neprivilégovanému obyvateľstvu. V 9. a 10. storočí v Európe prevládol jednoznačne kostrový pohrebný rítus. U Slovanov v Podunajsku tento proces prebehol skôr ako u Slovanov na severe a východe.⁶⁸ Tam, kde bola prevzatá západná forma kresťanstva viazaná na Rím, miznú mohylové pohrebiská rýchlejšie a nahrádzané sú plochými. Avšak prechod našich predkov od žiarového pohrebného rítu na kostrový nebol jednorazovou a jednoduchou záležitosťou. Pokiaľ birituálne pohrebiská u pohanov neboli problémom, u kresťanov sa vyžadovala jednoznačne inhumácia.⁶⁹ Kto dal napriek tomu svojho príbuzného spopolniť, bol obvinený, že neverí v zmŕtvychvstanie.⁷⁰

Na Slovensku máme z obdobia 9. až 10. stor. doložené jak mohylové, tak ploché pohrebiská. Nekropoly mohylového charakteru sú geograficky roztrúsené v siedmich viac-menej izolovaných skupinách, kde je evidovaných celkovo 614 mohýl. Z toho istého

⁶⁴ KOLNÍK, Titus. *Rímske a germánske umenie na Slovensku*. Bratislava, 1984, obr. 71 – 72 a 74.

⁶⁵ JUDÁK, Viliam. *Učebné texty z cirkevných dejín*. Bratislava, 2002, s. 50.

⁶⁶ Pri chronologickom vymedzení pojmu stredovek sa často za jeho začiatok považuje pád Západorímskej ríše (476) a sťahovanie národov. Nemecký profesor teológie a cirkevných dejín August Franzen sa však nazdáva, že za počiatok stredoveku možno považovať až katolícky krst franského kráľa Chlodvika (496). Podobne, za koniec stredoveku nepovažuje zrod renesancie, ani pád Konštantinopolu (1453), ale začiatok reformácie v Európe (1517).

⁶⁷ Za obolus sa považuje minca zámerne vložená do hrobu, spravidla do ruky zosnulého. V niektorých prípadoch išlo o dve až tri mince. Aj keď bol tento zvyk rozšírený na Slovensku a v Čechách najmä v 11. až 12. storočí, pretrval až do 16. storočia. BARTOŠKOVÁ, Andrea. Obolus mŕtvych a jeho význam pro datování archeologických pramenů. In *Archaeologia Historica* 38 – 2013-1, s. 129 – 130.

⁶⁸ V 9. storočí sa aj v oblasti Nitrianskeho kniežatstva ešte stále nachádzajú birituálne mohylníky dokladajúce prechod od žiarového pohrebu k inhumácii. K tomu dochádza na prelome 8. a 9. stor., pričom na východe Slovenska sa žiarový pohrebný rítus objavuje ešte na prelome 10. a 11. stor.

⁶⁹ UNGER, Josef. Pohřební rítus 1. až 20. století v Evropě z antropologicko-archeologické perspektivy. In MALINA, Jaroslav (ed). *Panoráma biologické a sociokulturní antropologie*. Brno : Masarykova univerzita, 2006, s. 41 – 43.

⁷⁰ OHLER, Norbert. *Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany : H&H, 2001, s. 14.

obdobia evidujeme na Slovensku 3410 plochých hrobov. Údaje však treba vyhodnocovať citlivo najmä s prihliadnutím na fakt, že mohly často obsahovali viacero pochovaných jedincov a materiál pochádzajúci z nich sa vedecky zle datuje.⁷¹

V súvislosti s témou práce je zaujímavé spomenúť, že na Morave je stále živá problematika hrobu arcibiskupa Metoda, ktorý tu zomrel v r. 885. Jeho smrť a pohreb spomína legenda *Život sv. Metoda* (hlava XVII) a tiež *Proložné* tzv. *Stručné životie Metoda*, pričom k lokalizácii hrobu sa z neho dozvedáme: „*Leží vo veľkom chráme moravskom, na ľavej strane, v stene za oltárom presvätej Bohorodičky.*“ Treba dodať, že hrob sa doposiaľ napriek nemalému úsiliu archeologicky nepodarilo spoľahlivo identifikovať.⁷²

Keďže k základným znakom stredovekej spoločnosti patrilo predovšetkým jednotné náboženstvo a svetonázor, garantom záväznej pravdy, najvyššieho mravného zákona a najvyššou autoritou sa stala Cirkev.⁷³ Znakom vtedajšej spoločnosti bola tiež symbióza dvoch mocenských sfér – cirkvi a štátu (pápežstva a cisárstva), stavovské usporiadanie (základ lénneho práva a feudálneho poriadku) a napokon cirkevný monopol na vzdelanie, ktorý až do 13. storočia nikto nespochybňoval. Celá štátna správa tak bola vedená vzdelancami z duchovnej sféry a aj vznik prvých univerzít sa viazal na pápežské privilégia, pričom profesorský zbor tvorili klerici.⁷⁴

Nemožno sa preto čudovať, že záležitosti spojené so smrťou, pohrebom či sviatosťami boli plne v rukách Cirkvi a jej kléru. Aj dejiny smrti, ktoré boli súčasťou európskych dejín, nemožno oddeľovať od dejín Cirkvi, ktorá postulovala i hlavné dogmy ľudského života, či už toho pozemského, alebo nebeského. Odrazom toho sa stala aj sviatosť posledného pomazania (dnes sviatosť pomazania chorých), ktorým sa umierajúcemu dáva prostredníctvom viatika⁷⁵ sila na cestu do večnosti.⁷⁶

V súvislosti s pominuteľnosťou človeka je pre stredovek charakteristické akési pohrdanie telom, ktoré sa praktizovalo najmä v mníšskych rádoch, kde umŕtvovanie a ponížovanie tela patrilo k dennému životu. V kontraste s tým stálo uctievanie mŕtveho tela svätých. Neraz boli používané aj rôzne spôsoby balzamovania, najmä, ak bolo treba telo dopraviť na väčšiu vzdialenosť. K stredovekej kultúre, tak okrem viery v diabla a anjelov, patrila aj viera vo vzkriesenie tela a kult ostatkov (relikvií).⁷⁷

Medzi šesť skutkov milosrdenstva, ktoré Cirkev hlásala a ktoré sa od 12. storočia aj zobrazovali v umení, patrilo nasýtenie hladných, napojenie smädných, odievanie nahých, poskytnutie prístrešia núdznym (pocestným), navštevovanie chorých

⁷¹ Pre najvýchodnejšiu – zemplínsko-ondavskú skupinu mohýl (4 lokality) je typický žiarový rítus. HANULIAK, Milan. *Veľkomoravské pohrebiská*. Nitra : AÚ SAV. 2004, s. 9 – 14.

⁷² LACKO, Michal. *Svätý Cyril a Metod*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1993, s. 190 – 192.

⁷³ Dokonca aj inkvizícia, ktorú založil pápež Gregor IX. v roku 1231, slúžila v podstate na obranu kresťanskej jednoty a viery proti kacírom. JUDÁK, Viliam – ČEKOVSÁ, Edita. *Prehľadné cirkevné dejiny*. Bratislava : Lúč, 1996, s. 85.

⁷⁴ FRANZEN, August. *Malé dejiny cirkve*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 96 – 97.

⁷⁵ Viatikum (lat. via = cesta) je poslednou sviatosťou kresťana. Ide o eucharistický pokrm pre človeka, ktorý je na pokraji smrti, aby na cestu do večnosti dostal posilu Božej milosti. VNUK, František. *Príručný slovník kresťanstva*. Bratislava : Smaragd, 2003, s. 303.

⁷⁶ DAVIES, Douglas J. *Stručné dejiny smrti*. Praha : Volvox Globator, 2007, s. 32.

⁷⁷ LE GOFF, Jacques. *Kultúra stredovekej Európy*. Praha : Odeon, 1991, s. 154, 167, 172 a 332.

a oslobodzovanie zajatých. Avšak od 13. storočia, zrejme následkom veľkých morových epidémií, Cirkev začala hlásať siedmy skutok milosrdenstva – pochovávanie mŕtvych.⁷⁸

Európu postihli viaceré morové epidémie, no najväčšie sa udiali medzi rokmi 542 – 750 a 1348 – 1440. Najmä tá druhá silne ovplyvnila myslenie Európanov. Dnes vieme, že nie vždy sa jednalo o klasický mor, ale boli to aj iné nákazlivé nemoci, voči ktorým bol stredoveký človek bezmocný (cholera, malária, týfus, chrípka, tuberkulóza, tetanus, úplavica, záškrt a iné). Úmrtnosť bola vysoká, a to najmä v husto osídlených oblastiach. Nevhodné hygienické pomery sa už v stredoveku snažili zlepšovať aj tým, že cintoríny v mestách začali prekladať z centier na ich periférie.⁷⁹

Z obavy pred stále aktuálnou smrťou bola v ranom stredoveku do litánií ku všetkým svätým zaradená modlitba, ktorá mala ľudia chrániť od moru, hladu a vojny – troch vecí, ktoré najviac decimovali obyvateľstvo. (*A peste, fame et bello, libera nos, Domine!*).⁸⁰

Ľudia si vtedy vo všeobecnosti viac pripomínali smrť a svojich mŕtvych. Spomínali ich pri svätých omšiach za nich obetovaných, pri každoročných sviatkoch a križe boli nielen v kostoloch a na cintorínoch, ale aj na rázcestiach. Pred náhlou a nepredvídanou smrťou mal chrániť obraz sv. Krištofa, ktorý umiestňovali spolu s nápisom *Mors certa, hora incerta* (Smrť je istá, hodina neistá) na dobre viditeľných miestach – kostoloch, hradoch, domoch, mostoch či mestských bránach. Bežné bolo, že cestou do kostola prechádzali cez cintoríny, alebo okolo kostníc, kde boli neraz nápisy, ktoré pripomínali, že človek je len prach zeme. Známe je *Quod fuimus, estis; quod sumus, vos eritis* (To, čo sme boli my, ste teraz vy; čo sme teraz my, budete vy). Smrť v stredoveku človeka obklopovala a bola mu bližšie ako dnes. Prezieraví ľudia, ktorí sa riadili heslom *Memento mori!* (Pamätaj na smrť!), sa na ňu pripravovali už počas svojho života. Napriek tomu, mnohí po smrti upadli do zabudnutia a nemal sa za nich kto modliť. Za takých zaviedol do kresťanskej praxe modlitby za zosnulých páter Odilo – opát z Cluny (994 – 1048). Po čase sa v celom západnom kresťanstve rozšíril aj sviatok nazývaný Spomienka na zosnulých (2. novembra).⁸¹

Nie náhodou je táto spomienka tesne spojená so sviatkom Všetkých svätých, ktorý je slávený 1. novembra. Cirkev si tak pripomínala aj „cirkev trpiacu“, teda duše nachádzajúce sa v očistci.⁸² Vieme, že jednu z najstarších prosieb živých za mŕtvych, sformuloval už sv. Augustín vo svojich Vyznaniach. Tá sa behom storočí vyvíjala a dala vzniknúť predstave o jednotnom spoločenstve živých a mŕtvych, ktorých nerozdeľuje ani čas, ani priestor.⁸³

Bohatí ľudia pred svojou smrťou zakladali rôzne fundácie, pričom svoj majetok (budovy, pozemky, šperky a drahé kovy) odkazovali biskupským katedrálam, kláštorným či farským kostolom.⁸⁴ Pokiaľ v predkresťanskom období množstvo majetku pohltili

⁷⁸ KOCH, Wilfried. *Malý lexikon architektúry*. Bratislava : Tatran, 1975, s. 177.

⁷⁹ OHLER, Norbert. *Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany : H&H, 2001, s. 21 – 25.

⁸⁰ OHLER, Norbert. *Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany : H&H, 2001, s. 21.

⁸¹ OHLER, Norbert. *Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany : H&H, 2001, s. 32 – 34.

⁸² KIRSTE, Reinhard – SCHULTZE, Herbert – TWORUSCHKA, Udo. *Svátky světových náboženství*. Praha : Vyšehrad, 2002, s. 57 – 58.

⁸³ OHLER, Norbert. *Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany : H&H, 2001, s. 54.

⁸⁴ OHLER, Norbert. *Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany : H&H, 2001, s. 37.

hrobky, po rozšírení kresťanstva sa praktizovaním fundácií a darov množstvo majetku (najmä drahých kovov) vracalo do hospodárskeho obehu. Po obnovení rímskeho práva v 12. storočí sa medzi bohatými rozšíril zvyk spisovať závet, ktorý sa neraz chápal, ako pokračovanie spovedi umierajúceho. Na jeho napĺňanie dohliadala Cirkev.⁸⁵

Nebývalo zvykom, žeby človek umieral sám, ale vždy bol obklopený blízkou rodinou, či priateľmi. V čase takejto rozlúčky sa zvyčajne povolal i notár na spísanie závete a prítomní ľudia boli svedkami. Niektorí umierajúci skladali sľuby a konali skutky kajúcnosti. Po spovedi udeľoval kňaz rozhrešenie (*Ego te absolvo a peccatis tuis. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.*) Rozhrešenie sa mohlo udeliť aj zomrelým, napríklad po boji alebo pri pohrebe. Počas veľkých vojnových výprav či bitiek vyznávali vojaci hriechy jeden druhému a najvyššie postavený kňaz, ktorý tam bol, udeľoval generálne rozhrešenie.⁸⁶

Keď sa dostavila smrť, obvykle o nej svedčilo niekoľko faktorov, ktoré ľudia vtedy sledovali – zástava srdca a dýchania, vychladnutie tela, stuhnutie svalstva, sfarbenie kože, mŕtvolný zápach. Ak si rodina nebola istá, zavolali starších, aby rozhodli. Zvyčajne príbuzní potom mŕtvemu zatlačili oči, zatvorili ústa a previedli umytie tela, čo robili spravidla ženy. Toto umývanie nemalo len hygienický rozmer, ale aj kultový, pretože sa podobne ako krst, vnímalo ako „kúpeľ znovuzrodenia.“⁸⁷ Telo bolo oblečené do pohrebného rubáša a položené v dome, kde mŕtvy skonal na máry obličajom k nebu. Takto sa s mŕtvym lúčili aj pozostalí. V kláštoroch bolo bežné, že telo po umytí a oblečení položili na máry, kapucňu prehodenú až na tvár zašili a telo okiadzali kadidlom, kropili svätenou vodou a za zvukov zvona odniesli do kostola, kde pri ňom spolubratia prebdeli celú noc. V teplejších oblastiach sa pochovávalo ešte v deň úmrtia, v chladnejších na druhý deň, maximálne však na tretí.⁸⁸

V raných dobách po christianizácii Európy (9. storočie) sa najmä na vidieku praktizovalo bdenie nad mŕtvym, ktoré sprevádzali rôzne obrady („čarovanie“), bujaré oslavy, spevy a tance. Tieto pohanské praktiky, ktoré dlho prežívali, Cirkev zakazovala a označovala ich za „diabolské spevy nad mŕtvym“.⁸⁹

Po stabilizácii kresťanstva v Európe a rozdelení pôdy medzi panovníkov a veľmožov, dávali si títo stavať aj vlastné kostoly. Vlastník takéhoto objektu si potom platil klerika, ktorý sa staral o duše živých i mŕtvych. Napríklad okolo roku 700, kedy sa v priestore obývanom Alemanmi vytrácajú radové pohrebiská, zosnulá privilegovaná vrstva sa dáva pochovávať v kostoloch, ale ich poddaní, ktorí im slúžili, na nádvorí kostolov. Tak sa dá z polohy hrobu ešte i dnes vyčítať spoločenský status danej osoby.⁹⁰

Cirkevná synoda v portugalskej Brage (563) povolila pochovávať mŕtvych aj mimo kostolov, to znamená vo vnútri mesta. Postupne sa tak v kresťanskom prostredí zrušilo zaužívané delenie obytných sídiel na sféru živých a sféru mŕtvych. Cirkevná synoda

⁸⁵ OHLER, Norbert. *Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany : H&H, 2001, s. 45 – 47.

⁸⁶ OHLER, Norbert. *Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany : H&H, 2001, s. 64 – 72.

⁸⁷ V tej súvislosti Arnold van Gennep vo svojej práci o prechodových rituáloch pripomína, že aj pohrebný rituál možno považovať za iniciačný, keďže zásadne mení status človeka. DAVIES, Douglas J. *Stručné dějiny smrti*. Praha : Volvox Globator, 2007, s. 58.

⁸⁸ OHLER, Norbert. *Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany : H&H, 2001, s. 93 – 98.

⁸⁹ OHLER, Norbert. *Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany : H&H, 2001, s. 98.

⁹⁰ OHLER, Norbert. *Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany : H&H, 2001, s. 171 – 172.

v Nantes (7. storočie) dokonca rozhodla takto: „*V kostole by v zásade nemal byť nikto pochovávaný, nanajvýš tak v predsieni (in atrio), v stĺporadí (in porticu) alebo mimo kostol.*“ Neskôr sa však toto nariadenie nerešpektuje a v kostoloch začínajú byť pochovávaní biskupi a opáti, nezriedka vojvodovia a králi, rehoľníci, kňazi, ba dokonca aj laici, ktorí sa nejako zaslúžili o kostol či miestnu cirkev.⁹¹ Na Východe to bol cisár Iustinian, I. (483 – 565 po Kr.), ktorý vo svojom právnom kódexe *Codex Iustinianus* zrušil zákaz pochovávania *intra muros*. Pri rozširovaní miest totiž aj tak postupne dochádzalo k pohlcovaniu cintorína, ktorý pôvodne stál mimo obytnú zónu do jej areálu.⁹²

Už pri zakladaní miest a obcí sa vopred plánovalo miesto pre výstavbu kostola a cintorína. Dominantnú úlohu však vždy mával farský kostol bez ohľadu na to, či stál vo vnútri mesta (*intra muros*) alebo vonku za hradbami (*extra muros*). Len v samotnom Avignone bolo koncom stredoveku 21 kresťanských cintorínov a jeden židovský.⁹³

Od počiatkov christianizácie sa tiež dbalo aj na to, akým spôsobom sa mŕtvi pochovávali. Za spálenie nebohého ukladal Karol Veľký trest smrti, a taký človek nesmel byť pochovaný ani na kresťanskom cintoríne a vylučovali sa aj modlitby zaňho. Po obsadení Saska napríklad nariadil, aby telá kresťanských Sasov pochovávali na kostolných cintorínoch (*ad cimeteria ecclesiae*) a nie na pohrebiskách pohanov (*ad tumulus paganorum*).

V priebehu 11. a 12. storočia dochádza k zásadným zmenám v oblasti pochovávaní, ktoré viedli k akejsi unifikácii pohrebu. V hrobách západnej Európy takmer vymizli milodary a zakladajú sa prikostolné cintoríny. Na území Čiech, Moravy i Slovenska sú však ešte celkom bežné radové pohrebiská. Všeobecne možno povedať, že pohanské zvyklosti dlhšie pretrvávali na vidieku ako v mestách.⁹⁴

Každý cintorín či hrob vyžadoval vysvätenie miesta. Historické správy o tom máme už zo 6. storočia, kedy biskup v Poitiers pochovával kráľovnú Radegundu. Biskupský pontifikál z 10. storočia obsahuje celý postup vysväcovania cintorína. V prípade, že sa pochovávalo mimo cintorína, vyžadovalo sa obdobné posvätenie každého hrobu zvlášť.⁹⁵

Pre pochovávanie na kresťanských cintorínoch platili aj určité obmedzenia. Jednalo sa o nepokrstené osoby, najmä novorodencov, ktorí zomreli pri pôrode. Takéto deti pochovávali za múrmi cintorínov (pohrebiská neviniatok), alebo pod okapom kostola, kde pochovávali aj zomrelé ženy – šestonedieľky. Zaujímavým príkladom týchto praktík je prikostolný cintorín v Krásne (okr. Partizánske), kde počas archeologického výskumu v rokoch 1953 – 54 odkryli aj 8 detských hrobov, pričom išlo o pohreby nevyvinutých narodených detí, ktoré pochovali v zdobených keramických nádobách za ohradou jestvujúceho cintorína. Pomocou nájdených mincí boli tieto hroby datované do

⁹¹ OHLER, Norbert. *Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany : H&H, 2001, s. 162.

⁹² UNGER, Jozef. Pohřební ritus a zacházení s těly zemřelých v českých zemích (s analogiemi i jinde v Evropě) v 1. – 16. století. In MALINA, Jaroslav (ed). *Panoráma biologické a sociokulturní antropologie*. Brno : Masarykova univerzita, 2002, s. 33.

⁹³ OHLER, Norbert. *Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany : H&H, 2001, s. 172 – 173.

⁹⁴ UNGER, Jozef. Pohřební ritus a zacházení s těly zemřelých v českých zemích (s analogiemi i jinde v Evropě) v 1. – 16. století. In MALINA, Jaroslav (ed). *Panoráma biologické a sociokulturní antropologie*. Brno : Masarykova univerzita, 2002, s. 42 – 43 a 33.

⁹⁵ OHLER, Norbert. *Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany : H&H, 2001, s. 174 – 175.

15. a 17. stor. Všetky nádoby boli položené nabok, s ústím nasmerovaným na kostol a nie ako bývalo dovtedy bežné, v smere východ – západ.⁹⁶

Druhé obmedzenie platilo pre osoby, ktoré boli vylúčené už počas života z cirkevného spoločenstva (kacíri, heretici), prípadne tí, ktorí odmietli pred smrťou svätú spoveď a zmierenie. Napokon, vylúčení boli aj samovrahovia, lebo si privlastnili právo, ktoré patrí iba Bohu – určiť si dobu vlastnej smrti.⁹⁷

Z etnografickej literatúry máme aj zo Slovenska zachytené prípady, kedy bol samovrahovi odopretý riadny cirkevný pohreb s obradmi a zvonením, jeho hrob bol mimo posvätenej pôdy a musel zostať neoznačený, pričom pohreb sa konal až po západe Slnka. Dokonca ešte zo 17. až 19. storočia sú známe prípady, kedy bolo takéto telo spálené.⁹⁸

Spoločenský status ovplyvňoval aj to, či bol jedinec pochovaný do samostatného hrobu alebo spoločného. V čase epidémií sa do hromadných hrobov pochovávali bohatí i chudobní spolu. Práve šírenie nákazlivých nemocí v stredoveku priviedlo ku zákazu pochovávania v mestách a budovaniu pohrebísk mimo obývanú zónu. Predpisy prikazovali, že každý cintorín má byť ohradený tak, aby sa tam nedostali zvieratá, ktoré by mohli hroby narušovať či znesvätiť.⁹⁹

Z dôvodu preplnenia cintorínov začali v mestách približne od konca stredoveku praktizovať exhumáciu kostí zo starších hrobov a ich skladovanie na zvláštnych vopred určených miestach. Buď sa využívali krypty kostolov, alebo stavali kostnice – karnery (lat. *carnarium*, *ossarium*). Ich budovanie skončilo až po zákaze Jozefa II. na konci 18. storočia.¹⁰⁰

Predpokladá sa, že myšlienka karnerových kaplniek sa zrodila najskôr v kláštorných spoločenstvách. Za najstaršiu takúto kaplnku sa považuje Kaplnka sv. Michala vo Fulde, založenú opäť Egiptom v roku 820. Na Slovensku sú doložené stredoveké románske karnery najmä z prostredia benediktínskych a cisterciánskych kláštorov. Budovali sa pri farských kostoloch povedľa cintorínov. Na Slovensku sú doložené karnery už v 12. a 13. storočí (Banská Štiavnica, Kremnica, Krupina, Bratislava, Bijacovce, Jarovce), no dôkazy o ich budovaní máme aj z obdobia 14. až 16. storočia (Bratislava, Skalica, Košice, Trnava).¹⁰¹ Karnery boli podobné rotundám, avšak mali dve podlažia. V suterénnej časti sa skladovali kosti a hore bola kaplnka. Veľmi rozšírené boli i v Rakúsku a na Morave.¹⁰²

⁹⁶ KRUPICA, Oldrich. Stredoveké Krásno. In *Západné Slovensko 5*. Vlastivedný zborník múzeí. Bratislava : Obzor, 1978, s. 185 – 188.

⁹⁷ OHLER, Norbert. *Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany : H&H, 2001, s. 175 – 178.

⁹⁸ JÁGEROVÁ, Margita. Slovenský pohreb. In BOTÍK, Ján. *Obyčejové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku*. Bratislava : SNM – Historické múzeum, 2001, s. 23 a 27.

⁹⁹ OHLER, Norbert. *Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany : H&H, 2001, s. 178 – 179.

¹⁰⁰ ARIÉS, Philippe. *Dějiny smrti – I*. Praha : Argo, 2000, s. 80; HORSKÁ, Pavla a kol. *Děství, rodina a stáří v dějinách Evropy*. Praha : Panorama, 1990, s. 109.

¹⁰¹ VEEASOVÁ, Eubica. Karnerové kaplnky v románskej architektúre Slovenska. In *Pamiatky a múzeá – 2/1999*. Bratislava : SNM a Pamiatkový úrad, 1999, s. 46 a 48.

¹⁰² KONCOVÁ, Gabriela. *Románske karnery na Morave a Slovensku*. (bakalárska práca). Brno : Masarykova univerzita, FF – Ústav archeologie a muzeologie, 2009, s. 9 – 10; HEROUT, Jiří. *Století kolem nás*. Praha : Panorama, 1981, s. 30 a 69.

Problém s ukladaním pozostatkov mŕtvych mali zvlášť veľké mestá. Odhaduje sa, že len na cintoríne sv. Neviniatok v Paríži (Cimitière aux S. Innocents) bolo od roku 1186 do roku 1785 pochovaných viac ako 7 miliónov mŕtvych, ktorí patrili do 22 parížskych farností. Počas tejto doby sa tu úroveň terénu zvýšila o 2,5 metra. Už v 16. storočí vzdelaní lekári v meste poukazovali na riziká, ktoré preplnený cintorín v meste prinášal. Po jeho zrušení bolo v roku 1785 rozhodnuté, že kosti budú prenesené a uložené do podzemných katakomb, pôvodne rímskych kameňolomov.¹⁰³ Po pietnom akte za prítomnosti zástupcov mesta a cirkevných hodnostárov sa v roku 1786 začalo s prevozom a ukladaním kostrových pozostatkov. Medzi rokmi 1787 – 1814 boli do tejto obrovskej podzemnej kostnice prevezené aj pozostatky z ďalších parížskych kostolov, respektíve cintorínov.¹⁰⁴ Toto sťahovanie a vystavovanie kostí v karneroch bolo v 19. storočí napokon zákazom zakázané i keď vo Francúzskej Bretani sa tento zvyk udržal až do prvej svetovej vojny.¹⁰⁵

Bývalo zvykom, že cintoríny mali svoju vlastnú kaplnku určenú na obradné účely. Spravidla bola zasvätená sv. Michalovi (archanjelovi) alebo sv. Mikulášovi (ochrancovi chudobných). Až do novoveku sa miesto cintorína považovalo, podobne ako kostol, za miesto azylu prenasledovaných. Na cintoríne býval správca, ale často sa sem uchýľovali tí, ktorí stratili strechu nad hlavou. Areál cintorína sa nezriedka využíval pre rôzne zhromaždenia, tu sa čítali záveti a niekde na nich zakladali aj ovocné sady (kláštor St. Gallen). Keďže sa stávalo, že na cintorínoch sa konali dokonca aj trhy a tanečné zábavy, Cirkev to ostro pranierovala a už v 13. storočí pápeži Gregor IX. a Bonifác VIII. ustanovili, že cintorín musí byť znovu vysvätený, ak na ňom dôjde k znesväteniu (napríklad vraždou alebo súložou).¹⁰⁶ Je zarážajúce, že aj spomínaný parížsky cintorín Neviniatok bol už v roku 1186 známy ako stredisko prostitúcie, preto dal kráľ Filip IV. Pekný opraviť jeho rozpadnuté múry. Na druhej strane treba povedať, že nie vždy išlo o prípady znesvätenia na cintorínoch, ktoré sa aktuálne využívali. Často sa jednalo len o vyhranené areály, kde sa ešte nepochovávalo, alebo cintoríny, kde sa prestalo pochovávať. Vo všetkých prípadoch sa však na ich označenie používal ten istý pojem – *cimeterium*.¹⁰⁷

Pohreby na vidieku už od 13. stor. spoľahlivo kontrolovala Cirkev, ktorá mala vybudovanú sieť farských kostolov, pri ktorých sa nachádzal ohradený priestor na pochovávanie (*locus sacer*). Do toho sa nezriedka vchádzalo cez vstup opatrený jamou s kovanou železnou mrežou (*curifraga*), ktorá cintorín chránila pred dobytkom i démonmi, jej úloha bola tak praktická i magická. Ohradenie cintorína zároveň vyhradzovalo priestor, ktorý patril pod cirkevné právo. Zomrelí boli pochovávaní do hrobov orientovaných podľa osi kostola (Z-V), s hlavou na západ, pričom minimálna hĺbka jamy bola od 14. stor. stanovená na 7 mužských stôp, t. j. asi 2 m.¹⁰⁸

¹⁰³ OHLER, Norbert. *Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany : H&H, 2001, s. 179 – 180.

¹⁰⁴ Les catacombes de Paris. <http://www.catacombes.info/histoire/index.php?subCAT=2> (18.10.2012).

¹⁰⁵ ARIÉS, Philippe. *Dějiny smrti – I*. Praha : Argo, 2000, s. 82.

¹⁰⁶ OHLER, Norbert. *Umírání a smrt ve středověku*. Jinočany : H&H, 2001, s. 185 – 187.

¹⁰⁷ ARIÉS, Philippe. *Dějiny smrti – I*. Praha : Argo, 2000, s. 84 a 92.

¹⁰⁸ UNGER, Josef. Pohřební ritus 1. až 20. století v Evropě z antropologicko-archeologické perspektivy. In MALINA, Jaroslav (ed). *Panoráma biologické a sociokulturní antropologie*. Brno : Masarykova univerzita, 2006, s. 59 – 60.

Už v staroveku bolo bežné hrob označiť nápisom a základnými údajmi o pochovanom (meno, rodinná príslušnosť, spoločenský status, vek, dátum úmrtia). To sa týkalo pohanských aj kresťanských hrobov. Avšak približne v 5. storočí sa kultúrna jednota začína vytrácať a s ňou aj nápisy, takže hroby sa stávajú anonymnými. Ešte v 8. a 9. storočí sa aplikovala len jednoduchá výzdoba na sarkofágoch (abstraktné symboly, kvety, výnimočne náboženské výjavy). Významný historik umenia Erwin Panofsky sa v tej súvislosti nazdáva, že vplyv eschatológie prevládol nad túžbou zachovať pamiatku na zosnulého.¹⁰⁹

Približne v 12. storočí dochádza znovu k návratu náhrobných nápisov a bezmenné sarkofágy sú vystriedané olovenými rakvami, u chudobnejších telo iba zavinuté do rubáša a prostým spôsobom uložené do zeme.¹¹⁰ O niečo neskôr sa u spoločensky lepšie situovaných začínajú používať aj epitafy. Tieto náhrobné nápisy na zvisle umiestnenej doske sa dávali do vnútra, alebo zvonku kostolných múrov, na piliere, alebo v kláštoroch do krížových chodieb. Epitaf však nebol náhrobným kameňom v pravom slova zmysle, lebo ani za ním, ani pod ním sa hrob nenachádzal.¹¹¹

Okrem epitafov sa behom času vyvinulo niekoľko typov hrobov, ktoré sa nachádzali priamo v kostoloch. Išlo o hroby – epitafy, ktoré v malých výklenkoch ukrývali za doskou s nápisom druhotný hrob (kosti), ďalej zvislé nástenné hroby, sarkofágy uložené do výklenku s oblúkom (*arcosolia*) a neskôr výklenkové hroby zdobené maľbou alebo basreliefom. Ďalší typ vo vnútri kostola prekrývala kamenná doska na úrovni podlahy, často bohato zdobená.¹¹²

Je prirodzené, že dôležitým symbolom kresťanských hrobov sa stal kríž, ktorý bol nielen nástrojom Kristovej smrti a symbolom jeho utrpenia, ale aj jeho triumfu.¹¹³ Na cintoríne sv. Neviniatok v Paríži sa jednotlivé alebo skupinové hroby označovali kamenným alebo dreveným krížom, no stáli tu aj veľké spoločné – hymnické kríže, používané pri procesiách na Kvetnú nedeľu. V tesnej blízkosti takýchto krížov sa dávali ľudia s obľubou pochovávať. V 15. – 19. storočí sa povedľa kostolných náhrobkov vyvíjali aj náhrobky cintorínske. Pokiaľ cintorínsky kríž slúžil z počiatku celej obci, neskôr sa stáva hlavným prvkom individuálneho hrobu, ktorý sa presadil v 17. – 18. storočí.¹¹⁴

Pre zaujímavosť dodávame, že najstarší zachovaný kríž z územia Slovenska sa našiel zamurovaný na priečelí kaštieľa v Rusovciach a po ikonografickom rozbere je datovaný do obdobia 5. až 8. storočia, teda ide o predrománsku pamiatku z ranokresťanského – byzantského kultúrneho okruhu, ktorá sem bola dovezená. Kríž zhotovený z kameňa vysoký 65 cm je zdobený plastickým ornamentom v tvare vínnej révy, motívom žehnajúcej ruky a luni-solárnymi symbolmi. Ruka bezpochyby symbolizuje Božieho Syna – Ježiša Krista.¹¹⁵

¹⁰⁹ ARIÉS, Philippe. *Dějiny smrti – I.* Praha : Argo, 2000, s. 253 – 255.

¹¹⁰ ARIÉS, Philippe. *Dějiny smrti – I.* Praha : Argo, 2000, s. 268.

¹¹¹ KOCH, Wilfried. *Malý lexikon architektúry.* Bratislava : Tatran, 1975, s. 93 – 94.

¹¹² ARIÉS, Philippe. *Dějiny smrti – I.* Praha : Argo, 2000, s. 287 – 291.

¹¹³ BECKER, Udo. *Slovník symbolů.* Praha : Portál, 2007, s. 136.

¹¹⁴ ARIÉS, Philippe. *Dějiny smrti – I.* Praha : Argo, 2000, s. 326 a 334.

¹¹⁵ KOLNÍK, Titus. Kamenný kríž z Bratislavy-Rusoviec – významný doklad ranobyzantského kresťanského umenia. In *Konštantínove listy 1/2008*, Nitra : Univerzita Konštantína filozofa, 2008, s. 2 – 15.

Aj keď existuje niekoľko systémov periodizácie, ktoré oddeľujú stredovek a novovek, budeme sa držať tej, ktorá za ich rámcovú hranicu považuje začiatok náboženskej reformácie Martina Luthera v roku 1517. Táto udalosť bola natoľko závažná, že ju niektorí historici považujú za najväčšiu katastrofu, ktorá postihla Cirkev. Došlo totiž k rozdeleniu na časť katolícku, luteránsku, reformovanú a sektársku.¹¹⁶

Na konci stredoveku sa v Cirkvi nahromadilo veľké množstvo problémov a neporiadkov. Cirkevný historik August Franzen vymenúva najmä nezdravé uctievanie svätcov a svätých ostatkov, nekontrolované púte a rôzne okrajové formy zbožnosti, ktoré sprevádzali ľahkovernosť, žiadosť po zázrakoch, povery, hrôza z pekla a diabla a všeobecne známy hon na čarodejnice. Okrem toho vzniklo i množstvo problémov inštitucionálneho charakteru, ktoré pôsobenie Cirkvi oslabovali a neraz dehonestovali. Vládnuce šľachtické rody v Európe obsadzovali vysoké cirkevné posty, pričom nižší klérus žil často nedôstojne a v biede. Navyše, problémy náboženské sprevádzali aj problémy hospodárske, politické a sociálne, pričom sa iba zakrývali pohnútkami náboženskými.¹¹⁷

Na druhej strane, August Franzen pripomína, že Cirkev sa na konci stredoveku tešila aj veľkej úcte a ľudová zbožnosť sa prejavovala v rôznych formách života. Cirkev stále podporovala umenie, výstavbu nových kostolov a charitatívnych zariadení (špitály, chudobince) a angažovala sa pri výchove. Problém večnej spásy sa aj ľudí tejto doby dotýkal stále rovnako naliehavo.¹¹⁸

Pre 16. storočie je v oblasti religiozity kresťanov typická reformácia. V súvislosti s ňou zaznamenáva Philippe Ariés, že vo Francúzsku sa v tom čase protestanti domáhali práva používať vysvätené cintoríny spoločne s katolíkmi. Ako hlavný dôvod uvádzali to, že sú to cintoríny a hroby aj ich otcov. Sťahovanie hrobov z dôvodov náboženských však Ariés silne spochybňuje, lebo práve na konci 16. storočia dochádza v Paríži k prestavbám viacerých kostolov, vyvolaných novými liturgickými požiadavkami, ktoré vyplývali zo záverov Tridentského koncilu a ktoré vyžadovali zásahy do jestvujúcich cintorínov.¹¹⁹

Pohnutá doba reformácie poznamenala aj pohrebný rítus. Kritizovaná bola najmä prehnaná starostlivosť o pohreby, ktorú opisoval aj Erasmus Rotersdamský v spise *Chvála bláznivosti* (*Encomium moriae* – 1509).¹²⁰

Pre obdobie 16. storočia, ktoré je pokračovaním renesancie, je typické aj vystúpenie mnohých filozofov a mysliteľov, ktorí spochybňovali dovtedy Cirkvou prezentovaný obraz o človeku. Jedným z autorov tohto obdobia je Pietro Pomponazzi (1462 – 1524), ktorý v roku 1516 publikoval traktát *O nesmrteľnosti duše*. Ovplyvnený Aristotelom píše, že ľudská duša má materiálnu podstatu a je smrteľná. Napriek tomu

¹¹⁶ Obdobie novoveku môžeme rozdeliť na tri hlavné epochy: 1. Reformácia a katolícka reforma (1500 – 1700); 2. Od Francúzskej revolúcie do prvej svetovej vojny (1789 – 1918); 3. Najmladšia minulosť (od roku 1918 do súčasnosti). FRANZEN, August. *Malé dejiny cirkve*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 190.

¹¹⁷ FRANZEN, August. *Malé dejiny cirkve*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 191 a 193.

¹¹⁸ FRANZEN, August. *Malé dejiny cirkve*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 192.

¹¹⁹ ARIÉS, Philippe. *Dejiny smrti – II*. Praha : Argo, 2000, s. 32 – 35.

¹²⁰ UNGER, Josef. Pohřební rítus 1. až 20. století v Evropě z antropologicko-archeologické perspektivy. In MALINA, Jaroslav (ed). *Panoráma biologické a sociokulturní antropologie*. Brno : Masarykova univerzita, 2006, s. 64.

presadzoval názor, že človek dokáže byť mravný iba na základe viery v záhrobný život.¹²¹ V závere svojho traktátu konštatuje, že problém nesmrteľnosti duše sa nedá rozriešiť.¹²² Podobne ako Pomponazzi, aj iní intelektuáli tejto doby spochybňovali nesmrteľnosť ľudskej duše. Medzi nich patril aj Michel de Montaigne (1533 – 1592), ktorý v ideách o nesmrteľnosti videl iba náboženské sľuby, pričom príroda svedčila o inom. Takýmto názorom však oponoval Blaise Pascal (1623 – 1662), ktorý si síce uvedomoval tragický úděl človeka i nevyhnutnosť smrti, no pevne presadzoval ideu nesmrteľnosti duše a svoju nádej hľadal u Boha.¹²³ Do opozície voči učeniu Cirkvi vystúpil aj Giordano Bruno (1548 – 1600), ktorý sa vysmieval náboženstvu a popieral akúkoľvek predstavu o posmrtnom vzkriesení.¹²⁴

Napriek mnohým kritickým vystúpeniam intelektuálov tej doby, učenie Cirkvi zostávalo pevné a obhajovalo ideu posmrtného života. Zdá sa, že tieto tendencie jasne prevládli aj v ľudovej zbožnosti. Na prelome 17. a 18. storočia lekár Friedrich Garmann, zachytil množstvo rozprávání a povíer týkajúcich sa cintorínov a mŕtvych. Píše, že v čase morových epidémií ľudia dávali do úzkej súvislosti mor, diabla a cintoríny, takže verili, že v tom čase im panuje Satan ako *Dei carnifex*.¹²⁵ A cintoríny a zomrelých z jeho moci mohla dostať späť iba Cirkev, ktorá to robila slávnostným posvätením. Garmann a jeho kolegovia (De Misnie) verili, že cintorín a jeho mŕtvi požívajú status svätosti (*mortuos sacros*) za každých okolností a nemali by sa preto ani premiestňovať, podobne ako oltáre a chrámy.¹²⁶

Koncom 17. storočia sa v katolíckej praxi rozšírili náboženské obrady, ktoré mali napomáhať dušiam v očistci. Túto činnosť ostro odsudzoval Luther a s ním všetky protestantské cirkvi, ktoré nepriznávajú ľuďom právo orodovať za mŕtvych, lebo ich osud je podľa nich výlučne v rukách Boha. V 18. storočí sa medzi protestantmi začal šíriť nový náhľad na smrť, ktorý ignoroval pojmy ako predurčenie, súdny deň či zatratenie. Pokiaľ u katolíkov pokračoval záujem o osud mŕtvych spojený s predstavami o očistci modlitbami a pietou, protestantské duchovné prostredie prispelo svojou koncepciou prechodu mŕtvych do lepšieho nehmotného sveta ku vzniku iného druhu „komunikácie“ s mŕtvymi – ku špiritizmu. Philippe Ariés vo svojich *Dejinách smrti* konštatuje, že v období medzi 17. a 20. storočím patrili modlitby za duše v očistci u katolíkov medzi najrozšírenejšie a najobľúbenejšie.¹²⁷

Po rekatolizácii území, ako boli Čechy a Morava (1627 – 28), možno pozorovať návrat k unifikácii pohrebných zvyklostí, ktoré však boli prirodzeným spôsobom závislé od sociálneho statusu zomrelého. Do pohrebného rítu zasiahli najmä cisárske dekréty z 80. rokov 18. stor., ktoré stanovujú minimálnu hĺbku hrovej jamy na 1,9 m a zakazujú pochovávanie v intraviláne obce, pričom sa niektoré hroby z tohto dôvodu aj premiestňujú. Vzrástol však záujem o pochovávanie v kostoloch, čo sa prejavilo napríklad

¹²¹ KALČEV, Ivan. *Etudy o smrti*. Bratislava : Spektrum, 1990, s. 64 – 65.

¹²² STOLÁRIK, Stanislav. *Stručne o dejinách filozofie*. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského, 2007, s. 105.

¹²³ KALČEV, Ivan. *Etudy o smrti*. Bratislava : Spektrum, 1990, s. 66, 70 – 75.

¹²⁴ STOLÁRIK, Stanislav. *Stručne o dejinách filozofie*. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského, 2007, s. 106.

¹²⁵ *Dei carnifex* – (lat. = boh mäsiar); tento názor zastával aj Luther. ARIÉS, Philippe. *Dejiny smrti – II*. Praha : Argo, 2000, s. 221.

¹²⁶ ARIÉS, Philippe. *Dejiny smrti – II*. Praha : Argo, 2000, s. 77, 221 – 222.

¹²⁷ ARIÉS, Philippe. *Dejiny smrti – II*. Praha : Argo, 2000, s. 202 – 205.

aj v bratislavskom Dóme sv. Martina. Došlo tu k prestavbe a rozšíreniu podzemných priestorov určených na pochovávanie, kde vznikli široké chodby s bočnými výklenkami na spôsob katakomb. Zaujímavým javom v období baroka je uvoľnenie zaužívanej orientácie hrobov v osi západ – východ, keďže aj mnohé kostoly v tom čase už nedodržiavajú túto orientáciu. Typickou výbavou hrobov zo 17. a 18. stor. sú rôzne ružence, medailóny, kríže či amulety s kresťanskými motívami a apotropainou úlohou.¹²⁸

Príkladom môžu byť aj rôzne medailóniky zo 17. – 18. stor. pochádzajúce z výskumu ranorománskeho kostola sv. Štefana v Nitre – Párovciach. Osobitnú skupinu artefaktov, ktoré neraz sprevádzali mŕtveho kresťana na druhý svet, tvorili rôzne pútnické odznaky, cínové alebo olovené, ktoré sa produkovali vo významných pútnických centrách, nezriedka v kláštoroch. Vzácné sú v hroboch doložené aj pútnické palice.¹²⁹

K poznaniu pohrebných obyčají 18. storočia na východe Slovenska prispel aj záchranný archeologický výskum v Jasenove (okr. Humenné), kde bolo v roku 1991 preskúmaných 8 kostrových hrobov v bezprostrednej blízkosti miestneho kostola. Mŕtvi boli uložení v drevených truhlách a v piatich prípadoch mali v rukách mince. Razby pochádzali z čias Márie Terézie (1761 – 1765) a exaktne dokazujú prítomnosť obolu aj v neskoršom období ako 16. stor.¹³⁰

V 18. storočí, kedy sa problémom smrti zaoberali aj humanisti a intelektuáli, ako boli Lessing, Goethe či Schiller, nastáva v celej Európe zmena zdravotníckeho systému. Hoci sa začínajú budovať verejné nemocnice, chorobince, starobince a vojenské invalidovne, ľudia najviac umierajú v kruhu svojej rodiny.¹³¹

Do filozofických rozpráv tohto obdobia výrazne zasiahol Immanuel Kant (1724 - 1804), ktorý hľadáúc strednú cestu medzi rozumom a zmyslami usúdil, že človek je povinný konať za každých okolností dobro (mravný imperatív) bez ohľadu na Boha, či náboženstvo.¹³² Vo svojej koncepcii smrti poukazoval na to, že ak jestvuje mravne dobré, krásne a ušľachtilé úsilie ľudí, musí jestvovať aj nesmrteľnosť.¹³³

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831) – autor najväčšieho novovekého filozofického systému, kde nachádzame aj idey štátneho totalitarizmu a panteizmu,¹³⁴ pri svojich úvahách o smrti usudzoval, že človek je nesmrteľný vďaka poznaniu a schopnosti myslieť, pričom ľudskú dušu stotožňuje s večným duchom, ktorý nazýva totalitou.¹³⁵

Pochovávanie v 19. a 20. storočí. ovplyvnila silnejúca sekularizácia spoločnosti a filozofické systémy, ako boli existencializmus, marxizmus či liberalizmus. Zaužívané eschatologické predstavy sú napádané osobnosťami ako Friedrich Nietzsche či Sigmund

¹²⁸ UNGER, Josef. Pohřební ritus 1. až 20. století v Evropě z antropologicko-archeologické perspektivy. In MALINA, Jaroslav (ed). *Panoráma biologické a sociokulturní antropologie*. Brno : Masarykova univerzita, 2006, s. 64 – 66.

¹²⁹ SLIVKA, Michal. *Pohľady do stredovekých dejín Slovenska*. Martin : Matica slovenská, 2013, s. 53 a 50.

¹³⁰ STRAKOŠOVÁ, Ivana. Záchranný výskum v Jasenove. In *AVANS - 1992*, Nitra : AÚ SAV Nitra, s. 116.

¹³¹ KISVETROVÁ, Helena – KUTNOHORSKÁ, Jana. Umírání a smrt v historickém vývoji. In *Kontakt 2/2010*. Časopis pro ošetrovatelství a sociální vědy ve zdraví a nemoci. České Budějovice : Jihočeská univerzita, s. 216 – 217.

¹³² STOLÁRIK, Stanislav. *Stručne o dejinách filozofie*. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského, 2007, s. 135, 139 – 140.

¹³³ KALČEV, Ivan. *Etudy o smrti*. Bratislava : Spektrum, 1990, s. 82.

¹³⁴ STOLÁRIK, Stanislav. *Stručne o dejinách filozofie*. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského, 2007, s. 144.

¹³⁵ KALČEV, Ivan. *Etudy o smrti*. Bratislava : Spektrum, 1990, s. 84 – 85.

Freud. Pohreby sa začínajú stávať skôr privátnou záležitosťou ako spoločenskou. Ich organizácia sa postupne vymaňuje z pôsobnosti cirkví a začína byť predmetom špecializovaných firiem. Zakladajú sa prvé súkromné cintoríny a ich správa je podriadená magistrátom. Od začiatku 20. storočia sa v Európe začína stále viac presadzovať kremácia, a tak sa pohreby po viac ako tisícročnej prestávke paradoxne zasa stávajú birituálne.¹³⁶

Cirkev síce kremáciu na Druhom vatikánskom koncile (1963) napokon povolila, ale naďalej pre katolíkov odporúča klasický pohreb do zeme. V platnom Kódexe kanonického práva (1983) sa uvádza: „*Cirkev veľmi odporúča zachovať zbožný zvyk pochovávaní tiel zomrelých do zeme; nezakazuje však pohreb kremáciou, pokiaľ nebola zvolená z dôvodov odporujúcich kresťanskej náuke.*“ (KKP, Kán.1176, §3).¹³⁷ Kresťanské cirkvi, s výnimkou Pravoslávnej,¹³⁸ ktoré kremáciu akceptovali, museli po čase prispôbiť aj svoje rozlúčkové rituály.

D. J. Davies konštatuje, že hoci sa pohreby neraz odohrávajú v cirkevných priestoroch a obrady vykonávajú kňazi, nie je vždy isté, či sa zúčastnení aj stotožňujú s učením danej cirkvi. Vidí v tom skôr spoločenský zvyk a zachovávanie tradičného kultúrneho rámca spoločnosti.¹³⁹ V podobnom duchu sa vyjadruje o znamení kríža P. Ariés, keď hovorí, že neželať si kríž na svoj hrob, prípadne ho nedat' na hrob svojich blízkych, sa i dnes považuje za výnimočnú provokáciu. Podľa neho sa ako symbol hrobu používa aj v tej najateistickejšej spoločnosti, lebo sa stále akceptuje ako symbol smrti. Toto tradičné označenie hrobu predstavuje aj pre ľudí vlačnej viery symbol ochrany a nádeje.¹⁴⁰

Náboženská pluralita sa prejavila v 19. storočí aj pri urbanistickom plánovaní nových sídiel. Pri vyčleňovaní plôch na cintoríny sa rešpektovala rozdielna náboženská identita obyvateľstva. D. J. Davies uvádza ako príklad delenie na katolícke a židovské cintoríny. Treba však povedať, že na cintorínoch boli zrejme aj majetkové rozdiely zosnulých. Bohaté hroby či hrobky sa dali jednoznačne odlíšiť svojím architektonicko-umeleckým prevedením od hrobov pre chudobných, neraz hromadných a anonymných.¹⁴¹

V súčasnosti je zrejmé, že duch moderny a postmoderny vychádzajúci z prostredia mimo tradičných cirkví formuje aj nové názory na život. Zdôrazňovaná individualita a osobná sloboda má za následok, že sa mení aj paradigma smrti. Stále viac ľudí spochybňuje vieru v posmrtný život a nie je ochotných prijímať tradičné pohrebné rituály. Aby sa tieto trendy zoslabili, miestami sa pri cirkevných pohreboch stále viac akcentuje osobný rozmer nebohého (údajmi z jeho života, opisom vlastností či záujmov). Častejšie ako inokedy sa pri pohreboch čítajú nebiblické texty a púšťa sa hudba zo súkromnej zbierky zosnulého. Tieto novinky buď len dopĺňajú tradičné cirkevné formy pohrebu,

¹³⁶ UNGER, Josef. Pohřební rítus 1. až 20. století v Evropě z antropologicko-archeologické perspektivy. In MALINA, Jaroslav (ed). *Panorama biologické a sociokulturní antropologie*. Brno : Masarykova univerzita, 2006, s. 67.

¹³⁷ *Kodex kanonického práva – Codex Iuris Canonici – L.P. 1983*. Z latinčiny preložil prof. JUDr. ThDr. Miroslav Zedníček. Praha : Zvon, 1993, s. 168.

¹³⁸ SUDOR, Karol. *Kremácia – normálna vec či neúcta k telu?* <http://www.sme.sk/c/6115437/kremacia-normalna-vec-ci-neucta-k-telu.html> (20.10.2012).

¹³⁹ DAVIES, Douglas J. *Stručné dějiny smrti*. Praha : Volvox Globator, 2007, s. 63.

¹⁴⁰ ARIÉS, Philippe. *Dějiny smrti – I*. Praha : Argo, 2000, s. 334.

¹⁴¹ DAVIES, Douglas J. *Stručné dějiny smrti*. Praha : Volvox Globator, 2007, s. 122.

alebo ho úplne nahrádzajú. Vtedy je i kňaz nahrádzaný ceremoniárom pohrebnej inštitúcie.¹⁴²

V oblasti dogmatiky spojenej so smrťou možno konštatovať, že najväčšie protestantské cirkvi (najmä v Európe) prestali zdôrazňovať význam posmrtného života a peklo sa spomína len okrajovo. Hoci predstava raja zostala zdrojom optimizmu, ani on sa už nevníma teologicky, ale skôr sociálno-terapeuticky.¹⁴³

Konzumný spôsob života sa v súčasnosti premieta nielen do životného štýlu jednotlivca, ale ovplyvňuje aj štýl jeho smrti. Keďže veľký počet ľudí v ekonomicky rozvinutých krajinách už neverí v posmrtný život, ich postoje sa odrážajú aj pri pohreboch.

Ekologické a enviromentálne trendy v myslení a konaní ľudí sa napríklad vo Veľkej Británii na konci 20. storočia prejavili vo zvýšenom záujme o takzvané *zelené pohreby*, teda pohreby v prírode. Odrážajú tak zrejme pokus o novú eschatológiu, či novú doktrínu posledných vecí človeka, ktorá je priamo spojená s obavami o osud planéty. Tieto nové trendy ignorujú klasické náboženstvá ponúkajúce nádej posmrtného života a odsúvajú ich ako špekulatívne. Namiesto nich uprednostňujú konkrétne a skutočné ekologické riešenia, ktoré rámcujú aj nový typ ľudskej identity.¹⁴⁴

Aj keď bola vierohodnosť tradičnej kresťanskej eschatológie v 19. a 20. storočí tvrdo spochybnená zásluhou osvietenstva a intelektuálov, akými boli Feuerbach, Nietzsche či Freud, najväčšiu ranu dostala v 20. storočí vplyvom dvoch svetových vojen. Všetky predstavy o pekle sa vtedy stali smiešnymi v porovnaní s hrôzami koncentračných táborov a vojnového utrpenia. Naopak, novodobé obrazy „raja“ poskytla povojnová konzumná spoločnosť s jej hmotnými výdobytkami. História však ukázala, že novodobé sekulárne náhrady kresťanskej eschatológie vždy stroskotali, lebo ani všeobecný technický pokrok, ani pokusy o vytvorenie utopickéj komunistickej spoločnosti ľudstvo nespasili. Úzkosť smrti zostáva ďalej, iba je viac ukrývaná.¹⁴⁵

Záver

Vieme, že v náboženských systémoch rôznych kultúr nenájdeme jediný, ktorý by nemal teológiu tesne prepojenú s problematikou smrti a ktorá by zároveň neriešila aj vzťahy Boha a človeka. Vieme tiež, že na rozdiel od hinduizmu či budhizmu, ktoré nachádzajú riešenie problému smrti v sťahovaní duší (metempsychóze) a prevtelňovaní (reinkarnácii), pre monoteistické náboženstvá, akým je aj kresťanstvo, je typická predstava o zmŕtvychvstaní.¹⁴⁶

V kresťanstve je viera v posmrtný život ukotvená v dejinnej skúsenosti, ktorú podopiera biblické svedectvo. Nádej kresťanov na večný život stojí na Kristovi, ktorého Boh vzkriesil, a preto aj smrť je možné považovať len za poslednú skúšku, ktorú musí

¹⁴² DAVIES, Douglas J. *Stručné dějiny smrti*. Praha : Volvox Globator, 2007, s. 90.

¹⁴³ DAVIES, Douglas J. *Stručné dějiny smrti*. Praha : Volvox Globator, 2007, s. 63.

¹⁴⁴ DAVIES, Douglas J. *Stručné dějiny smrti*. Praha : Volvox Globator, 2007, s. 84.

¹⁴⁵ HALÍK, Tomáš. „Poslední věci“ v křesťanské tradici. In *Smrt a umírání v náboženských tradicích současnosti*. Praha : Cesta domů, 2010, s. 74 – 75.

¹⁴⁶ DAVIES, Douglas J. *Stručné dějiny smrti*. Praha : Volvox Globator, 2007, s. 23 – 24.

kresťan v živote zdolať. Môže však odchádzať s nádejou, že po smrti ho očakáva oveľa plnší a bohatší život, než aký mal na zemi.¹⁴⁷

Pápež Benedikt XVI. v tej súvislosti pripomína, že kráľovstvo Božie, ktoré kresťanstvo svojim veriacim prisľubuje, nie je založené na zmene pozemských pomerov, ale na hlbokej premene človeka, ktorého sa dotkol prst Boží a stal sa tak Božím synom. A táto premena, toto Božie kráľovstvo, a teda i spása je možná iba skrze smrť.¹⁴⁸

Napriek všetkým pokusom prekonať úzkosť zo smrti, táto stále vo svete pretrváva, lebo skúsenosť ukazuje, že ani všetky vymoženosti techniky predlžujúce život nemôžu natrvalo uspokojiť ľudskú túžbu po ďalšom živote, a to si všima aj pastorálna konštitúcia *Gaudium et Spes*, pričom kladie niekoľko závažných otázok: *Čo je vlastne človek? Aký je zmysel utrpenia, žla a smrti, ktoré neprestávajú napriek všetkému pokroku? Čo bude po tomto pozemskom živote?* (GS, 10). Pripomína, že tajomstvo ľudskej existencie vrcholí pred tvárou smrti. Človek pritom celkom oprávnené odmieta svoje úplné zničenie a koniec, lebo vďaka Božej milosti v sebe nosí zárodok večnosti.¹⁴⁹

Žiaľbohu, najnovšie sociologické výskumy ukazujú, že religiozita u ľudí postmodernej spoločnosti klesá, a tým aj viera v posmrtný život. Napriek tomu, pri prieskume renomovaného Allensbacherovho inštitútu vyplýva, že u ľudí, ktorí sú religiózne založení, práve viera v Boha pomáha vyrovnať sa aj s problémom smrti.¹⁵⁰ Náboženstvo sa tak javí ako jedna z možností, ktorá dáva smrti zmysel. Aj po strate najbližších ľudí jednoducho veríme, že smrť je len začiatok iného života, kde sa raz všetci stretneme.¹⁵¹

Česká tanatologička, lekárka a filozofka Helena Haškovcová, píše: „*Dnešná situácia je charakteristická vytesnením smrti a dôsledkom toho je porušený mechanizmus uvedomovania si vlastnej konečnosti práve tak, ako zodpovednosti za život a smrť svoju i ostatných.*“¹⁵²

Lekárka a psychiatricka Elisabeth Kübler-Rossová sa nazdáva, že jeden z dôvodov, prečo sa veľa ľudí v súčasnej modernej dobe nedokáže pokojne vyrovnáť so smrťou je ten, že je desivejšia ako v minulosti, nakoľko často prebieha v osamelosti, mechanicky a je pozbavená ľudskosti. Pacient vytrhnutý zo známeho rodinného prostredia je hekticky presunutý na jednotku intenzívnej starostlivosti, kde ukrytý pred rodinou zomiera.¹⁵³

Nemecký egyptológ a historik kultúry Jan Assmann v súvislosti so smrťou pripomína biblický príbeh o Adamovi a Eve, keď píše, že skôr, ako mohli naši prarodičia ochutnať aj zo stromu života a získať tak okrem poznania aj nesmrteľnosť, boli vyhnaní. Človek sa tak stal tvorom obdareným nadbytkom vedenia ale nedostatkom života, lebo zo všetkých živých bytostí iba on vie, že zomrie. S týmto vedomím pomínutelnosti si vytvára mimo prírody svoj vlastný umelý svet, ktorý nazývame kultúrou. Podľa Assmanna sa kultúra rodí z vedomia smrti a smrteľnosti, lebo človek sa ňou pokúša preklenúť čas a predĺžiť ho v kultúrnej pamäti do budúcnosti. Bolestné vedomie vlastnej

¹⁴⁷ POMPEY, Heinrich. *Zomieranie*. Trnava : Dobrá kniha, 2004, s. 76.

¹⁴⁸ RATZINGER, Joseph (BENEDIKT XVI.). *Eschatológia*. Trnava : Dobrá kniha, 2011, s. 61.

¹⁴⁹ GAUDIUM ET SPES – pastorálna konštitúcia Druhého vatikánskeho koncilu. Dostupné na: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes>

¹⁵⁰ POMPEY, Heinrich. *Zomieranie*. Trnava : Dobrá kniha, 2004, s. 19.

¹⁵¹ VÁCLAVÍK, David. Smrť v kontextu soudobé religiozity. In: *Cesty na druhý svet*. Bratislava : Chronos, 2005, s. 20.

¹⁵² ŠÍGL, Miroslav. *Co víme o smrti*. Praha : Epoque, 2006, s. 10.

¹⁵³ KÜBLER-ROSSOVÁ, Elisabeth. *O smrti a umírání*. Turnov : Arica, 1993, s. 7.

pominuteľnosti a ohraničenosti sa tak stáva znesiteľnejším bremenom a smrť hlavným generátorom kultúry.¹⁵⁴

Aj zakladateľ slovenskej religionistiky Ján Komorovský prikladal skutočnosti smrti hlboký etický význam. To, že človek nepozná vopred hodinu ani deň smrti, ovplyvňuje podľa neho kvalitu života a ľudia vedomí si smrti správajú sa zodpovednejšie a morálnejšie.¹⁵⁵

Napriek všetkému, čo sme povedali, smrť bola a zostala najväčším problémom a záhadou človeka a jeho existencie. Jej rozlúštenie nás však paradoxne očakáva až na konci nášho života.

RESUME

Úvod práce sa venuje základnému kresťanskému pohľadu na človeka, jeho duši a tiež eschatologickým a soteriologickým predstavám. Ježiš Kristus sa prezentuje ako jediný zdroj nádeje a spásy. Prvá kapitola sa dotýka ranej Cirkvi, ktorá sa sformovala v oblastiach pod vplyvom antického Ríma. Po relatívne pokojnom období tolerancie a rozvoja nastáva doba prenasledovaní. Pre túto éru je príznačné pochovávanie v podzemí katakomb a kult mučeníkov. Druhá kapitola je venovaná vnímaniu smrti od raného do neskorého stredoveku. Kresťanstvo sa vtedy v jednotlivých krajinách Európy postupne udomácňuje a vytlača pohanské náboženstvá a zvyklosti. Buduje sa sieť farností, kostolov a kláštorov. Dochádza k pozitívnemu rozvoju kultúry, umenia a vzdelanosti. Cirkev postupne preberá do svojej kompetencie okrem starostlivosti o živých aj pohreby a mŕtvych. Nástupom renesancie a neskôr aj reformácie nastáva pozvoľná zmena stredovekého vnímania sveta a človeka, spochybňujú sa viaceré pravdy obhajované Cirkvou, najmä náuka o nesmrteľnosti duše, kult svätých, dogma o očistci a viaceré sviatosti. Pre modernú dobu, ktorú predznamenal era osvietenských filozofov a intelektuálov, bolo typické, že sa v súvislosti so smrťou okrem otázok teologických začínajú riešiť aj problémy sanitárneho charakteru, ktoré boli zvlášť aktuálne vo veľkých mestách. V postmodernej spoločnosti, kde proces sekularizácie postupoval rýchlejšie, je zjavný pokles vplyvu klasických cirkví na spoločnosť a oslabujúca viera v posmrtný život sa prejavila aj v oblasti pohrebnej praxe. Napriek tradične rozšírenému spôsobu pohrebu do zeme, sa začína v kresťanskom prostredí stále viac presadzovať kremácia. Túto skutočnosť vzala napokon Cirkev na vedomie a povolila ju. Neskôr sa v oblasti pohrebov objavujú aj nové trendy, ktoré možno charakterizovať ako pokračujúcu snahu o individualizáciu a privatizáciu rozlúčkových ceremoniálov či ekologické myslenie, ktoré sa premietajú aj do spôsobu pohrebov. Na dokreslenie popisovaných skutočností sú v práci zaradené niektoré príklady z histórie a tiež poznatky z archeologických výskumov. V závere práce sa konštatuje, že úzkosť zo smrti napriek technickému pokroku stále pretrváva a zostáva základným problémom ľudskej existencie. Podľa niektorých názorov sa však práve ona paradoxne stáva hlavným hýbateľom rozvoja kultúry, keďže väčšina ľudí si uvedomuje krátkosť života a snaží sa ho plodne naplniť. Aj sociologické výskumy potvrdzujú, čo zisťuje aj psychológia náboženstva, že veriaci človek – kresťan umiera s vedomím, že odchádza k

¹⁵⁴ ASSMANN, Jan. *Smrť jako fenomén kulturní teorie*. Praha : Vyšehrad, 2003, s. 11 – 13.

¹⁵⁵ KOMOROVSKÝ, J. *Mravný poriadok a jeho náboženská sankcia*. Bratislava : Univerzita Komenského, 1999, s. 153.

Bohu, ako svojmu nebeskému Otcovi, ktorý ho nielen do života povolal, ale ktorý ho aj skrze Ježiša Krista dokáže ospravedlniť, spasit' a darovať mu život večný.

SUMMARY

Introduction aims at the basic Christian teaching regarding the man, his soul and also eschatological and soteriological beliefs. Jesus Christ is being presented as the only sources of hope and salvation. First chapter analyses the first Church, that was formed in areas under the influence of ancient Rome. After relatively peaceful era of tolerance and development follows the age of persecution. For this period are typical burials in catacombs and the cult of martyrs. The second chapter is dedicated to perception of death from early until late medieval times. At that time Christianity establishes itself in Europe and subsequently pushes out pagan religions and traditions. A network of parishes, churches and monasteries are being built. A positive development of culture, art and education takes place. The Church gradually takes over not only the care for the living but also for the dead. With the beginning of the Renaissance and later the Reformation the medieval vision of the world and human is being slowly changed, multiple truths defended by the Church are being questioned, especially the teaching of the immortality of soul, cult of the saints, dogmas about purgatory and many sacraments. For the modern period, that pre-dated the era of enlightenment philosophers and intellectuals, was typical that in connection with the death, except theological questions, begins to solve also sanitary character of burials, especially urgent in case of large cities. In post-modern society where the process of secularisation advanced faster is obvious decrease influence of classical churches on society and weakening belief in afterlife manifested itself also in burial praxis. Despite traditionally widespread burial into earth is also cremation being asserted in Christian environment. This fact was lately accepted by the Church and allowed. Later also new trends of individualisation and privatisation of farewell ceremonies or ecological consciousness appear. For closer illustration of these facts some examples from history as well as archaeological findings are being presented. In the end work concludes that despite technological progress the fear of death remains a basic problem of human existence. According to some opinions this notion becomes the main motion for development of human culture as most of the people realise the shortness of life and aim for its fulfilment. And sociological researches confirm what also the psychology of religion stipulates and that believing person – a Christian dies knowing that he leaves for God, as his heavenly Father, who not only called him into life, but who can also through Jesus Christ justify him, save him and give him the eternal life.

Adresa autora:

PhDr. Miroslav Strakoš

Vihorlatské múzeum Humenné

Nám Slobody č. 1, 066 01 Humenné

e-mail: mirostra59@gmail.com

SOCIÁLNE MYSLÉNIE V DIELACH KREŠŤANSKÝCH UTOPISTOV. REALIZÁCIE UTÓPIE

Marek Krupský

SOCIAL WAY OF THINKING IN CHRISTIAN UTOPIANS WORKS. IMPLEMENTATION OF UTOPIA

Abstract: The article is concerned with social way of thinking in Christian utopians works, a humanist and statesman Thomas More and a Dominican Thomas Campanella. It is focused on the successful implementation of Christian utopia, „Holy Experiment“ of the Society of Jesus missionaries, who worked among Indians of Guarani tribe in the forests of Paraguay in 1609 – 1768. Jesuit state was „a society of Christian love“ and implementation of Christian utopia about establishment of a social and equitable society in history.

Keywords: Campanella. Jesuits. More. Reductions. Utopia.

Úvod

Krešťanské sociálne učenie sa usilovalo o zlepšenie životných podmienok a dôstojnosti človeka. Aj prostredníctvom dobovej literatúry môžeme vidieť snahy autorov o model lepšieho a dokonalejšieho usporiadania spoločnosti. Objavom Ameriky v roku 1492 začala expanzia objavných ciest pre stredovekého človeka doposiaľ nepoznaného sveta, čo môžeme vidieť v snoch a fantázii v dielach utopistov o lepšie usporiadanie spoločnosti, spravodlivosti a sociálnych podmienok. V roku 1494 taliansky dominikán *Girolamo Savonarola* so svojimi prívržencami ovládol Florenciu, kde zriadil Kristovu republiku a Ježiša Krista vyhlásil za kráľa.¹ Florencia sa stala teokratickou republikou, ktorá trvala niekoľko rokov. Savonarola mal pred očami zriadenie Božieho štátu vo Florencii, ktorý mal byť východiskom pre všeobecnú obnovu.²

¹ DUČÁK, Karol. *Božie svetlo v temnotách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2012, s. 429.

² „Florencia bude nádhernejšia, bohatšia a mocnejšia ako kedykoľvek predtým. Po prvé, nádhernejšia pri pohľade na približujúceho sa Boba ... a po druhé, ó Florencia, budú Ti patriť nespočetné bohatstvá a Bob Ti všetko rozmmoží. Po tretie, rozšíriš svoju ríšu, a tak Ti bude patriť duchovná i svetská moc“. Pri týchto slovách sa nemožno ubrániť dojmu, že Savonarola tu priíekol Florencii, ktorú ovládal, svetskú moc antického a duchovnú moc kresťanského Ríma. (BRAMBACH, Joachim. *Borgiovci*. Bratislava : Ikar, 2000, s.148.

Jedným z najvýznamnejších predstaviteľov sociálnej utópie bol renesančný humanista a štátnik Thomas More.³ Vo svojom diele *O najlepšom stave štátu a o novom ostrove Utópia* formou básnického rozprávania podal obraz ideálneho socialistického spoločenstva v protiklade k spoločnosti svojej doby. Utópia znamená v užšom slova zmysle názov Morovej knihy, ale aj krajinu, o ktorej vo svojom diele pojednáva. Po prvýkrát vyšla Utópia v latinčine, v decembri 1516 v belgickom meste Leuven a vzbudila hneď od začiatku veľký rozruch. Už mnohí súčasníci dávali Morovu Utópiu na úroveň Platónovej Ústavy.⁴

Pojem „utópia“ (gr. „*topos*“ – miesto, „*u*“ – ne, výraz negácie; miesto, ktoré nie je) znamená neuskutočniteľné želanie alebo zámer, neuskutočniteľnú predstavu.⁵ U Thomasa Mora je Utópia neexistujúca, vysnená krajina. Otázkou je, aký bol účel Utópie, čo ním More cieľil? Bolo Morovým cieľom zabaviť čitateľa týmto dielom ako výplodom jeho bohatej fantázie a humoru, alebo malo vyšší cieľ?⁶ Nejednotnosť znalcov Morovej Utópie spočíva v tom, či More predpokladal, že raz bude možné myšlienky nachádzajúce sa v jeho diele skutočne realizovať, alebo či ju písal z iných pohnútok? Morov partner v dialógu je Hythlodeus, obhajujúci v Utópii ideálnu formu štátu. Ide o fiktívnu postavu, voči ktorej adresuje More kritické poznámky. Tieto námietky možno považovať za Morove názory, čo však nemusí byť pravda. Meno Hythlodeus by sa dalo preložiť ako „táraj“, „chvastúň“, pričom sa môžeme zamyslieť nad jeho výpoveďami.⁷ Podľa Seufferta dielo Utópia obsahuje množstvo výrazov, ktorými akoby More upozorňoval čitateľa, že ide o fikciu (najväčšia rieka Utópie sa nazýva Anydrus – bezvodá; Mentiranum znamená zdanlivé mesto a Alaopolitania sú občania bezľudej krajiny).⁸ V Utópii upozorňuje More čitateľov, že ideálny štátny útvar nutne zlyhá na prirodzenosti človeka. Existuje len ustavičný boj za lepší svet, prípadne aspoň úsilie zabrániť horšiemu. Obyvateľmi Utópie sú pohania a ich kráľ Utopus zakladá štát na ľudskom rozume. Podľa Seufferta sa tu črtá myšlienkový model scholastiky. Na druhej strane sa nie všetko dá obsiahnuť rozumom, na pomoc musí prísť aj teológia, o čom bol More presvedčený. Utópiou chcel More nastaviť zrkadlo spoločnosti a jej zriadeniu, v ktorom žil.⁹

Kniha Thomasa Mora je rozdelená na dve časti. Jej prvá časť je nezastrenou kritikou anglických pomerov, vyjadrených prostredníctvom fiktívneho cudzinca, ktorý rozpráva, ako sa mu, ako svetaznalému človeku, javia pomery panujúce v Anglicku. Prostredníctvom svojho priateľa Petra Aegidia sa More v Antverpách zoznamuje s námorníkom Hythlodaiom, ktorý niekoľko rokov žil na ostrove Utópia. Cez postavu Hythlodaia More prezentuje názory, ktoré mohli znietť vládncim vrstvám nepríjemne.

³ Thomas More (lat. Morus), 1478 – 1535; anglický humanista, filozof, právnik. V rokoch 1529 – 1532 zastával úrad lorda kancelára Henricha VIII. Po odmietnutí prisahy kráľovi bol More uväznený a odsúdený na smrť. V roku 1886 bol pápežom Levom XIII. vyhlásený za blahoslaveného, v roku 1935 Píom XI. za svätého.

⁴ SVOBODA, Bohumil. *Thomas More*. Praha : Triton, 2014, s. 50.

⁵ KOMOROVSKÝ, Ján. *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2007, s. 9.

⁶ SVOBODA, Bohumil. *Thomas More*. Praha : Triton, 2014, s. 50.

⁷ SEUFFERT, Josef. *Svätý Tomáš Morus*. Trnava : Dobrá kniha, 2001, s. 53.

⁸ SEUFFERT, Josef. *Svätý Tomáš Morus*. Trnava : Dobrá kniha, 2001, s. 53 – 54.

⁹ SEUFFERT, Josef. *Svätý Tomáš Morus*. Trnava : Dobrá kniha, 2001, s. 54.

More vo svojom diele použil formu dialógu, ktorá bola obľúbená od Platóna až do obdobia scholastiky. V Utópii sa vážne a dôležité veci rozprávajú s humorom a satirou. Druhá časť diela pozostáva z monologického nárysu sociálneho a spoločenského zriadenia vzorového štátu, v ktorom Hythlodéus niekoľko rokov žil.¹⁰

Hlavnými myšlienkami Utópie je verejné blaho pre všetkých obyvateľov, spočívajúce v spravodlivosti a rovnosti pre všetkých. Prostredníctvom svojho diela poukázal More na triedny charakter spravodlivosti či nespravodlivosti, ktorý v Utópii neexistuje. Požiadavkou spravodlivosti je pre Mora právo.¹¹ V Utópii „je len jedna cesta k verejnému blahu, totiž vyhlásenie majetkovej rovnosti“.¹² More píše: „preto som pevne presvedčený, že sa statky nemôžu nijako správne a spravodlivo rozdeliť a že nie je možné ľudské pomery správne usporiadať, len úplným odstránením súkromného vlastníctva.“¹³ V celej Morovej Utópii zaznieva jeho láska k ľuďom; všade sa objavuje sociálny cit humanistu a solidarita s poníženými, jeho čistý odpor ku všetkému, čo utláča a ponizuje dôstojnosť človeka. V Utópii môžeme nájsť Morov zreteľ na opateru chorých v špitáloch, prísne pravidlá na zachovávanie úcty k starším a starobe. Nenachádzame tu peniaze, ktoré pre Utopijcov nie sú potrebné. Všetko sa deje podľa zásady: „Každému podľa jeho potreby.“¹⁴ More zavádza v Utópii sociálne opatrenia, ako napríklad šesťhodinový pracovný čas. Zaoberá sa tiež výstavbou nemocníc a starostlivosťou o hygienu bývania. V Utópii je spoločne stolovanie, pričom zvláštnu miestnosť majú pre matky s deťmi. Vzdelanie je bez rozdielu pre všetkých. Všeobecné náboženstvo je v Utópii spoločné všetkým vierovyznaniam, spočívajúce na uznaní základných princípov všetkými veriacimi.¹⁵ Môžeme tu vidieť stopy ekumenizmu v Morovom myslení.¹⁶ Utopijské zriadenie vrcholí v úsilí o novú morálku, založenú na etike prirodzeného zákona a na princípoch pravdy Zjavenia.¹⁷ V Utópii majú kňazi dozor nad spoločenskou výchovou. Rodina je najmenšou zložkou utopijského zriadenia. Je omnoho širšia ako rodina v našom ponímaní. Rodina tvorí stabilnú zložku spoločnosti; dbá sa o čistotu pred vstupom do manželstva. V Utópii je zavedená povinná školská dochádzka. Utopijska Ústava je demokratická, avšak bez zaistenia ľudských práv. More prijíma Platónovu myšlienku vlády filozofov. Utópiu tvorí 54 slobodných miest. Rovnaký počet mali grófstva v dobovom Anglicku; takisto veľkosť ostrovov Utópie a Anglicka je približne rovnaká.¹⁸ Podobnosť medzi hlavným mestom Utópie, ktorým je Amaurotum a Londýnom má poukázat' na rozdiely medzi ním a stredovekým Londýnom. Amaurotum je čistejší, na rozdiel od Londýna s jeho úzkymi, špinavými a krivolakými

¹⁰ SVOBODA, Bohumil. *Thomas More*. Praha : Triton, 2014, s. 50.

¹¹ SVOBODA, Bohumil. *Thomas More*. Praha : Triton, 2014, s. 57.

¹² MORE, Thomas. *Utopie*. Praha : Mladá fronta, 1978, s. 54.

¹³ MORE, Thomas. *Utopie*. Praha : Mladá fronta, 1978, s. 54.

¹⁴ SVOBODA, Bohumil. *Thomas More*. Praha : Triton, 2014, s. 67.

¹⁵ SEUFFERT, Josef. *Svätý Tomáš Morus*. Trnava : Dobrá kniha, 2001, s. 74.

¹⁶ „Náboženstvo je rozličné nielen na ostrove, ale aj v jednotlivých mestách. (...) ale podstatne najväčšia a omnoho rozumnejšia časť tamjších ľudí verí v akési jediné božstvo, nepoznané, večné, nesmierne, nerysvetliteľné, ktoré presahuje chápanosť ľudskej mysle a je po celom vesmíre rozliate skôr svojou pôsobnosťou, než hmotou. (...) Keď sa však od nás dozvedeli o Kristovom mene, o jeho učení, mravoch a zázrakoch, aj oni sa pričlenili ... nemálo Utopijských sa pridružilo k nášmu náboženstvu a dalo sa omyť vodou svätého kresťu.“ (Utópia, s. 105 – 106).

¹⁷ SEUFFERT, Josef. *Svätý Tomáš Morus*. Trnava : Dobrá kniha, 2001, s. 75.

¹⁸ MORE, Thomas. *Utopie*. Praha : Mladá fronta, 1978, s. 129.

uličkami má pravidelné široké ulice a čisté námestia. Na rozdiel od londýnskych domov, boli utopijské domy otvorené dokorán, pretože v Utópii sa nikto nemusel obávať zlodejov a lupičov.¹⁹

Vo svojom diele More žiadal koniec vykorisťovania nižšej spoločenskej triedy, spoločnú výrobu, na ktorej by sa všetci podieľali, spoločné vlastníctvo, opateru v starobe, voľný prístup obyvateľov k vzdelaniu a duchovným potrebám. Nepriaznivá hospodárska situácia v Anglicku v čase panovania Henricha VIII. sa odrazila na hospodárskom poli rozvinutím bezmedzného prepychu. Len pre ilustráciu, kráľ začal stavať päťdesiat zámkov naraz, čo malo za dôsledok neznesiteľné dane. K tomu sa pridružila aj menová kríza, ktorá nastala v dôsledku prílivu drahých kovov z Ameriky.²⁰ Anglicko zaznamenalo dobu nezastaviteľného sociálneho poklesu. V kráľovstve vzrástla nezamestnanosť, chudoba a zločinnosť. Katolícka cirkev bola jedinou inštitúciou, ktorá dokázala zmierňovať zlú sociálnu situáciu v tudorovskom Anglicku.²¹ Morova Utópia, ako forma protestu proti zbedačovaniu ľudu, priniesla okrem teoretického úspechu jej autora aj praktické výsledky v sociálnej oblasti v Anglicku. Henrich VIII. porozumel Morovým narážkam, čo malo za následok zlepšenie pomerov roľníctva.²²

Ideálny obraz komunistickej spoločnosti, blízky Morovým ideám a inšpirujúci sa Platónovým ideálnym štátom, načrtol Tommaso Campanella²³ vo svojom Slnčnom štáte (pôvodný názov *Civitas Solis* – Mesto Slnka, 1623).²⁴ Dominikán Campanella napísal svoje dielo formou dialógu medzi Veľmajstrom rádu Hospitalitov a jeho hosťom, moreplavcom z Janova, ktorý opisuje svoje poznatky a dojmy zo „Slnčného štátu“. Campanella začal písať svoje dielo vo väzení v roku 1602, kde bol uväznený za účasť na roľníckej vzbure v Kalábrii. Vo svojej utópii navrhoval model teokratického zriadenia ako alternatívu voči nespravodlivej spoločnosti, v ktorej žil.²⁵ Slnčný štát predstavuje Campanella ako mesto, z väčšej časti ležiace na horskom úbočí, rozdelené na sedem rozsiahlych pásiem či kruhov, pomenovaných podľa siedmich obežníc.²⁶ Najvyšším vládcom Slnčného štátu je kňaz, nazývaný v ich jazyku Slnko (Metafyzik), ktorý má troch spoluvládco: Moc, Múdrost' a Lásku.²⁷ Vládca Moc má na starosti záležitosti vojny a mieru. Múdrosti sú podriadené krásne umenia, remeslá a všetky vedy, ako aj školy. Príkazom Lásky podlieha predovšetkým plodenie detí, ktoré je prísne regulované a riadené.²⁸ Campanella kontrole a regulácie plodenia prikladá veľký význam. Výchove detí je v Slnčnom štáte venovaná veľká pozornosť. Vládca Slnčného štátu s pomocou

¹⁹ MORE, Thomas. *Utopie*. Praha : Mladá fronta, 1978, s. 129.

²⁰ SVOBODA, Bohumil. *Thomas More*. Praha : Triton, 2014, s. 89.

²¹ SEUFFERT, Josef. *Svätý Tomáš Morus*. Trnava : Dobrá kniha, 2001, s. 89.

²² SEUFFERT, Josef. *Svätý Tomáš Morus*. Trnava : Dobrá kniha, 2001, s. 90.

²³ Tommaso Campanella (1568 – 1639) pôv. menom Giovanni Domenico Campanella, dominikánsky kňaz a filozof. Vodca protištátného povstania v Kalábrii s cieľom oslobodenia Talianska spod španielskej nadvlády. Vo väzení strávil 26 rokov, v ktorom napísal *Civitas Solis*.

²⁴ STOERIG, Hans, Joachim. *Malé dejiny filosofie*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 226.

²⁵ AÍNSA, FERNANDO. *Vzkříšení utopie*. Brno : Host, 2007, s. 44.

²⁶ CAMPANELLA, Tommaso. *Slnčný štát*. Praha : Mladá fronta, 1979, s. 7 – 8.

²⁷ CAMPANELLA, Tommaso. *Slnčný štát*. Praha : Mladá fronta, 1979, s. 10.

²⁸ „dokonalou telesnou stavbou, ktorá spôsobuje, že sa rozvíjajú cnosti, nie je možné dosiahnuť cvičením. (...) Je potrebné sústrediť celú pozornosť na plodenie detí a ceniť prirodzené prednosti rodičov, nie veno a klamnú rodovú urodzenosť“. (Slnčný štát, s. 23.)

svojich spoluvládcoch na všetko dohliada a nič sa nedeje bez jeho vedomia. Spoluvládcovia štátu musia byť nutne filozofmi, historikmi, politikmi a fyzikmi.²⁹ Domy, izby a všetky potrebné veci majú obyvatelia Slniečného štátu spoločné. Rovnako spoločné je pre mužov a ženy aj vykonávanie práce (práca duševná i fyzická), avšak najťažšie práce vykonávajú muži. Stolovanie je v Slniečnom štáte spoločné (*„stoly umiestňujú do dvoch radov so sedadlami po oboch stranách; na jednej strane sedia ženy, na druhej muži a je tam ticho ako v kláštorňách jedálňach“*).³⁰ Ženy mladšie ako devätnásťročné nesmú nadväzovať styky s mužmi; muži nesmú plodiť potomstvo, pokiaľ nedosiahnu vek dvadsaťjeden rokov. Zaujímavosťou je, že na trest smrti v Slniečnom štáte by bola odsúdená každá žena, *„ktorá by z túžby po kráse začala skrásľovať svoju tvár, alebo nosila črievice s vysokými podpätkami, aby pôsobila vyššou postavou, alebo si obliekala príliš dlhé šaty, aby ukryla svoje nepekne nohy“*.³¹ Krása žien sa v Slniečnom štáte vníma v zdravej farbe pleti, vďaka cvičeniu, v ich peknej urastenosti, obratnosti a ľahkosti pohybu. V štáte niet nevzhľadných žien. Za najhoršiu nerest sa v Slniečnom štáte považuje pýcha a namyslenosť, preto nikto z obyvateľov nepovažuje za ponížujúcu prácu v kuchyni, pri obsluhu, či starostlivosti o chorých. Každý obyvateľ vykonáva svoju prácu (bez ohľadu na jej určenie), ako by to bola najčestnejšia práca. Každá práca má pre obyvateľov svoj význam. V Slniečnom štáte niet otrokov, ktorí kazia mravy. Povinnosti umenia, remesla a ďalšej práce sú rozdelené medzi všetkých; každý obyvateľ pracuje štyri hodiny denne, zvyšný čas trávi v príjemnom štúdiu, rozhovore, čítaní, písaní, prechádzkach, rozvíjaní duševných a telesných vlôh a všetko to činí s radosťou.³² Práve veľká chudoba robí z ľudí ničomníkov, ľstivých a zákerných ľudí, zlodějov, tvrdia obyvatelia Slniečného štátu. Život v spoločenstve činí všetkých zároveň bohatými, aj chudobnými. Bohatými, pretože majú všetko a chudobnými, pretože nemajú žiadne osobné vlastníctvo, a tak neslúžia veciam, ale veci slúžia im.³³

Pri porovnaní utopistických modelov, Morova Utópia značne zjednodušené zahŕňa líniu založenú na slobode a Campanellov Slniečny štát začína líniou poriadku, čo vyústilo do dvoch odlišných typov žánru: utópia vykresľujúca ideálny stav bytia a utópia definujúca ideálne bytie štátu.³⁴ V Morovej Utópii možno vidieť aj istú dávku liberalizmu autora a protikladov spisu. Na ostrove Utópia je povolené dobrovoľné usmrcovanie nevyliciteľne chorých. Na druhej strane však človek, ktorý si siahne na život z dôvodu, ktorí neschválili kňazi a senát, nie je hoden ani pohrebu. V Utópii sú povolené rozvody, nevera sa však trestá najťažším otroctvom. Utopijci sa vyhýbajú vojnám, v prípade ohrozenia však bojujú, pretože takúto vojnu považujú za spravodlivú. Možno konštatovať, že v Morovom ideálnom štáte nežijú ideálni ľudia. Aj tu nájdeme hriešnikov, lenivých ľudí a neverné ženy. Podobne, avšak vo väčšej miere, môžeme vidieť nedostatky aj v Campanellovom Slniečnom štáte, kde štát riadi úplne všetko, dokonca aj rodinný

²⁹ CAMPANELLA, Tommaso. *Sluneční stát*. Praha : Mladá fronta, 1979, s. 19.

³⁰ CAMPANELLA, Tommaso. *Sluneční stát*. Praha : Mladá fronta, 1979, s. 20.

³¹ CAMPANELLA, Tommaso. *Sluneční stát*. Praha : Mladá fronta, 1979, s. 25.

³² CAMPANELLA, Tommaso. *Sluneční stát*. Praha : Mladá fronta, 1979, s. 26 – 27.

³³ CAMPANELLA, Tommaso. *Sluneční stát*. Praha : Mladá fronta, 1979, s. 27.

³⁴ AÍNSA, FERNANDO. *Vzkříšení utopie*. Brno : Host, 2007, s. 24.

a intímny život manželov. Život v Slniečnom štáte sa riadi prísnymi predpismi, ktoré nadobúdajú miestami až neľudskú formu (napr. trest smrti pre ženy, ktoré sa „príliš skrášľujú“).³⁵

Sociálnu utópiu sa podarilo zrealizovať Spoločnosti Ježišovej v pralesoch Paraguaja. V roku 1586 pozval biskup Francisco de Vitoria so sídlom v Tucumane (dnešná Argentína) do svojej diecézy jezuitov. Tí však dali z neznámych dôvodov prednosť Paraguaju. V Asuncióni zakladali školy, útulky a semináre. Práve v tomto meste našli jezuiti Luisa de Bolaños, ktorý svoju činnosť zasvätil misionárskej práci medzi Indiánmi z kmeňa Guaraní.³⁶ Skúsenosti de Bolañosu využili jezuiti pre prípravu na misijnú prácu medzi Indiánmi žijúcimi v pralesoch povodia riek Paraguaj a Uruguaj. Pozdĺž toku rieky Paraná stretli jezuiti početné skupiny mierumilovných Indiánov z kmeňa Guaraní, ktorých počet odhadli približne na dvestotisíc. O tomto poznatku informovali superiora a spolubratov. Podľa mienky jezuitov mali Guaraníjovia všetky predpoklady spoznať kresťanské učenie. Jezuitskí misionári boli svedkami zlého zaobchádzania zo strany statkárov a plantážnikov so zotročenými Indiánmi, ktorých mali evanjelizovať. Kolonizátori zaradňovali domorodcov medzi *servum pecus* (domorodý dobytok). Mali dokonca právo beztrestne zabiť Indiána. Táto situácia sa zmenila príchodom nového a nekompromisného superiora, otca Romera, ktorý bránil Indiánov a v jednej zo svojich homílií sa postavil proti ich zotročovaniu.³⁷ Neskôr ďalší superior Lorenzano varoval obyvateľov Asunciónu, že ich postihne Boží hnev, ak neprepustia na slobodu Indiánov zajatých počas trestnej výpravy.³⁸

Misionári SJ sa zhodli v názore, že Indiánov je potrebné izolovať od bieleho obyvateľstva nielen z dôvodu ich ochrany; zároveň ich chceli vymaniť spod zlého príkladu bielych otrokárov, ktorých morálka bola na veľmi nízkej úrovni. Novousadlíci sa spočiatku domnievali, že pri podrobovaní a pacifikovaní Indiánov s nimi budú jezuiti spolupracovať, ale prerátali sa. Mešťania Asunciónu začali ignorovať jezuitské bohoslužby, odopierali im pomoc a zakazovali Indiánom stýkať sa s jezuitmi.³⁹ Jezuitom sa podarilo presvedčiť španielskeho kráľa Filipa III. o nevyhnutnosti izolovať Indiánov od bielych osadníkov vytvorením samostatného indiánskeho územia, kam by bieli osadníci nemali prístup a v ktorom by našli útočisko pred lovcami Indiánov. Podobne sa im podarilo presvedčiť kráľa aj o hospodárskych a politických výhodách, ktoré by plynuli pre španielsku korunu.

Prvú osadu Loreto založili misionári SJ v roku 1610, kde sústredili okolo dvesto evanjelizovaných rodín. Loreto sa za krátky čas preľudnilo. Jeden z guaranijských kacíkov (náčelníkov) prišiel s návrhom neďaleko založiť ďalšiu osadu, ktorú pomenovali San Ignacio (neskôr pomenovanú San Ignacio Mini). Takéto koncentrácie indiánskeho obyvateľstva sa začali nazývať redukciami, sústredeniami. San Ignazio Guazu (údajne

³⁵ DUČÁK, Karol. *Božie svetlo v temnotách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2012, s. 435 – 436.

³⁶ KOMOROVSKÝ, Ján. *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2007, s. 37.

³⁷ DUČÁK, Karol. *Božie svetlo v temnotách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2012, s. 88 – 89.

³⁸ KOMOROVSKÝ, Ján. *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2007, s. 38.

³⁹ KOMOROVSKÝ, Ján. *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2007, s. 38.

vznikla ako prvá redukcia 20. decembra 1609 na sútoku Parany a Paraguaja) a Loreto sa stali modelmi zakladania ďalších redukcí, ktoré sa neustále rozširovali; do konca 17. storočia ich počet dosiahol 33. Pri zakladaní a budovaní týchto redukcí prišli jezuitskí misionári na myšlienku vytvoriť kresťanský sociálny štát podľa vzoru obce prvých kresťanov, ktorí „*boli pospolu a všetko mali spoločné. Predávali pozemky a majetky a rozdeľovali ich všetkým podľa toho, ako kto potreboval*“ (Sk 2, 44-45).⁴⁰ Rok 1609 je všeobecne považovaný ako počiatok jezuitského štátu v Paraguaji, kedy vznikla prvá redukcia.⁴¹

Každá zo založených jezuitských redukcí bola samostatnou administratívnou, spoločenskou a hospodárskou jednotkou. Osady sa zakladali podľa jednotného plánu na špeciálne vybranom chránenom priestranstve, najčastejšie v blízkosti rieky. Každéj redukcii dominoval kostol, v blízkosti ktorého bol príbytok pre jezuitov so záhradou a komplex budov ľudového určenia (spoločenský dom s veľkými sálami, dielňami a sýpkou, byt duchovného otca, dom vdov a sirôt, obecný úrad a väznica). Rady domov v redukcii, ktoré mali šesť až osem miestností, rozdeľovali široké ulice, z troch strán smerujúce k námestiu. Redukcia bola obkolesená vysokou drevenou ohradou, ako ochranou pred nepriateľmi. Mimo redukcie, za ohradou sa nachádzala stavba určená pre pocestných, ktorí nesmeli vstúpiť do samotnej redukcie bez povolenia jezuitských misionárov. Jednotlivé redukcie mali 2000 až 3000 obyvateľov.⁴² Každú redukciu spravovali jeden alebo dvaja jezuiti platení štátom. Okrem evanjelizačnej činnosti pátri organizovali a kontrolovali každodenný život v redukcii. V každej z nich zaviedli samosprávu podľa vzoru španielskych miest.⁴³ To najcennejšie, čo misionári Spoločnosti Ježišovej dávali Indiánom z kmeňa Guaraní, bola ich láska, schopnosť, vedomosti, ale najmä neoceniteľný dar viery.⁴⁴

Výsadné postavenie v redukciách mala hudba počas celej existencie jezuitského štátu. Vďaka vzdelávaniu Indiánov v hudbe získali bohoslužby v redukciách slávnostný charakter. Hudba bola veľmi silným nástrojom evanjelizácie Guaraníjskych Indiánov. Súvisel s ňou aj tanečný talent, ktorý jezuiti u svojich zverencov rozvíjali. Jezuiti naučili Guaraníjcov v redukciách európsku, predovšetkým cirkevnú hudbu. Hudobne nadaní Indiáni mali okrem spevu veľký talent na sláčikové a dychové nástroje.⁴⁵ Príklad týchto úspešne sa rozvíjajúcich redukcí pod patronátom jezuitov priťahoval ďalších Indiánov, ktorí sa cítili byť ohrození španielskou agresivitou a chamtivosťou. Misionári SJ odstránili v redukciách zotročovanie Indiánov, čím na seba privolali nenávisť komendistov, ktorí tým stratili lacné pracovné sily, ktoré mohli vykorisťovať. Veľký úžitok redukciám prinášalo poľnohospodárstvo, najmä pestovanie kukurice, pšenice, zeleniny, tabaku, bavlníka a čaju yerba-maté.⁴⁶ Významné miesto v živote Indiánov malo náboženstvo, ktoré sa zakladalo na kulte predkov, šamanizme, viere v duchov. Kresťanské misie

⁴⁰ KOMOROVSKÝ, Ján. *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2007, s. 41.

⁴¹ DUČÁK, Karol. *Božie svetlo v temnotách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2012, s. 111.

⁴² KOMOROVSKÝ, Ján. *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2007, s. 50.

⁴³ ROEDL, Bohumír. *Dějiny Paraguaye*. Praha : NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2013, s. 80.

⁴⁴ DUČÁK, Karol. *Božie svetlo v temnotách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2012, s. 17.

⁴⁵ DUČÁK, Karol. *Božie svetlo v temnotách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2012, s. 226.

⁴⁶ KOMOROVSKÝ, Ján. *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2007, s. 51.

nenarážali na podstatnejšie prekážky pri evanjelizácii Indiánov. Prví domorodci obvykle po krátkej katechéze prijali krst (len veľmi ťažko sa však zbavovali niektorých zakorenených zvykov, ktoré vymizli až v ďalšej generácii Guaraníjov vplyvom rozvíjajúceho sa kresťanského života v redukciách). Jezuiti vo svojej misijnej činnosti nadväzovali na prirodzený zákon. Misionári SJ podávali náboženské pravdy v guaraníjskom jazyku, v ktorom naučili domorodcov základným modlitbám; v guaraníjčine kázali a viedli katechézu.⁴⁷

Redukcie sa budovali v teréne, ktorý bol priaznivý pre rozvoj poľníctva. Jezuiti rozšírili poľnohospodársku výrobu o pestovanie pšenice, jačmeňa, ryže, cukrovej trstiny, bavlníka, tabaku a konopí.⁴⁸ Remeselná výroba v redukciách mala manufaktúrny charakter; každá z redukcií mala veľké remeselné dielne. Postupom času sa vplyvom misionárov SJ zdokonaľovalo aj staviteľstvo budovaním kamenných rodinných domov a murovaných domkov s verandami. Nakoľko v domoch prideľovaných rodinám nebol dostatok miesta pre ďalšie osoby, starcov, osamelých, vdov a sirôt, bola pre nich postavená osobitná veľká budova. Pre chorých bol v každej redukcii k dispozícii špitál, v ktorom pôsobili vyškolení, spoločenstvom vydržiavaní ošetrovatelia. Vzhľadom na danú dobu a možnosti, bol systém starostlivosti o chorých veľmi precízne prepracovaný. Príchodom jezuitov sa zlepšilo aj postavenie Guaraníjskych žien, aj pri ich vstupe do manželstva. Činnosť misionárov SJ vnímali ženy pozitívne, nakoľko vzdelanosť, výchova a kresťanská morálka zlepšili ich spoločenské postavenie. Nakoľko Indiáni nevychovali svojich potomkov, museli výchovu prevziať jezuiti. Hlavným cieľom vzdelávania v redukciách bolo sprostredkovanie náboženských poznatkov a zbožnosti, získanie pravidelných pracovných návykov, výučba remesiel, umenia, základov poľnohospodárstva a najmä učenie čítania, písania a počítania.⁴⁹

Vplyv misionárov SJ do starého spôsobu života Guaraníjskych Indiánov bol mocným impulzom, ktorý ich vytrhol z letargie a pozdvihol k slobode Božích detí a na vyšší stupeň civilizácie.⁵⁰

Spoločenský systém jezuitského štátu v rokoch 1609 – 1768 je vo všeobecnosti charakterizovaný ako komunistický (communis – spoločný) systém. Pravdepodobne aj z tohto dôvodu mali jezuiti toľko nepriateľov vo všetkých spoločenských vrstvách.⁵¹ Jezuitské redukcie boli „spoločenstvom lásky“, ktoré nedovolilo, aby sa niektorému z jeho obyvateľov udiala neprávosť. Redukcie boli založené nielen na spoločnom vlastníctve, ale aj na spoločnej zodpovednosti za telesné a duchovné blaho ich členov. Tým sa „kresťanský komunizmus“ (Dr. Špirko ho pomenoval „komunizmom lásky“), bazírujúci na princípoch lásky k Bohu a blížnemu, líši od všetkých komunistických ateistických modelov v dejinách.⁵²

⁴⁷ KOMOROVSKÝ, Ján. *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2007, s. 63.

⁴⁸ KOMOROVSKÝ, Ján. *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2007, s. 74.

⁴⁹ DUČÁK, Karol. *Božie svetlo v temnotách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2012, s. 348.

⁵⁰ KOMOROVSKÝ, Ján. *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2007, s. 81.

⁵¹ DUČÁK, Karol. *Božie svetlo v temnotách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2012, s. 331.

⁵² DUČÁK, Karol. *Božie svetlo v temnotách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2012, s. 332.

Úspechy jezuitských redukcií vzbudzovali závisť a nenávisť. Začiatkom 18. storočia došlo k medzinárodnému sprisahaniu proti jezuitom a ich dielu, k čomu prispeli aj rôzne ideologické a politické hnutia. Španieli a Portugalci sa nakoniec dohodli o vymedzení brazílsko-paraguajskej hranice uzatvorením Madridskej zmluvy v roku 1750. Za obeť koloniálnej chamtivosti padlo sedem redukcií. Španielsko-portugalská delimitačná komisia (bol to hrubý zásah do súručenstva redukcií, útok na ich nezávislosť a slobody dávnejšie garantované kráľovskými výnosmi) však narazila na dvoch nepriateľov: Indiánov a jezuitov, čo vyvrcholilo guaranískou vojnou (1753 – 1756), v ktorej padlo vyše 1300 Indiánov a desiatky jezuitských misionárov. Vojná guaraníjských osád jezuitom veľmi uškodila. Významnú úlohu v protijezuitskej kampani zohral portugalský ministerský predseda markíz Pombal, presadzujúci vo svojej krajine osvietený absolutizmus a proticirkevné reformy.⁵³ Dlhodobé úsilie jezuitov vyšlo nazmar a Guaraníjovia sa vrátili k takmer zabudnutému kočovnému spôsobu života v pralesoch.⁵⁴ Misionári SJ ukončili svoju činnosť v Paraguaji v lete 1768. Pápež Klement XIV. nariadil 16. augusta 1773 svojím breve *Dominus ac Redemptor noster* rozpustiť Spoločnosť Ježišovu.⁵⁵

Jezuitský štát v Paraguaji trval 160 rokov a ukázal na úspešnosť „Svätého experimentu“. Úspešné pôsobenie misionárov SJ sa prejavilo aj v skutočnosti, že v 19. storočí bola Paraguaj jedným z najvyspelejších juhoamerických štátov. V rokoch 1983 – 1984 boli ruiny jezuitských redukcií zapísané do Zoznamu svetového kultúrneho dedičstva pod záštitou UNESCO. Týmto zápisom do zoznamu svetových pamiatok sa sledoval zámer udržať v pamäti snahu misionárov SJ uskutočniť evanjeliový ideál lásky k Bohu a k blížnemu.⁵⁶

Jezuitom v paraguajských redukciách sa vytýkali mnohé veci, z ktorých niektoré boli oprávnené. Počas celej existencie jezuitského štátu nevysvätili ani jedného domorodého kňaza. Francúzsky jezuita de Charlevoix vo svojej knihe Dejiny Paraguaja vyslovil ľútosť, že nebola využitá možnosť vychovávať rehoľný dorast z radov indiánskej mládeže.⁵⁷ Podľa Hertlinga sa v misijných štúdiách a u historikov stretávame s rozličnými postojmi voči jezuitským redukciám. Nik z nich nepopiera ich úspešnosť a nábožný život Indiánov. Je tu však otázka, či redukcie neboli umelým výtvorom jezuitov a prečo sa nepostarali o výchovu domorodého kňazstva? Odpoveďou by podľa Hertlinga mohlo byť, že jezuitskí misionári neboli predvídavými politikmi, ale dušpastiermi, ktorí nemohli predvídať, že štátna moc, s ktorou vždy dobre vychádzali, odrazu zničí ich celé dielo.⁵⁸

Jezuitský štát v Paraguaji nazval historik P. C. Hartmann „antikoloniálnou utópiou“, náboženským, sociálnym a ekonomicko-politickým experimentom, kresťanskou

⁵³ ROEDL, Bohumír. *Dějiny Paraguaye*. Praha : NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2013, s. 86.

⁵⁴ KOMOROVSKÝ, Ján. *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2007, s. 108 – 109.

⁵⁵ DUČÁK, Karol. *Božie svetlo v temnotách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2012, s. 404.

⁵⁶ KOMOROVSKÝ, Ján. *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2007, s. VII.

⁵⁷ KOMOROVSKÝ, Ján. *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2007, s. 69.

⁵⁸ DUČÁK, Karol. *Božie svetlo v temnotách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2012, s. 415.

alternatívou voči koloniálnemu systému, založenom na utláčaní, vykorisťovaní a vyhladzovaní.⁵⁹

Zaujímavosťou je, že aj keď bol jezuitský štát najúspešnejším pokusom o vytvorenie sociálne spravodlivej spoločnosti, nebol ojedinelý. V roku 1695 na ostrove Madagaskar založil francúzsky korzár James Misson spoločne s dominikánskym mníchom Caracciolom Libertáliu, obec slobodných ľudí, ktoré sa časom rozrástlo na niekoľkotisícové opevnené mesto s rôznorodým obyvateľstvom. Misson a Caracciolo vytvorili stálu správu a vypracovali zákony, ktorými sa jej obyvatelia riadili. Všetci obyvatelia si boli rovní, v Libertálii neexistovalo súkromné vlastníctvo. Aj tento sociálny experiment stroskotal na ľudskej zlobe a chamtivosti. Aj napriek skutočnosti, že zakladateľmi Libertálie boli korzári, jej myšlienka bola ušľachtilá. Myšlienka Libertálie vošla do dejín ako jeden z najoriginálnejších pokusov o nastolenie socializmu.⁶⁰

Záver

Človek sa vždy usiloval o usporiadanie lepšej, spravodlivejšej spoločnosti. Obdobím renesancie a humanizmom začína doba politických utópií. Vplyvom Platónovej Ústavy (Politeia) a Zákonov (Nomoi) sa oživovala otázka ideálneho a spravodlivého štátu. Anglický humanista Thomas More, inšpirovaný Platónom, priniesol vo svojom spise *De optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopia* model ideálnej spoločnosti a štátu.⁶¹ Ďalším významným utopistom bol taliansky dominikán Tommaso Campanella, v ktorého spise *Slniečny štát* sa spája platónovska utópia s komunizmom prvých kresťanských obcí.⁶² Campanella bol ovplyvnený Platónom, pričom nemožno vylúčiť, že bol oboznámený s Morovu Útopiou, ktorej vplyv na jeho spis je však minimálny.⁶³ Ďalším predstaviteľom sociálneho utopizmu bol španielsky humanista Bartolomeo de La Casas. Koncom 16. storočia prišli do Paraguaja prví misionári Spoločnosti Ježišovej, ktorí postupne začali zakladať redukcie pre Indiánov z kmeňa Guraní, ktorí v nich našli ochranu i útočisko pred lovcami otrokov. Práve pri zakladaní redukcií prišli na myšlienku založiť kresťanský sociálny štát. Jezuiti si rýchlo získali dôveru mierumilovných Indiánov. V roku 1610 bola založená prvá misia San Loreto, v ktorej našlo útočisko vyše dvesto evanjelizovaných rodín. Redukcie sa postupom času rozširovali, v čase svojho vrcholu tvorili spoločenstvo 33 osád. Jezuitský „Svätý experiment“ nadväzoval na život prvých kresťanských obcí. Prosperitu a úspešnosť jezuitských misií, tohto „spoločenstva lásky“, nakoniec zničila ľudská zloba a chamtivosť. Jezuitský štát trval 160 rokov a ukázal úspešnosť realizácie sociálnej utópie. Udalosti jezuitského experimentu v Paraguaji zaujali aj filmárov, ktorí v roku 1986 nakrútili historickú drámu s názvom Misia (réžia Roland Joffé, VB). Veľmi výstižne napísal Karol Dučák v závere svojej knihy Božie svetlo v temnotách Paraguaja: „Aj v dnešnej dobe sa môžeme inšpirovať ideou kolektívneho vlastníctva a kolektívnej zodpovednosti za

⁵⁹ ROEDL, Bohumír. *Dějiny Paraguaye*. Praha : NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2013, s. 88.

⁶⁰ DUČÁK, Karol. *Božie svetlo v temnotách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2012, s. 443.

⁶¹ KOMOROVSKÝ, Ján. *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2007, s. 7 – 9.

⁶² KOMOROVSKÝ, Ján. *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2007, s. 12.

⁶³ KOMOROVSKÝ, Ján. *Boží štát v pralesoch a savanách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2007, s. 13.

*osud každého jedného člena ľudského spoločenstva. V tomto ohľade ostáva aj historický odkaz jezuitského štátu v Paraguaji večne živý.*⁶⁴

RESUMÉ

Objavom Ameriky v roku 1492 sa začala nová éra objavných ciest, pre obyvateľa stredovekej Európy dosiaľ nepoznaného sveta, čo môžeme vidieť v snoch a fantázii v dielach utopistov o lepšie usporiadanie spoločnosti, spravodlivosti a sociálnych podmienok. Obraz ideálneho socialistického spoločenstva v protiklade k spoločnosti svojej doby rozpracoval vo svojom diele *Utópia* anglický humanista a štátnik Thomas More. Inšpirovaný Platónom, prostredníctvom dialógu s námorníkom Hythlodaiom, poukázal More na triedny charakter spravodlivosti, či nespravodlivosti, ktorý v *Utópii* neexistuje. Hlavnými myšlienkami tejto knihy je verejné blaho pre všetkých obyvateľov, spočívajúce v spravodlivosti a rovnosti pre všetkých. Ideálny obraz komunistickej spoločnosti, blízky Morovým ideám a inšpirujúci sa Platónovým ideálnym štátom, načrtol taliansky dominikán Tommaso Campanella vo svojom spise *Slnecný štát*. Campanella vo svojej *utópii* navrhoval model teokratického zriadenia ako alternatívu voči nespravodlivej spoločnosti, v ktorej žil. Realizáciu „kresťanskej utópie“ sa podarilo zrealizovať misionárom SJ v Paraguaji zakladaním redukcií pre Indiánov z kmeňa Guaraní. Jezuitský štát v rokoch 1609 – 1768 ukázal úspešnosť realizácie „Svätého experimentu“ – sociálnej utópie.

SUMMARY

Discovery of America started a new period of discovering voyages to unknown lands (for inhabitants of medieval Europe). It can be seen in the works of Utopians about dreams and fantasy of better organised society, equity and social conditions. An English humanist and statesman Thomas More developed a picture of an ideal socialist community in contradiction to the society of that time in his work *Utopia*. He was inspired by Plato and using a dialogue with a sailor Hythlodai he pointed out to class character of equity and injustice which is absent in *Utopia*. The point of the book is a general welfare for all inhabitants consisting of equity and equality for all. An Italian Dominican Tommaso Campanella outlined an ideal picture of the Communist society in his document *The City of the Sun*, close to More ideas, inspired by Plato ideal state. In his *Utopia* Campanella suggested a model of theocratic system as an alternative to the society of injustice he lived in. The missionaries of the Society of Jesus in Paraguay managed to implement the „Christian utopia“ by establishment of reductions for Indians of Guaraní tribe. The Jesuit state in 1609-1768 was an example of a successful implementation of the „Holy Experiment“ – social utopia.

⁶⁴ DUČÁK, Karol. *Božie svetlo v temnotách Paraguaja*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2012, s. 446.

Adresa autora:

PhDr. Marek Krupský

Katolícka univerzita v Ružomberku

Teologická fakulta

Hlavná 89, 041 21 Košice

e-mail:marek.krupsky@gmail.com

DATOVANIE PRÍCHODU MILOSRDNÝCH BRATOV DO SPIŠSKÉHO PODHRADIA A ICH PÔSOBENIE DO POLOVICE 18. STOROČIA

Štefan Lenčič

PERIOD DETERMINATION OF ARRIVAL MERCIFUL BROTHERS TO SPIŠSKÉ PODHRADIE AND THEIR ACTIONS IN THE HALF OF THE 18TH CENTURY

Abstract: Merciful Brothers in Spišské Podhradie have a rich history. After the critical historical research were created some inconsistencies in the date of their arrival in this small town. Basic sources and orders schematism of the arrival of the monks in Spišské Podhradie point out two basic facts: first dates from the year 1650, except that we can't prove the document and type of data, second notes that it is not known exactly when they came. Based on research in the archives of Spišská Kapitula three documents were discovered in depreciation to confidently confirm that the Merciful Brothers arrived in Spišské Podhradie in 1672 at the invitation of 30-year-old count Stanislav Heraclius Lubomirski, the mayor of the XIII Zips towns.

Keywords: Monastery. Love of neighbor. Merciful brothers. Illness. Poverty.

Spišské Podhradie

Významnú pozíciu a zároveň úlohu na Spiši mala Katolícka cirkev, ktorá výrazne vstupovala aj do celého spoločenského, kultúrneho a hospodárskeho života. Dôležitú úlohu tu zohrávali náboženské bratstvá, cirkevné školy a činnosť kláštorov. Zakladanie kláštorov v stredoveku bolo spojené aj so zriaďovaním kláštorných škôl, tretích rádo, útulkov, špitálov a pod. Bola to práve cirkev, ktorá najcitlivejšie vnímala potreby ľudí. Prostredníctvom svojich kňazov a rehoľníkov rozvíjala kultúru, umožňovala vzdelávanie, venovala sa službe chudobným a chorým. Jednou z konkrétnych foriem charitatívnej pomoci bola aj ošetrovateľská starostlivosť o chorých, ktorá sa prejavila zakladaním špitálov a chudobincov (xenodochium). Územie Spiša bolo bohaté na prítomnosť mníšskych rádo, ktorých najväčší rozmach zakladania bol v 13. a 14. storočí.¹ Ich charitatívny rozmer nemožno spochybňovať. Z mnohých treba zvlášť spomenúť: cistercitov v Spišskom Štvrtku, benediktínov v Štôle, kartuziánov na Skale útočist'a nad

¹ KOREC, Jozef, Chryzostom. *Cirkev v dejinách Slovenska*. Bratislava 1994, s. 243.

Letanovcami, Červenom kláštore, Lechnici a Levoči, božohrobcov v Lendaku, antonitov v Dravciach, či augustiniánov v Spišskom Podhradí.

Do charitatívnej činnosti vstupovali okrem Cirkvi aj mestá, ktoré zakladali rôzne špitály a xenodochia, predsa len najväčšiu prácu na tomto poli vykonali mníšske rády. Treba osobitne vyzdvihnúť kláštory, ktoré mali špitále, a to zvlášť v kláštoroch: v Lendaku, Levoči, na Skale útočist'a, v Dravciach, v Štôle a v Spišskom Podhradí.²

Špitál v Spišskom Podhradí

V Spišskom Podhradí dal drevený mestský špitál s kamennou kaplnkou na vlastné náklady postaviť v roku 1397 miestny farár Henchmann.³ Špitál s kaplnkou bol zasvätený svätej Alžbete a stál na južnej strane mestečka pod hradom.⁴ Tento špitál (xenodochium, starobinec, útulok) mal svojho duchovného správcu, ktorý sa o neho staral spolu s mestskou radou. Správcu - rektora určoval miestny farár. V roku 1399 však duchovný správca zo špitála odišiel, lebo nemal z čoho žiť a špitál s kostolom obsadila rehoľa sv. Augustína (augustiniáni). Keďže rehoľníci nemali na obsadenie kostola a špitála povolenie od miestneho farára, vznikol spor. Augustiniáni z mestečka odišli, ale spišský prepošt spolu s kapitulou v roku 1400 tento problém prešetril, odovzdal na rozhodnutie ostrihomskému arcibiskupovi a ten rozhodol, aby augustiniáni v mestečku zostali, ale nesmeli zasahovať do kompetencií miestneho farára.⁵ Tak v roku 1400 prevzali augustiniáni v Spišskom Podhradí mestský špitál od diecéznych kňazov.⁶

Neskôr sa pravdepodobne ukázali problémy väčšieho rázu, lebo pápež Bonifác IX. v marci roku 1402 poslal list spišskému prepoštovi na žiadosť spišskopodhradského

² RUCIŇSKI, Henrych. Cirkevné štruktúry na Spiši v neskorom stredoveku. In *Historia Scepusii I*. Bratislava – Kraków 2009, s. 413 – 421; Význam slova špitál (hospital) mal viac významov. Predovšetkým predstavoval zariadenie, ktoré poskytovalo jednoduché ubytovanie - nocľahareň pre pútnikov a stravu. Mohol byť tiež istým zariadením, zvlášť pri kláštoroch, kde sa ponúkala väčšia, predovšetkým zdravotnícka starostlivosť pre pocestných, kupcov, pútnikov i žobrákov.

³ CHALUPECKÝ, Ivan. Zrod a počiatky stredovekého mesta. In ŽIFČÁK, František. (ed.) *Kronika mesta Spišské Podhradie*. Spišské Podhradie 1999, s. 17. Mnohí autori udávajú nesprávny rok založenia tejto nemocnice, a to rok 1327. Farár Henchmanus sa v zozname spišskopodhradských farárov uvádza až od roku 1396. - HRADSKÝ, Jozef. *Várdorlások a Szepességén*. In Magyarországi kárpátegyes let évkönyve X. Késmark 1883, s. 70; „Fundator vero primus ipsius loci, seu hospitalis fuisse quondam D. Henczmannus Presbyter, Plebanus Ecclesiae de dicto Suburbio, qui in fundamenta ipsius Hospitalis primum lapidem posuisset ...“ - WAGNER, Carolus. *Analecta Scepusii sacri et profani I*. Viennae 1773, s. 419.

⁴ FUXHOFFER, Daminán. *Monasterologia Regni Hungariae II*. Wespri 1803, s. 296 – 299; CSÁNKI, Dezső. *Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában I*. Budapest 1890, s. 255; VENCKO, Ján. *Z dejín okolia Spišského bradu*. Spišské Podhradie 1941, s. 297.

⁵ VENCKO, Ján. *Z dejín okolia Spišského bradu*. Spišské Podhradie 1941, s. 297; PIRHALLA, Márton. *A szepesi prépostság vázlatos története*. Lőcse 1899, s. 66. RUTTKAY, Adrián - SLIVKA, Michal. Cirkevné inštitúcie a ich úloha v sídliskovom a hospodárskom vývoji Slovenska v stredoveku. In *Archeológia historica* 10, Nitra 1985, s. 346. V tejto práci autori nesprávne udávajú, že augustiniáni mali kláštor na Pažici. Na Pažici stál pravdepodobne kláštor benediktínov. - CHALUPECKÝ, Ivan. *Spišská Kapitula*. Spišská Nová Ves 1994, s. 6. Lokalizáciu augustiniánskeho kláštora s istotou určil: ŠTEVÍK, Miroslav. K počiatkom a lokalizácii stredovekých kláštorov na Spiši. In *Sandekospišské zozbity*. Tom. 5. Stará Ľubovňa : Ľubovnianske múzeum, 2010, s. 17; Nepoznáme všetky dejinné okolnosti tohto kostola a s ním spojeného kláštora so špitálom. - ULICHNÝ, Ferdinand. Podiel cirkevných inštitúcií na vývoji osídlenia a hospodárstva východného Slovenska v 12. – 16. storočí. In *Archeológia historica* 10, Nitra 1985, s. 362.

⁶ MARTINCZAK, František. Medicína na Spiši v rokoch 1412 - 1770. In *Spiš 3 – 4*. Spišská Nová Ves 1993, s. 150; Augustiniáni sa písomne naposledy spomínajú v roku 1442. - CSÁNKI, Dezső. *Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában I*. Budapest 1890, s. 255.

farára Jána Libusza, ktorý sa sťažoval na neoprávnené zasahovanie augustiniánov, ale aj iných kňazov do jeho právomoci a zo strany rehoľníkov aj na neoprávnené obsadenie kláštora a kostola sv. Alžbety. Pápež pod trestom exkomunikácie zakázal komukoľvek pôsobiť v mestečku bez súhlasu miestneho farára.⁷ Celý problém sporu spočíval v tom, že augustiniáni okrem starostlivosti o chorých, starých a pobočných, slúžili v kaplnke sv. Alžbety omše a vysluhovali sviatosti.⁸ Nakoniec sa problémy vyriešili a rehoľníci zostali v mestečku. Podľa historika Cselényho špitál neskôr zanikol a na jeho mieste si augustiniáni založili v roku 1427 svoj kláštor.⁹

V uvedenom spore, ktorý v roku 1402 riešil pápež Bonifác IX., sa dozvedáme veľmi zaujímavú informáciu. Medzi tými, ktorí narušovali práva miestneho farára v Spišskom Podhradí, okrem už spomínaných augustiniánov, boli aj antoniti.¹⁰ V listine sa uvádzajú medzi narušiteľmi práv miestneho farára rôzne mendikantské rehole, ale konkrétne sa uvádzajú len antoniti - kanonici kláštora a domu sv. Antona z Vienny (vo Francúzsku), regule sv. Augustína, „*quod nonnulli diversorum ordinum mendicantium fratres, quam etiam canonici monasterii et domorum sancti Antonii Viennensis, ordinis sancti Augustini*“.¹¹ Rehoľa Antonitov pôsobila od roku 1288 v neďalekých Dravciach, a preto sa dá predpokladať, že svoje služby sa usilovala aj rozšíriť a že istý čas mohli pôsobiť v špitáli v Spišskom Podhradí.¹²

Po čase sa augustiniánom stal kláštor malým, a preto im v roku 1512 poľský kráľ Žigmund na prosbu svojej manželky Barbory (sestry Jána Zápoľského) dovolil kúpiť dom so záhradou bez polí a lúk od istej ženy menom Madley. Tento dom stál v susedstve ich kláštora.¹³

Augustiniáni sa písomne naposledy spomínajú v Spišskom Podhradí v roku 1442,¹⁴ pôsobili však v mestečku až do reformácie.¹⁵ Po ich odchode sa kláštor a majetky dostali do rôznych rúk. O ich majiteľoch máme už iba kusé správy. Je známe, že v roku 1555 si Štefan Chay¹⁶ vyprosil od poľského kráľa Žigmunda kláštor a všetko, čo k nemu prináležalo; v roku 1630 kláštor a majetky vlastnil istý Podhradčan, ku koncu storočia ich získal nejaký cudzinec a nakoniec patrili mestu.¹⁷ Poslednú správu máme z roku okolo 1670, keď katolícki veriaci žiadali knieža Stanislava Heraklia Lubomirského, aby im dal naspäť kostol rehoľníkov sv. Augustína, ktorý ešte vždy vlastnili protestanti. Knieža

⁷ ŠOBA Levoča, *Súkr. Archív Spišskej Kapituly*, Scr. 11, Fasc. 1. Nr. 4.

⁸ HUŤKA, Miroslav. *Augustiniáni na území stredného Slovenska (Uhorska)*. Verbum – vydavateľstvo KU 2015, s. 182.

⁹ CSELÉNYI, Ján. *Spišský brad a okolie Spišského Podhradí*. Spišské Podhradie 1931, s. 33.

¹⁰ Canonici Regulares Sancti Anthonii.

¹¹ *Monumenta Vaticana historiam Regni Hungariae illustrantia*. Ser. I., Tom. 4, Budapest : METEM, 2000, 654 p., s. 424 – 425.

¹² REŤKOVSKÁ, Adriana. Rehoľa antonitov a jej rozšírenie v strednom Uhorsku. In *Acta historica Neosoliensia*. č. 15/2012, s. 277, 282.

¹³ FUXHOFFER, Damian(us). *Monasterologia Regni Hungariae II*. Wieszprimi 1803, s. 296 – 297.

¹⁴ CSÁNKI, Dezső. *Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában I*. Budapest 1890, s. 255.

¹⁵ *Canonica Visitatio Ecclesiae Parochialis in Regio Coronali Oppido Várallya Anno 1832 Die 9. Aprilis peracta*. s. 15; VENCKO, Ján. *Z dejín okolia Spišského bradu*. Spišské Podhradie 1941, s. 297.

¹⁶ HRADSKÝ, Jozef. *Krátky obsah dejín farského r. kath. kostola v Spišskom Podhradí*. Spišské Podhradie 1891, s. 14 - 15. Stephanus Chay - director caesarum Scepusiarum.

¹⁷ ŠPIRKO, Jozef. *Umelecko historické pamiatky na Spiši I. - Architektúra*. Spišská Kapitula 1936, s. 68.

Lubomírski preto nariadil, aby protestanti kostol vrátili a aby prispeli zo získaných dôchodkov, ktoré mali z toho kostola, na jeho opravu. Kostol protestanti vrátili, ale pre jeho opravu neurobili nič.¹⁸

Príchod Milosrdných bratov do Spišského Podhradia

Milosrdní bratia prišli na územie dnešného Slovenska v druhej polovici 17. storočia. V roku 1672 prišli do Bratislavy, kde prijali pozvanie od ostrihomského arcibiskupa Juraja Selepčeniho a v roku 1692 dokončili svoj nový kostol, ktorý zasvätili Navštíveniu Panny Márie.¹⁹

V poradí druhý kláštor Milosrdných bratov bol založený v tom istom roku ako v Bratislave - v Spišskom Podhradí v roku 1672.²⁰ Bratia prišli na pozvanie Stanislava Heraklia Lubomírského a zasvätili ho svätému Jánovi z Boha a na koniec tretí v poradí bol založený v roku 1796 - kláštor Najsvätejšej Trojice v Skalici. Bratia boli pozvaní mestskou radou na základe povolenia cisára Františka II.²¹

Datovanie príchodu Milosrdných bratov do Spišského Podhradia vykazuje isté nejasnosti. Faktom je, že sa nezachovali originálne listiny, ktoré by potvrdzovali podstatné okolnosti príchodu a usadenia rehoľníkov v Spišskom Podhradí. Historická, ale aj najnovšia literatúra samotnej rehole buď neudáva čas príchodu bratov na Spiš, alebo uvádza len rok 1650. Pritom uvedený rok sa pri pozornejšom štúdiu ukazuje ako nepravdivý.

Skutočnosť, že aj samotné rehoľné dokumenty nevedia datovať príchod rehoľníkov, dosvedčuje aj Bullarium rehole z roku 1724, ktorého hlavným obsahom sú publikované najdôležitejšie pápežské dokumenty týkajúce sa milosrdných bratov.²² Rovnako tento fakt potvrdzujú aj údaje z kánonických vizitácií z rokov 1829 a 1832, v ktorých sa uvádza, že sa nevie, ako dlho patril spišskopodhradský kláštor k Poľskej provincii a tiež, že neexistujú žiadne dokumenty o jeho pôvode a ani o jeho zakladateľovi.²³

Ďalším faktom je skutočnosť, že v roku 1650 mali Spišské Podhradie v rukách protestanti. Až nariadenie poľského kráľa Michala 24. júna 1671 prinieslo katolíkom slobodu vyznania. Na toto nariadenie písomne upozornil knieža Stanislav Heraklius

¹⁸ HRADSKÝ, Jozef. *Krátky obsah dejín farského r. kath. kostola v Spišskom Podhradí*. Spišské Podhradie 1891, s. 14 – 15, 30.

¹⁹ KUŠNIRÁKOVÁ, Ingrid. *Bratislavský konvent milosrdných bratov v 17. – 18. storočí*. Bratislava 2003, s. 84; BOGAR, Benedikt. *Milosrdní bratři*. Praha 1934, s. 237 – 238.

²⁰ ŠTEVÍK, Miroslav. Pamätné tabule spišských starostov Lubomírskych na Ľubovnianskom a Podolínskom hrade. In *Almanach Muszyny 2006. Rocznik pod patronatem Towarzystwa Miłośników Ziemi Muszyńskiej*. Muszyna 2006, s. 128.

²¹ BAGIN, Anton. *Cirkevné dejiny - novovek*. Bratislava 1990, s. 59. Milosrdní bratia dostali do užívania kláštor bosých karmelitánov.

²² CUGGIO, Nicolo. *Bullarium totius Ordinis Hospitalaris S. Joannis de Deo summorum pontificum constitutiones, sacrarum; congregationum decreta ad dictum Ordinem spectantia complectens compendiiis, ac notis Italico idiomate ... illustratum*. Romae 1724, (úvodné neočíslované strany).

²³ „Quamdiu ad Provinciam Polonicam spectabat, nullum extat Documentum, nullum quae Vestigium quod perhibenet, quae ejus propria Origo, quisve Fundator fuerit!“ - *Visitatio Canonica Conventum S. Joannis de Deo Fratrum Misericordiae Szepes-Várallyensi Die 30. Novembris 1829; Visitatio Canonica. Conventus Fratrum Misericordiae Várallyensis Die 22. Septembris 1832*.

Lubomirski dňa 20. augusta toho istého roku XIII spišských miest a im patriace obce.²⁴ Týmto nariadením začali protestanti, aj keď nechtiac, odovzdávať katolíkom kostoly, kaplnky a všetko kostolné vybavenie. Následná zmluva medzi katolíkmi a protestantmi uzatvorená 30. augusta 1671 na zámku v Ľubovni, stanovila konkrétne vzájomné vzťahy.²⁵ Vyššie spomínaný fakt potvrdzuje aj to, že prvý katolícky kňaz v Spišskom Podhradí bol ustanovený až 3. mája 1674, ktorým bol páter Štefan Sixti zo Spoločnosti Ježišovej.²⁶

Pri tomto datovaní príchodu rehoľníkov do Spišského Podhradia sa uvádzajú aj nepresnosti ohľadom konkrétnej osoby poľských kniežat Lubomirskich, ktorá rehoľníkov pozvala a rovnako s tým aj súvisí uvedený rok 1650.²⁷

Napriek tomu, že sa nezachovali originálne listiny, máme k dispozícii odpis zakladajúcej listiny, ale aj ďalšie jej potvrdenia, ktoré sa zachovali v archíve Spišskej kapituly. Z nej sa dozvedáme, že v roku 1699 páter Jozef Jankovský, prior kláštora sv. Jána z Boha v Spišskom Podhradí, predložil pred Spišskou kapitulou originálne listiny, ktoré sa týkali založenia kláštora v Spišskom Podhradí. Prvá listina bola napísaná na papieri, opatrená pečaťou s datovaním 12. máj 1672. Bola vydaná na zámku Ľančut a „odovzdaná ctihodnému otcovi Modestovi Geneimu, provinciálovi rehole sv. Jána z Boha“. Z tejto listiny sa dozvedáme, že knieža Stanislav Heraklius Lubomirski pred správcom XIII spišských miest a richtárom Spišského Podhradia, na základe svojho rozhodnutia „postarať sa o to, aby sa šírili prejavy lásky, čím by bolo postarané o spišských chudobných a núdznych, rovnako katolíkov ako aj luteránov,“ udelil fakultu ctihodnému otcovi Modestovi Geneimu, provinciálovi rehole sv. Jána z Boha, „aby sa mohol starať o chorých a liečiť ich telá v mestečku Spišské Podhradie“. Zároveň knieža prikázal richtárovi mestečka, aby odovzdal pátrovi provinciálovi už opravenú kaplnku a príslušné budovy spolu s príjmami k nim sa viažuce a určené k činnosti milosrdných bratov. Tiež nariadil, aby boli bratia uvedení do svojho úradu a mestečko nech má ochranu nad týmto vznešeným dielom.

Pred Spišskou Kapitulou bola predložená hneď aj druhá listina provinciálom rehole sv. Jána z Boha a zároveň kráľovského sekretára pátra Žigmunda Radeckého. Išlo

²⁴ Spišský záloh alebo poľský záloh bolo zálohovanie 34 spišských miest a obcí Poľsku od 8. novembra 1412 do 9. novembra 1772. Uhorský kráľ Žigmund Luxemburský dal Vladislavovi II. do zálohu trinásť spišských miest a obcí. Medzi nimi aj - mestečko Spišské Podhradie - bolo na 360 rokov dané do zálohu poľským kráľom

²⁵ HRADSZKY, Jozef. *Krátky obsah dejín farského r. kath. kostola v Spišskom Podhradí*. Spišské Podhradie 1891, s. 30 – 33.

²⁶ HRADSZKY, Jozef. *Krátky obsah dejín farského r. kath. kostola v Spišskom Podhradí*. Spišské Podhradie 1891, s. 73; Jezuiti sa stretli s veľkým odporom pri pokuse o usadenie v Spišskom Podhradí a potom na Spišskej Kapitulke. - KALINAY, Valentín. *Jezuiti na Spišskej Kapitulke a protestanti v Spišskom Podhradí*. In Kultúra 1934, č. 11 – 12, s. 739 – 748.

²⁷ Dôležitým faktom, ktorý spochybňuje príchod rehoľníkov v roku 1650 je aj dátum narodenia Stanislava Heraklia Lubomirského, ktorý uzrel svetlo sveta 25. mája 1642. Ak by rehoľníci prišli do Spišského Podhradia v roku 1650, nemohol ich pozvať Stanislav Heraklius Lubomirski, pretože v tom čase ešte nežil. (*1642 - †1702). Iné tvrdenie, že rehoľníci boli pozvaní Stanislavom Lubomirskim je mylné, pretože v čase údajného pozvania bol už rok mŕtvy (†1649). Niektorí autori ho omylom stotožňujú so Stanislavom Herakliom Lubomirskim. V skutočnosti Stanislav Heraklius Lubomirski bol vnukom Stanislava Lubomirského (*1583 - †1649).

o tú istú, ktorá bola potvrdená na hrade Jazdów 9. júna 1696 a ktorú opäť potvrdil knieža Stanislav Heraklius Lubomirski.

Spišská Kapitula na žiadosť už spomínaného pátra Jozefa Jankovského, priora kláštora sv. Jána z Boha v Spišskom Podhradí, overila pravosť oboch predložených listín, vyhotovila o tom úradný zápis a uložila ich do archívu Kapituly.²⁸

V poradí tretiemu overeniu a potvrdeniu zakladajúcej listiny Milosrdných bratov pre Spišské Podhradie došlo v roku 1728, čo potvrdzuje listina kniežat'a Teodora Lubomirského:

„Teodor Lubomirski dáva touto listinou na vedomie všetkým, ktorých sa to týka, zvlášť správcovi XIII spišských miest ich grófovi a zvlášť richtárovi, a celej obci Spišské Podhradie, že súčasný fráter prior František Neuman, kňaz, generálny provinciálny vikár rehole, nám predložil privilegium nášho otca kniežat'a Stanislava Lubomirského²⁹ z 12. mája 1672, vydané na hrade Łańcut, týkajúce sa kaplnky, nemocnice a rezidencie k nej patriacich, k službe nemocných katolíkov i nekatolíkov a konaniu charitatívnych skutkov, žiadajúc nás, aby sme toto privilegium vo všetkých bodoch potvrdili.

My toto privilegium potvrdzujeme a obnovujeme s dodatkom, aby uvedení bratia v Spišskom Podhradí nezasahovali do farskej cirkvi a právomoci miestneho farára.“³⁰

V tejto predmetnej veci má svoju závažnosť aj svedectvo priora Vilibalda Stanieka,³¹ ktorý potvrdil, že Stanislav H. Lubomirski v roku 1672 dal veľmi starý špitál Milosrdným bratom.³²

Z týchto faktov nám vyplýva, že Milosrdní bratia prišli do Spišského Podhradia v roku 1672 na základe pozvania 30-ročného kniežat'a Stanislava Heraklia Lubomirského, starostu XIII spišských miest, po dohode so spišským prepoštom Jurajom Báršoňom.³³

Je možné pripustiť, že rehoľníci boli pozvaní aj skôr, nevylučujeme rok 1650, ale prítomnosť reformovaných veriacich (luteránov) v mestečku bola prekážkou v tomto čase k založeniu kláštora.

Milosrdní bratia prišli do Spišského Podhradia z poľského mestečka Zebrzydowice. Na územie dnešného Poľska prišli prví Milosrdní bratia z Uhorska, kde si založili kláštor v Krakove. V poradí druhý kláštor si založili v Zebrzydowiciach v roku

²⁸ Archív Biskupského úradu Spišská Kapitula, fond Hodnoverné miesto Spišská Kapitula: protokol 31, fol. 1 - 409, s. 247 – 249. Ďalej len: ABÚ SK, HMSK.

²⁹ V tomto prípade ide o Stanislava Heraklia Lubomirského. Stanislav Lubomirski v tom čase bol už dávno mŕtvy (†1649).

³⁰ Knieža Teodor Lubomirski túto listinu vlastnoručne podpísal na hrade Ľubovňa dňa 25. januára v roku 1728. Listina je odfotografovaná a nachádza sa v: *Historia Domus Claustrum Fratrum Misericordiae S. Joannis de Deo in Várallyensis ab Anno 1922*. (bez číslovania strán).

³¹ Vilibald Staniek bol priorom v Spišskom Podhradí pravdepodobne v druhej polovici 18. storočia.

³² „Introducti fumus, in Oppidum Varallya, per condam piae reminiscetiae Celsissimi S. R. I. Principem D. D. Stanislaum Heraclium Lubomirsky Supremum regni Poloniarum Marschallum. Anno Domini 1672. qui nobis pro reclinatorio addixit, et contulit in eodem Oppido existens antiquum Xenodochium“. - WAGNER, Carolus. *Analecta Scepusii sacri et profani III*. Posonii et Cassoviae 1778, s. 139. Antiquum xenodochium - starý špitál, ktorý patrilo pred reformáciou augustiniánom.

³³ MARCINOWSKA, Maria. Lubomirscy jako starostowie spiscy. In *Terra Scepusiensis. Stav bádania o dejinách Spiša*. Levoča-Wrocław 2003, s. 612.

1611 a zasvätili ho svätému Floriánovi. Tieto kláštory patrili do poľsko-litovskej provincie, ktorá bola zasvätená Zvestovaniu Panny Márie.³⁴

Pôsobenie rehoľníkov v rokoch 1672 - 1736

Milosrdní bratia v Spišskom Podhradí dostali do užívania obnovenú kaplnku a špitál sv. Alžbety, ktoré augustiniáni zanechali príchodom reformácie.³⁵ Špitál s ostatnými budovami boli v žalostnom stave a chorí v nich bez potrebnej pomoci. Za pomoci obetavých ľudí Milosrdní bratia tieto objekty postupne opravovali a zasvätili ich svätému Jánovi z Boha.³⁶ Touto realizáciou sa podarilo premeniť niekdajší starobinec - chudobinec, špitál na nemocnicu.³⁷ Zo zachovalých dokumentov je známe, že oprava získaných budov bola veľmi náročná a rovnako aj mnohé ťažkosti pri získavaní majetkov, ktoré patrili k tomuto kláštoru, nezískali rehoľníci hneď. Dosvedčujú to aktivity prvého predstaveného v tomto kláštore, pátra Jána Angelusa M. Ričiusa. Už v roku 1673 požiadal richtára a senát mesta, aby odovzdali všetok majetok, ktorý patrilo kláštoru. Mesto odpovedalo, že sa rozhodlo, že postaví novú nemocnicu a zvyšný majetok potom vráti kláštoru. S týmto rozhodnutím superior nesúhlasil.³⁸ Nakoľko sa v danej veci nič nekonalo, v nasledujúcom roku požiadal superior Spišskú Kapitolu, aby uviedla, na základe privilégia kniežat'a Stanislava Heraklia Lubomirského, Milosrdných bratov do majetkov, ktoré im prislúchajú od mesta v roku 1674. V tom istom roku však páter Ričius zomrel, ale tesne pred svojou smrťou zanechal pred Spišskou Kapitulou a pred dvoma svojimi spolubratmi Andrejom Ondrejkošom a Jánom Betlenfalvaj svedectvo v roku 1674, v ktorom sa dozvedáme, že zanechal na opravu rezidencie 17 zlatých, 6 zlatých na zabezpečenie jeho pohrebu, 15 zlatých pre grófa Ferdinanda Theofila Volera, provizora Spišského hradu, aby ich použil na opravu kláštora a richtárovi mesta Jánovi Rothovi jeden dukát, aby ich použil na opravu kláštorných budov. Zároveň zanechal 4 gboly ozimnej pšenice, aby mohli byť použité na pravidelnú podporu chudobných ľudí v hospici.³⁹ Majetkové záležitosti pretrvávali aj naďalej a pozitívnu správu nachádzame až v roku 1680, keď Spišská Kapitula dosvedčila, že Milosrdní bratia sa dohodli spolu so senátom mesta vo veci majetkov, ale bližšie ich už nešpecifikovala.⁴⁰ Napriek tomu, majetkové záležitosti, ako to ukazujú aj ďalšie súdne spory, neboli celkom vysporiadané

³⁴ Fundátorom kláštora v Krakove bol kupec z Talianska Walerian Montelupi-Tamburini, kde založili nemocnici zasvätenú sv. Jánovi z Granady. V Zebrzydowiciach bol fundátorom kláštora Mikolaj Zebrzydowski - SADOK, Snopek. *Schematyzm i zarys historii Zakonu Szpitalnego św. Jana Bożego bonifratrów w Polsce*. Wrocław 2014, s. 20, 46; *Status provincie Bohemo-Moraviae S. Raphaelis archangeli ordinis Hospitalarii S. Joannes de Deo 1947*, s. 44.

³⁵ WAGNER, Carolus. *Analecta Scepusii sacri et profani I*. Viennae 1773, s. 139; *Canonica Visitatio Ecclesiae Parochialis in Regio Coronali Oppido Várallya Anno 1832 Die 9. Aprilis peracta*, s. 15.

³⁶ ZÓLYOMI, Norbert, Duka. Zdravotníctvo v 13 spišských mestách za poľského panstva (1412 – 1770). In *Vlastivedný časopis* 1/1975, s. 33. Podľa historika M. Pírhalla dal knieža Lubomirski starý špitál milosrdným bratom v čase, keď bol spišským prepoštom Ján Sigray. Tento údaj je v rozpore s vyššie citovanou listinou zo dňa 25. januára 1728, pretože Ján Sigray bol prepoštom v rokoch 1697 – 1718. Milosrdní bratia boli v Spišskom Podhradí už pred rokom 1697. - PIRHALLA, Márton. *A székesi prépostság vázlatos története*. Lőcse 1899, s. 521, 532.

³⁷ ZÓLYOMI, Norbert, Duka. Zdravotníctvo v 13 spišských mestách za poľského panstva (1412 – 1770). In *Vlastivedný časopis* 1/1975, s. 33.

³⁸ ABÚ SK, HMSK: Protokol 28, s. 431– 432.

³⁹ ABÚ SK, HMSK: Protokol 28, s. 430.

⁴⁰ ABÚ SK, HMSK: Protokol 29, s. 412 – 413.

a zároveň nedostatočné, čo dosvedčuje aj fakt, že v roku 1698 požiadal prior kláštora v Spišskom Podhradí Spišskú stolicu o príspevok na nevyhnutnú opravu kláštorného kostola.⁴¹ Ťažkosti v tomto smere ešte pretrvávali aj naďalej, lebo z listiny z roku 1704 sa dozvedáme, že časť majetkov, ktoré patrili ku kaplnke sv. Alžbety, ešte stále vlastnili iní majitelia. To bol dôvod pre súdne dokazovanie, z ktorého je zrejmé, že niektoré budovy a majetok užívali viacerí majitelia, posledným bol Daniel Toporec, ktorý ho kúpil a využíval vo vlastný prospech, ale nevedel dokázať jeho kúpu. Pri dokazovaní pôvodného majiteľa bolo použité aj svedectvo, v tom čase najstaršieho spišskopodhradčana Juraja Mraka, ktorý už ležal chorý na posteli a mal 110 rokov. Svedčil, že „už 80 rokov žije v Spišskom Podhradí a už od nepamäti sa vie, že pozemok so záhradou vždy patril k hospicu s kaplnkou“. Celý súdny spor nakoniec skončil tým, že sporný majetok mal byť odovzdaný farnosti v Spišskom Podhradí, pretože jej „oddávna“ patril. Tento spor, okrem iných dôležitých údajov, je jasným dokladom, že ide o kaplnku a hospic na južnej strane mesta a že nie je totožný s kláštorným komplexom na západnej strane mesta (lokalita Pažica).

Prvé obdobie pôsobenia Milosrdných bratov v Spišskom Podhradí je treba časovo ohraničiť na roky 1672 – 1736. Išlo o obdobie príchodu rehoľníkov do mestečka a získania starej kaplnky, hospicu a ďalších budov po augustiniánoch, ktorí mestečko opustili pred reformáciou. Aby sa mohli rehoľníci venovať svojmu poslaniu naplno, museli veľa energie a síl venovať oprave schátralých objektov a získaniu do vlastníctva darované majetky, ktoré boli nutné k ich životu, ale aj zabezpečenia chodu nemocnice. Celá komplikovaná situácia neustálych opráv starých budov ako aj požiadavky na lepšie poskytovanie zdravotníckej starostlivosti nakoniec vyústili k stavbe novej kláštornej budovy spojenej s nemocnicou a tiež aj kostolom na inom mieste.

V roku 1736 Milosrdní bratia opustili tieto priestory a nast'ahovali sa do nových budov v centre mestečka. Nevieme však už nič o osude starej nemocnice s kostolom na južnej strane mestečka. Poslednú správu o nej máme až z roku 1891, keď historik Jozef Hradsky uvádza, že na mieste nemocnice s kláštorom sa nachádza dom a gazdovské stavby.⁴² Fakt, že na južnej strane mestečka sa nachádzal spomínaný komplex budov, potvrdzuje aj to, že až do roku 1918 bola ulica na južnej strane pomenovaná ako Kláštorňa. Aj ľudové podanie tvrdí, že kláštor s kostolom stáli na spomínanej ulici, asi dvesto metrov od železničnej stanice.⁴³

Milosrdní bratia pôsobiaci v Spišskom Podhradí patrili od svojho príchodu zo Zebrzydowic do poľsko-litovskej provincie až do roku 1730. Potvrdzuje to prior Vilibald

⁴¹ ŠTEVÍK, Miroslav. *K počiatkom a lokalizácii stredovekých kláštorov na Spiši*. In *Sandecko- spišské zozbity*. Tom. 5. Stará Ľubovňa : Ľubovnianske múzeum 2010, s. 17.

⁴² HRADSKÝ, Jozef. *Krátky obsah dejín farského r. kath. kostola v Spišskom Podhradí*. Spišské Podhradie 1891, s. 15.

⁴³ HLEBA, Edmund. *Spišské Podhradie - história a osobnosti*. Spišské Podhradie 1994, s. 8 – 9; ŠPIRKO, Jozef. *Umelecko historické pamiatky na Spiši I. - Architektúra*. Spišská Kapitula 1936, s. 68. Miesto, kde stáli tieto stavby, upresňuje historik Cselényi, keď uvádza, že: „v roku 1327 Henchmann, podhradský farár, založil chrám sv. Alžbety a nemocnicu na tom mieste, kde sú teraz domy s číslami 405 – 410.“; Spomínané domy stáli na mieste niekdajšej Kláštornej ulici. - CSELÉNYI, Ján. *Spišský brad a okolie Spišského Podbradia*. Spišské Podhradie 1931, s. 33. Špitál bol postavený v roku 1397.

Staniek: „*Zo spravodlivých príčin, na rozkaz pátra generála našej rehole Joachima Maggiho a s povolením kniežat'a Teodora Lubomirského a provinciála Matúša Mayera, bol tento kláštor daný do nemeckej provincie.*“ Preto poľských bratov prišli vystriedať bratia z nemeckej provincie. Na ich nové pôsobisko boli uvedení spišským prepoštom Jánom Pelczom.⁴⁴ Provinciál, Matúš Mayer, zároveň vymenoval pre kláštor dvoch nových rehoľníkov z bratislavského kláštora: pátra Viliama Kulika za priora a frátra Františka Flesseta za lekára.⁴⁵

Z histórie mestečka Spišské Podhradie poznáme aj obdobia, ktoré si zvlášť vyžadovali zdravotnícku a opatrovateľskú službu. Podľa historika Jozefa Hradského v Spišskom Podhradí v rokoch 1679 a neskôr v rokoch 1710 – 1711 vypukol veľmi veľký hlad a mor. Ich následkom v tom čase zomrelo v mestečku 1600 ľudí. Zároveň poznamenal, že: „*Nevýslovný strach musel v tento čas panovať, lebo od 10. augusta r. 1710 až do 18. mája r. 1712 nie je žiadne narodené dieťa v matrike zapísané.*“⁴⁶ Z uvedenej skutočnosti predpokladáme, že v tom čase aj prítomní milosrdní bratia v mestečku obetavo pomáhali všetkým trpiaci ľuďom.

Veľmi zaujímavé svedectvo máme napríklad od vikára tohto kláštora - pátra Bazila Filu. Pred Spišskou kapitulou svedčil, že v októbri 1739 pôsobil v kláštore Milosrdných bratov v dnešnej Budapešti. V nemocnici mali okolo 2500 chorých vojakov. V tom čase sa nakazil morom a na nohe sa mu urobili nejaké čierne škvrny. Začal sa veľmi úpenlivo modliť k božiemu služobníkovi Jánovi Hriešnikovi (Ján z Boha) a do hodiny sa uzdravil. To svedectvo vydal pred Spišskou Kapitulou 22. marca 1750.⁴⁷

Starostlivosť o chorých bola podstatnou či základnou náplňou rehole Milosrdných bratov. Práve Milosrdní bratia spĺňali všetky podmienky pre vytvorenie skutočnej nemocnice. Bola to predovšetkým odborná zdravotnícka príprava, ktorú musel každý člen mať, aby sa stal riadnym ošetrovateľom alebo získal aprobáciu ránhojič (tzv. chirurgus). Niektorí z nich boli lekárnici alebo aj doktori medicíny a chirurgie. Veľký dôraz kládli rehoľníci na vzťah ošetrovateľa a pacienta, ktorý sa opieral o jadro samej podstaty rehole v duchu prikázania lásky k Bohu a k ľuďom.⁴⁸ Navyše rehoľníci vo svojich kláštoroch mali pre chorých, starých a nevládnych členov rehole osobitné miestnosti a rovnako aj zvláštne miestnosti pre pútníkov, ktorí sa mohli tri dni zdržať v kláštore zdarma. O tom, že kláštorne nemocnice mali odborne vzdelaných lekárov, svedčí fakt, že im bola zverovaná aj správa mestských špitálov, ako napr. aj v Spišskom Podhradí. Pre všestrannú starostlivosť o človeka boli kláštory často vyhľadávané a odmeňované.⁴⁹

Osobnosti kláštora

O živote Milosrdných bratov v Spišskom Podhradí v 17. a 18. storočí vieme pomerne málo, nakoľko sa nezachovali mnohé archívne dokumenty. Viac správ o ich živote máme

⁴⁴ WAGNER, Carolus. *Analecta Scepusii sacri et profani III.* Posonii et Cassoviae 1778, s. 139.

⁴⁵ *Visitatio Canonica Conventum S. Joannis de Deo Fratrum Misericordiae Szepes-Várallyensi Die 30. Novembris 1829.*

⁴⁶ HRADSKÝ, Jozef. *Krátky obsah dejín farského r. kath. kostola v Spišskom Podhradí.* Spišské Podhradie 1891, s. 53.

⁴⁷ ABÚ SK, HMSK: Protokol 37, s. 240.

⁴⁸ KOLČAVA, Jíří. Valtický konvent sv. Augustína. In *Valtice a řád Milosrdných bratří.* Praha 1995, s. 13.

⁴⁹ MARTINCZAK, František. Medicína na Spiši v rokoch 1412 – 1770. In *Spiš 3 - 4.* Spišská Nová Ves 1993, s. 150 – 151.

až z 19. a 20. storočia. Z útržkov zachovaných správ vyberáme aspoň tie, ktoré sú najpodstatnejšie.

Najdôležitejšiu úlohu v kláštore, kostole a rovnako aj v nemocnici mali priori, ktorí zodpovedali za ich celý chod. Zo 17. – 18. storočia poznáme týchto priorov v Spišskom Podhradí:

1. P. Ján Angelus Mária Ričius – 1672 – 1674
2. P. Felix Grosevský – do roku 1680
3. P. Atanáz Sulc – od roku 1680
4. P. Augustín Lochman – 1696
5. P. Jozef Jankovski – 1699
6. P. Viliam Kulik – 1730
7. P. Vilibald Staniek – druhá polovica 18. storočia,
8. P. Bazil Fiala – 1750
9. P. Pacificus Lipčej – 1751

Okrem predstavených (priorov) v kláštore mali v každom kláštore aj ostatní bratia, ktorí boli predovšetkým ošetrovatelia, kňazi, lekári, lekárnici, zberači almužien, ale aj ďalší iní.⁵⁰ Zo 17. storočia máme písomnú zmienku (okrem priorov) len o dvoch rehoľníkoch. V roku 1674 sa spomínajú: páter Andrej Ondrejko a fráter Ján Betlenfalvaj. V 18. storočí už poznáme viacerých rehoľníkov. Z tohto obdobia poznáme prvého lekárnika v kláštore v Spišskom Podhradí frátra Františka Flessa, ktorý je doložený v roku 1730. V poradí druhým známym lekárnikom bol páter Patricius Schvab v roku 1782. Bol lekárnikom a zomrel v Spišskom Podhradí 10. apríla 1791.⁵¹ V tomto storočí poznáme aj troch kňazov, ktorí boli vysvätení za rehoľných kňazov práve v Spišskom Podhradí: Maternus J. Walser (ordin. 25.3.1765),⁵² Teodor J. Wolff (ordin. 1.5.1795)⁵³ a Ján C. M. Kugler (ordin. 1814).⁵⁴ Medzi rehoľníkmi dokonca poznáme aj jedného, ktorý pochádzal priamo zo Spišského Podhradia. Bol ním Rajmund J. Illasovsky, narodil sa 9.7.1772 a bol ošetrovateľom.⁵⁵

Ďalšie dejinné udalosti Milosrdných bratov v Spišskom Podhradí v druhej polovici 18. storočia ako aj nasledujúce storočia, priniesli mnohé zmeny, ktoré značne ovplyvnili život tejto rehole. Predovšetkým treba spomenúť zmeny provincií, dve svetové vojny a tiež aj obdobie komunistickej totalitnej vlády. Napriek tomu, si rehoľníci zachovali

⁵⁰ Veľmi významnú úlohu u Milosrdných bratov mali aj lekárnici (provizori), ktorí svoje univerzitné vzdelanie získavali v odbore farmácie. - AMBRUS, Tünde. Z dejín lékarny Milosrdných bratří v Spišském Podhradí v 19. a 20. století. In *Česká a slovenská farmácie. Časopis České farmaceutické společnosti a slovenské farmaceutické společnosti*. 2013, s. 288.

⁵¹ WAGNER, Carolus. *Analecta Scepusii sacri et profani III*. Posonii et Cassoviae 1788, s. 139. - „Wilibaldus Staniek, Caenobii Prior“; BOŠKO, František. *Krátke dejiny konventu sv. Jána z Boha milosrdných bratov v Spišskom Podhradí*. Charitný dom na Moravci 1975, s. 3.

⁵² ROBERT, Adrianus, Josephus. *Catalogus patrum ac fratrum ordinis Sancti Joannis de Deo, seu fratrum misericordiae, provinciae Austriaco-Hungaricae*. Prague 1816, s. 14 – 15. Ďalej len: *Catalogus patrum ac fratrum ordinis Sancti Joannis de Deo*.

⁵³ *Catalogus patrum ac fratrum ordinis Sancti Joannis de Deo*, s. 28 – 29.

⁵⁴ *Catalogus patrum ac fratrum ordinis Sancti Joannis de Deo*, s. 60 – 61.

⁵⁵ *Catalogus patrum ac fratrum ordinis Sancti Joannis de Deo*, s. 32 – 33.

vernost' povolania v duchu svojho zakladateľa sv. Jána z Boha - „*Nesmieme prestať konať dobro, pokiaľ máme k tomu príležitosť.*“

RESUMÉ

Územie Spišskej župy je bohaté na mnohé mníške komunity, okrem iného aj na tie, ktoré sa venovali zvlášť charitatívnej oblasti. Konkrétne v Spišskom Podhradí z takýchto reholí sú známi augustiniáni, antoniti a Milosrdní bratia.

V Spišskom Podhradí dal drevený mestský špitál s kamennou kaplnkou na vlastné náklady postaviť v roku 1397 miestny farár Henchmann. Špitál s kaplnkou bol zasvätený svätej Alžbete a stál na južnej strane mestečka pod hradom. V roku 1399 však duchovný správca zo špitála odišiel a špitál s kostolom obsadila rehoľa sv. Augustína (augustiniáni). Augustiniáni pôsobili v mestečku až do reformácie. Postupne sa jeho majiteľmi stávali rôzni Ľudia. V čase rekatolizácie dostali tieto budovy Milosrdní bratia. Pri kritickom historickom bádani vznikli isté nezrovnalosti, ktoré sa týkali dátumu ich príchodu do tohto mestečka. Základná literatúra ako aj rehoľné schematizmy o ich príchode do Spišského Podhradia konštatovali dva základné údaje. Jedny ho datujú na rok 1650, pričom ho nevedia listine dokázať. Druhy údaj konštatuje, že sa nevie kedy presne rehoľníci prišli. Na základe bádania v archíve Spišskej Kapituly boli objavené tri listiny v odpisoch, ktoré s istotou potvrdzujú, že Milosrdní bratia prišli do Spišského Podhradia v roku 1672 na základe pozvania 30-ročného kniežat'a Stanislava Heraklia Lubomirského, starostu XIII spišských miest. V tom čase bola veľmi zložitá politicko-náboženská situácia. Milosrdní bratia dostali do užívania pôvodný kláštor a kaplnku po augustiniánoch na južnej strane mestečka. Prvé obdobie pôsobenia Milosrdných bratov v Spišskom Podhradí sa časovo ohraničuje na roky 1672 – 1736. Išlo o obdobie príchodu rehoľníkov do mestečka a získania starej kaplnky, hospicu a ďalších budov po augustiniánoch. Tieto budovy boli značne schátrale, pretrvávali ťažkosti okolo ich opráv a chýbali aj potrebné finančné prostriedky. Preto sa Milosrdní bratia rozhodli v roku 1736 začať stavbu novej nemocnice a o rok neskôr aj stavbu kostola v strede mestečka, ktorý zasvätili svojmu zakladateľovi, sv. Jánovi z Boha.

SUMMARY

The territory of Spiš is rich in many monk communities, inter alia, to those that dealt with charitable work. Specifically, in Spišské Podhradie are known Augustinians, Antonitos and Merciful brothers.

In Spišské Podhradie the parish priest Henchmann built wooden town hospital with a stone chapel at his own cost to build in 1397. Hospital with a chapel was dedicated to St. Elizabeth and stood on the south side of town below the castle. In 1399, however, pastor left the hospital and hospital and the church occupied an Order of St. Augustine (Augustinians). Augustinians worked in the town until the Reformation. Its owners became different people gradually. At the time of recatholization these buildings were given to Merciful Brothers. The critical historical research created some inconsistencies in

the date of their arrival in this small town. Basic reading and orders schematism of the arrival of the monks in Spišské Podhradie point out two basic facts: first dates from the year 1650, except that it can't prove the document and type of data, second notes that it is not known exactly when they came. Based on research in the archives of Spišská Kapitula three documents were discovered in depreciation to confidently confirm that the Merciful brothers arrived in Spišské Podhradie in 1672 at the invitation of 30-year-old count Stanislav Heraclius Lubomirski, the mayor of the XIII Spiš towns. In that time, was a very difficult political-religious situation. Merciful brothers get into using the original monastery and chapel by the Augustinians on the south side of town. The first period of actions of the Merciful brothers in Spišské Podhradie is determinated to the years 1672-1736. This was the period of the arrival of the monks to the town and getting of the old chapel, hospice and other buildings by the Augustinians. These buildings were really poor, there were many difficulties of its repairs and lacked the necessary funds. Therefore, the Merciful brothers decided in 1736 to start building of a new hospital and one year later building of the church in the middle of the town, who have dedicated to their founder St. John of God.

Adresa autora:

prof. PhDr. ThDr. Štefan Lenčíš, PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku

Teologická fakulta

Hlavná 89, 041 21 Košice

e-mail: stefan.lencis@ku.sk

JÁN HYACINTI – HUMENČAN, KTORÝ BOL NOTÁROM ZÁHREBSKEJ KAPITULY

Peter Sedlák

JÁN HYACINTI A NATIVE OF HUMENNÉ, NOTARY OF ZAGREB CANONRY

Abstract: Ján Hyacinti (also Hyacinthi, Hyaczinthe, Hyacinthus), a native of Humenné, in general is not known to laymen or to professionals in the public sphere. It seems that after leaving his native town, with the permission of his parents and the lord of the manor, he completed his law studies and worked in Croatia. During his professional career, he was a notary public of the Zagreb canonry and then the Deputy Governor of Varaždin County and Senator of the City of Zagreb. He was married twice, yet did not have any descendants. In his Heritage and Testament, he bequeathed his relatively large assets to not only of the Zagreb canonry, the poor, and an orphanage, but also to a teacher and the priest and Franciscans in his native town of Humenné. The interest from the important charities he founded helped many people. He lived between the 17th and 18th centuries.

Keywords: Humenné. Notary public. Deputy Governor. Senator. Croatia. Letters patent. Chapter. Assets. Foundation. Heritage. Testament.

Na území Chorvátska žili a pôsobili v 18. a 19. storočí viaceré osobnosti zo Slovenska, napr. záhrebskí biskupi František Kloboušický zo Šariša (1707 – 1760), Alexander Alagovič z Malženíc (1760 – 1837) a kardinál Juraj Haulik z Trnavy (1788 – 1869), profesor a kanonik, neskôr banskobystrický biskup Štefan Moyses z Veselého (1797 – 1869), jazykovedec a redaktor Bohuslav Šulek zo Sobotišt'a (1816 – 1895), kňaz a publicista Ján Tombor zo Žiliny (1825 – 1911), lexikograf Ivan Branislav Zoch z Jasenovej (1843 – 1921), etnograf Salamon Berger z Mnešíc (1858 – 1934), lekár a spisovateľ Martin Kukučín z Jasenovej (1860 – 1928)¹ a ďalší.

Skôr, ako títo veľikáni chorvátskych a slovenských dejín pôsobili v Chorvátsku, aj Ján Hyacinti (*Hyacinthi, Hyaczinthe, Hyacinthus*) z Humenného, ktorý bol notárom a jurátom Záhrebskej kapituly, notárom a podžupanom Varaždínskej župy, mestským senátorom v Záhrebe a tajomníkom Kráľovských chorvátskych konferencií v rokoch 1712 – 1718.

¹ VUKASOVIĆ, Ante. *Naših prvih 12 godina – Naših prvih 12 rokov*. Zagreb 2005, s. 32, 38 – 45.

Ako píše vo svojom testamente, ktorého kópia je uložená v Arcibiskupskom archíve v Záhrebe, a nedatovaný *Extractus* v Arcibiskupskom archíve v Košiciach, narodil sa v Humennom. Nespomína dátum svojho narodenia, takže môžeme len predpokladať, že sa narodil okolo rokov 1650 – 1670 rodičom Ladislava a Alžbety Hyacintiovcov. Mal troch bratov, a to Juraja, Valentína a Andreja a sestru Žofiu, ktorá sa po manželovi volala Abajdičová, resp. Habajdičová.² Triviálnu školu navštevoval v rodnom meste. Zrejme kvôli ďalším štúdiám, pravdepodobne právnickým, ako mládenec opustil rodisko a dostal sa do Záhrebu.

Počas života bol dvakrát ženatý. Jeho prvou manželkou bola Dorota Zaveršská.³ Ako vdovec sa oženil druhýkrát s Máriou Maximilianou à Moschon (*à Moscon, à Muscon*), ktorá pochádzala z významnej rodiny. Jej otec, Ján Herbord à Moscon, pochádzal z francúzskeho rodu, matka, Alžbeta, pochádzala z pôvodne talianskej rodiny Čikuliniovcov (*Chiculini, Cikulini, Czikulini*).⁴ Jánovo prvé aj druhé manželstvo bolo bezdetné. Vo svojom testamente totiž nespomína ani jedno svoje dieťa a v iných archívnych prameňoch sa výslovne hovorí, že zomrel bez mužských a ženských potomkov. Jeho druhé manželstvo nebolo šťastné. Podľa vyjadrení z jeho testamentu si prvú manželku Dorotu vážil a za jej dušu založil omšové fundácie. Druhej manželke však testamentárne neodkázal nič a viac ako na piatich záverečných stranách testamentu zdôvodňoval túto skutočnosť manželskou neverou zo strany jeho ženy Márie Maximiliany.

V roku 1701 cisár a kráľ Leopold I. vydal pre Jána Hyacintiho armáles, t. j. listinu, ktorou ho povýšil do šľachtického stavu. Toto povýšenie, ktoré iste žiadal Ján, platilo aj pre jeho dvoch bratov Valentína, Andreja a ich potomkov. Brat Juraj, ktorého Ján spomína, bol pravdepodobne v čase vydania armálesu už nebohý. Jedným zo znakov povýšenia bolo aj udelenie erbu, ktorý je v kráľovskej listine opísaný. Štít erbu tvorilo zelené pole, v ktorom boli dva levy. Uprostred stála postava, ktorá v jednej ruke držala zväzok kvetov hyacintu. Povýšenie Hyacintiho do šľachtického stavu zverejnila Varaždínska župa na svojej generálnej kongregácii 20. decembra 1702.⁵ Svedectvo o šľachtickej hodnosti Hyacintiho sa zachovalo aj vo fonde rodiny Drugetovcov v Štátnom archíve v Prešove. Totiž Terézia Keglevičová, vdova po Žigmundovi Drugetovi, prostredníctvom svojho splnomocnenca Gašpára Domika, predniesla proti Jánovej nobilita sťažnosť. Hyacintovci boli totiž v Humennom jej poddanými. Na sťažnosť zareagoval bán Dalmácie, Chorvátska a Slavónie Adam Baťán a 16. decembra 1702 vydal vo Varaždíne svedeckú listinu, ktorou potvrdil Jánov šľachtický stav. Sťažovateľke zdôvodnil, že Ján a jeho bratia po súhlase svojich rodičov a hlavne po udelení slobody zo strany Žigmunda Drugeta právoplatne prijal predmetný armáles.

² AACass. Košice, Acta parochialia, Acta parochiae Humenné, sign.

³ Pochádzala zo šľachtického rodu *Zaverski de Zaversye*, ktorý mal majetky vo Varaždínskej a Križevackej župe. Šľachtickú a erbovú listinu získal 22. marca 1415 od kráľa Žigmunda Luxemburského Marek, syn Andreja zo Závršia (*de Zaversye*).

⁴ Nadbiskupski arhiv Zagreb (ďalej iba. NAZ), Spisi XVIII. stoljeća, fasc. 12, Nro. 1, s. 94.

⁵ NAZ Zagreb, Spisi XVIII. stoljeća, fasc. 13, Nro. 1. V spisoch po Jánovi Hyacintim je originál armálesu na pergamene, overený kráľovskou pečaťou a vlastnoručným podpisom Leopolda I.

Bat'án vydal svedeckú listinu v prítomnosti magistra Juraja Plevnića, protonotára, a Jána Uzolina, podžupana Záhrebskej župy.⁶

Ján, ako mladý, vzdelaný človek, dostal pravdepodobne najprv miesto notára a juráta pri Záhrebskej kapitule kanonikov.⁷ Túto funkciu mohol vykonávať aj laik, teda nie iba klerik. V Záhrebe pôsobil pravdepodobne najneskôr od 80. rokov 17. storočia. V dňoch 11. až 17. marca 1699 sa s úradníkmi Záhrebskej župy Jánom Jelačićom a Michalom Plantićom zúčastnil ako jurát kapituly výsluchu Barbary Kramarićovej, ktorú podozrievali ako vešticu.⁸

Od roku 1685 boli ustanovené Chorvátske kráľovské konferencie. Bolo to zhromaždenie chorvátskych stavov, ktoré kvôli vojne alebo iným nepriaznivým okolnostiam, riešilo naliehavé otázky, keď nebolo možné zvolať sabor. Tajomníkom týchto konferencií bol v rokoch 1712 – 1718 Ján Hyacinti. Spisy z obdobia tejto jeho funkcie sa stratili. Pravdepodobne boli prenesené do archívu záhrebskej kapituly, ktorú Hyacinti poveril za vykonávateľa svojho testamentu.⁹

Dňa 6. novembra 1715 chorvátsky sabor na čele s biskupom Imrichom Esterházim zvolil Jána Hyacintiho, vtedy už notára Varaždínskej župy, do desaťčlennej komisie, ktorej úlohou bolo pripraviť elaborát, na základe ktorého by cisár ako uhorský kráľ schválil artikuly chorvátskeho snemu z obdobia rokov 1682 – 1715, ktoré dovtedy neboli kráľom potvrdené.¹⁰ Z tejto skutočnosti je zreteľné, že Hyacinti bol považovaný za odborníka v štátnom aj cirkevnom práve.

S rastúcim vekom, skúsenosťami a svojou činnosťou postupoval po kariérnom rebríčku a stal sa mestským senátorom v Záhrebe a neskôr podžupanom Varaždínskej župy.¹¹ Ako muž, ktorý zaznamenal tento profesionálny postup, samozrejme nadobudol aj finančné a materiálne hodnoty. Dostatočne veľký majetok získal v župách Záhreb, Varaždín a Križevac. V samotnom Záhrebe vlastnil murovaný dom a alodium so záhradou v časti Manduševac. V osade Omilje, dnes súčasť mesta Sveti Ivam Zelina, vlastnil kúriu a pozemky. Ďalšie majetkové podiely, či už v zemepánskych kúriách, kaštieľoch alebo pozemkoch, vlastnil v mestách a obciach Krapina, Brdovec (tiež nazývaný Dolec), Lužnica, Moravče, Marča, Fodrovec a Brežani.

Ako k týmto majetkom prišiel? Dňa 6. apríla 1703 vydal vlastnou rukou napísané, podpísom a pečaťou overené svedectvo, ktorým oznamuje, že spomínaného dňa prijal písomné doklady (*literaria instrumenta*), ktoré mu odovzdali v prítomnosti viacerých kanonikov Záhrebskej kapituly vykonávateľa testamentu záhrebského biskupa Štefana

⁶ ŠA Prešov, fond: Drugeth z Humenného (1292 – 1945), škat. 322, inv. č. 825/7. Žigmund Druget bol zemplínsky a užský župan v rokoch 1675 – 1685.

⁷ AACass. Košice, Acta parochialia, Acta parochiae Humenné, sign.

⁸ BOJNIČIĆ, Ivan. *Neizdane izprave o progonu vještica u Hrvatskoj*. In: Vjestnik kr. hrvatsko-slavonsko-dalmatinskog Zemaljskog arkiva, roč. VI., Zagreb 1904, s. 80.

⁹ *Hrvatske kraljevske konferencije*, zv. II., 1717 – 1728, (red. Josip Kolanović), Arhiv Hrvatske, Zagreb 1987, s. 9 – Predgovor.

¹⁰ KLAJIĆ, Vjekoslav. *Prilozi za historiju hrvatskoga državnoga prava*. In: Vjesnik kr. državnog arkiva u Zagrebu, roč. III., Zagreb 1928, s. 121.

¹¹ AACass. Košice, Acta parochialia, Acta parochiae Humenné, List Záhrebskej kapituly jágerskému biskupovi G. A. Erdödyemu z 1. marca 1727.

Želiščevica (1637-1703), a to šibenický biskup Ján Znika, opát *B. M. Mariae de Bila Ztena* a čazmanský prepošt Šimon Judašidić a katedrálň archidiakon a záhrebský kanonik Benedikt Bedeković. Týmito listinami mu potvrdili vlastníctvo nad majetkami Fodrovec a Brežani (s kúriou) v Križevskej župe, ktoré mu biskup Želiščević poručil ústnou formou pred záhrebskými kanonikmi.¹² V roku 1706 Hyacinti kúpil za 60 rýnskych florénov majetok od Alexandra Jelačića, ktorý mu predal svoj majetkový podiel zdedený po matke (*praetensio materna*). Svedectvo o tejto kúpe vydal 28. novembra 1706 podsudca Pavol Rojničić na svojom majetku Šibic, ktorý bol súčasťou hradného panstva Susedgrad (*Szomszedvár*). Hoci z listiny nie je celkom jasné, o aký majetok sa jedná, išlo zrejme o pozemok v Záhrebe v susedstve Juraja Petričevica.¹³ Od Blažej Hajduka získal majetok Moravče. V testamente odkázal tento majetok s vinicou ako podiel po manželke Dorote, Mikulášovi Zaverškému. Súčasťou tohto majetku bol aj mlyn Bočkovec (*Bochkowcz*). Po svadbe s barónkou Máriou Maximilianou z rodiny à Moschkon získal podiel na kaštieli a k nemu patriaci majetok v Lužnici. Tento majetok zveľaďoval, dal tam postaviť kuchyňu, most a staral sa o dva mlyny. Od Mikuláša Kerčelića vzal v roku 1718 do hypotéky, či zálohy, ornú pôdu v lokalite Pogonišće v blízkosti Lužnice.

Hyacinti ako dobrý hospodár, uložil počas života financie a strieborné či pozlátené predmety v kláštore klarisiek v Záhrebe. Prevzala ich opátka Barbora Oršićová, v čase ich inventarizácie ich vydala na kontrolu opátka Dorota Pechyhoferová. Stalo sa tak 2. mája 1724, keď ich kontrolovali exekútori Hyacintiho testamentu v prítomnosti čazmanských kanonikov Jána Podvorca a Baltazára Banšića. Vtedy vybrali 1381 zlatých a odovzdali ich do rúk záhrebského prepošta Juraja Dumbovića, ktorý ich už vopred použil na pohrebné trovy a plnenie Hyacintiho testamentu.¹⁴ Klariskám za ich modlitby zanechal v testamente dva sudy vína. Z majetku Moravče a kúrie v Omilji s jej majetkovým príslušenstvom, ktoré spolu ohodnotil na vyše 3000 rýn. florénov, žiadal testamentom založiť 1000 florénovu fundáciu u klarisiek, z ktorej úroku mali vyplácať kňaza, ktorý mal celebrowať omše za jeho nebohú manželku Dorotu. Z ďalších 2000 rýnskych florénov založil 300 florénovú omšovú fundáciu v chráme Najsvätejšej Trojice v Marči, kde sa za jeho dušu mala sláviť jedna omša týždenne a jedna na výročie jeho smrti. Ďalšiu 300 florénovú fundáciu odkázal založiť pri kostole sv. Michala, archanjela, v Miholjci za podmienok, aké boli určené pre fundáciu v Marči. Vo filií Miholjca, teda v obci Gregurovec, založil 30 florénovú fundáciu pre bočný oltár sv. Jána Nepomuckého v kostole Ducha Svätého. Fundáciu vo výške 1000 florénov odkázal farskému kostolu sv. Marka na záhrebskom Gradeci. Farár tohto hlavného mestského kostola bol povinný celebrowať omšu za nebohú Hyacintiho manželku Dorotu raz v týždni a na výročie jej smrti. Kongregácii, ktorá sa modlila za duše, na ktoré si nikto nespomína, venoval fundáciu vo výške 300 florénov. Zveril ju do starostlivosti Šimona Mesića, ktorý bol členom tejto kongregácie a ktorého Ján nazýval svojím priateľom a bratom.

¹² NAZ, Spisi XVIII. stoljeća, fasc. 1, Nro. 44; LUKINOVIC, Andrija. *Zagreb – devetstoljetna biskupija*. Zagreb : Glas Koncila, 1995, s. 225.

¹³ NAZ, Spisi XVIII. stoljeća, fasc. 2, Nro. 87.

¹⁴ NAZ, Spisi XVIII. stoljeća, fasc. 7, Nro. 17.

Okrem toho uložil svoje financie aj u viacerých šľachticov, z ktorých mu po rokoch narástli z ročných úrokov (*interes*) veľmi dobré sumy. Napr. v roku 1715 u grófa Žigmunda Bat'aniho to bolo 2000 rýnskych florénov, u baróna Bernarda Oršicia 800 rýnskych florénov, u Ladislava Mikulića 400 rýnskych florénov, u podžupana Černkociho (*Csernkoczy*) a jeho matky 200 rýnskych florénov, u Eleonory Budačkej, vdovy po Jánovi Gotthallovi 100 rýnskych florénov a u ďalších nájomcov menšie sumy.

Po tom, čo Jána Hyacintiho opustila druhá manželka, napísal 16. marca 1715 testament v prítomnosti svedkov Jána Branjuga, Andreja Krajačića, Františka Baiszmana, kapitána a senátora, Jána Derka, senátora, Baltazára Bedekovića, juráta Banskej súdnej tabule, Ladislava Naďfalušeho (*Nagy Falusy*), juráta, a Mateja Skrackého (*Skraczki*), kňaza. Zomrel však až o deväť rokov, a to 14. alebo 24. marca 1724. Želal si, aby ho pochovali v záhrebskom katedrálnom chráme sv. Štefana.¹⁵ V prípade, žeby zomrel počas cestovania v inej lokalite, mali ho pochovať v najbližšom farskom kostole alebo kláštore. Napokon predsa zomrel v Záhrebe, tri dni vyzváňali zvony viacerých záhrebských chrámov a vyzývali ľudí k modlitbe za dušu nebohého senátora a podžupana. O pohreb a všetko, čo s tým bolo spojené, sa postaral prepoš kapituly Juraj Dumbović. Telo Jána Hyacintiho pochovali v krypte záhrebskej katedrály pod bočnou kaplnkou sv. Uršule.¹⁶ Jeho manželka Mária Maximiliana ho prežila iba o tri mesiace, zomrela po tretej hodine nadržanom 17. júna 1724,¹⁷ hoci je možné predpokladať, že bola od neho podstatne mladšia.

Testamentom svoje financie a hmotný majetok poručil Záhrebskej kapitule, ktorej kanonici boli vykonávateľmi jeho poslednej vôle. Z majetku Brdovec, ktorý ohodnotil na 6000 rýnskych florénov, sa mali každý mesiac sláviť v záhrebskej katedrále dve recitované omše za jeho dušu, jedna omša za nebohú manželku Dorotu a jedna omša za jeho nebohých rodičov Ladislava a Alžbetu. Na výročie jeho smrti mali sláviť za jeho dušu spievanú omšu s vyzváňaním. Po omši mali rozdať milodar chudobným. Na tento účel založil v Záhrebskej kapitule 200 florénovú fundáciu a jej ročný úrok 12 florénov mali rozdeliť chudobným, resp. žobrákom.

Hyacinti venoval financie a drahocenné veci svojmu spolupracovníkovi, notárovi Šimonovi Mesićovi. Vzácnu čašu, umelecké dielo z Ausburgu s prikrývkou, venoval záhrebskému biskupovi,¹⁸ striebornú pozlátenú kanvicu na víno prepošovi, striebornú pozlátenú čašu kanonikovi-lektorovi Mikulášovi Gotalovi (*Gottball*), striebornú pozlátenú kanvicu kanonikovi-kustódovi Tomášovi Kovačevićovi¹⁹ a podobne ostatným kanonikom, ktorí sa mali v budúcnosti podieľať na plnení jeho závetu. Fundácie zanechal aj pre študentov a chudobných. Cirkevným hodnostárom a rehoľníkom zanechal aj sudy

¹⁵ Dnes sa ako patróni záhrebskej katedrály uctieajú sv. Štefan, sv. Ladislav a Velika Gospa (t. j. Nanebovzatá Panna Mária).

¹⁶ NAZ, Spisi XVIII. stoljeća, fasc. 18, Nro. 11.

¹⁷ NAZ, Spisi XVIII. stoljeća, fasc. 7, Nro. 28. O presnom čase a okolnostiach smrti Márie Maximiliany vypovedal pred vyšetrovateľmi bána Jána Pálfiho notár Šimon Mesić.

¹⁸ Keď Hyacinti písal testament v roku 1715 biskupom v Záhrebe bol pavlín Imrich Esterházi, v roku 1724 však už ním bol Juraj Branjug. Svoj dar Hyacinti poručil v testamente iba biskupovi, nemohol vedieť, kto ním bude po jeho smrti. Takisto to bolo aj v prípade prepošta.

¹⁹ Lektora Gotala a kustóda Kovačevića Hyacinti spomína v testamente menovite. Kovačević zomrel tiež v roku 1724. Pozri: LUKINOVIĆ, Andrija. *Zagreb – devetstoljetna biskupija*, s. 225.

vína. Šimonovi Mesićovi na znak priateľstva zanechal o. i. koňa Duranda. Obdaroval františkánov, kapucínov a pavlínov v Záhrebe, Gorici, Krapine, Samobore, Križevci a Varaždíne. Sudy vína zanechal aj rehoľníkom v kláštore sv. Leonarda *in Cupti sodinis* a v Jastrebarsku. Vo viacerých miestach založil omšové fundácie, z ktorých ročného interusu dostávali kňazi, kostolníci, kantori-učitelia aj miništranti svoj podiel. Takúto fundáciu založil v záhrebskej katedrále, Krapine a vo svojom rodnom meste Humenné, o ktorom v testamente dvakrát napísal, že sa tam narodil. Financie venoval na obnovu a postavenie kláštorov, kostolov a oltárov v Záhrebe (katedrála a mestský kostol sv. Marka na Gradeci), tógu pre plastiku Panny Márie v Mariji Bistrici, Miholjci, Gregurovci, Brdovci, pozlátené cingulum pre plastiku Panny Márie v meste Celje.²⁰ Františkánom v Humennom odkázal fundáciu vo výške 300 rýnskych florénov, aby v Loretánskej kaplnke slávili jednu omšu mesačne za jeho dušu, ale na výročie jeho smrti, aby štyria pátri prišli do farského kostola a spolu s farárom celebrovali omše za neho, jeho zosnulých bratov, sestru a príbuzných.²¹ O fundácii pre humenských františkánov informoval jágerský biskup Anton Gabriel Erdödy provinciála františkánskej rehole Jozefa Bedého, ktorý fundáciu prijal a biskupovi sa poďakoval.

Mestu Záhreb poručil 500 rýnskych florénov s úmyslom, aby na námestí starého Gradeca postavili súsošie Matky Božej, pri ktorej mali byť aj kamenné plastiky sv. Jána Krstiteľa a sv. Jána, evanjelistu. Študentom, ktorí mali v budúcnosti pred týmto súsoším spievať v sobotu Loretánske litánie, určil odmenu z úrokov 300 florénovej fundácie, ktorú závetom založil pre modlitbovú kongregáciu (za duše, na ktoré si nikto nespomína). Z archívnych zdrojov vieme, že z jeho finančnej pozostalosti dali okolo roku 1740 postaviť pred farským kostolom sv. Marka na záhrebskom Gradeci súsošie s pozlátenou sochou Nepoškvrnenej Panny Márie, sv. Jozefa, sv. Jána Krstiteľa, sv. Jána Nepomuckého a sv. Jána, apoštola. Súsošie postavil Klaudius Kantz a na hlavnom námestí starého mesta Záhreb stálo v rokoch 1740 – 1869.²² Chudobincu na Vlaškej ulici (*Vicu Latinorum*) v Záhrebe daroval obilie s prosbou, aby sa chudobní modlili za jeho dušu.

Spomedzi príbuzných Jána Hyacintiho nebola spokojná s časom vyplatenia financií z pozostalosti jeho neter Zuzana, rodená Abajdičová, vdova po nebohom Michalovi Sočovkovi. Preto pred Zemplínskou stolicou splnomocnila 11. júna 1726 Pavla Hyacintiho, zrejme svojho bratanca, ktorý osobne prišiel do Záhrebu a pred Čazmanskou kapitulou predniesol sťažnosť svojej klientky. Žiadal, aby Záhrebská kapitula čo najskôr vyplatila 500 rýnskych florénov, ktoré Zuzane, ako dcére jeho sestry Žofie, testamentom poručil strýko Ján Hyacinti.²³

²⁰ Nevieme, či pod výrazom *Czellensis*, ide o mesto Celje v Slovinsku, kde je plastika Sedembolestnej Panny Márie, alebo či sa jedná o Mariazell v Rakúsku. Prikláňame sa však k mestu Celje v dnešnom Slovinsku.

²¹ AACass. Košice, Acta testamentaria clericorum, Extractus testamenti Joannis Hyacinti.

²² KOŽUL, Stjepan. Sveti Marko u Zagrebu, Crkva sv. Marka u Zagrebu i njezin okoliš. (recenzia), In *Croatica christiana periodica*, 13/1984, s. 100.

²³ Borsod-Abaúj-Zemplén megyei levéltára, Fióklevéltár Satoraljaiújhely, fond: Zemplén Vármegye Nemesi Közgylésének, Bizottmányának és Haynau-féle közigazgatásának iratai 1214 – 1850 (1898), odd. Közgyelési és törvenyszéki jegyzőkönyvek 1558 – 1786, Prothocollum No. 17 Anni 1726, s. 178; NAZ, Spisi XVIII. stoljeća, fasc. 7, Nro. 112.

Ignác Bedeković z Mirkovca v roku 1727 žiadal Záhrebskú kapitolu o prenájom majetku po Jánovi Hyacintim v Krapine.²⁴ Kapitula totiž spravovala Hyacintiho majetky po jeho smrti, licitovala ich, alebo predávala, aby získala prostriedky na plnenie jeho testamentu.

Po smrti druhej Jánovej manželky jej poslednú vôľu dal vyšetriť ban Ján Pálfi, pretože Mária Maximiliana nezanechala testament v písomnej forme. Vyšetrovanie prostredníctvom banského úradníka Ignáca Pozuinského a kanonikov Čazmanskej kapituly sa uskutočnilo na rôznych miestach v Záhrebe 28. júna 1724.²⁵ Testament Jána Hyacintiho bol napísaný, ale v prípade jeho druhej manželky, to bolo horšie, pretože o jej dedičstvo mali záujem jej príbuzní. K vyšetrovaniu došlo po tom, čo testament napadla sestra Márie Maximiliany Juliana à Moschkon, vydatá za Jozefa Sermageho. Vyšetrovatelia vypočuli desiatich svedkov, ktorí potvrdili, že Mária Maximiliana nechala všetok svoj majetok k dispozícii kanonikom Záhrebskej kapituly a notárovi Šimonovi Mesićovi.²⁶ Najväčší spor medzi kapitulou a Julianou vznikol o kaštieľ a jeho majetkové príslušenstvo v Lužnici. Juliana s manželom tento majetok obsadili a roky užívali jeho prosperitu. Súdny proces, do ktorého boli zainteresované župné sudy, chorvátsky banský súd, kráľovský súd a sedmipánska tabuľa, trval vyše 21 rokov. Oficiálne sa začal sťažnosťou Jozefa Sermageho 17. mája 1725 pred Čazmanskou kapitulou.²⁷ Konečne v roku 1746 došlo k dohode a zmiereniu oboch strán. Medzitým kanonici Záhrebskej kapituly vymáhali dlhy od Hyacintiho dlžníkov, prijímali príjmy z jeho neobsadených majetkov a vyplácali príbuzných, najmä Jánovu neter Zuzanu, dopĺňali omšové fundácie, posielali financie na diela, ktoré Ján prikázal podporiť, a tak plnili jeho poslednú vôľu.

Záhrebská kapitula, hoci bola v súdnom spore so Sermageovcami, ktorí sa usadili najmä na panstvách v Krapine a Lužnici, postupne vyplácala z Hyacintiho pozostalosti odkázané financie. Pre farára, učiteľa a františkánov v Humennom žiadal tieto financie jágerský biskup Anton Gabriel Erdödy. V Záhrebe mal svojho splnomocnenca Mateja Markoviča, ktorému až 29. marca 1735 odovzdal odkázanú sumu 1800 rýnskych florénov prepošt Juraj Dumbović.²⁸ Sudca Zemplínskej župy Matej Farkáš a prisázný Mikuláš Vicmandi (*Viczmánydy*) 31. marca 1784 tiež potvrdili, že vyplácanie humenských fundácií pre faru a školu začalo 26. septembra 1735.²⁹

Takýmto spôsobom Hyacinti aj po smrti pomáhal. Vo svojom testamente sa vyjadril, že celý svoj život obetoval Bohu, vlasti a chudobným. Zomrel bezdetný a aj jeho príbuzní sa z Humenného vystažovali, alebo vymreli v 18. storočí, pretože v tamojšej rímskokatolíckej matrike pokrstených, sobášených a pochovaných v období rokov 1802 –

²⁴ NAZ, Spisi XVIII. stoljeća, fasc. 8, Nro. 19.

²⁵ NAZ, Spisi XVIII. stoljeća, fasc. 7, Nro. 28.

²⁶ NAZ, Spisi XVIII. stoljeća, fasc. 7, Nro. 28.

²⁷ NAZ, Spisi XVIII. stoljeća, fasc. 12, Nro. 1, s. 94.

²⁸ NAZ, Spisi XVIII. stoljeća, fasc. 15, Nro. 18.

²⁹ ŠA Prešov, fond: Drugeth z Humenného (1292 – 1945), škat. 133, inv. č. 335/4.

1814 sa ich priezvisko nespomína ani raz. Podobne je to aj v gréckokatolíckej matrike, ktorá sa zachovala od roku 1768.³⁰

Keďže počas svojho života zhromaždil významný majetok, na sklonku života nezabudol časť z neho venovať príbuzným, ktorí bývali v Humennom, a inštitúciám svojho rodného mesta. Založil pomerne bohaté fundácie, dnes by sme povedali štipendiá alebo nadácie, z ktorých z ročného výnosu, tzv. cenzu, mali byť podľa ním stanovených podmienok odmeňovaní farár, učiteľ a pátri františkáni v Humennom. Farár mal za povinnosť celebrowať za spásu jeho duše, rodičov a príbuzných dve omše týždenne a spievať Rekviem v deň výročia jeho smrti 14. marca, čo bolo vždy v pôstnom období. Učiteľ mal dostať svoju ročnú odmenu z fundácie za to, že vzdelával chudobné deti v literárnych náukách a mravoch.

Z farských archívnych materiálov Rímskokatolíckej cirkvi v Humennom, ktoré sú tiež deponované v Arcibiskupskom archíve v Košiciach, vieme, že najstarší záznam o jeho fundácii je v košickom arcibiskupskom archíve z roku 1727. Z fundácie mal príjem farár Jakub Frater v roku 1735. Ako funkčná Hyacintioho základina sa spomína v súpise farností Humenského dekanátu z roku 1746. Fundácia bola elokovaná v Užhorodskom domíniu a farár z nej dostával ročne 60 rýnskych florénov.³¹ Záznam biskupskej vizitácie Karola Esterháziho tiež potvrdzuje, že humenský farár Martin Ivanovič mal z nej príjem v roku 1773. Pri prešetrovaní financií humenskej farnosti počas pastoračnej služby farára Andreja Glatza bolo tiež potvrdené, že Andrej Glatz mal z nej takisto ročný príjem, hoci sa postupne znižoval.³² Z archívnych zdrojov sa ďalej dozvedáme, že z Hyacintioho fundácie mal príjem farár a učiteľ ešte aj v roku 1873. Vyplýva z toho fakt, že dejateľov vo svojom rodnom meste podporoval ešte vyše 140 rokov po smrti. Ba z jeho základiny zrejme dostávali výnos až do zániku tzv. fundančných omší za pôsobenia biskupa Jozefa Čárskeho v Košiciach.

Humenský farár, Michal Jenčík, ktorý spisoval inventár fary a fundačné omše v rokoch 1855 a 1873, spomína jeho fundáciu na prvom mieste, ale zrejme z neznalosti priznáva Hyacintimu titul záhrebského kanonika,³³ čo nesúhlasí s historickou pravdou. Hyacinti ako vyštudovaný právnik, bol iba notárom a jurátom vyššie spomínanej kapituly.

RESUMÉ

Ján Hyacinti (*Hyacinthi*, *Hyaczinthe*, *Hyacinthus*) sa narodil okolo polovice, resp. v druhej polovici 17. storočia v Humennom. Počas kariéry bol notárom a jurátom Záhrebskej kapituly, notárom a podžupanom Varaždínskej župy, mestským senátorom v Záhrebe a tajomníkom Kráľovských chorvátskych konferencií v rokoch 1712 – 1718.

Kópia jeho testamentu je uložená v Arcibiskupskom archíve v Záhrebe a nedátovaný *Extractus* v Arcibiskupskom archíve v Košiciach. Z tohto dokumentu sa

³⁰ ŠA Prešov, fond: Cirkevné matriky, Rím. kat. matrika pokrstených, sobášených, zomrelých Humenné, inv. č. 336 a Gréckokatolícka matrika, inv. č. 348.

³¹ AACass. Košice, Conscriptio parochiarum districtus Homonnensis Anno Domini 1746, č. 19, s. 44.

³² AACass. Košice, Acta personalia, Glatz Andrej, personalia et caducitas 1772 – 1796, sign. 161/1793.

³³ AACass. Košice, Acta parochiae Humenné, Inventáre z rokov 1855 a 1873.

dozvedáme, že pochádzal z rodiny Ladislava a Alžbety Hyacintiovcov z Humenného. Mal bratov Juraja, Valentína a Andreja a sestru Žofiu, ktorá sa po manželovi volala Abajdičová. Zrejme kvôli štúdiám, pravdepodobne právnickým, ako mládenec opustil rodisko a dostal sa do Záhrebu. Počas života bol dvakrát ženatý. Jeho prvou manželkou bola Dorota Zaverská. Ako vdovec sa oženil druhýkrát s Máriou Maximilianou à Moschkon (*à Moscon, à Muscon*), ktorá pochádzala z významnej rodiny francúzskeho pôvodu. Jánovo prvé aj druhé manželstvo bolo bezdetné.

V roku 1701 cisár a kráľ Leopold I. vydal pre Jána Hyacintiho armáles, t. j. listinu, ktorou ho povýšil do šľachtického stavu. Toto povýšenie platilo aj pre jeho bratov Valentína, Andreja a ich potomkov. Brat Juraj bol pravdepodobne v čase vydania armálesu už nebohý. Kráľ mu udelil erb, ktorého štít tvorilo zelené pole s dvoma levmi. Uprostred erbu stála postava, ktorá v jednej ruke držala zväzok kvetov hyacintu. Povýšenie Hyacintiho do šľachtického stavu zverejnila Varaždínska župa 20. decembra 1702. Svedectvo o šľachtickej hodnosti Hyacintiho sa zachovalo aj vo fonde rodiny Drugetovcov v Štátnom archíve v Prešove.

V roku 1715 chorvátsky sabor zvolil Jána Hyacintiho do desaťčlennej komisie, ktorej úlohou bolo pripraviť elaborát, na základe ktorého by cisár ako uhorský kráľ schválil artikuly chorvátskeho snemu z obdobia rokov 1682 – 1715, ktoré dovtedy neboli kráľom potvrdené. Z tejto skutočnosti je zreteľné, že Hyacinti bol považovaný za odborníka v štátnom aj cirkevnom práve. Ako muž, ktorý zaznamenal významný profesionálny postup, nadobudol aj finančné a materiálne hodnoty. Veľký majetok získal v župách Záhreb, Varaždín a Križevac. V samotnom Záhrebe vlastnil murovaný dom a alodium so záhradou v časti Manduševac. V osade Omilje, dnes súčasť mestečka Sveti Ivam Zelina, vlastnil kúriu a pozemky. Ďalšie majetkové podiely, či už v zemepánskych kuriách, kaštieľoch alebo pozemkoch, vlastnil v mestách a obciach Krapina, Brdovec (tiež nazývaný Dolec), Lužnica, Moravče, Marča, Fodrovec a Brežani.

Zo svojej pozostalosti pomáhal províziami z fundácií viacerým cirkevným a profanným inštitúciám a osobám. Založil omšové fundácie v chráme Najsvätejšej Trojice v Marči, pri kostole sv. Michala, archanjela, v Miholjci, vo farskom kostole sv. Marka v Záhrebe, kostolu v Krapine. Vo filií Miholjca, v obci Gregurovec, založil fundáciu pre bočný oltár sv. Jána Nepomuckého v kostole Ducha Svätého. Takúto fundáciu založil v záhrebskej katedrále a vo svojom rodnom meste Humenné, o ktorom v testamente dvakrát napísal, že sa tam narodil.

Po tom, čo Jána Hyacintiho opustila druhá manželka, napísal 16. marca 1715 testament. Zomrel však až o deväť rokov, a to 14. marca 1724. Pochovali ho v krypte záhrebskej katedrály pod bočnou kaplnkou sv. Uršule. Jeho manželka Mária Maximiliana zomrela 17. júna 1724. Ján testamentárne poručil svoju pozostalosť Záhrebskej kapitule, ktorej kanonici boli vykonávateľmi jeho poslednej vôle.

Hyacinti odkázal financie a drahocenné veci svojmu spolupracovníkovi, notárovi Šimonovi Mesićovi, záhrebskému biskupovi, prepoštovi a kanonikom Záhrebskej kapituly. Fundácie zanechal aj pre chudobinec, študentov, chudobných, žobrákov

a príbuzných. Obdaroval tiež klarisky, františkánov, kapucínov a pavlínov v Záhrebe, Gorici, Krapine, Samobore, Križevci, Varaždíne a Humennom.

Z archívnych zdrojov vieme, že z jeho finančnej pozostalosti dali okolo roku 1740 postaviť pred farským kostolom sv. Marka v Záhrebe súsošie s pozlátenou sochou Nepoškvrnenej Panny Márie, sv. Jozefa, sv. Jána Krstiteľa, sv. Jána Nepomuckého a sv. Jána, apoštola. Súsošie postavil Klaudius Kantz a na hlavnom námestí starého mesta Záhreb stálo v rokoch 1740 – 1869.

Takýmto spôsobom Hyacinti aj po smrti pomáhal. Vo svojom testamente sa vyjadril, že celý svoj život obetoval Bohu, vlasti a chudobným. Zomrel bezdetný a aj jeho príbuzní sa z Humenného vystaňovali, alebo vymreli v 18. storočí, pretože v tamajších matrikách sa ich priezvisko nespomína ani raz.

Z archívnych materiálov Rímskokatolíckej farnosti v Humennom sa dozvedáme, že z Hyacintihu fundácie mal príjem farár a učiteľ ešte aj v roku 1873. Dejateľov vo svojom rodnom meste podporoval ešte vyše 140 rokov po smrti. Ba z jeho základiny zrejme dostávali výnosy až do zániku tzv. fundančných omší za pôsobenia biskupa Jozefa Čárskeho v Košiciach.

Humenský farár Michal Jenčík, ktorý spisoval inventár fary a fundačné omše v rokoch 1855 a 1873, spomína jeho fundáciu na prvom mieste, ale zrejme z neznalosti priznáva Hyacintimu titul záhrebského kanonika, čo nesúhlasí s historickou pravdou. Hyacinti ako vyštudovaný právnik, bol iba notárom a jurátom vyššie spomínanej kapituly.

SUMMARY

Ján Hyacinti (also Hyacinthi, Hyaczinthe, Hyacinthus) was born in about half of, or rather, the in the second half of the 17th century in Humenné. During his career, he was a Notary Public and a member of the Court of Assize of the Varaždin County, a municipal Senator of Zagreb and a Secretary of Croatian Royal Conferences from 1712 until 1718.

A copy of his Last Will and Testament is located at the Archbishop's Archive in Zagreb and an undated extract can also be found in the Archbishop's Archive in Košice. From these documents we learn, that he had come from Andrew, and a sister Sofia who assumed her husband's name Abajdičová. He left his native town as a young man probably to pursue his studies, most likely law and made it to Zagreb. He was married twice. His first wife was Dorothy Zaverška. As a widower he was married for the second time to Mary Maximiliana à Moschon (also Moscon, Muscon) who had come from an important family of French descent. Ján's first and second marriages were both childless.

In 1701, the Emperor and King, Leopold I. issued Letters patent for Ján Hyacinti; thus raising him to noble status. This award of noble status included Ján's brothers and their descendants. At the time the Letters patent were issued his brother George was most likely already deceased. The king granted Ján Hyacinti a coat of arms where the shield consisted of a green field with two lions. In the middle of the green fields, there was a figure that held a bouquet of hyacinths in one hand. The promotion of Hyacinti to nobility was published by Varaždin County on December 20, 1702. Other evidence of

Hyacinti's noble status was also preserved in the collection of the Druget family in the State Archive of Prešov.

In 1715, the Croatian Parliament elected Ján Hyacinti to be a part a ten-member committee that was tasked with preparing a paper to be used by the Emperor, in his role as the Hungarian king, to adopt the articles of the Croatian Parliament from the period 1682 – 1715, that, until then, had not been adopted by His Majesty. Based on this, it is obvious that Hyacinti was considered a specialist in State Church law. Being a man who had achieved significant professional success, he also accumulated financial and other material assets. He acquired sizeable properties in Zagreb, Varaždin and Križevac Counties. In Zagreb alone, he owned a brick and an allodium with a garden in the Manduševac District. He owned a mansion a mansion with lands in the village of Omilje, now part of the little town of Sveti Ivm Zelina. Other ownership shares he possessed were in either manors or castles or lands in the villages and cities of Krapina, Brdovec (aka Dolec), Lužnica, Moravče, Marča, Fodrovec and Brežani.

Through provisions attached to the funds, his estate helped numerous church and secular institutions as well as individual people. He also left funds for a poorhouse, students, the poor, panhandlers, and relatives. He also gave to the Nuns of Saint Claire Monastery, the Franciscans, the Capuchins, and to the order of St. Paul in Zagreb, Gorica, Krapina, Somobor, Križevac, Varaždin ans Humenné. He established such funds in Zagreb Cathedral and in his native city of Humenné, which he mentions in his testament twice as the city of his birth.

After Ján Hyacinti's second wife left him, he wrote, on March 16, 1715, his Last Will and Testament. He died nine years later on March 14, 1724. He was laid to rest in the crypt of Zagreb Cathedral under the lateral Chapel of Saint Ursula. His wife, Mary Maximiliana, passed away on June 17, 1724. Jan left his last Will and Testament with the Zagreb chapter and the diocesan ordinaries the served as the executors of his Will and Testament.

Using money from Ján Hyacint's estate, Klaudius Kantz built a group of sculptures which included the Immaculate Virgin Mary, St. Joseph, St. John the Baptist, St. John of Nepomuk and St. John the Apostle. This sculptural group was located on the main square of the old city of Zagreb from 1740 until 1869.

Thus, Hyacinti helped even after his death. He stated in his Last Will and Testament that he had served the Lord, his country the poor all his life. He died childless and his relatives have either moved out of Humenné or have died out, since their surname is not mentioned in the registry of Humenné even once.

The priest of Humenné, Michael Jenčík, who during the period 1855-1873, compiled an inventory of the Parish and the services that were funded by the interest from funds given to the Church, gives Hyacinti, probably due to a lack of knowledge, the title of a canon. This, however, does not correspond to the historical truth. Hyacinti was, as an educated lawyer, a Notary Public and a member of the Court of session of the aforementioned Chapter.

Adresa autora:

doc. ThDr. Peter Sedlák, PhD.

Rímskokatolícky farský úrad

082 71 Rožkovany 170

email: martineum@centrum.cz

CIRKEV - POLÍCIA - ŠTÁT : PROTIŠTÁTNA ČINNOSŤ KATOLÍCKEHO KLÉRU NA VÝCHODNOM SLOVENSKU V MEDZIVOJNOVOM OBDOBÍ OČAMI POLÍCIE

Peter Fedorčák

*CHURCH – POLICE – STATE : THE ANTI-STATE ACTIVITY OF CATHOLIC CLERGY
IN EASTERN SLOVAKIA IN THE INTERWAR PERIOD FROM THE PERSPECTIVE
OF THE POLICE*

Abstract: The object of the scientific study is the activity of the Catholic clergy in Eastern Slovakia, which the public authorities assessed as anti-state and instructed intelligence services, including the police, to monitor this activity. The issue is differentiated into several circuits, including the activity of Slovak People's Party, of Hungarian political parties, the cooperation of clergy with foreign Slovak irredentism and the Hungarian irredentism, the activity of the Hungarian priests on the southern territory and generally the pro-Hungarian orientation of clergy in Eastern Slovakia.

Keywords: 1918 – 1938. Anti-state activity. Catholic Church. Eastern Slovakia. Irredentism. Police.

So zánikom Uhorska a vznikom Československej republiky sa nestotožnila celá spoločnosť na území Slovenska. Výzvou pre historiografiu je detailné spracovanie historickej aproximácie postoja obyvateľstva, ktoré je možné odhadnúť na základe bohatého archívneho materiálu a čiastkových vedeckých štúdií. Zo skúsenosti a z poznatkov historiografie je možné vysloviť hypotézu, že okrem väčšiny etnických menšín a istej časti slovenského obyvateľstva ani významná časť spoločnosti, ktorú tvorili profesijné skupiny a stavovské organizácie, sa nezmierila s rozpadom Uhorska. Do tejto kategórie zaraďujeme aj katolícky klerus, ktorý bol vnútorne politicky a národnostne rozdelený. Konštatovanie platí aj pre východné Slovensko, na ktorom československy orientovaná časť kleru predstavovala pravdepodobne menší podiel ako na strednom a západnom Slovensku. Uvedené hypotézy formulujeme opatrne, pretože súčasný stav výskumu problematiky neumožňuje presnejšiu kvantifikáciu. Napriek štátnemu vplyvu na hospodárenie, na personálnu a mzdovú politiku katolíckej cirkvi, čo bolo reliktom

(poštátneho) patronátneho práva zdedeného z minulosti, nemohol československý štát vykonať rýchle a hlboké zmeny, ktoré by výraznejšie narušili štruktúru diecézneho kléru. Na dosiahnutie tohto cieľa boli potrebné zmeny na vyšších cirkevných postoch, dislokácia nevhodných osôb a premena školstva, aby sa vďaka novej generácii absolventov československých škôl zmenila politická orientácia kléru na Slovensku. To sa stalo v priebehu 30. rokov 20. storočia, ale namiesto prouhorskej orientácie zmenu predstavovala proslovenská, a nie pročeskoslovenská orientácia, ktorú si želali najvyššie politické miesta v Prahe.

Chronologickým vymedzením našej štúdie sú dve dekády medzivojnového obdobia, geografickým je východné Slovensko, spoločenským je katolícky klérus na jednej strane a policajný orgán na druhej strane, materiálom je prevažne archívny fond spravodajskej odbočky v Košiciach a fenomén, ktorý skúmame, je sledovanie protištátnej aktivity katolíckeho kléru štátnymi orgánmi. Terminologickým východiskom je obsahová náplň pojmu protištátna činnosť, ktorá je z dôvodu metodologického spracovania problematiky totožná s tým, ako protištátnu činnosť vnímali policajné úrady. U katolíckeho kléru sa nielen predpokladala, ale sčasti aj vyskytovala činnosť, ktorá mala podľa polície protištátny charakter. Vo svojej povahe predkladáme vedeckej obci materiál štúdiu, ktorá ostáva na úrovni vedeckého spracovania archívneho materiálu, ale nesleduje problematiku v celej šírke informačných zdrojov. Spôsob spracovania témy preto zodpovedá uvedenému výberu a predstavuje optiku nazerania na skutočnosť, akú mala štátna polícia. Dúfame, že napriek tomu si štúdia nájde svojich čitateľov a že, aj keď čiastočne, obohatí výskum danej problematiky a posunie jej poznanie o niečo ďalej.

Policajné riaditeľstvo v Košiciach vzniklo v decembri 1920¹ a do jeho územnej pôsobnosti spadali na základe rozhodnutia ministerstva s plnou mocou pre správu Slovenska z augusta 1921 Podtatranská a Košická župa.² Na konci roku 1923 bola pri Policajnom riaditeľstve v Prahe založená Spravodajská ústredňa. Súčasne s tým boli pri ostatných policajných riaditeľstvách vrátane Košíc vytvorené jej odbočky.³ Úlohou Odbočky spravodajskej ústredne pri Policajnom riaditeľstve v Košiciach bolo podporovať ústredňu v defenzívnej činnosti a vo svojom obvode viesť vyšetrovanie, ak ho nerobila priamo ústredňa. Odbočka má ďalej na starosti podávať periodické správy o vlastnej činnosti a školiť zamestnancov polície.⁴

Pôvodná administratíva na území Československa nikdy nečelila podobnému sústredenému tlaku susedných krajín ako československé úrady v medzivojnovom období. Na rozdiel od českých krajín bola personálna kontinuita na úradoch na Slovensku narušená vo väčšej miere. Politické, vojenské a policajné pozície boli obsadené z veľkej časti osobami, ktoré nepoznali miestne pomery a pochádzali z iných častí republiky.

¹ MACEK, Pavel – UHLÍŘ, Lubomír. *Dějiny policie a četnictva II*. Praha : Police History, 1999, s. 24 – 27.

² Ministerstvo vnútra Slovenskej republiky (ďalej MVSR), Štátny archív v Košiciach (ďalej ŠA v Košiciach), fond (ďalej f.) Policajné riaditeľstvo Košice, inventár.

³ MACEK, Pavel – UHLÍŘ, Lubomír. *Dějiny policie*, s. 29 – 30; KAČÍK, Eduard. *Polícia vo vývoji verejnej správy*. Bratislava : Akadémia PZ SR, 1995, s. 82.

⁴ MVSR, ŠA v Košiciach, f. Odbočka spravodajskej ústredne Košice, inventár.

Navyše proces kreovania týchto úradov bol oneskorený. V prípade spravodajskej služby pre východné Slovensko došlo k založeniu miestnej košickej spravodajskej odbočky polície až na konci roku 1923. Hlavnú zodpovednosť za sledovanie protištátnej činnosti mala po roku 1918 počas celého obdobia existencie prvej Československej republiky armáda, a nie polícia. Osobitný úrad, ktorý by vykonával informačnú či spravodajskú činnosť, neexistoval, ale viacero ministerstiev a v rámci nich aj úradov malo spravodajskú činnosť vo svojej kompetencii. Prvé miesto zastávala spravodajská služba armády, ktorá bola funkčná už od vzniku republiky. V ranom období jej existencie ju dopĺňala činnosť miestnych politických úradov (napr. župan) za spolupráce s četníctvom. Preto v júni 1919, keď ešte nebola v Košiciach štátna polícia ani jej spravodajská služba, mohol významný slovenský poprevratový politik Milan Hodža v parlamente na margo katolíckeho kléru podotknúť, že v súvislosti s maďarskou ofenzívou našli v jednom košickom kláštore stovky pušiek a strojných pušiek. V tom čase bolo v Terezíne internovaných 2 670 osôb pre podozrenie z protištátnej aktivity. Medzi nimi bolo 12 katolíckych kňazov, s ktorými sa M. Hodža dohodol na prepustení za podmienky odchodu do českých krajín, kde mali byť pod policajným dozorom.⁵ Zásah proti kléru v Košiciach sa vykonal aj v roku 1921. Vtedy došlo k druhému pokusu cisára Karola o reštauráciu jeho vlády v Uhorsku. V rámci preventívnych opatrení boli počas mobilizácie československého vojska uväznené politicky nespoľahlivé osoby z celého Slovenska. Medzi zaistenými bol aj Filip Franc Vörös, prior dominikánskeho kláštora v Košiciach, ktorý bol podozrivý z monarchizmu a odsúdený v Košiciach na mesiac väzenia za poburovanie, pretože sa na Veľký piatok v roku 1921 modlil za kráľa Karola.⁶

Ministerstvo s plnou mocou pre správu Slovenska bezprostredne po vzniku Československa presadilo niektoré priority, ktorými malo dosiahnuť odstránenie (z pohľadu štátu) najkritickejších problémov v katolíckej cirkvi. Karol Anton Medvecký, ktorý viedol cirkevný referát ministerstva, sa zameral na satisfakciu pre diskriminovaných slovenských kňazov, prerušenie kontaktov s cirkevnými nadriadenými v Maďarsku, na výchovu kňazského dorastu a na pomoc novým cirkevným predstaviteľom. Vyššie cirkevné kruhy zostali podľa jeho slov na istý čas pasívne rezistentné. Vláda zastavila platy „kňazom evidentne iredentistickým“ a kňazi museli zložiť sľub vernosti republike.⁷ Je známou skutočnosťou, že biskupi opustili svoje miesta a správu diecéz odovzdali do rúk biskupských vikárov. Výnimkou bol košický biskup Augustín Fischer-Colbrie, ktorý zostal na svojom mieste a československá vláda netrvala na jeho odchode. V revolučnom období skupina katolíckych kňazov, ktorých reprezentoval Andrej Hlinka, prostredníctvom Kňazskej rady predstavila alternatívny pohľad na usporiadanie cirkevných pomerov na Slovensku. Slovenskí katolícki kňazi vydali memorandum, v ktorom požadovali vymenovanie nových slovenských biskupov. Najzložitejšou otázkou

⁵ BARTLOVÁ, Alena. Česko-slovenský štát – katolícka cirkev - HSES. In LETZ, Róbert - MULÍK, Peter - BARTLOVÁ, Alena. (eds.). *Slovenská ľudová strana v dejinách 1905 – 1945*. Martin : Matica slovenská, 2006, s. 137.

⁶ MVSR, ŠA v Košiciach, f. Odbočka spravodajskej ústredne Košice, sign. ZÚS-67-1.

⁷ BARTLOVÁ, Alena. *Česko-slovenský štát*, s. 134 – 135.

sa ukázali návrhy kandidátov na biskupov.⁸ Polarizácia cirkevného kléru po roku 1918 pokračovala a premietla sa aj do fungovania a vzťahov v rámci Košickej diecézy. Naštrbené vzťahy evidovala aj štátna polícia. Paradoxne obidva znesvárené tábory, slovenský a maďarský resp. hungarofilský (tento termín preferujeme pred pejoratívnym označením maďarónsky) a ich radikálne krídla, sa stali predmetom policajného sledovania, pretože z hľadiska zachovania československej štátnosti a jednotnosti územia predstavovali pre štát z pohľadu polície porovnateľné nebezpečenstvo.

Promadžarská orientácia obyvateľstva a kléru na východnom Slovensku sa preniesla aj na miestne štruktúry (Hlinkovej) Slovenskej ľudovej strany (SĽS resp. HSĽS od roku 1925), ktoré spolupracovali najmä s Krajinskou kresťansko-socialistickou stranou. Krajský sekretariát ľudovej strany v Košiciach podporoval hungarofilské krídlo v HSĽS, ktoré viedol Vojtech Tuka. To bol dôvod, prečo kandidoval v košickom volebnom obvode napriek tomu, že pôvodne nemal s východným Slovenskom užšie spojenie.⁹ Sledovanie kňazov, členov ľudovej strany, malo svoje opodstatnenie. Polícia monitorovala politický boj medzi stranami aj v rámci samotnej ľudovej strany, v ktorej podľa jej informácií v období 1927 – 1928 chcelo prevziať vedenie opozičná, protihlinkovská skupina. Mediálnu podporu jej zabezpečoval časopis Autonomía, ktorý žiadal od strany odchod z vlády. Polícia pôvodne pokladala V. Tuku za zástancu spolupráce s vládou, no až v marci 1928 sa zistilo, že práve on stojí za časopisom. Situáciu na východnom Slovensku dokresľuje skutočnosť, že V. Tuka mal najviac prívržencov na tomto území a osobitne v Košiciach.¹⁰ Tu začal tiež veľmi skoro a úspešne s organizovaním Rodobraný.¹¹

Ľudová strana nemala na východnom Slovensku na rozdiel od ostatných častí krajiny väčšinovú podporu kléru. V januári 1928 vydalo 140 kňazov z celkového počtu 186 kňazov Košickej diecézy memorandum adresované pápežovi a košickému biskupovi. Memorandum bolo namierené proti A. Hlinkovi a Štefanovi Onderčovi, ktorým kňazi vyčítali „prehnany panslavistický šovinizmus“ a „rozvracanie diecéznej jednotnosti“, žiadali satisfakciu za urážky diecézneho kňazstva a zákaz schôdzí, ktoré usporadúvali na území diecézy.¹²

Odlíšná situácia medzi katolíckym klérom bola na juhu východného Slovenska. V maďarskom pohraničí bola protištátna aktivita kňazov intenzívnejšia ako na etnicky slovenskom území. Na druhej strane sa policajné orgány viac sústreďovali len na sledovanie ich činnosti a zriedkavo pristúpili aj k represiam a zatýkaniu. Po skončení revolučného obdobia dostalo väčší priestor právo a československé súdy na veľkú nevôľu polície zvyčajne zamietli dôkazy o protištátnej činnosti, ktoré zhromaždila polícia ako

⁸ KRAMER, Juraj. *Slovenské autonomistické hnutie v rokoch 1918 – 1929*. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1962, s. 28 – 31.

⁹ LETZ, Róbert. Poslanci a senátori HSĽS a ich klubové predsedníctva. In LETZ, Róbert - MULÍK, Peter - BARTLOVÁ, Alena. (eds.). *Slovenská ľudová strana v dejinách 1905 – 1945*. Martin : Matica slovenská, 2006, s. 362.

¹⁰ KRAMER, Juraj. *Slovenské autonomistické hnutie*, s. 392 – 404.

¹¹ MVSR, ŠA v Košiciach, f. Odbočka spravodajskej ústredne Košice, sign. M-59-59, s. 84 – 108.

¹² LETZ, Róbert. Hlinkova slovenská ľudová strana v dejinách (Pokus o syntetický pohľad). In LETZ, Róbert - MULÍK, Peter - BARTLOVÁ, Alena. (eds.). *Slovenská ľudová strana v dejinách 1905 – 1945*. Martin : Matica slovenská, 2006, s. 54.

nedostatočné. Z toho dôvodu polícia stále zriedkavejšie prišlo k represiam, čo platí dvojnásobne o etnicky maďarskom území. Dôvodov je viacero. Prvým je veľký výskyt aktivít medzi maďarskou menšinou, ktoré by sa dali posúdiť ako protištátne. Znamenalo by to zatknutie všetkého maďarského obyvateľstva za to, že podporuje politiku integrity Uhorska. Medzi slovenským obyvateľstvom a osobitne medzi inteligenciou, ktorú na lokálnej úrovni predstavovali kňazi, bola táto aktivita zriedkavejšia a bolo možné uplatniť rôzne formy represie, ktoré nemuseli mať charakter súdneho procesu (napr. zastrávanie, pranierovanie v médiách, prehliadky bytu, zastavenie kariérneho postupu až strata zamestnania). Druhým dôvodom bolo, že v prípade slovenského obyvateľstva neexistovali také obavy zo zahraničnopolitických dôsledkov, ako v prípade zákrokov voči obyvateľstvu a kňazom na južnom území. Tretím dôvodom bolo upokojenie situácie v strednej Európe a presvedčenie podporované spravodajskou službou práve vďaka sledovaniu nálad obyvateľstva na južnom území, že k zmenám hraníc môže dôjsť hlavne vďaka vojenskej alebo diplomatickej aktivite maďarskej vlády. Maďarské obyvateľstvo zohrávalo pomerne pasívnu rolu, pretože túto aktivitu vo všeobecnosti nepodporovalo terorom ani povstaním. Verbálna podpora iredente a spravodajská aktivita, ktorá na úrovni pozorovania civilného obyvateľstva (dôležitosť pre cudziu spravodajskú službu mali citlivé informácie získané z najvyšších politických a vojenských miest) nepredstavovala výraznejšie nebezpečenstvo. Polícia predpokladala, že maďarská spravodajská služba už disponuje informáciami, ktoré by jej mohlo poskytnúť obyvateľstvo. Na margo danej problematiky uvedieme, že košická spravodajská odbočka mala vzhľadom na sledovanie maďarských aktivít osobitné postavenie. V rámci československej polície bola pokladaná za najlepšie informovaný úrad, ktorý dostával poverenie za celú políciu vypracovať elaboráty, ktoré slúžili ako podklady pre rozhodovanie zodpovedných osôb na vyšších úradoch v republike.

Dôsledkom týchto rozdielov bola skutočnosť, že protištátna činnosť slovenského kléru bola pozornejšie sledovaná a prísnejšie trestaná ako exponovanejšia aktivita maďarského kléru na južnom Slovensku. V pravidelných a častých správach ústrednej spravodajskej služby v Prahe košická odbočka informovala o podpore, ktorú kňazi poskytovali maďarskej iredente, o ich aktívnej účasti na agitácii a o pomoci od kňazov, ktorá sa dostávala pracovníkom a agentom maďarskej spravodajskej služby. Polícia v Košiciach mala tiež informácie (či už správne, to nie je možné v prípade informácií tohto druhu dokázať) o tom, že kňazi za spoluprácu s maďarskou spravodajskou službou prijímali peniaze, ktoré mohli použiť pre seba alebo na získanie nových informátorov. O tejto skutočnosti sa všeobecne vedelo, ale čelníci sa sťažovali, že Maďari, ktorí boli lojálni voči Československu, sa báli oznamovať to. V rámci jedného ministerstva vnútra polícia spolupracovala aj s četníctvom, ktoré malo vlastnú spravodajskú službu. Avšak četníci sa neradi delili o svoje poznatky. Informácie od četníkov z východného Slovenska putovali najprv do Prahy, aby ich po výmene v rámci rezortu polícia poslala svojej odbočke do Košíc. Bol to dôsledok konkurenčného boja viacerých spravodajských

služieb, čo bola charakteristická črta medzivojnového Československa, v ktorom boli vládne ministerstvá tradične rozdelené medzi politické strany.¹³

Napriek tomu, že situácia v cirkvi, ako aj celkovo v krajine, sa po čase stabilizovala, čo prospievalo udržaniu štátnosti a integrity Československa, významné cirkevné osoby a osoby aktívne počas revolučného obdobia (1918 – cca 1921) boli naďalej pozorne sledované políciou, vrátane ich kontaktov a ciest po Československu a do zahraničia. Podozrenia súvisiace s podporou maďarskej iredente sa zvyčajne pre nedostatok dôkazov nepotvrdili. Príkladom uvedeného je vyšetrovanie farára v Ondavských Matiašovciach Ladislava Deáka, ktorý bol obvinený z rušenia osláv v októbri 1938 a z rozširovania maďarských iredentistických novín a letákov medzi maďarskými vojakmi v československej armáde. Proces bol pre nedostatok dôkazov zastavený. L. Deák bol policajnými orgánmi sledovaný už od roku 1930, pretože v roku 1919 bol súdený za účasť v maďarskej Červenej armáde v čase, keď bol ešte v katolíckom seminári v Košiciach.¹⁴

Zápas o cirkev na Slovensku (a o vplyv v nej) viedli okrem štátnych úradov aj slovenské politické špičky a skupiny či jednotlivci v rámci samotného kléru, ktoré ho chceli ovplyvniť v prospech svojej idey. Do tohto zápasu vstupoval zo zahraničia aj maďarský klérus. Osobitný vplyv na kňazov na Slovensku sa pripisoval ostrihomskému arcibiskupovi Jánovi Černochovi (János Csernoch). Už v novembri 1918 A. Hlinka rozosielał obežníky na fary na Slovensku, v ktorých agitoval za Československo a žiadal kňazov o zmenu v ich doterajšom promaďarskom zmýšľaní a konaní. Tým sa snažil znížiť vplyv dôverného listu J. Černocho zaslaného na Slovensko, v ktorom žiadal kňazov o podporu pre udržanie Slovenska pri svätoštefanskej korune.¹⁵ Československá tlač využila túto skutočnosť a medzi obyvateľstvom rozširovala názor, že cirkev na Slovensku je z politického hľadiska vedená nielen Vatikánom, ale aj J. Černochom. Redaktori novín boli presvedčení, že J. Černoch mal v 20. rokoch 20. storočia silný vplyv na mnohých kňazov na Slovensku.¹⁶ Polícia brala zistenia a vyšetrovanie novinárov s veľkou rezervou. V mnohých iných prípadoch je možné v dokumentoch sledovať simultánne vyšetrovanie kauzy novinármi a políciou, ktoré odhaľovalo neprofesionálny a tendenčný prístup zo strany redaktorov novín. Policajní úradníci sa v internej komunikácii o novinároch vyjadrovali s dešpektom napriek tomu, že sledovali podobný cieľ ako štátna tlač – upevnenie štátnej moci v mladej republike.

K definitívnemu rozhraničeniu slovenských a maďarských diecéz podľa štátnych hraníc došlo po zlepšení vzťahov Československa a Vatikánu naštrbených po Pribinových oslavách v roku 1933 v Nitre, bulou Pia XI. z 2. septembra 1937 (*Ad ecclesiastici regiminis incrementum*).¹⁷ Možnosti ovplyvňovania cirkevného diania na Slovensku zo

¹³ MVSR, ŠA v Košiciach, f. Odbočka spravodajskej ústredne Košice, sign. ZÚS-25-1, ZÚS-27-8.

¹⁴ MVSR, ŠA v Košiciach, f. Odbočka spravodajskej ústredne Košice, sign. D-14-22.

¹⁵ KRAMER, Juraj. *Slovenské autonómistické hnutie*, s. 19.

¹⁶ MVSR, ŠA v Košiciach, f. Odbočka spravodajskej ústredne Košice, sign. ZÚS-2-1, U-23-1.

¹⁷ *Pápežská bula "Ad ecclesiastici regiminis incrementum" ze dne 2. září 1937 o zevní delimitaci československých diecézí : Oficiální český překlad.* [online] Dostupné na internete: <<http://spcp.prf.cuni.cz/dokument/delimit.htm>>.

strany maďarských cirkevných predstaviteľov sa tak aj na zásah Vatikánu výrazne obmedzili,¹⁸ no stalo sa tak až krátko pred zánikom Československa.

Stabilizáciou pomerov a generačnou výmenou počet klerikov, ktorí podporovali maďarskú iredentu, klesal, resp. klesal ich vplyv a aktivita. Narastal však odpor voči štátom podporovanej sekularizácii spoločnosti. Spoločnosť ovplyvňovali stále viac nové fenomény ako socializmus, liberalizmus a antiklerikalizmus. Na Vianoce v roku 1924 bol prečítaný pastiersky list slovenských biskupov rozosielený aj v maďarčine. List odsudzoval socialistov, komunistov, liberálov, „pokrokárov“, a katolíkom zakazoval členstvo v ľavicových stranách a ich organizáciách. K listu sa pripojili aj českí a moravskí biskupi. Provládna tlač a vláda ostro protestovali a pokladali list za výpomoc SLS pred voľbami.¹⁹ Po hungarofilskej orientácii a slovenskom nacionalizme predstavoval konzervativizmus slovenského kléru tretí konfliktný bod vo vzťahu k československému štátu. Uvedený list je príkladom rozšírenia spektra sledovaných (protištatných) aktivít katolíckeho kléru zo strany polície.

Košický biskup A. Fischer-Colbrie bol jediný, kto z biskupov ostal po vzniku Československa na Slovensku a bol menovaný za apoštolského delegáta pre vyjednávanie so štátom. Bol vymenovaný aj za apoštolského vikára pre slovenské diecézy, čoho sa však na tlak J. Černocho musel vzdať.²⁰ Napriek tomu ministerstvo vnútra pokladalo biskupa A. Fischera-Colbria za „exponenta [Krajinskej kresťansko-socialistickej] strany a zároveň chránenca celého iredentistického hnutia na Slovensku“. Podľa informácií z ministerstva bola prostredníctvom J. Černocho kresťansko-socialistická strana spojená s maďarskou vládou. U neho sa mal v roku 1921 cestou z Ríma zastaviť A. Fischer-Colbrie, aby prevzal financie na podporu iredenty.²¹ Medzi ďalšími prešetrovanými boli významné osoby tak z diecézneho ako aj rehoľného prostredia a osoby stojace na čele kresťansko-socialistickej strany v Košiciach a na východnom Slovensku, ako košický farár a košický kapláni a tiež farár v Prešove.²²

Osobitnou kapitolou z hľadiska policajného sledovania boli rehoľné komunity na východnom Slovensku. Československá vláda od počiatku presadzovala delimitáciu pôvodných uhorských provincií jednotlivých rehoľí. Tieto väzby boli veľmi silné a s novými štátnymi hranicami nezanikli. Štátnemu tlaku na odčlenenie sa od maďarskej časti rehole a na vytvorenie vlastnej provincie najdlhšie odolávali premonštráti. Maďarské cirkevné kruhy na Slovensku, v Maďarsku a vo Vatikáne sa v 20. rokoch 20. storočia snažili presadiť vytvorenie osobitného maďarského biskupstva na Slovensku. Vatikán nevyhovel, no Pius XI. pápežskou breve vymenoval jasovského prepošta Melichara Takáča (Takács) za „preláta nullia“. Opát premonštrátskeho kláštora v Jasove vďaka tomu získal rozšírené kompetencie a stal sa reprezentantom maďarských veriacich na

¹⁸ BARTLOVÁ, Alena. *Česko-slovenský štát*, s. 148.

¹⁹ BARTLOVÁ, Alena. *Česko-slovenský štát*, s. 139 – 140. KRAMER, Juraj. *Slovenské autonomistické hnutie*, s. 36 – 37, 45.

²⁰ JUDÁK, Viliam. Cirkev na prelome 19. a 20. storočia. In ZUBKO, Peter. (ed.). *Štyridsiate výročie úmrtia biskupa Jozefa Čárkeho*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2002, s. 16 – 19.

²¹ MVS, ŠA v Košiciach, f. Odbočka spravodajskej ústredne Košice, sign. ZÚS-23-7.

²² MVS, ŠA v Košiciach, f. Odbočka spravodajskej ústredne Košice, sign. ZÚS-23-7.

Slovensku.²³ Sledovanie činnosti premonštrátov v Košiciach a v Jasove políciou bolo najintenzívnejšie v 20. rokoch 20. storočia. Predmetom policajného sledovania boli okrem M. Takáča aj ostatní premonštráti z Jasova a Košíc, o ktorých bolo známe, že zastávajú protičeskoslovenské názory.²⁴ Rehoľa sa odmietala rozdeliť podľa slovensko-maďarských hraníc aj napriek ubezpečeniam pre československé úrady, že sa tak čoskoro stane. Zmenu mal priniesť *Modus vivendi medzi Svätou stolicou a Československou republikou* z roku 1928, čo sa ale v tomto prípade stalo neúčinné.

Premonštráti z Jasova sa dostali do konfliktu nielen s československou vládou, ale aj s ľudovou stranou. V Košiciach prišli o svoju budovu gymnázia, ktorá bola v roku 1919 zoštatnená a bolo tam zriadené Štátne reálne gymnázium. Riaditeľom sa stal Karol Murgaš, premonštrát, ktorý ako jediný ostal učiť z pôvodného pedagogického zboru.²⁵ Pre svoje slovenské povedomie sa dostal do konfliktu s predstavenými rehole aj so štátnou správou.²⁶ Keď sa uvažovalo o tom, že bude premonštrátom odovzdané gymnázium v Rožňave, HSĽS to síce privítala, ale sľubovala si od toho otvorenie v poradí tretieho katolíckeho gymnázia na Slovensku s tým, že by tam učili slovenskí premonštráti. V tejto súvislosti došlo aj k sporom v rámci rehole medzi Slovákmi Júliusom Sziklayom²⁷ a Ambrózom Ebergényim na jednej strane a M. Takáčom na druhej strane. K oddeleniu sa slovenských premonštrátov došlo až po smrti M. Takáča v roku 1933. A. Ebergényi sa v roku 1936 stal jasovským opátom, ale po Viedenskej arbitráži, keď došlo k opätovnému zlúčeniu s maďarskými premonštrátmi, bol A. Ebergényi odvolaný z postu jasovského opáta. M. Takáč nereprezentoval len premonštrátov a maďarských veriacich na Slovensku, ale do roku 1933 stál aj na čele nerozdelenej provincie uhorských premonštrátov. On aj kláštor boli neustále pod policajným dozorom, pretože podľa informácií polície už na začiatku 20. rokov 20. storočia bola prostredníctvom neho prepojená kresťansko-socialistická strana s maďarskou vládou.²⁸

Polícia mala informácie o tom, že M. Takáč udržiaval kontakty s najvyššími oficiálnymi miestami v Maďarsku a sobášil aj dcéru M. Károlyiho. Od roku 1920 mal mať M. Takáč v Košiciach prenajatý byt, v ktorom sa podľa výpovede majiteľa bytu stretávali iredentisti aj zo širšieho okolia Košíc. Okrem dvoch farárov (z Košíc a okolia) na stretnutia prichádzali aj aktívni dôstojníci v československej armáde a významnejšie osoby košického verejného života, aj z cirkevných kruhov. Mali sa tam odovzdávať informácie maďarskej spravodajskej službe prostredníctvom istého agenta Mikitu, ktorý ich financoval.²⁹

²³ LENČIŠ, Štefan. Situácia Katolíckej cirkvi na Slovensku po roku 1918. In ZUBKO, Peter. (ed.). *Modus vivendi v histórii katolíckej cirkve v Československu*. Olomouc : Společnost pro dialog Církve a státu, 2005, s. 40.

²⁴ MVSŘ, ŠA v Košiciach, f. Policajné riaditeľstvo v Košiciach, sign. Mat-545-18.

²⁵ BOJKOVÁ, Alžbeta. Primárne problémy transformácie stredných a odborných škôl na Slovensku po roku 1918 s dôrazom na školstvo v Košiciach. In *Človek a spoločnosť*, 2012, roč. 15, č. 2. [online] Dostupné na internete:<<http://www.saske.sk/cas/zoznam-rocnikov/2012/2/5976/>>.

²⁶ HARČAR, Anton. *Žil som v Košiciach*. Bratislava : Lúč, 2003, s. 38.

²⁷ XIX. výročná správa štátneho československého reálneho gymnázia v Košiciach za školský rok 1937 – 38. Košice : Novina, 1938, s. 19.

²⁸ MVSŘ, ŠA v Košiciach, f. Policajné riaditeľstvo v Košiciach, sign. Mat-545-18.

²⁹ MVSŘ, ŠA v Košiciach, f. Odbočka spravodajskej ústredne Košice, sign. ZÚS-2-1, ZÚS-6-44.

Uvedené skutočnosti predstavujú obraz, aký mala štátna polícia (a jej spravodajská odbočka v Košiciach) o protištátnej činnosti premonštrátov a celkovo katolíckeho kléru na východnom Slovensku. Nebolo v možnostiach polície tieto spravodajské informácie potvrdiť ani vyvrátiť, preto v archívnom materiáli nenachádzame doplňujúce údaje o ďalšom šetrení. Aj z toho dôvodu majú obmedzenú výpovednú hodnotu a opisujú skôr nazeranie na skutočnosť, akú mala polícia, resp. aj ostatné štátne orgány, než skutočnosť samotnú. Polícia v tom smere síce s výhradami dôverovala svojim konfidentom, no tieto informácie neboli priamo využité pre stíhanie, ale boli dôvodom pre ďalšie policajné sledovanie.

Kontakt s bývalými študentmi premonštrátskych gymnázií rehoľa udržiavala organizovaním rôznych stretnutí. Československé orgány sa o nich dozvedeli niekedy až z maďarskej tlače, ako tomu bolo napríklad v roku 1928, keď sa v Jasove konalo valné zhromaždenie Zväzu priateľov premonštrátskych škôl.³⁰ Abiturienti premonštrátskych gymnázií na Slovensku sa na svoje výročia stretávali aj v Maďarsku. Polícia evidovala podobné stretnutie v roku 1929 v Gödöllő. V tomto mestečku pri Budapešti založil M. Takáč za príspevnia maďarskej vlády kláštor, konvikt a gymnázium. Kláštor sa stal novým hlavným sídlom uhorských/maďarských premonštrátov. Na spomínanom stretnutí v Gödöllő v roku 1929 sa na smútočnom zjazde ako spomienke na padlých študentov v 1. svetovej vojne a tiež na poštátnené premonštrátske gymnázia v Košiciach, Rožňave a Veľkom Varadíne, zúčastnili aj absolventi gymnázia v Košiciach.³¹ O tom, že sa podobným stretnutiam prikladala veľká dôležitosť na obidvoch stranách hraníc, dosvedčovala aj stála účasť maďarskej politickej elity. Spravodajská odbočka prešetrovala všetkých absolventov týchto škôl, ak v tom čase uskutočnili cestu do Maďarska. Maďarská tlač informovala aj o schôdzke absolventov premonštrátskeho gymnázia v Nitre po 25 rokoch v Budapešti v roku 1929. Ako uvádzala tlačová správa, nie všetci absolventi mohli prísť na schôdzku, pretože im nebol povolený prechod hraníc kvôli problémom s cestovnými pasmi. To bol výsledok vyššie uvedenej pozornosti československej polície týmito stretnutiam.³²

Spomedzi rehoľných komunít boli československou políciou a osobitne jej spravodajskou odbočkou v Košiciach najviac sledovaní premonštráti, ale z podobných dôvodov polícia monitorovala činnosť aj ostatných rehoľných komunít. Popri tom, čo polícia monitorovala tajný pobyt Otta Habsburského v benediktínskom kláštore v Tihany v roku 1926, evidovala aj stále aktívne spojenie s benediktínmi v Komárne. Výsledkom rokovaní mala byť dohoda, že v prípade intronizácie arcikniežat'a a násilného obnovenia Uhorska pomoc poskytnú aj komárňanskí benediktíni.³³ V roku 1930 polícia v Brne upozornila ostatné policajné orgány na nebezpečenstvo využívania cirkevných kongregácií

³⁰ MVSР, ŠA v Košiciach, f. Odbočka spravodajskej ústredne Košice, sign. ZÚS-1-110.

³¹ MVSР, ŠA v Košiciach, f. Odbočka spravodajskej ústredne Košice, sign. ZÚS-2-1.

³² MVSР, ŠA v Košiciach, f. Odbočka spravodajskej ústredne Košice, sign. ZÚS-1-82, ZÚS-1-94.

³³ MVSР, ŠA v Košiciach, f. Odbočka spravodajskej ústredne Košice, sign. ZÚS-25-1.

pre iredentu. Podľa ich informácií mali byť na to použité niektoré kláštory saleziánov, cistercitov, benediktínov a dominikánov v Nemecku, Rakúsku a Švajčiarsku.³⁴

Klérus na východnom Slovensku bol na základe informácií polície zainteresovaný nielen do spolupráce s maďarskou, ale aj slovenskou iredentou. Zdokumentované prípady sa týkali hlavne letákovkej kampane, ktorá na Slovensko smerovala najmä z Poľska. V tomto smere zohrávala významnú rolu prepojenosť sledovanej časti kléru s ľudovou stranou. Polícia preto predpokladala načasovanie a charakter letákových akcií s politickým vývojom pred voľbami, prípadne so zmenami v samotnej strane. Podľa odhadov polície takýto účel mali balíky obsahujúce výťažky tzv. poľského Slováka, ktoré boli dovezené poľským železničným personálom až na stanicu v Čirči v roku 1923. Polícia si to vysvetľovala ako podporu zvýšenej agitačnej činnosti ľudovej strany na východnom Slovensku v danom období.³⁵ V spolupráci s Františkom Jehličkom, ktorý reprezentoval najvýraznejší zahraničný smer slovenskej iredenty, pracoval v Poľsku aj František Unger. Jeho úlohou bolo okrem vydávania rôznych iredentistických tlačovín aj ich doručenie na Slovensko. Za týmto účelom si vytváral sieť spolupracovníkov, ktorí mali tieto letáky, noviny či časopisy ďalej posielat' alebo rozdávať. Túto sieť chcel F. Unger využiť aj na zber spravodajsky zaujímavých informácií. Roznášanie letákov bolo podľa informácií policajného konfidenta zverené menej spoľahlivým osobám, no ostatní mali za úlohu rozširovať sieť informátorov a správy doručiť do zahraničia.³⁶ V najväčšom prípade v súvislosti s prepojením HSES a katolíckych kňazov s Ungrovou letákovou akciou bol obvinený Andrej Oravec, farár v Kluknave. V jeho byte sa našli listy od F. Ungra, ktoré mal odoslať prípadne doručiť na ďalšie adresy. Napriek tomuto dôkazu sa jeho vina pred súdom v roku 1928 nepreukázala. No kuriér Pavel Kubitz, ktorý mu doniesol tiež balíky s časopisom *Samostatnosť*, bol zase tým istým súdom odsúdený na 13 mesiacov ťažkého žalára. P. Kubitz bol Ungrov kuriér a podľa vlastnej výpovede sa počas inej cesty na Slovensko v roku 1928 zastavil aj u Andreja Hlinku v Ružomberku. Hlinka figuroval v tomto prípade aj v spojitosti s ružomerským sudcom Štefkovičom, jeho blízkym priateľom, ktorému bola adresovaná obálka s časopisom *Samostatnosť* nájdená u farára A. Oravca. Ako aj pri iných prípadoch, adresy uvedené na podobných obálkach zďaleka nepostačovali na usvedčenie, len sa tým, samozrejme, zvyšovalo podozrenie. Polícia sa v takýchto prípadoch snažila vypátrať nielen zdroj, ale aj cestu a skutočného adresáta týchto zásielok.³⁷

Spomedzi ďalších zdokumentovaných prípadov sme pre ilustráciu vybrali tie, ktoré sa netýkali východného Slovenska, ale svoju povahou im boli podobné. Košická spravodajská odbočka bola o nich informovaná kvôli potrebe zdieľania podobných informácií v rámci polície v celom štáte. Boli na to dva hlavné dôvody. Prvým bola požiadavka na doplnenie údajov, ktorými mohli oblastné odbočky disponovať, aby sa objasnil prípad. Druhým bolo upozornenie a „metodologický príklad práce“ protištátneho

³⁴ MVR, ŠA v Košiciach, f. Odbočka spravodajskej ústredne Košice, sign. ZÚS-6-23.

³⁵ MVR, ŠA v Košiciach, f. Odbočka spravodajskej ústredne Košice, sign. ZÚS-64-18.

³⁶ MVR, ŠA v Košiciach, f. Odbočka spravodajskej ústredne Košice, sign. U-23-1.

³⁷ MVR, ŠA v Košiciach, f. Odbočka spravodajskej ústredne Košice, sign. U-23-1.

charakteru, ktorý sa mohol vyskytovať v rovnakej podobe aj v inej časti republiky. Prípád, ktorý sa stal v Prievidzi, tiež vrhal podozrenie na Ľudákov, troch členov obecného zastupiteľstva, z ktorých jeden bol miestnym dekanom. Ani tu sa polícií nepodarilo získať presvedčivejšie dôkazy o spolupráci členov strany so slovenskou zahraničnou iredentou. No indíciou a základným predpokladom boli kontakty spomínanej trojice osôb s F. Jehličkom, o ktorých polícia nemala žiadne pochybnosti. Podozrenie zvyšovali aj časté cesty do Maďarska a negatívne názory na Československo, ktoré prezentovali na verejnosti. Preto, keď bol na vlakovú stanicu v Prievidzi doručený balík s časopisom *Samostatnosť*, ktorý si však nik nevyzdvihol, polícia bola presvedčená, že bol v skutočnosti adresovaný niekomu zo spomínanej trojice osôb. Veľkú pozornosť venovali katolíckym kňazom četníci. Svedčia o tom príписы četníckych staníc hlavne na Spiši, Orave, Liptove a Kysuciach, teda v pohraničnom území s Poľskom, odkiaľ na Slovensko smerovala intenzívna propaganda slovenskej zahraničnej iredenty.³⁸

Z vyššie uvedených dôvodov, ktoré súviseli so spoluprácou policajných úradov a s komplexnosťou sledovania protištátnej činnosti, bola košická spravodajská odbočka informovaná aj o ostatných aktivitách slovenskej iredenty, do ktorých bol zapojený slovenský katolícky klérus. Osobitne sa monitorovala korešpondencia (listy sa otvárali na československej štátnej pošte) F. Jehličku s jeho bratom Jánom, dekanom v Kopčanoch,³⁹ a s ostatnými kňazmi, ktorí mali významnejšie pozície v cirkvi na Slovensku alebo boli členmi HSES, často cestovali do zahraničia, prípadne mali výhrady voči československému štátu.⁴⁰ Z obdobia rokov 1927 – 1929, keď bola HSES vo vláde, pochádza najviac materiálov v spisoch spravodajskej odbočky, ktoré sa týkajú slovenskej iredenty. HSES sa v tom čase stala objektom útokov a obvinení zo strany F. Jehličku a jeho spolupracovníkov v zahraničnej slovenskej iredente. O súčasne vytvorenej „secesií“ vo vnútri strany v podaní V. Tuku a o vplyve na Ľudovú stranu a klérus na východnom Slovensku sme sa už zmienili.

Nielen výskyt informácií v archíve spravodajskej odbočky v Košiciach, ale aj stabilizácia pomerov v štáte a v Ľudovej strane v 30. rokoch 20. storočia spôsobila, že druhá dekáda existencie Československej republiky priniesla pokles intenzity protištátnej činnosti, a tým aj samotného sledovania tejto činnosti zo strany polície. Klesal rozsah maďarskej iredenty vykonávanej domácim obyvateľstvom, a v súvislosti aj s hospodárskymi problémami taktiež intenzita spravodajskej a propagačnej činnosti zo strany maďarskej spravodajskej služby, maďarských úradov, iredentistických spolkov a katolíckej cirkvi v Maďarsku. Výrazne poklesla aj aktivita slovenskej iredenty v Poľsku, čo bolo výsledkom viacerých faktorov týkajúcich sa vnútorných problémov v slovenskom iredentistickom hnutí v zahraničí, plánov maďarskej vlády na využitie tohto hnutia a diplomatických aktivít Československa voči Poľsku. Poklesol tiež význam hungarofilskej časti diecézneho kléru a rehoľníkov na východnom Slovensku, čo súviselo,

³⁸ MVSР, ŠA v Košiciach, f. Odbočka spravodajskej ústredne Košice, sign. ZÚS-44-2.

³⁹ MVSР, ŠA v Košiciach, f. Odbočka spravodajskej ústredne Košice, sign. ZÚS-44-7.

⁴⁰ MVSР, ŠA v Košiciach, f. Odbočka spravodajskej ústredne Košice, sign. U-23-1.

okrem iného, aj s generačnou výmenou. Aj situácia v ľudovej strane sa stabilizovala po eliminovaní V. Tuku (a F. Jurigu) na prelome 20. a 30. rokov 20. storočia, pričom priestor dostala mladšia generácia bez väčších sympatií s „uhorskými reminiscenciami“.⁴¹

RESUMÉ

V našom príspevku o sledovaní protištátnej aktivity katolíckeho kléru na východnom Slovensku spravodajskou odbočkou v Košiciach sme si dali za cieľ predstaviť odbornej verejnosti z hľadiska výberu archívneho materiálu úplnú, z hľadiska spracovania problematiky čiastkovú vedeckú štúdiu. Téma si pre svoje úplnejšie spracovanie vyžaduje využitie aj archívnych dokumentov týkajúcich sa všetkých dotknutých inštitúcií a osôb, a tiež dokumentov z organizačne vyšších úradov, ktoré by pomohli doplniť celkový obraz o ich protištátnej činnosti. Nepochybne by to bola cesta k spracovaniu danej problematiky aj na vyššej geografickej úrovni, teda v rámci Slovenska a Československa. Napriek uvedenému dúfame, že štúdia je prínosná nielen po informačnej, ale aj metodologickej stránke a stane sa podnetom pre úplnejšie spracovanie tejto témy v rámci širšieho historického výskumu. Načrtli sme protištátnu aktivitu kléru na východnom Slovensku. Odhliadnuc od problematikosti pojmu protištátna aktivita v danom období, ani jej uvedený popis nebol samoučelný, pretože nebola naším zámerom rekonštrukcia tejto aktivity, ale sledovanie, teda poznatky, ktoré o tejto aktivite nadobudla polícia. S tým súviseli aj ďalšie otázky, ako bol rozdielny prístup vzhľadom na národnostné podmienky. Štátna polícia v Košiciach nebola založená bezprostredne po vzniku Československa a spravodajská odbočka pri Policajnom riaditeľstve v Košiciach vznikla až v roku 1923. Vo svojej náplni mala aj sledovanie protištátnej činnosti katolíckeho kléru, a to nie osobitne, ale v rámci iných „okruhov“, ktorými bola protištátna činnosť maďarského obyvateľstva, aktivita maďarskej spravodajskej služby, slovenská zahraničná ireidenta, ľudová strana a kresťansko-socialistická strana. Najväčší rozsah činnosti polícia zaznamenala v 20. rokoch 20. storočia, keď staršia generácia kléru na východnom Slovensku mala hungarofilský postoj a predstavovala drvivú väčšinu všetkých kňazov.

SUMMARY

In the article about the monitoring of anti-state activities of the Catholic clergy in Eastern Slovakia led by the intelligence service of the police in Košice, we set out the aim to present, in terms of selection of archive material complete, in terms of processing the issue the partial scientific study. The theme for the fuller processing also requires the use of archival documents, relating to all the mentioned institutions and individuals, as well as documents from the higher authorities, which would help to complete the full picture of their anti-state activities. Without a doubt it would be a way of processing the issue at a higher geographical level, thus in Slovakia and Czechoslovakia. Notwithstanding the above, we hope that the study is beneficial not only for information but also methodologically, and become the impetus for a fuller processing of this topic within the wider historical research. We

⁴¹ Štúdia vznikla v rámci plnenia grantových úloh VEGA 1/0212/15 *Miesta pamäti Košíc II. (ľudia a dejiny)*.

have described the anti-state activity of the Clergy in Eastern Slovakia. Apart from the problematic term of anti-state activity in that period, neither the foregoing description was not an end in itself, because it was not our intention to reconstruct this activity, but monitoring, namely knowledge gained by the police about activity. Here were related other issues, as it was the different approach of the police with respect to (inter)national conditions. The state police in Košice has been founded immediately after the foundation of Czechoslovakia and the intelligence service office by the Police Headquarters in Košice was established only in 1923. Its duty was also the monitoring of the anti-state activity of the Catholic clergy, not separately, but under other "lines", which was the anti-state activity of Hungarian population, the activity of the Hungarian intelligence services, the Slovak foreign irredentism, the Slovak People's Party and the Christian-Socialist Party. The largest range of activities the police recorded in the 20s of the 20th century, when the elder clergy generation in Eastern Slovakia had pro-Hungarian attitude and represented the overwhelming majority of priests.

Adresa autora:

Mgr. Peter Fedorčák, PhD.

Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach,

Filozofická fakulta Katedra histórie

e-mail: peter.fedorcak@upjs.sk

NÚTENÁ SPRÁVA NAD ÚSTREDNOU KARITOU NA SLOVENSKU A JEJ PRIDRUŽENÝM SPOLKOM CHARITAS V ROKOCH 1945 – 1946

Milan Molokáč

FORCED ADMINISTRATION OF THE CENTRAL KARITA IN SLOVAKIA AND ITS ASSOCIATE ORGANIZATION CHARITAS IN THE YEARS 1945 – 1946

Abstract: Although the charity was a public good activity that was not directed at the state (ie. political) interests, did not avoid during the years 1945 - 1948 persecutions by the state. The most serious interference in its activities was the imposition of the forced administration of the Central Karita in Slovakia and its associate organization Charitas. This led to a stalemate. On the one hand Central Karita in Slovakia remained maintained as an organization, on the other hand, could not manage free its assets and its leaders had to seek alternative solutions to further develop philanthropy in Slovakia. This article focuses on the analysis of the situation from the point of view of the Central Karita in Slovakia, and provides legal analysis of the acting of the political leaders for imposing forced administration. Then article briefly deals with cooperation with Czech charity and at the end shows the situation in recall of the forced administration.

Keywords: Charity. Central Karita in Slovakia. Charitas. Forced administration. Persecution.

Povojnová situácia na Slovensku

Činnosť Ústrednej Karity na Slovensku (ďalej ÚKS) sa počas druhej svetovej vojny výrazne nenarušila. V mnohých ohľadoch mala voľnejšie pole pôsobnosti než v predvojnových časoch. Zvrät nastal v lete 1944. S vypuknutím Slovenského národného povstania a priblížením východného frontu bolo jasné, že Slovenská republika sa v podobe, v akej vznikla 14. marca 1939, nezachová. Predstavitelia ÚKS sa museli pripraviť na zmenu politických pomerov.

V Československej republike (ďalej ČSR) na jar 1945 prebrali moc exiloví politici predvojnových politických strán.¹ Zatiaľ čo Česká národná rada bola premenovaná na Zemský národní výbor, na Slovensku ostala zachovaná Slovenská národná rada (ďalej

¹ GRONSKÝ, Ján. *Komentované dokumenty k ústavným dejinám Československa I. 1945-1960*. Praha : Karolinum, 2006, s. 21 – 33.

SNR) a jej exekutívny orgán Zbor povereníkov.² Významný vplyv v štátnych orgánoch získala Komunistická strana Československa (ďalej KSC). Od začiatku bolo zrejmé, že sa vzťahy s Katolíckou cirkvou a jej pridruženými organizáciami narušia. Voči Katolíckej cirkvi prechovávali politickí predstavitelia nedôveru a častokrát otvorenú antipatiu. Už od prevzatia moci na oslobodenom území začala SNR vydávať zákony, ktoré mali sekularizačný charakter a ich cieľom bolo oslabiť vplyv cirkvi na spoločnosť.³

ÚKS bola navyše skompromitovaná procesmi s jej dvoma najvyššími predstaviteľmi – Jánom Vojaššákom a Belom Kováčom. Dlhoročný cirkevný predseda ÚKS J. Vojaššák bol internovaný na základe zatykača vydaného SNR 5. mája 1945, teda ešte pred skončením druhej svetovej vojny.⁴ Dôvodom bolo jeho angažovanie sa v politike v období Slovenskej republiky.⁵ Začalo sa tým jeho prenasledovanie, ktoré vyvrcholilo v roku 1950 v procese s vlastizradnými biskupmi.⁶

Druhým vrcholným predstaviteľom ÚKS, ktorý bol po vojne stíhaný, bol B. Kováč – dlhoročný generálny riaditeľ ÚKS. B. Kováč v tridsiatych rokoch aktívne vystupoval v politike za Hlinkovu slovenskú ľudovú stranu (ďalej HSLĽS).⁷ V období prvej Slovenskej republiky zastával úrad mešťanostu Bratislavy.

Situácia sa pre ÚKS skomplikovala, a to nielen z dôvodu väzieb na HSLĽS. Uväznením J. Vojaššáka a B. Kováča prišla ÚKS o najvyšších predstaviteľov, ktorí charitu priamo organizovali a fakticky riadili.

Štátne perzekúcie voči spolku Charitas

Keďže ÚKS a jej pridružený spolok Charitas ostali bez svojich správnych orgánov, mali byť podrobené dočasnej národnej správe v prípade Charitasu a vnúternej správe v prípade ÚKS.⁸

Osobou zodpovednou za riadenie spolku Charitas bol František Bujna, riaditeľ ÚKS. Túto funkciu však zastával bez poverenia biskupského zboru.⁹ Absencia oficiálneho oprávnenia sa stala zámienkou pre vyhlásenie dočasnej národnej správy podľa vládneho nariadenia SNR z 5. júna 1945 č. 50/1945 o národnej správe.

² GRONSKÝ, Ján. *Komentované dokumenty k ústavným dejinám Československa I. 1914-1945*. Praha : Karolinum, 2005, s. 551 – 552.

³ Napríklad nariadenie č. 34/1945 Zb. o poštátnení cirkevných škôl.

⁴ Na základe rozhodnutia vlády č. 1224/1945 bol J. Vojaššák najprv eskortovaný do Štiavniku a odtiaľ do štátnej väznice v Bratislave. Bez konkrétnej obžaloby a bez súdu bol pozbavený slobody až do 30 novembra 1945. ĎURICA, Milan. S. *Dejiny Slovenska a Slovákov*. Bratislava : Svornosť, 1995, s. 206.

⁵ J. Vojaššák bol v období prvej Slovenskej republiky (1939 – 1945) podpredsedom Štátnej rady. Išlo o najvyšší štátny orgán, ktorý po formálnej, ani materiálnej stránke nenadviazal na žiadnu z inštitúcií prvej ČSR. Svoj pôvod ako poradný, kontrolný a iniciatívny orgán najmä v oblasti „kádrovej politiky“ mala v talianskej „Veľkej fašistickej rade“. – PODOLEC, Ondrej. K niektorým prvkom prvej slovenskej ústavy a ich reálnej aplikácii v politickom systéme štátu. In LACKO, Martin (Ed.). *Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov I*. Trnava : Filozofická fakulta Univerzity Cyrila a Metoda, 2002, s. 23.

⁶ LETZ, Róbert. Význam a miesto procesu s biskupmi J. Vojaššákom, M. Buzalkom a P. Gojdičom. In LETZ, Róbert (ed.). *Boli traja*. Bratislava : Zväz protikomunistického odboja, 2001, s. 29 – 75.

⁷ KOL. AUTOROV. *Reprezentačný lexikón Slovenska a Podkarpatskej Rusi*. Bratislava : Academia, 1936, s. 326 – 327.

⁸ Oficiálne dokumenty, vzhľadom na vtedajšiu právnu úpravu, pojmy „vnútená správa“ a „dočasná nútená správa“ rozlišovali.

⁹ Predseda ÚKS J. Vojaššák stále zostával predsedom spolku Charitas a nebol funkcie oficiálne pozbavený. Avšak vzhľadom na jeho internáciu funkciu nemohol vykonávať. Obdobná situácia nastala aj v prípade prebratia predsedníctva ÚKS Pavlom Macháčkom. Viď ďalej v texte. – Archivum Dioecesanum Nitriense, Ďalej len ADN, 1945, *List Františka Bujnu adresovaný Karolovi Kmet'kovi*.

Za správkyňu Charitasu bola 18. júna 1945 menovaná Františka Hrušovská, ktorej kompetencie pri jeho riadení a nakladaní s majetkom mali byť prakticky neobmedzené.¹⁰ Svoju funkciu však nevykonávala, keďže zástupcovia ÚKS podali rozklad na poverenie z dôvodu inkompatibility. F. Hrušovská bola členkou Miestneho národného výboru v Bratislave, a preto podľa § 15 ods. 4. vládneho nariadenia SNR z 5. júna 1945 č. 50/1945 nemohla vykonávať funkciu národného správcu z dôvodu kumulácie funkcií (inkompatibility).¹¹ K vymenovaniu nového správcu došlo 3. júla 1945. Po dohode povereníctiev sa ním stal Augustín Michalička, ktorý bol rovnako ako F. Hrušovská členom KSČ.¹² A. Michalička vykonával funkciu správcu z pozície štatutárneho orgánu. Prešli naňho všetky práva a povinnosti, ktoré podľa obchodného zákonníka prislúchali správe, dozornému výboru a valnému zhromaždeniu. Súčasne s jeho menovaním boli rozpustené všetky správne orgány Charitasu. Výmer povereníctva obsahoval zároveň potvrdenie zloženia sľubu A. Michaličkom pred Povereníctvom SNR pre sociálnu starostlivosť. Od 4. júla 1945 sa tak ujal funkcie.¹³

Už 10. júla 1945 vydal A. Michalička rozhodnutie č. 60/45 n.spr. o odovzdaní budovy spolku Charitas do plného a bezvýhradného užívania Sväzu slovenských žien. Spôsob, akým došlo k odovzdaniu budovy, jasne ukazuje na dlhodobý zámer Povereníctva SNR pre sociálnu starostlivosť rozpustiť spolok Charitas a previesť budovy v jeho užívaní na Sväz slovenských žien. Predsedníčkou tejto ženskej organizácie bola spomínaná F. Hrušovská, ktorá bola ako prvá vymenovaná za správkyňu Charitasu.

K odovzdaniu budovy došlo na základe osobne prednesenej žiadosti F. Hrušovskej, čo bolo z právneho hľadiska neštandardné.¹⁴ Sväz slovenských žien následne s tichým súhlasom povereníctva vypovedal z budovy na Heydukovej 20 v Bratislave nielen spolok Charitas, ale aj ústrednú kanceláriu ÚKS a rád sestier Kongregácie Božieho vykupiteľa.¹⁵

Štátne perzekúcie voči Ústrednej Karite na Slovensku

ÚKS bola rozhodnutím č. 60/45 n.spr. vypovedaná zo svojich priestorov. Rovnako tak bol zo svojho služobného bytu vypovedaný F. Bujna.¹⁶

Napriek perzekúciám nebola ÚKS zatiaľ podrobená vnúternej správe, no vzhľadom na absenciu jej predsedu a podpredsedu to bola len otázka času. Jedinou možnosťou, ako sa vnúternej správe vyhnúť, bolo urýchlené vymenovanie nového vedenia.

Na túto skutočnosť upozornil F. Bujna v liste nitrianskemu biskupovi K. Kmeťkovi.¹⁷ Obával sa transformácie ÚKS pod vedením národného správcu na výlučne laický spolok.

Vymenovanie cirkevného predsedu komplikovalo znenie stanov ÚKS, konkrétne § 16, podľa ktorého cirkevného predsedu menoval Biskupský zbor, čo bola spravidla časovo náročná procedúra.¹⁸

¹⁰ V niektorých oficiálnych dokumentoch označovaná ako Fanny Hrušovská.

¹¹ Archív Trnavskej arcidiecézy, Apoštolská administratúra trnavská 1922 – 1977, Ďalej len ATA – AAT, 1945 REL 4/30.

¹² PEŠEK, Jan et al. *Aktéri jednej doby – Personifikácia politického vývoja*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2003, s. 226 – 252.

¹³ ATA – AAT, 1945 REL 4/30.

¹⁴ ATA – AAT, 1945 REL 4/30.

¹⁵ ATA – AAT, 1945 REL 4/30.

¹⁶ ATA – AAT, 1945 F.R. 2/55.

¹⁷ ADN, 1945, *List Františka Bujnu adresovaný Karolovi Kmeťkovi*.

¹⁸ ADN, Acta sign. 33/1, č. 74 Karita 1921 – 1929, *Stanovy Ústrednej Karity na Slovensku*.

Druhým problémom bolo, že J. Vojtaššák nebol funkcie pozbavený, len ju nemohol vykonávať z dôvodu väzby. Ostal preto po formálnej stránke predsedom. Stanovy ÚKS s takouto situáciou nepočítali a neobsahovali ustanovenie, podľa ktorého by funkcia cirkevného predsedu zanikla v prípade jeho dlhodobej neprítomnosti.

Keďže nový cirkevný predseda musel byť ustanovený bezodkladne (aby nedošlo k vymenovaniu národného správcu), F. Bujna apeloval, aby bol vymenovaný dočasný cirkevný predseda, ktorý bude zastávať funkciu v neprítomnosti J. Vojtaššáka. V liste biskupom naznačil, že dočasný predseda by mal byť osobou, ktorú budú povereníctva rešpektovať a budú ochotné s ňou jednať.¹⁹ Sám navrhoval na túto pozíciu Msgr. Pavla Macháčka, ktorý zastupoval ÚKS na jednaniach s Povereníctvom SNR pre sociálnu starostlivosť. S týmto návrhom napokon súhlasili aj členovia biskupského zboru a odobrili P. Macháčka na poste dočasného cirkevného predsedu. Ten v liste zaslanom jednotlivým biskupstvám túto funkciu prijal a zároveň zdôraznil, že ju bude vykonávať bez nároku na mzdu či iné benefity.²⁰

Navrhnuť P. Macháčka za predsedu ÚKS bolo v danej situácii pravdepodobne tým najlepším možným riešením. Bol oboznámený s problémami, ktorým po vojne ÚKS čelila a jej záujmy obhajoval pred povereníctvami SNR ako oficiálny zástupca.

P. Macháček navyše požíval úctu ako v katolíckych, tak aj vo vládnych kruhoch pre jeho činnosť počas druhej svetovej vojny.²¹

Napriek vymenovaniu cirkevného predsedu (a splneniu tejto obligatórnej podmienky) vydalo povereníctvo SNR pre veci vnútorné výmer č. 8836-2/1945-III/4. ktorým vyhlásilo dňa 17. septembra 1945 nad ÚKS vnútenú správu.²²

Za dočasného národného správcu bol menovaný A. Michalička, ktorý už vykonával funkciu správcu spolku Charitas. Jeho kompetencie boli rovnaké ako v prípade spomínanej správy Charitasu.

Okrem správy kancelárie ÚKS a odbočiek vo farnostiach prešla na A. Michaličku aj správa nasledujúcich sociálnych zariadení:

1. Ozdravovňa Charitas, ozdravovňa Zdravie a ozdravovňa Rekreačnej starostlivosti o deti (všetko v Dolnom Smokovci).
2. Prechodný útulok pre slobodné matky v Turčianskom sv. Martine.
3. Dievčenská vychovateľňa v Bytči.
4. Ústav sv. Rocha v Podhorelskej Maši.²³

¹⁹ ADN, 1945, *List Františka Bujnu adresovaný Karolovi Kmet'kovi*.

²⁰ ADN, 1945, *Ďakovný list Pavla Macháčka*.

²¹ Pavol Macháček, slovenský rímskokatolícky kňaz, pôsobil v HSPS, neskôr v Československej strane lidovej. Od 1939 pôsobil v exile v Paríži a v Londýne. Bol prívržencom skupiny okolo Edvarda Beneša, člen Štátnej rady (1940 – 1945), jej podpredseda (1940 – 1942). V roku 1941 bol v neprítomnosti odsúdený Krajským súdom v Bratislave na doživotie. Po roku 1945 predseda Ústrednej správy cirkevných majetkov v Bratislave, farár v Bratislave (1946 – 1952), vo Svätom Jure a Holíči (1952 – 1966). V období po roku 1948 patril do skupiny tzv. vlasteneckých kňazov, spolupracujúcich s komunistickým režimom. – 1950. 31. október, Praha. Zápisnica z porady pracovného kolektívu o príprave procesov s katolíckymi biskupmi na ministerstve spravodlivosti. In LETZ, Róbert (ed.). *Dokumenty k procesu s katolíckymi biskupmi Jánom Vojtaššákom, Michalom Bužalkom a Pavlom Gojdičom*. Bratislava : Ústav pamäti národa, 2007, s. 150.

²² ATA – AAT, 1945 REL 4/31.

²³ ATA – AAT, 1945 REL 4/31.

Zákonný podklad vnútej správy nad Ústrednou Karitou na Slovensku a dočasnej národnej správy nad spolkom Charitas

Ustanovenie vnútej správy nad ÚKS a vychádzalo z ustanovení § 22 ods. 1 a 4 zákona č. 50/1944 Sl. z. zo dňa 11. mája 1944 O ochrane osobnej slobody, domového pokoja, ich dočasnom obmedzení, ako aj obmedzení iných práv a slobôd. Zákon stanovil, že „*V čase uvedenom v § 10²⁴ môžu štátne bezpečnostné úrady podrobiť spolky – okrem zárobkových združení (ods. 2) – osobitnému dozoru alebo osobitným podmienkam, najmä vnútej správe, poprípade ich činnosť vôbec zastaviť. Nové zakladanie spolkov tohto druhu alebo ich odbočiek možno urobiť závislým od povolenia alebo súhlasu Ministerstva vnútra alebo úradu ním na to zmocneného; tým sa neruší pôsobnosť iných úradov pri zriaďovaní takýchto spolkov. Výkon vnútej správy sa deje podľa ustanovení osobitných právnych predpisov; kde takýchto predpisov niet, má vnútený správca pôsobnosť (práva a povinnosti) všetkých štatutárnych orgánov spolku.*“

Zákon č. 50/1944 Sl. z. bol prijatý v období prvej Slovenskej republiky a legálnosť jeho aplikácie v povojnovom období je prinajmenšom diskutabilná. SNR v nariadení č. 1 zo dňa 1. septembra 1944 O vykonávaní zákonodarnej, vládnej a výkonnej moci na Slovensku stanovila, že: „*Všetky zákony, nariadenia a opatrenia ostávajú v platnosti, pokiaľ neodporujú duchu republikánsko-demokratickému.*“ Takáto formulácia poskytovala štátnym orgánom možnosť využívať (niekedy účelovo) aj právne normy, ktoré boli svojím charakterom na pomedzí autoritatívneho a demokratického zákonodarstva. Zákon č. 50/1944 Sl. z. bol príkladom právnej normy, ktorá dávala štátnym orgánom široké možnosti pôsobnosti pri obmedzovaní základných práv a slobôd občanov ČSR.

Dôvod vyhlásenia vnútej správy vo výmere nebol uvedený, pričom poverenieťvo sa odvolalo na § 70 ods. 2. vládneho nariadenia č. 8/1928, podľa ktorého „*Odůvodnění není třeba, pokud se stranám v plném rozsahu vyhovuje a není námitek jiné strany nebo není-li úřad povinen sdělovati, z kterých důvodů rozhodl, pokud mu přísluší vyhověti nebo nevyhověti podle volné úvahy, správním předpisem neomezené.*“²⁵

Poverenieťvo rozhodovalo na základe voľnej úvahy, čo sa pri tak závažnej veci, ako vyhlásenie vnútej správy, javí ako zneužitie právomoci. Toto vágne ustanovenie vládneho nariadenia častokrát zneužívali úrady v povojnovom období nielen vo vzťahu k ÚKS, ale aj ďalším organizáciám.

V súvislosti s vnútenou správou je potrebné poukázať aj na nariadenia č. 51 SNR z 25. mája 1945 o rozpustení a zakladaní spolkov. ÚKS bola ako združenie spolkov registrovaná na ministerstve vnútra a tento predpis sa jej priamo týkal. Nariadenie rozpúšťalo všetky spolky okrem tých, ktoré boli taxatívne vymedzené v prílohe nariadenia. § 3 nariadenia č. 51 SNR z 25. mája 1945 stanovil, že: „*Všetky spolky a akékoľvek sdruženia, ktoré boli zriadené podľa všeobecných predpisov o spolkoch a neboli týmto*

²⁴ „*Za brannej pobotovosti štátu (§ 57 zák. č. 131/1936 Sb. z. a n.), ako aj v čase, keď nastanú mimoriadne udalosti obrozujúce zvýšenou mierou celistvosť štátu, jeho Ústavu a obranu, verejnú bezpečnosť, verejný pokoj alebo verejný poriadok, sú prípustné výnimky z ustanovení §§ 2 až 9 uvedené v §§ 11 až 20, ako aj mimoriadne opatrenia podľa § 21 až 28.*“ – § 10 zákona č. 50/1944 Sl. z. zo dňa 11. mája 1944 O ochrane osobnej slobody, domového pokoja, ich dočasnom obmedzení, ako aj obmedzení iných práv a slobôd.

²⁵ § 70 ods. 2. vládneho nariadenia č. 8/1928.

nariadením rozpustené, sú povinné upraviť svoje stanovy tak, aby boli prosté akýchkoľvek prvkov, snáh, alebo smerov fašistických, prot ľudových a protidemokratických a aby zodpovedali terajším právnym pomerom. Takto upravené stanovy treba predložiť najneskôr do 6 mesiacov od nabodnutia účinnosti tohto nariadenia na schválenie Poverenictvu Slovenskej národnej rady pre veci vnútorné prostredníctvom okresného národného výboru. Spolok, ktorý stanovy v predpísanom termíne nepredloží, pokladá sa za rozpustený podľa tohto nariadenia.“

Príloha nariadenia obsahovala dodatok, podľa ktorého neboli rozpustené slovenské spolky a ich odbočky (miestne skupiny) respektíve včlenené spoly sväzové:

1. *Náboženské: katolícke, evanjelické, pravoslávne, gréckokatolícke a židovské.*
2. *Dobročinné, pohrebné, vzájomné podporné.*
3. *Matica slovenská, Živena, Slovenská liga, spolky muzeálne, vedecké a umelecké, spevácke a hudobné, divadelných ochotníkov, Združenie vysokoškolsky vzdelaných žien, spolky filatelistické, Slovenský šachový zväz, Klub slovenských turistov a lyžiarov.*
4. *Spolky vinohradnícke, včelárske, pre chov ošipaných, pre chov domáceho zvieractva, Zväz pasienkových spoločenstiev, Slovenská ovocinárska spoločnosť, Zväz loveckých ochranných spolkov, Zväz slovenských pestovateľov tabaku, Zväz ľanárov a konopárov.*
5. *Zväz spolkov chovateľov poštových holubov.*
6. *Spolky hasičské.*
7. *Združenie slovenských legionárov, Združenie slovenských dobrovoľníkov z r. 1918 – 1919, Zväz vyslúžilých vojakov a frontových bojovníkov gen. M. R. Štefánika.*
8. *Športové spolky, pokiaľ neboli nijako zviazané s rozpustenými politickými stranami a organizáciami.*²⁶

ÚKS nebola v zmysle nariadenia rozpustená. Jej činnosť nevykazovala protištátny charakter a spadala pod prvý ako aj druhý prípad, ktorý stanovila príloha. Je však potrebné pripomenúť, že SNR náboženské (a ostatné predmetné spolky) nerozpustila, no zaviazala ich v zmysle spomínaného ustanovenia predložiť do šiestich mesiacov stanovy. Na túto skutočnosť upozornil aj spišský biskup J. Vojtaššák v diecéznom obežníku.²⁷

K ustanoveniu vnútenej správy nad ÚKS napokon došlo bez uvedenia dôvodu, no ako sa neskôr ukázalo, prijatie nových stanov bolo jednou z podmienok pre jej zrušenie.

Právnym aktom, o ktorý sa opieralo vyhlásenie dočasnej národnej správy nad spolkom Charitas, bolo kontroverzné nariadenie SNR č. 50/1945 o národnej správe.²⁸

²⁶ Príloha nariadenia č. 51/1945 Zb. n. SNR.

²⁷ Archív Rímskokatolíckeho biskupského úradu v Spišskej Kapitule – Spišskom Podhradí. *Diecezánsky obežník Biskupstva Spišského*. 1945, číslo 5.

²⁸ Kontroverznosť nariadenia SNR č. 50/1945 spočívala v zaistení všetkého majetku štátne nespohľlivých osôb, nachádzajúci sa na území Slovenska. Išlo predovšetkým o osoby nemeckej alebo maďarskej národnosti, pokiaľ nepreukázali, že sa aktívne zúčastnili boja proti Nemecku alebo Maďarsku, alebo že závažne prispeli k tomu, aby bola znovu nadobudnutá sloboda Československej republiky a slovenského a českého národa. Tým sa uplatnila kolektívna vina, v prípade nemeckej a maďarskej menšiny, čo v konečnom dôsledku viedlo k odsunu sudetských Nemcov z ČSR. Druhou kontroverziou bol § 2 ods. 1 podľa ktorého sa „*Štátom ďalej zaisťuje a dáva sa pod národnú správu, vyjmúc hnuteľného a nehnuteľného pôdohospodárskeho majetku, ako aj zvrškov a bytového zariadenia vôbec, všetok majetok, ktorý bol nadobudnutý buď podľa fašistických právnych noriem o národnej, rasovej alebo politickej perzekúcii, buď súkromnoprávnou zmluvou uzavretou po 29. septembri 1938 pod tlakom okupácie alebo národnej, rasovej alebo politickej perzekúcie, a to aj vtedy,*

§ 11 stanovil, že: „Dočasná národná správa sa uvalí na všetky družstvá na dobu, kým členstva družstiev si nezvolia podľa stanov nové správne orgány.“ Keďže spolok Charitas bol evidovaný ako družstvo, použilo sa toto ustanovenie pre nariadenie dočasnej národnej správy.

Úprava dočasnej národnej správy podľa nariadenia SNR č. 50/1945 bola predstupňom znárodnenia. Nedošlo k zmene vlastníctva, no konatelia družstva nemali možnosť s majetkom Charitasu nakladať ani prijímať rozhodnutia.

Doboda o charitatívnej činnosti s českou charitou

ÚKS bola pred druhou svetovou vojnou (spolu so zemskými charitami v Čechách a na Morave) členom Ríšskeho ústredí svazú charity. Táto inštitúcia, ktorá mala skôr koordinačný a formálny charakter, počas vojny zanikla z dôvodu rozbitia ČSR nacistickým Nemeckom. Väzby medzi národnými organizáciami v Čechách a na Slovensku sa spretrhali. Bezprostredne po vojne slovenská strana nevyvíjala snahu o jej obnovenie. Jedným z odporcov bol aj J. Vojtaššák.²⁹

Ešte pred uvalením vnúternej správy na ÚKS začal P. Macháček jednať s Ústredím svazú katolíckej charity v ČSR o obnovení bývalej spolupráce.³⁰

V čase perzekúcií sa v spolupráci s českou stranou črtala možnosť získať silnejšie vyjednávacie pozície. Navyše v prípade uvalenia vnúternej správy nad ÚKS mohol pražský sekretariát naďalej zastupovať jej záujmy na celoštátnej úrovni. To si uvedomoval aj P. Macháček, keď 14. augusta 1945 vymenoval do vedenia pražského sekretariátu jednu z najvýznamnejších osobností katolíckej charity na Slovensku F. Bujnu.³¹

Spoluprácu a menovanie F. Bujnu napokon odobril aj J. Vojtaššák, ktorý stále po formálnej stránke ostával cirkevným predsedom ÚKS.³²

Keďže v priebehu nasledujúceho mesiaca došlo k uvaleniu vnúternej správy nad ÚKS, ukázalo sa rozhodnutie zriadiť pražský sekretariát ako prezieravé. Na Slovensku síce existoval charitatívny odbor zriadený pri Ústrednej katolíckej kancelárii (ďalej ÚKK), no jediná nádej na realizovanie väčších akcií mala ÚKS len v súčinnosti s českou charitou, vzhľadom na to, že majetok ÚKS nemohli jej predstavitelia voľne spravovať.

Takou akciou bolo prerozdelenie pomoci amerických katolíkov na jar 1946. Zbierka obsahujúca 500 ton šatstva a potravín bola vyložená v Brémach a odtiaľ dopravená do ČSR najmä za účasti dobrovoľníkov z Ústredí svazú katolíckej charity v ČSR. Pomoc bola na Slovensku uskladnená v Košiciach, Žiline a Bratislave. Na jej

keď takýto majetok bol prevedený na osoby tretie.“ Takýmto spôsobom sa úmyselne znemožnila reštitúcia židovského majetku, predovšetkým poľnohospodárskej pôdy. – BENÁ, Ladislav. *Vývoj slovenského právneho poriadku*. Banská Bystrica : Právnická fakulta UMB, 2001, s. 178 – 180; ZAVACKÁ, Katarína. Slovenská národná rada v rokoch 1944 – 1948. In MALÝ, Karel – SOUKUP, Ladislav. (eds.). *Vývoj práva v Československu v letech 1945 – 1989*. Praha : Karolinum, 2004, s. 613.

²⁹ ADN, 1945, *Výjadrenie Jána Vojtaššáka k Dobode medzi Ústredím sväzov katolíckej charity v ČSR a Ústrednou katolíckou kanceláriou so sídlom v Bratislave o spolupráci v charitatívnom diele*.

³⁰ ADN, 1945, *List Pavla Macháčka Karolovi Kmet'kovi*.

³¹ ADN, 1945, *List Pavla Macháčka Karolovi Kmet'kovi*.

³² ADN, 1945, *List Pavla Macháčka Karolovi Kmet'kovi*.

prerozdelenie mala dohliadnuť osobitná komisia.³³ Komisia mala okrem iného dozrieť, aby pomoc bola prerozdelená všetkým núdzným bez ohľadu na vierovyznanie. Išlo o hlavnú podmienku, ktorú si česká charita stanovila za pomoc pre slovenských kolegov.³⁴

Keďže budúci vývoj a otázka obnovenia ÚKS ostávali nejasnými, začala ÚKK, za podpory biskupského zboru, rokovať o oficiálnej dohode s Ústredím sväzů katolícké charity v ČSR.

K rokovaniam a spísaniu dohody došlo v dňoch 10. – 11. marca 1946. Slovenskú delegáciu viedol Anton Botek, riaditeľ ÚKK. Ďalšími členmi boli vedúca charitatívneho odboru ÚKK Margita Martišková a riaditeľ školského odboru Pavol Čarnogurský. České záujmy reprezentovali predseda Ústredí sväzů katolícké charity v ČSR Eduard Oliva a spolu s ním František Kóľman a Jan Sakař.³⁵

Rokovania nakoniec dospeli k uzavretiu zmluvy s názvom *Dohoda medzi Ústredím sväzův katolíckej charity v ČSR a Ústrednou katolíckou kanceláriou so sídlom v Bratislave o spolupráci v charitatívnom diele*, ktorú odobrili jednotliví biskupi. Výnimkou bol J. Vojtaššák, ktorý odporúčal neprijatť dohodu. Navrhoval, aby si ÚKS zachovala rovnakú samostatnosť, akú mala v období prvej ČSR a v období prvej Slovenskej republiky a jednania s českou stranou považoval za zbytočné.³⁶

Samotná dohoda sa skladala z deklaratórnych vyhlásení o spolupráci a spoločných cieľoch v oblasti charitatívnej práce. Obe strany následne potvrdili, že súhlasia aby E. Oliva zotrval na poste predsedu Ústredia sväzův katolíckej charity v ČSR. Podpísaním dohody sa ÚKK, resp. jej charitatívny odbor, stala rovnocennou zložkou Ústredia sväzův katolíckej charity v ČSR. Po prijatí nových stanov a obnovení činnosti mali na ÚKS prejsť všetky práva a povinnosti, ktoré boli priznané charitatívnemu odboru ÚKK, ktorý ÚKS len zastupoval.³⁷ Podrobnosti upravovala príloha, ktorá sa skladala z ôsmich bodov.

Jednotu českej a slovenskej katolíckej charity následne potvrdili nové stanovy Ústredí sväzův katolícké charity v ČSR, prijaté už v období po zrušení vnúternej správy nad ÚKS.

Odvolaie vnúternej správy nad ÚKS a dočasnej národnej správy nad spolkom Charitas

Dňa 30. januára 1946, rozhodnutím č.2.700/2-III/3-1946, Povereníctvo vnútra zrušilo rozhodnutie o vnúternej správe nad ÚKS.³⁸ Rozhodnutie sa zároveň týkalo aj núternej správy Charitasu, ktorý bol pod správou rovnakého splnomocnenca – A. Michaličku.

Povereníctvo menovalo nové orgány, ktoré mali spravovať majetok ÚKS a Charitasu. Za predsedov spolkov menovalo vládneho radcu sociálnej služby v Bratislave

³³ Celkový presný výpočet pomoci bol zverejnený v charitnom časopise Dobročín v dvojčísle za november a december 1948. – [?]. Valné zhromaždenie Ústrednej karity na Slovensku. In *Dobročín – úradný orgán Ústrednej karity na Slovensku*, 1948, roč. 1, č. 9 – 10, s. 182.

³⁴ ADN, 1945, *Nadviazanie styku medzi Ústrednou katolíckou kanceláriou a pražskou charitou*.

³⁵ ADN, 1945, *Opis dohody medzi Ústrednou katolíckou kanceláriou a Ústredím sväzův katolíckej charity v ČSR*.

³⁶ ADN, 1945, *Vyjadrenie Jána Vojtaššáka k Dohode medzi Ústredím sväzův katolíckej charity v ČSR a Ústrednou katolíckou kanceláriou so sídlom v Bratislave o spolupráci v charitatívnom diele*.

³⁷ ADN, 1945, *Nadviazanie styku medzi Ústrednou katolíckou kanceláriou a pražskou charitou*.

³⁸ ATA – AAT, 1946 REL 4/40.

Jozefa Kopassa a riaditeľa sociálnej služby Valeriana Dodeka. Tajomníkom sa stal F. Bujna. Ďalšími osobami zodpovednými za riadenie spolkov boli Ľudovít Žibrita, Mária Stoklasová a František Pikala.

Aj keď rozhodnutie hovorilo o zrušení pôvodnej vnútenej správy, fakticky došlo len k výmene ľudí na správcovských postoch. Kompetencie orgánov ostali rovnaké. Rozhodnutie ďalej venovalo osobitnú pozornosť požiadavke na zmenu stanov ÚKS. Menovite § 8 ako aj ďalších paragrafov, ktoré odporovali novým pomerom v ČSR.

V marci 1946 biskupský zbor vymenoval nové vedenie Charitasu. Predsedom sa stal Jozef Čársky, podpredsedom Ľudovít Obtulovič a generálnym riaditeľom Jakub Šefčík.

S rovnakým vedením biskupi počítali aj pre ÚKS a v konečnom dôsledku tým chceli doceliť zlúčenie spolkov a tým pádom aj odvolanie dočasnej nútenej správy nad spolkom Charitas.³⁹

Vnútená správa znemožňovala rozvíjať charitatívnu činnosť na Slovensku. ÚKS realizovala všetky aktivity prostredníctvom charitatívneho odboru ÚKK, no jej predstavitelia nemohli disponovať majetkom ÚKS a ani využívať jej ustanovizne (napríklad charitatívne domovy a pod.).

Na túto skutočnosť upozornil Karol Kmeťko, ktorý 23. marca 1946 v mene biskupského zboru zaslal na povereníctvo vnútra list, v ktorom žiadal zrušenie vnútenej správy nad ÚKS a dočasnej národnej správy nad spolkom Charitas. Zdôrazňoval výhradne cirkevno-charitatívny ráz organizácii, ich apolitickosť ako aj absenciu dôvodov pre pokračovanie vnútenej správy. K. Kmeťko zároveň navrhol Povereníctvu vnútra vymenovať konkrétne osoby do jednotlivých funkcií. Za predsedu ÚKS navrhoval biskupa Jozefa Čárskeho, Ľudovíta Obtuloviča za podpredsedu a Jakuba Šefčíka za generálneho riaditeľa – teda rovnaké vedenie ako v prípade Charitasu.⁴⁰

Tieto návrhy biskupského zboru boli napokon prijaté a 14. mája 1946 Povereníctvo vnútra zrušilo vnútenú správu nad ÚKS a dočasnú národnú správu nad spolkom Charitas. Správa aktivít spolku Charitas prešla priamo pod ÚKS. Naďalej však platila podmienka zmeny stanov ÚKS a ich prispôsobenie novým pomerom. Nové stanovy boli zaslané Povereníctvu vnútra, ktoré ich výmerom z 24. februára 1947 schválilo. Došlo k zmene dvoch paragrafov (§ 4 a § 8), pričom sa jednalo o vcelku významný zásah do fungovania ÚKS.⁴¹ Až prijatím tohto rozhodnutia nadobudla ÚKS faktickú právnu samostatnosť a mohla zvolať valné zhromaždenie, ktoré z objektívnych príčin (druhá svetová vojna, vnútená správa) zasadalo naposledy 15. mája 1944.

³⁹ ADN, 1946, *List Jozefa Čárskeho Karolovi Kmeťkovi*.

⁴⁰ ADN, 1945, *List Karola Kmeťka so žiadosťou o ukončenie vnútenej správy nad ÚKS*.

⁴¹ Podľa § 8 sa členom ÚKS mohli stať všetci československí občania bez ohľadu na národnosť. V pozmenených stanovách vydaných v roku 1947 bol § 8 doplnený: „Členmi Ústrednej Karity na Slovensku môžu byť len československí štátni občania národnosti slovenskej a českej.“ Z členstva boli takýmto spôsobom vylúčené predovšetkým osoby maďarskej a nemeckej národnosti. Rovnako tak bol zmenený § 4, z ktorého vypadli nemčina a maďarčina ako oficiálne pojednávacie reči. – ATA – AAT, 1947 REL 4/23.

RESUMÉ

Obdobie po druhej svetovej vojne až do začiatku komunistickej totality je pozoruhodným z hľadiska právnych, ako aj cirkevných dejín. V spoločnosti, politike a právnom systéme Československej republiky sa udiali vážne zmeny, ktoré predurčili budúci vývoj spoločného štátu Čechov a Slovákov. Celé toto obdobie je okrem iného charakterizované autoritatívnym spôsobom vládnutia a obmedzovaním slobôd Katolíckej cirkvi a organizácií, ktoré spadali pod jej správu.

Perzekúcie sa nevyhli ani Ústrednej Karite na Slovensku a spolku Charitas. Začali sa už koncom jari 1945 a vyvrcholili uvalením nútenej správy na obidve organizácie. Aj keď spolky nezanikli, v nútenej správe nemohli realizovať dobročinné aktivity, ako tomu bolo doposiaľ. Agendu charity na Slovensku prevzala Ústredná katolícka kancelária.

Vďaka aktivite Pavla Macháčka a ďalších členov provizórneho vedenia Karity sa podarilo zrealizovať predvojnovú myšlienku spojenia českej a slovenskej katolíckej charity do jednej spoločnej organizácie. Tým sa postavenie organizovanej katolíckej charity na Slovensku posilnilo a otvorili sa možnosti realizácie spoločných projektov, ako bolo napríklad prerozdelenie pomoci amerických katolíkov. Toto spojenie pretrvalo aj potom, čo bola vnútená správa nad Ústrednou Karitou na Slovensku začiatkom roka 1946 odvolaná.

SUMMARY

Period of the end of the Second World War until the beginning of communist totalitarianism is remarkable in terms of law and church history. In society, politics and the legal system of Czechoslovakia occurred serious changes that have oriented the future development of the common state of Czechs and Slovaks. This whole period is, moreover, characterized by authoritarian governance and restrictions of freedom of the Catholic Church and the organizations under its administration.

Persecutions did not avoid to Central Karita in Slovakia and its associate organization Charitas. They started already in late spring 1945, and culminated in the imposition of forced administration on both organizations. Although organizations did not extinguish, in forced administration they could not carry out charitable activities than it was before. Administration of charity in the Slovakia took over the Central Catholic office.

Thanks to the activity of Pavol Macháček and other members of the provisional management of Karita managed to carry out pre-war idea of fusion of the Czech and Slovak Catholic Charity to the one organization. This fusion strengthened charity in Slovakia and opened up the possibility of carrying out common projects, as for example redistribution of the help of American Catholics. This association persisted even after forced administration in early 1946 was called off.

Adresa autora:

JUDr. Milan Molokáč

Katolícka univerzita v Ružomberku

Teologická fakulta

Hlavná 89, 041 21 Košice

e-mail: milan.molokac@gmail.com

DIELO HALÁSZ-HRADILA V KAPLNKE SV. ROZÁLIE V KOŠICIACH

Mária Spoločníková

WORK OF HALÁSZ-HRADIL IN THE CHAPEL OF ST. ROSALIA IN KOŠICE

Na pahorku s miernym spádom na západnej strane Košíc sa v 17. a 18. storočí spontánne vytváral cintorín, na ktorom v roku 1715 postavili barokovú kaplnku a zasvätili ju sv. Rozálii, patrónke vzývanej pri morových epidémiách. Obyvatel'ov mesta Košice napadol mor pred tým viackrát, v rokoch 1430, 1564, 1575 – 1577, 1610-1650, 1662, 1709 – 1710. Duchovnú službu vykonávali kňazi – pustovníci z rádu dominikánov na viniciach, ktorých bola kaplnka vybudovaná. Staviteľmi boli T. Tornyossy a J. Goresch. V roku 1765 kaplnku obohatili zvonmi sv. Rozálie a sv. Medarda, posvätil ich jagerský biskup Eszterházy (1761 – 1799). V interiéri na predelu inštalovali fiktívny relikviár s postavou Rozálie a tabernákulum, priestor sa postupne naplňal potrebným mobiliárom, dekoroval pre slávenie liturgie a spájal s odbavovaním pohrebných obradov prakticky podnes.

Kaplnka v impozantnom prírodnom prostredí v pôvodnom slohu s adekvátnou údržbou veže a strešnej krytiny v nedávnych rokoch, v súčasnosti potrebuje pozornosť zameranú na revitalizáciu interiéru. Pred plánovanou starostlivosťou a zásahom vo vnútri, ktoré sa predpokladajú v blízkej budúcnosti, je nutné mobiliár inventarizovať (podľa Súpisu pamiatok), fyzicky kontrolovať a preveriť materiálny stav jednotlivých umelecko-historických artefaktov. Pre množstvo náročných zásahov potrebných vykonať sa stanovil harmonogram na „domácej pôde“, určil postup prác na jednotlivých úsekoch revitalizácie, v prvom rade na výtvarných dielach, na pamiatkovo chránených objektoch. Tak došlo k rozhodnutiu medzi prvými reštaurovať podľa stavu ohrozenia kríž s korpusom a votívny obraz s námetom imaginárnej postavy panny Rozálie. Výtvarné dielo je olejomaľba a bola vyhotovená maliarom Elemírom Halász-Hradilom (1873 – 1948), činným v Košiciach. Maliarov životopis a slohovokritický rozbor jeho diela spracoval Dr. Ladislav Saučín v roku 1962 a vydavateľstvo Slov. fondu výtvarných umení vyhotovilo publikáciu s č.b. farebnými reprodukciami, medzi ktorými však chýba obsirnejšia zmienka o vyhotovení tohto hodnotného sakrálneho diela.

Halász-Hradilov rozmerný obraz v pozlátenom ráme, t.č. taktiež poškodený, bol najprv umiestnený na južnej stene v interiéri kaplnky, odkiaľ bol spolu s rámom sňatý a odložený na nevhodnom mieste, kde jeho znehodnotenie vplyvom zmeny mikroklimy pokračovalo. Povrch maľby sa znečisťoval, farebná zostava miestami spráškovatela a stratila súdržnosť, a to najmä v miestach, kde bola použitá jemná akoby akvarelová technika bez pastózneho nánosu pigmentov a olejového pojítka. Lazúrna, tenko nanesená traktácia štetca, zapríčiňuje priesvitnosť štruktúry, ktorá je typická pre maliarovu techniku a ovplyvnená estetikou impresionizmu. Napriek lomenej farebnosti docielil

koordinovanosť sivastých tónov, plenérizmus, v ktorom prevláda nádych secesie. Lyrickú polohu podporuje citová náplň náboženskej témy. Povrch plátna na zadnej strane s výstužou už červotočom napadnutého rámu je taktiež značne znečistený a vlhkosťou mierne zvlnený. Obraz je signovaný vpravo dole hnedou farbou: Halász-Hradil Elemér, 1933.

Maliar, napriek málo známym a presným životopisným údajom zo zobrazovanej histórie, priblížil ikonografiu z bežnej literatúry a z niekoľkých legendárnych epizód, ktoré uplatnil v rámci prijateľnej hodnovernosti. Olejomaľba predstavuje životne vysokú postavu sv. Rozálie, ktorej znázornenie inicioval mešťanosta Košíc, Milan Maxoň (11.10.1890-1.3.1943). Verejný činiteľ a národohospodár bol r. 1924 – 1938 riaditeľom filiálky Slovenskej banky v Košiciach. Dejiny zaznamenali, že sa zaslúžil aj o kultúrny rozmach mesta. Halász-Hradil do svojho diela vkomponoval aj postavu s podobizňou M. Maxoňa, ktorý kľachiaci galantne venuje patrónke model farebne maľovanej kaplnky podávanej na honosnej podložke. V strede dole je nápis EX VOTO a pri nohách s erbom mesta Košice je reprezentantom veriacich, priaznivcov, darcov a sponzorov, ktorí mali osobný vzťah k cintorínu s kaplnkou. Hlavnou donátorkou náročného obrazu bola FOITH Mária s vyznačením jej mena na zadnej strane plátna pod rámom čiernou farbou a datovaním 1933.

Maliar v idealizovanej štíhlej postave patrónky zobrazil Rozáliu s imaginárnou podobou pôvabnej tváre a jemnými pohybmi v predpokladanom, legendami opradenom priestore v bezútešnej krajine so symbolickým znázornením umrlčej lebky, ktorá dáva tušiť pustovnícky ráz výjavu. V pozadí vľavo v šedých skalách je otvor s jaskyňou, v diaľke bez vegetácie sú naznačené obrysy mesta s hradom, azda neďalekého Palerma na Sicílii. Rozáliu-sväticu, ktorá u nás svojím menom nie je dostatočne frekventovaná, priblížil Halász-Hradil prostredníctvom púťavého „portrétu“. V naružovelom ľahkom odeve a s venčekom ruží na hlave, Ruženka má na dlhej tyči v ľavej ruke s krížom aj zavesený atribút a s nehou preberá signifikantný dar. Je zjavné, že autor predostrel snahu starých Košičanov vzdať poctu a hold patrónke, čo naďalej ochraňuje obyvateľov mesta pred ničivým pustošením nákazlivého moru s hrozným množstvom úmrtí. Podľa dejinných záznamov niekde ubudli až o dve tretiny obyvateľov miest. Stále aktuálny motív vďaky, ako vieme, pochádza z Talianska, kde sa Rozália narodila (1130 – 1166) a je od dávna uctievaná ako panna svätica, žijúca a modliaca sa v jaskyni na Monte Pellegrino ako pustovníčka. V roku 1624 po náleze jej hrobu preniesli jej telesné ostatky do palermského chrámu a jej kult sa vzápätí rozšíril nielen na Sicílii, ale v celom Taliansku i ďalej najmä v 17. – 18. storočí. Monte Pellegrino sa stalo pútnickým miestom a sviatok sa stanovil na 4. septembra, s obnovenou spomienkou na ochrankyňu pred morovou epidémiou. Atribútmi naďalej ostali vyššie spomínané realistické znaky.

Oveľa neskôr, 30. augusta 1671, sa začala uctievať a oslavovať Ruženka, sv. Rozália, terciárka rádu sv. Dominika, pochádzajúca z Limy v Peru (1686 – 1617), ktorú nazvali „ružou Ježišovho srdca“, pre jej cnostný, hrdinský život v utrpení i v čistote. Laici často ich mená zamieňajú. Je však i takáto zámena oslavou skutočnosti vynárajúcej sa

z dejín ušľachtilého sakrálného prejavu, ktorý akoby patrila do iného sveta. Bol však taký istý a nebol spojený iba obrazne, ale s nadreálnou túžbou v duchu nadšenia pre silu pravdy, pre krásu tajomstva prírody, pre veľkolepé vzopätie stvorenstva. Hlbokomyseľný obsah vyvieral z nádhery exotickrej krajiny juhu, z čarovnej vône kvetov a ako patrónka kvetinárov sa sama stala „prvým kvetom svätosti v Južnej Amerike“ a v legendách martýrkou nespavosti, obdarovanej mystickou milosťou. Jej atribútom sa stal spevavý slávik, kylica ruží a jednoduchosť rehoľného habitu.

Osamelí pustovníci vyhľadávali modlitebne v jaskyniach, čo malo nemalý dopad na myšlienkovú sféru ich doby, verbálne zjavenia, navyše, akoby sa pripomínal blahodarný význam od hluku sveta odlúčený tichý život aj pre ženy, ako možnosť kontemplatívnym spôsobom darovať sa pre objavy Ducha a podstatu vyšších cieľov ľudského poslania v Božích plánoch. I keď sa nezachovali spoľahlivé informácie o dávnom živote, predsa Rozálin príklad a spomienka na jej meno v rímskom martyrológiu inšpiruje, prináša osvetlenie a poznanie atmosféry dejín 12. storočia.

V našom aj dokumentárnom obraze prítlačlivým gestom prijímaný, dostatočne zrejmý hold, pocta majú jednoznačný význam oslavy, poklony a podpory prosieb o príhovor z hora. Nastoľuje sa otázka, do akej miery vo svojom životnom príbehu vytvárala Rozália širšiu bázu pre presvedčenie a upevnenie svojich predsavzatí, vytrvalých modlitieb a myšlienok? Bola príkladom s duchovnou hodnotou v uzavretých dňoch svojho pustovníckeho života, pre svet, pre širšiu intelektuálnu pospolitosť svojej i neskoršej doby? Dôkazom našej predstavy o duchovnej hodnote až nepochopiteľného života, ktorá obopína pred nami i to, čo je neviditeľné, ostáva dobrý úmysel vzývať ČAS, v pojme „milostivý čas“... Akýmsi nepísaným potvrdením ostal nám kult z minulosti ako nenahraditeľná skutočnosť v prejavoch praktizujúcej viery. Samostatná obsahová dispozícia a hodnota votívneho obrazu spočíva v snahe reálneho zobrazenia idealizovanej, citom preplnenej postavy, ktorá poskytla svojou historickou existenciou a prijatím božieho poslania duchovné impulzy pre umelca a pre spoločenstvo ľudí adorujúcich a spomínajúcich v 20. storočí na jej dobro v dávnom stredoveku. Na pôsobivý účinok sa nezabúda a nadchne sa ním i popredný maliar Halász-Hradil – popredný portrétista, čím jeho kvalitné dielo stáva sa pozoruhodnou, nezanedbateľnou, umeleckou pamiatkou. Súčasne aj dokladom, historickým činom a prejavom kultúrneho diania mesta Košice. Maliarske dielo je uvedené v Súpise pamiatok na Slovensku z roku 1968. Azda by bolo vhodné pri príležitosti sviatku mena Rozálie a k úcte na kultivovanom cintoríne pochovaných občanov a pre ich aktivity pre mesto, obnoviť hodovú slávnosť. Nielen ako pripomienku na neprávom zabudnutú darkyňu uznávaného mena v rade svätíc, ale aj potvrdením pozornosti a významu univerzálneho zmyslu kresťanskej kultúry v strednej Európe. Súčasne by tým mesto postavilo aj pomyselný pomník starostovi Maxoňovi, pochádzajúceho z Oravy a jeho spolupracovníkom, ktorých pričinením sa kaplnka v období prvej ČSR na úrovni obnovila a dokumentárne slúži v panoráme mesta svojou hodnotnou architektúrou.

Po reštaurovaní obrazu a oživení umeleckého diela je na zamyslenie súčasné hodnotenie nielen ako svieži prínos do sakrálneho bohatstva u nás, ale ako také, v ktorom možno objaviť a dospieť k podstate a prízvukovať ideový obsah. V obsahu je zašifrované poslanie duše krehkej ženy, mystické smerovanie takmer neznámej pustovníčky. Maliar nám ju pripomína v lyrickej scéne, zobrazuje s oslavou, nežnosťou – a napriek strastiplným problémom jej doby – so zmyslom pre hĺbku tichého prežívania ľudskej existencie, ktorú symbolizuje „útvár“ jej vlastnej cesty.

Talentovaný autor transformoval svoju predstavu do diela, ktoré oplýva výtvarnou kreativitou, maľba vyžaruje svetlo pokojného zasvätenia sa do tajomstiev iných dimenzií, naplno prežívaných v nezmerateľnom prejave obrazotvornosti.

Halász-Hradil duchovné ambície nedával na javo ani vo svojej vzorne žijúcej košickej rodine, zato umelecké rezonujú v poetickej kreativite a vo vysokej miere svojského zanietenia pre cielené úsilie obohatiť atmosféru kultúrneho diania orientovanú a nadväzujúcu na tradície známe aj v iných lokalitách našej historickej krajiny.

Výtvarné naladenie kompozície inšpirované Rozáliou má charakteristické znaky, ktoré sú typické aj pre cieľ zasvätiť konzumentov, čitateľov umenia do oslavného aktu v súbore esteticky orientovaných artefaktov s dojemným odhalením, poznávaním zámeru myšlienkového sveta a vnútorných pohnútok života pôvodného tvorca. Analýzu po realizovaní figurálnej maľby a takejto výtvarnej aktivity možno uzavrieť najvyšším hodnotením diela. Predstavená kvalita so zachovalou krásou malebnosti upozorňuje na ľudskú prirodzenosť a dobrú vôľu nezabúdať na jedinečnosť tých, ktorí boli nositeľmi DUCHA a ostávajú dodnes prítomné v našich obzoroch.¹

Adresa autorky:

Mária Spoločníková
akademická maliarka
Športová 6, 040 10 Košice

¹ V práci boli použité tieto diela:

ZUBKO, Peter. *Kanonické vizitácie katedrálneho Kostola sv. Alžbety v Košiciach*. 2013.

SAUČIN, Ladislav. *Elemír Halász-Hradil: a umenie jeho doby*. Vydavateľstvo Slovenského fondu výtvarných umení, Bratislava, 1962.

WICK, Vojtech. *Dóm sv. Alžbety v Košiciach*. vydané nákladom mesta Košice 1936, na viacerých miestach po zásluhe uvádza, M. Maxoňa.

DAROVACIA LISTINA KRÁĽA ŠTEFANA V. NA MAJETOK FYNTHA (FINTICE) Z ROKU 1272**Konštantín Daniel Boleš***DONATION CHARTER OF KING ONDREJ II. TO PROPERTY OF FYNTHA*

Stephanus dei gracia Hungarie, Dalmacie, Croacie, Rame, Ser||uie, Gallicie, Lodomerie, Comanie Bulgarieque rex. Omnibus Xp[ist]i fidelibus presentem paginam inspecturis salutem in eo, qui regibus dat eternam salutem. Ad vniuer||sorum noticiam tenore presencium volumus peruenire. Quod nos attendentes fidelitates et seruiciorum merita fidelium nostrorum Johannis et Stephani magistrorum filiorum comitis Gwd, nobilium || de vltra Drawa, que nobis in diuersis expedicionibus regni nostri exhybuerunt fideliter et devote, specialiter tamen, que nobis in castro Feketheygh existentibus exhybuerunt || ita videlicet, quod cum Laurencius filius Kemeny expugnauit contra nos dictum castrum iidem Johannes et Stephanus magistri pro fidelitate nobis exhibenda viriliter || dimicando quampluribus uulneribus extiterunt vulnerati. Ceterum cum permittente domino de castro dicto ad partes Danubiales duxissemus gressus nostros, iidem Johannes || et Stephanus magistri in conflictu, quem in Ilswazygh contra generalem exercitum patris nostri habuimus, duos milites armis bene munitos ad nos captiuatos adduxerunt. || Nos siquidem in recompensationem tot et tantorum seruiciorum eorundem quamquam pro modico reputaremus, que in presenti agimus respectu horum, que facere intendimus, quandam terram || speculatorum nostrorum uulgariter Ewr dictorum Fyntha vocatam, vacuum et habitatoribus destitutam in comitatu de Sarus existentem ipsis Johanni et Stephano magistris seu || heredibus eorum heredumque suorum successoribus dedimus, donauimus et contulimus iure perpetuo et irreuocabiliter possidendam, de consilio prelatorum et baronum regni nostri || de plenitudine nostre regie mayestatis cum omnibus suis vtilitatibus attinenciis et pertinenciis vniuersis pacifice et quiete. Cuius terre mete prout in litteris fidelium || nostrorum Capituli Agriensis et Jacobi filii Stephk de genere Tekele hominis nostri, quibus reambulare et statuere eisdem perceperamus contineri hoc ordine distin||guuntur: Prima meta incipit a parte meridionali in fluuio Zekchew et exit ab ipso fluuio et vadit ad Baktapathaka, quod quidem patak ipsam terram Fyntha || separat a terra Eperies. Deinde ascendendo iungit vnum locum Haskuth abhinc similiter ascendendo vadit in latere montis Stras et descendit ad Kalnas||pataka, quod separat ipsam terram de Sarus. Abhinc adhuc descendendo incidit in vnum Pathak retro sessionem Jacobi filii Stephk existentem. Deinde vadit ad || magnam viam, in qua eundo exit ad Rakuspathak in quo currendo infra incidit in fluuium Ternye et in eodem fluuio currendo adhuc infra exhit (sic!) ad lignum faa||nya vocatum. Deinde ascendendo incidit in Aypotak per quem eundo versus orientem vadit ad vnum montem Kuzephhygh

vocatum. Abhinc descendit ad vnum || Berch quod quidem Berch ipsam terram separat a terra Kapy vocata et per ipsum Berch descendendo incidit iterato in fluuium Zekcheu et in ipso fluuio infra || currendo iungit priorem metam vnde inceperat et ibi terminatur. Vt igitur hec a nobis facta donacio robur optineat perpetue firmitatis nec processu temporum || per quempiam in irritum valeat reuocari, presentes concessimus litteras eisdem duplicis sigilli nostri munimine roboratas. Datum per manus magistri Benedicti Orodyensis || ecclesie prepositi aule nostre vicecancellarii, dilecti et fidelis nostri. Anno Domini Millesimo CC^o. LXX^{mo}. Secundo, quartodecimo Kallendas Martii, Indiccione quintadecima regni || autem nostri anno secundo. Venerabilibus patribus Philippo Strigoniensi, Stephano Colocensi aule regie cancellario et Johanne Spalatiensi archiepiscopis, Lamperto Agriensi, || Job Quinqueecclesiensi, Briccio Chanadyensi, Philippo Wacyensi aule domine regine cancellario, Paulo Wesprimiensi, Tymoteo Zagrabiensi, Lodomerio Waradyensi || Dyonisyo Jawryensi et Petro Transilvaniensi episcopis ecclesias dei feliciter gubernantibus, Moys palatino, comite Supruniensi et iudice Comanorum, Nicolao Iudice || curie regie, comite Symigiensi, Egydyo magistro Tawarnicorum, comite Posonyensi, Jwachyno Bano totius Sclauonie, Matheo woywoda Transilvaniensi || comite de Zonuk, Laurencio Bano de Zeurino, comite de Dabuka, Petro magistro Dapiferorum, Alberto magistro Agasonum comite de Zybinio, Philippo || magistro pincernarum, Paulo comite Bachyensi, Gregorio magistro Tawarnicorum domine regine, comite castri Ferrei, Ponych Bano, comite Zaladyensi et || aliis quampluribus comitatus regni tenentibus et honores.

Preklad listiny

Štefan z milosti božej král' Uhorska, Dalmácie, Chorvátska, Ramy, Srbska, Halíča, Vladimírska, Kumánska a Bulharska. Všetkým v Kristu verným, ktorí budú čítať tento list pozdrav v tom, ktorý dáva kráľom večnú spásu. Chceme, aby sa dostalo na známosť všetkým znením tohoto listu, že my, keď pozorujeme zásluby, ktoré v službách získali naši verní velitelia Ján a Štefan, synovia Quida, šľachtici z kraja spoza Drávy, ako aj vernosť, ktorú preukázali pri rozličných výpravách v mene nášho kráľovstva verne a oddane, obzvlášť, keď sme boli na hrade Feketealom; tak zaiste vtedy Vavrínek syn Keménya ho dobýjal v náš neprospech, túto Ján a Štefan, velitelia, kvôli vernosti, aby nám je preukázali, bojovali statočne a utrhli pritom množstvo zranení. Ostatne, akonáhle sme s pomocou božou vyrazili z tohoto bradu do kraja pri Dunaji, túto Ján a Štefan, velitelia, v bitke, ktorú sme viedli pri Iszaszegu proti vojsku nášho otca, nám doviedli ako zajatcov dvoch dobre vyzbrojených vojakov. Takže my, ako vynáhradu toľkých a takých ich služieb; hoc považujeme to za málo vzhľadom na ich zásluby čo teraz máme v úmysle urobiť, sme týmto Jánovi a Štefanovi, veliteli, alebo ich dedičom a ich dedičov nástupcom darovali istú zem našich strážcov nazývaných Ewr (ör), ktorá sa volá Fyntha (Fintice), je voľná a bez obyvateľov a leží v komitate Šariš. Darovali sme im ju po porade s prelátmi a barónmi nášho kráľovstva na základe plnosti kráľovskej moci, aby ju v pokoji a nerušené vlastnili podľa práva stále a neodvolateľne so všetkými úžitkovosťami a príslušenstvom. Hranice tejto zeme sú jasne určené, ako je to opísané v listine našich verných z jágerskej kapituly a Jakuba syna Stephk (Štefka) z rodu Tekulovcov, ktorý nás zastupuje pri obchádzke a odovzdaní tejto zeme, týmto šľachticom, podľa nášho

prikažu, pričom tieto hranice idú podľa nasledujúceho poriadku: Prvý medzník, kde hranica začína, je v rieke Zekchew (Sekčov) z južnej strany, pričom hneď hranica vychádza z tejto riečky a vedie k Baktapathaka. Tento potok oddeľuje zem Fynthu od zeme Eperies (Prešov). Potom hranica stúpa a prechádza jedným miestom Haskuth, odkiaľ vystupuje ďalej po úbočí vrchu Stras (Strážce) a zostupuje ku Kalnaspatak, ktorý oddeľuje túto zem od zeme Šariš. Odtiaľ hranica naďalej zostupuje až vojde do jedného potoka, ktorý je za usadlosťou Jakuba, syna Stephk. Potom vedie k veľkej ceste a v nej prechádza k potoku Rakuspathak, po ktorom ide dole až k rieke Ternye (Ternianka). Zároveň v nej prechádza hranica dole až k porastu, ktorý sa volá Faanya. Ďalej vystupuje do potoka Aypotak, po ktorom hranica ide na východ k jednému vrchu, ktorý sa volá Kuzephhygh. Odtiaľ zostupuje k jednému Berch, ktorý oddeľuje túto zem od zeme Kapu (Kapušany) a cez tento Berch opäť zostupuje do riečky Zekchew (Sekčov) a v tejto rieke vedie nadol a spája sa so začiatkom hranice a tam aj končí. Nakoniec, aby toto naše darovanie nadobudlo trvalú platnosť a nedalo sa ani po čase nikým zneplatniť, sme im udelili túto listinu, ktorá je opatrená dvojitou našou pečatou. Dané rukou nášho milovaného a verného magistra Benedikta, prepošta z Aradu a vicekancelára nášho dvora. V roku Pána tisícého dvestého sedemdesiateho druhého, na štrnástom marcovom kalendry¹ a v pätnástu indikciu v druhom roku našej vlády. V dobe ctihodných otcov arcibiskupov, Filipa ostrihomskeho, Štefana kaločského a zároveň nášho dvorného kancelára a tiež i Jána spoletského, rovnako aj v dobe ctihodných biskupov, Lamperta jágerskeho, Jóna pätikostolskeho, Briecia čanadského, Filipa vacovského a zároveň dvorného kancelára pani kráľovnej, Pavla vesprímskeho, Timoteja zábrebskeho, Vladimíra veľkavaradinského, Dionýza rábskeho a Petra sedmohradského, ktorí blaho spravujú im zverené cirkvi. Tiež, keď je palatínom Mojs a zároveň šopronským komesom a sudcom Kumánov, Mikuláš krajinským sudcom a šomodským komesom, Egid hlavným taverníkom a bratislavským komesom, Joachym banom celej Slavónie, Matej sedmohradským vojvodom a solnockým komesom, Vavrínek banom v Szörény a komesom v Duboka, Peter hlavným stolníkom, Albert hlavným stajníkom a komes v Sibiu, Filip hlavným pohárnikom, Pavol báčským komesom, Juraj hlavným taverníkom pani kráľovnej a komesom Železného hradu, Ponč banom a zaladským komesom ako aj mnohí iní hodnostári, komesi alebo ktorí majú inú hodnosť.

Text listiny pochádza z prepisu jágerskej kapituly z roku 1331. Z narácie transumptu je zrejmé, že Mikuláš, syn Štefana, požiadal jágersku kapitolu, aby prepísala darovaciu listinu kráľa Štefana pre neho, pre otca Štefana a pre brata Jána. Listina je uložená v zbierke stredovekých listín (DL) v Krajinskom archíve v Budapešti v rodinnom archíve grófskej vetvy rodu Dessewffy pod číslom 74669.

Listinu vydali Wágner, Katona, Fejér a iní vydavatelia.² Za zmienku stojí, že v roku 1345 spomínaný Ján, syn Štefana, požiadal kráľa Ľudovíta o vykonanie obchôdzky

¹ Listina bola vydaná 16. februára 1272.

² SZENTPÉTERY, Imre – BORSA, Iván. *Az Árpád-házi királyok okleveleinek kritikai jegyzéke*. II. kötet, 1. füzet, (Akadémiai Kiadó) Budapest 1943, nr. 2158, s. 136; FEJÉR, Carolus. *Codex diplomaticus Hungariae civilis ecclesiasticusque*. V./1, Budae 1829, s. 228; WAGNER, Carolus. *Diplomatarium comitatus Sarosiensis*. Posonii – Cassoviae 1780, s. 286; IPOLYI, Arnold – NAGY, Imre – VÉGHÉLY, Dezső. *Hazai okmánytár*. *Codex diplomaticus patrius V.* (Nyomt. Sauervein Gézánál) Győr 1873, nr. 37, s. 46 – 48; KATONA, Stephanus. *Historia critica regum Hungariae stirpis Arpadianae ex fide domesticorum et externorum scriptorum concinnata*. tom. VI., (typ. Regiae Vniuers.) Budae 1782, s. 590 – 593.

a vytýčenie hraníc majetku Fintice. V porovnaní s prvou listinou možno preto presnejšie opísať hranice majetku Fintice v stredoveku.³

Adresa autora:

ThDr. Konštantín Daniel Boleš O.Praem
Rehoľný dom premonštrátov
Hlavná 67, 040 01 Košice
e-mail: danielb.posta@gmail.com

³ Magyar Országos Levéltár Budapest, Diplomatikai levéltár MOL DI 74671.

RECENZIE | REVIEWS

TIRPÁK, Peter – DANCÁK, František – OSTROWSKI, Maciej. *Homo viator et homo peregrinus. Základy turizmu a putovania*. Prešov 2015 : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 207 s. ISBN 978-80-555-1442-0

V poslednom období sme svedkami stále väčšieho záujmu ľudí o svoje okolie, predovšetkým o vnímanie prostredia, v ktorom žijeme. Väčší záujem o cestovanie, stretávanie nových ľudí a spoznávanie nových kultúr je príležitosťou byť vnímavejší pre všetko to, čo nás obklopuje. Samotné cestovanie ponúka človeku príležitosť okrem iného aj viac myslieť na seba – na svoje fyzické i psychické potreby. Tieto potreby dávajú priestor aj pre náboženský turizmus a putovanie.

Vhodnou pomôckou pre naplnenie týchto potrieb môže byť aj zaujímavá publikácia trojice autorov s názvom *Homo viator et homo peregrinus. Základy turizmu a putovania*. Autori (Peter Tirpák, František Dancák a Maciej Ostrowski) svoju monografiu rozdelili do piatich kapitol. V prvej kapitole s názvom *Turistika včera a dnes* predstavujú čitateľovi turistické regióny na Slovensku, potom vysvetľujú formy turistiky, vidiecky turizmus, ekoturistiku, v ktorej vidia aj duchovný poklad a poukazujú takisto na víziu vnímania Cirkvi v tejto oblasti. Kapitulu uzatvárajú údaje o najväčších a najvýznamnejších miestach na Slovensku. Druhá kapitola s názvom *Turizmus ako formovanie človeka a ochrana prírody* sleduje človeka, ktorý je súčasťou stvorenia a jeho postavenie v prírode a rovnako jeho vzťah k nej. Kapitola sa venuje konkrétne dejinám a prostriedkom ochrany prírody na Slovensku, skautingu a formačno-výchovným vplyvom prírody. Nechýbajú v nej aj podkapitoly, ktoré poukazujú na jej ochranu a starostlivosť, ale aj lásku a úctu. Kapitulu uzatvára aj predstavenie sv. Františka, ako patróna ekológov a ochrancov prírody. Tretia kapitola je venovaná náboženskej turistike, kde autori vysvetľujú podstatu a cieľ pútí, opierajú sa tiež o dokumenty Cirkvi a v závere kapitoly predstavujú sv. Bernarda z Menthonu ako patróna turistiky. Štvrtá kapitola s názvom *Historický kontext pútí* je venovaná historickému prehľadu vzniku samotných pútí už od vyvoleného Židovského národa a postupne prechádzajú obdobím antiky a následne obdobím stredoveku. Osobitnú podkapitolu venujú barokovým púťam a púťam v novoveku. Túto problematiku uzatvárajú témou nových foriem pútí v súčasnosti. Posledná kapitola s názvom *Púte na sväté miesta* je osobitne venovaná konkrétnemu prežívaniu pútí v duchovnej rovine. Autori predstavili témy: duchovná obnova, púte k hrobom svätcov, púte k relikviám a ďalšie dôležité skutočnosti spojené s púťami a pútnickými miestami.

Päť kapitol tejto publikácie umožňuje v prehľadnej podobe získať veľmi solídne vedomosti z oblasti turizmu a putovania. Autorom sa tak podarilo ponúknuť čitateľom

široký pohľad na vnímania Cirkvi na prírodu, jej krásu a bohatstvo, ktoré je určené pre obohatenie človeka. V nej má človek nachádzať Božie stopy a aj v nej má prežívať Božiu prítomnosť. Rovnako na tejto ceste prírodou má možnosť zastaviť sa na osobitne milostivých miestach, ktoré ponúkajú prehĺbenie duchovného života.

V práci treba oceniť aj prílohu, kde sú publikované niektoré dokumenty Cirkvi, ktoré sú spojené s témou tejto publikácie a čitateľovi umožňujú lepšie pochopiť danú problematiku. Prílohu obohacuje aj zoznam doteraz publikovaných prác autorov, čo pre náročnejšieho čitateľa, zvlášť študentov, je veľmi vhodnou informáciou. Štýl písania a grafická úprava spojená s obrázkami robia knihu zaujímavou.

Možno odporúčať, aby v takýchto prácach nechýbalo napr. aj niekoľkojazyčné resumé, pretože autori iste budú radi, ak svojou prácou oslovia aj zahraničných turistov, pútnikov, či študentov.

V závere možno konštatovať, že na knižný trh sa dostala zaujímavá a hodnotná publikácia, ktorá posúva naše poznanie v predmetnej veci ďalej.

Adresa recenzenta:

prof. PhDr. ThDr. Štefan Lenčíš, PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku

Teologická fakulta

Hlavná 89, 041 21 Košice

e-mail: stefan.lencis@ku.sk

RECENZIE | REVIEWS

MANDZÁK, Daniel Atanáz: *Dokumenty k akcii „P“ Prešovský „sobor“*. Bratislava : Ústav pamäti národa 2014, 759 s. ISBN 978-89335-70-1

Proticirkevná kampaň vládnuvich komunistov v Československu sa vystupňovala v roku 1950, keď došlo k zatýkaniu rehoľníkov, kňazov a biskupov. Po likvidácii mužských kláštorov v rámci akcie „K“ bezprostredne nasledovala likvidácia cirkevnej únie gréckokatolíkov s Rímom na Prešovskom „sobore“ 28. apríla 1950. Komunistický štátny aparát nazval akciu zameranú proti gréckokatolíckej cirkvi v Československu skratkou akcia „P“, čo možno rozumieť ako „pravoslavizácia“, „prestup“ alebo „prechod“ gréckokatolíkov do pravoslávnej cirkvi. Podľa pôvodného zámeru mala byť realizácia akcie „P“ úspešná v priebehu apríla a júna, ale realita bola iná, a na akciu „P“ nadviazala v roku 1951 akcia P-100, ktorá sa týkala približne stovky kňazských rodín. Tie postihol osud násilného vyst'ahovania mimo východného Slovenska do Čiech a na Moravu. Realizácia akcie „P“ prebiehala s podporou Moskvy a pravoslávnej cirkvi, ktorá v tom čase bola nástrojom presadzovania záujmov Sovietskeho zväzu. Dotkla sa približne 300 000 gréckokatolíkov a čo do rozsahu a dôsledkov ju možno z dnešnej perspektívy hodnotiť ako najväčší zásah proti katolíckej cirkvi v Československu. Gréckokatolícka cirkev oficiálne prestala existovať, ale v ilegalite bola prítomná a kňazi spolu s veriacimi vyvíjali aktivity za jej legalizáciu, čo sa napokon v roku 1968 podarilo.

Slovenská historiografia po páde komunistického režimu venovala akcii „P“ zvýšenú pozornosť a viaceré práce ponúkli základné informácie o jej príprave, priebehu a dôsledkoch. Autori tak priniesli solídne fakty o pohnutých osudoch gréckokatolíckej cirkvi, ale vzhľadom na rozsah nimi využitých archívnych prameňov stále zostal významný priestor na doplnenie alebo skorigovanie už známych skutočností. Autor Daniel Atanáz Mandzák, CSsR sa pritom už viac ako jedno desaťročie zameriava vo svojom výskume na problematiku činnosti gréckokatolíckych redemptoristov v Československu počas 20. storočia, a tým aj gréckokatolíckej cirkvi. Výsledkom jeho systematickej práce je autorstvo kvalitných monografií, vedeckých štúdií a popularizačných článkov. Vzhľadom na to autor disponoval skvelou orientáciou v problematike, ktorá mu umožnila pristúpiť k spracovaniu archívnych dokumentov, a tým poskytnúť materiál k doplneniu a korigovaniu poznatkov o akcii „P“.

Publikácia *Dokumenty k akcii „P“ Prešovský „sobor“*, svojím spracovaním a rozsahom poskytuje čitateľovi komplexný pohľad do zákulisia plánovania, realizovania a priebežného hodnotenia akcie v prvých mesiacoch roku 1950. Autor do edície zaradil 206 dokumentov a 20 príloh, z ktorých veľká časť doteraz nebola publikovaná. Podstatná

časť z nich bola totalitným režimom označená ako tajné dokumenty, čo svedčí o stupni ich dôležitosti a závažnosti.

Autor tieto dokumenty zhromaždil vďaka niekoľkoročnému výskumu v archívoch českej a slovenskej proveniencie. Okrem archívov centrálného charakteru v Prahe a Bratislave uskutočnil výskum aj v regionálnych archívoch Českej a Slovenskej republiky. Archívne dokumenty z bývalého Československa doplnil už skôr aj v Rusku publikovanými dokumentami z archívnych fondov bývalého Sovietskeho zväzu. Tým sa mu podarilo zvlášť podrobne zrekonštruovať šesť najdôležitejších mesiacov z akcie „P“. Vďaka detailnému výskumu sú v publikácii uvedené aj dôležité dokumenty, ktoré sa z nejakých dôvodov v centrálnych archívoch nezachovali, ale keďže sa zasielali ako informácia alebo na riešenie viacerým úradom či vysokým straníckym a štátnym funkcionárom, tak zostali v odpisoch alebo kópiách uložené v regionálnych archívoch.

Publikované archívne dokumenty v edícii sú usporiadané chronologicky. Každý dokument obsahuje záhlavie, archeografický popis dokumentu a údaje o tom, kde je uložený. V záhlaví je uvedený dátum a miesto jeho vzniku, druh dokumentu, autor a miesto vzniku, ako aj stručný obsah. Na konci dokumentu sú uvedené informácie o uložení v archíve. V prepise dokumentov bol zachovaný pôvodný pravopis s gramatickými a štylistickými chybami s cieľom priblížiť dobovú atmosféru a spôsoby vtedajšej argumentácie. Zároveň autor jednotlivé dokumenty opatril rozsiahlym poznámkovým aparátom, ktorý si zasluhuje mimoriadnu pozornosť. Pri jeho zostavení vychádzal z rozsiahleho súboru archívnych materiálov, v zahraničí a doma publikovanej literatúry ako aj internetových zdrojov.

Poznámkový aparát svojím obsahom tvorí významnú časť publikovanej edície dokumentov a ponúka vecné kritické poznámky, vysvetlenia okolností, opravy nesprávnych údajov a dopĺňajúce údaje z literatúry a archívnych dokumentov. Jeho súčasťou sú aj základné informácie o osobách spomínaných v editovaných dokumentoch, čím celý proces akcie „P“ nadobudol zvláštny personálny rozmer. V poznámkovom aparáte sú identifikovaní predstavitelia totalitného režimu na všetkých úrovniach riadenia štátu alebo politickej strany, čo v prípade komunistického režimu tvorí jeden celok. Takto sa do povedomia súčasnej spoločnosti zásluhou autora dostávajú aj doteraz menej známi aktéri zapojení do realizácie akcie „P“. Autor zároveň v poznámkovom aparáte analyzoval a porovnával už skôr publikované fakty o postojoch gréckokatolíckeho duchovenstva k akcii „P“ s editovanými dokumentami, čím prispel k ich doplneniu alebo korekcií.

Publikácia *Dokumenty k akcii „P“ Prešovský „sbor“* je komplexným dielom tvoreným editovanými archívnymi dokumentami a rozsiahlym poznámkovým aparátom obsahujúcim dôležité poznatky o aktéroch akcie „P“ ako aj informácie potrebné k porozumeniu obsahu prezentovaných dokumentov. Záver diela tvoria autorom vytvorené registre mien a miest, ktoré majú čitateľovi poslúžiť pre rýchlu orientáciu v texte. Kvalitná publikácia si iste nájde čitateľov z odbornej ako aj laickej verejnosti, ktorá ocení precíznosť spracovania a detailnosť informácií, ktoré by inak ostali ukryté v archívoch.

Adresa recenzenta:

doc. ThDr. Peter BORZA, PhD.

Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity

Katedra historických vied

Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov

e-mail: peter.borza@unipo.sk

RECENZENTI PRÍSPEVKOV | REVIEWERS

prof. ThDr. Cyril HIŠEM, PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku

Teologická fakulta

Hlavná 89, 041 21 Košice

e-mail: cyril.hisem@ku.sk

ThDr. Konštantín Daniel BOLEŠ O.Praem.

Rehoľný dom premonštrátov

Hlavná 67, 040 01 Košice

e-mail: danielb.posta@gmail.com

doc. ThDr. Peter BORZA, PhD.

Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity

Katedra historických vied

Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov

e-mail: peter.borza@unipo.sk

doc. PhDr. Jaroslav CORANIČ, PhD.

Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity

Katedra historických vied

Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov

e-mail: jaroslav.coranic@unipo.sk

PhDr. Mgr. Imrich DEGRO, PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku

Teologická fakulta

Hlavná 89, 041 21 Košice

email: imrich.degro@ku.sk

ThDr. Radoslav LOJAN, PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku

Teologická fakulta

Hlavná 89, 041 21 Košice

e-mail: radoslav.lojan@ku.sk

prof. ThDr. PaedDr. PhDr. Jozef JURKO, PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku

Teologická fakulta

Hlavná 89, 041 21 Košice

e-mail: jurko@ktfke.sk

doc. Viktor Vasilovič KICHERA, PhD.

Uzhhorod National University

Faculty of History

Universytets'ka St, 14, Uzhhorod,

Zakarpats'ka oblast, Ukrajina, 88000

email: vkichera@ukr.net

ThDr. Angelus Štefan KURUC O.Praem., PhD.

Rehoľný dom premonštrátov

Hlavná 67, 040 01 Košice

e-mail: stefan.kuruc@gmail.com

prof. PhDr. ThDr. Štefan LENČIŠ, PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku

Teologická fakulta

Hlavná 89, 041 21 Košice

e-mail: stefan.lencis@ku.sk

ThLic. Tatiana JANOČKOVÁ, PhD.

Čanianska 5

044 14 Gyňov

e-mail: janockova.tatiana@gmail.com

prof. ThDr. Gabriel RAGAN, PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku

Teologická fakulta

Hlavná 89, 041 21 Košice

e-mail: gabriel.ragan@ku.sk

ThLic. Lenka STRAKOVÁ, PhD.

Janáčkova 51

080 05 Prešov 5

mail: strakova@speakwell.sk

prof. PaedDr. ThDr. Ambróz Martin ŠTRBÁK, O.Praem., PhD.

Rehoľný dom premonštrátov

Hlavná 67, 040 01 Košice

e-mail: martin.strbak@gmail.com

prof. PaedDr. ThLic. Martin WEIS, ThD.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

e-mail: weis@tf.jcu.cz

Notitiæ historiæ ecclesiasticæ

vedecký recenzovaný časopis | *Scientific peer-reviewed journal*
ročník | *Volume* 5, číslo | *Issue* 1, rok | *Year* 2016

Adresa vydavateľa | *Addres of Editorial Publisher:*

© 2016 Verbum – vydavateľstvo Katolíckej univerzity v Ružomberku
Hrabovská cesta 1A, 034 01 Ružomberok
web: www.ku.sk

Adresa redakcie | *Addres of Editorial Office:*

© Inštitút cirkevných dejín, Teologická fakulta
Katolícka univerzita v Ružomberku
Hlavná 89, 041 21 Košice
web: www.icd.ktfke.sk
email: icd@ktfke.sk

Tlač | *Print:*

EQUILIBRIA, s.r.o.
Letná 42, 040 01 Košice

Pokyny pre autorov | *Instructions for Authors* www.icd.ktfke.sk

Fotografie na prednej a zadnej strane obálky predstavujú obraz sv. Rozálie, ktorý sa nachádza v kaplnke sv. Rozálie v Košiciach od autora Elemíra Halász-Hradila.

Foto: Ing. Ľudovít Spoločník

ISSN 1338-9572

Evidenčné číslo: EV 4697/12

IČO vydavateľa: 37 801 279

Dátum vydania periodickej tlače: jún 2016