

Mgr. Peter Šoltés, PhD. (1975) pôsobí v Historickom ústave SAV v oddelení dejín 19. storočia. Medzi jeho výskumné témy patrí migrácia v 18. a 19. storočí, etnický a konfesijný vývin hraničných regiónov na území Slovenska a v priestore Karpatskej kotliny, etnické stereotypy v Uhorsku v období vzniku a rozšírenia národných hnutí. Je autorom vyše dvadsiatich vedeckých štúdií a odborných článkov.

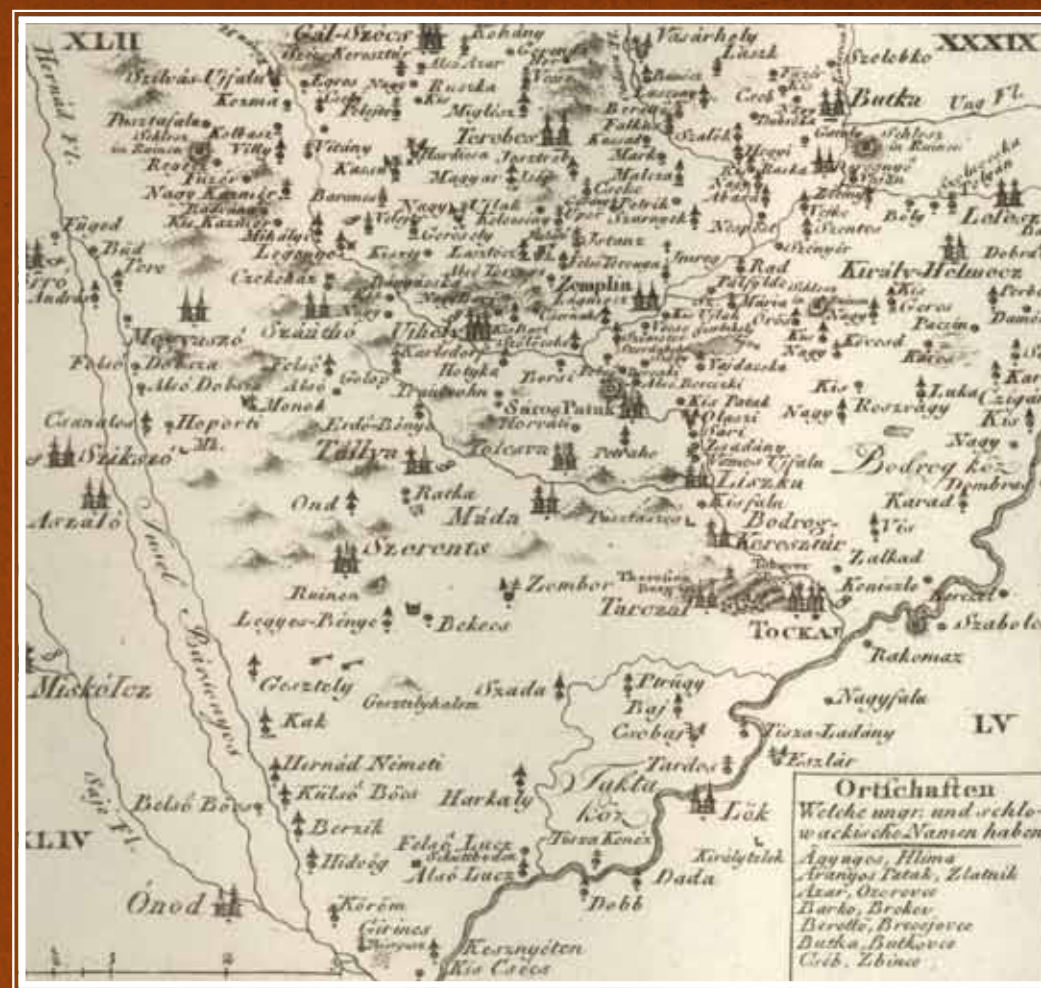
ISBN 978-80-970060-6-8



TRI JAZYKY, ŠTYRI KONFESIE

TRI JAZYKY, ŠTYRI KONFESIE

Etnická a konfesijná pluralita na Zemplíne, Spiši a v Šariši



PETER ŠOLTÉS

PETER ŠOLTÉS

PETER ŠOLTÉS

TRI JAZYKY, ŠTYRI KONFESIE

Etnická a konfesionálna pluralita
na Zemplíne, Spiši a v Šariši

© Mgr. Peter Šoltés PhD.

© Historický ústav Slovenskej akadémie vied

Recenzenti:

PhDr. Eva Kowalská, DrSc.

Doc. PhDr. Miloslava Bodnárová, CSc.

Doc. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD.

Návrh obálky: Jozef Hupka

Grafická úprava: Jozef Hupka

Jazyková redaktorka: PhDr. Eva Kratochvílová

Vydal: Historický ústav SAV vo vydavateľstve PRO HISTORIA.

Monografia vychádza v rámci projektu „Centra excelentnosti výskumu kľúčových otázok moderných slovenských dejín“ (CEVKOMSD) pri Historickom ústave Slovenskej akadémie vied.

Vydanie monografie finančne podporili:

Ministerstvo kultúry Slovenskej republiky

SAVOL – Spoločnosť autorov vedeckej a odbornej literatúry

Literárny fond

Obálka knihy: Výrez z mapy Comitatus Zempliniensis, Pars Meridionalis (predná strana). Erklärung der in diesem Atlas vorkommenden Zeichen (zadná strana). Atlas Regni Hungariae portatilis. Neue und vollständige Darstellung des Königreichs Ungarn auf LX Tafeln in Taschenformat. Ein geographisches Noth- und Hülfsbüchlein fürs gemeine Leben von Johann Matthias Korabinszky, Wien 1804.

Všetky práva vyhradené. Nijakú časť tejto publikácie nemožno reprodukovat', kopírovať, uchovávať či prenášať prostredníctvom žiadnych médií – elektronických, mechanických, rozmnožovacích či iných – bez predchádzajúceho písomného súhlasu Historického ústavu SAV a autora.

Bratislava 2009

ISBN 978-80-970060-6-8

PETER ŠOLTÉS

TRI JAZYKY, ŠTYRI KONFESIE

Etnická a konfesijná pluralita
na Zemplíne, Spiši a v Šariši

Bratislava / Historický ústav SAV 2009

OBSAH

1. Úvodná kapitola	7
2. Rozlätie <i>ruténskej</i> rieky	17
3. <i>Ecclesia Ruthenica</i>	29
3.1 Gréckokatolícke obce na Spiši	35
4. Právne aspekty interkonfesionálnych vzťahov do roku 1781	39
5. Biskup alebo vikár? Príčiny sporov medzi Jágrom a Mukačevom	47
5.1 Farár alebo kaplán?	50
5.2 Pod spišských prepoštom	60
6. Po Tolerančnom patente	69
7. Cirkev „popov a chlopov“	73
7.1 Koblina a rokovina	75
8. Disciplinizácia gréckokatolíckeho kléru	85
9. Spolužitie dvoch pravých rúk	109
9.1 Dva kalendáre	114
10. Konfesionálne zmiešané manželstvá, konverzie, apostázy	123

11. Obradovo zmiešané manželstvá	135
12. Tri jazyky v jednej obci – od plurality k homogenizácii	141
12.1 <i>Magyar hit, Ecclesia Ruthenica</i> – korelácia etnickej a konfesionálnej identity	150
12.2 <i>Ruthéni, rusnáci, gréckokatolíci</i> – od homogénosti k pluralite	153
13. Záver	163
Resumé	169
Prílohy (mapy, tabuľky)	175
Pramene a literatúra	213
Menný register	231

ÚVODNÁ KAPITOLA

„V súčasnosti je toto miesto obývané rozmanitými národmi a súvercami, ktorí spolu žijú vo svornosti a pokoji. Sú tu katolíci, evanjelici, reformovaní, rusnáci alebo uniati, gréci alebo nezjednotení a židia.“¹

Severovýchod Uhorska bol už od stredoveku hraničným regiónom, v ktorom sa stretávali dve odlišné cirkevné tradície a na ne naviazané kultúrne okruhy. Západné kresťanstvo, ktorého náboženský a duchovný vývoj od reformácie prebiehal v podmienkach konfrontácie katolíckej cirkvi a dvoch dominantných protestantských konfesíí, a východné kresťanstvo, ktorého nositeľom boli miestne cirkvi byzantsko-slovanského obradu. Regiónov vyznačujúcich sa podobnou konfesionálnou a etnickou heterogenitou je na historickej, v menšej miere i na tej súčasnej mape Európy niekoľko: Sedmohradsko, Vojvodina, niektoré oblasti Pobaltia. Nie je náhoda, že s výnimkou posledne menovaného patrili ostatné do zväzku krajín svätoštefánskej koruny.

Maďarský historik Jenő Szűcs vo svojej známej historickej eseji, v ktorej podal základné charakteristiky strednej Európy, ako jednu z jej vývojových špecifik akcentoval časté a výrazné zmeny etnického a náboženského zloženia obyvateľstva spôsobené migráciou.² V západnej Európe sa po doznení reformačných pohybov náboženská situácia stabilizovala na základe status quo a v procese konfesionalizácie sa vytvárali nábožensky relatívne homogénne oblasti. Priestor Karpatskej kotliny, predovšetkým jej východná časť, bol od ranného stredoveku perifériou tak z pohľadu Ríma, ako i Byzancie. Na rozdiel od západu starého kontinentu sa v procese konfesionalizácie postupne etablovalo až päť konfesionálnych cirkví. Migrácia obyvateľstva i v rámci relatívne malého územia, napríklad jednej stolice, mala za následok zmeny na konfesionálnej i etnickej mape. Severovýchodná časť historického Uhorska sa tak od 17. do 19. storočia vyvinula v akýsi „medzipriestor“, kde sa v mnohých lokálnych spoločenstvách vytvorili a rozlične dlhú dobu svoju existenciu obhájili tri, niekde i štyri cirkevné obce. Až do poslednej tretiny 17. storočia sa aj konfesionálna mapa severovýchodného Uhorska vyznačovala relatívne uzavretými konfesionálnymi hranicami. Zmiešané lokálne spoločenstvá sa nevyskytovali omnoho častejšie, ako v ostatných častiach horného Uhorska.

Ak sa pozrieme na túto oblasť detailnejšie, po celé 18. a 19. storočie sa najvyššou mierou konfesionálnej a etnickej heterogenity vyznačovala Zemplínska, Šarišská a Spišská stolica. Práve na tento priestor som zúžil empirický výskum vplyvu masovej migrácie na zmenu ich demografickej štruktúry a analyzoval som politické, sociálne, mentálne a kultúrne faktory, ktoré najvýraznejšie formovali interkonfesionálne a interetnické vzťahy smerom k pluralite, resp. viedli k homogenizácii. Typologicky sa z vymedzeného územia,

1 KORABINSZKY, J. M. *Geographisch-historisches und Produkten Lexicon von Ungarn*. Pressburg 1786, heslo Ujhely, Ujhelyinum (dnes Sátoraljaújhely), s. 793.

2 SZÜCS, J. *Tri historické regióny Európy*. Bratislava 2001.

ale i zo širšieho geografického rámca severovýchodného Uhorska a dnešného východného Slovenska odlišuje územie Zemplína. Jeho špecifickosť determinovala do veľkej miery geografická poloha. Stolica sa tiahla od hraníc s Poľskom tvorených hrebeňom Karpát až po sútok riek Sajó a Tisza. Postupne tak zo severu na juh prechádzala z rusínskej do slovenskej jazykovej a etnickej oblasti a v jej južnej tretine tvorili dominantnú etnickú skupinu Maďari. Bola teda etnicky rozdelená na tri, rozlohou i populačne rovnocenné regióny. Aj ostatné stolice severovýchodného Uhorska sa vyznačovali porovnateľnou konfesionálnou pestrosťou, podiel obcí a miest s výskytom troch a prípadne i viac etník bol však výrazne nižší.

Migrácia obyvateľstva prebiehajúca s najväčšou intenzitou v poslednej tretine 17. a v prvej polovici 18. storočia vytvorila na Zemplíne široký pás lokálnych spoločenstiev, ktorých každodenná sociálna realita bola, rôzne dlhú dobu, vytváraná spoložitím ľudí troch etnických a štyroch konfesionálnych identít. Takáto miera heterogenity sa vyskytovala prevažne v urbánnom prostredí, vyznačujúcim sa vždy vyššou mierou priestorovej a sociálnej mobility. V rurálnom milieu bola zriedkavá.

Existencia štyroch cirkevných zborov zásadne ovplyvňovala nielen náboženský život v lokálnom spoločenstve, ale i množstvo ďalších oblastí. Pokúsím sa to ilustrovať na konkrétnom príklade jednej obce. Kazimír leží na južnom Zemplíne, blízko hraníc s Abovskou a Boršódskou stolicou. V roku 1749 tu podľa vizitácie jágerského biskupa žilo 34 rímskokatolíkov, z toho 28 dospelých a 6 detí, resp. nedospelých, 84 gréckokatolíkov (74/10), 62 luteránov (50/12) a 44 kalvínov (28/16).³ Ak prijmeme demografický odhad, podľa ktorého na jednu rodinu pripadalo päť osôb, tak tu v spomínanom roku žilo 45 rodín. Sedem rímskokatolíckych rodín malo v obci drevený, slamou pokrytý kostol, ktorý bol v biednom stave. Sedemnást' rodín patrilo pod gréckokatolícku farnosť v Brezine, vzdialenej asi tri kilometre. Deväť kalvínskych rodín vlastnilo v obci malé, drevené oratórium, do ktorého prichádzal kázať Božie slovo farár z dva kilometre vzdialenej Byšty. Desať luteránskych rodín malo najťažšie podmienky na uspokojenie náboženských potrieb, na tzv. verejný kult. Od 30. rokov 18. storočia až do Tolerančného patentu bola v celej Zemplínskej stolici jediná luteránska farnosť v Pozdišovciach, vzdialených vyše 40 kilometrov. To bola diaľka, ktorú v tej dobe dokázal človek prejsť za jeden deň. Dať pokrstiť dieťa, pochovať príbuzného a pod. v súlade s vlastným vierovyznaním si od luteránov vyžadovalo vynaložiť veľkú námahu spojenú s nemalým nákladmi.

Štyri konfesie v jednej obci, to v prvom rade znamenalo rozdelenie duchovnej starostlivosti nad jej obyvateľmi medzi štyroch kňazov. Okrem dogmatických a vieroučných rozdielov odlišujúcich katolícku cirkev a protestantské konfesie paralelne existovali i rôzne formy ľudovej zbožnosti. Pod týmto pojmom chápem (v danom kontexte) spôsob, akým jednotlivci alebo skupiny, ktoré sú členmi určitej konfesionálnej cirkvi, praktizujú svoju religiozitu, a ktorý sa do určitej miery odlišuje od oficiálnej praxe. Ľudová zbožnosť je

3 AACass, Districtualia, vol. 3, fasc 2. Protocollum Canonicae Visitationis Anno Domini MDCCXLIX in Comitatu Zempliniensi peractae. Pars prior, Districtus Submontanus et Ujhelyiensis, p. 220. (Ďalej Protocollum Canonicae Visitationis 1749, Comitatus Zempliniensis, Districtus Submontanus et Ujhelyiensis).

svojou povahou veľmi eklektická, siaha po prvkoch ľudovej kultúry, povery a pod.⁴ Je poznateľná a pochopiteľná z konania, správania alebo verbálnych vyjadrení. Ľudová zbožnosť, či zbožnosť ako taká je pokusom vieru jednotlivca dôsledne uskutočňovať v každodennom živote.⁵

Každá konfesionálna cirkev používala iný liturgický jazyk. Rímskokatolíci latinčinu, gréckokatolíci cirkevnú slovančinu, luteráni biblickú češtinu a kalvíni maďarčinu, resp. v prípade dvoch desiatok slovenských kalvínskych zborov stredozemplínske nárečie. Náboženský život sa riadil odlišnými kalendármi. Pridržiavanie sa juliánskeho kalendára katolíkmi gréckeho obradu a odlišnosti v cirkevnom kalendári medzi katolíkmi a protestantmi spôsobovali, že niektoré sviatky boli v lokálnom spoločenstve slávené dvakrát, iné dekretálne, teda prikázané sviatky sa naopak nedodržiavali. To vzhľadom k miestu kultu svätých a celkovo významu sviatku v religiozite vtedajšieho človeka viedlo k vzniku konfliktných situácií. Do riešenia tohto problému po celé 18., no ešte i 19. storočie, aktívne vstupovali nielen miestni zemepáni, cirkevné authority, ale i byrokratický aparát štátu. Snaha presadiť používanie jedného, a to rímskeho, kalendára bola až do 20. storočia bezvýsledná.

Ďalším rozdielom, ktorý v živote ľudí tej doby hral dôležitú úlohu, boli odlišné tradície pôstu. Východný obrad sa vyznačoval prísnejšími regulami, než je tomu v latinskom ríte, a väčším počtom dní, v ktorých je predpísané zdržiavať sa mäsitých jedál a alkoholu, počas najprísnejších pôstov i mliečnych jedál. Medzi protestantmi pôst prestal byť relevantným elementom ľudovej zbožnosti a jeho dodržiavanie sa s výnimkou najvýznamnejších sviatkov nielen nevyžadovalo, ale dokonca i stigmatizovalo ako jeden z pozostatkov predreformačnej zbožnosti. V nábožensky zmiešaných obciach sa v každodenných susedských kontaktoch, v krčmách a pri udalostiach prežívaných celým lokálnym spoločenstvom tieto rozdiely reflektovali veľmi intenzívne. V minulosti zastával pôst v religiozite katolíka centrálné miesto. Porušenie pôstnych pravidiel bolo jedným zo sprievodných javov, či dokonca predpokladov oslabenia konfesionálnej identity. Sú doklady o tom, že protestantskí zemepáni pri zavádzaní reformácie dokonca nútili svojich poddaných jesť v pôste slaninu.⁶ Na druhej strane sa medzi gréckokatolíckymi kňazmi z času na čas objavili snahy o zmiernenie prísnych pôstnych pravidiel, keďže to bol častý motív pre prestúpenie k latinskému obradu. Spišský gréckokatolícky dekan sa preto v 80. rokoch 18. storočia snažil u biskupa vymôcť výnimku z pôstnych pravidiel pre svoje územie. Žiadal,

4 BOWKER, J. (Ed.) *Das Oxford-Lexicon der Weltreligionen*. Düsseldorf 1999, s. 1066.

5 SCRIBNER, W. Robert. Volksglaube und Volksfrömmigkeit. Begriffe und Historiographie. In: *Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit*. H. MOLITOR – H. SMOLINSKY (Eds.) Aschendorff Münster 1994, s. 135. Scribner zastáva názor, že snaha o definíciu zbožnosti v zmysle pevne stanoveného predmetu by bola nielen nemožná, ale aj zavádzajúca. Ľudová viera bola v neustálom pohybe, vystavená zmenám, novým výkladom a je ju preto možné vyložiť len nominalisticky.

6 VARSÍK, B. *Husiti a reformácia na Slovensku do Žilinskej synody*. Bratislava 1932, s. 108.

aby mohli tunajší gréckokatolíci jesť cez veľkonočný pôst aspoň mliečne jedlá, čím by sa aspoň trochu priblížili k miernejšej forme pôstu v rímskokatolíckej cirkvi.⁷

V procese konfesionalného vymedzovania a upevňovania vlastnej identity viac ako dogmy a odlišnosti v cirkevnej náuke zohrávali rozhodujúcu úlohu práve sekundárne znaky, vonkajšie formy. Často periférne zvyky a ceremónie sa stali symbolmi a znakmi príslušnosti k určitej konfesii. Medzi také patrilo zvonenie v kostoloch, kľačanie pred krížom, prežehnávanie sa, ruženec, či už ako modlitba alebo modlitebná pomôcka a pod.

V tejto knihe som sa snažil poukázať na okolnosti, ktoré viedli k sformovaniu výraznej konfesionalnej a etnickej heterogenity v spomínaných regiónoch, ale tiež na faktory, vďaka ktorým sa táto pestrosť rôzne dlhú dobu udržala. Chcel som tiež upriamiť pozornosť na sociálny rozmer náboženského života a na dlhú dobu nepovšimnutý jav korelácie konfesionalnej a etnickej identity. Takto postavené ciele stavajú historický výskum pred úlohu hľadať nové, inovatívne prístupy, predpokladajú opustiť tradične preferovanú etatistickú perspektívu a pozornosť zamerať na mikroregióny, na sociálnu prax lokálnych spoločenstiev. Vyžadovalo si to analyzovať nielen právne normy vydávané štátom, nariadenia stolíc, cirkevných inštitúcií a iných nositeľov moci, ale skúmať aj schopnosť kontrolovať a sankcionovať ich dodržiavanie. Podobne zameraných výskumov je zatiaľ veľmi málo nielen v slovenskej historiografii, ale i v ostatných historických diskurzoch, ktoré sledovanému regiónu severovýchodného Uhorska tradične venujú najviac pozornosti.⁸

Kultúrno-antropologické výskumy skúmajúce vzťahy a interakcie sociálnych skupín dostatočne preukázali, že etnické, religiózne a iné skupiny sú v predstavách ľudí hierarchicky odstupňované. Každý z nich je v hierarchickej štruktúre vyhranené určité miesto, z ktorého najviac pozornosti venuje sama sebe a skupinám stojacim nad ňou. Tá skupina, ktorá disponuje väčšou mocou, si o sebe vytvára priaznivejší obraz než o sociálnych skupinách nachádzajúcich sa v menšinovom alebo subordinačnom postavení. Tie sú vnímané ako nezaujímavé, menej hodnotné.⁹ Tento jav je dobre popísaný i v sociológii, ktorá ho zaraďuje medzi univerzálne figurácie. U členov vlastnej „my“ skupiny sa vytvára presvedčenie o tom, že je nielen silnejšia, ale aj z hľadiska ľudských kvalít lepšia, vyspelejšia, cennejšia. Norbert Elias túto figuráciu nazval *etablovaní – outsideri*.¹⁰ Zdroje moci, ktoré jednu skupinu zvýhodňovali pred inými a ktoré jej umožňovali si svoju dominanciu udržať, môžu byť rôzne. Rasové, náboženské, etnické rozdiely a sociálny pôvod sú najfrapantnejšie a pretrvávajú najdlhšie. Príslušnosť k sociálnej triede, úroveň vzdelania môžu za určitých predpokladov stratiť relevanciu už v ďalšej generácii.

7 LUCSKAY, M. Historia Dioecesis Munkatsiensis concinnata per Joannem Pasztelyi Propositum majorem Capituli Munkatsiensis edita vero per Michaellem LUCSKAY Propositum aulicum Lucensem, tomus 5-tus. In: *Науковий збірник Музею Української культури у Свиднику (ďalej HЗМVKyC)*. M. SOPOLIGA, (Ed.) Roč. 20 (1995). s. 176 – 177.

8 K tomu pozri: FATA, M. *Ungarn, das Reich der Stephanskronen, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500 – 1700*. Münster 2000, s. 291. Tam pozri i literatúru.

9 ERIKSEN, T. H. *Ethnicity & Nationalism. Anthropological Perspectives*. London 1993, s. 48 – 58.

10 ELIAS, N. – SCOTSON, J. L. *Etablierte und Außenseiter*. Frankfurt am Main 2000, s. 9.

Existuje však i iná komparatívna výhoda jednej sociálnej skupiny pred druhou – starobylosť prebývania na konkrétnom území.¹¹ Mechanizmus sociálnych vzťahov, presnejšie sociálne figurácie popísané a analyzované Eliasom na príklade anglického predmestia z prelomu 50. a 60. rokov 20. storočia mi poslúžili ako teoretické východisko pri výskume formovania konfesionalnej a etnickej plurality na území troch spomínaných stolíc tvoriacich súčasť hraničného regiónu severovýchodného Uhorska. Mnohé z analytických postupov, ktoré Elias využíva v svojej prípadovej štúdii, sa ukázali byť plauzibilné i pri analýze sociálnej reality spred vyše 200 až 300 rokmi. V prvom rade bol Eliasom vytvorený analytický koncept využiteľný pri popise procesu začleňovania potomkov migrantov a vyrovnávania mocenských pomerov v lokálnych spoločnostiach. Dochádzalo k nemu najmä prostredníctvom získavania primeraného podielu na verejnom priestore, rešpektovania rovnocenného postavenia „starej“ – rímskokatolíckej alebo protestantskej viery a „nového“ gréckeho obradu a pod. V skúmanom hraničnom regióne boli západné cirkevné spoločnosti, rímskokatolícka cirkev i obe protestantské konfesie tými, ktoré disponovali silnejším politickým a ekonomickým potenciálom, mali v tomto prostredí dlhšiu tradíciu a v hierarchii stáli vyššie.

Schopnosť starousadlíkov presadiť u prisťahovalcov akceptovanie menejcenného postavenia nie ako individuálnej odchýlky, individuálneho predsudku, ale ako kolektívny stereotyp, nadobúdajúci niekedy rozmer kolektívnej stigmatizácie, spočívala predovšetkým v nerovnováhe moci. Len za predpokladu, že sa ju darilo obhájiť, bolo možné udržiavať napätie medzi etablovanými a outsidermi a zabrániť tomu, aby sa mocenské pozície vymenili.¹²

Čo však v prípadoch, ak bolo lokálne spoločenstvo tvorené nie dvoma, ale tromi a viacerými sociálnymi skupinami? Ako sa vyvíjala dominancia „silnejšieho“ vo vzájomných kontaktoch a vzťahoch? Aká intenzívna bola sociálna komunikácia v týchto podmienkach? Aký to malo vplyv na priepustnosť interetnických a inkonfesionalných hraníc?

Je zrejmé, že množstvo a charakter prameňov nemôžu byť pri časovo tak vzdialených obdobiach kompatibilné. Absencia výpovedí a správ, ktoré by boli vlastnými svedectvami členov skúmaných skupín, nabádala k opatrnosti pri formulovaní hypotéz a záverov. Hľadanie odpovede na otázku, ako vyzeral religiózny život ľudí z nižších spoločenských vrstiev, či už dedičana alebo mestského človeka, je v súčasnom stave poznania veľmi ťažké. A to nielen v našich podmienkach, ale i v nemeckom prostredí, ktoré je tradične vo výskume náboženských predstáv jednotlivých sociálnych vrstiev najďalej.¹³

Prameňmi, ktoré prinášajú najviac informácií využiteľných pri hľadaní odpovedí na položené otázky sú predovšetkým kánonické vizitácie. Najmä v druhej polovici 18. storočia zaznamenávajú celý rad svedectiev o počte veriacich jednotlivých konfesií, počte

11 Tamtiež, s. 10 – 11.

12 Tamtiež, s. 13 – 14.

13 LEHMANN, H. Grenzen der Erklärungskraft der Konfessionalisierungstheorie. In: *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungstheorie.* K. GREYERZ – M. JAKUBOWSKI-THIESSEN – T. KAUFMANN – H. LEHMANN. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. Band 201. Gütersloher 2003, s. 247.

zmiešaných manželstiev, o konvertitoch a apostátoch, o miere dodržiavania cirkevných noriem, materiálnom zabezpečení a sociálnom statuse kňazov, o jazykovej situácii vo farnosti a pod., ktoré pochádzajú priamo z prostredia jednotlivých lokálnych spoločností. Je však potrebné upozorniť i na limity tohto druhu historického prameňa. Vizitácie treba „čítať“ veľmi kriticky a neprístupovať k nim ako k prameňu zachytávajúcemu celú sociálnu realitu. Vizitátori zaznamenali len to, čo bolo predmetom ich záujmu a čo pokladali za dôležité z hľadiska potrieb pastorácie. Podľa vopred vypracovaných pokynov pátrali predovšetkým po nedostatkoch, ktoré si vyžadovali nápravu a precízne evidovali najmä materiálne podmienky farností a kostolov. Vizitačné protokoly sú preto viac súpisom negatívnych zistení, škandálov a chýb, než objektívnym a celistvým obrazom doby. Menšiu pozornosť venovali vizitátori farským spoločnostiam fungujúcim v súlade s dobovými predstavami štátu a cirkevných štruktúr neporushujúcim žiadne normy. Pozitívne zistenia pozitíva zväčša prechádzali mlčaním, keďže pre upevnenie disciplíny v cirkvi malo väčšiu informatívnu hodnotu zaznamenanie odchýlok a priestupkov. Z rôznych dôvodov ľudia mnohé veci pred vizitátormi zatajili. Ich motívy siahali od lokálnej súdržnosti, nedôvery voči cudzincom, až po celkom prirodzený strach povedať niečo, čo mohlo byť pre nich samých, pre obec ako takú alebo niektorých jej členov byť kompromitujúce a nebezpečné. Ďalším dôvodom na opatrnosť pri rekonštruovaní interkonfesionálnych vzťahov s využitím vizitácií je tá skutočnosť, že až do Tolerančného patentu mali rímskokatolícki biskupi v rámci kánonických vizitácií právo navštevovať i protestantské farnosti, kontrolovať dodržiavanie cirkevných zákonov a preskúšavať protestantských duchovných a pod. Tento „monopol“ zrušil až Jozef II. a právo vizitovať protestantské farnosti odovzdal do rúk superintendentov. Prvá vizitácia šarišsko-zemplínskych evanjelických a. v. farností vykonaná v potolerančnom období je až z roku 1806. Venuje sa takmer výhradne vnútorným problémom miestnych cirkevných spoločností a len na výnimočne a na malom priestore reflektuje vzťahy k ostatným konfesiam.

V dôsledku migrácie sa v jednom lokálnom spoločenstve na niekoľko generácií ocitli sociálne skupiny i s rozdielnou jazykovou a etnickou identitou. Pramene ich uvádzali ako *Slavi*, *Rutheni* a *Hungari*. Problematickým bolo i na prvý pohľad jednoduché preloženie týchto etnoným do slovenčiny. Popri dvojznačnosti etnoným *Slavi* (Slovania/Slováci) a *Hungari* (Maďari/Uhri) najväčšie ťažkosti predstavoval adekvátny, neanachronický preklad etnonymu *Rutheni*. Z kontextu totiž nebolo vždy jasné, či pomenúva jednotlivca alebo skupinu ľudí ako nositeľov istých etnických znakov, alebo sa ním označuje príslušnosť k *Ecclesia Ruthenica* – miestnej gréckokatolíckej cirkvi. V prípadoch, kedy z kontextu nie je možné s určitosťou povedať, či ho zapisovateľ použil vo význame etnickom (v dnešnom ponímaní Rusín/rusínsky, resp. Ukrajinec/ukrajinský), alebo konfesionálnom, teda gréckokatolícky, resp. pravoslávny som sa chcel vyhnúť anachronickému prenášaní dnešných kategorizácií do obdobia, keď je ich plauzibilita prinajmenšom veľmi problematická. Aby som priblížil zložitosť tohto problému, siahnem po niekoľkých citátoch z prameňov. Spišský biskup pri opise svojej diecézy z roku 1780 charak-

terizoval katolíkov východného obradu nasledovne: „*Je tu aj ľud gréckeho obradu, ktorý nazývame uniati (pravoslávnych tu niet), lebo sú spojení s Rímom. Sú to Rusnaci, Rusíni, Rusi a sú pomiešaní s rímskymi katolíkami v dedinách, ktoré patria jednotlivým zemepánom.*“¹⁴ Vzdelaný a scestovaný gróf Dominik Teleki o obyvateľstve mesta Sárospatak o pár rokov neskôr vo svojom cestopise Uhorska napísal: „*Obyvatelia sú z väčšej časti reformovaní Maďari, ostatní sú ale katolíci a rusnáci. Od uhorskej šľachty a mešťanstva zbiehajúceho sa tu každoročne na tokajské vinobranie preberajú postupne ušľachtilejšie zvyky.*“¹⁵ Na konci 19. storočia etnológ a novinár Grigorij Kupčanko zanechal svedectvo o tom, ako sa sebaidentifikovali, ako ich on nazýva *Uhro-Rusi*. „*Uhrorusi sami seba vo všeobecnosti nazývajú Ruskimi (v originály Русскому, pozn. P. Š.), hovoriac v množnom čísle, napríklad „mi Ruski“.* No keď sa opýtaš niektorého nevzdelaného Uhrorusa, napríklad uhroruského roľníka, kto je on, tak on odpovie „Ja Rusňak“, „Ja Hucul“, a len zriedka kedy „ja Ruskij“. Niektorí Uhrorusi odpovedajú na otázku kto sú „Ja Slovan“, alebo „ja Sloven“, alebo „ja Slovjak“. Sú to tí Uhrorusi, ktorí žijú v susedstve s uhorskými Slovákmi a sú už poslovenčení.“¹⁶

Len v tých prípadoch, keď bolo z kontextu zrejmé, že autor prameňa mal na mysli etnicky definovanú skupinu ľudí, prekladal som slovo *Rutheni* ako *Rusíni*. Ak z kontextu nebolo zrejmé, či v prameni uvádzaní *Rutheni* označujú v rámci konfesionálnych kategórií príslušníkov gréckokatolíckej cirkvi alebo reprezentuje etnickú skupinu, priklonil som sa k používaniu tvaru *ruténi*. Obdobným spôsobom riešili túto dilemu i iné ďalšie práce vychádzajúce v ostatných rokoch, kde sa ich autori stretli s týmto terminologickým problémom.¹⁷

Centrálne analytické pojmy práce sú zrejme už z jej názvu. Etnicitu v svojej práci vnímam ako termín, ktorý označuje súbor objektívnych znakov a subjektívnych postojov a presvedčení, na základe ktorých sa človek identifikuje, alebo je svojim okolím identifikovaný s istou sociálnou skupinou – etnikom.¹⁸ Etnicita sa v etnických skupinách vytvára a posilňuje zvnútra prostredníctvom toho, že členovia – „my“ si uvedomujú svoju jedinečnosť a odlišnosť (subjektívna sebaidentifikácia), a zvonka prostredníctvom toho, že okolie „oni“ – „tí druhí“ im ich inakosť dávajú najavo a na základe toho k nim diferenc-

14 „*Rursum populus graeci ritus, qui Unionem (nam schismatici hic quidem nulli) cum Romana Sede profiteatur; quos Russnakos aut Ruthenos, vel etiam Russicos dicunt: in pagis juri privatorum dominorum terrestrium obnoxii cum romano-catholica plebe permixtus est.*“ BOUYDOSCH, E. The quadrennial reports of the bishops of Spiš and Banská Bystrica to Rome. In: *Slovak Studies*. Roč. 16 (1976), s. 250.

15 „*Die Einwohner sind größtentheils reformierte Ungern, die übrigen aber Katholiken und Russnyaken. Sie nehmen von dem jährlich zur Tokayer Weinlese sich hier sammelnden Adel- und Bürgerstand allmählich feinere Sitten an.*“ TELEKI, VON SZÉK, D. *Reisen durch Ungern und einige angrenzende Länder*. Pest 1805, s. 34.

16 КУПЧАНКО, Григорий. *Угорска Русь и еи русски жители*. Вена 1897, s. 46.

17 SEDLÁK, P. *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva (od počiatkov do roku 1804)*. Dejiny Košického arcibiskupstva. Zv. III. Prešov 2004. Michal Lacko považoval za najlepšie riešenie používanie termínu *rusnáci*, ktorý na východnom Slovensku dodnes slúži na označenie veriacich gréckokatolíckej cirkvi. LACKO, M. Užhorodská únia. *Slovak Studies* I., In: *Most publikations*. Rím 1959. K rôznym významom etnonymu *Ruthen*, *Ruthenus* pozri: HARAKSIM, E. *K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do roku 1867*. Bratislava 1961, s. 8 – 10.

18 BERRY, B. *Race Relations. The Interaction of Racial and Ethnic Groups*. Boston 1951, s. 75.

vane pristupujú (identifikácia iných).¹⁹ Etnická identita sa však nekonštruje len v samotnom procese reflektovania podobností a odlišností medzi vlastnou skupinou a ostatnými skupinami, s ktorými vstupuje do interakcie. Nevyhnutným predpokladom jej existencie je vytvorenie hraníc, ktoré kultúrne rozdiely medzi sociálnymi skupinami fixujú a umožnia tým ich pretrvávanie.²⁰ Od pevnosti, resp. priechodnosti sociálnych hraníc sa odvíja i koherentnosť etnickej identity jednotlivcov i celej skupiny. V analyzovanom prostredí popri jazyku zohrávala úlohu diferencného znaku konfesionalná príslušnosť.²¹

Latinské slovo *confessio* pôvodne označovalo rozličné formy vyznania viery – augsburské, heidelberské, druhé helvétske vyznanie viery, z nášho prostredia je to *Confessio Pentapolitana*, *Confessio Heptapolitana* či *Confessio Scopusiana*. V nemeckom jazykovom prostredí sa termínom *Konfession* od 19. storočia označuje organizovaná veľká náboženská spoločnosť, obvykle katolícka a evanjelická, a príslušnosť k nej. V skúmanom regióne a období sa v prameňoch rozlišovalo medzi *religion* a *confession*. Kým prvý pojem bol vyhradený pre katolícku cirkev, protestantské zbory boli označované za *Augustanae* alebo *Helveticae confessionis*.²²

Nie vo všetkých cirkevných tradíciách sa ich identita zakladá na vyznaní viery. V rímskokatolíckej cirkvi sa odvíja od jej učiteľského úradu, v pravoslávnej cirkvi od liturgie a pod.²³ Obe cirkvi sa bránia tomu, aby boli považované len za jednu z konfesií a pokladajú sa za jedinú legitímnu pokračovateľku a nástupkyňu prvotnej kresťanskej cirkvi. Používanie termínu konfesia na označenie náboženského spoločenstva bolo síce spočiatku nemeckou zvláštnosťou, postupne však preniklo aj do ďalších jazykov a ako analytický pojem sa stalo neodmysliteľným v historickom výskume konfesionalizácie v 16. až 18. storočí.²⁴

Konfesionie sa sformovali v procese konfesionalizácie, keď sa starostlivosť o duše veriacich zverila do rúk jednej z troch štátom akceptovaných konfesionalných cirkví.²⁵ Konfesionalizácia bola sociálnym konštruktom jednoty veriacich pomocou rozsiahleho komunikačného procesu, pričom subjektívne očakávania okolia stáli vo vzájomnom pôsobení.²⁶ V Uhorsku to na rozdiel od západnej Európy neboli tri, ale už spomínaných päť konfesií: rímskokatolícka, gréckokatolícka, evanjelická a. v., reformovaná a pravoslávna. Kňazi týchto inštitucionalizovaných cirkví disponovali udeľovaním sviatostí a kontrolo-

19 BARTH, F. *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. London 1969, s. 12 a nasl.

20 Tamtiež. Pozri tiež: TANCER, J. Úvod. Identita z aspektu menšinovej etnicity. In: *My a tí druhí v modernej spoločnosti*. G. KILIÁNOVÁ – E. KOWALSKÁ – E. KREKOVIČOVÁ (Eds.) Bratislava 2009, s. 348.

21 Tamtiež. Pozri najmä úvod ku kapitole Identita a religiozita, s. 139 – 153.

22 SZIRMAY, A. *Notitia topographica politica inclyti Comitatus Zempleniensis*. Buda 1805, s. 389.

23 *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. H. D. BETZ – D. S. BROWNING – B. JANOWSKI – E. JÜNGEL. Vierte völlig neu bearbeitete Auflage, Band 4, I-K, Tübingen 2001, s. 1546.

24 *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Band III. H. CANKIK – B. GLADIGOW – K. – H. KOHL (Eds.) Stuttgart – Berlin – Köln 1993, s. 419 – 420.

25 REINHARD, W. – SCHILLING, H. (Eds.): *Die katholische Konfessionalisierung in Europa*. Gütersloh 1995, s. 2 – 49.

26 SCHINDLING, A. Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit. In: *Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1550 – 1650*. Band 7. A. SCHINDLING – W. ZIEGLER (Eds.) Münster 1997, s. 13.

vali náboženský život a spolu so štátom sa usilovali i o disciplinizáciu veriacich. Aplikácia paradigmy konfesionalizácie v heterogénnom prostredí, sformovanom rozsiahlou migráciou a konverziou, akou bola i oblasť troch skúmaných stolíc, môže priniesť zaujímavé výsledky pre komparáciu, ako to naznačili prvé štúdie z prostredia habsburskej monarchie alebo Poľska.²⁷

Pristavím sa ešte pri otázke používania rôznych označení pre jednotlivé cirkevné spoločenstvá. Termíny *evanjelici augsburského vierovyznania* a *luteráni* používam v texte ako synonymá, podobne ako *reformovaná kresťanská cirkev* a *kalvíni*. S vedomím, že nemajú rovnakú emocionálnu kvalitu a názvy odvodené od mien najvýznamnejších predstaviteľov reformácie majú v istých kontextoch negatívnu konotáciu, budem i ohľadom na „reč prameňov“ obe označenia používať ako rovnoznačné. Podobne i v prípade pojmov *grécky obrad* a *byzantsko-slovanský obrad*, *gréckokatolíci* a *katolíci gréckeho obradu*. Termínu *uniati*, bežnému v poľskom alebo rumunskom prostredí, som sa vzhľadom na jeho zriedkavý výskyt v prameňoch a cieľavedomému vytláčaniu jeho používania v 18. storočí v prostredí Mukačevského biskupstva snažil i ja vyhýbať.

27 EVANS, R. J. W. Die Grenzen der Konfessionalisierung. Die Folgen der Gegenreformation für die Habsburger Monarchie (1650 – 1781). In: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*. Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa. Band 7. J. BAHLCKE – A. STROHMEYER. (Eds.) Stuttgart 1999, s. 399. Pozri tam i ďalšie štúdie aplikujúce paradigmu konfesionalizácie v prostredí habsburskej monarchie.

ROZLIATIE *RUTÉNSKEJ* RIEKY

Pred migračnou vlnou zo severu na juh sa územie severovýchodného Uhorska horizontálne členilo do troch relatívne kompaktných etnických oblastí. Zemplín, ktorý sa tiahol od poľských hraníc po Tokajské vrchy, bol stolicou s rovnocenným zastúpením všetkých troch zložiek. V jeho severnej časti dominovalo etnicky rusínske a konfesionálne gréckokatolícke obyvateľstvo. Tá smerom na juh prechádzala do oblasti s prevahou slovenského etnika, konfesionálne rozdeleného na rímskokatolíkov, luteránov a kalvínov. Na pomerne široký pás zmiešaných slovensko-maďarských obcí nadväzovala ďalej na juh etnicky maďarská oblasť s väčšinou kalvínskym obyvateľstvom.¹

Migrácia obyvateľstva, prebiehajúca na území severovýchodného Uhorska s väčšou či menšou intenzitou po celý stredovek a novovek, výrazne ovplyvňovala v prvom rade jeho demografický a hospodársky vývoj. Keďže toto územie bolo od 14. storočia zároveň hraničným regiónom troch etníc, každý výraznejší migračný pohyb sa prejavil i na zmene etnickej mapy.² Obyvateľstvo, ktoré sa v dobových latinsky písaných prameňoch nazývalo *Rutheni*, v maďarských *Oroszok*, slovenských *Rusnáci* a nemeckých *Ruthenen*, sa v druhej polovici 17. storočia začínalo vo väčšej miere usadzovať v oblastiach, kde sa predtým vyskytovalo len sporadicky.³ Zväčša išlo o jednotlivcov alebo málopočetné skupiny, ktoré sa sťahovali do obcí a v menšom rozsahu i do miest v blízkosti svojich pôvodných sídel, no spúšťali sa i ďalej na juh. Najskôr ich pramene zaznamenávajú v dedinách tých zemeľpánov, ktorí mali majetky v podhorskej oblasti Karpát i na juhu v Potisí.

Z dôvodu doplnenia populačných strát vlastníci pôdy sťahovanie poddaných z kopcovitých, málo úrodných dedín na vyludnený juh často iniciovali a podporovali.⁴ Noví osadníci prichádzali hospodáriť do lepších podmienok, kde bol dostatok nielen úrodnej pôdy, ale často i opustených hospodárskych usadlostí. Každá ladom ležiaca pôda znamenala pre zemeľpánov výpadok príjmov. Bol však výrazný rozdiel medzi výnosmi v oblastiach, kde bola zem málo úrodná, kopcovitá, kde prevládalo dvojpoľné hospodárenie a v dedinách ležiacich na nížine. Prednostne sa preto snažili obnoviť hospodárenie na najúrodnejších a najvýnosnejších majetkoch. Magnátska rodina Rákoczi si na svoje majetky v Zemplínskej a Sabolčskej (Szabolcs) stolici privádzala *ruténov* prevažne z makovického panstva.⁵

1 DIENES, D. Szláv ajkú protestánsok Zemplén vármegyében a XVII. században. Adalékok a szláv-magyar nyelvhatár kérdésehez. In: *Zemplén népessége, települései*. TAMÁS, E. (Ed.) Sárospatak 1999, s. 104 – 111. K vývinu slovensko-maďarskej etnickej hranice pozri: VARSÍK, B. *Národnostná hranica slovensko-maďarská v ostatných dvoch storočiach*. Bratislava 1940, s. 77 nn.

2 PETROV, A. *Národopisná mapa Uher podľa úradného lexikonu osad z roku 1773*. Praha 1924, s. 16 nn; ТОМАШІВСЬКИЙ, С. *Етнографічна карта Угорської Русі*. Москва 1910, s. 44.

3 Mukačevský biskup Peter Partenius Petrovič v roku 1654 v správe pre ostrihomského arcibiskupa Juraja Lippaya o stave svojej diecézy uviedol, že v časti jeho biskupstva ležiacej za Tisou a v cirkevnom komitáte Varad, do ktorých spadali stolice Szabolcs, Szatmár, Bihar a oblasť Hajdu, pôsobilo 24 kňazov gréckeho obradu. Pozri: HODINKA, A. *A munkácsi görögkatolikus püspökség okmánytára*. Ungvár 1911, s. 168 – 171.

4 ПЕТРОВ, А. *Пределы угоррусской речи в 1773 г. по официальным данным*. Санкт Петербург 1912, s. 81 – 228.

5 HUNYADY, J. *Lapok Tiszavasvári történetből II. Tiszabüd története*. Nyíregyháza 1980, s. 40 – 45.

Zo severných oblastí každoročne odchádzali už od neskorého stredoveku najmä muži na sezónne práce na *Dolnicu*, po maďarsky *Alföld*, predovšetkým ako výpomoc pri žatve, mlátení, na práce pri vinohradoch a pod. Z pôvodne sezónnych robotníkov prichádzajúcich na šesť až osem týždňov v rámci poddanských robotných povinností sa často stávali trvalí osadníci. Dočasná migrácia sa v podmienkach vyľudnenia a dostatku úrodnej pôdy postupne menila na trvalé usídlenie. O to viac, keď tento pohyb podporovali aj sami zemepáni lákajúci nových osadníkov poskytovaním dočasných daňových úľav. Okrem obyvateľstva zo severných prihraničných oblastí Uhorska migračný pohyb zasiahol aj osady ležiace za Karpatmi. Príchod kolonistov z Haliče, ale i vzdialenejších oblastí Volyne a Podolia cez hranicu tvorenú Karpatmi bol uľahčený aj tým, že táto časť uhorsko-poľskej hranice bola dôslednejšie strážená až po potlačení Rákocziho povstania v roku 1711, keď sa aj táto oblasť dostala pod kontrolu centrálnej kráľovskej moci.⁶ Rozsah vyľudnenia tejto oblasti a časté úteky poddaných viedli k tomu, že značná časť obyvateľstva mala slobodu sťahovania. Ako jednu zo zvláštností to spomína i Matej Bel v Notíciách Zemplínskej stolice.⁷

Spustošenie krajiny počas povstania Thökölyho a Rákocziho, morové epidémie, najmä posledný veľký mor v rokoch 1708 – 1711, vyčerpávajúce povinnosti spojené s prezimovaním vojska, ktoré po potlačení posledného stavovského povstania viedenský dvor v nepokojných stolicích rozmiestnil, to všetko viedlo na severovýchode Uhorska k obrovskému hospodárskemu a demografickému úpadku. K tomu sa v roku 1713 pridali, najmä na Zemplíne, i extrémne klimatické podmienky, nízke výnosy a znehodnotenie i beztak slabej úrody. Jeden zo súčasníkov, Andrej Szirmay, si do svojho denníka zapísal, že v okolí Michaloviec sa v „nešťastnom“ roku neurodilo nielen obilie, ovocie a hrozno, ale ani žalude v okolitých dubových lesoch a na premočenej a zabahnenej pôde zhnila i značná časť sena.⁸ Pred hroziacim hladomorom ľudia utekali tam, kde mali väčšiu nádej, že prežijú dlhú zimu.

Najviac sa vyľudnili lokality ležiace na nížine, pri križovatkách krajinských ciest a v blízkosti miest. Obce a mestá ležiace na ceste spájajúcej Viedeň a sedmohradské mesto Sibiu (Hermannstadt), tzv. Via magna, ktorá bola hlavnou poštovou líniou v Podunajskej monarchii, decimoval najmä častý prechod a prítomnosť armád. Medzi najviac vyľudnené patrili lokality ležiace v blízkosti cesty vedúcej z Košíc cez Sečovce, Michalovce, Sobrance, Užhorod do Mukačeva. Matej Bel v Notíciách Zemplínskej stolice o tom napísal, že „...na tých miestach, kde prechádza vojsko, obyvateľstvo sa nevelmi vzráha pre ťarchy s tým

6 ГОШКО, Ю. Заселення та міграція населення в Українських Карпатах в XIV – XVIII ст. In: *Українські Карпати*. Матеріали міжнародної конференції „Українські Карпати: етнос, історія, культура“. Ужгород 1993, s. 158.

7 BEL, M. *Zemplínska a Užská stolica*. Preložil M. Slaninka. Bratislava 1999, Zemplínska stolica, časť špeciálna, kap. I. § VIII.

8 KÓNYA, P. Hospodárske pomery v Michalovciach v 18. storočí. In: *Annales historici Presovienses*. Roč. 7 (2007), s. 45.

*spojené a pre iné nešťastia.*⁹ Väčšina obchodných a remeselníckych stredísk na Zemplíne v priľahlej západnej časti Užskej stolice sa na začiatku 18. storočia prepadla na úroveň malých osád s pár obývanými usadlosťami. Michalovce, Trebišov, Sečovce, Budkovce, Staré, Zemplín, Streda nad Bodrogom a ďalšie mestá a trhové mestiečka len pomaly vstávali z ruín a obnovovali svoje niekdajšie postavenie stredísk remesiel a obchodu. Sedliaci žijúci v blízkosti ciest boli ťažko poškodzovaní i povinnosťou poskytovať záprah. Súčasne s tým, ako klesal v dedine počet sedliakov, ktorí dokázali v ťažkých a neistých podmienkach udržať chov dobytky, stenčoval sa okruh gazdov, na pleciach ktorých spočívala ťarcha tejto povinnosti. Niekoľko dní trvajúce furmanky vykonávané na vlastné náklady a nemožnosť vyhnúť sa tejto vyčerpávajúcej povinnosti spojenej s chovom dobytky viedli k tomu, že sedliaci strácali záujem udržiavať nákladný chov ťažných zvierat.¹⁰ Bez záprahu ale nedokázali hospodáriť na pôde, narastali ich dlhy voči zemepánovi a štátu a jediné východisko z tejto situácie často videli v úteku. Po celom severovýchodnom Uhorsku sa potulovalo množstvo osôb, ktoré z dôvodu neschopnosti plniť poddanské povinnosti, zo strachu pred kontribúciami a rekviráciami opustili svoje usadlosti a nemali stále bydlisko. K mase ľudí, nazývanej *plebs vagabundus*, ktorá bola značná už v čase posledných dvoch stavovských povstaní, sa po roku 1711 pridávali ďalší. Dostatok prázdnych usadlostí a pomalé obnovovanie hospodárskeho života týchto ľudí k trvalému usídleniu nemotivovalo. Mnohé obce boli ešte na začiatku 30. rokov 18. storočia opustené. Veľká fluktuácia viedla k tomu, že v obývaných dedinách sa v priebehu niekoľkých rokov niekde i trikrát vymenilo obyvateľstvo.¹¹ Prvoradým cieľom každého vlastníka pôdy bolo čo najskôr obsadiť prázdne usadlosti novými poddanými. I v prípade, že sa im prísťahovalcov nepodarilo usadiť nastalo, bola i ich dočasná prítomnosť pre nich výhodná, keďže v nich získali pracovnú silu potrebnú pre sezónne práce. Nemali záujem hlásiť úradom výskyt týchto individuí na vlastných majetkoch, práve naopak, poskytovali im svoju ochranu pred stoličnými úradníkmi, ktorí po utečencoch pátrali. V dôsledku svojej geografickej polohy, charakteru terénu a ďalších okolností zaznamenala Zemplínska stolica ako celok v porovnaní so Šarišskou a Spišskou výraznejší demografický úbytok.¹² Podľa daňových konskripcií z rokov 1715 a 1720 boli dve tretiny usadlostí

9 BEL, M. Zemplínska stolica, časť špeciálna, kap. I. Podhorský slúžnovský obvod. § 3. Aj v Noticiách Užskej stolice kladol Matej Bel úpadok mnohých obcí do súvislosti s ich polohou pri spomínanej krajinskej ceste. Pri obci Vyšné Nemecké uvádza: „Leží na krajinskej ceste, ktorá vedie z Užhorodu do Sobrance a Michaloviec, čo však veľmi ochudobnilo hojne obývanú obec.“ Podobne i ďalšia obec užskej stolice Krčava „...takými istými škodami spôsobenými kráľovskou hradskou, o ktorých sme už hovorili, bola privedená navnivoč“. BEL, M. Užská stolica, Kap. III. O slúžnovskom obvode Pavlovskom.

10 GABRIEL, F. Pohyb obyvateľstva v bývalé užskej župe v prvú polovinu 18. storočia. In: *Zvláštni otisk z časopisu Naukovij Zbornik tovarystva "Prosvita" v Užhorodě*. Roč. 11 (1936), s. 8 – 9.

11 SIRÁCKY, J. *Dlhé hľadanie domova*. Druhé prepracované a doplnené vydanie. Martin 2002, s. 28.

12 K rozsahu vyludnenia východného Slovenska pozri: SIRÁCKY, J. Sťahovanie poddaných z východného Slovenska v 18. a v prvej polovici 19. storočia. In: *Príspevky k dejinám východného Slovenska*. Bratislava 1964, s. 49 nn. K depopulácii začiatkom 18. storočia v meste Prešove a okolitých dedinách pozri: BODNÁROVÁ, M. Slováci v období Onódskeho snemu. In: *Memorialis – historický spis slovenských stolíc*. M. KOVAČKA – E. AUGUSTÍNOVÁ – I. POLÁKOVÁ (Eds.) Slovenská národná knižnica – Národný bibliografický ústav v Martine 2008, s. 44 – 45. Dokument je umiestnený na stránke <http://www.snk.sk/>

v Zemplínskej stolici opustené.¹³ V podobnom stave bola i susedná Užská stolica, kde v rovnakom čase bolo z 208 obcí až 69 úplne vyľudnených a v osídlených obciach sčítací komisári najčastejšie narátali od dvoch do desať domácností.¹⁴ Na makovickom a drugetovskom panstve, dvoch najväčších domíniách v Šariši a na Zemplíne, tvorených z veľkej časti rusínskymi dedinami, sa migrácia dala do pohybu na prelome 17. a 18. storočia.¹⁵ Na makovickom domíniu poklesol do roku 1715 počet obývaných usadlostí na polovicu a spôsobil, že tu nebolo dediny, z ktorej by nebolo odišlo aspoň niekoľko rodín.¹⁶ V podobnom rozsahu bolo depopuláciou postihnuté i humenské panstvo.¹⁷ Úteky a nelegálne sťahovanie roľníckeho obyvateľstva tu na začiatku 18. storočia nadobudli masové rozmery. Administrácia domínia bola nútená viesť podrobnú evidenciu a skúmať smery pohybu a miesta pobytu utečencov, ktorá mala byť podkladom pre ich vypátranie a návrat. Zo súpisu vykonaného v roku 1717 i z nasledujúceho z roku 1728 vyplýva, že väčšina sedliakov utekala na juh a usádzala sa v opustených mestách a dedinách stredného a južného Zemplína. Omnoho menšia časť hľadala útočisko na poľskej strane Beskýd a Karpát, prípadne na Podkarpatsku.¹⁸ Smery migrácie zo severných oblastí Zemplína a Šariša sa dajú rozdeliť do troch základných skupín. Veľká časť ľudí sa usadila relatívne blízko svojich pôvodných sídel, na území tej istej, alebo niektorej zo susedných stolíc. Druhá časť sa nechala stiahnuť prúdom vystaňovalcov ešte ďalej na juh, do krajov oslobodených od Osmanskej ríše. Tretí prúd hľadal útočisko v Poľsku, aj keď už v menšej miere ako predtým za stavovských povstaní.

Okrem živelnej, spontánnej migrácie prebiehalo aj organizované presídľovanie poddaných zo severných oblastí Šarišskej a Zemplínskej stolice do južnejšie položených a vyľudnených dedín a miest. Dochádzalo k nemu v rámci pozemkového majetku šľachtických rodov, ktorí vlastnili pôdu na hornatom severe i „dole“, na úrodnej nížine. Na Rákocziho majetkoch dosiahlo presídľovanie poddaných už koncom 17. storočia značné rozmery a pokračovalo i po porážke posledného stavovského povstania, kedy ich skonfiškoval erár.¹⁹ Väčšinu si ponechal vo svojich rukách, no časť sa dostala do rúk novým vlastníkom. Len v rozmedzí rokov 1739 – 1742 sa z makovického panstva živelne alebo

13 BOROVSZKY, S. *Zemplén vármegye. Magyarország vármegyéi és városai*. Budapest 1905, s. 43; ŽUDEL, J. *Stolice na Slovensku*. Bratislava 1984, s. 164.

14 Viac o tom pozri: GABRIEL, F. Pohyb obyvateľstva v bývalé užské župe v prvej polovine 18. storočia, s. 1 – 44; ADAM, J. Smery útekov poddaných z humenského panstva v 1. polovici 18. storočia. In: *Obyvateľstvo Karpatskej kotliny*. P. KÓNYA – R. MATLOVIČ (Eds.) Prešov 1997, s. 22 – 36; ADAM, J. Malé sťahovanie národov: (migrácia obyvateľstva po Satmárskom miery v severovýchodnej časti Uhorska). In: *Povstanie Františka II. Rákocziho 1703 – 1711 (v novšom priblížení)*. P. KÓNYA (Ed.) Prešov 2005, s. 313 – 319.

15 SIRÁCKY, J. Sťahovanie poddaných z východného Slovenska, s. 132.

16 МИЦЮК, О. *Написи з соціально-господарської історії Підкарпатської Русь II*. Іпра 1938, s. 34; Ďalšie doklady o rozsahu demografického úpadku severných oblastí obývaných Rusínmi pozri: HARAКСИМ, L. K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do r. 1867, s. 60 – 62.

17 STAVROVSKÝ, E. Spoločné ľudové tradície poľského, západoukrajinského a východoslovenského ľudu v 16. až prvej polovici 18. storočia. In: *Slovanské štúdie III*. Príspevky k medzislovenským vzťahom v československých dejinách. Bratislava 1960, s. 354.

18 ADAM, J. Smery útekov poddaných z humenského panstva v 1. polovici 18. storočia, s. 22 – 37; porovnaj tiež HORVÁTH, P. *Poddaný ľud na Slovensku v prvej polovici 18. storočia*. Bratislava 1963, s. 227.

19 UDVARI, I. *Ruszinok a XVIII. században*. Történelmi és művelődéstörténeti tanulmányok. Nyíregyháza 1992, s. 323 – 324.

organizovane vystaňovalo do južnej časti Zemplínskej stolice viac ako 60 rodín. Vo väčších skupinách sa usadili v mestách Szerencs, Tállya, Mád, Sečovce a jednotlivé poddanské rodiny našli nový domov v dedinách po celej Východoslovenskej nížine.²⁰ K podobným presunom poddaných dochádzalo i na panstvách šľachtických rodov Barkóczy, Szirmay a ďalších.²¹

Vyludnenie veľkej časti severovýchodného Uhorska umožnilo rusínskemu obyvateľstvu vo väčšom rozsahu než predtým prenikať z ich pôvodného priestoru ďalej na juh, na etnicky slovenské a maďarské územie. Neboli to už len jednotlivci alebo zopár rodín, ktoré sa za krátky čas asimilovali. V množstve lokalít vytvorili Rusíni početnú komunitu, čo bolo v novom prostredí predpokladom na uchovanie si konfesionalnej a etnickej identity. Po vytlačení Osmanskej ríše z Uhorska a najmä po skončení posledného stavovského povstania tento pohyb zo severu na juh nabral také rozmery, že ruský historik Alexej Petrov, ktorý sa vo svojich výskumoch opieral o dobové pramene, najmä o *Notície* Mateja Bela, ho nazval „*vyliatím ruskej rieky*“.²² Areál rozšírenia Rusínov sa v dôsledku migrácie výrazne rozšíril v celom priestore severovýchodného Uhorska. Tiahol sa od Ugočskej stolice na východe,²³ cez Berežskú, Užskú, Zemplínsku²⁴ až po Abovskú na západe.²⁵ Kompaktné enklávy a ostrovy rusínskeho obyvateľstva sa vytvárali od konca 17. storočia, no najmä v prvých dvoch desaťročiach 18. storočia.²⁶ *Ruténi* prenikli i ďalej na juh, na územie stolíc Sabolčskej a Satmárskej (Szátmár, Satu mare)²⁷ a sekundárne i ďalej na juh, do stolíc Bácska a Sriem.²⁸

20 HORVÁTH, P. Poddaný ľud na Slovensku v prvej polovici 18. storočia, s. 221.

21 KARACSÓNYI, J. *A görögkatolikus magyarok eredete*. Budapest 1924, s. 20 – 21.

22 ПЕТРОВ, А. *Материалы до истории Угорской Руси VI*. Санкт Петербург 1911, s. 150, pozn. 3. ПЕТРОВ, А. Kdy vznikli ruské osady na uherské Dolní Zemi a vůbec za Karpaty? In: *Český časopis historický*. Roč. 29 (1923), seš. 3 – 4, s. 436. Petrov pokladal etnonym *Rutheni* z prameňov zo 17. a 18. storočia, rovnako ako *Uhrorusi*, *Rusíni*, *Rusnáci* z 19. a 20. storočia, za pomenovanie etnografickej skupiny ruského národa.

23 SZABÓ, I. *Ugocea megye*. Budapest 1937, s. 114 – 115, s. 236 – 240, s. 246.

24 ULIČNÝ, F. *Dejiny osídlenia Zemplínskej župy*. Michalovce 2001, s. 45, 88, 119, 199; ULIČNÝ, F. Rusíni v Zemplínskej župe od 14. do 18. storočia. In: *Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodenia po súčasnosť*. J. DORULA (Ed.) Bratislava 2000, s. 37 – 51.

25 K rusínskej migrácii, jej priebehu a rozsahu pozri: ПЕТРОВ, А. Пределы угорской речи в 1773 г., s. 81 – 228; PALÁDI-KOVÁCS, A. Ukrainische Streusiedlungen in Nordostungarn im 18. – 19. Jahrhundert. In: *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*. Tomus 22, (3 – 4) 1973, s. 371 – 415; PALÁDI-KOVÁCS, A. Ukrán szörványok a 18. – 19. században a mai Magyarország északkeleti részén. In: *Népi Kultúra – Népi Társadalom VII*. Budapest 1973, s. 332; UDVARI, I. Ruszinok a XVIII. században, s. 323 – 324.

26 Petrov tvrdí na základe skúmania daňových súpisov z rokov 1543 – 1696 v MOL, že väčšina obcí označovaných *Lexicone locorum* ako rusínske, resp. zmiešané rusínsko-maďarské vznikli až na prelome 17. a 18. storočia. V istej dobe boli úplne alebo takmer úplne vyludnené, pusté osady. Porovnaj: ПЕТРОВ, А. Пределы угорской речи в 1773 г., s. 83 – 95, 311 – 312, 323 – 324, 150 – 181, 310 – 321, 278 – 298.

27 O migrácii *ruténov* do Sabolčskej stolice a južného Zemplína: UDVARI, I. Adalékok a XVIII. századi kárpátturán hivatalos írásbeliséghez. XVIII. századi cirillbetűs kéziratok Szabolcsban. In: *Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon*. KUNST, E. – SZABADFALVI, J. – VIGA, G. (Eds.) Miskolc 1984, s. 135 – 146.

28 ЖИРОШ, М. *Бавчанско-сримски Руснаци дома и у швецѣ 1745 – 1991*. Tom I. Нови Сад 1987, s. 17 – 108. ПАМАЧ, Я. *Руснаци у Южней Угорскей (1745 – 1918)*. Нови Сад 2007, s. 51 – 75. Tam pozri i ďalšiu literatúru.

Stolice severovýchodného Uhorska, údaje z Lexiconu locorum (1773)

stolica	počet sídel	dediny	mestá	počet farností				prevládajúci jazyk				
				rímsko katolícka	grécko katolícka	evanjelická	kalvínska	maďarský Hungarica	nemecký Germanica	slovenský Slavonica	rusínsky Ruthenica	rumunsky Vlachica
Zemplínska	410	388	22	68	139	1	60	109	3	151	149	-
Šarišská	369	260	9	51	80	9	-	1	1	233	154	-
Spišská	157	147	10	111	11	-	-	-	20	123	14	-
Abovská	228	221	7	40	18	3	41	154	2	72	-	-
Turnianska	42	41	1	6	3	-	10	35	1	14	2	-
Gemerská	230	219	11	25	1	22	38	132	-	99	-	-
Užská	204	200	4	8	45	3	15	52	-	65	87	-
Boršódská	169	159	10	52	10	1	84	148	-	21	-	-
Sabolčská	126	119	7	17	26	-	103	118	1	1	8	4
Sátmárska	255	236	19	14	130	-	131	142	11	-	7	98
Marmarošská	139	133	6	4	107	-	5	5	1	-	85	50
Ugoľská	66	62	2	6	40	-	27	28	-	-	45	6
Berežská	261	255	6	3	74	-	61	69	5	1	187	-

Táto metaforická rieka sa vyliala z oblastí ležiacich na severe Zemplínskej, Šarišskej, Spišskej a Užskej stolice, výdatne však bola napájaná i z prítokov prameniáciach na severnej a východnej strane Karpát. Prívalové vlny prichádzali z podhorských, kopcovitých a málo úrodných oblastí na juh, na rovinaté a podstatne úrodnejšie nížiny, z religiózne homogénneho prostredia do oblastí, ktorých náboženská prax bola formovaná spolužitím a vzájomnou rivalitou medzi katolíckou cirkvou a dvoma protestantskými konfesiami. Zároveň to bol prechod z etnicky homogénneho prostredia do prostredia pluralitného, ktorého sociálnu realitu tvorili Slováci, Maďari a Rusíni.

Medzi stolice, v ktorých sa „vybreženie rusínskej rieky“ najviac prejavilo na jej etnickej mape, patrili Zemplín, Boršód a Sabolč. V Noticiách Zemplínskej stolice, v kapitole *Obyvatelstvo a správa stolice* charakterizoval Matej Bel etnické pomery na Zemplíne nasledovne: „Ak niekedy noví obyvatelia len zriedkavo spestrili tento kraj, dnes je tu taká rôznorodosť, že je ťažké rozlíšiť, koľko národov tu teraz žije. [...] Hoci Maďari držali kedysi väčšiu časť tejto stolice, dnes sa držia len na veľmi málo miestach. Tu a tam v kraji podhorskom, medzibodrožskom, aj v okolí sútoku Bodroga a v niekoľkých údoliach, ktoré sa tiahnu od mesta Sátoraljaujhély k Slancu. Stretli sme tu viacerých Maďarov, ale aj tu zriedka samých, lebo sú roztrúsení so Slovákami, Rusínmi a Poliakmi. [...] Treba jasne povedať, ako veľmi maďarského národa ubúda. Bud' sa nastahovali do osád zanechaných Slovákami, kým ešte mali kone, ktoré boli kedysi pridelené pre ich vlastné potreby, alebo zostávajú na mieste a bývajú spolu s ostatnými národmi, ale sa nerozmnožujú. Zakiaľ u ostatných vidno tri, štyri až šesť detí, Maďari majú sotva jedno, dve. V spoločnosti Slovákov nielenže prejdú na ich zvyky, ale po vymretí starých sami sa pomaly stanú Slovákami. Nič iné si nezachovávajú zo svojho národa, iba ak to, že rozumejú svojmu vlastnému jazyku a rovnako sa obliekajú, hoci aj odev už pomaly zanechávajú a preberajú zvyky nových čias. Nijaký rozdiel už nezbadáš medzi Maďarmi a Slovákami, či už hľadiš na

svadobné, či iné zvyky, hoci Maďari sa ešte stále namáhajú, aby sa od Slovákov odlišili akousi snahou po heroickom a ľahkom živote a väčším sebedomím.“²⁹

V strednom a najmä južnom Zemplíne polyhistor takmer neuvádza lokality, kde by významnú časť obyvateľov netvorili prisťahovalci. K pôvodným osadníkom, ktorými boli na južnom a v časti stredného Zemplína Maďari (*Hungari*) a v strednom Zemplíne Slováci (*Slavi*), sa z hľadiska doby, keď Bel Notície zostavoval, teda začiatkom 30. rokov 18. storočia, len nedávno prisťahovali Rusíni (*Rutheni*), Slováci a niekde i Poliaci (*Poloni*). V dôsledku migrácie tak vznikol široký pás územia, kde v obciach a celkom malých osadách tvorilo lokálne spoločenstvo niekoľko rodín, ktoré rozprávali troja jazykmi a hlásili sa k štyrom konfesiám. Pre ilustráciu som vybral Belovu charakteristiku obyvateľstva v niekoľkých juhozemplínskych obciach a mestách: „*Golop, nová osada Maďarov pomiešaných so Slovákami rôzneho náboženstva. [...] Kedysi bol čisto maďarský, ale keď sa jeho obyvatelia rozprchli pre nepriazeň osudu do rozličných častí kráľovstva, k niektorým zostavším pripojili sa Slováci, Rusíni a Poliaci a po zabratí obydli zaplnili celú dedinu, a tak vznikla zmiešaná osada. Maďari sa držia kalvínskeho vyznania, majú svoj chrám a slobodu vykonávať bohoslužby. Ostatní vzhľadom na katolícke vyznanie patria do farnosti Tállya, ktorá sa od nich nachádza na východ, na dostrel z kuše.*“³⁰ V meste Sátoraljaujhely tvorili väčšinu obyvateľov Maďari, „*ostatní prišielci sú sčasti Slováci, sčasti Rusíni. Každý z týchto národov (nationes, pozn. P. Š.) a náboženstiev má svoju modlitebňu. Nechýbajú tu ani Gréci, Trákovia a Židia zaoberajúci sa obchodom.*“³¹ Kis Falud, obec v majetku serenčských (Szerencs) jezuitov, „*stála dlho opustená, no pred 12 rokmi (v roku 1720, pozn. P. Š.) bola obsadená Maďarmi, Slovákami a Rusínmi. Náboženstva sú sčasti katolíckeho, sčasti luteránskeho, sčasti kalvínskeho*“.³² Ladmovce, obec na severnom okraji Tokajských vrchov, zažila veľký úpadok viditeľný i na spustnutých vinohradoch. Spôsobilá ho chudoba obyvateľstva, z ktorého „*nemalá časť Maďarov sa rozišla a teraz sa mieša so Slovákami a Rusínmi. Tí sa viac venujú práci vlastnými rukami ako práci s dobytkom. Ináč sú zaradení medzi slobodných*“.³³

Trvalo určitú dobu, kým sa novo tvoriaca sídelná štruktúra ustálila a „plebs vagabundus“, ako ho označovali dobové pramene, sa usadil natrvalo v nových domovoch. Časté opätovné sťahovanie kolonistov bolo problémom, ktorý bránil hospodárskej obnove zničenej krajiny. To zneisťovalo zemepánov, ktorí si ťažko budovali stabilnú ekonomickú základňu i viedenský dvor, ktorý mal eminentný záujem na hospodárskej a politickej konsolidácii v tejto problémovej oblasti monarchie. O dôvodoch „nepokojného poletovania“

29 BEL, M. Zemplínska stolica, Časť všeobecná, kap. II. Obyvatelia a správa tejto stolice, § 2. Túto pasáž v mierne upravenej podobe zaradil Ján Tomka-Sásky aj do posmrtné vydaného výberu z diela Mateja Bela *Compendium Hungariae geographicum. Posonium 1753*, s. 79. „*Etsi olim Hungari partem comitatus potiorum obtinebant, hodie tamen paucissimis locis tenentur. Hinc atque inde per Submontanam et Interamnam oram atque circa confluum Bodrogi et qua vallis ab Ujhely procurrit versus Szalanczam nonnullos sparsim offendimus, sed raro et illic solos, quin Slavos atque Ruthenis Polonisque essent permixti. [...] Hungari Germanique, qui olim frequentiores regionem inhabitant, in annos deficiunt.*“

30 BEL, M. Zemplínska stolica, časť špeciálna, kap. I. § 3.

31 BEL, M. Zemplínska stolica, časť špeciálna, kap. III. § 1.

32 BEL, M. Zemplínska stolica, časť špeciálna, kap. I. § 8.

33 BEL, M. Zemplínska stolica, časť špeciálna, kap. III. § 2.

poddaných sa diskutovalo na stoličných zhromaždeniach, zasadnutiach uhorského snemu i medzi dobovými vzdelancami. Sklon k sťahovaniu sa všeobecne pokladal za charakteristickú črtu Rusínov, ktorí uviedli celú severovýchodnú oblasť Uhorska do pohybu. Matej Bel však hlavných iniciátorov neprestajného premiestňovania ľudí z miesta na miesto videl v Slovákoch. V Notíciách Zemplínskej stolice napísal: „...treba zazlievať slovenskému národu, že nechce zotrvať na jednom mieste, ktoré si zvolí, ale ako túlajúce sa stádo zostáva na jednom mieste, kým má čo jesť. Keď niet poživne, ide ďalej, kamkoľvek, aj na skromnejšie miesta, aj za nepriazne podnebia. Utečie bez váhania pred prísnosťou pánov alebo pred trvalým zlým spoločným osudom čias s obnovenou nádejou, že sa inde ľahšie uhniedzdi. Zdá sa, že nikde nedosiahne to, čo chce. Nikde neostáva dlhšie, ale stále vandruje. To je tu dovolené, a aj mnohí Maďari robia tak isto, nie sú však o nič šťastnejší ako Slováci. Nenašiel som nikde biednejší osud národa Slovákov a Maďarov ako v tomto kraji. Jazyk Slovákov, nech už prišli odkiaľkoľvek, podobá sa v tomto kraji najmä jazyku rusínskemu, lebo tí, čo s nimi bývajú, napodobňujú ich zvyky a oblečenie. Keď sa takto pomiešajú s Rusínmi, vnuknú aj im zvyk sťahovať sa z miesta na miesto, hoci tento národ ťažšie mení miesta, ktoré si zvolil, iba ak na rozkaz, ako sme to videli v Strede nad Bodrogom a inde.“³⁴

Od roku 1711 trvajúce obdobie mieru a s ním spojená konjunktúra vytvorili priaznivé predpoklady na obnovenie hospodárskeho života a stabilizáciu sídelnej štruktúry. V čase písania Belovej práce od skončenia stavovských povstaní uplynulo už vyše 20 rokov, no stále sa nepodarilo úplne obnoviť hospodársky život, množstvo usadlostí bolo opustených, pôda neobrobená. Miestne obyvateľstvo ako celok hodnotí Bel ako chudobné, civilizlačne zaostalé, najkritickejší však bol pri charakteristike Rusínov. Pri ich opise použil veľmi expresívne výrazy: „túlavý ľud“, „zberba, čo rada pije“, „rusínski žobráci“, „nekultúrny“ a „barbarský národ“. Matej Bel v Notíciách Šarišskej stolice uvádza o Rusínoch, že sa veľmi často dávajú na zboj. Žijú prevažne v drsných podmienkach severnej časti stolice, sú nevzdelaní, neprispôsobiví a opovrhujú zákonmi. Ich reč je viac ruštinou ako poľštinou, no časť Rusínov rečou, odevom a spôsobom života napodobňuje Slovákov, medzi ktorými žijú.³⁵ V Notíciách Užskej stolice, v kapitole venovanej obyvateľstvu, o Rusínoch píše: „Radi menia svoje sídla a často sa bez zjavnej príčiny presťahujú na iné miesto, aj keď tak činia na úkor svojej rodiny. Často sa stáva ich zemepánom, že aj tie najpočetnejšie obce sa vyludnia skôr, ako si toho ich pán všimne. Robia tak najmä zo strachu z daní, ktoré musia zaplatiť do štátnej pokladnice, ale i pre iné, ľahšie nepravosti, ktoré na nich mali spáchať ich vlastní páni. Kde však raz zapustia aspoň chudobné korene, tam potom gazdujú starostlivo.“³⁶

34 BEL, M. Zemplínska stolica, časť všeobecná, kap. II, § 3. V obci Veľký Horeš žili prevažne „privandrovalci, Rusíni a Maďari. Jedni aj druhí sú nestáli, chcú žiť raz tu, raz inde“. O pár kilometrov vzdialenom Zatine Bel píše „Incolitur a diversis nationibus, Hungaris, Slavis, Ruthenis Polonisque, frequenti numero aedicularum, sed colonis vagabundi set instabilibus“. BEL, M. Zemplínska stolica, 1999, časť špeciálna, kap. I. § 3.

Poliakov Bel spomína na Zemplíne len na pár miestach, Zatin, Tállya, Golop a Svätá Mária.

35 ULIČNÝ, F. Notície M. Bela o Šarišskej a Zemplínskej stolici. In: *Nové Obzory*. Roč. 29 (1987), s. 145.

36 BEL, M. Užská stolica, časť všeobecná, kap. II., § 1.

Migrácia smerujúca zo severu na juh spôsobila posun slovensko-maďarského hraničného regiónu o zhruba dvadsať až tridsať kilometrov na juh. Zároveň sa na určitú dobu rozšírilo pásмо jazykovo zmiešaných slovensko-maďarských sídel. Slovenský etnický element znovu prevládol v lokalitách, kde sa v 16. a 17. storočí usídlilo maďarské obyvateľstvo utekajúce z územia obsadeného Osmanskou ríšou.³⁷ V 30. rokoch 18. storočia sa severná hranica osídlenia maďarského etnika na Zemplíne začínala na juh od Trebišova, v Zemplínskom Hradišti, Sírniku, Novosade, Zemplínskom Jastrabom, ďalej išla cez Oborín a počnúc Vojanmi a Veľkými Kapušanmi pokračovala ďalej územím Užskej stolice. Obce ležiace na dotyku s odlišným jazykovým prostredím sa vyznačovali silnejšou tendenciou vyhraňovať sa voči „iným“, odolávať tlaku asimilácie a vytvárať si sociálne normy, ktoré takéto stratégie podporovali. O obyvateľoch jednej z takýchto obcí, Oboríne, Bel napísal: „*Bývajú tu Maďari, pevne sa držiaci svojich zvykov a svojho jazyka. Nechcú hovoriť iným jazykom, ani odpovedať, hoci mu rozumejú. Ináč je táto obec najdôležitejšia a najväčšia v tomto kraji.*“³⁸ Na juh od Oborína sa už nachádzalo územie v ľudovej tradícii označované za maďarské – „*na Maďaroch*“. Z obcí ležiacich severnejšie, kde ešte podľa Bela počet Maďarov prevyšoval Slovákov³⁹ alebo kde boli Slováci a Maďari rovnomerne zastúpení,⁴⁰ sa pôvodná etnická dvojfarebnosť udržala len v niekoľkých obciach.⁴¹ V ostatných lokalitách žilo v tom čase už len zopár maďarských rodín.⁴² O dvadsať rokov sa aj zvyšné rodiny, s výnimkou zemianskych, asimilovali. Vizitácia Jágerského biskupstva z roku 1749 ešte spomína maďarské obyvateľstvo severne spomínanej línie, neskoršia vizitácia z roku 1772 ich už nenachádza. Maďarsko-slovenská etnická hranica v tej podobe, akej sa na Zemplíne ustálila v druhej polovici 18. storočia, sa s malými korektúrami udržala až do konca 19. storočia.⁴³ Etnickú heterogenosť tejto časti Zemplína dokladajú aj názvy honov, ktoré si i po niekoľko generácií uchovávali „*dvojazyčnosť*“. Vo Veľkých Ozorovciach zaznamenala v roku 1773 kánonická vizitácia jágerského biskupa cho-

37 SIRÁCKY, J. Sťahovanie poddaných z východného Slovenska, s. 132; SIRÁCKY, J. *Sťahovanie Slovákov na Dolnú zem v 18. a 19. storočí*. Bratislava 1966, s. 75 nn.

38 BEL, M. Zemplínska stolica, časť špeciálna, kap. IV., ods. I. Podobné správu podáva o 70 rokov neskôr i Szirmay: „*Abara Helueticae confessionis oratorio, et ministro prouisus, [...] colonosque linguae Vngaricae ita tenaces habet, ut aliam nec discere, nec loqui velint.*“ SZIRMAY, A. Notitia topographica politica inelyti Comitatus Zempleniensis, s. 372. Nie je možné posúdiť, či ju od Bela nekriticky prebral, alebo či Belova poznámka bola aktuálna i v čase, keď žil A. Szirmay.

39 Slavkovce a Drahnov.

40 Dúbravka, Kopčany, Budkovce.

41 „*Idoma slavonicum et hungaricum*“ (Kopčany) „*Incolae hujus loci utuntur idiomate Ungarico et Slavonico*“ (Drahnov). AACass, Districtualia, vol. 3, fasc 2. Protocollum Canonicae Visitationis 1749, Comitatus Zempliniensis, Pars posterior, Districtus Homonensis, p. 49, 44. (Ďalej 1749, Comitatus Zempliniensis, Districtus Homonensis).

42 Maďarské rodiny spomína M. Bel v Zemplínskej Teplici, Slánskom Novom Meste, Milhostove, Plehoticiach, Veľkých a Malých Ozorovciach, Hriadkach a Zbeňňove. BEL, M. Zemplínska stolica, časť špeciálna, kap. III., ods. I., § II. a kap. III., ods. II., § II.

43 K vývoju etnických hraníc v trebišovskom slúžnovskom okrese v období dualizmu pozri: SÁPOS, A. T. A Tőketerebesi járás népességfejlődése a dualizmus korában. Košice 2003. Etnické pomery v období 1771 – 1863 zachytáva na s. 55 – 58.

tárne názvy, ako napr. *Pod fejér kutem, Konoplyanky, Vernali, Eresztvény, Vágás, Horka, Na Welkim Poli, Ager pod Potoky*.⁴⁴

Existenciu troch etnických oblastí dokladá i toponymia Zemplínskej stolice, predovšetkým častý výskyt miestnych názvov tvorených adjektívom *ruský, slovenský, maďarský*. V *Repertóriu* Jána Lipszkého k jeho mape Uhorska z roku 1808 ich na Zemplíne bolo najviac. Z deviatich toponým s adjektívom *slovenský* na území celého Uhorska sa päť nachádzalo na Zemplíne (*Slowenská Jabloň, Slowenská Kajňa, Slovenské Krywé, Slowenský Jestřab, Slowenský Žipow*). V maďarčine sa *slovenský* prekladalo ako *tót – Tót-falu, Tót-Izsip, Tót-Jesztreb* a pod.⁴⁵ V prípade adjektíva *ruský* ležali na Zemplíne viac než dve tretiny týchto toponým. Jeho maďarský ekvivalent mal podobu *Orosz-*, napr. *Orosz Hrabóc*. Z celkového počtu šestnástich miestnych názvov v celom Uhorsku sa ich na Zemplíne podľa Lipszkého mapy nachádzalo jedenásť: *Ruská Kajna, Ruská Wola, Ruské Petrovce, Ruské Wolowé, Ruský Kazymjr, Ruský Kručow, Ruský Potok*, názov *Ruské Bystre* a *Ruský Hrabovec* mali dve zemplínske obce.⁴⁶ Signifikantné však je, že z ôsmich obcí, ktoré mali v názve *Uherský*, ležali štyri na Zemplíne (*Uherský Jestřab, Uherský Kazymjr, Uherský Kručow* a *Uherský Žipow*), dve v Šariši (*Uherské Raslawice* a *Uherské Jakobovce*) a po jednej na Liptove (*Uherskáwes*) a v Bratislavskej stolici (*Uherskáwes*).⁴⁷ Lokality, v ktorých miestnom názve bolo adjektívum *Magyar*, bolo v Uhorsku najviac, vyše päťdesiat, z toho spomínané štyri na Zemplíne (*Magyar Krucsó, Magyar Kazmér, Magyar Isép, Magyar Jesztréb*).⁴⁸

Výrazne menší bol výskyt etnicky motivovaných toponým v Šariši, kde ich Lipszky uvádza šesť (*Magyar Raszlawicza, Magyar Jakabfalva, Slowenské Raslawice / Tót Raszlawicza, Ruské Peklany / Orosz Peklin, Orosz-Vólya, Ruská Nowáwes / Sós Újfalu*), a ešte zriedkavejší bol v ostatných stoliciach, na Spiši (*Tótfalu / Slowenakáwes / Windschendorf*), v Above (*Ruská Gadna / Orosz Gadna*).

Vznik miestnych názvov obsahujúcich adjektívum *Tót, Orosz*, či *Magyar* nie je produktom byrokratizácie štátu v druhej polovici 18. storočia a snahy odlišiť rovnaké miestne názvy prostredníctvom etnicky motivovaných adjektív, podobne ako sa používali spresňujúce adjektíva *Nižný, Vyšný, Horný, Dolný, Malý, Veľký* a pod. Takmer všetky toponymia s adjektívom *Slovenský, Ruský, Maďarský* vyskytujúce sa na Lipszkého mape z roku 1808

44 Pozri: AACass, *Districtualia*, vol. 4, fasc. 1, *Protocollum Canonicae Visitationis 1772*.

45 Ďalšie toponymia s adjektívom *slovenský* boli na Spiši (*Slowenskáwes*), v Šariši (*Slowenské Raslawice*), Turci (*Slowenské Prawno*) a v Železnej stolici (*Slowenskáwes*). LIPSZKY, J. *Repertorium locorum objectorumque in XII tabulis Mappae regnorum Hungariae, Slavoniae, Croatiae, confinium Militarum, Magni item Principatus Transylvaniae occurrentium*. Budae 1808, s. 598. Okrem toho dnešná Slovenská Volová bola v *Repertóriu* uvedená len *Tót Volova*, bez ekvivalentu *Slovenská Volová*, Tamtiež, s. 691. Spomínané lokality pozri tiež v: MAJTÁN, M. *Názvy obcí Slovenskej republiky. (Vývin v rokoch 1773 – 1997)*. Bratislava 1998.

46 LIPSZKY, J. *Repertorium locorum objectorumque in XII tabulis*, s. 567 – 568. Do tejto toho sem patrí i *Orosz-Tokaj*, dnešný Tokajik, s. 483.

47 Tamtiež, s. 701.

48 Tamtiež, s. 398 – 400.

uvádzajú v rovnakej podobe i daňové konskripcie Karola III. z roku 1715⁴⁹, ale stretávame sa s nimi už i vo vizitáciách a daňových súpisoch zo 17. storočia.⁵⁰

Konfesionálna štruktúra slúžnovských okresov Zemplínskej stolice v 40. rokoch 19. storočia⁵¹

slúžnovský okres	zastúpenie konfesií (údaje v percentách)					
	rímsko-katolíci	grécko-katolíci	evanjelici a.v.	reformovaní	židia	iní
Medzilaborecký	5,12	92,59	0,03	-	2,25	-
Sninský	20,89	76,81	0,02	0,06	2,20	-
Stropkovský	41,46	51,09	-	0,11	7,33	-
Humennský	74,80	19,67	0,03	0,10	5,38	-
Vranovský	48,09	29,02	0,13	14,90	7,72	0,11
Michalovský	38,40	38,63	11,71	6,49	4,47	-
Sečovský	32,67	48,61	12,10	2,13	4,45	0,01
Sátoraljaújhelyský	26,86	31,37	34,38	0,87	6,49	-
Sátoraljaúhely mesto	38,05	23,20	18,06	1,10	17,82	0,41
Medzibodrožský	26,60	18,25	51,43	0,04	3,83	-
Sárospatacký	30,66	16,51	51,03	0,13	4,03	0,16
Tokajský	41,16	12,35	34,50	2,50	8,59	0,87
Szerencsský	37,08	4,49	50,22	1,89	6,35	-
stolica spolu	35,90	34,58	20,91	2,87	5,62	0,09

49 Výnimku tvoria toponymá s adjektívom *Ruský*, z ktorých sa len šesť uvádza tejto podobe už v celokrajinskej konskripcii z roku 1715. V prípade obcí Ruská Voľa, Ruské Petrovce, Ruský Potok a Ruská Bystrá sa ich úradný názov ustálil až po roku 1715. Konskripcie sú prístupné v elektronickej podobe na stránke <http://www.arcanum.hu/mol/>

50 Pozri: ULIČNÝ, F. Dejiny osídlenia Zemplínskej župy, s. 437 – 445; Porovnaj tiež vizitáciu Jágerského biskupstva z roku 1691 a tam sa vyskytujúce toponymá *Tót Isép*, *Tót Kajna*, *Orosz Kázmer* a iné. AACass. Districtualia. Visitatio Ecclesiarum incliti Comitatu Zemplén. Anno Domini 1691. Toponymá s etnicky motivovaným atribútom v Šarišskej stolici pozri: ULIČNÝ, F. *Dejiny osídlenia Šariša*. Košice 1990.

51 FÉNYES, E. Magyarországi leirása. Statisztika II. Pest 1847.

ECCLESIA RUTHENICA

Migrácia obyvateľstva zo severu na juh nespôsobila len zmenu etnickej mapy, ale výrazne zväčšila areál rozšírenia východného kresťanstva. Hranice medzi latinským a byzantsko-slovanským obradovým prostredím vytvorené počas valašskej kolonizácie v 14. až 16. storočí sa na konci 17. a v prvej polovici 18. storočia podstatne zmenili. Dve dovtedy relatívne málo sa stretávajúce cirkevné tradície sa na veľkom priestore dostali do intenzívnej konfrontácie. Rozdiely vyplývajúce z rôznych obradových tradícií boli najvýraznejším diferenciativným znakom, ktorým sa *ruténi* odlišovali od okolia. Práve tie boli príčinami konfliktov medzi pôvodnými obyvateľmi a prisťahovalcami a ich sa týkajú prvé písomné zmienky o nových osadníkoch.

Začiatkom 17. storočia, po skončení 15-ročnej vojny s Osmanskou ríšou, sa do vyľudnených obcí Zátisia prisťahovali prvé početnejšie skupiny *ruténov*. Niekde si vytvorili i vlastné náboženské obce a povolali do nich svojich kňazov. Koexistencia dvoch odlišných náboženských tradícií a cirkevných modelov však často viedla ku konfliktom. Tie pramenili najmä z odlišného ponímania cirkevnej disciplíny, zo sporov o povinnosť prisťahovalcov prispievať na chod pôvodnej miestnej cirkvi, týkali sa otázok zmiešaných a nezákonne uzatváraných manželstiev a pod. Na zasadnutí Sabolčskej stolice roku 1606 boli pravoslávni „baľkovia“¹ kritizovaní za to, že nezákonne sobášili osoby, ktoré nespádali pod ich jurisdikciu.² Podobne sa v kalvínskej vizitácii zemplínskeho seniora Ištvána Miskolczihó z roku 1629 uvádzajú sťažnosti na pravoslávneho kňaza, ktorý v obciach Albínov a Erdöhörvátí protiprávne sobášil.³ Túto prax, ktorá sabotovala úsilie kalvínskeho duchovenstva o sprísnenie cirkevnej disciplíny, sa však nedarilo odstrániť. Zástupcovia šľachty Sabolčskej stolice prijali roku 1636 na stoličnom sneme novú rezolúciu, ktorá opätovne zakazovala pravoslávny sobáš reformovaných.⁴

Pravoslávne cirkevné spoločenstvá a po uzavretí Užhorodskej únie dlhú dobu i gréckokatolícke zohrávali v novom prostredí úlohu akéhosi „azylového“ náboženského spoločenstva, do ktorého vstupovali tie osoby, ktoré boli z rôznych dôvodov vo svojich pôvodných cirkevných obciach stigmatizované, znevýhodňované, alebo z nich boli pre porušenie ich noriem vylúčené. Roku 1666 kalvínsky senior z Mándoku⁵ Ištván Pataki informoval v liste Sabolčskú stolicu o prestupovaní kalvínov na „*orosz hit*“, „*ruthenica fides*“, „*ruténsku*“ resp. „*ruskú vieru*“. V liste sa sťažuje na to, že ním uskutočňované kroky

1 V ukrajinskom a rusínskom jazyku má výraz *baľko* význam *otec*, v náboženskom kontexte *duchovný otec*, kňaz.

2 HODINKA, A. *A munkácsi görög szertartású püspökség okmánytára. I.* 1458 – 1715. Ungvár 1911, s. 47.

3 SZEGHY, A. Réalé južného Zemplína vo vizitáciách seniora Evanjelickej reformovanej cirkvi Ištvána Csulyáka Miskolczihó. In: *Kánonické vizitácie po Tridentskom koncile. C.* HIŠEM (Ed.) Košice 2007, s. 68 – 84.

4 BOROVSZKY, S. *Magyarország vármegyéi és városai. Szabolcs vármegye.* Budapest 1900, s. 343.

5 Mándok leží v Sabolčskej stolici, na hranici so Zemplínskou, Užskou a Berežskou stolicou.

smerujúce k prehĺbeniu zbožnosti a morálky v cirkvi sú brzdené tým, že „niektoré hriešne a neslobodné osoby, ktoré naši neprijali, sa pridávajú k ruténskym batkom“.⁶

S narastajúcim počtom *ruténov* začala byť naliehavejšou i otázka, komu a či vôbec majú platiť cirkevné dane. V roku 1660 sa luteránsky kaplán vo Vranove sťažoval na šesť *ruténskych* rodín, ktoré sa usadili na pustých usadlostiach v jeho filiálnych obciach Sedliská a Majerovce a odmietali platiť cirkevné desiatky. Odôvodňovali to tým, že sú iného vierovyznania, služby luteránskeho kňaza nevyužívajú, a preto sa mu skladať na živobytie nemusia. Podobný problém s farníkmi gréckeho rítu mal i kalvínsky farár v juhozemplínskej obci Kašov. *Ruténi* boli nakoniec zemepánom prinútení, aby aj oni platili cirkevné poplatky miestnemu kalvínskemu farárovi, čo zdôvodnil tým, že rovnako ako všetci ostatní i oni hospodárili na poddanskej usadlosti.⁷

Zriedkavý výskyt *ruténov* v južnom Zemplíne v 60. rokoch 17. storočia dokumentuje i prameň z roku 1665 týkajúci sa Slanského Nového Mesta. Istý Vavrínek Tóth, ktorý sa nezúčastňoval na náboženskom živote kalvínskej obce zdôvodňoval svoje konanie tým, že je „*Orosz*“ a pre odlišné vierovyznanie by ho v chráme vysmiali.⁸

K už existujúcim dvom, resp. trom konfesiam sa v mnohých lokálnych spoločenstvách sformovala ďalšia a rastúci počet gréckokatolíkov umožňoval vytvorenie vlastnej cirkevnej organizácie. Po získaní povolenia od zemepána nasledovalo vybudovanie dreveného chrámu – cerkvi⁹ a prostredníctvom kontaktov s materskými oblasťami jej obsadenie kňazom. Stávalo sa, že „batkovia“ si do nových pôsobísk priviezli i svoje domy. Išlo o drevené zrubové stavby, ktoré nebol problém rozobrať a na voze previesť na iné miesto.¹⁰ *Ruténi* sa i po usadení v novom prostredí držali architektonickej tradície, ktorú si priniesli zo svojich pôvodných sídel a svoje cerkvi stavali výhradne z dreva. V mnohých dedinách na Spiši, v Šariši a Zemplíne našli *ruténi* opustené, nevyužívané chrámy. Vizitácia jágerského biskupa z roku 1746 zachytila na území Zemplína 169 gréckokatolíckych kostolov, z nich len 17 bolo murovaných.¹¹ Len menšiu časť kamenných kostolov postavili gréckokatolíci. Iba výnimočne to bolo vo farnostiach nachádzajúcich sa v pôvodnej oblasti

6 TÓTH, E. Tiszakönyök történelméhez. Miskolc 1974, s. 370 – 371. V liste tiež informuje o ruténoch v obci Pócsa, ktorí sa usilujú prevziať tamojší reformovaný chrám. Stojí za zmienku, že z tejto obce, neskôr premenovanej na Máriapócs, sa neskôr stalo najvýznamnejšie pútnické miesto gréckokatolíkov v Uhorsku.

7 DIENES D. Szláv ajkú protestánsok Zemplén vármegyében a XVII. században, s. 109 – 110.

8 Tamtiež, s. 110.

9 Cerkev, cerkov, cerkva (z gréckeho kyriakos – Dom Boží) je termín, ktorým sa v slovanských jazykoch označujú kultového stavby v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí.

10 Biskup Jozef de Camillis vo svojom denníku spomína farára Csarnianskeho, ktorý si „*ex Csarne*“ (možno Krajné Čierno v Šarišskej stolici) do novej farnosti v spišskej Závadke priviezol i svoj dom. LUTSKAY, M. Historia Carpato-Ruthenorum, Sacra, et Civilis, antiqua et recens usque ad praesens tempus. Tomus 3-ius, 1843. In: *H3MYKýC*, M. SOPOLIGA (Ed.) Roč. 16, (1990), s. 99.

11 Zemplínske gréckokatolícke farnosti boli v rámci Mukačevského biskupstva rozdelené do troch počtom sa veľmi líšiacich dištriktov. Humenský dištrikt zahrňoval 115 farností so 129 kostolmi, z nich bolo 7 murovaných, Sátoraljaiuhelyský 32 farností s 32 kostolmi, z nich 8 murovaných a Hegyalský (Podhorský) dištrikt, kde bolo len 8 gréckokatolíckych farností s rovnakým počtom kostolov, z nich dva murované. Dve obce, Ladomírov a Vyšná Oľšava, mali po dve cerkvi, vystavali si novú, drevenú a súčasne stála ešte i stará. AACass, Graeci ritus, Tabella representans, Districtus Homonensis 1746; Tabella representans, Districtus Ujhelyiensis 1746.

ich rozšírenia.¹² Výstavbu kamenných, pristrannejších chrámov na starších, drevených základoch si vyžadovali narastajúce zbory v juhozemplínskych mestách Sátoraljaújhely (1740), Szerencs (1719), Tokaj (1729), Tolcsva (1710), ale tiež v Humennom.

Mukačevský biskup Olšavský pri vizitovaní svojich farností na území Zemplína a Šariša zaznamenal v roku 1750 spolu 274 drevených a len 21 murovaných cerkvi. Na Spiši bolo v rovnakom čase 19 gréckokatolíckych chrámov, z nich šesť bolo „*ex solidis materialibus*“, teda kamenných alebo tehlových, ktoré *ruténi* prevzali po zaniknutých cirkevných zboroch.¹³

Najviac kamenných kostolov, ktoré gréckokatolíci „zdedili“, bolo v strednom Zemplíne, kde je ich doložených desať.¹⁴ Napr. vo farnosti Pusté Čemerné v roku 1750 pri jej vizitácii úradníci mukačevského biskupa zaznamenali: „*Tunajší kamenný kostol prešiel od katolíkov do rúk luteránov a pred päťdesiatimi rokmi bol veľmi zničený. Ruténski farníci ho opravili a od toho času ostal v ich spokojnom užívaní.*“¹⁵ V rovnakej dobe zaujali gréckokatolíci opustený kamenný kostol vo viacerých dedinách na okolí Michaloviec a Vranova. V prípade Kamennej Poruby so zmenou vlastníka kostola súhlasil i jágerský biskup, a tak sa v roku 1732 pôvodne luteránsky kostol v Kamennej Porube dostal do užívania miestnych gréckokatolíkov.¹⁶ Pôvodne kalvínsky bol i drevený gréckokatolícky kostol v obci Byšta, ktorý v roku 1742 intervenciou župana Sztáraya bol odobratý kalvínom a po prispôbení a vysvätení daný do užívania ruténom.¹⁷ Na niektorých miestach si *ruténi* upravili pre potreby bohoslužieb bývalú rímskokatolícku faru.¹⁸

Za podobných okolností boli pôvodné rímskokatolícke resp. protestantské kostoly dávané do užívania gréckokatolíkom i v Šariši. Olšavského vizitácia o nich hovorí celkom jednoznačne: „*Kostol postavený ako latinského obradu, kňaz východného obradu však v ňom slúžil už mnoho rokov.*“ (Lenartov) „*Cerkev bola kedysi postavená latinskými, potom prešla na luteránov, a asi pred 30 rokmi bola zemepánmi daná ruténom.*“ (Maľcov) „*Muro-*

12 Čertizné, Čukalovce, Matiaška, Porúbka. Okrem toho murovanú svätýňu pristavenú k staršej drevenej lodi mali cerkvi v obciach Davidov, Rokytov, Roškovec, Topoľany, Vyšná Jablonka. Pozri ZUBKO, P. *Gréckokatolíci v záznamoch latinských biskupov z 18. storočia II*. Košice 2009.

13 ŠOLTĚS, P. Spiš v dejinách gréckokatolíckej cirkvi v 18. storočí. In: *Terra Scepusiensis*. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie, konanej v dňoch 5. – 9. novembra 2002 v Levoči. HOMZA, M. – SLIVKA, M. – GLADKIEWICZ, R. – PUŁASKI, M. Bratislava 2003, s. 617 – 619. V šiestich iných stolicích Mukačevskej eparchie (Abov, Borsod, Szabolcs, Szatmár, Ugocsa a Marmaroš) bolo z 330 chrámov len 11 z pevného materiálu. Všetky ostatné boli vybudované z dreva a pokryté šindľom alebo slamou. ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії Русинів и руських церквей в був. жупі Земплинської. In: *Науковий Зборник Товариства Просвіта*. Roč. 11 (1935), s. 168.

14 Viac o tom pozri: ŠOLTĚS, P. Odkedy sú gréckokatolíci na strednom a južnom Zemplíne? In: *Verba Theologica*. Roč. 3 (2004), s. 19 nn.

15 ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії Русинів и руських церквей в був. жупі Земплинської, го.ч. 11, s. 71 – 72. V zborníku *Просвіта* Vasiľ Hadžega uverejnil ukrajinský preklad vizitácii mukačevského biskupa M. Olšavského z rokov 1750 – 1752 z územia Zemplínskej, Šarišskej, Užskej, Maramorošskej a Ugočskej stolice.

16 ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії Русинів и руських церквей в був. жупі Земплинської, го.ч. 11, s. 82.

17 Tamtiež, s. 165.

18 V Čemernom (dnes mestská časť Vranova nad Topľou) istý sedliak, ktorého syn získal biskupské povolenie zaujať miesto farára, prebudoval na cerkev bývalú faru. V dedine okrem neho boli ešte dvaja ďalší gréckokatolícki kňazi, ktorí viedli medzi sebou spor o farárske miesto. LUTSKAY, M. *Historia Carpatho-Ruthenorum*, tomus 3, НЗМУКЪС, roč. 16, s. 176.

vaná cerkev bola starodávna, pred nepamäťou založená ako rímskokatolíckeho obradu, potom pred 36 rokmi prostredníctvom zemepánov bola prepustená ruténom“. (Lubotín) „Murovaná cerkev, najprv bola fundáciou latinského obradu, potom prešla na luteránov, teraz už vyše 30 rokov je u ruténov. Gazdovia latinského obradu sú tu štyria.“ (Ďáčov) „Kamenná cerkev, o ktorej nevedeli povedať, aký mala pôvod, stála tam od nepamäti.“ (Blažov) „Cerkev kamenná, v dobrom stave, nevedia, kto ju vysvätil, no ruténi ju užívajú od nepamäti, [...] v obci boli rímske odpusty na sviatok Petra a Pavla.“ (Miklušovce) „...v dobrom stave, stará, nevedno od koho vysvätená, ani nevedno kým vybudovaná, u ruténov od nepamäti. Nemá žiadne obrazy okrem veľkého prestola, po zvyku latinskom. [...] Túto cerkev si žiadali latiníci, ktorá kedysi bola ich.“ (Jánov) „Cerkev murovaná sa nachádzala u ruténov od nepamäti, nevedno kým je vysvätená.“ (Klenov) „...nevedeli povedať, kedy bola postavená, no tvrdili, že bola kedysi luteránska.“ (Kožany) „...drevená cerkev, v zlom stave bola prevzatá od luteránov, nevedno, kto ju vysvätil, no po obnove bola znovu vysvätená Hodermarským.“ (Ruské Pekľany) „...nevedno či a kým vysvätená, robia si na ňu nárok luteráni, má staré obrazy po latinskej tradícii na všetkých oltároch okrem sv. Mikuláša.“ (Ondrašovce)¹⁹

V priebehu zhruba 150 rokov sa na viacerých miestach po príchode *ruténov* tretíkrát zmenila náboženská situácia v obci, vymenil sa obrad, liturgická výbava i bohoslužobný jazyk. Z pohľadu univerzálnej katolíckej cirkvi išlo o pozitívny proces, o rekatolizáciu, hoci do inej obradovej tradície. Iný pohľad na celú vec mala Jágerská kapitula, ktorá rozširovanie počtu gréckokatolíckych farností mohla vnímať ako prekážku pri obnove svojich pozícií pred obdobia reformácie. Po Salmárskom mieri, keď sa posilnila centrálna štátna moc na území celého Horného Uhorska, sa rímskokatolícka cirkev i v Jágerskom biskupstve, do ktorého patrili i Zemplín a Šariš, pustila do intenzívnej obnovy. Budovala sieť farností, viedla misijné aktivity a snažila sa získať späť predreformačné benefície a chrámy. Okrem sporov s protestantskými zborními musela v mnohých farnostiach riešiť nové výzvy prameniace zo spolužitia dvoch katolíckych obradov. Išlo najmä konflikty spojené s výberom cirkevných desiatkov a štólových poplatkov v zmiešaných obciach a v zmiešaných manželstvách. Rímskokatolícka strana svoje nároky okrem cirkevnoprávných argumentov často opierala o fakt, že východný obrad je v tomto prostredí novým, nepôvodným. Pri vizitáciách sa preto snažili biskupskí hodnostári vypátrať rok postavenia prvej cerkvi, či príchodu prvého farára.

Nové gréckokatolícké farnosti vznikali ako huby po daždi v období, keď protestantizmus mocensky upadal a rímskokatolícka cirkev svoju pozíciu ešte len začínala obnovovať. Napríklad v Repejove, ktorý ležal na severnej hranici rozšírenia protestantizmu na Zemplíne, vizitácia mukačevského biskupa z roku 1750 uvádza, že tu kedysi bol aj luteránsky kostol, no v čase príchodu vizitátorov tu stála už len gréckokatolícka cerkev, o kto-

¹⁹ ГАДЖЕГА, В. Додатки до історії Русинів і руських церковей в був. жупі Земплинській, гоґ. 11, s. 40, 58 – 59, 68, 157, 158 – 159.

rej nevedeli povedať, kedy bola postavená.²⁰ Aj do južnejšie ležiaceho Pakostova sa na začiatku 18. storočia prisťahovalo obyvateľstvo východného obradu a zmenilo náboženskú tvár obce. Citovaná vizitácia o tom hovorí: „*Cerkev malá, no ešte celkom dobrá, postavená prvýkrát v roku 1713, predtým tu bývali sami luteráni, no nemali žiaden kostol.*“²¹ Okolo roku 1750 žili v Pakostove aj rímskokatolíci, ktorí však nemali vlastný kostol, a preto s dovoľením ich farára navštevovali gréckokatolícke bohoslužby a aj cirkevnú daň odvádzali miestnemu gréckokatolíckemu farárovi. Dedinou, kde gréckokatolíci vystriedali v obci protestantov, je aj Veľký Ruskov. Jej obyvatelia v roku 1750 uviedli, že miestna drevená cerkev „*je v dobrom stave, kedy tu bola postavená prvá cerkev, nevedia, vravia, že predtým to bola kalvínska fundácia, terajšia stojí sedem rokov.*“²² V šarišskom Kurove, na poľskej hranici žili okrem gréckokatolíkov i traja latinskí gazdovia. Drevená cerkev bola v dobrom stave, nevedeli, kedy bola prvýkrát postavená, no uviedli, že „*latinská bola staršia než naša*“. Terajšia cerkev postavená v nedávnej dobe, prvú vysvätil ešte biskup Vasiľ Tarasovič (1636 – 1646). Chrám je zasvätený sv. Lukášovi, predtým mal kostol latinské odpusty na sviatok svätého Pantelemóna, no zanikli.²³

V kánonickej vizitácii Michala Olšavského je množstvo ďalších dokladov o tom, že skupina ľudí v prameňoch označovaná ako *Rutheni, Oroszok* sa rozšírila do nových oblastí. Vizitácie totiž obsahujú odpovede na otázku, kedy bol v ich obci postavený prvý gréckokatolícky chrám, resp. kedy bol pre obec vysvätený prvý farár. To umožňuje stanoviť dobu príchodu *ruténov* a sformovanie ich náboženského zboru. Biskup v správe pre Kráľovskú miestodržiteľskú radu písal o neochote *ruténov* usadzovať sa na miestach, kde nemali možnosť vytvoriť si vlastnú náboženskú obec, postaviť chrám a priviesť si kňaza. „*Nechcú žiť bez svojich cerkvi a kňazov a keď ich nemajú, opúšťajú už osídlené miesta a hľadajú také, kde môžu mať svojho kňaza. Tam, kde nemajú svojho vlastného kňaza, žijú bez sviatostí, Božie a ľudské zákony dostatočne nepoznajú a osvojujú si zlé obyčaje. Ako ukazujú skúsenosti, žijú zlým životom; ťažko sa zmierujú chodiť do susedných kostolov a neuspokojujú sa s pobočným kňazom,* (s postavením filie, pozn. P. Š.) *mnohé miesta sú totiž najmä v zime pre veľké snehy nedostupné.*“²⁴ Rok postavenia prvého chrámu gréckeho obradu sa viac-menej zhoduje s dobou príchodu gréckokatolíckeho obyvateľstva do obce. V severných oblastiach Zemplínskej a Šarišskej stolice nevedeli obyvatelia takmer žiadnej obce povedať, kedy bol tamojší chrám postavený a vysvätený. Na otázku vizitátorov odpovedali, že „*nevedia*“, „*od nepamäti*“ a pod. Výnimku tvorili novopostavené chrámy, vybudované po doslúžení alebo po požari starého, dreveného kostola. V gréckokatolíckych farnostiach roztrúsených po strednom a južnom Zemplíne sa údaj o postavení prvej cerkvi objavuje veľmi často.²⁵

20 ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії Русинів и руських церквей в був. жупі Земплинській, гоґ. 10, s. 113.

21 Tamtiež, s. 117.

22 ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії Русинів и руських церквей в був. жупі Земплинській, гоґ. 11, s. 86.

23 Tamtiež, s. 55.

24 ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії Русинів и руських церквей в був. жупі Земплинській, гоґ. 10, s. 34, pozn. 5.

25 Viac pozri: ŠOLTÉS, P. Odkedy sú gréckokatolíci na strednom a južnom Zemplíne?, s. 12 – 22.

Doklady o dobe vzniku gréckokatolíckych náboženských obcí obsahujú i dokumenty tzv. *Pfarregulierung*. Bola to reforma usporiadania farností za vlády Jozefa II., v rámci ktorej siete gréckokatolíckych, ale i rímskokatolíckych farností, výrazne zhustla. V priebehu 18. storočia často neboli sídla gréckokatolíckych farností stále, ale menili sa podľa vývoja počtu veriacich, majetkových pomerov a pod. V sumarizujúcom materiáli zostavenom v roku 1796 pre Kráľovskú miestodržiteľskú radu sa, ak to bolo známe, uvádzal aj rok založenia, resp. obnovenia farnosti.²⁶ Údaje v dokumentoch *Regulácie farnosti* sa zväčša zhodujú s vyššie uvedenými prameňmi, vyskytujú sa v nich niekde odlišné údaje o roku postavenia chrámu.

Mukačevská eparchia v roku 1806 po dokončení regulácie farností

župa/ archiepiskopát	počet farností	počet filií	počet kňazov	počet gréckokatolíkov	počet obyvateľov (1804)
Zemplínska	130	340	122	89 345	222 889
Šarišská	71	260	70	50 898	150 833
Spišská a Gemerská	19	93	18	22 336	115 538
Užská	68	147	67	49 266	76 702
Abovsko-turnianska	22	232	22	19 602	145 125
Boršodská	10	121	10	10 035	125 141
Szabolčská a hajdúske mestá	38	110	37	29 682	142 709
Szatmárska	129	108	130	90 196	166 389
Berežská	76	171	71	50 388	79 217
Marmarošská	130	51	127	106 924	99 682
Ugočská	31	37	30	23 291	32 672
Spolu	724	1 660	705	541 963	1 358 852

Časté sú aj prípady, keď jeden prameň udáva presný rok postavenia chrámu a druhý má len neurčitú zmienku „*cirkev je starodávna*“, „*parochia tu existuje od nepamäti*“, či „*parochia založená pred vekmi*“²⁷. Vysvetlenie treba pravdepodobne hľadať vo veľkej migrácii

26 Magyar Országos Levéltár (MOL) Helytartótanácsi levéltár. Számvevőség. Allerhöchstresolvierter Pfarregulierungs Vortrag Minkatscher G. K: Diözés. Sign. C 104, A 55. „*Parochia haec Anno 1693 erecta est.*“ (Nižný Žipov) „*Parochia haec ante 100 Annos erecta est.*“ (Kolbasov) „*Parochia haec ante 44 Annos erecta est.*“ (Petkovce) „*Parochia haec ante 100 annos erecta est.*“ (Poľany) „*Parochia haec Anno 1728 erecta, jus patronatus habet Camera Regia.*“ (Sárospatak) „*Parochia haec Anno 1732 erecta est.*“ (Streda nad Bodrogom) „*Parochia haec anno 1718 erecta est.*“ (Dúbravka) „*Parochia haec existit ab anno 1726*“ (Petrikovce) „*Parochia haec ante 100 annos erecta est.*“ (Bodrog Oľaszi) „*Parochia haec Anno 1744 erecta est.*“ (Nagy Toltsva) „*Parochia haec anno 1716 erecta est.*“ (Szerencs) „*Parochia haec anno 1701 erecta est.*“ (Novosad).

27 Vo vizitácii z roku 1750 je pri obci Ardó uvedený rok 1690, v dokumentoch regulácie farnosti sa uvádza: „*Parochia haec existit ab immemoriali tempore.*“ Podobne Lastovce, vo vizitácii z roku 1750 je ako rok postavenia chrámu uvedený 1710, v dokumentoch farskej regulácie „*ab immemoriali tempore*“. Sedliská: 1710, resp. „*ab immemoriali tempore*“; Zemplínske Hradište: 1733, resp. *Parochia haec Anno 1500 erecta, dein vero per Vicissitudines temporum abolita Anno 1733 restaurata fuit.* V prípade Nového Mesta pod Šiatrom *Tabella representans, Districtus Ujhelyiensis 1746* uvádza rok založenia gréckokatolíckej farnosti rok 1697, no v dokumentoch farskej regulácie sa uvádza: „*Parochia haec adhuc priori saeculo erecta est. Jus patronatus habet Camera Regia. Ecclesia ex solidis materialibus anno 1738 erecta 800 hominum capax.*“

cii obyvateľstva v prvej tretine 18. storočia. Častá fluktuácia obyvateľstva komplikovala proces vytvárania kolektívnej pamäte, ktorá by uchovávala informácie o minulosti obce. Svoju úlohu zrejme zohrala aj nedbalosť informátorov a cirkevných úradníkov, pre ktorých sa zistenie tohto údaja nezдалo dôležité. Vysvetlenie však môže byť aj také, že farníci sa z rôznych dôvodov snažili relatívne nedávne etablovanie východného obradu zatajiť.

Gréckokatolícke farnosti na Spiši

Územie Spiša tvorilo v dôsledku svojej periférnej polohy okrajovú oblasť rozšírenia východného obradu. Spišské pravoslávne, od roku 1646 gréckokatolícke cirkevné zbory, boli vystavené silnejšiemu vplyvu protestantizmu a vykazovali väčšiu tendenciu podliehať tlaku ku konverzii.²⁸ To bol jeden z dôvodov, pre ktorý sa od roku 1662 ocitli gréckokatolícke farnosti na Spiši na vyše 120 rokov v špecifickej situácii. So súhlasom mukačevského biskupa Petra Partenia Petroviča boli vyčlenené spod jurisdikcie Mukačevskej eparchie²⁹ a podriadené spišskému prepoštvu a ostrihomskému arcibiskupovi. Okolnosti, ktoré obe strany viedli k tomuto kroku, súviseli s ťažkosťami spôsobenými veľkou vzdialenosťou spišských farností od sídla biskupstva, komplikovali upevnenie cirkevnej organizácie a kontrolu pastoračnej činnosti duchovenstva. Došlo k tomu v období vrcholiacej konfrontácie medzi protestantizmom a katolicizmom o konfesionálnu príslušnosť spišských obcí a rozhárané pomery v tunajších gréckokatolíckych farnostiach mohli katolícky tábor oslabiť. Pod ochranou spišského prepošta sa mali gréckokatolícki kňazi sebavedomejšie púšťať do pastoračie a dokázali ľahšie u zemepánov presadiť vybudovanie nových farností. Polovica spišských farností východného obradu vznikla v období, kedy gréckokatolíci patrili pod jurisdikciu Spišského prepoštvu a do druhej polovice 17. storočia boli rímskokatolíckymi resp. protestantskými farnosťami. Svedčí o tom aj pôvodný obrad kostola, jeho architektúra i pôvodne nemecká toponymia obcí.³⁰ Podľa vizitácie spišského

28 Doklady o prijatí protestantizmu pravoslávnyimi obcami na Spiši obsahuje kánonická vizitácia biskupa Josefa De Camelisa z roku 1700. Porovnaj: ДУЛИШКОВИЧЬ, И. *Историческія черты Угро-Русскихъ*. Тетрадь 3, Унгарь 1877, s. 20 – 25; ГАДЖЕГА, В. Канонична визитація в Спишу р. 1701. In: *Подкарпатска Русь*. Roč. 11 (1934), s. 2 – 11. I vo vizitácii Spišského propošta z roku 1700 sa spomína protestantská minulosť viacerých, v tej dobe gréckokatolíckych obcí. „*DD. Terrestres sunt Nobiles Măriasy Calvinistae, qui per vim suos subditos multos fecerunt Calvinistas*“. HRADSKZY, J. *Additamenta ad Initia progressus ac praesens status Capituli Scepusiensis*. Szepesváralja 1903 – 1904, s. 259. Zo Zemplína sú doklady len o dvoch obciach (Ohradzany a Zbudské Dlhé), ktoré v čase reformácie pravoslávna farnosť zmenila na evanjelickú a. v. ULÍČNÝ, F. Reformácia v Zemplínskej stolici v 16. – 18. storočí. In: *Acta Collegii Evangelici Prešovensis II. Reformácia na východnom Slovensku v 16. až 18. storočí*. F. ULÍČNÝ (Ed.) Prešov 1998, s. 141.

29 Eparchia je názov pre územnosprávnu jednotku východných cirkví, obdoba rímskokatolíckej diecézy. Eparchia je titul pre biskupa stojaceho na čele eparchie.

30 BIDERMANN, H. *Die ungarischen Ruthenen, ihr Wohnort, ihr Erwerb und ihre Geschichte II*. Innsbruck 1867, s. 75. Medzi spišské dediny s pôvodne nemeckým miestnym názvom, ktorý v roku 1773 zachytila i urbárska regulácia (v prípade obcí ležiacich na zálohovanom území Lipského mapu), patria Stotince (*Centum Villa, Szasz-Vásar, Hundertmarckt*), Helcmanovce (*Helczmanocz, Helzmanowetz, Helczmanowcze*), Litmanová (*Litmanó, Litmanová*), Brutovce (*Brutocz, Brutowecz, Brutowcze*), Straňany (*Folyvark, Folwarck*), Sulín (*Szulin, Sulin*), Kremná (*Krempach, Krenbach*). Na území Šariša uvádza Bidermann 15 gréckokatolíckych dedín, ktoré mali nemecký pôvod.

prepošta Jána Sigraya z roku 1700 bolo z 11 gréckokatolíckych farností spravovaných spišským prepoštom päť takých, kde gréckokatolíci používali murovaný, pôvodne latinský chrám. Boli to Helcmanovce, Nižné Slovinky, Nižné Repáše, Stotince a Olšavica.³¹ V piatich obciach mali gréckokatolíci postavený vlastný drevený kostol, a to vo Veľkom Lipníku, Stráňanoch, Osturni, Poráči a Závadke. Torysky boli v čase vizitácie prázdnu obcou, a aj keď to vizitácia výslovne nespomína, pôvodný obrad miestneho prázdneho kostola bol podľa všetkého byzantsko-slovanský.³²

Závadka a Poráč boli až do polovice 17. storočia kalvínskymi farnosťami, Nižné Slovinky, Stotince, Helcmanovce, podobne v Šumjac s fíliami Telgárt a Krásno v Gemerskej stolici boli zhruba do rovnakého obdobia evanjelickými a. v. farnosťami. V období rekatolizácie v týchto dedinách, po prísťahovaní *ruténov* a rozsiahlej výmene obyvateľstva, prevládol byzantsko-slovanský obrad, ku ktorému sa postupne priklonil i zvyšok pôvodného protestantského obyvateľstva. Obcou, do ktorej sa východný obrad rozšíril v dôsledku príchodu veľkého počtu nových osadníkov, bol napríklad Kojšov – do druhej polovice 17. storočia luteránska farnosť. Postupne však v obci nadobúdali prevahu gréckokatolícki prísťahovalci. Keď tu bola v roku 1724 založená gréckokatolícka farnosť, a najmä keď v roku 1732 kojšovskí farníci postavili od základov nový drevený kostol s kamenným sanktuárom, tento proces sa ešte urýchlil.³³ V roku 1775 nový farár Juraj Tarasovič už v Kojšove nenašiel žiadneho luterána.³⁴

Okrem už zmieneného vizitačného protokolu spišského prepošta existuje ešte jedna, tento raz gréckokatolícka vizitácia z roku 1701. Bola vykonaná na príkaz mukačevského biskupa Jozefa de Camillisa (1690 – 1706) a ide o vôbec najstaršiu zachovanú vizitáciu uskuotočnenú v réžii Mukačevského biskupstva.³⁵ Jej cieľom bolo okrem iného zistiť, odkedy žijú v tej-ktorej obci gréckokatolíci, prípadne akej konfesie bola obec pred tým, ako sa stala gréckokatolíckou. V Toryskách kňaz i obyvatelia svorne tvrdili, že obec bola založená *ruténmi*, kostol v obci je na pôvodnom mieste a pred ním tu iný nebol.³⁶ Skutočnosť, že obec bola len rok predtým vedená ako vyľudnená, je ťažko vysvetliť. Ak by sme prijali domnienku, že šlo o dočasný útek obyvateľov, či už z dôvodu neschopnosti plniť poddanské povinnosti, alebo z iného dôvodu, mohli by sme Torysky zaradiť do druhej skupiny

31 Vizitácia mukačevského biskupa z roku 1701 podáva jednoznačné svedectvo o tom, že chrám v Stotinciach bol v minulosti rímskokatolíckym kostolom: „*Templum a primordio suo in illo pago fuerat semper Templum Romanorum.*“ LUTSKAY, M. *Historia Carpatho-Ruthenorum*, tomus 3, HЗМУКҮС, roč. 16, s. 99.

32 HRADSKZY, J. *Additamenta ad Initia progressus ac praesens status Capituli Scepusiensis*, s. 264. Tieto údaje potvrdzuje aj neskoršia vizitácia Ostrihomského arcibiskupstva z roku 1733. Porovnaj *Acta cassae parochorum. Egházmegeyék szerint besorolt iratok. 5 füzet.* Esztergomi Egházmegeye 1733 – 1779, A–M. Aradi, N. (Ed.) Budapest 1976, s. 32, 148, 161, 236 a *Acta cassae parochorum. Egházmegeyék szerint besorolt iratok. 6 füzet.* Esztergomi Egházmegeye 1733–1779, N – ZS. Aradi, N. (Ed.) Budapest 1976, s. 324, 346, 460, 511.

33 *Acta cassae parochorum. Egházmegeyék szerint besorolt iratok. 5 füzet.* Esztergomi Egházmegeye 1733 – 1779, A – M, s. 205.

34 *Schematismus dioecesis Eperiesensis pro Anno Domini 1892.* Eperies 1892, s. 48.

35 S povolením spišského vikára Jána Sigraya ju uskutočnili renčišovský farár Varlam Habický a sekretár biskupa Ján Blažej Boržakovský. Pozri LUTSKAY, M. *Historia Carpatho-Ruthenorum*, tomus 3, HЗМУКҮС, roč. 16, s. 85.

36 ДУЛИШКОВИЧЬ, И. Историческія черты Угро-Русскихъ, тетрадь III, s. 21.

obcí, v ktorých byzantsko-slovanský obrad neprekryl staršie rímskokatolícke, respektíve protestantské vierovyznanie. Podobne aj v Stráňanoch³⁷ dedinčania i kňaz zhodne tvrdili, že ich kostol je od nepamäti *ruténsky*. Aj vo Veľkom Lipníku bol miestny chrám vždy v rukách gréckokatolíkov, ktorí ho aj postavili.³⁸ Špecifický prípad predstavuje farnosť Poráč, kde východný rítus v druhej polovici 17. storočia existoval súčasne s protestantizmom. Protestantské, kalvínske obyvateľstvo v Poráči spomína vizitácia spišského prepošta z roku 1700. Zemepanská rodina Máriassy bola kalvínskeho vierovyznania a mnohých svojich poddaných doviedla ku konverzii. Vo vizitácii spišského prepošta z roku 1700 sa uvádza, že v obci je 150 katolíckych duší gréckeho rítu a 156 kalvínov, a všetci obyvatelia sú „*Rutheni*“.³⁹ Gréckokatolícka vizitácia z roku 1701 však chybné uvádza, že v obci Poráč žili protestanti augsburského vyznania. Ako dôvod, prečo je v poráčskom chráme tak málo bohoslužobných kníh, ktoré navyše boli rukopisné a veľmi staré, farár uviedol, že v obci žije mnoho luteránov, a preto niet ľudí, ktorí by niečo kúpili pre potreby cirkvi. Chudobu miestneho cirkevného zboru vystihuje i skutočnosť, že v chráme boli dva kalichy, jeden z dreva a druhý „z najškaredšieho olova“.⁴⁰ Protestantskú minulosť spišských gréckokatolíckych obcí nepriamo potvrdzovali i niektoré lokálne tradície a zvyky. Napríklad v obci Helcmanovce veriaci farárovi desiatky neodvádzali, pretože to kedysi ich predkovia, ešte ako protestanti, odmietli.⁴¹

Podľa údajov vizitácie mukačevského biskupa Manuela Olšavského žilo v roku 1750 v Spišskej stolici 17000 *ruténov*.⁴² Obývali 13 čisto gréckokatolíckych obcí, v 30 sídlach žili medzi obyvateľstvom inej konfesie, stálo tu 13 kostolov a pôsobilo 11 farárov byzantsko-slovanského obradu. Šesť spišských gréckokatolíckych dedín ležalo na území zálohovanom Poľsku do roku 1772.

Etablovanie gréckokatolíckej cirkvi v protestantskom prostredí bolo na niektorých miestach okrem výmeny obyvateľstva stimulované i konverziou protestantov. V prípade luteránskych cirkevných zborov, ktoré sa ocitli bez duchovného vedenia kňaza alebo aspoň učiteľa, kedy ich náboženské potreby dlhodobo neboli saturované, bola konfesionálna identita ich členov oslabená a menej rezistentná voči rekatolizačnému tlaku okolia a konverzia do gréckokatolíckej cirkvi mohla predstavovať prijateľnejšie riešenie. Ako príčiny väčšej príťažlivosti byzantského obradu sa v literatúre obvykle uvádzajú prijíma-

37 Vychádzajúc z miestneho názvu Folvark je pravdepodobné, že východný obrad nadväzoval na rímskokatolícke vierovyznanie pôvodných – nemeckých osadníkov. Prvá zmienka o gréckokatolíckom kňazovi v Stráňanoch je z roku 1607. Nachádza sa v darovacej listine folvarského šoltýsa Aleksija Miroloviča. Ako svedok v nej vystupuje okrem iných aj folvarský „*paroch Ladežinskij*“. ПЕТРОВ, А. *Материалы до истории Угорской Руси IV. Санкт Петербургъ 1906*, s. 46 – 47. Spomínanú listinu uverejnil v prepise do latinky aj O. Halaga: HALAGA, O. *Slovanské osídlenie Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci*. Košice 1947, s. 89 – 90.

38 LUCSKAY, M. *Historia Carpatho-Ruthenorum*, tomus 3, H3MYKYC, roč. 16, s. 94.

39 „*DD. Terrestres sunt Nobiles Máriassy Calvinistae, qui per vim suos subditos multos fecerunt Calvinistas. Cath. Ritus Graeci sunt 150, Calvinistae 156. Incolae in tota Fraternitate hac sunt omnes Rutheni.*“ HRADSZKY, J. *Additamenta ad Initia progressus ac praesens status Capituli Scepusiensis*, s. 259.

40 „*Libri etiam pauci, et horum stylus non typo, sed manu antiquissima expressus, sed Parochus excusabat se, quod adhuc plurimi dentur Lutherani, et ideo non habemus, inquit tales, qui aliquid emerent pro Ecclesia S.*“ LUCSKAY, M. *Historia Carpatho-Ruthenorum*, tomus 3, H3MYKYC, roč. 16, s. 96.

41 HRADSZKY, J. *Additamenta ad Initia progressus ac praesens status Capituli Scepusiensis*, s. 261.

42 LUCSKAY, M. *Historia Dioecesis Munkatsiensis*, tomus 5, H3MYKYC, roč. 20, s. 168.

nie pod obojím spôsobom, relatívna zrozumiteľnosť liturgického jazyka, absencia celi bátu u gréckokatolíckeho duchovenstva a ďalšie formálne podobnosti medzi protestantskými konfesiami a gréckokatolíckou cirkvou. Je však otázne, či napriek týmto vonkajším analógiám nehrala dôležitejšiu úlohu pri rozhodovaní o tak dôležitej otázke, akou bola zmena konfesionalnej identity väčšia sociálna prestíž latinského obradu a od toho sa odvíjajúce konjunkturálne motívy, kvalitnejšia teologická príprava rímskokatolíckych kňazov a väčší dôraz na misijnú činnosť.⁴³ Nie sú doklady o tom, že by dochádzalo k hromadným prestupom celých obcí, ale boli to individuálne rozhodnutia jednotlivcov, prípadne rodín.

Gréckokatolícka cirkev prešla v 18. storočí troma odlišnými vývojovými fázami. V prvej fáze, ktorá trvala do 30. rokov 18. storočia, sa výrazne zväčšila oblasť výskytu východného obradu a vo veľkej časti severovýchodného Uhorska vznikali nové farnosti. Zároveň s tým rástol aj podiel gréckokatolíckeho obyvateľstva na celkovej konfesionalnej štruktúre. Nasledujúce obdobie sa v oblastiach sekundárneho rozšírenia východného obradu nieslo v znamení hľadania „modu videndi“ v nábožensky heterogénnych lokálnych spoločenstvách. Súčasne s rastúcou misijnou činnosťou rímskokatolíckej cirkvi, obnovovaním siete farností a budovaním nových kostolov dochádzalo v obradovo zmiešaných farnostiach ku konfliktom záujmov a obidve strany sa navzájom obviňovali zo zasahovania do právomoci a z „kradnutia duší.“ Nariadenia jágerských biskupov obmedzujúce pastoračnú aktivitu gréckokatolíckych kňazov boli motivované najmä obavou z narastania prevahy gréckokatolíckeho obyvateľstva, ktorú ešte zväčšovala skutočnosť, že na jednu rímskokatolícku farnosť pripadali v Zemplíne tri farnosti východného obradu. V roku 1746 tu bolo 43 rímskokatolíckych a 155 gréckokatolíckych farností, z nich zhruba 90 ležalo na území, kam sa východný obrad rozšíril sekundárne ako produkt migrácie. Postupné zastavenie nárastu gréckokatolíkov a niekde dokonca jeho pokles zapríčinili pastoračné obmedzenia pre gréckokatolíckych farárov, náboženský konformizmus v prípadoch, keď gréckokatolícky zbor nemal v obci vlastný kostol, uzatváranie zmiešaných manželstiev a ďalšie faktory. Tretia fáza vo vývoji gréckokatolíckej cirkvi nastala po kánonickom erigovaní Mukačevského biskupstva, ktoré postavilo právny základ pre budovanie rovnocenných vzťahov medzi veriacimi i duchovenstvom obidvoch obradov.

43 Medzi prvými zastáncami názora o masovom prechode protestantov, najmä luteránov do gréckokatolíckej cirkvi patril maďarský etnograf Pál Hunfalvy. HUNFALVY, P. *Etnographie von Ungarn*. Budapest 1877, s. 302 nn. Názor o konverziách protestantských dedín ku gréckokatolíkom zastávajú napr. HŮSEK, J. *Národopisná hranice medzi Slovákmi a Karpatorusy*. Bratislava 1925, s. 82; HARAŠIM, L. K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do roku 1867, s. 71, 83; Pozri tiež: ADAM, J. Od jednej konfesie a jednej etnicity k druhej konfesii a dvom etnicitám (na príklade gréckokatolíkov Prešovského a západnej časti Mukačevského biskupstva). In: *Cirkvi a národy strednej Európy (1800 – 1950)*. P. ŠVORC – E. HARBUEOVÁ – K. SCHWARZ (Eds.) Prešov 2008, s. 128 – 129.

PRÁVNE ASPEKTY INTERKONFESIONÁLNYCH VZŤAHOV DO TOLERANČNÉHO PATENTU

V tejto kapitole sa pokúsim predstaviť vonkajšie faktory, ktoré stimulovali proces vytvárania pluralitného prostredia a ktoré naopak vytvárali tlak smerujúci ku konfesionalnej homogenizácii obyvateľstva. Nestačí však len identifikovať krajinárske zákony, panovnícke intimáty a cirkevné normy, ktoré regulovali právne postavenie príslušníkov jednotlivých náboženských zborov, ich spoločenský status v prostredí obce i v rámci konfesionalne zmiešaných rodín. Rovnako dôležité je sledovať ich uplatňovanie a dodržiavanie v praxi. Každodenná realita bola totiž do veľkej miery závislá od vlastníckych pomerov v obci, postoja miestnych elít, kohézie lokálnych noriem a pod.

Obdobie, v ktorom sa vytvorili základy sčasti dodnes pretrvávajúcej náboženskej plurality, je vymedzené dvoma milníkmi, Satmárskym mierom z roku 1711 a Tolerančným patentom Jozefa II. o 70 rokov neskôr. Staršou udalosťou, ktorá zásadným spôsobom ovplyvnila vývoj náboženských pomerov smerom k vytvoreniu konfesionalne pluralitného prostredia, bola Užhorodská únia v roku 1646. Uzavreli ju pravoslávni kňazi pôsobiaci v západnej časti Mukačevskej eparchie, zo spišského, makovického, humenského, stropkovského, užského a sereďňanského archiepiskopiátu.¹ Podmienky prístúpenia k únii s Rómom boli identické s tými, za akých pred 50 rokmi prijali úniu s katolíckou cirkvou pravoslávni biskupi z územia Poľsko-litovského kráľovstva.² Išlo o uznanie pápežského primátu, rešpektovanie tzv. *filioque* a iných dogmatických rozdielov, ktoré za takmer 600 rokov schizmy vznikli medzi východnou a západnou cirkvou. Pravoslávna strana si ako podmienky kládla zachovanie východnej liturgie a cirkevnej tradície, možnosť ženenia kňazov, ale najmä sociálne zrovnoprávnenie svojho duchovenstva s rímskokatolíckym.³

Užhorodská únia bola v čase jej uzavretia udalosťou lokálneho významu. Pristúpilo k nej 63 kňazov prevažne z územia druhetovského panstva, vtedajší mukačevský biskup na nej nemal účasť. Ostrihomský arcibiskup osem rokov po uzavretí únie si nedáva servítka pred ústa a do Ríma píše: „*Kňazi spolu s ľudom udržiavali a chránili grécky obrad, no sú veľmi nevzdelaní, jednoduchí a neštudovaní, počnúc ich biskupom až po kňazov a ľud, sú vo viere zmätení a pohrúžení do mnohých hriechov a v nevedomosti v bohoslužobných záležitostiach. Nie sú ani poriadne rozdelení do farností, v niektorých obciach nie je ani jeden farár, v iných štyria, piati i desiati kňazi so svojimi ženami a deťmi žili podobne ako sedliaci, súc povinní odvádzať svojim zemepánom všetky dávky a roboty, ku ktorým sú i od oltára nasilu vyhánaní.*“⁴

1 LACKO, M. The Union of Uzhorod. Cleveland-Rome : Slovak Institute 1976. Slovenský preklad časti monografie LACKO, M. Užhorodská únia, s. 12 nn.; HARAKSIM, I. Užhorodská únia a východné Slovensko. In: *Historický časopis*. Roč. 45 (1997), s. 194 – 206.

2 HALECKI, O. *Od unii Florenckiej do unii Brzeskiej*. Tom 2. Lublin 1997, s. 127 – 158.

3 O podmienkach únie pozri: LACKO, M. The Union of Uzhorod, s. 107 – 109.

4 HODINKA, A. A Munkácsi Görog szert püspökség okmánytára, s. 169.

V západných častiach biskupstva, v stoliciach Spiš, Šariš, Zemplín, Abov a v Zátisi, kde bol výrazný podiel konfesiónálne zmiešaných obcí, boli na konci 17. storočia takmer všetky farnosti de jure zjednotené s Rímom. Po celé 19. storočie boli na území Mukačevskej a po erigovaní roku 1818 i Prešovskej eparchie pravoslávne len kolónie gréckych a srbských obchodníkov vo väčších mestách ako Prešov, Košice, Sárospatak, Tokaj, kde v druhej polovici 18. storočia existovala kolónia ruských a ukrajinských roľníkov, vojakov a lekárov dorábajúca tokajské víno pre cársky dvor.⁵ Celkový počet pravoslávnych v celej oblasti nepresahoval niekoľko stoviek, tvorili len malé komunity pozostávajúce z niekoľkých rodín a ich počet sa postupne znižoval.⁶

Únia vytvorila predpoklady pre ľahšie, nekonfliktnejšie prenikanie byzantsko-slovanského obradu do priestoru formovaného západokresťanskou kultúrou a latinskou obradovou tradíciou. Rýchlosť, s akou sa únia na väčšine územia Mukačevskej eparchie etablovala, bola spôsobená najmä tým, že samotný akt zjednotenia bol prioritne záležitosťou kňazov, ľud sa na ňom priamo nezúčastňoval. Jurisdikčné a teologické bariéry medzi veriacimi latinského a byzantsko-slovanského obradu sa úniou odstránili, naďalej však existovali sociálne a mentálne hrádze vytvárané odlišným vývojom východného a západného kresťanstva, vzájomnými negatívnymi obrazmi a stereotypmi. Naďalej pôsobili i sociálne figurácie vytvorené medzi etnikami, ktoré boli ich dominantnými nositeľmi, Rusínmi na jednej, a Slovákmi, Maďarmi, na Spiši i Nemcami na strane druhej. Na geograficky rozsiahlom území sa po migrácii vytvorili lokálne spoločenstvá, ktoré boli vystavené trvalým a omnoho intenzívnejším vzájomným kontaktom a interakciám. Existencia únie do veľkej miery obrusovala konfliktný potenciál dvoch rozdielnych obradových tradícií a prispela k vytvoreniu konfesiónálne pluralitného prostredia.

Ďalším faktorom, ktorý sa podpísal pod špecifický konfesiónálny vývoj severovýchodného Uhorska, bol odlišný priebeh a výsledky rekatolizácie. Menšie úspechy viedenského dvora pri obnove pozícii katolíckej cirkvi boli spôsobené jednak periférnou polohou a väčšou vzdialenosťou od mocenského centra absolutistického štátu, a naopak blízkosťou k bašte stavovského odboja – Sedmohradsku. Z toho vyplývali i obmedzenejšie možnosti štátnej a cirkevnej byrokracie kontrolovať dodržiavanie náboženských predpisov a sankcionovať ich porušenia. Dôležitú úlohu v rezistencii voči rekatolizačným opatreniam malo i vysoké zastúpenie šľachty a zemianstva na celkovom obyvateľstve v severovýchodných stoliciach Uhorska, najmä v Zemplínskej stolici.⁷

Rýchle etablovanie gréckokatolíckej cirkvi v novom prostredí a vybudovanie siete farností umožnilo i isté politické vákuum, ktoré nastalo po období stavovských povstaní, zmene vlastníckych pomerov po konfiškácii rozsiahlych majetkov a celkovej diskonti-

5 ПЕТРОВ, А. *К истории русских интриг в Угрии в XVIII. веке*. Ужгород 1930, s. 4 pp; ДАНИШ, М. Словакия и Украина в венгерско-российския экономических отношениях в XVIII. веке. In: *Historica. Zbornik filozofickej fakulty Univerzity Komenského*. Roč. 39-40 (1989), s. 358.

6 Pál Magda v štatistickej práci o Uhorsku z roku 1832 uvádza už len v Zemplínskej stolici 218 pravoslávnych (*Griechisch Nicht-Unierte*), na Spiši, Šariši, ani v Above sa pravoslávni nevyskytovali. MAGDA, P. *Neuste statistisch-geographische Beschreibung des Königreichs Ungarn, Croatien, Slavonien und der ungarischen Militär-Gränze*. Leipzig 1832, s. 378, 324, 370, 363.

7 Bližšie o tom pozri: ULIČNÝ, F. Reformácia v Zemplínskej stolici v 16. až 18. storočí, s. 107 – 164.

nuite miestnych elit. Gréckokatolícka cirkev mala pri budovaní cirkevných organizačných štruktúr omnoho ľahšiu pozíciu než ostatné cirkevné spoločenstvá. V prvom rade nemusela zápasit s nedostatkom duchovných. Vyplyvalo to zo spôsobu regrutácie a teologickej formácie gréckokatolíckych kňazov, ktorá sa výrazne líšila od potridenského modelu rímskokatolíckej cirkvi i spôsobu kňazskej formácie oboch protestantských konfesií. Gréckokatolícki kňazi pochádzali prevažne z popských rodín, kde sa „povolanie“ dedilo z otca na syna. Bohoslužobnú prax získali pri svojom otcovi, prípadne u iného kňaza. Ak absolvovali nejakú duchovnú prípravu, tak to bolo počas niekoľkotýždňového pobytu v niektorom baziliánskom kláštore. Dôležitým faktorom boli i omnoho nižšie náklady súvisiace so založením novej farnosti, jej hospodárskym zabezpečením a celkovým chodom cirkvi. Týmto otázkam sa však budem podrobnejšie venovať na inom mieste.

Obdobie od prelomu 17. a 18. storočia až po vydanie Tolerančného patentu bolo časom, keď protestantizmus v severovýchodnom Uhorsku strácal politické pozície, zmenšoval sa počet farností, kostolov a veriach. Protestantizmus v troch sledovaných stolicích sa vyvíjal odlišným spôsobom. Na Spiši a v Šariši bol dominantný luteranizmus a svoju pozíciu si v 18. storočí ešte upevnil. Kalvínske cirkevné obce, ktorých počet kolísal, sa v oboch stolicích dokázali udržať zhruba do polovice 18. storočia. Po vyhlásení Tolerančného patentu už žiadna kalvínska náboženská obec v oboch stolicích nebola tak životaschopná, aby dokázala revitalizovať a vytvoriť ak aj nie farnosť, tak aspoň filiálny zbor. V roku 1843 sa počet kalvínov na celom Šariši pohyboval okolo stovky, z nich väčšina žila v Prešove. Ten istý zdroj, univerzálny schematizmus katolíckej cirkvi v Uhorsku, neuvádzal na Spiši ani jedného kalvína.⁸

Na Zemplíne to boli naopak evanjelické a. v. farnosti, ktoré boli menej početné a aj menej odolné voči rekatolizácii než reformovaná cirkev. Zo zhruba 30 farností *Augustanae Confessionis* na konci 17. storočia ich v 30. rokoch 18. storočia ostalo len päť⁹ a od roku 1762 až do Tolerančného patentu slúžila luteránom na celom Zemplíne iba jediná farnosť, v Pozdišovciach.¹⁰ Naproti tomu kalvínskych farností bolo ešte i na konci vlády Márie Terézie vyše šesťdesiat.¹¹ V kalvínskych cirkevných zboroch na Zemplíne, podobne ako na Gemeri a v Above po celé 18. a 19. storočie dôležitú úlohu hrala početná drobná šľachta

8 *Universalis schematismus Ecclesiasticus venerabilis cleri Romano- et Graeco-Catholici saecularis et regularis in clyti Regni Hungariae partiumque eidem adnexarum nec non magni Principatus Transilvaniae*. Redactus per Aloysium Reesch de Lewald pro Anno 1842/3. Budae Typis Regiae Scientiarum Universitatis Hungaricae 1843, s. 232, 260, 860.

9 V Pozdišovciach, Moravanoch sčasti poškodené murované kostoly bez inventára stáli ešte v roku 1733, aj v Nižnom Hrabovci a Kladzanoch. Pozri: Acta cassae parochorum. Egyházmegyék 1733 – 1779. I Füzet, s. 155, 211. V južnom Zemplíne mali evanjelici a. v. ešte v 30. rokoch 18. storočia modlitebňu v Monoku.

10 Evanjelické a. v. bohoslužby sa do roku 1762, resp. 1763 konali aj v Moravanoch. Tamojší chrám bol roku 1721 vo vlastníctve rímskokatolíckeho zboru, neskôr sa opäť dostal do rúk miestnej evanjelickej cirkvi a. v. Až v uvedenom roku bol slabnúcemu evanjelickému a. v. zboru odobratý tento chrám. Ráday leveltár, B/1 Archivum agentiale: Collectiones agentialis variae 1718 – 1829, 6 C, f. 526. SEDLÁK, P. Dejiny Košického arcibiskupstva III., s. 210.

11 *Lexicon locorum Regni Hungariae populorum Anno 1773 officiose confectum*. Publici juris fecit: Delegatio Hungarica pacem tractans. Budapestini E. Typographia V. Hornyánszky 1920, s. 292 – 304.

ako je to vidno v tabuľke spracovanej z údajov Jozefínskeho sčítania obyvateľstva z rokov 1784 – 1787.¹²

Jozefínske sčítanie obyvateľstva z rokov 1784 – 1787

župa	počet				
	miest	dedín	obyvateľov	kňazov	šľachticov
Abovsko-turnianska	11	263	132 448	186	5 315
Šarišská	9	363	130 714	188	796
Spišská	27	181	142 135	210	870
Zemplínska	26	418	209 216	361	4 928
Gemersko-malohontská	13	258	135 019	171	4 968

Jej majetkové postavenie bolo síce pomerne slabé, zväčša išlo o zemanov vlastníacich niekoľko poddanských usadlostí. Podľa jozefínskeho sčítania ľudu žilo napr. v Bracovciach 375 obyvateľov, z nich 16 šľachticov, v Moravanoch zo 676 obyvateľov boli 27 šľachtici, pričom väčšina z nich sa hlásila k jednej z protestantských konfesii.¹³

Pevné pozície kalvínskych zborov v južnom Zemplíne dokumentuje skutočnosť, že po odňatí starého kostola a jeho odovzdaní do užívania katolíkom si viaceré z nich dokázali presadiť vybudovanie nového chrámu.¹⁴ V niektorých obciach boli kalvíni menšinovým náboženským zborom, no kostol ostal v ich rukách aj v prípadoch, keď chrám bol postavený ešte v predreformačnom období a katolícka cirkev si na neho robila právny nárok. Pri viacerých kalvínskych kostoloch uviedli vizitátori jágerského biskupa poznámku, že chrám dáva svojim architektonickým vzhľadom tušiť katolícky pôvod,¹⁵ alebo uviedli úplne jednoznačnú vetu, že kalvínsky kostol patril kedysi katolíkom.¹⁶ Protestantská šľachta nedodržiavala zákony ohľadne súkromných kaplniek pri vlastných kúriách. Uhorský krajinský snem potvrdil intimát Karola III. a zakázal šľachticom, aby ich využívali na iné, než súkromné účely. Často ich však navštevovali i poddaní z okolia a využívali i služby kaza-

12 DANYI, D. – DÁVID, Z. *Az első Magyarországi népszámlálás (1784 – 1787)*. Budapest 1960, s. 50 – 51.

13 Tamtiež, s. 272 a 278. V roku 1774 mali v Moravanoch majetkový podiel 14 zemepáni, ktorí vlastnili zväčša len jednu sedliacku usadlosť. Pozri: BOROVSZKY, S. *Zemplén vármegye*, s. 87. K hospodárskym pomerom tejto obce ako i celého stredného Zemplína na prelome 18. a 19. storočia pozri HARBULOVÁ, Ľ. (Ed.) *Dejiny obce Moravany*. Michalovce 2002, s. 59 – 89.

14 V prvom desaťročí vlády Márie Terézie kalvíni postavili drevenú modlitebňu kalvínom v Malých Raškovciach (1744), v Slavkovciach (1745), Kopčanoch (1745) a v Slánskom Novom Meste (1750). Tri roky pred vybudovaním drevenej kalvínskej modlitebne v Slánskom Novom Meste dal tunajší zemepán Gabriel Splény postaviť „*ex solidis materialibus*“ rímskokatolícky chrám. Nový kamenný kostol si v rokoch 1764 – 1765 vybuďoval kalvínsky zbor v Tušiciach, a to vďaka podpore miestnej kalvínskej zemepánskej rodiny Tussay. Ak chýbali prostriedky na postavenie kostola, prispôbil si pre svoje potreby prázdny dom. S podporou kniežaťa Gabriela Erdödyho a rodiny Bánffy si kalvíni v Bodrogkeresztúre v roku 1716 upravili pre potreby modlitebne bývalý vinársky dom. AACass, Districtualia, vol. 4, fasc. 1, *Protocollum Canonicae Visitationis 1772*.

15 AACass, Districtualia, vol. 4, fasc. 1, *Protocollum Canonicae Visitationis 1772*. Novosad, Malčice, Malé Trakany, Pribeník, Lacza, Novosad, Bánovce, Pozdišovce.

16 V Drahňove dokonca existovali v roku 1772 dva kalvínske kostoly. „*Existant duo Oratoria murata Calvinianorum, qua olim fuerant Ecclesiae Catholicorum, actu in stato bono posita ...*“ Tamtiež.

teľov.¹⁷ V juhozemplínskych obciach kontrolovali zemepáni nábožensky život do takej miery, že katolíckym misionárom zakazovali pôsobiť medzi ich poddanými. V prípade obce Vojka, kam prichádzal františkánsky páter z rehoľného domu v neďalekom Rade, ho zemepán Juraj Keresztury dal „vyzvonit“ z obce, potupne ho za nohy nechal pritiahnuť do väznice, kde ho na jeho príkaz ešte zbili.¹⁸

Podľa ustanovení Satmárskeho mieru sa mali náboženské pomery ohľadom vlastníctva chrámov vrátiť do stavu, v akom boli pred povstaním Františka Rákocziho. Trvalo však nejakú dobu, kým katolícka strana získala mocenskú pozíciu na uskutočnenie týchto krokov.¹⁹ Od 20. rokov 18. storočia sa misijným úsilím jezuitskej, františkánskej a pavlínskej rehole posilnilo postavenie katolíckej cirkvi. Odobratie kostola protestantom na strednom a severnom Zemplíne výrazne akcelerovalo konverzie protestantských rodín ku katolicizmu. V zemepánskom mestečku Staré mali do roku 1725 kostol v užívaní kalvíni. Po tom, ako ho miestny zemepán Imrich Sztáray odovzdal katolíkom, neprešlo ani 50 rokov a v celej farnosti Staré vizitátori jágerského biskupa nenašli, alebo neuviedli ani jedného protestanta.²⁰ Odlišne sa vyvíjala situácia v tých dedinách, kde sa k evanjelickej a. v. konfesii hlásila aspoň časť miestnych zemepánov. Pre uchovanie si konfesionalnej identity bola tiež relevantná blízkosť evanjelickej farnosti. Pre evanjelikov a. v. žijúcich blízko hraníc so Šarišom to boli farnosti v Hanušovciach, ale i vo vzdialenejších Giraltovciach a v Chmeľove.²¹ Služby tamojších pastorov vyhľadávali pri krste, sobáši a iných náboženských obradoch, čo bolo dôležitým faktorom posilňujúcim ich konfesionalnú identitu.²² Konverzia protestantskej obce a obnovenie, resp. vytvorenie rímskokatolíckeho cirkevného zboru prebiehalo zväčša podľa rovnakej schémy. Zemepán odvolávajúc sa na patronátne právo dal evanjelickému kňazovi, prípadne i učiteľovi lehotu, do ktorej sa má z obce vysťahovať. Ak sa nechcel podvoliť a zmobilizoval na svoju ochranu farníkov, bolo potrebné použiť násilie. Do obce bez pastoračnej starostlivosti prišli rehoľní duchovní, najčastejšie jezuiti, františkáni. Na Zemplíne boli misijne aktívni i pavlíni. V prvej tretine 18. storočia len zriedkavo pôsobili na vidieku svetskí kňazi, ktorých bol dlhodobo nedostatok. Uvedenie nového duchovného pastiera bolo často sprevádzané prítomnosťou stoličného sudcu, zemepána a dialo sa za asistencie vojska. Tlak ku konverzii sa najskôr zamerával na popredných mužov obce, ktorí svojou autoritou pritiahli aj ostatných. Obyvatelia, ktorí kládli odpor, boli zatknutí a uväznení. Obvykle sa stanovili termíny pre pre-

17 LAMPE, F. A. *Historia Ecclesiae reformatae in Hungaria et Transylvania*. Trajecti ad Rhenum, Jacob van Polsum. Tom II. 1721, s. 544 – 545.

18 SEDLÁK, P. *Dejiny Košického arcibiskupstva III.*, s. 195.

19 Viac k tomu pozri: ŠOLTÉS, P. Náboženská pluralita na Zemplíne v 18. storočí. In: *Byzantinoslovaca*. Roč. 1 (2006), s. 255 nn.

20 „*In Oppido Sztáray et filialibus degit Populus Catholicus Latini et Graeci Ritus linguae slavonicae*.“ AACass. Districtualia, vol. 4. fasc. 1, Protocollum Canonicae Visitationis 1772.

21 EOL, Tiszai Egyházközség, III/A Canonica Visitatio jegyzőkönyvei, Sárosi-Zempléni egyházmegye 1806, XXXIII. 7. *Superintendentalis visitatio Ecclesiarum Evangelicarum Aug. Confess. Addictarum, per reverendissimum Dominum, Dominum Samuelem Nicolai. Discretus Cis= et Trans= Tibiscani Ecclesiarum Scholariumque Augustano=Evangelicarum Ordinarium Superintendentem in Inclito ac Venerabili Contubernio Zemplino=Sarosiensi instituta anno 1806*, p. 109.

22 KÓNIA, P. *Dejiny Čierneho nad Topľou*. Prešov 1999, s. 57.

stup, ktorý zväčša prebiehal verejne a bol slávnostnou udalosťou. Po konsolidovaní pomerov a materiálnom zabezpečení chrámu a hospodárenia farnosti a po niekoľkých rokoch, keď bol vo farnosti ustanovený riadny katolícky farár, sa konverzia obce, aspoň formálne, skončila.²³ Kým v prvých rokoch po Satmárskom mieri dochádzalo k odobratiu kostolov protestantom v dôsledku mocenskej intervencie zo strany katolíckych zemepánov a často i asistencie stoličných orgánov, v nasledujúcich desaťročiach odovzdanie chrámu do rúk katolíkom vyplynulo zo zmeny náboženskej štruktúry v obci, z výrazného poklesu, niekde až zániku protestantského zboru.

Špecifikom rekatolizácie v sledovanej oblasti bolo, že rímskokatolícka cirkevná hierarchia a lokálni zemepáni sa pri obnovovaní, resp. zakladaní farností omnoho častejšie než s opozíciou protestantských kňazov, resp. učiteľov stretávali s konkurenciou nedávno utvorených gréckokatolíckych farností. Typický priebeh obnovenia rímskokatolíckej farnosti v týchto podmienkach ukazuje príklad Nižného Hrušova v strednom Zemplíne.²⁴ Na prelome rokov 1711 a 1712 prišiel do obnovej farnosti františkánsky mních z rehoľného domu v Humennom. Táto obec bola za sídlo farnosti vybraná z dvoch hlavných príčin. Vytvorenie farnosti podporovali miestne zemepanské rodiny, najmä grófska rodina Barkóczy. Na rozdiel od okolitých obcí, ktoré v minulosti tiež boli sídlom farností, v Nižnom Hrušove gréckokatolíci netvorili dominantnú náboženskú obec. Obce na okolí sa len postupne stávali rímskokatolíckymi filiálkami novej farnosti. V niektorých z nich zaujali gréckokatolícki prisťahovalci opustené chrámy, v roku 1700 v Pustom Čemernom a zhruba v tom istom období i v Lesnom. Evanjelické zbory v Nižnom Hrabovci a Kučíne si svoje chrámy udržali aj po príchode gréckokatolíckych osadníkov až do roku 1735.²⁵ Františkáni vykonávali pastoračnú činnosť až do roku 1734, keď sem nastúpil prvý diecézny kňaz. Dôvodom, prečo farnosť nemala vyše dvadsať rokov vlastného správcu, bol už spomínaný nedostatok diecéznych kňazov.

Modelovým príkladom premeny kalvínskej obce na gréckokatolícku je susedný Rakovec nad Ondavou. Pochádzal odtiaľ rod Rákoczi a do konca 18. storočia tu stále žila jedna z jej vedľajších vetiev. Rákocziovci vykonávali patronátne právo nad miestnym kalvínskym kostolom, a gréckokatolíkom, ktorí v obci prevládali, slúžila drevená cerkev. Postupný úpadok kalvínskeho zboru v tejto obci dokumentuje i osud kalvínskeho kostola. V roku 1749 bol už vo veľmi zlom stave, chór a sakristia boli rozvalené.²⁶ Andrejovi Rákoczimu do neho každé dva týždne prichádzal kázať pastor z neďalekých Bánoviec nad Onda-

23 FAZEKAS, I. Dorfgemeinde und Glaubenswechsel in Ungarn im späten 16. und 17. Jahrhundert. In: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*. Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa. Band 7. BÄHLCKE, J. – STROHMEYER, A. (Eds.) Stuttgart 1999, s. 345.

24 ZUBKO, P. *Z dejín farnosti Nižný Hrušov*. Magisterská práca. Univerzita Komenského, Rímskokatolícka Cyrilometodská bohoslovecká fakulta, Teologický inštitút. Spišská Kapitula 1997, s. 46 – 47.

25 Tamtiež, s. 92 a 97.

26 AACass, *Districtualia*, vol. 3, fasc 2. *Protocollum Canonicae Visitationis 1749, Comitatus Zempliniensis, Districtus Homonensis*, p. 19.

vou. Po smrti posledného potomka miestnej vetvy slávneho rodu kostol ešte viac chátral a v roku 1775 už z neho bolo rumovisko.²⁷

Základ právneho postavenia protestantizmu v Uhorsku na polstoročie definoval Karol III. v *Resolutio Carolina* z 21. marca 1731. Obnovil v ňom platnosť zákonných článkov 25 a 26 prijatých na krajinskom sneme v Šoprone v roku 1681 a 21. článku *Explanatio Leopoldina* z roku 1691. Tie zaviedli do uhorskej právnej praxe dva právne princípy. Prvý z článkov aplikoval právnu zásadu *cuius regio, eius religio* prevzatú z nemeckého prostredia, ktorá dovtedy v uhorskom právnom systéme explicitne zakotvená nebola. Rekatalizácia vykonávaná katolíckymi magnátmi a menšími zemepánmi na vlastných poddaniých tak dostala zákonný rámec. Článok 26 potvrdzoval rozlišovanie verejného a súkromného náboženského kultu. Verejný kult a verejné vyznávanie náboženstva mali protestanti dovolené len v dvoch artikulárnych miestach v každej stolici, kde mohli pôsobiť aj ich duchovní. Na iných miestach bolo protestantom povolené len tzv. súkromné vyznávanie náboženstva.²⁸ *Resolutio Carolina* reguloval aj tzv. privátny kult. Náboženské obrady protestantov boli v ňom obmedzené len na najbližší rodinný kruh, ani susedia nesmeli byť prítomní pri spoločnom čítaní duchovnej literatúry. Na všetkých neartikulárnych miestach bol rímskokatolícky kňaz kompetentný aj pre protestantov.

Resolutio Carolina bolo v svojich ustanoveniach nejednoznačné a umožňovalo rozličný výklad. Na jednej strane mali náboženské práva zemepánov ostať nedotknuté, no zároveň bolo možné akékoľvek zmeny v náboženských otázkach uskutočniť len so súhlasom panovníka. Dokonca i zemepánmi vynútené konverzie do katolíckej cirkvi mali byť platné len po súhlase panovníka. Apostáza, ako sa z pohľadu katolíckej cirkvi označovalo konvertovanie ku protestantizmu, bola pod prísnymi trestami zakázaná. Protestanti mali povinnosť sláviť aj katolícke sviatky a protestantskí členovia cechov sa museli zúčastňovať procesií. Protestantskí úradníci boli podľa paragrafu 9 *Resolutio Carolina* povinní zložiť tzv. dekretálnu prísahu, ktorá protirečila ich náboženskému presvedčeniu. Prísahu museli zložiť aj všetci zástupcovia obce, ktorí boli prítomní pri spisovaní tereziánskeho urbára. Protestantskí duchovní podliehali v dogmatických otázkach dozoru rímskokatolíckych dekanov, ktorí mali dbať hlavne o to, aby mali správne vedomosti o krste.²⁹

Veľmi dôležitým pre demografický vývoj na zmiešanom území bol 7. paragraf *Resolutio Carolina*, ktorý prvýkrát v uhorskom práve reguloval otázku zmiešaných manželstiev. Legálne ich bolo možné uzavrieť len pred rímskokatolíckym kňazom. Pred vstupom do zmiešaného manželstva boli protestanti povinní podpísať tzv. reverz, v ktorom sa obe strany zaviazali, že ich deti budú vychovávané v katolíckej viere. Pri manželských sporoch bol v takýchto prípadoch stanovený ako súdny vykonávateľ katolícky kňaz.

Realizácia zásad tejto právnej normy zo strany stolíc a magistrátov miest viedla k nárastu skonfiškovaných protestantských kostolov. Od konca 30. rokov 18. storočia túto stúpajúcu

27 ZUBKO, P. Z dejín farností Nižný Hrušov, s. 109.

28 BUCSAY, M. Das Toleranzpatent in der reformierten Kirche Altungarns. In: *Im Lichte der Toleranz*. P. F. BARTON (Ed.). Wien 1981, s. 67 – 68.

29 BUCSAY, M. *Der Protestantismus in Ungarn 1521 – 1978. Ungarns Reformationskirchen in Geschichte und Gegenwart*. Teil II. Vom Absolutismus bis zur Gegenwart. Wien – Köln – Graz 1979, s. 14.

tendenciu vidíme i v náraste počtu sťažností, ktoré riešili protestantskí agenti pri Kráľovskej miestodržiteľskej rade a Uhorskej kancelárii.³⁰ Na druhej strane sa množili i prípady, kedy protestantské zemepanské kaplnky, v ktorých mali právo verejného kultu zaručené len šľachtici, navštevovali i veriaci z blízkeho i vzdialenejšieho okolia, na čo sa sťažovali miestni rímskokatolícki Farári.

Nariadenia obmedzujúce počet protestantských chrámov na artikulórne miesta sa však vzťahovali len na jedenásť stolíc, ležiacich na západnom a strednom Slovensku a na severozápadné oblasti dnešného Maďarska. Pre ďalších trinásť uhorských stolíc, ktoré v rokoch 1540 – 1687 neboli pod nadvládou Osmanskej ríše, dnešné východné Slovensko, Zakarpatsko a severovýchodné Maďarsko, bolo ustanovené, že môžu pokračovať v slobodnom vyznávaní náboženstva. Na tomto území bolo potvrdené vlastníctvo chrámov (status quo).³¹ Do skupiny stolíc, v ktorých počet nekatolíckych chrámov nebol obmedzený na dve artikulórne miesta, patrili i Zemplínska a Šarišská stolica. V Šarišskej stolici bolo v roku 1722 päť kalvínskych³² a 19 luteránskych farností.³³ V Zemplínskej stolici v tom istom roku pôsobilo 53 kalvínskych, 5 luteránskych a 26 rímskokatolíckych farárov. Okrem nich na Zemplíne vyvíjali pastoračnú činnosť i františkáni v Stropkove, pavlíni vo Vranove a Trebišove a jezuiti v Sárospataku. Počet evanjelických farností a. v. klesol v Šariši v roku 1743 na 14, okrem toho tu slúžil i jeden filiálny kostol a v troch obciach (Chminianske Jakobovany, Rožkovany, Olšov) stála tzv. kaštieľna kaplnka (*udvari templum*), ktorá mala slúžiť pre potreby šľachtickej rodiny. V Zemplínskej stolici sa počet luteránskych farností zúžil na jedinú, v Pozdišovciach. Ďaleko najviac farností mala v polovici 18. storočia na Zemplíne i v Šariši gréckokatolícka cirkev. V roku 1734 bolo v Šarišskej stolici 97 gréckokatolíckych farností, na Zemplíne bolo pri vizitácii v roku 1746 farností gréckeho obradu 150³⁴.

Až do jozefínskej reformy farností, ktorej hlavným cieľom bolo skvalitnenie pastoračnej, pedagogickej a katechetickej činnosti kňazov, zápasila katolícka cirkev s nedostatkom elit, ktoré by mohli jej plány realizovať. Ešte i za vlády Márie Terézie sa ako jedna hlavných príčin pretrvávania protestantizmu označovala nedostatočná duchovná správa spôsobená riedkou sieťou farností a na mnohých miestach, najmä v horských oblastiach, chýbajúcim vplyvom kňaza a absenciou účasti na bohoslužbách.

30 KOWALSKÁ, E. Uhorskí protestanti a viedenský dvor: formovanie cirkevnej politiky habsburského štátu pred rokom 1781. In: *Historický časopis*. Roč. 50 (2002), č. 3, s. 413.

31 BUCSAY, M. Der Protestantismus in Ungarn 1521 – 1978, s. 13 – 14.

32 Počet kalvínskych cirkevných zborov sa zredukoval na Prešov a štyri vidiecke farnosti: Drienov, Petrovany (fília Močarmany), Záborské a Demjata (s filiami Tulčík, Kapušany, Slivník, Terňa). Pozri: LAMPE, F. A. *Historia Ecclesiae reformatae in Hungaria et Transylvania*, s. 582.

33 SEDLÁK, P. Dejiny Košického arcibiskupstva III, s. 196. K vývoju reformácie na území Šariša a priebehu rekatolizácie pozri: ULÍČNÝ, F. Reformácia v Šarišskej stolici do konca 18. storočia. In: *Reformácia na východnom Slovensku v 16. – 18. storočí*. F. ULÍČNÝ (Ed.) Prešov 1998, s. 39 – 105; HÖRK, J. *Sáros-zempléni ev. esspresség története*. Kassa 1885.

34 AACass, Graeci ritus, nesignumáné, Index alphabeticus graeci ritus parochiarum Anno 1734 in Comitatu Sárosiensis conscriptarum; Tabella representans, Districtus Homonensis 1746; Tabella representans, Districtus Ujhelyiensis 1746.

BISKUP ALEBO VIKÁR? SPORY MEDZI JÁGROM A MUKAČEVOM

Migrácia *ruténov* a rýchle vytvorenie siete farností v novom prostredí výrazne zmenšili pastoračný priestor i ekonomickú základňu Jágerského biskupstva. Predstavu o tom, v akom rozsahu sa zväčšil areál rozšírenia katolíkov gréckeho obradu, pomôže dotvoriť už i tá skutočnosť, že v polovici 18. storočia žil v Mukačevskom biskupstve väčší počet gréckokatolíkov v konfesionálne zmiešaných obciach než v homogénnych. Z celkového počtu 1129 obcí, kde sa vyskytovali katolíci východného obradu, bolo 40% (453) čisto gréckokatolíckych a 60% (676) konfesionálne zmiešaných.¹ Migrácia opačným smerom, z katolícko-protestantského juhu na sever bola zanedbateľná a rovnako i konverzie gréckokatolíkov v priestore ich pôvodného, homogénneho rozšírenia.

Mukačevský biskup Jozef de Camillis už koncom 17. storočia v liste kardinálovi Kolonicsovi z 15. III. 1692 poukázal na príčinu sporov medzi ním a jágerským biskupom, ktoré sa tiahli až do uznania existencie gréckokatolíckeho Mukačevského biskupstva v roku 1771. Podstatu sporov s jágerským biskupom Fenyessim videl de Camillis v desiatkoch: „*Viem veľmi dobre, že biskup Fenyessi sa na mňa hnevá kvôli desiatkom [...], hoci o mne vie, že som tu prvým skutočne katolíckym biskupom, že nemám žiadnu základinu a že o desiatky som neobral jeho farárov, ale pastorov. Dlhú dobu, keď tieto desiatky vyberali protestantskí kazatelia, sa nikto neozval, nikto sa neurážal, no teraz, keď som ich vybral ja, nepáči sa to práve katolíkom.*“² De Camillis tieto kroky vysvetľoval snahou jágerského biskupa podriaďiť si Mukačevské biskupstvo a jeho postaviť do pozície sufragána. V oblastiach, kde žili veriaci latinského obradu medzi gréckokatolíckou väčšinou, sa zúčastňovali náboženských obradov spolu s ňou. Často sa vyskytovali prípady, že gréckokatolícky farár krsťtil, sobášil a pochovával aj rímskokatolíkov. Ojedinele sa vyskytujú správy o tom, že aj luteráni sa v situácii, keď nemali nablízku svojho kňaza, obracali sa s prosbou o duchovnú službu (pohreb, zriedkavo aj o krst) na gréckokatolíckych kňazov.³ Toto zasahovanie do právomoci malo dopad i na finančné zabezpečenie farárov a komplikovalo vzťahy medzi rímskokatolíckym a gréckokatolíckym duchovenstvom.

V tomto kontexte treba interpretovať príčiny sporu o právny status *Ecclesia Ruthenica* v severovýchodnom Uhorsku, ktorý viedol v prvom rade jágerský biskup a viedenský

1 ГАДЖЕГА, В. Додатки до історії русинів і руских церквей в Ужанской жупе. In: *Науковий Збірник Товариства Просвита*. Roč. 2 (1923), s. 53. O podiele konfesionálne zmiešaných obcí v Mukačevskej eparchii pozri tiež: UDVARI, I. *A munkácsi görögkatolikus püspökség lelkészsegeinek 1806 évi összeírása*. Nyíregyháza 1990, s. 140 – 154.

2 HODINKA, A. A Munkácsi Görög szert püspökség okmantlyára, s. 335. Pozri tiež VASIL, C. *Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví*. Trnava 2000, s. 126.

3 O tejto praxi sa zmieňuje i gréckokatolícka vizitácia M. Olšavského. Vo farnosti Šamudovce gréckokatolícky farár „*v poslednej dobe zosobášil osoby latinského obradu bez dovolenia latinského farára*“. Rovnako napr. v Laškovciach a v Tovarnianskej Polianke. ГАДЖЕГА, В. Додатки до історії Русинів і руських церквей в був. жупі Земплинській, роč. 10, s. 66, 65, 82.

dvor. Mukačevský biskup bol v tomto zápase, ktorého počiatky siahajú do konca 17. storočia, zväčša len v pozícii štatistu. Po obnovení územnej jednoty Uhorska bolo potrebné nanovo konštituovať aj hranice medzi diecézami.⁴ Konflikt medzi Jágrom a Mukačevom sa koncentroval okolo otázky, či na území jednej diecézy môžu sídliť dvaja biskupi. Stanovisko, ktoré presadzoval jágerský biskup, bolo také, že katolícky biskup gréckeho obradu sídliaci na území jeho diecézy môže byť iba jeho obradovým vikárom.⁵ Gréckokatolícka cirkevná elita svoje nároky na rovnoprávne postavenie zdôvodňovala príkladom Poľska, kde gréckokatolícki a rímskokatolícki biskupi nielenže vykonávali právomoc na tom istom území, ale napríklad v Ľvove, Vilniuse, Przemysli a Cheľme často v jednom meste.⁶ Viedenský dvor na začiatku 18. storočia ešte nepochyboval o právoplatnej existencii Mukačevského biskupstva. Cisár Jozef I. na základe apoštolských práv vymenoval svojho kandidáta za biskupa. Karol VI. sa však už priklonil k stanovisku, ktoré presadzoval jágerský biskup.⁷

Nízka vzdelanostná úroveň gréckokatolíckeho kléru, problémy s cirkevnou disciplínou, slabá autorita mukačevského biskupa, ako i ďalšie dôvody viedli k tomu, že dekrétom z 20. júla 1718 Kongregácia pre šírenie viery zdôvodňujúc svoj krok „... zneužívaním a škandálmi, ktoré medzi klérom a ľudom v Mukačevskom apoštolskom vikariáte Jágerského biskupstva rástli a aby sa účinne zabránilo zlám tohto druhu ...” jurisdikčne podriadila Mukačevské gréckokatolícke biskupstvo Jágru a de jure ho degradovala na jeho obradový vikariát. Dekrét, ktorý Jánovi Gregorovi Bizancimu odovzdal apoštolský nuncius, obsahoval týchto šesť bodov: 1. gréckokatolíci mali povinnosť zachovávať sviatky podľa príkazov latinskej cirkvi; 2. kňazi sa mali zriecť dvojženstva a biskup mal v takýchto prípadoch vždy postupovať podľa cirkevného práva; 3. nových kňazov mohol mukačevský apoštolský vikár vysvätiť iba vtedy, ak to schválil jágerský biskup; 4. nové gréckokatolícke farnosti bolo možné zakladať iba so súhlasom latinského ordinára; 5. gréckokatolícki kňazi mali zakázané miešať sa do záležitostí latinských manželstiev, nad čím mal dohliadať a v prípade potreby i zasiahnuť ich obradový vikár; 6. nové gréckokatolícke kostoly sa mohli stavať a posväcovať len so súhlasom jágerského biskupa.⁸ Každý mukačevský vikár sa musel pred svojím nástupom zaviazat' a sľubom zloženým pred jágerským bisku-

4 BÄHLCKE, J. Die Autorität der Vergangenheit: Geschichtsbilder, Erinnerungen und Politik beim höheren Klerus Ungarns im späten 17. und 18. Jahrhundert. In: *Die Konstruktion der Vergangenheit. Geschichtsdenden, Traditionsbildung und Selbstdarstellung im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*. J. BÄHLCKE – A. STROHMEYER (Eds.) Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 29, s. 301.

5 ŽEŇUCH, P. – VASIL, C. Cyrillic Manuscripts from East Slovakia. Slovak Greek Catholics: Defining Factors and Historical Milieu / Cyrillské rukopisy z východného Slovenska. Slovenskí gréckokatolíci, vzťahy a súvislosti. In: *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae*. Vol. I. Roma – Bratislava – Košice 2003, s. 265.

6 HODINKA, A. A Munkácsi Görög szert püspökség okmánytára, s. 126.

7 Túto subordináciu uznal kráľ Karol VI. v cisárskom dekréte (8. XI. 1716), kde z moci svojho patronátneho práva udeľuje Bizancimu iba *Titulum, seu honorem Episcopi suprafati Districtus Munkaciensis* a nie *Dioecesis Munkaciensis*, ako by mal znieť titul plnoprávneho biskupa. K tomu pozri: VASIL, C. Kánonické prameňe, s. 129 – 132; PERFECKÝ, E. Boj za náboženskú a národnostnú samostatnosť cirkve v Podkarpatské Rusi. In: *Prúdy*. Roč. 8 (1924), s. 148 nn.

8 Latinský prepis listiny porovnaj v citovanej práci E. Perfeckého (Boj za náboženskú a národnostnú samostatnosť cirkve v Podkarpatské Rusi, s. 150). Listinu s ostatnými dokumentami publikuje aj M. Lucskay. Porovnaj LUCSKAY, M. *Historia Carpato-Ruthenorum*, tomus 3, H3MYKÛC, roč. 16, s. 173 – 177.

pom potvrdiť, že bude „*ochraňovať, zveľad'ovať a šíriť svätú úniu s rímskokatolíckym vierovyznaním*“.⁹ Tento právny stav platil až do roku 1771, kedy bolo erigované Mukačevské gréckokatolícke biskupstvo. Bolo to obdobie, v ktorom mukačevský obradový vikár nevykonával autonómnu kánonickú a administratívnu činnosť a v prevažnej miere sa obmedzoval na aplikovanie nariadení prichádzajúcich z Jágra.¹⁰ Ďalšie opatrenia, ktoré mali za cieľ rozšíriť právomoci jágerského biskupa a sprísniť kontrolu nad dianím v jeho „obradovom vikariáte“, urobil biskup František Barkóczy (1744 – 1761).¹¹ Bez účasti vyslanca z Jágra sa nesmeli konať synody kňazov, novovymenovaní archidiakoni mali byť vo svojom úrade potvrdení jágerským biskupom, do kompetencie ktorého patrilo i rozhodovanie vo veci rozluky a kňazských priestupkov. Neskorší mukačevský biskup Andrej Bačinský si po jednej z audiencií u Barkóczyho do denníka zapísal biskupovo vyjadrenie na adresu gréckokatolíkov: „*desiatky od ruténov a valachov mi priznal sám kráľ, ja sám mám moc nad 1000 farármi, z ktorých je 300 latinských a 700 uniatskych*“.¹²

Cirkevnoprávne podriadenie gréckokatolíckych farností Jágru sa prejavilo i v tom, že jágerský biskup Barkóczy nariadil vykonať podrobné súpisy podľa jednotlivých archidiakonátov. Ako prvé navštívili roku 1746 vizitátori konfesiónálne zmiešané stolice Zemplín, Šariš a Abov,¹³ o dva roky neskôr prešli gréckokatolícke farnosti v Satmárskej, Ugočskej, Berežskej, Sabolčskej a Marmarošskej stolici.¹⁴ Až následne, počnúc rokom 1749, pokračoval Barkóczy s vizitáciami rímskokatolíckych farností. Pri tejto príležitosti boli gréckokatolícki kňazi zvolávaní do miest, kde boli pred komisiou preverované ich teologické vedomosti a morálna bezúhonnosť. Spolu s nimi si na preskúšanie predvolal i kalvínskych kňazov, aby ich preskúšal „*de rebus necessariis*“, teda vo veciach nevyhnutných. Vo vizitačných protokoloch a na základe nich zostavených tabuľkách obsahujúcich hlavné zistenia, mali jágerskí vizitátori gréckokatolíckych farností osobitnú rubriku, do ktorej zapisovali, ako sa znášajú latinský a grécky farár a či gréckokatolícky farár nezasahuje do jurisdikcie rímskokatolíckeho farára.¹⁵ Pri vizitácii z roku 1749 i v neskoršej z roku 1772 je celý rad zmienok o prípadoch, keď sa rímskokatolíci z dôvodov ťažkej dostupnosti kňaza vlastného obradu zúčastňovali na náboženskom živote s gréckokatolíckimi a cirkevnú daň odvádzali gréckokatolíckym kňazom. Častejšie k nim dochádzalo na

9 LUCSKAY, M. *Historica Carpatho-Ruthenorum Sacra, et Civilis, antiqua et recens usque ad praesens tempus.* Tomus 4-ius, 1843. In: *H3MYKÿC. M. SOPOLIGA* (Ed). Roč. 17 (1991), s. 49.

10 VASIL, C. Niektoré administratívno-právne aspekty života katolíckej cirkvi byzantského obradu v Uhorsku v období medzi Užhorodskou úniou a kánonickým erigovaním Mukačevského biskupstva (1646 – 1771). In: *Studia Aloisiana*, 1999, s. 234 – 235.

11 Viac o pôsobení jágerského biskupa pozri: SEDLÁK, P. *Dejiny Košického arcibiskupstva III.*, s. 206 – 223.

12 HODINKA, A. *A Munkácsi görog katolikus púspökség története*, s. 700.

13 AACAS, *Graeci ritus, nicht signiert, Tabella representans, Districtus Homonensis 1746; Tabella representans, Districtus Ujhelyiensis 1746.*

14 HODINKA, A. *A Munkácsi görog katolikus púspökség története*, s. 600.

15 „*Comportat se cum Parocho Latini ritus quoad jurisdictionalia.*“ AACAS, *Graeci ritus, Tabella representans, Districtus Homonensis 1746; Tabella representans, Districtus Ujhelyiensis 1746.*

severnom okraji konfesionalnej zmiešanej oblasti, kde mali silnejšie zastúpenie luteráni, než v jej južnejšej časti s dominantným zastúpením kalvínov.¹⁶

V období právnej subordinácie mukačevského vikára musela byť teda každá vysviacka nových gréckokatolíckych kňazov schválená rímskokatolíckym ordinárom, ktorý mal dohliadať na to, aby vysvätené osoby mali potrebnú teologickú prípravu a aj morálne predpoklady. To však spôsobilo zmenu v pomere počtu kňazov a spravovaných farností. Kým v predchádzajúcom období bol dostatok gréckokatolíckych kňazov, v niektorých dedinách slúžili viacerí, zväčša otec a syn alebo niekoľko bratov spolu, v druhej polovici 18. storočia počet gréckokatolíckych kňazov tak poklesol, že niekde musel jeden farár administrovať niekoľko farností. Nie vždy to bolo spôsobené nedostatkom vhodných kandidátov. Sieť gréckokatolíckych farností bola omnoho hustejšia ako rímskokatolíckych a iných konfesionálnych cirkví, pričom sa stále vyznačovala menšími nákladmi na založenie a chod farností. Aj tak nebolo možné na primeranej úrovni udržať vysokých počet malých farností.

Napriek stavu cirkevnoprávnej subordinácie boli osoby sediace na mukačevskom stolci nielen zo strany svojich veriacich, ale prinajmenšom i časťou zemepánov, pokladané za biskupov. Grófka Terézia Zichy vo svojom maďarsky písanom liste datovanom v Humennom 17. júla 1769 žiadala z titulu vykonávateľky patronátneho práva Jána Bradáča o potvrdenie Vasiľa Labanca ako nového farára pre svojich poddaných v meste Humenné. V origináli listu sa *János Bradácsi* tituluje ako *Munkacsi pöspök* a *Basilus Labancz* ako *unitus orosz pap*.¹⁷

Negatívne hodnotenie tohto polstoročia právnej subordinácie sa ustálilo už v ranných prácach z dejín Mukačevského biskupstva napísaných na prelome 18. a 19. storočia.¹⁸ Akcentovali sa negatívne dôsledky na vzťahy oboch komunít kléru. Michal Lucskay v práci *Historia Carpatho Ruthenorum* dokonca toto obdobie prirovnal na základe postavenia *rutén-skeho* kléru a ľudu („*clerum et populum Ruthenum*“) k Babylonskému zajatiu židovského národa.¹⁹

Farár alebo kaplán?

Cirkevnoprávne podriadenie mukačevského eparchu jágerskému biskupovi sa prenieslo i do subordinácie gréckokatolíckych kňazov voči rímskokatolíckemu kléru. Dekrét biskupa Barkóczyho z roku 1747 reguloval právne vzťahy a praktické problémy spoluži-

16 Na území Sátoraljaújhelyského a Hegyalského dištriktu, zahrňujúcich 40 obcí južného Zemplína, sa len vo Vefatoch, Trnávke a Zemplínskej Teplici uvádza, že katolícki farári rôznych obradov majú medzi sebou spory a iba v Plechoticiach a Sečovciach že gréckokatolícky farár vysluhuje krst, sobáš a pohreb aj pre katolíkov latinského obradu. Prípady, keď gréckokatolícky kňaz krstil, sobášil a pochovával aj rímskokatolíkov, boli častejšie v Humenskom dištrikte, do ktorého patrilo 115 farností stredného a severného Zemplína. Sú zaznamenané v Rakovci, Nižnom Hrabovci, Dobrej, Jankovciach, Pakostove a vo filiálkach rímskokatolíckych farností Stropkov a Maškovce. AACass, Graeci ritus, Tabella representans, Districtus Homonnensis 1746.

17 Arcibiskupský archív v Prečove (AAPO), Košický vikariát v Prešove, inv. č. 57, č. šk. 1.

18 BASILOVITS, J. *Brevis notitia Fundationis Theodori Koriatovits, olim ducis de Munkacs, pro religiosi Ruthenis Ordinis Sancti Basilii Magni, in Monte Csernek ad Munkacs*. Tomus II. Cassoviae 1804.

19 LUCSKAY, M. *Historia Carpatho-Ruthenorum*, tomus 4, H3MYKýC, roč. 17, s. 42 – 44.

tia obidvoch obradov. Vychádzal z toho, že veriaci byzantsko-slovanského i latinského obradu sú súčasťou jednej katolíckej cirkvi. Podľa kánonického práva bolo a je neprípustné, aby jedna miestna cirkev bola podriadená viacerým kňazom. Zjednotení kňazi gréckeho obradu (*Sacerdotes graeci ritus unitorum*) sa v konfesionalne zmiešaných obciach dostali do postavenia obradových kaplánov rímskokatolíckych farárov. Subordinačné postavenie gréckokatolíckych kňazov bolo i navonok prezentované v titulatúre. Kým latinský kňaz bol *parochus*, kňazovi gréckeho obradu patrilo oslovenie *presbyter*. Cirkevné desiatky a štóla od všetkých veriacich, od katolíkov oboch obradov i od protestantov, patrili latinským farárom.²⁰ Iba z tých obcí, ktoré boli uznanými gréckokatolíckymi, resp. protestantskými farnosťami alebo filiami, mal ich farár právo poberať cirkevné desiatky a štólové poplatky.²¹ Stavbu nových chrámov, rímskokatolíckych i gréckokatolíckych, museli schváliť biskupom vyslaní komisári. Opatrenia sa netýkali pastoračnej činnosti gréckokatolíckych obradových kaplánov, ktorým nemali byť v ich dušpastierskej činnosti kladené žiadne prekážky. Aby sa predišlo nezhodám, sa „každá ovečka mala prikrývať svojou vlnou“, ako sa metaforicky vyjadril biskup Barkóczy v liste svojmu obradovému vikárovi v Mukačeve M. Olšavskému.²²

Degradovanie gréckokatolíckych farárov na kaplánov jágerský biskup interpretoval ako aplikovanie nariadení Tridentského koncilu, ktoré zakazovali kňazom „zakášať kosou do cudzej žatvy“, teda vysluhovať sviatosti mimo hraníc svojej farnosti, alebo na území svojej farnosti pre cudzích farníkov.²³ Výnimkou boli prípady nebezpečenstva smrti a iných naliehavých okolností. Tento zákaz prevzala i Zamošská synoda, ktorá porušiteľov nariaďovala trestať suspendovaním alebo inými ťažkými trestami pred biskupským súdom. V prípade, že gréckokatolícky kňaz bol prinútený okolnosťami, mohol po súhlase od rímskokatolíckeho farára pokrstiť dieťa latinského obradu, nemal však súčasne vysluhovať sviatosť birmovania, ako to bolo zaužívané vo východnej tradícii. Bol povinný dieťa zapísať do matriky pokrstených a vydať o tom hodnoverné svedectvo latinskému farárovi, ktorý ho potom tiež zapísal do svojej matriky.²⁴

20 Nariadením miestodržiteľskej rady z januára 1749 boli nároky protestantov na filiálne obce vyhlásené za nezákonné a v celej ríši mali byť odteraz tieto filiálky namiesto evanjelickej farnosti podriadené rímskokatolíckej farnosti, so všetkými z toho vyplývajúcimi ekonomickými dôsledkami. Taktiež bolo zakázané pokračovať v praxi, keď protestanti jednej konfesie využívali služby kňazov inej denominácie. Protestantský kňaz, ktorý by poskytol krst alebo iný náboženský úkon, mal byť potrestaný väzením na tri mesiace. GRELLMANN, H., M., G. Rhapsodien über den Gang der protestantischen Kirchenfreyheit in Ungern bis auf Joseph und Leopold II. In: *Statistische Aufklärungen über wichtige Theile und Gegenstände der österreichischen Monarchie*. Zweiter Band. Göttingen 1797, s. 54 – 56.

21 Zmienky o zaberaní cirkevných dôchodkov rímskokatolíckymi farármi sú v protokoloch Olšavského vizitácie časté. Pozri: ГАДЖЕГА, В. *Додатки до исторіі Русинов и руських церквей в був. жупі Земплинської*, roč. 11, s. 69 (Moravany), s. 73 (Nižný Hrušov), s. 75 – 76 (Petrovce, Michalovce), s. 79 (Strážske), s. 81 (Tovarné), s. 82 (Domaša, Maťašovce, Lieskovce, Žalobín). Porovnaj tiež ГАДЖЕГА, В. *Додатки до исторіі русинов и руських церквей в Ужанской жупе*. In: *Науковий Збірник Товариства Просвіта*. Roč. 3 (1924), s. 189 (Pavlovce).

22 List z 8. mája 1747 pozri: LUCSKAY, M. *Historica Carpatho-Ruthenorum*, tomus 4, HЗМУКҮС, roč. 17, s. 42 – 44.

23 *Provinciálna synoda Ruténov, ktorá sa konala v meste Zamošć roku 1720*. Prešov 2000, kapitola tretia. Sviatosti a ich vysluhovanie.

24 Tamtiež.

V praxi však latinskí farári nezriedka išli nad rámec ustanovení biskupa a zakazovali „popom“ vysluhovať cirkevné sviatosti krstu a sobáša, ktoré bežní ľudia v súlade s tradíciou, no v protiklade s kánonickým právom, pokladali za určujúce v otázke príslušnosti k cirkvi. Gréckokatolícki kňazi to vnímali ako „kradnutie duší“. Okrem toho prichádzali i o značnú časť príjmov, lebo za krst, sobáš a pohreb sa platila najvyššia taxa. Za sobáš s obradom posvätenia nevesty a veľký pohreb sa v druhej polovici 18. storočia ako štóla platil kňazovi jeden zlatý. Ak sa pri pohrebe čítali evanjeliá, bola niekde ustanovená štóla na dva zlaté. V niektorých farnostiach nachádzajúcich sa zväčša v hornatých oblastiach na hranici s Haličou sa platila nižšia štóla za sobáš a pohreb a pohybovala sa okolo 36, resp. 48 grajciarov. Ročný príjem gréckokatolíckych kňazov vyjadrený v peniazoch len zriedkakedy prekročoval 25 až 30 zlatých. Ako príklad by som uviedol šarišskú gréckokatolícku farnosť Ruská Nová Ves, ku ktorej patrili viaceré filie na okolí Prešova a do vzniku samostatnej farnosti i gréckokatolíci v samotnom stoličnom meste. V Solivare bolo v roku 1750 spolu 82 katolíkov *graeci ritus*, z nich 71 bolo spôsobilých a 11 nespôsobilých k spovedi, pričom väčšinu z nich pokrstil farár latinského obradu. Vo filii Abramovce bolo 60 osôb spôsobilých a 18 nespôsobilých k spovedi. Tu zasa 31 gréckokatolíkov pokrstil luteránsky kazateľ. V Kokošovciach bolo spôsobilých 45 a 13 nespôsobilých *ruténov*, pričom luteránsky kazateľ a latinský farár pokrstili spolu okolo 23 duší gréckeho obradu.²⁵

Spory o cirkevné desiatky a štólové poplatky viedli na niektorých miestach k otvoreným konfliktom, ktoré sa netýkali len kňazov či priamo dotknutých členov miestnych cirkevných zborov. Zaťažovali medziobradové vzťahy v celom lokálnom spoločenstve, niekedy dokonca prekročili i hranice obce. Rímskokatolícky farár zo Soli a gréckokatolícky kňaz z Rudľova mali dlhodobý spor, ktorý vyvrcholil bitkou, do ktorej sa zapojili i veriaci.²⁶ O tomto spore sa zmieňuje i vizitácia biskupa Olšavského z roku 1750. O solianskom plebánovi sa v nej uvádza, že „bráni na mieste zhorenej cirkvi postaviť novú. Z akej príčiny, o tom bude lepšie hovoriť na iných miestach. Stačí, ak povieme, že vraví o cirkvách, že sú ako huby, že ruténi sú lajdáci, a preto sa bude usilovať vyhnať ruténov z kráľovstva. Keď je opitý, naháňa ľud a stráca pančuchy i šat, ruténom sa vyhráza smrťou, takže tí znenávideli žiť v tejto dedine a rozhodli sa tu všetko nechať a odísť. Slovom, najhorším spôsobom ich prenasleduje, koná horšie než vojak, a čo je najhoršie a je nehodné kňazského stavu, spôsobuje viac zlého než dobrého. To potvrdili všetci gazdovia pod prisahou a ešte i sám stoličný sudca pán Ocskay to potvrdil.“²⁷ Vizitácia jágerského biskupa konaná o rok skôr nezaznamenala žiadne zmienky o existencii konfliktu medzi susednými kňazmi. O osobe solianskeho plebána podáva pozitívny obraz. Pôsobil tu 42-ročný kňaz Adam Volenszky, absolvent kňazských štúdií v Košiciach. Vedel po maďarsky a po slovensky a pred príchodom do Soli, kde pôsobil siedmy rok, bol deväť rokov farárom v Strážskom. Vizitátori

25 ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії Русинів и руських церквей в був. жупі Земплинській, гоґ. 11, s. 161. Okrem nich mal gréckokatolícky farár v Ruskej Novej Vsi dve ďalšie filie, Dulovu Ves a Záborské. Vizitácia však neuvádza, za akých podmienok v nich mohol pôsobiť.

26 КОНДРАТОВИЧ, И. *История Подкарпатской Руси для народа*. Ужгород 1924, s. 76.

27 ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії Русинів и руських церквей в був. жупі Земплинській, гоґ. 11, s. 142 -143.

o ňom neuvádzajú žiadne škandály, na fare žil disciplinovane, dobre sa znášal s farníkmi i zemepánmi, v pastorácii a katechéze bol svedomitý.²⁸

Situáciu v obradovo zmiešaných oblastiach Zemplínskej a Šarišskej stolice tri roky po Barkóczyho dekréte mapuje vizitácia biskupa M. Olšovského. V množstve lokalít sa vyskytovali ponosy na latinských farárov, že poberajú cirkevné desiatky aj od gréckokatolíkov. Vo Vyšnom Žipove, obci severne od Vranova, filiálke gréckokatolíckej farnosti Petkovce, stál iba rímskokatolícky kostol, no početne najsilnejším zborom boli evanjelici a. v. a po nich nasledovali katolíci byzantsko-slovanského obradu. Štyridsiatich gréckokatolíkov schopných pristupovať k spovedi síce mohol slobodne pastoračne spravovať ich kňaz, desiatok však od nich nepoberal, ale dostával ho rímskokatolícky farár zo Skrabského. Pop z Ruského Kazimíra (dnes Vyšný Kazimír) mohol síce tiež slobodne vysluhovať vo svojich filiálkach Kvakovce, Benkovce a dostával i rokovinu, koblinu²⁹ však poberal latinský plebán, ktorý si pri obradovo zmiešaných manželstvách nárokoval na cirkevný desiatok.³⁰ Žiadne sťažnosti pred vizitátormi však neuviedol rafajovský farár, ktorý mohol slobodne vysluhovať sviatosti aj v nábožensky zmiešaných Košarovciach a Girovciach. Ani susednému gréckokatolíckemu farárovi z Valkova neboli v pastorácii v jeho filiách, kde žili i rímskokatolíci, kladené žiadne prekážky.³¹

Severnou hranicou rozšírenia latinského obradu v Zemplíne v 18. storočí bolo okolie Stropkova. Mesto s niekoľkými okolitými dedinami tvorilo slovenský a rímskokatolícky ostrov uprostred rusínskych gréckokatolíckych dedín. Aj tu na niektorých miestach dochádzalo k sporom medzi kňazmi latinského a byzantského obradu o to, komu patria cirkevné desiatky od gréckokatolíkov žijúcich v latinskom prostredí. V Turanoch, filii gréckokatolíckej farnosti Bžany, poberali františkáni zo Stropkova desiatok od všetkých obyvateľov obce, bez ohľadu na ich obrad. V pastorácii však gréckokatolícki farári neboli nijako obmedzovaní, „iba“ od svojich veriacich nepoberali cirkevný desiatok. Presne v súlade s tým, ako to stanovoval Barkóczyho dekrét. Inak tomu bolo u farára z Bokše. Keďže od zemepána nedostal slobodný farský pozemok, kúpil si ho za svoje peniaze a stál ho 266 zlatých. Okrem Bokše spravoval dve filie, mesto Stropkov, kde žilo 13 gazdov a obec Tisnec s tromi gréckokatolíckymi gazdami. Stropkovský farár mu bránil vykonávať pastoráciu a okrem nepravidelných štólových poplatkov nedostával od filiálnych farníkov nič. Vo

28 AACass, Districtualia, vol. 3, fasc 2. Protocollum Canonicae Visitationis 1749, Comitatus Zempliniensis, Districtus Homonnensis, p. 117.

29 Koblina (z nem. Kübel), označenie pre naturálne dávky odovzdávané gréckokatolíckym kňazom. Ich výška bola v polovici 18. storočia zjednotená na dve *vika*, alebo jeden *koblík*, *kablik*. Objemové miery používané v tejto oblasti boli *kablik*, ktorý sa delil na dve *vika*, resp. štyri *korce* a mal objem asi 60 litrov. Rokovina, povinnosť veriacich odpracovať za rok na farskej, resp. cirkevnej pôde predpísaný počet dní. Gazda hospodáriaci na aspoň 1/8 usadlosti mal odrobiť jeden deň so záprahom alebo dva dni pešej práce, želiari „odvádzali“ jeden deň práce. Pozri: МИЦЮК, О. Нариси з соціально-господарської історії Підкарпатської Русі II, s. 104.

30 ГАДЖЕГА, В. Додатки до історії Русинів і руських церковей в був. жупі Земплинській, гоґ. 11, s. 77 – 80.

31 Tamtiež, s. 22 – 24.

farnosti Bokša však bola situácia opačná a zo štyroch rímskokatolíckych gazdov traja platili ročný dôchodok „popovi“.³²

V komplikovanejšej situácii boli gréckokatolíci v niektorých nižšie položených obciach stredného a južného Zemplína. Tu sa okrem straty cirkevných desiatkov a štólových poplatkov od veriacich žijúcich vo filiálkach museli vyrovnat' s tým, že v niektorých dedinách a mestách mali zakázané nielen konať bohoslužby, ale aj vysluhovať sviatosti. V Michalovciach a Petrovciach, ktoré boli filiálkami farnosti v Topoľanoch, žilo spolu 345 gréckokatolíkov pristupujúcich k spovedi. Ročný dôchodok a štólu však od nich poberal latinský farár, pričom sa veriaci vizitátorom sťažovali, že „... *nepripustí nijak nášho* (kňaza, pozn. P. Š.) *k svojim ruténom vysluhovať sväté tajomstvá. Ten plebán nabáda rôznym spôsobom ruténov, aby prijali latinský rítus a haní naše obrady ...*“.³³ V Budkovciach, filii farnosti Dúbravka, bolo v roku 1750 osemdesiat gréckokatolíkov schopných spovede. Vizitátorom sa dúbravský farár sťažoval, že latinský farár mu „*nepovolí nič iné vysluhovať veriacim, okrem spovede, posledného pomazania a prijímania, kvôli čomu nedostáva žiadne dôchodky*“³⁴. O medziobradových vzťahoch z Budkoviec máme svedectvá i z rímskokatolíckej strany. Pochádzajú z vizitácií z rokov 1749 a 1772. Obe sa zmieňujú o tom istom gréckokatolíckom farárovi v Dúbravke, ktorý sa v roku 1750 svojim vizitátorom sťažoval, že je mu bránené v pastorácii. V roku 1749 žilo v zemplínskom zemepánskom mestečku nábožensky pestré obyvateľstvo, citujúc z vizitácie „*Catholici 138, Rutheni 129, Calvinistae 39, Lutherani 40*“³⁵. Podľa vizitácie jágerského biskupa z roku 1773 gréckokatolícky kňaz v Dúbravke od roku 1744 zosobášil päť kalvínsko-katolíckych párov, ktorých deti boli vychovávané ako kalvíni, čím porušil cirkevné predpisy.³⁶ Farnosť Budkovce bola tvorená sedemnástimi, konfesiónálne heterogénnymi filiami. Výskyt zmiešaných manželstiev tu musel byť veľmi vysoký, s čím zrejme súvisí fakt, že za obdobie desiatich rokov (1763 – 1773) sa tu vyskytlo 40 prípadov konverzie. Snaha vyhnúť sa povinnosti podpísania reverzu, ktorá často bola prvým predpokladom konverzie, motivovala protestantskú stranu, aby uprednostnila uzavretie sobáša pred gréckokatolíckym kňazom.

Rovnako ako diecézni farári i rehoľné domy pôsobiace v zmiešanom prostredí tiež dbali o to, aby sa konfesiónálne zloženie nimi spravovanej farnosti nevyvíjalo v neprospech latinského obradu. Leleskí premonštráti a minoriti v Zátíne pozorne sledovali obce, kde vykonával pastoráciu gréckokatolícky kňaz. Do filiálok Kapoňa, Soľnička, Boľ, Svinice a Vojka mal síce vstup povolený, cirkevný desiatok však nepoberal. V Lelese a Zátíne nemohli kňazi východného obradu vykonávať žiadne náboženské služby. Minoriti zo

32 Tamtiež, s. 140 – 141.

33 Tamtiež, s. 75 – 76.

34 ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії Русинів и руських церквей в був. жупі Земплинської, гоц. 10, s. 59.

35 AACass, Districtualia, Protocollum Canonicae Visitationis 1746, Descriptio dimidiae partis districtus Homennensis anno domini 1746, s. 12.

36 „5 paria conjugum diversae religionis per G. R. Sacerdotes ante annum 1744 copulatorum absq. se reversibus, quarum proles sunt in Calvinismo educatae.“ AACass, Districtualia, vol. 4, fasc. 1, Protocollum Canonicae Visitationis 1772.

Zatína dokonca nedovoľovali gréckokatolíckym rodičom dať pokrstiť svoje dieťa inde ako v rímskokatolíckom kostole.³⁷

Nielen zo strany rímskokatolíckeho kléru bola vyvíjaná snaha rôznymi spôsobmi obmedziť nárast *ruténov*, prípadne vrátiť konfesiónálne pomery do predchádzajúceho stavu. Podľa relácie Olšavského pre Miestodržiteľskú radu protestantskí zemepáni bránili kňazom východného obradu vstúpiť do ich dedín, a to najmä v prípadoch, keď *ruténi* žili medzi majoritnými nekatolíckmi, vtedy dbali o to, aby nemohli krstiť, sobášiť ani pochovávať. Na nátlak zemepána boli nútení platiť cirkevné dôchodky kalvínskemu pastorovi. Olšavský apeloval na panovníčku, aby urobila opatrenia na nápravu, keďže gréckokatolícki poddaní jej veličenstva „*pre nedostatok svojich kňazov umierajú bez sviatostí, a pomaly si privykajú na nekatolícke* (obradu, pozn. P. Š.), *následkom čoho prechádzajú potom na nekatolícke vierovyznanie*“³⁸. V takejto situácii sa stávalo, že gréckokatolíci po určitom čase, keď tlaku vzdorovali, dokonca radšej pochovávali svojich príbuzných bez kňaza, keď nemohli mať svojho.

V relácii k vizitácii farností Zemplínskej a Šarišskej stolice M. Olšavský vypočítal všetky obce, kde zo strany kalvínskych alebo luteránskych zemepánov a kňazov bolo gréckokatolíckym kňazom bránené v pastorácii. Nemohli udeľovať sviatosť krstu, sobášiť a pochovávať a nepoberali od tamojších gréckokatolíkov ani cirkevné dôchodky. V Zemplíne sa spomínajú štyri obce (Pozdišovce, Drahňov, Bánovce a Tušice), v Šariši ich bolo deväť (Žehňa, Mirkovce, Lesiček, Tuhrina, Opiná, Abranovce, Marhaň, Brezov, Červenica). V Drahňove, filií gréckokatolíckej farnosti Dúbravka, žilo 10 gréckokatolíckych sedliakov, ich kňaz „*nevysluhoval nič okrem spovede a posledného pomazania, pretože tomu bránil pastor a tamojší zemepán, Sara Galamosy, vdova po Františkovi Lónayovi. Takže tu krstí, sobáši a pochováva pastor. No nikomu, kto môže, nebráni ísť vo veci sobáša alebo krstu do farnosti.*“³⁹ Podobne aj do Bánoviec, kde stála kalvínska farnosť a žilo 46 gréckokatolíkov prístupujúcich k spovedi, okrem dvoch sedliakov samí želiari a sluhovia, gréckokatolícky farár z Trhovišť „*nebol miestnymi zemepánmi, rodinami Keresztes, Banóczy a inými pripustený vysluhovať dušpastierske služby, no nebránili mu chodiť krstiť do farnosti*“⁴⁰. Do luteránskej farnosti Pozdišovce, kde v polovici 18. storočia bol zo štyroch cirkevných zborov najpočetnejší gréckokatolícky, nedovoľovali miestne zemepanské rodiny Szirmay a Boronkay gréckokatolíckemu farárovi z Laškoviec navštevovať svojich veriacich, ktorí aj cirkevnú daň odvádzali evanjelickému farárovi. V sídle svojej farnosti v Laškovciach však gréckokatolícky farár krstil a pochovával aj nekatolíkov.⁴¹ V susednej gréckokatolíckej farnosti Dúbravka zas gréckokatolícky farár, tak ako jeho predchodca, vysluhoval sviatosť aj kalvínom a luteránom, v Bracovciach podľa vizitácie z roku 1773 miestny gréckokatolícky farár krstil a sobášil nekatolíkov, ba aj rímskokatolíkov, za čo od

37 ГАДЖЕГА, В. Додатки до історії Русинів і руських церковей в був. жупі Земплинській, гоґ. 11, s. 96 – 97.

38 ГАДЖЕГА, В. Додатки до історії Русинів і руських церковей в був. жупі Земплинській, Іп: *Науковий Збірник Товариства Просвіта*. Роґ. 12 (1937), s. 40.

39 ГАДЖЕГА, В. Додатки до історії Русинів і руських церковей в був. жупі Земплинській, гоґ. 10, s. 60.

40 Тамtiež, s. 67.

41 Тамtiež, s. 64 – 65.

nich poberal aj štólu.⁴² V tých obciach, kde bola absolútna väčšina obyvateľov východného obradu, platila menšina rímskokatolíkov, resp. protestanti desiatky gréckokatolíckemu farárovi. V Pustom Černom žili v roku 1750 dve katolícke rodiny, jedna sedliacka a jedna želiarska, ktoré prispievali na gréckokatolícku cirkev.⁴³ V Davidove platila cirkevný desiatok miestnemu farárovi spolu s gréckokatolíckymi sedliakmi aj jediná luteránska rodina. V Petejovciach sa spomínajú štyria *ruténski* gazdovia a dvaja gazdovia latinského obradu, ktorí žiadali, aby si mohli spoločne opraviť kostol, ktorý sa rozpadával, v čom sa im vyhovel. V Kamennej Porube žilo v roku 1750 šesť sedliakov a traja želiari gréckeho obradu a sedem sedliakov latinského obradu. Medzi všetkými slobodne pôsobil miestny gréckokatolícky kňaz, ktorý poberal od nich i cirkevné dane. Špecifickosť tejto obce zvyrazňuje aj fakt, že v roku 1738 bol luteránom odobratý kostol a so súhlasom jágerského biskupa daný do užívania gréckokatolíkom.⁴⁴

V sporoch, ktoré vznikali medzi kňazmi a veriacimi dvoch katolíckych obradov, sa ako argumenty pre to, že východný obrad je „menej spasiteľný“, inštrumentalizovali v prvom rade vonkajšie liturgické odlišnosti, rozdielne prejavy ľudovej zbožnosti a pod. Polemiky sa viedli v závislosti od intelektuálnych schopností aktérov, vidieckych kňazov, predovšetkým o viditeľných znakoch a symboloch, ako boli spôsob prežehňavania sa, odlišná forma eucharistie, posunutý kalendár, rozdiely v pôste, v otázke manželstva kňazov a pod. Odlišnosti byzantsko-slovanského obradu sa často vysvetľovali ako znak jeho menšej pravovernosti a boli častým argumentom rímskokatolíckych kňazov pri dokazovaní opodstatnenosti ich nadradeného postavenia. Vizitátorom sa v roku 1750 gréckokatolíci v Michalovciach sťažovali, že miestny latinský plebán v katechizácii o znaku kríža, ktorý gréckokatolíci nerobia podľa latinského spôsobu, povedal: „*Žalujem vás, že sa neviete ani prežehnať, no nie div, lebo ani vaši kňazi nevedia.*“⁴⁵ Nízka úroveň vzdelania gréckokatolíckych duchovných stavala rímskokatolícku stranu v diskusii o rovnoprávnosti oboch obradov do lepšej pozície. Latinský klérus v Uhorsku bol v polovici 18. storočia zväčša hmotne dobre zabezpečený a mal za sebou štúdium na niektorom z kňazských seminárov v Jágri, Košiciach, či Trnave, kde dostal vzdelanie porovnateľné s ostatnými časťami západného kresťanstva.

Postoj zemepánov determinovala v prvom rade snaha o zabezpečenie sociálne bezkonfliktného a hospodársky optimálneho fungovania obce. To si vyžadovalo rešpektovať spoločenský status jednotlivých cirkevných zborov, odvíjajúci sa od ich podielu na obyvateľstve obce, majetkových pomerov a samozrejme i od konfesionalnej príslušnosti vlast-

42 AACass, Districtualia, vol. 4, fasc. 1, Protocollum Canonicae Visitationis 1772.

43 ГАДЖЕГА, В. Додатки до історії Русинів і руських церковей в був. жупі Земплинській, гоґ. 11, s. 71.

44 Tamtiež, s. 82.

45 Tamtiež, s. 77.

níka obce.⁴⁶ V správe z vykonanej vizitácie pre Miestodržiteľskú radu Olšavský zhrnul základné charakteristiky *ruténov* v jeho biskupstve. Podľa nej *ruténi* nechcú žiť bez chrámov a kňazov svojho obradu, dokonca opúšťajú už osídlené miesta, kde im nie je umožnené povolať si vlastného kňaza a hľadajú také, kde ho mať môžu. Ak sú odlúčení od svojho kňaza a teda i sviatostí, nepoznajú dostatočne Božie a ľudské zákony, prijímajú zlé zvyky a ako ukazuje prax, „vedú horší život“. Len ťažko sa uspokojujú s postavením filie a neochotne navštevujú chrám v susednej obci najmä preto, že mnohé miesta sú v zime pre množstvo snehu nedostupné. Žiaden gréckokatolícky chrám nemá zodpovedajúce majetky a sú i také obce, ktoré majú len dvadsať obyvateľov. Sviatky a sviatočné dni *ruténi* dodržiavajú a len v prípade krajnej núdze sú nútení ich prestúpiť. Medzi nimi žijúci židia však predávajú pálenku a i inými obchodmi poškvŕňujú všetky ich sviatky bez rozdielu, dokonca i nedele. Ostávajú však nepotrestaní, lebo ich chránia zemepáni.⁴⁷

V reakcii na informácie, ktoré poskytol biskup M. Olšavský, nariadila Mária Terézia roku 1752 stoličným orgánom postarať sa o to, aby nikde nebolo gréckokatolíckym duchovným bránené v pastorácii. Jágorskému biskupovi tiež zakázala zasahovať do administrácie gréckokatolíckych veriacich, takže rozhodovanie o stavbe nových kostolov a farností východného obradu malo opäť patriť do právomoci Mukačeva. Prípadné ďalšie spory sa mali na prešetrenie predkladať na cisársky dvor. Dňa 16. septembra 1756 vydala panovníčka dekrét, v ktorom opätovne reagovala na sťažnosti farárov gréckeho obradu „in Districtu Munkacsiensi“. S odôvodnením, „aby zabránila škodám, ktoré by mohli vzniknúť na svätej únii“, nariadila, aby kňazi gréckeho obradu dostávali cirkevné desiatky a iné poplatky od všetkých veriacich svojho rítu, ktorí žijú na celom území Jágorskej diecézy, ktorým vysluhujú sviatosti. Druhý bod dekrétu stanovil, že gréckokatolíkom malo byť v potrebnej miere dovolené budovať cerkvi a napokon v treťom bolo nariadené, aby ich kňazom neboli kladené prekážky pri navštevovaní veriacich.⁴⁸

Vizitácia Michala Olšavského podáva svedectvo jednej strany o dôsledkoch subordinácie gréckokatolíckych kňazov, o tom, ako tento právny stav poznačil medziobradové vzťahy medzi kňazmi a veriacimi. V rovnakej dobe vykonal vizitácie Zemplínskeho a Šarišského archidiakonátu i biskup Barkóczy. V jeho protokoloch je celý rad sťažností na nerešpektovanie jeho dekrétu, zasahovanie gréckokatolíckych kňazov do právomoci latinských farárov, neoprávnené vyberanie desiatkov a pod.

46 V Zemplínskom Klečenove, gréckokatolíckej filii Stanče, kde stál kalvínsky kostol a fara, mohol gréckokatolícky farár slobodne vysluhovať sviatosti a od svojich veriacich poberal aj cirkevný desiatok v obvyklej výške. Rovnako aj gréckokatolíckemu farárovi vo Veľatoch (s filiami Hřeč, Luhyňa a Veľká Třňa), v Novosade (s filiami Kášov, Kysta, Hraň, Zemplínske Jastrabie, Sírník a Branč). V Cejkove v dvoch filiách Brehov a Zemplín gréckokatolíckemu farárovi nik nebránil v pastorácii a od svojich farníkov poberal aj cirkevný desiatok. V tretej filii, v Svätej Márii, však rímskokatolícky farár nedovolil konať bohoslužby a vysluhovať sviatosti. Všetko to boli dediny, kde sa do pôvodne kalvínskeho prostredia nastáhovali *ruténi* a počtom konkurovali, niekde i prevyšovali pôvodné kalvínske obyvateľstvo. ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії Русинів и руських церквей в був. жупі Земплиньскої, роč. 11, s. 92 – 95.

47 ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії русинів и руських церквей в Марамороше. In: *Науковий зборник Товариства Просвита*. Roč. 1 (1922), s. 166.

48 LUCSKAY, M. *Historica Carpatho-Ruthenorum*, tomus 4, HЗМУКҮС, роč. 17, s. 84.

Obmedzenia v pastorácii a ekonomické znevýhodnenie zaťažovali vzťahy oboch katolíckych cirkví len v zmiešaných oblastiach. V čisto gréckokatolíckych dedinách neboli kňazi v pastorácii ničím obmedzovaní. Konfesionálne zmiešané lokálne spoločenstvá boli miestom, kde prebiehal zápas o vytvorenie „modu videndi“ medzi troma pôvodnými konfesiami a „novou“ gréckokatolíckou cirkvou. V súhrnnej správe o svojej vizitácii pre Miestodržiteľskú radu to koniec koncov potvrdil i sám Olšovský, keď uviedol, že v 295 farnostiach na území Zemplínskej, Šarišskej a Spišskej župy, kde žijú len *ruténi*, môžu ich kňazi úplne slobodne vykonávať pastoráciu. Len v 164 obciach, kde *ruténi* žijú pomiešaní s rímskokatolíckymi, kalvínnymi alebo evanjelikmi, sú obmedzovaní v pastorácii.⁴⁹ Opatrenia obmedzujúce pastoráciu gréckokatolíckych kňazov nemali len cieľ „žať cudziu úrodu“, ako to prezentoval mukačevský biskup a jeho klérus. Rímskokatolícka strana si uvedomovala, že pretrvávajúci príliv *ruténov* by v prípade, ak by vývoj neregulovali, mohol zásadne zmeniť konfesionálne pomery v jednotlivých farnostiach i celom biskupstve. Spolupôsobila pri tom i snaha zabezpečiť, aby v tomto prostredí konfrontácie katolicizmu a protestantizmu boli dodržiavané zákony. Kňazi gréckeho obradu nie vždy dôsledne vyžadovali reverz, takže často pred nimi uzatvárali sobáš páry, ktoré rímskokatolícky farár bez reverzu zosobášil odmietol.

Problém jurisdikcie a cirkevných príjmov v obradovo zmiešaných oblastiach opäť otvoril jágerský biskup Karol Eszterházy. Dekrétom z mája 1763, odvolávajúc sa na predošlé nariadenie biskupa Barkóczyho z roku 1747, nariadil, aby v gréckokatolíckych farnostiach (*in Filialibus Ruthenicis*) boli ročné dôchodky a štólové poplatky gréckokatolíckych veriacich (*Rutheni-Catholici*) odovzdávané latinským farárom. Oproti svojmu predchodcovi navyše nariadil, aby uzatváranie manželstiev patrilo do právomoci latinských farárov.⁵⁰ Aj tentoraz na sťažnosti mukačevského kléru Mária Terézia reagovala rovnako. Zopakovala svoj predošlý postoj a nariadením z augusta 1768 jednoznačne deklarovala, že uniatski farári sú plnoprávnymi katolíckymi farármí a že im zákonne prislúchajú ročné a štólové poplatky od ich farníkov.⁵¹ Náklonnosť Márie Terézie voči miestnym gréckokatolíckym cirkvám v monarchii bola motivovaná predovšetkým jej úsilím o upevnenie a rozšírenie únie na území celej monarchie. Pravoslávny ostávali Srbi a značná časť Rumunov, ktorí nepristúpili k únii presadzovanej za vlády Leopolda I. na konci 17. storočia. Necitlivé kroky zo strany rímskokatolíckych biskupov mohli plány ohroziť.

Významným momentom, ktorý sa prejavil v zlepšení starostlivosti panovníckeho dvora o existujúcich gréckokatolíkov a v konečnom dôsledku viedol i k osamostatneniu mukačevského biskupstva spod jurisdikcie biskupa v Jágrí, boli náboženské nepokoje medzi

49 ГАДЖЕГА, В. Додатки до історії Русинів і руських церковей в був. жупі Земплинській, гоґ. 12, с. 38 – 39. Najsevernejší prípad zasahovania do pastorácie zo strany latinského farára je vo vizitačnom protokole biskupa Olšovského doložený z obce Papín, čo je ešte i dnes rímskokatolícky výbežok medzi gréckokatolíckymi, etnicky rusinskými dedinami. Miestny latinský plebán nedovolil gréckokatolíckemu kolegovi z Nižnej Jablonky vykonávať náboženské obrady a udeľovať sviatosti. ГАДЖЕГА, В. Додатки до історії Русинів і руських церковей в був. жупі Земплинській, гоґ. 10, с. 96.

50 ПЕКАР, А. *Нариси історії церкви Закарпаття*. Том I. Видання друге. Рим – Львів 1997, с. 57. Porovnaj tiež VASILE, C. *Kánonické pramene*, s. 141 – 142.

51 ПЕКАР, А. *Нариси історії церкви Закарпаття*, Том I., 1997, с. 157.

sedmohradskými Rumunmi a hnutie za návrat k pravosláviu. Tie veľmi zosilneli v rokoch 1760 – 1761, kedy tam vypuklo ľudové povstanie. Do oblasti však nemohli byť vyslané početnejšie vojenské oddiely, pretože boli viazané vo vojne s Pruskom. Mária Terézia v snahe upokojiť vzniknutú situáciu vyslala do Sedmohradska mukačevského biskupa M. Olšovského, ako cisárskeho komisára, aby v rebelujúcich oblastiach upokojil situáciu. Po dvojročnom úsilí sa aj vďaka nemu podarilo situáciu stabilizovať, čo do veľkej miery posilnilo nielen pozície jeho osoby, ale aj spoločenstva veriacich, na čele ktorého stál.⁵² Ešte intenzívnejšie sa o situáciu katolíkov východného obradu začal zaujímať viedenský dvor po tom, ako sa v roku 1772 po prvom delení Poľska a pripojení rozsiahlych území výrazne zväčšilo zastúpenie gréckokatolíkov a celkovo veriacich byzantského obradu v habsburskej monarchii. V tomto kontexte treba interpretovať iniciatívu Márie Terézie, začleniť sviatok slovanských vierozvestcov Cyrila a Metoda do cirkevného kalendára krajín rakúskeho domu. Pápež Pius VI. roku 1777 na jej žiadosť reagoval pozitívne a nariadil, aby sa ich pamiatka vo všetkých krajinách habsburskej monarchie každoročne pripomínala 14. marca. Hlavnou motiváciou panovníčky bolo upevniť lojalitu obyvateľov štátu, ktorí boli byzantsko-slovanského obradu, keďže ich náboženská identita nebola v symbolickej rovine nijako reprezentovaná. Sekundárnym produktom tejto symbolickej politiky štátu bolo oživenie cyrilo-metodského kultu a s ním spojenej veľkomoravskej tradície v rodiacom sa slovenskom národnom hnutí.⁵³ Doložené však je i v okruhu rusínskych vzdelancov okolo mukačevského biskupa Andreja Bačinského. V biskupskom liste z roku 1805 Bačinský zdôvodňoval vydanie päťzväzkového prekladu biblie a potrebu zaobstaráť ho pre každú farnosť zdôvodňoval potrebou uchovať „*náš ruský jazyk*“. Argumenty nachádzal vo veľkomoravskom diele Konštantína a Metoda a jeho osude na Morave a v Čechách. V liste píše, že neexistuje lepší a silnejší zväzok, ktorý by prispieval na udržanie rozdielnych národov, ako je udržanie prirodzeného, otcovského a materinského jazyka, písma a náboženstva. Podľa biskupa Bačinského mnohé skúsenosti a príklady z minulosti svedčia o tom, „*že keď sa niektorý národ svojho pôvodného, prirodzeného jazyka, písma a náboženstva zbavuje a hanbí sa na neho, dochádza u neho k rôznym premenám. Svedčí o tom príklad a svedectvo moravského a českého národa. Od svätých Cyrila a Metoda prijali svet východnej zbožnosti a spočiatku boli slovenoruského jazyka, písma a náboženstva. Potom, čo ho však zanechali a vymenili za iný, i oni sami sa zmenili.*“⁵⁴

52 КОНДРАТОВИЧЬ, І. *Очерки изъ исторіи Мукачевской епархіи. Епископы Олшавскіе*. Ужгород 1930, s. 17 – 18.

53 KOWALSKÁ, E. Kyrill und Method. Ihre Tradition in Politik und Geisteswelt der Slowaken. In: *Die Renaissance der Nationalpatronen. Erinnerungskulturen in Ostmitteleuropa im 20./21. Jahrhundert*. S. SAMERSKI (Ed.) Köln – Weimar – Wien 2007, s. 116 – 127; KOWALSKÁ, E. Patriotizmus a národné vedomie v osvietenstve. In: *Slovenská literatúra*. Roč. 51, č. 4 (2004), s. 251.

54 ШЛЕПЕЦЬКИЙ, А. Мукачівський єпископ Андрій Федорович Бачинський та його послання. In: *НЗМУКЪС*. Roč. 3 (1967), s. 240. List Andreja Bačinského z 1.I 1806.)

Pod spišským prepoštom – gréckokatolíci na Spiši

Najzápadnejší výbežok rozšírenia východného obradu v Uhorsku, tvorený na začiatku 18. storočia zhruba dvadsiatimi lokalitami na Spiši, sa vyvíjal v odlišných podmienkach než zvyšok rozľahlej Mukačevskej eparchie. V roku 1662 boli spišské gréckokatolícke farnosti jurisdikčne podriadené spišskému prepoštovi. Až do roku 1786 spišské gréckokatolícke farnosti spadali pod cirkevnú jurisdikciu spišského prepošta, resp. od roku 1776 pod spišského biskupa. Svoj nárok na najzápadnejšie položené gréckokatolícke farnosti si však po celý čas uplatňovali aj mukačevskí biskupi, ktorí vysväcovali tamojších kňazov a poberali od nich tzv. katedrikum.⁵⁵

Od konca 17. storočia sa i na území Spiša výrazne rozšíril priestor, kde žili *ruténi*. Spišskí prepošti a latinskí kňazi sledovali nárast počtu *ruténskych* prístahovalcov do pôvodne latinských, resp. protestantských obcí a pribúdajúci počet nových farností s obavamí. Na Spišskej Kapitule mali dobrý prehľad o tom, v ktorých farnostiach sa za posledných 150 rokov náboženských pohybov presadil byzantsko-slovanský obrad. Navyše išlo počtom veriacich o veľké farnosti, ktoré sa rýchlo rozrastali a gréckokatolíci z nich prenikali aj do susedných obcí. V prvej polovici 18. storočia zaznamenal východný obrad na Spiši v porovnaní s predchádzajúcim, ale i neskorším obdobím, najväčšie rozšírenie. V jeho druhej polovici sa najzápadnejší gréckokatolícky výbežok v Uhorsku začal postupne znižovať. Spôsobili to najmä opatrenia Spišskej Kapituly, ktoré mali rozširovanie gréckokatolíkov zastaviť a udržať ich v už existujúcich farnostiach. Od roku 1728 nevznikla v spišskom gréckokatolíckom dekanáte žiadna nová farnosť a ani nijaká obec nezískala postavenie filie. Iba v nich mohli gréckokatolícki kňazi pastoračne pôsobiť a poberať z nich cirkevné dôchodky. Veriacim žijúcim mimo farností, resp. uznaných filií mali gréckokatolícki kňazi zakázané udeľovať cirkevné sviatosti – krst, manželstvo, prijímanie, ale nemohli ich často ani pochovávať. Nepatrili im tak ani štólové poplatky a ročná cirkevná daň od filiálnych veriacich, ktoré podľa nariadenia spišského prepošta pripadali rímskokatolíckym farárom, pod ktorých daná obec spadala.⁵⁶ Gréckokatolícki kňazi s takýmto stavom samozrejme nesúhlasili, keďže v dôsledku migrácie žilo množstvo *ruténov* roztrúsených v menších i väčších skupinách po dedinách a mestách. V druhej polovici 18. storočia žilo na Spiši odhadom 20 000 gréckokatolíkov, čo bola asi šestina obyvateľov stolice. V 13 obciach tvorili majoritu, mali v nich svoje cerkvi a pôsobilo medzi nimi 11 kňazov. Až v 30 sídlach však *ruténi* žili ako menšina medzi inými rímskokatolíckimi a luteránmi. Aj gréckokatolíci na území Gemerskej stolice boli jurisdikčne súčasťou gréckokatolíckeho dekanátu Spišskej Kapituly. Na konci 18. storočia na Gemeri boli tri čisto gréckokatolícke

55 Mukačevskí biskupi tento svoj nárok dávali najavo aj vo svojej titulatúre. Oficiálny titul biskupa Jozefa de Camillisa bol *Ioannes Iosephus de Camillis, Dei et Apostolicae Sedis Gratia, nec non Caesarea autoritate Episcopus Sebastenus, Munkacsiensis, Maramarusiensis, Krasnobrodiensis, Makoviczensis, Scepusiensis, Comaromiensis etc. Vicarius Generalis pro Rutheno-Graecis in Ungaria*.

56 LUTSKAY, M. *Historia Dioecesis Munkatsiensis*, tomus 5, H3MYKýC, roč. 20, s. 122. Autorom piateho tomu nebol Lucskay, ale, ako to v predhovore sám uvádza, Ján Pastéli Pasztélyi, ktorý ako prvý košický generálny vikár bol priamym aktérom procesu podriadeniu spišských gréckokatolíckych farností mukačevskému biskupovi.

obce, sedem zmiešaných, stáli tu tri chrámy a medzi zhruba 5 000 veriacimi pôsobil len jediný farár. Okrem toho šesť gréckokatolíckych dedín ležalo na území Spiša, ktoré bolo až do roku 1772 zálohované Poľsku.

Vzťahy medzi Mukačevom a Spišskou kapitulou sa vážnejšie vyhrotili za prepošta Františka Barkóczyho, ktorý zo Spiša odišiel neskôr za jágerského biskupa. Príčinou ich sporu boli cirkevné dane. Mukačevský apoštolský vikár Juraj Blažovský sa v roku 1742 v súlade so zvyklosťami svojich predchodcov rozhodol vyberať katedrálny poplatok z územia celej eparchie, teda aj zo spišských gréckokatolíckych farností. Jasne tým vyjadril pretrvávajúce cirkevnoprávne nároky na Spiš. Barkóczy bol však týmto krokom pobúrený a vynútil si vrátenie vyzbieranej sumy peňazí. Pre budúcnosť biskupa Blažovského dôrazne upozornil, že osoby poverené vyberaním katedrálnych poplatkov budú na území Spišskej stolice zadržané.⁵⁷ Od 40. rokov 18. storočia sa gréckokatolíci dostávali do stále užšej závislosti na Spišskom prepoštvu. To viedlo k tomu, že spišskí gréckokatolícki kňazi, ktorým dovtedajšie právne pomery vyhovovali, začali meniť svoj postoj. Na stretnutí v Nižných Repášoch v roku 1749 sa jedhlasne dohodli, že budú prepošta žiadať o to, aby mohli svojim veriacim bez akýchkoľvek obmedzení vysluhovať sviatosti a žiadali i o uznanie práva poberať od nich cirkevné a štólové poplatky.⁵⁸ Absencia duchovnej starostlivosti vo vlastnom obrade viedla v obradovo zmiešaných obciach na Spiši k rýchlemu úpadku počtu *ruténov*. V obciach, kde sa gréckokatolíci začiatkom 18. storočia usadili ako nepočitná menšina v rímskokatolíckom, respektíve evanjelickom a. v. prostredí, sa za dve-tri generácie zväčša konfesionálne prispôbili svojmu okoliu. Obec Brutovce je príkladom toho, ako Spišské prepoštvu za podpory vlastníka obce presadilo latinský obrad i v obci, kde väčšinu tvorili *ruténi*. Roku 1659 z iniciatívy miestnej zemepanskej rodiny bol „*ex manibus Evangelicorum et Helveticae Confessione*“ odňatý kostol a daný do užívania rímskokatolíkom. V tom čase tvorili väčšinu obyvateľov obce *ruténi*.⁵⁹ Ešte v roku 1730 v Brutovciach žilo 88 gréckokatolíkov a len šesť rímskokatolíkov.⁶⁰ V priebehu ďalšieho polstoročia však už väčšina obce prešla na latinský obrad. Svedčí o tom listina z 1. októbra 1786, v ktorej richtár Brutoviec Petro Duchnac (Duchnác), prisázný Miško Popovics (Popovič) a gazda Miško Hoczhiczkow (Hodzičkov) uvádzajú, že: „*pred dakolko rokami wo obci našog Brutowskeg wic Gazdoch a obivateľoch Ruskeho Naboženstva neželi Latinskeho bulo, kterych mnohe y sseckich guž dety gakosto Latinskym knezom Fararom podlehle Latinske Naboženswy prijati, a nasledugu, a sice nato y šilene biwali, a ku knezom Ruskym nedopusiane, na co mena naše podepsane križikem potwerzugeme.*“⁶¹ Obec, ktorá do roku 1787 bola rímskokatolíckou filiou Vyšných Repášov, sa napokon stala samostatnou rímskokatolíckou farnosťou. V roku 1792 tu z celkového počtu zhruba 190 obyvate-

57 Tamtiež, s. 92.

58 Pozri dekanský protokol z 26. júla 1746, ktorý publikoval: LUCSKAY, M. *Historia Dioecesis Munkatsiensis*, tomus 5, H3MYKýC, roč. 20, s. 126.

59 Tamtiež, s. 146.

60 KALAVSKÝ, M. *Národnostné pomery na Spiši v 18. storočí a v 1. polovici 19. storočia*. Bratislava 1993, s. 78.

61 LUCSKAY, M. *Historia Dioecesis Munkatsiensis*, tomus 5, H3MYKýC, roč. 20, s. 146.

Pov žilo 32 gréckokatolíkov,⁶² schematizmus z roku 1842 zaznamenal v Brutovciach 527 rímskokatolíkov, 50 gréckokatolíkov a 17 židov.⁶³

Od konca 60. rokov 18. storočia, teda súčasne s emancipáciou gréckokatolíkov v Jágerskom biskupstve a celkovou snahou o erigovanie Mukačevskej eparchie, začali spišskí gréckokatolíci podnikat kroky na opätovné pripojenie svojich farností k Mukačevu. V organizácii Spišského prepošstva tvorili gréckokatolícke farnosti samostatný dekanát, tvoriaci asi desatinu všetkých farností.⁶⁴ V roku 1780 sa na färe v Nižných Slovinkách stretli spišskí gréckokatolícki kňazi, aby reagovali na kroky vedúce k oslabeniu východného obradu. Na porade sa zaviazali „*ochraňovať a rozširovať svoj rodný obrad všetkými zákonnými prostriedkami*“.⁶⁵ V praxi to znamenalo zintenzívnenie úsilia o ich opätovné jurisdikčné podriadenie pod Mukačevo.

Spišskí prepošti a od erigovania Spišskej diecézy i biskup Karol de Salbeck obhajovali nutnosť regulovať pastoračnú činnosť gréckokatolíckych kňazov zamedzením nebezpečenstva schizmy. Kňazi spišského gréckokatolíckeho dekanátu na čele s nižnoslovinským dekanom Vasilom Jamborským takéto zdôvodnenie odmietali. Tvrdili, že únie žiadne nebezpečenstvo nehrozí, gréckokatolícke duchovenstvo sa vychováva v rímskokatolíckych seminároch. Nielen oni, ale už celé generácie ich otcov, dedov a pradedov boli gréckokatolíckmi, „nebezpečnému“ vplyvu schizmy teda nemali byť kde vystavení.

Ďalší vývoj smeroval k vyostreniu konfrontácie, vďaka čomu sa do vzájomnej úradnej korešpondencie oboch znesvätených strán, ale i v sťažnostiach na najvyššie miesta, dostalo viacero zaujímavých dokladov o medziobradových vzťahoch na Spiši. Gréckokatolícki duchovní sa sťažovali, že latinskí kňazi v birituálnych obciach často odmietali slúžiť liturgiu v gréckokatolíckych chrámoch, nechceli používať ich bohoslužobné kalichy a veľmi znevažujúco sa vyjadrovali o kňazoch východného obradu, hanlivo ich nazývajúc „popi“. Ak niekto prestúpil na latinský obrad, vítali to slovami, že našli „zblúdenú ovcu“, lebo byzantsko-slovanský obrad bol rímskokatolíckymi kňazmi, citujúc z Jamborského sťažnosti, často označovaný za „*menej spasiteľný*“.⁶⁶ V jednom z listov cisárovi Jozefovi II. z leta 1785 a opakovane aj v liste adresovanom Miestodržiteľskej rade sa gréckokatolícky dekan Jamborský sťažoval, že aj zo strany protestantov boli vyvíjané kroky smerujúce k oslabeniu gréckokatolíckej cirkvi na Spiši. Ako sa vyjadril, z úst protestantov bolo často počuť vyjadrenie, že „grécky obrad treba na Spiši úplne zničiť“.⁶⁷

Od 80. rokov 18. storočia sa stále množili sťažnosti na cieľavedomú latinizáciu gréckokatolíkov na Spiši adresované Kráľovskej miestodržiteľskej rade, cisárskemu dvoru a muka-

62 V roku 1787 žilo v Brutovciach 182 ľudí. Pozri DANYI, D. – DÁVID, Z. *Az első magyarországi népszámlálás*, s. 173. Údaje o počte gréckokatolíkov v roku 1792 citujem z: BENDÁSZ, I. – KOI, I. *A Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye lelkészsegeinek 1792. évi katalógusa*. Nyíregyháza 1994, s. 72.

63 *Universalis schematismus Ecclesiarum venerabilis cleri Romano- et Graeco-Catholici*, s. 829.

64 V roku 1786 už v Spišskej diecéze bolo 89 katolíckych farností, z nich 11 gréckokatolíckych. HRADSKÝ, J. *Initia progressus ac praesens status Capituli ad sanctum Martinum E. C. de Monte Scepusio olim collegiati*. Szepesváralja MCMI, s. 443.

65 LUCSKAY, M. *Historia Dioecesis Munkatsiensis*, tomus 5, H3MYKc, roč. 20, s. 127.

66 „...*quasi in minime salvificus esset*“. Tamtiež, s. 150 – 151, 154.

67 Tamtiež, s. 171 – 172.

čevskému biskupovi. Uvádzajú sa v nich konkrétne príklady obcí, kde ešte v minulej, či predminulej generácii východný obrad prevažoval. Na jednom z poradných stretnutí na nižnoslovinskej fare v roku 1786 vypracovali súpis osôb spišského gréckokatolíckeho dekanátu, ktoré v nedávnej dobe prešli z východného obradu na latinský.⁶⁸ Farár z Nižných Repášov uviedol, že v susednej obci Pavľany tvorili kedysi väčšinu gréckokatolíci, no v spomínanom roku z nich ostalo len pár osôb. Duchovný v Poráči, ktorý kedysi slúžil v Helcmanovciach, sa zas sťažoval, že ešte okolo roku 1770 bolo v susedných Remeťách a Smolníku takmer 200 osôb gréckeho obradu, „no teraz tam nie je žiadna“. Kojšovský farár, odvolávajúc sa na tvrdenia starých ľudí v sťažnosti tvrdil, že v obci Žakarovce bola kedysi len jedna rímskokatolícka domácnosť a všetky ostatné gréckokatolícke. Keď v roku 1772 prišiel slúžiť na faru do Kojšova, prijalo u neho veľkonočnú spoveď 150 duší zo Žakaroviec, o rok to bola však len polovica, na tretí rok len zopár a na štvrtý rok už ani jedna.⁶⁹ V úradnej korešpondencii spišskí gréckokatolícki farári uvádzajú ešte ďalšie príklady obcí, kde sa „stratili“ *ruténi*: Tepličku, Uhornú, Slavkov, Jurské.⁷⁰ Dve farnosti, Podproč a Stráňany, sa v priebehu 18. storočia stali filiálkami, čím počet gréckokatolíckych farností pod jurisdikciou Spišského prepošstva klesol z trinásť na jedenásť.

Gréckokatolícke duchovenstvo dokázalo vo svojom zápase zmobilizovať veriacich. Obyvatelia obce Nižné Slovinky sa v roku 1786 s prosbou o pomoc obrátili priamo na cisára Jozefa II. Prosba mu bola predstretá osobne, počas jeho návratu z cesty do Haliče.⁷¹ List bol daný na prešetrenie Spišskej stolici, ktorá mala podať dvoru presnú správu o situácii.⁷² Tento dokument je zaujímavý nielen svojím obsahom, ale i jazykovou formou, ktorá zachytáva pokročilý stupeň jazykovej asimilácie *ruténov* v tejto obci. „*To tiž od staršich našich slišalysme s častky i samy zname ze tele obcy gakožto tu su sewne nasse Zaka-*

68 Tamtiež, s. 143 nn.

69 Slovinský farár uviedol, že v čase jeho príchodu do farnosti mal vo filiách Krompachy, Kluknava a Spišské Vlchy okolo 500 gréckokatolíckych veriacich, a v súčasnosti sa tam ledva nájde jedna-dve duše. Stotinský farár uviedol mená 34 veriacich, výhradne z filií, ktorí počas jeho pastorácie prešli na latinský obrad. Veľkolipnícky farár vymenoval 31 takýchto osôb zo svojej farnosti. V Olšavici a Poráči však mali tamojší farári len jeden prípad zmeny obradu. Farár z Osturne uviedol, že priamo vo farnosti stratil za posledné roky 31 veriacich a ďalších 29 veriacich vo filiálkach, v Kacwine piatich, v Nedeci troch, v Nižných Lapšoch jedného, v Lapšanke piatich, v Ždiari jedenástich a v Jezerskom štyroch. Tamtiež, s. 144 – 146. Na území poľskolitevského kráľovstva bolo stereotypné vnímanie uniatskej cirkvi ako „horšej“, „menej spasiteľnej“ a pod. tiež všeobecne rozšírené a využívalo sa i na politickú marginalizáciu gréckokatolíckej šľachty. O tom pozri: DYLAĞOWA H. Kościół unicki na ziemiach Rzeczypospolitej 1596 – 1918. In: *Przegląd Wschodni*. Tom. II, z. 6, (1992/1993), s. 257 – 297.

70 LUCSKAY, M. Historia Dioecesis Munkatsiensis, tomus 5, H3MYKýC, roč. 20, s. 155. Pozri tiež list V. Jamborského Jozefovi II., Tamtiež, s. 170, kde opäť ako príklad latinizovaných dedín uvádza Brutovce, Žakarovce, Tepličku, Uhornú, Vyšný Slavkov a Jurské, ktoré v dôsledku toho, že tam neboli pripustení gréckokatolícki kňazi, postupne prešli na latinský obrad. Podľa vizitácie Mukačevského biskupstva z roku 1814 žilo v Brutovciach 35 gréckokatolíkov, v Žakarovciach 5, v Uhornej 3, v Slavkovciach 8, v Jurskom 97 (tu bol kostol v spoločnom používaní oboch obradov) a v Tepličke už nežil ani jeden gréckokatolík. Pozri *Catalogus venerabilis Cleri almae dioecesis Munkatsiensis sede episcopali vacante pro Anno 1814*. Cassoviae 1814, s. 148 – 155.

71 BIDERMAN, H. Die ungarischen Ruthenen, ihr Wohnort, ihr Erwerb und ihre Geschichte II, s. 104 – 105.

72 Skoncipovali ho za pomoci stotinského koadjutora, výpomocného kňaza, Michala Kaňuka, ktorý ukončil bohoslovecké štúdium na Barbareu vo Viedni. LUCSKAY, M. Historia Dioecesis Munkatsiensis, tomus 5, H3MYKýC, roč. 20, s. 163 – 166.

rowce, Osturna, a obdolnegse Brutowcze o kterich nam rozprawgal ůecko Csernya oby-watel Brutowsky ůe Naboůenstwa naůego Greckeho byly naslednikow Naboůenstwa preto ůe Latinskym Panom Fararom podlehly su widyme. [...] Od ůestoch guů Rokuw wysy naůy napolneny gsu ůe wutegůy naů Pan Farar Basilius Jaborszky ostatneg Farar w Szlowinkach Naboůenstwa naseho jest, a ůe po smerty albo gestem za ůivota geho Farar Latinskeho Naboůenstwa danig bude, kdy mezi tym na Naboůenstwa naůeho wiůe osem sto osob Latinskeho napoldruha sto, a to tilko prihodnich a wen 3 Dedin po Banyach ktere g dne-stu, su, guno inde ůitat musime, a by tim sposobem Naboůenstwo wikorenenno gest we wisse recenich, a menowanich obcach praepodlehnutast gegich Panum Fararum Latinskim ...“. Od cisára Jozefa II. preto ůiadali, „by sme Naboůenstwa naůego ochranen Pastira a otca Biskupa naůeho Naboůenstwa Munkacsowskeho gak nekdy predkowe naůy tak y my wie-lek maly ktery ůadast naůu, gednim Umislem, gednim serczem, a mluwenim podsgeme. Dano wo Slowinkoch dne 29-a Septembris Roku Tisiec sedem sto osemdeset ůesteho. Richtar wisno Szlowinszky Iano Mnich, Iano Beimut, Michal Zniy, Stephan Negrey. Richtar nisno Szlowinszky Iano Roman, Iano Reipaszky, Iuro Ivanczo, Petro Petrus, Mac-cey Zniy. A cela obec wisno a nisno Szlowinszka. Ac per me Michaelem Italiczkovics nota-rius uniusque Sesionis Slovinka Iwratum.“⁷³

Aj v iných spiůských obciach podnikali gréckokatolíci kroky s cieľom dosiahnuť v ich obci slobodné vykonávanie duůpastierskej sluůby pre gréckokatolíckeho kňaza. V roku 1784 dvaja sedliaci z obce Jurské priůli za spiůským biskupom Salbeckom a prosili ho, aby stotinský gréckokatolícky farár dostal dovolenie prichádzať do ich obce a konať boho-sluůby. Svoju prosbu odôvodňovali tým, ůe v ich obci, kde väčſinu tvorili luteráni, ůili len traja rímskokatolícki sedliaci, kým gréckokatolíckych sedliakov bolo 15 a okrem nich eſte i dvaja gréckokatolícki ůeliari. Napriek tomuto stavu poberal cirkevné príjmy od katolíckych veriacich obidvoch rítov latinský farár z Holumnice. Ako d’alſí dôvod, prečo ůia-dali priůleniť ich obec ako filiu k stotinskej fare, uviedli, ůe sú od seba vzdialené necelú hodinu, kým do Holumnice trvá cesta z Jurského tri hodiny.⁷⁴

Gréckokatolícke duchovenstvo sa vo svojich výhradách voči „kradnutiu duſi“ odvolá-valo predovſetkým na pápeůské buly Urbana VIII. a Benedikta XIV., v ktorých sa kato-likom gréckeho obradu bez osobitného dovolenia Apoſtolskej stolice výslovne zakazo-valo prestupovať na latinský obrad, a to z akejkoľvek vážnej príčiny. Rímskokatolíckym arcibiskupom a biskupom sa v nich zakazovalo prijímať do cirkvi gréckokatolíkov, a to aj s povolením gréckokatolíckych prelátov. Takéto obradové prestupy mali byť anulované. Spiůský biskup Karol de Salbeck aktivity gréckokatolíckych kňazov hodnotil ako odmiet-nutie posluſnosti cirkevnej autorite. Dekana Jamborského v roku 1786 potrestal trojdňo-vým kláſtorným väzením vo frantiſkánskom kláſtore v Levoči a zakázal mu opustiť úze-mie Spiůskej diecézy.⁷⁵

73 LUCSKAY, M. *Historia Dioecesis Munkatsiensis*, tomus 5, H3MYKyC, roč. 20, s. 165. Túto obavu vyjadril aj sám dekan Jamborský v liste cisárovi Jozefovi II. Uviedol vſak odliſné údaje o počte veriacich, 800 dospelých a 400 nedospelých gréckokatolíkov.

74 Tamtieů, s. 128.

75 Tamtieů, s. 167.

Prvý spišský biskup mal na území svojej diecézy zložité pomery. Kým na Orave a Lip-tove sa jeho pozornosť sústreďovala na dôsledné uvedenie do praxe všetkých kráľovských nariadení regulujúcich vzájomné spolužitie rímskokatolíckeho a evanjelického a. v. obyvateľstva, na Spiši musel popritom riešiť aj otázky spolužitia katolíkov východného a západného obradu. Podobne ako gréckokatolícka strana i on sa u Svätej stolice a pred panovníčkou sťažoval na to, že v obradovo zmiešaných obciach, najmä tam, kde rímskokatolíci tvoria výraznú menšinu, prechádzajú na východný obrad. V liste pápežskej kúrii zložitú situáciu v obradovo zmiešaných farnostiach opísal takto: „*K tomu pristupujú problémy vzhľadom na grécky rítus tunajších ruténov. Ich kňazi ruského jazyka, hoci sú už vyše pol storočia oboznámení s literatúrou, najmä latinskou, správajú sa podľa starodávnych zvykov a sú, tak sa biskupovi zdá, zaostalejší najmä vo veciach, ktoré sa týkajú správcovstva duší, čo by vyžadovalo ich duševný pokoj. Nie sú však nateraz poruke iní, ktorí by ich mohli nahradiť alebo im pomôcť. Okrem toho v ich rusínskych farnostiach sú pomiešani ľudia najnižšieho postavenia, a hoci aj tam sú rímski katolíci veľmi chudobní, nie je tam katolícky kostol, ani rímskokatolícky kňaz, okrem najbližšieho gréckokatolíckeho, lebo dediny sú v horách a lesoch. Z toho plynú viaceré ťažkosti: I. Rímskokatolícky ľud bez kostola, kde by mohol vypočuť omšu, je nútený zúčastniť sa v nedeľu a ostatné dni na gréckokatolíckej liturgii. II. Výročné sviatky Pána, sviatky svätých, štyridsaťdňový pôst, aj iné pôsty slávia (rímskokatolíci, pozn. P.Š.) podľa ich obradov a podľa starého kalendára, niektorí podľa nového, niektorí sa vzpierajú na škodu jednoty, niekedy nie bez škriepok a porovnávaní. III. Viacerí prechádzajú z gréckeho rítu na latinský a z latinského na grécky. IV. Deti farníkov, ktorí nasledujú latinský rítus, sú pokrstené gréckokatolíckym farárom a tí im dávajú podľa svojho obradu aj sviatosť birmovania pri tej príležitosti. V. Kajúcnici oboch obradov dostávajú sviatosťné rozhrášenia od hriechov od gréckokatolíckych farárov doma, najmä chorí. Eucharistiu podávajú chorým podľa svojho obradu vo forme kvaseného chleba a rímskokatolíkom vo forme nekvaseného chleba. Tieto posvätené hostie odnášajú latinskí kňazi aj mimo svoju farnosť a uschovávajú obe formy chleba pre chorých v tabernákuloch svojho oltára. Nerobia to všetci, ale predsa len niektorí z nich, kde je ťažší prístup ku kňazovi.*“⁷⁶

Spišský biskup ďalej odporúčal Svätej stolici, aby gréckokatolícke farnosti ostali aj naďalej pod jeho správou. Odôvodňoval to ich chudobou a nutnosťou im finančne pomáhať a prispievať na dôstojný život kňazov i celej farnosti. Na území svojej diecézy hovoril o situácii, kde vedľa seba žijú „*dve pravé ruky*“, kde sú „*premiešané dva národy rozličného katolíckeho obradu, ktorému sú tieto národy oddané. [...] Tieto národy sa rozšírili na mnoho míl a ruténske farnosti sú navzájom tak roztrúsené, že ani jeden gréckokatolík zo svojej farnosti nemôže pomôcť druhému z inej farnosti. Okrem toho tie gréckokatolícke fary jestvujú s tak malým počtom duší, že ich správcovia, väčšinou so ženou a deťmi, sotva môžu vyžiť v podmienkach primeraných ich stavu a latinský kňaz by sa nemohol*

76 Správa biskupov zo Spiša a Banskej Bystrice do Ríma v roku 1780. Druhá časť, § VIII, Zvyky ľudu. Publikoval: BOUYDOSHI, E. The Quadrennial Reports of the Bishops of Spiš and Banská Bystrica to Rome. In: *Slovak Studies*. Roč. 16 (1976), s. 250.

*medzi nimi užívať ani ošatiť. V ostatných severných oblastiach Uhorska, v gréckokatolíckych diecézach, kňazi ktoréhokoľvek národa sú podriadení právomoci katolíckych biskupov toho-ktorého obradu aj so svojím ľudom. Iba na Spiši, v tomto novom biskupstve, sa nachádza gréckokatolícky dekanát medzi latinskými dištriktmi, ale roztrúsený a akoby oddelený. Želá si však zostať aj naďalej pod právomocou spišského biskupa.*⁷⁷

Nezvyčajný stav, keď v novozriadenom Spišskom biskupstve boli jeho súčasťou i gréckokatolícke farnosti, biskup de Salbeck teda odôvodňoval tým, že gréckokatolícke farnosti sú roztrúsené, navzájom od seba veľmi vzdialené. Materiálne zabezpečenie kňazov je nedostatočné a na ich životnú úroveň primeranú ich stavu je potrebné im poskytovať výpomoc. Biskup v rozpore s realitou tvrdil, že aj samotní farári si želajú zostať aj naďalej pod jeho právomocou. Ešte pred príchodom odpovede z Ríma sa biskup rozhodol nedostatky v biskupstve odstrániť. V biskupskom obežníku napomenul veriacich latinského obradu, aby aspoň na najväčšie sviatky roka prichádzali do rímskokatolíckeho kostola, aby nezachovávali pôst podľa gréckeho obradu, bez jeho súhlasu zakázal „prechádzať“ z jedného obradu na druhý. Zakázal tiež gréckokatolíckym kňazom, aby pri krste rímskokatolíckych detí im udeľovali súčasne i sviatosť birmovania, ako to bolo zaužívané vo východnej tradícii. Napomenul tiež svojich veriacich, aby sa sviatosti zmierenia a eucharistie, rovnako ako viatikum⁷⁸ pre chorých snažili prijímať od rádoých kňazov.

V úsilí o opätovné pričlenenie spišských farností do Mukačevského biskupstva sa prirodzene angažoval i biskup A. Bačinský. Po tom, čo pápež Klement XIV. v roku 1771 erigoval samostatnú Mukačevskú eparchiu, prekryvali sa jej hranice s hranicami rímskokatolíckej Jágerskej diecézy. Nepatrili teda do nej gréckokatolíci v Spišskej, Turnianskej a Gemerskej stolici, ktoré ležali na území spadajúcom do jurisdikcie Ostrihomského arcibiskupstva. Biskup Bačinský Kráľovskú miestodržiteľskú radu upozorňoval na zložitú situáciu spišských gréckokatolíkov. Ako hlavný dôvod, pre ktorý sa majú spišskí gréckokatolíci vrátiť do jeho jurisdikcie, uviedol sústavný tlak smerujúci k zmene ich obradu. „*Viem o tom, že latinskí farári i sama Spišská kapitula robia nepravosti ako farárom gréckeho obradu v ich duchovných funkciách, tak aj gréckokatolíckemu ľudu nielen vo vykonávaní svojho obradu, ale rôznymi spôsobmi sa usilujú priviezt' ich k rímskemu, či latinskému obradu. Týmto vlastne vznikajú spory medzi farármi i medzi ľudom, ako i zmiešanie obradov.*“⁷⁹ Miestodržiteľskej rade mukačevský biskup navrhol, aby bol z dôvodu lepšej duchovnej správy spišských farností vytvorený generálny vikariát so sídlom v Prešove alebo Košiciach, ktorý by podliehal jeho právomoci. Odôvodňoval to veľkou vzdialenosťou medzi Užhorodom a Spišom, ako i veľkým množstvom farností, ktoré patria pod jeho jurisdikciu.⁸⁰ Kým pod Spišskú diecézu spadalo v roku 1786 len 89 farností, mukačevský biskup mal na starosti vyše 600 farností na území 14 stolíc.

77 Tamtiež, s. 250 – 251.

78 Viatikum je eucharistia, ktorú v katolíckej cirkvi prijímajú zomierajúce alebo ťažko choré ako duchovný pokrm na cestu.

79 LUCSKAY, M. Historia Dioecesis Munkatsiensis, tomus 5, H3MYKyC, roč. 20, s. 106.

80 Tamtiež, s. 130. Biskup A. Bačinský preniesol v roku 1773 sídlo Mukačevského biskupstva z Mukačeva do Užhorodu, ktorého centrálna poloha lepšie vyhovovala správe rozsiahlej eparchie. Sídlom biskupa sa stal jezuitský kláštor, ktorý po zrušení rehole ostal prázdny.

Spoločným úsilím s dotknutými farnosťami sa to podarilo dosiahnuť v roku 1786. Kráľovská miestodržiteľská rada intímátom 2825/35196 nariadila bez ďalších prieťahov jurisdikčne vyňať spišské gréckokatolícke farnosti zo správy generálneho vikára spišského biskupa a pričleniť k Mukačevskej eparchii. Súčasne s tým sa k nej inkorporovali i farnosti hornospišského dekanátu: Jarabina, Kremná, Jakubany, Kamienka, Litmanová a Sulín, ležiace na území, ktoré bolo do roku 1772 zálohované Poľsku a cirkevno-právne podliehali przemyslskému biskupovi.⁸¹ Krátko na to 27. júla 1787 vznikol vikariát so sídlom v Košiciach, do ktorého správy pripadli aj spišské gréckokatolícke farnosti. Po dlhotrvajúcich sporoch s mestom Košice, ako i jágerským biskupom bolo v roku 1806 sídlo vikariátu prenesené z Košíc do Prešova, kde bolo v roku 1818 erigované Prešovské biskupstvo.

81 Nariadením Miestodržiteľskej rady z 22. augusta 1786 pod číslom 2825/35, 196 mali všetky gréckokatolícke farnosti na Spiši vrátiť do právomoci mukačevského biskupa.

PO TOLERANČNOM PATENTE

Tolerančný patent Jozefa II. predstavuje vo vývoji uhorskej spoločnosti rovnako ako i celej habsburskej monarchie jeden z kľúčových momentov v procese modernizácie štátu a budovania základov občianskej spoločnosti. Nebol len významným krokom na ceste zrovnoprávňovania oboch protestantských konfesíí a pravoslávnej cirkvi s katolíckou cirkvou, uvoľnil tiež konfesionálne bariéry vo vnútri etnických spoločenstiev. V severovýchodnej oblasti Uhorska nemal Tolerančný patent tak prelomový význam pre znovuoživenie protestantských zborov, ako v tej západnej časti krajiny, kde mohli dovtedy v každej stolici pôsobiť len dve artikulórne farnosti. V tomto prostredí boli už i v prechádzajúcom období interkonfesionálne vzťahy formované v podmienkach v tej dobe neobvyklej plurality.

Pred pristúpením k riešeniu otázky budúcnosti protestantizmu v Uhorsku a celej Rakúskej monarchii si dal Jozef II. vypracovať správu o dodržiavaní nariadení *Explanatio Leopoldina*. Vyhotoval ju Jozef Ťrményi, považovaný za poprednú postavu tereziánskej intolerance na cisárskom dvore. Územie Uhorska rozdelil na tri časti. V prvej zóne bolo jedenásť stolíc: Vas, Šoproň, Bratislava, Nitra, Tekov, Trenčín, Zvolen, Turiec, Liptov, Orava a Spiš, ktoré boli najviac vystavené vplyvu a kontrole Viedne. V týchto stoliciach mali len dve protestantské miesta a slobodné kráľovské mestá privilegium verejného kultu. Do ostatných miest nesmeli protestantskí duchovní vstúpiť, aj keď toto obmedzenie bolo do roku 1749 možné podľa správy previesť len v prvých šiestich stoliciach. Ťrményi dôvody, pre ktoré nebolo možné kontrolovať dodržiavanie nariadenia, spájal s častým zanepoždnením štátu riešením vojnových konfliktov a chýbajúcou energiou na uskutočnenie energických krokov. Druhá zóna bola tvorená komitátmi Zala, Veszprém, Ráb, Komárno, Abov, Šariš, Zemplín, Užhorod, Bereg, Ugoča, Tolna, Gemer, Borsod, Hont, Novohrad, Heves (s výnimkou Solnoku), Pest-Pilis-Solt, Szabolcs a Szátmár. V týchto stoliciach podľa Ťrményiho správy prislúchala protestantom „sloboda kultu“ v tých obciach, ktoré si ju udržali pred rokom 1681. Tretia zóna boli územia kedysi okupované Tureckom, kde bol smerodajným rok 1731. Obciam, ktoré mohli dokázať, že pred vydaním prvého *Resolutio Carolina* mali náboženskú slobodu, toto privilegium ostalo aj naďalej v platnosti.¹

Od 25. októbra 1781 mali evanjelici a. v., reformovaní a pravoslávni zákonom garantované právo na verejné vyznávanie náboženstva aj mimo artikulórných kostolov. Protestantské komunity tvorené dostatočne veľkým počtom veriacich mali právo zorganizovať sa do farnosti. Museli však byť schopné zabezpečiť vybudovanie a chod novovznikajúcej farnosti bez toho, aby táto záťaž obmedzila ich schopnosť platiť dane. V roku 1786 bol pôvodný minimálny počet 100 rodín upravený na 500 osôb, medzi ktoré sa rátali aj deti.

¹ BUCSAY, M. Das Toleranzpatent in der reformierten Kirche Altungarns. In: *Im Lichte der Toleranz*. P. F. BAR-TON (Ed.). Wien 1981, s. 69 – 70.

Kostoly, ktoré podľa pôvodnej verzie patentu smeli byť len bez veže a zvonov a vchod nemali mať z hlavnej ulice, sa mohli stavať bez týchto obmedzení a pod.² Patent navyše zveroval tým obciam, ktoré zriadenie a chod farnosti financovali svojimi prostriedkami, aby samy rozhodovali o menovaní farára. Tam, kde náklady znášal zemepán, mal v rámci *ius praesentandi* právo dosadzovať nového farára naďalej zemepán.³

Artikulárne i novovytvorené zbory mali povolené zriaďovať filie, v ktorých mohli kňazi slobodne vykonávať pastoračiu. Konverzia katolíkov prestala byť vnímaná ako trestný čin a po splnení určitých podmienok, a najmä po absolvovaní 6-týždňovej náuky u katolíckeho kňaza, bolo možné prestúpiť do povolenej protestantskej cirkvi, prípady konverzie ale museli byť dané na schválenie majestátu.⁴ Tolerančný patent zachoval povinnosť protestantov sláviť na verejnosti prikázané katolícke sviatky, vo svojich domoch však mohli vykonávať prácu, ktorá však nemala pôsobiť rušivo. V platnosti ostali aj nariadenia, podľa ktorých mohli cirkevné matriky aj naďalej viesť len katolícki farári.

Patent riešil aj problémy vznikajúce pri uzatváraní konfesiónálne zmiešaných manželstiev. Zrušil povinnosť reverzov a nariadil, aby sa v zmiešaných manželstvách výchova detí riadila pravidlom, že ak bol otec katolíkom, všetky deti, bez rozdielu pohlavia mali byť vychovávané ako katolíci. Ak bola matka katolíčka a otec nekatolík, „*mali deti podľa svojho pohlavia nasledovať v náboženstve rodičov*“.⁵ Bolo to zdôvodňované ako „*osobitná výhoda vládnuceho náboženstva*“. Patent pamätal aj na prípad, keby po uzavretí manželstva jeden z rodičov konvertoval ku katolicizmu. V takom prípade mali otca nasledovať všetky deti, konvertujúcu matku ale len dcéry.⁶

Za Leopolda II. pokračoval proces rozširovania náboženskej slobody pre protestantov schválením zákonného článku č. 26 z roku 1791, ktorý priniesol pre nekatolícke obyvateľstvo v Uhorsku ďalšie zrovnoprávnenie s katolíckou časťou spoločnosti. Zákon známy ako *De negotio religionis* sa vo viacerých bodoch odvolával na zákony z rokov 1608 a 1647, z ktorých niektoré boli len potvrdením práv protestantov garantovaných v Tolerančnom patente, vo viacerých smeroch však išiel ďalej.⁷ Zákon ustanovoval, že členom žiadnej z uznaných cirkví, katolíkom, protestantom ani pravoslávny sa nemá brániť vo vykonávaní ich náboženských povinností a slobôd. Zrušil tiež rozdiel medzi privátnou a verejnou bohoslužbou a legálnym bolo len verejné slávenie bohoslužieb. Zákon potvrdzoval právo protestantov postaviť si bez osobitného povolenia kostol s vežou či bez veže,

2 KUZMÁNY, K. *Handbuch des allgemeinen und österreichischen evangelisch-protestantischen Ehe-rechtes mit durchgängiger Berücksichtigung des Ehe-rechtes anderer christlicher Confessionen, häufiger Hinweisung auf die Ehegesetzgebungen fremder Staaten*. Wien 1860, s. 151, 153.

3 BARTON, P. F. „Das“ Toleranzpatent von 1781. Edition der wichtigsten Fassungen. In: *Im Zeichen der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts in den Reichen Joseph II., ihren Voraussetzungen und Folgen*. P. F. BARTON (Ed.) Wien 1981, s. 172.

4 PFLIEGER, M. *Dokumente zur Geschichte der Kirche*. 2. nebearbeitete und vermehrte Auflage. Innsbruck – Wien – München 1957, s. 402 – 409.

5 Tamtiež, s. 405; GRELLMANN, H., M., G. Rhapsodien über den Gang der protestantischen Kirchenfreyheit in Ungern bis auf Joseph und Leopold II., s. 82 – 83.

6 BARTON, P. F. „Das“ Toleranzpatent von 1781, s. 152 – 202.

7 KÓNYA, P. Dejiny ECAV na Slovensku od osvietenstva po cisársky patent. In: *Evanjelici v dejinách slovenskej kultúry* 3. Š. UHORSKAI (Ed.) Bratislava 2002, s. 60.

školu, farskú budovu a povolávať do nej kazateľa, pričom zemepán bol povinný poskytnúť pre tieto budovy pozemok.⁸ Okrem povinnosti, spočívajúcej na všetkých zemepánoch, poskytnúť pozemok pre kostol, faru a školu, neboli katolíci ani protestanti viazaní žiadanými inými vzájomnými záväzkami pri budovaní kostolov, škôl, vykonávaní stavebných prác či furmankách a ani peňažnými, či inými povinnosťami. Iba ak by tak činili dobrovoľne. Zmluvy uzavreté pre takéto prípady boli vyhlásené za neplatné. Násilné odobratie kostolov, farských budov, či škôl bolo pod trestom 600 uhorských zlatých zakázané.⁹ Protestanti, ktorí doteraz platili štôlu katolíckym farárom, mali ju do troch mesiacov od zverejnenia tohto zákona prestať platiť katolíckej cirkvi, s výnimkou prípadu, že by tak konali dobrovoľne. V takom prípade mali platiť rovnakú výšku štóly ako katolíci. Nižšie i vyššie úrady mohli zastávať osoby bez ohľadu na ich náboženské vyznanie. Protestanti neboli viac povinní skladať zákonné prisahy, ktoré stáli v rozpore s ich náboženským presvedčením, a bez ohľadu na existujúce cechové artikuly nesmeli byť nútení k účasti na katolíckych procesiách. Obvyklé katolícke sviatky však mali i naďalej na verejnosti dodržiavať tým spôsobom, že sa budú zdržiavať hlučných prác alebo ich iným spôsobom narúšať.

Autori opisujúci právny stav evanjelickej a. v. cirkvi na prelome 18. a 19. storočia najviac kritizovali ustanovenia, odvolávajúce sa na privilegované postavenie katolíckej cirkvi a z toho vyplývajúce zvýhodnenia, ktoré potichu pretrvávali i nad rámec platných zákonov.¹⁰ Kritizovali i skutočnosť, že podľa paragrafu 3 zákonného článku 26/1791 prechod protestanta do katolíckej cirkvi nebol ničím obmedzovaný, kým konverzia opačným smerom bola možná len som súhlasom majestátu a akékoľvek ovplyvňovanie zo strany protestantov sa malo prísne postihovať.¹¹

Ďalšie výhrady sa týkali rozporov medzi znením zákona a praxou. Spomínaný zákon napríklad nijak nedefinoval rozdiely v titulatúre duchovných jednotlivých konfesií, tie však naďalej pretrvávali. Zákon protestantských kňazov nazýva *ministri*, v bežnej komunikácii ostávali *predicantes* (kazatelia). Pri titulovaní sa v úradnej korešpondencii pri ich mene nachádzalo *clarissime* (veľ'avážený), kým katolícky kňaz už od postavenia kaplána bol *vir reverende* (ctihodný muž). Kým v texte zákona sa na označenie protestantských kostolov vyskytuje termín *templum* (kostol), bežne sa naďalej užívali označenia ako *oratórium*, *Bethaus* (modlitebňa), namiesto *pribuzní vo viere* boli protestanti naďalej *akato-*

8 FÉNYES, E. *Statistik des Königreichs Ungern*. I. Theil. Pesth 1843, s. 49 nn.

9 Tamtiež, s. 51.

10 BERZEVICZY, G. *Nachrichten über den jetzigen Zustand der Evangelischen in Ungarn*. Leipzig 1822, s. 93 – 97.

11 FRIEDRICH, F. *Vertraute Briefe über die äussere Lage der evagelischen Kirche in Ungarn*. Leipzig und Grotzsch, bei Ludwig Lucius 1825, s. 100. K politickému zápasu v Uhorsku po vydaní Tolerančného patentu pozri: KOWALSKÁ, E. Der politische Kampf um Toleranz in Ungarn nach 1790 im Licht der zeitgenössischen Publizistik. In: *Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Winfried Eberhard zum 65. Geburtstag. J. BÄHLCKE – K. LAMBRECHT – H. Ch. MANER (Eds.) Leipzig 2006, s. 619 – 630.

lici. Na prvý pohľad sa to môže zdať ako nepodstatná formalita, ale v symbolickej reči vtedajšej doby bol osloveniu pripisovaný veľký význam.¹²

Pre demografický vývoj v konfesionálne heterogénnych oblastiach bolo najdôležitejšie, že zákonný článok 26/1791 ponechal v platnosti ustanovenia Tolerančného patentu týkajúce sa zmiešaných manželstiev. Zakazoval tiež pod akoukoľvek zámenkou brániť uzatváranie zmiešaných manželstiev, sobáš však musel prebehnúť pred katolíckym kňazom. Ak bol otec katolík, mali všetky deti vyznávať katolícke náboženstvo. Ak bola katolíčkou matka, mohli synovia pokračovať vo viere otca. Manželské spory protestantov boli odovzdané na posudzovanie ich vlastným konzistóriám, ktorých rozhodnutia však ešte podliehali schváleniu panovníka, manželské spory v zmiešaných manželstvách alebo v manželstvách, kde jeden z manželov prestúpil ku katolíckej cirkvi, patrili naďalej pod katolícku cirkevnosúdnú právomoc.¹³

Tolerančný patent a na neho nadväzujúce právne normy vytvorili podmienky pre oživenie dovtedy „uspatých“ protestantských zborov, ktorých náboženský život bol deformovaný obmedzenými možnosťami praktizovania viery. Už niekoľko rokov po Tolerančnom patente využili luteráni a kalvíni na mnohých miestach možnosť založiť novú farnosť. Vtedy vytvorená organizačná štruktúra oboch protestantských cirkví sa v nasledujúcom období na území troch sledovaných stolíc udržala po celé 19. storočie. V 20. rokoch 19. storočia patrili severozemplínske evanjelické a. v. farnosti Kladzany, Merník, Sol' a Pozdišovce do Zemplínsko-šarišsko seniorátu a žilo v nich výlučne slovenské evanjelické a. v. obyvateľstvo. Juhozemplínske farnosti Tállya a Tokaj spadali do Podhorského seniorátu, pričom v Tállyi prevažovali v evanjelickom zbore Maďari, po nich nasledovali Nemci a Slováci. V Tokaji zasa počtom dominovali Nemci, za nimi Maďari a najmenej početní boli Slováci. Na území Zemplína mali svoje filiálky šarišské farnosti Gíraltovce (Stropkov a Kobulnica) a Hanušovce (Hermanovce, Čierne nad Topľou a Bystré a Petrovce) a abovská farnosť Vyšná Kamenica (spadali do nej evanjelici a. v. z Kazimíra, Sátoraljaújhely, Veľkej a Malej Tíne a Borše).¹⁴

12 FRIEDRICH, F. Vertraute Briefe über die äussere Lage der evagelischen Kirche in Ungarn, s. 89. K oficiálnym osloveniam používaným v rímskokatolíckej cirkvi pozri: BOROVÝ, K. *Úřední sloh církevní: příručná kniha praktického úřadování pro katolické duchovenstvo*. Praha 1879, s. 34 – 38.

13 Art. 26, 1791, § 15, pozri: Extractus benigarum resolutionum Normalium in objectis Publico-Ecclesiasticis edictarum ad annum 1825, s. 105.

14 Schematismus ecclesiarum et scholarum Evangelicorum augustanae confessioni in inclyto regno Hungariae addictorum, pro Anno 1820. Editus a Joanne Csaplovics. Viennae 1820, s. 105 – 110.

CIRKEV „POPOV A CHLOPOV“

Pravoslávna a neskôr gréckokatolícka cirkevná organizácia sa na území severovýchodného Uhorska vyvíjali v podmienkach periférie a v špecifickom prostredí hraničného regiónu. Úplne v nej absentovala vyššia a stredná šľachta a len veľmi slabo bolo zastúpené zemanstvo. Až do masovej migrácie v 17. a 18. storočí bola gréckokatolícka cirkev rozšírená takmer výhradne vo vidieckom prostredí a až v prvej polovici 18. storočia vznikali ich cirkevné obce i v mestách a zemepanských mestečkách. Medzi obchodníkmi, remeselníkmi a inými sociálnymi vrstvami spojenými s mestským prostredím sa gréckokatolíci vyskytovali len výnimočne. Nemali zastúpenie medzi politickou a ekonomickou elitou, ktorá by jej prepožičiavala sociálnu prestíž, presadzovala by jej záujmy a materiálne ju zabezpečila podobne ako v rímskokatolíckej a protestantskej cirkvi šľachta a meštianstvo. Zopár zväčša chudobných gréckokatolíckych zemanov nezohrávalo v politickom i verejnom živote Uhorska významnejšiu úlohu.¹ To determinovalo vytvorenie odlišného modelu financovania chodu cirkvi, odlišné mechanizmy regrutácie a prípravy kňazov a celý rad ďalších otázok.

Príťažlivosť únie pre pravoslávne duchovenstvo spočívala v prvom rade v prísľube právneho a sociálneho zrovnoprávnenia s latinským klérom. Pravoslávni popi v Uhorsku nepatrili do privilegovaného stavu *oratores* a nevzťahovali sa na nich stavovské právne výsady (*privilegium cannoni, privilegium fori, privilegium immunitatis*). Neboli vyňatí z právomoci svetských súdov a ako poddaní neboli oslobodení ani z feudálnych povinností voči zemepánovi. Časť povinností spojených z držbou poddanskej pôdy za kňaza zväčša vykonávala obec. Najmä ťarchu robotných povinností preberali farníci, aby ich kňaz nemal zviazané ruky. Predovšetkým z odľahlých oblastí sú však doklady o tom, že kňazi boli zemepánmi nútení vykonávať i tie najťažšie a najšpinavšie poľné práce, medzi aké patrilo rozvážanie hnoja na panské role.²

Výrazné rozdiely v usporiadaní cirkevného života a sociálnej úrovni duchovenstva medzi rímskokatolíckou a gréckokatolíckou cirkvou existovali ešte niekoľko generácií po uzavretí Užhorodskej únie v roku 1646. Emancipáciu gréckokatolíckeho duchovenstva brzdilo do veľkej miery to, že závisela od postoja zemepánov a obmedzených možností štátu presadiť nariadenia o vydedení slobodných a nezdanených pozemkov pre gréckokatolícke farnosti. V severných oblastiach Zemplína, Šariša a v oblastiach, kam sa byzantsko-slovan-ský obrad rozšíril ako jeden zo sociálnych znakov kolonizácie podľa valašského práva, sa dlho udržal archaický spôsob prispievania na chod cirkvi. Ten bol odlišný od vo svo-

1 Na rozdiel od názorov Antala Hodinka, Alexeja Petrova a ďalších, podľa ktorých v rusínskej spoločnosti nemala šľachta významnejšie zastúpenie a Rusíni boli etnikom s deformovanou sociálnou štruktúrou, ukrajinský historik N. Lelekač sa snažil dokázať existenciu početnej skupiny rusínskej šľachty a vyvrátiť tieto tvrdenia. LELEKAČ, M. Ruská šľachta na Podkarpatskej Rusi. In: *Podkarpatska Rus*. Roč. 12 – 13 (1935 – 1936), s. 6 – 13, ЛЕЛЕКАЧ, М. Штолове доходи греко-католицьких священників в бувшій Ужгородській жупі до р.1730. In: *Просвіта*. Roč. 12 (1936), s. 138 – 141.

2 ГОДИНКА, А. Як наші духовники проживали. In: *Hodinka Antal válogatott kéziratai. Выбрани рукописи Антонія Годинки*. I. UDVARI (Ed.) Nyiregyháza 1992, s. 35 – 56.

jej podstate stredovekého modelu v rímskokatolíckej cirkvi. V reformovaných zboroch na východnom Slovensku sa spôsob vyplácania cirkevných poplatkov vyvinul podľa vzoru zemepanských poplatkov. Poddaný tak odvádzal desiatok z úrody pre potreby cirkvi v rovnakej výške a z rovnakých produktov, ako platil desiatok zemepánovi.³

V pravoslávnych a neskôr i gréckokatolíckych farnostiach absentoval inštitút patronátneho práva a na neho naviazaná existencia cirkevnej a farskej pôdy. Obec svojmu farárovi neplatila ani ročne pevne stanovenú časť úrody. Vyčlenila mu z pôdy patriacej k obci určitú časť, najčastejšie štvrtinu alebo polovicu sesie, na ktorej kňaz so svojou rodinou hospodáril. Vizitačné protokoly v polovici 18. storočia túto prax zachytili na pomerne širokom území: „*Gazdovia farárovi ako ročný dôchodok neplatia nič, lebo mu namiesto toho dali do užívania štvrtinu.*” (Olšinkov); „*Gazdov je 50, ktorí namiesto ročného dôchodku dávajú do užívania štvrtinu...*” (Medzilaborce); „*Gazdov je 40, ktorí ako ročný dôchodok dali farárovi štvrtinu poddanskej sesie, vo filii Rokytovce je spôsobilých k spovedi 100, gazdov 18, dávajú farárovi dve vika ovsa a po štyri chleby v oboch miestach.*” (Krásny Brod); „*Gazdovia namiesto ročného dôchodku dali ôsmu časť usadlosti.*” (Pravrovce).⁴ V Zbudskej Belej mal farár „*slobodnú štvrtinu vydelenú dedinou spolu s apertinenciami,*” preto miestni sedliaci neplatili farárom nič a pri vizitovaní bolo nariadené, aby platili kňazovi koblinu a rokovinu.⁵

Tento v podmienkach uhorského štátu neobvyklý spôsob prispievania na chod cirkvi umožňoval rozdiel v držbe pôdy zo strany roľníka. V dedinách v slovenskom, nemeckom a maďarskom etnickom prostredí bola pevne zaužívaná trvalá držba pôdy zo strany poddaných, v rusínskych, podobne ako v rumunských, srbských a niektorých maďarských etnických oblastiach Uhorska sa pôda v istých časových intervaloch, najmä po výraznom náraste alebo poklese počtu samostatných rodín znovu prerozdělila. Nárok na pôdu mal každý, kto vlastnil dostatok dobytky, resp. koní potrebných na obrobienie zverenej pôdy. Gazdovi, ktorý svoj dobytok predal, či oň nejakým spôsobom prišiel, bolo možné pole odobrať. Rozdielna bola aj rozšírenosť systému rozdelenia pôdy a lúk na sesie - usadlosti. V slovenských dedinách bola usadlosť ešte pred urbárskou reguláciou zaužívanou a fungujúcou inštitúciou a na jej základe bolo vybudované rozdelenie ornej pôdy a lúk na merice, jutrá a siahly, naopak v mnohých rusínskych obciach i v dobe zavádzania tereziánskeho urbára sčasti alebo úplne chýbala.⁶

3 DÉNES, D. Szláv ajkú protestánsok Zemplén vármegyében a XVII. században, s. 107.

4 ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії Русинів и руських церковей в був. жупі Земплинської, роč. 11, s. 104 – 105, 107, 114.

5 ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії Русинів и руських церковей в був. жупі Земплинської, роč. 10, s. 105, 108. Rovnaký spôsob odmeňovania farára bol zaužívaný aj v Ruskom Potoku, Runine a Uliči, ako i v západnejšie ležiacej Mikovej, Driečnej a Havaji. Pozri: ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії Русинів и руських церковей в був. жупі Земплинської, роč. 11, s. 112 – 114. V podhorských šarišských farnostiach, ktoré mali nedostatok ornej pôdy, prepustili ako ročný dôchodok farárovi dva až štyri prúty oranic a lúk. Tamtiež, s. 129 – 133.

6 ŠPIESZ, A. Slováci a ich hospodársko-sociálne postavenie v Uhorsku v 18. storočí. In: *Historický časopis*. Roč. 28, (1980), č. 3, s. 382 – 384; Pozri tiež: МИЦЮК, О. *Нариси з соціально-господарської історії Підкарпатської Русі I*. Ужгород 1936.

Poľnohospodárstvo v podhorských rusínskych oblastiach existovalo v ťažkých klimatických podmienkach, používalo archaickejšie výrobné postupy a malo nižšiu produktivitu. Údaje z celokrajinských daňových konskripcií z roku 1715 pri niektorých rusínskych obciach zaznamenávajú veľmi nízke výnosy obilia. Roľníkom sa obvykle podarilo z polí zviať dvojnásobok, v dobrých rokoch trojnásobok toho, čo zasiali.⁷ V neúrodných rokoch sa pri žatve nevrátilo ani zasiate zrno. Nepriaznivé pôdne a klimatické podmienky spôsobili, že aj v polovici 18. storočia nebolo mnoho rusínskych dedín, v ktorých by sa hospodárilo trojpoľným systémom.⁸ Pri tak nízkej výnosnosti by prevažne málo ľudnaté gréckokatolícke obce neboli schopné užiť kňaza a jeho rodinu, ktorý preto spolu s rodinou musel viesť život roľníka a aktívne sa podieľať na hospodárení obce.

V porovnaní so situáciou na Zemplíne, v Šariši, ale i v ostatných oblastiach Mukačevskej eparchie boli gréckokatolícke farnosti a chrámy na Spiši najlepšie materiálne zabezpečené. Už pri vizitácii v roku 1700 mali všetky cirkvi vykonávateľa patronátneho práva. Je ťažké posúdiť, či tomu tak bolo v dôsledku intervencie Spišského prepošstva, ktorý sa snažil vlastný model cirkevnej organizácie uplatniť i v prostredí východnej obradovej tradície, alebo to bola vlastná iniciatíva rodov, ktoré tieto obce vlastnili (Mariássy, Csáky, Görgey, Berthóty, Ruber). Aj príjmy farárov boli rádovo niekoľkonásobne vyššie než napr. v susednej Šarišskej stolici.⁹

Koblina a rokovina

Užhorodská únia obsahovala ako jednu z podmienok právne a sociálne zrovnoprávnenie uniatskeho a latinského kléru. Načrtnutý archaický model zabezpečenia chodu farností sa mohol meniť veľmi pomaly. Neúplná sociálna skladba mala za následok, že cirkev „popov a chlopov“ bola úplne závislá od postoja a podpory štátu. Až na konci 17. storočia, v súvislosti s upevnením pozície štátu a katolíckej cirkvi, sa aj v tejto časti Uhorska uskutočnili kroky, ktoré sociálne postavenie, vzdelanostnú úroveň a organizačnú štruktúru Mukačevského biskupstva prispôbili vzoru rímskokatolíckej cirkvi. Proces zrovnoprávňovania kňazov byzantsko-slovanského a latinského obradu akceleroval diplom kráľa Leopolda I. z roku 1692. Oslobodil ním od poddanskej závislosti všetkých už vysvätených gréckokatolíckych kňazov, nevzťahoval sa však na osoby, ktoré získali kňazské vysvätenie až po jeho vydaní. Vyhlásením dekrétu boli poverené stoličné úrady a na dodržiavanie tohto zákona mali dohliadať cisárske vojenské oddiely dislokované v tejto oblasti.¹⁰ Reálny a trvalý dosah na jeho uskutočnenie však mala miestna šľachta. Kráľ si uvedomoval, že tento krok narazí na odpor vlastníkov pôdy, no jeho nevyhnutnosť zdôvodňo-

7 Pozri <http://www.arcanum.hu/mol/> [23.9. 2009] Boli to napr.obce na okolí Sniny, Medzilaboriec, severne od Stropkova a ďalšie.

8 HARAKSIM, L. K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do roku 1867, s. 63.

9 V Slovinkách a Závadke kde farári vyberali desiatky mali ročne 50, resp. 100 zlatých, v Stotinciach dokonca až 200 zlatých ročne. Farár v Poráči, ktorý desiatky nevyberal, mal napriek tomu ročný príjem 120 zlatých. Pozri: HRADSKZY, J. Additamenta ad Initia progressus ac praesens status Capituli Scepusiensis, s. 259 – 273.

10 HODINKA, A. A Munkácsi Görög szert püspökség okmantlyára, s. 362 – 363.

val neudržateľnosťou stavu, keď katolícki kňazi, ktorými boli i gréckokatolícki duchovní, zotrúvali v poddanstve.¹¹ Diplom Karola III. z roku 1721 neskôr oslobodil od poddaných povinností aj rodinných príslušníkov gréckokatolíckych kňazov.

O rok skôr podpísal panovník dekrét, v ktorom nariadil, aby v každej gréckokatolíckej farnosti bola vyčlenená jedna usadlosť ako farský pozemok.¹² Obmedzené možnosti štátu pri vymáhaní jeho plnenia a neochota zemepánov zriecť sa časti svojich príjmov viedli k tomu, že sa z nich stali zákony, ktoré sa len pomaly a ťažko presadzovali v praxi. Mária Terézia roku 1741 preto opätovne vydala privilégium pre gréckokatolíckych kňazov, ktorým im spolu s ich rodinnými príslušníkmi udelila, resp. znovu potvrdila osobnú slobodu. Zemepánom uložila povinnosť vyčleniť zo svojho pozemkového vlastníctva dostatok pôdy pre zabezpečenie farnosti.¹³ Proces vyčleňovania farských pozemkov prebiehal pomaly, keďže zasahoval do majetkových práv šľachty. Strata, ktorú tento krok pre zemepánov prinášal, bola trvalá a dotýkala sa toho, na čo bola šľachta najcitlivejšia, ich pôdy. Slobodné farské pozemky dostali najskôr, už v 60. a 70. rokoch 17. storočia, gréckokatolícki kňazi v dedinách Humenského a Užhorodského domínia.¹⁴ Vlastnil ich katolícky magnátsky rod Drugeth, ktorého členovia patrili k hlavným iniciátorom Únie v Uhorsku. Okrem oboch drugetovských domínií sa medzi prvými pozemky pre gréckokatolícku faru vydeľovali na majetkoch rodín Barkóczy, Szirmay, Pethő, Forgách, Okolicsányi. Často však záviselo od ochoty dedičov rodových majetkov, či farské pozemky ponechali nezdažené, alebo z nich po čase museli farári odvádzať árendu. Gréckokatolícki farári odvádzali nižšiu sumu ako ostatní sedliaci, ktorá sa pohybovala od dvoch do 14 zlatých ročne.¹⁵ Najpomalšie sa vyčleňovanie farských pozemkov dialo v dedinách, ktoré vlastnilo viacej zemepánov, ktorí sa nevedeli dohodnúť na tom, na koho sa vzťahuje povinnosť vyčleniť zo svojho majetku pôdu pre farnosť.¹⁶

Záviselo preto do veľkej miery od postoja a ochoty zemepánov, či farský slobodný pozemok vydedia a či sa od neho prípadne nebude i naďalej vyberať árenda. Podľa správy

11 ПЕКАР, А. Нариси історії церкви Закарпаття, том I, s. 34 – 38.

12 ГАДЖЕГА, В. Додатки до історії Русинів и руських церковей в був. жупі Земплинській, гоґ. 11, s. 38 – 39.

13 Všetky tri privilégia uverejnil BASILOVITS, J. Brevis notitia Fundationis Theodori Koriatovits, olim ducis de Munkacs, pro religiosis Ruthenis Ordinis Sancti Basilii Magni, in Monte Csernek ad Munkacs, tomus II. s. 188 – 202.

14 ГАДЖЕГА, В. Додатки до історії Русинів и руських церковей в був. жупі Земплинській, гоґ. 10, s. 79 – 112.

15 V obciach Miková, Havaj, Makovce, Brusnica či Breznička, patriacich do majetku rodiny Pethőovcov, farár hospodáril na pozemku, ktorý si árendoval od grófa Pethő, pričom výška árendy sa pohyboval od štyroch do šiestich uhorských florénov. Pozri: ГАДЖЕГА, В. Додатки до історії Русинів и руських церковей в був. жупі Земплинській, гоґ. 11, s. 112, 114, 117. V dedinách patriacich do rodového majetku rodiny Szirmay bol ročný poplatok za užívanie farského pozemku vyšší a závisel od toho, či farár árendoval celú, polovičnú, alebo štvrtinovú sesiu. V obci Výškovce, Jurkova Voľa činila árenda za celú usadlosť 12 uhorských florénov, v Olšavke, Nižnej Pisanej a Kečkovciach 14 uhorských florénov, v Gribove grófovi Szirmayovi platil miestny pop 7 uh. florénov, v susednej Pstrine 6 uh. florénov a nejaké grajciare, kým v Suche sa platila árenda za farský pozemok 3 uh. fl. a 15 polturákov a v Dubovej to boli len 4 uh. florény bez polturáka. Boli však aj iné spôsoby platenie árendy. Vo Výrave kňaz každé štyri roky odovzdával trojročnú kravu. Tamtiež, s. 118, 129, 120, 126, 128, 122, 123, 97.

16 „Farský pozemok nie je žiaden, zemepáni ho nevydělili, len miesto na farský dom a záhradu bolo vyčlenené na rozkaz zemepánov.“ (Šamudovce) Tamtiež, s. 65.

mukačevského vikára Adriána Kosakovského z roku 1694 bolo na zasadnutí Berežskej stolice Leopoldovo privilégium jednoznačne odmietnuté. Ako oficiálny dôvod sa uvádzal ten fakt, že ho neschválil uhorský krajinský snem. Vikár vo svojej správe zaznamenal niektoré reakcie šľachticov, ktoré naznačujú skutočné motívy odmietnutia. Jeden z prítomných šľachticov sa vyjadril na adresu gréckokatolíckych kňazov, že „*keď chcú byť slobodní, nech žijú na ulici s cigánmi, alebo vo svinských chlievoch, ale nie na pozemkoch zemepánov*“.¹⁷ Odmietavo sa k privilégiu dlho stavali i ostatné dotknuté stolice. Župná kongregácia zemplínskej šľachty na svojom zasadnutí vo Vranove až v roku 1702 schválila oslobodenie všetkých gréckokatolíckych kňazov od štátnych a zemepanských povinností.¹⁸

Pri určovaní veľkosti farského pozemku sa ako základ brala obvyklá veľkosť dedinskej usadlosti.¹⁹ V prípade, že pozemok neposkytla nejaká šľachtická rodina, mohol si ho farár kúpiť, no aj tak musel platiť zemepánovi árendu. Bola to ale menšia suma, ako platili ostatní dedinčania, pohybovala sa okolo dvoch zlatých. No už sám fakt, že duchovná osoba platila zemepánovi cenzus, znižovala jej status v spoločnosti.

V polovici 18. storočia už väčšina gréckokatolíckych farárov pôsobiacich na konfesiónálne zmiešanom území mala vydedený farský pozemok. Farníci okrem toho odovzdávali ročne kňazovi dohodnuté množstvo obilia. To záviselo najmä od hospodárskych podmienok a lokálnych tradícií. Napríklad v šarišskej farnosti Údol a jej okolí platili ročne sedliaci farárovi kríž pšenice, kríž žita, kríž ovsu, spolu teda tri kríže obilia, v neďalekom Renčišove to už bolo jeden kríž pšenice a pol kríža žita.²⁰ Stredný a južný Zemplín bol oblasťou s pomerne ustálenou výškou farských dôchodkov, kde bola zaužívaná ročná taxa dve viká²¹ obilia, v severnejšie položených dedinách po jednom viku žita a jednom ovsu, na nížine to bolo žito a pšenica, alebo len pšenica. Niekde bolo zvykom odovzdať ešte k tomu dva chleby. Ustálenú výšku cirkevných daní mali aj farnosti na južnom Zemplíne.²² V prípade vakantných farností, ktoré administroval poverený kňaz zo susednej obce, zvykli farníci platiť cirkevné dane len v prípade, že im boli poskytované úplné duchovné služby. Ak administrátor pravidelne neslúžil bohoslužby, spravidla nedostával ani cirkevné dôchod-

17 HODINKA, A. A Munkácsi Görog szert püspökség okmantlyára, s. 378.

18 Tamtiež.

19 „*Pozemok má (farár, pozn. P. Š.) slobodný, ako iní poddani, nivy, nejaké lúky aj oranice v jednej časti.*“ (Nižný Hrabovec). „*Slobodný pozemok aj s príslušenstvom vyčlenili zemepáni taký, aký zvyčajne mal jeden sedliak.*“ (Hlinné). Vizitácia mukačevského biskupa z roku 1750. Pozri: ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії Русинів и руських церквей в був. жупі Земплинської, гоґ. 10, s. 70; ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії Русинів и руських церквей в був. жупі Земплинської, гоґ. 11, s. 145.

20 ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії Русинів и руських церквей в був. жупі Земплинської, гоґ. 11, s. 151 – 152.

21 Viko – názov objemovej miery používanej v karpatskej oblasti, jej objem bol približne 26,6 litra.

22 V juhozemplínskom meste Szerencs bola ročná cirkevná daň dve viká pšenice od gazdov a deň roboty od želiarov. Gazdovia z filií tiež „dávali“ len jeden deň roboty. ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії Русинів и руських церквей в був. жупі Земплинської, гоґ. 11, s. 182.

ky.²³ Rozdielna bola výška cirkevného desiatku medzi sedliakmi vo farnosti a vo filiách, „filiálni“ sediaci platili polovičnú taxu oproti tým, ktorí žili vo farnosti.

Nejednotné, z lokálnych hospodárskych pomerov a tradície vychádzajúce rozdiely, sa ako prvý snažil unifikovať M. Olšavský. Po skončení dva roky trvajúcich vizitácií v roku 1752 vydal biskup podrobnú inštrukciu upravujúcu výšku ročných cirkevných dôchodkov a štólových poplatkov pre farárov, učiteľov-kantorov a kostolníkov. Je v nej badať zreteľnú inšpiráciu katolíckym modelom cirkevnej organizácie. Farárovi mali veriaci povinnosť od jednej štvrtiny usadlosti ročne odvieť po dve viká obilia (podľa druhu pestovaného obilia v tej-ktorej lokalite), jedno viko mali platiť za služby učiteľovi a okrem toho mali povinnosť odpracovať pre farára ročne jeden deň.²⁴ Na území celého biskupstva jednotne upravil štólové poplatky za krst, sobáš, pohreb, čítanie žaltára a pod. V niektorých farnostiach sa už počas vizitácie zaviedla jednotná výška ročných cirkevných poplatkov. V Repejove, kde dovtedy namiesto poplatkov farár užíval štvrtinu usadlosti prenechanú mu sedliakmi, bolo počas vizitácie nariadené, „... aby každý gazda platil po dve viká, jedno zrna, druhé ovsa“.²⁵ Rovnakú výšku cirkevnej dane nariadil biskup Olšavský odvádzať i vo farnosti Voľa, kde sediaci dovtedy odvádzali dvadsať snopov ešte nevymlátenej pšenice a v jej filiálke Nacinná Ves, kde gazdovia dávali pre cirkevné potreby po voze sena.²⁶

Cirkevná daň, ako i štólové poplatky boli síce nastavené v celom biskupstve jednotne, predsa len sa dlhú dobu udržiavali lokálne zohľadňujúce hospodárske možnosti veriacich a druhy pestovaných plodín. Na Viedenskej synode roku 1773 bola z iniciatívy A. Bačinského výška štóly potvrdená a s malými úpravami platila až do napoleonských vojen, kedy v dôsledku štátneho bankrotu muselo dôjsť k jej úpravám.²⁷ Aj neskoršie úpravy výšky cirkevných dôchodkov a štólových poplatkov určovali mukačevskí biskupi.²⁸

Zjednocovanie formy i výšky cirkevnej dane a zavádzanie štólových poplatkov bolo veriacimi prijímané s nevôľou. Na najväčší odpor kňazi narazili v oblastiach, kde boli dovtedy slová *koblina*, *rokovina* a *štóla* neznáme. Išlo o hornaté, málo úrodné oblasti, kde ľudia hospodárili v zlých klimatických a pôdnych podmienkach. Kňazi na nechotu veriacich často reagovali tak, že bez zaplatenia cirkevných daní, resp. štóly odmietali vysluhovať náboženské úkony. Vizitácie zaznamenávajú prípady, keď kňaz nedal umierajúcemu posledné pomazanie, lebo jeho rodina nemala na zaplatenie štólových poplatkov. Ojedinele boli mŕtvi pochovaní bez cirkevného pohrebu, lebo ich príbuzní nezaplatili (či

23 Rovnaká prax bola i na ostanom území rozľahlej Mukačevskej eparchie. Pozri: ГАДЖЕГА, В. Додатки к исторії Русинов и руських церквей в жупе Угоча. Часть друга. In: *Науковий Зборник Товариства „Просвіта“ в Ужгороді*. Roč. 5 (1927), s. 15. V ugočskej obci Komlós (dnes Comlăușa v Rumunsku), kde deväť rokov po smrti miestneho farára zastupoval farár z neďalekej obce Nagy Tarna (dnes Tarna Mare v Rumunsku) gazdovia „neplatili vôbec nič ani farárovi, ani diakovi, lebo dochádzali len veľmi zriedka, ak by chodili častejšie, prisľúbili mu jeden deň roboty“.

24 LUCSKAY, M. *Historica Carpatho-Ruthenorum*, tomus 4. НЗМУКҮС, роç 17, s. 79 – 81; KONDRATOVIČ, I. The Olšavský bishops and their activity. In: *Slovak Studies III*. Cyrillo-Methodiana. Roma 1963, s. 185.

25 ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії Русинов и руських церквей в був. жупі Земплинської, гоç. 10, s. 113.

26 Tamtiež, s. 77.

27 ПЕКАР, А. Нариси исторії церкви Закарпаття. Том II. Внутрішня історія. Записки ЧСВВ. Рим 1997, s. 157.

28 ШЛЕПЕЦЬКИЙ, А. Мукачівський єпископ Андрій Федорович Бачинський та його послання. In: *НЗМУКҮС*. Roč. 3 (1967), s. 235 – 236.

už nemohli alebo odmietli zaplatiť) cirkevné poplatky. Stávali sa aj prípady, že ak rodičia nemali na zaplatenie za krst, ostávali ich deti nepokrstené niekedy až do desiateho roka.²⁹ Významným impulzom pre dotiahnutie procesu sociálnej emancipácie a materiálneho zabezpečenia gréckokatolíckeho duchovenstva bolo pripojenie Haliče po prvom delení Poľska roku 1772. Na sobore východných biskupov vo Viedni konanom od 1. marca do 3. júla 1773 sa dohodol postup ako zlepšiť postavenie gréckokatolíkov, pozdvihnúť sociálnu úroveň kléru.³⁰ Situácia v mnohých farnostiach Mukačevskej eparchie bola stále zlá, na mnohých miestach chýbali farské budovy, niekde nebol stále vyčlenený farský pozemok a duchovenstvo bolo veľmi chudobné. V roku 1774 preto začal na popud Márie Terézie proces usporiadania farností, ktorý trval vyše 30 rokov a definitívne sa uzavrel v roku 1806. Jeho súčasťou bolo spísanie všetkých farností aj s ich fíliami, súpis všetkých kostolov, farských budov, pozemkov, majetku a dôchodkov farára, učiteľa a kantora. Všade tam, kde ešte nebol vyčlenený pre farára celý sedliacky pozemok a polovičný pre učiteľa a kantora, malo sa tak stať v čo najkratšej dobe. Boli usporiadané samotné farnosti a určené, ktoré ostanú matkami a ktoré sa stanú fíliou; usporiadali sa príjmy farárov a učiteľov, a tam, kde nedosahovali stanovenú minimálnu výšku, mali dostávať podporu z nábožen-ského fondu.³¹

Gréckokatolícka cirkev sa pri obnovovaní cirkevnej organizácie oproti ostatným cirkevným spoločenstvám vyznačovala výhodou omnoho nižších nákladov spojených so založením a ďalšou existenciou farností, s výstavbou a udržiavaním chrámu a pod. Ak v dedinskej komunite prevažovalo gréckokatolícke obyvateľstvo, bolo v záujme zemepána podporovať, alebo aspoň umožniť založenie farnosti. Týmto krokom si nových poddaných ak aj nie úplne pripútal, tak aspoň eliminoval jeden z dôvodov na odchod nestálych *ruténov*. Skutočnosť, že vznikla nová farnosť, oznámil biskupovi do Mukačeva buď miestny zemepán alebo prvý farár. Drevenú cerkev si vybudovali veriaci vlastnými silami, výnimočne niesol náklady na jej výstavbu zemepán alebo farár.³² V prípadoch, kedy sa do určitej lokality presťahovala podstatná časť obce, drevenú cerkev jednoducho rozobrali a preniesli so sebou aj s vnútornou výbavou. Nový chrám nepotrebovali pristáhovaní gréckokatolíci ani vtedy, ak vo vyľudnenej obci stál opustený kostol, a zemepán, ktorý bol zároveň i vykonávateľ patronátneho práva im ho dal do užívania.

V gréckokatolíckych, rovnako ako predtým v pravoslávnych farnostiach v Uhorsku, absentoval inštitút patronátneho práva. Jeho od stredoveku existujúcu podobu opätovne

29 ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії Русинів и руських церквей в був. жупі Земплинській, гоґ. 11, s. 70 (Nižný Hrabovec), s. 77 (Voľa), s. 79 (Strážske), s. 74 (Lesné).

30 LACKO, M. Synodus Episcoporum Ritus Byzantini Catholicorum ex Antiqua Hungaria anno Vindobonae 1773 celebrata. Romae 1975, s. 142 – 147.

31 MOL, Helytartótanácsi levéltár. Számvevőség. Allerhöchst resolvierter Pfarregulierungs Vortrag Munkatscher G. K. Diözese, Sign. C 104, A 55; Allerhöchst resolvierter Pfarregulierungs Vortrag Erlauer Erz Diözese, Sign. C 104, A 8.

32 Paralely možno nájsť i na území za Karpatami. Porovnaj: SOLTYS, W. Związki wsi i dworu z cerkwią w wsiach beskidzkich i podbeskidzkich od XVI w. do końca ery galicyjskiej. In: *Lemkowie w historii i kulturze Karpat*. J. CZAJKOWSKI (Ed.) Warszawa – Sanok 1992, s. 213 – 214.

petrifikoval roku 1704 Leopold I. Nariadil, že o hmotné zabezpečenie kňazov sa majú starať zemepáni vykonávajúci patronátne právo. Problém financovania cirkvi zamestnával panovnícky dvor i v ďalších rokoch, keďže obnova náboženského života nebola možná bez rekonštrukcie siete farností a dostatočného ekonomického zabezpečenia kňazov, ktoré malo byť primerané ich stavu. Okrem výdavkov na stravu, ktoré boli najvyššie, musel zvyčajne platiť služobníctvo, mal výdavky na dôstojné ošatenie, sviečky, palivové drevo, veľmi nákladné bolo vydržiavanie koňa, platenie poslov a pod. Výdavky spojené s reprezentáciou, akou boli nákladné hostiny, vybavenie fary, dary a almužny, si mohli dovoliť len dobre zabezpečení farári.

V roku 1733 Karol III. založil náboženskú základinu, z ktorej sa mala katolíckym kňazom, ktorých príjem nedosahoval minimálne garantovanú sumu 150 zlatých ročne, vyplácať náhrada, tzv. kongrua.³³ Výška minimálneho garantovaného príjmu sa v priebehu ďalšieho vývoja zvyšovala podľa toho, ako rástli náklady na živobytie a v závislosti od finančných možností štátnej pokladnice. Medzi klérom oboch obradov po celé 18. storočie, ale ešte i v 19. storočí, pretrvávali výrazne rozdiely v materiálnom zabezpečení. V roku 1736 stanovil Simeon Olšavský ako minimálnu hranicu ročného príjmu kňaza v Mukačevskej eparchii na 100 zlatých, čo bola suma, z ktorej mohol jeho duchovný vyžiť dôstojne a primerane svojmu stavu.³⁴ Reálny príjem gréckokatolíckych farárov bol však rádo vo niekoľkonásobne nižší a biskupovi i štátu chýbali zdroje na to, aby ich mohol kompenzovať. V stropkovsko-vranovskom gréckokatolíckom dekanáte bola v rokoch 1733 – 1734 priemerná výška ročných príjmov farára necelých 20 zlatých. V jednotlivých farnostiach kolísali príjmy farára od 10 zlatých v najchudobnejšej, do 30 zlatých v najlepšie zabezpečenej farnosti. Pri ďalšom súpise vykonanom v roku 1746 stúpol priemerný ročný dôchodok na niečo viac než 25 zlatých, pričom sa pohyboval medzi 13 a 47 zlatými.³⁵ Porovnanie údajov z konkrétnych obcí ukazuje, že príjem v jednotlivých rokoch kolísal. Bol závislý od výšky úrody, demografického vývoja obce a od neho sa odvíjajúceho počtu krstov, sobášov a ďalších cirkevných úkonov, z ktorých kňazovi plynuli štólové peniaze. Napríklad vo Vyšnej Olšave klesol za sledované obdobie dvanástich rokov príjem z 30 zlatých na 14 zlatých, v Sedliskách naopak stúpol z 12,5 na 47 zlatých. V oboch farnostiach slúžil po celé obdobie ten istý kňaz.³⁶ Celkový ročný príjem gréckokatolíckych farárov zahrňujúci výnosy z farských pozemkov (v prípade, že ich mali), desiatky a štólové poplatky presiahol na konci 40. rokov 18. storočia len ojedinele 30 rýnskych zlatých a zväčša sa pohyboval okolo 20 zlatých.³⁷ Pre porovnanie rozdielu medzi jednou z najbohatších fár v celej severovýchodnej časti Uhorska a chudobným vidieckym farárom uvediem ročný príjem košického rímskokatolíckeho farára. Roku 1746 predstavoval 836 rýnskych zlatých, z toho 200 zlatých zo štóly. Kaplán mal 240 zlatých ročne, z čoho 100 zo štóly. V meste

33 ŠPIRKO, J. *Cirkevné dejiny II*. Turčiansky Sv. Martin 1943, s. 308.

34 HODINKA, A. *A munkácsi görög-katolikus püspökség története*, s. 756.

35 ZUBKO, P. Kresťania východného obradu a jágerskí/košickí biskupi. In: *Verba theologica*. Roč. 7 (2008), č. 2, s. 35 – 36.

36 ZUBKO, P. *Kresťania východného obradu*, s. 35 – 36.

37 Údaje čerpané z: AACAS, *Graeci ritus, nesignované, Tabella representans, Districtus Homonensis 1746; Tabella representans, Districtus Ujhelyiensis 1746*.

boli traja luteránski kazatelia, nemecký s ročným príjmom 400, slovenský a maďarský po 300, kalvínsky pastor mal ročne 500 rýnskych zlatých. Spolu žilo v Košiciach 4000 katolíkov, 300 ruténov, 1600 luteránov a 1000 kalvínov, deti neschopných pristupovať k spovedi spolu 1600. V tomto odhade nie sú zahrnutí vojaci, študenti a rehoľníci. Informácie týkajúce sa protestantských zborov pre potreby vizitácie podávali konvertiti. Pre porovnanie ročný príjem kostolníka bol 90 zlatých a organistu 80 zlatých.³⁸

O generáciu neskôr v 90. rokoch 18. storočia sa priemerný ročný príjem gréckokatolíckeho farára pohyboval od 100 do 200 zlatých. Len vo veľmi chudobných a malých gréckokatolíckych farnostiach to bolo menej ako 100 zlatých.³⁹ Ročný príjem latinských farárov na Zemplíne a v Šariši bol v tom istom čase najčastejšie od 200 do 400 zlatých, v mestských farnostiach výrazne viac.⁴⁰ V porovnaní so sociálnym postavením kňazov v západných provinciách habsburskej monarchie vyznievali pomery v severovýchodnom Uhorsku ako veľmi chudobné. Minimálny výnos benefícia predstavujúci sumu 300 zlatých ročne dosahovalo 40% obroči na Morave. Priemerný príjem moravského katolíckeho farára bol v 70. rokoch 18. storočia okolo 500 zlatých.⁴¹ Vo viedenskej arcidiecéze dosahoval v rovnakom období v priemere až 713 zlatých.⁴² Z týchto peňazí musel farár vydržiavať i kaplánov alebo kooperátorov, ktorí boli pridelení k jeho farnosti. Po jozefínskej reorganizácii farností sa nanovo stanovila výška ročného príjmu pre duchovných, ktorá mala byť vyplácaná z náboženského fondu. Platy duchovných neboli určené jednotne pre celé územie monarchie. V západných provinciách bol minimálny plat farára stanovený na 600 zlatých ročne, lokálny kaplán mal dostávať 350 a tzv. kooperátor 250 zlatých.⁴³ V roku 1785 bol uhorským a sedmohradským dvorským kancelárom grófom Pálffy minimálny

38 AACass, Conscriptio Ecclesiarum et Parochiarum in inelyto comitatu Abaujvariensi per Districtum Cassoviensem peractae. Anno Domini 1746., p. 6 – 7.

39 MOL, Helytartótanácsi levéltár. Számvevőség. Allerhöchstresolvierter Pfarregulierungs Vortrag Minkatscher G: K: Diözés. Sign. C 104, A 55.

40 MOL, Helytartótanácsi levéltár. Számvevőség. Auseinandersetzung zwischen dem Zempliner Komitat und der Erlauer Diözese. Mit Beylagen Sub A. B. C. D. et E dann zwey Tabellen sub No. 1 et 2. Sign. C 104, A 10, Tabelle No. 1 und No. 2, Zempliner Komitat, Erlauer Dioezes. Z 53 farností (pri jednej chýbajú údaje) malo desať menší príjem ako 200 rýnskych zlatých, 19 farností malo od 200 do 300 a šesť od 300 do 400. Sedem zemplinských farárov malo ročný príjem medzi 400 a 500 zlatými. Najbohatšími boli plebáni vo vinohradníckych mestách Sárospatak (1698 rýnskych zlatých), Sátoraljaújhely (1058 rýnskych zlatých), Tállya (1281 rýnskych zlatých), Olaszliszka (872 rýnskych zlatých), Tarczal (770 rýnskych zlatých), Nagy Tolcsva (614 rýnskych zlatých), Mád (500 rýnskych zlatých) a mesto Humenné (599 rýnskych zlatých). Najlepšie je rozdiel medzi finančným zabezpečením farárov oboch obradov vidno na príklade jednej obce. V Sačurove boli ročné príjmy gréckokatolíckeho farára pri 1095 veriach 87 zlatých, rímskokatolícky farár mal od 1079 farníkov 263 zlatých. V Sátoraljaújhely s filiálkami mal gréckokatolícky farár od 1470 duší ročný príjem 259 zlatých, rímskokatolícku farnosť spravovali pavlíni, ktorým 1903 farníkov zabezpečilo ročný dôchodok 1058 zlatých a 55 boli dôchodky cirkevné. V Sárospataku mal pop s filiálkami 775 duší a ročnú rentu 241 zlatých. Gréckokatolícka farnosť tu bola založená roku 1728 a patronátne právo vykonávala kráľovská komora. Rímskokatolícky farár sa staral o 1688 veriach, mal dvoch kaplánov a ročný príjem z farnosti činil 1698 zlatých.

41 ZUBER, R. *Osudy moravské církve v 18. století I*. Praha 1987, s. 193.

42 WEISSENSTEINER, J. Vom josephinischen Staatsbeamten zum Seelsorger der lebendigen Pfarrgemeinde. Zur Geschichte des Wiener Diözesanklerus von der josephinischen Pfarregulierung bis zur Diözesansynode von 1937. In: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*. Roč. 88 (1993), s. 299.

43 PFLIEGER, M. *Dokumente zur Geschichte der Kirche*, s. 413.

príjem lokálneho kaplána na území ostrihomskej arcidiecézy zvýšený z 200 na 230 zlatých. Dvorská komisia, ktorá mala na starosti projekt regulácie farnosti navrhovala zvýšiť kongruu i na území ostatných diecéz. Z platu 200 zlatých totiž lokálni kapláni, ktorí de facto zastávali rovnaký úrad ako farári, nemohli dôstojne vyžiť.⁴⁴

Kráľovské diplomy Leopolda I. a Karola III. popri sociálnej emancipácii gréckokatolíckeho duchovenstva a jeho pozdvihnutiu na úroveň približujúcu sa štandardu latinského kléru upevnili už predtým výraznú tendenciu uzatvárania sa do exkluzívnej spoločenskej skupiny, do ktorej len výnimočne prenikol niekto zvonku, niekto, kto nepochádzal z „popskej“ rodiny. V súlade so závermi Zamošskej synody nariadenia biskupa Michala Olšavského predpisovali kandidátom za kňazov, aby sa ešte pred svojím vysvätením preukázali dokladom, že nezotrvávajú v poddanskej závislosti. To zvýhodňovalo popskejších synov, ktorí z titulu svojho pôvodu boli osobne slobodní, kým adepti z poddanských rodín si potvrdenie o osobnej slobode, tzv. manumisio, museli od svojho zemepána kúpiť. Ten im ho nemusel vystaviť, a suma, ktorú za to požadoval, často prevyšovala možnosti bežnej sedliackej rodiny.

V porovnaní s ostatnými konfesiami boli slabo zabezpečené benefície i kostoly gréckokatolíkov. Do polovice 18. storočia vlastnilo cirkevný majetok len veľmi málo gréckokatolíckych chrámov, keďže v nej absentoval inštitút patronátneho práva. Najskôr bol zavedený v tokajských mestách južného Zemplína, kde túto úlohu patrónov, najmä od vlády Márie Terézie, preberala na seba Kráľovská komora. V tokajskej vinárskej oblasti občas bohatší mešťania a sedliaci odkázali na cirkev vinice (Sátoraljauhély, Ruda Bányacska, Olaszi), niekde to boli hotové sudy vína (Sátoraljauhély, Tokaj, Szerencs), ktoré sa speňazili a z výťažku sa platili potreby cirkvi.⁴⁵ Zriedkavo sa vyskytujúce cirkevné pozemky tvorili vo väčšine prípadov malé kusy orníc alebo lúky, ktoré sa prenajímali a výnos z nich plynul pre potreby kostola. Išlo takmer výhradne o majetky viažuce sa k pôvodne rímskokatolíckym, resp. protestantským chrámom, ktoré po vyľudnení obce dostali do užívania gréckokatolíci. Od miestneho zemepána a patróna chrámu dostali nielen schátraný chrám, ale i tzv. kostolné role.⁴⁶

Majetok gréckokatolíckych cirkví však najčastejšie pozostával z niekoľkých včelích úl'ov, ktorých počet bol rôzny, od zopár až po niekoľko desiatok, z malej peňažnej hotovosti alebo z niekoľkých kusov dobytku.⁴⁷ Cirkevné peniaze pochádzali zväčša od bohatých

44 MOL, Helytartótanácsi levéltár. Számvevőség, C 104, Allerunterthaenigster Vortrag der treugehorsamsten geistlichen Hofkommission, p. 8 – 10.

45 V Olaszi bola v majetku cirkvi i jedna málo úrodná vinica s rozlohou 9 kopáčov a 79 rýnskych florénov v úschove u farára. Najväčší cirkevný majetok mala gréckokatolícka farnosť v meste Tokaj. V peniazoch to bolo 569 zlatých, ďalej „*vinicu na osem kopáčov, slobodnú, z bohabojného testamentu*“. ГАДЖЕГА, В. Додатки до історії Русинів і руських церковей в був. жупі Земплинській, гоґ. 11, s. 103 – 105, 181 – 182.

46 Napríklad v Stanči, ležiacej pri Trebišove, boli dve lúky, ktoré prinášali 8 až 9 florénov. ГАДЖЕГА, В. Додатки до історії Русинів і руських церковей в був. жупі Земплинській, гоґ. 11, s. 93.

47 ГАДЖЕГА, В. Додатки до історії Русинів і руських церковей в був. жупі Земплинській, гоґ. 10, s. 104, 105, 109, 119 (Zubné, Olšinkov, Zbudská Belá, Závada).

sedliakov, ktorí pred smrťou venovali pre potreby cirkvi kus dobytku, či iného statku. Tie sa predali a získané peniaze putovali do cirkevnej pokladne.⁴⁸

Vo vizitačných protokoloch najčastejšie v rubrike *Majetok cirkvi* pri väčšine gréckokatolíckych obcí stála krátka veta: „*Cirkev nemá žiadne dôchodky.*“⁴⁹ Niekedy sa vizitátori vyjadrili poetickejšie: „*Cirkev sa udržuje len bohobojnou starostlivosťou veriacich.*“ Situáciu v takmer všetkých rusínskych dedinách v hornatých oblastiach vystihuje veta, ktorú vizitátori zapísali pri farnosti Snakov: „*Dôchodky ani iné náležitosti nemá cirkev žiadne. Len horlivosťou farníkov sa udržuje a skrášľuje.*“⁵⁰

Medzi latinskými kostolmi a cerkvami bol priepastný rozdiel vo výbave liturgickými predmetmi. Biskupi sa preto usilovali pomocou peňažných pokút prinútiť farárov a miestny cirkevný zbor, aby bohoslužobné predmety, čaše, diskosy, lyžičky a pod., ktoré boli zhotovené z nevhodného materiálu, cínu, rohoviny, niekde dokonca z dreva, nahradili dôstojnejšími.⁵¹ Od 60., najmä však 80. rokov 18. storočia, po dlhom období hospodárskej konjunktúry, bez vojenských konfliktov odohrávajúcich sa na území Uhorska a iných negatívnych zásahov sa obce a mestá výrazne rozrástli. Staré drevené cerkvi, postavené krátko po príchode *ruténov*, po dvoch, či troch generáciách svojou kapacitou ani komfortom nevyhovovali. Zväčša sa do nich zmestilo od 150 do 350 osôb, takže v mnohých obciach dokázala pojať len zlomok veriacich. Napríklad v zemplínskej farnosti Novosade bolo v roku 1796 v matkocirkvi 569 duší a spolu s filiami 1439 veriacich. Do cerkvi postavenej v roku 1701 sa však zmestilo len 250 ľudí. Ešte horšia bola situácia vo farnosti Ruská Nová Ves. Pre 382 veriacich miestnych a celkovo 1215 v celej farnosti bol k dispozícii maličký rozpadajúci sa chrám, do ktorého sa zmestilo 100 ľudí. V inej šarišskej obci Vyšný Orlík mali problém nedostatočnej kapacity cerkvi už vyriešený. Žilo v nej 503, spolu s jednou filiou 793 veriacich a okrem starej drevenej cerkvi „*ruinae proxima*” s kapacitou 250 ľudí tu stála i nová murovaná, do ktorej sa vošlo až 600 ľudí.⁵² Pre porovnanie do murovaných kostolov, ktoré gréckokatolíci „zdedili“ po predchádzajúcich cirkevných zboroch sa vošlo zhruba od 400 do 500 ľudí.⁵³ Najväčšie chrámy, medzi aké patrila cerkev v Sátoraljauhély postavená v roku 1736 „*ex solidis materialibus*“, mali kapacitu okolo 800 osôb. Po dokončení nového murovaného chrámu starú drevenú cerkev často rozobrali a predali veriacim inej

48 „*Dôchodky nie sú žiadne, okrem toho, že v Bohu zosnulý Michal Krecul dal na cirkev jednu kravu, ktorú obec predala za 10 zlatých. Peniaze uchovali v cirkvi, ktoré potom vzal archipresbyter a dal židovi ako pôžičku.*”

ГАДЖЕГА, В. Додатки до історії русинов і руских церквей в Марамороше, гоґ. 1, s. 198.

49 Rozří ГАДЖЕГА, В. Додатки до історії Русинов і руських церквей в був. жупі Земплинськой, гоґ. 10, s. 62 a 115 (Petrikovce, Humenská Oľka a mnohé ďalšie). Porovnaj tiež AACass, Graeci ritus, nesígnované, Tabela representans, Districtus Homonensis 1746.

50 ГАДЖЕГА, В. Додатки до історії Русинов і руських церквей в був. жупі Земплинськой, гоґ. 11, s. 106 (Sukov), s. 112 (Habura); s. 107 (Snakov).

51 ГАДЖЕГА, В. Додатки до історії Русинов і руських церквей в Марамороше, 1922, s. 208, vo farnosti Bytrá mal presbyter za trest, že pri bohoslužbe používal zlomený a deravý kalich a lyžičku mal z dreva, zaplatiť šesť koží z kuny a rovnaký trest bol vymeraný i obci.

52 MOL, Helytartótanácsi levéltár. Számvevőség. Allerhöchstesolverterte Pfarrregulierungs Vortrag Minkatscher G: K: Diözés. Sign. C 104, A 55.

53 Murovaný chrám pôvodne latinského obradu stál napríklad v obci Lesné: „*Jus patronatus tenet Ladislaus Szulyovszky, et Ladislaus Szirmai, Augusstanae Confessionis. Ecclesia murata 500 hominum capax, ornamentis commode provisa est.*” Tamtiež.

obce. Napríklad v zemplínskej obci Bačkov v roku 1766 vysvätili nový murovaný chrám a starú cerkev kúpili veriaci z filie Dvorianky.⁵⁴

Koncom osvieteneckého storočia už počet murovaných chrámov gréckeho obradu oproti stavu z polovice storočia výrazne stúpol. Zo 138 farských kostolov na území Zemplína bola takmer polovica (66) z pevného materiálu. Kým v prvom decénií vlády Márie Terézie bola postavená len jedna murovaná cerkev, v 50. rokoch 18. storočia to už bolo šesť, v 60. rokoch sedem, v 70. rokoch osem a v 80. rokoch až jedenásť nových murovaných cerkví.⁵⁵ Okrem nich naďalej budovali sakrálne stavby i z dreva, tento pôvodný materiál východného obradu v Karpatskom priestore však už bol na ústupe.⁵⁶ Za vlády Jozefa II. bola z náboženského fondu podporovaná len výstavba murovaných kostolov. Definitívne sa drevo ako stavebný materiál prestalo používať po vydaní nariadenia Kráľovskej miestodržiteľskej rady z roku 1797 a série neskorších kráľovských dekrétov, podľa ktorých sa všetky farské budovy mali budovať z tvrdého materiálu (kameňa alebo tehly) a farníci boli povinní vykonávať bezplatne pri ich stavbách všetky potrebné práce.

54 LUCSKAY, M. *Historia Carpatho-Ruthenorum, Sacra, et Civilis. Ex probatis Auctoribus, et documentis Archivi Episcopalis Unghvariensis. Tomus 4-ius.* In: *Науковий збірник Музею Української культури у Свиднику.* M. SOPOLIGA (Ed.) Roč. 18 (1992), s. 119.

55 MOL, Helytartótanácsi levéltár. Számvevőség. Allerhöchstesolverter Pfarregulierungs Vortrag Minkatscher G: K: Diözés. Sign. C 104, A 55. Celkovo bolo na území Zemplína 184 cerkví. Pri filálnych chrámoch chrámoch nebolo uvedené, z akého materiálu sú postavené. Až na ojedinelé výnimky to zrejme boli drevené stavby.

56 Drevené gréckokatolícke chrámy boli po roku 1760 na Zemplíne postavené v obciach Strážske (1763), Dobrá (1766), Detrik (1772), Voľa (1775), Ulič (1780), Markovce (1781). Drevené stavby nemali na južnom Zemplíne takú životnosť, ako v podmienkach podkarpatských dedinách. Farnosť Dobrá mala v roku 1796 celkovo 916 duší, z toho 266 v Dobrej. Cerkev postavená roku 1766 mala kapacitu 200 ľudí a bola vo veľmi zlom stave. „*Jus patronatus habet familia Sennyei. Ecclesia lignea ante 30 annos erecta 200 hominum capax ruinae proxima est, habet 80 fl. capitale.*“ Aj napriek pomerne veľkému počtu farníkov mal farár ročný dôchodok len 90 florénov. Podobne i v Juskovej Voli stála „*Ecclesia lignea anno 1740 erecta, 120 hominum capax, ruinae proxima.*“ Tamtiež.

DISCIPLINIZÁCIA GRÉCKOKATOLÍCKEHO KLÉRU

Hlavným predpokladom obnovy cirkevnej organizácie po dlhom období všeobecného úpadku bolo vytvorenie stabilnej sídelnej štruktúry a oživenie hospodárstva. Vo veľkej časti Zemplína a Šariša sa ešte ani v 30. rokoch 18. storočia nepodarilo obnoviť hospodársky život. Oprava poškodených a výstavba nových kostolov, farských a školských budov a ich obsadzovanie kňazmi napredovala len pomaly. Vizitácie jágerského biskupa z rokov 1733 – 1737 našli veľkú časť chrámov opustených. V kostoloch, z ktorých mnohé boli postavené z dreva, sa i niekoľko desaťročí nekonali bohoslužby, chýbala im strecha, mali narušenú statiku a chátrali. V Zemplínskom archidiakonáte bola viac ako polovica všetkých kostolov opustená, bez liturgickej výbavy, bohoslužobných kníh, oltárov a často i zvonov, ktoré sa v nepokojných časoch postrácali, či porozkrádali, keďže išlo o drahé predmety. Napríklad bohoslužobné knihy, biblie, či už tlačené, alebo rukopisné mali cenu ako pár volov. Na väzbách a titulných stranách bohoslužobných kníh z 18. i 19. storočia sa často nachádzajú údaje, ktorá osoba dotyčnú knihu obstarala, pre ktorý chrám a prípadne je uvedené aj pri akej príležitosti. Na konci je dodatok, tzv. anathema, prekliatie toho, kto by knihu bez povolenia preniesol do iného chrámu alebo ukradol.

Nositeľom obnovy a skvalitnenia cirkevnej organizácie bol u všetkých konfesií klérus. Upevňovanie jeho disciplíny bolo súčasťou sociálnej disciplinizácie, ktorá prebiehala vo všetkých sférach fungovania spoločnosti.¹ Termín sociálna disciplinizácia, ktorý do historického diskurzu etabloval Gerhard Oestreich, sa už od 60. rokov minulého storočia snaží plniť úlohu akéhosi spoločného menovateľa pre označenie historických procesov duchovnej a materiálnej povahy, ktoré modifikovali nábožensko-etické predstavy rovnako ako právnu, ekonomickú a sociálnu realitu. Sociálna disciplinizácia v sebe zahŕňa rôzne, zväčša dobre známe a popísané javy, nesleduje ich však ako jednotlivo prebiehajúce javy, ale ako rôzne varianty komplexného fenoménu. Sociálna disciplinizácia je pojem, ktorý pomenúva tendencie historického vývoja vlastné celému priestoru Európy. Nie je to výskumná paradigma aplikovateľná len na nemecké prostredie, kde sa sformovala.²

Bol to proces štátno-vrchnostenského ovplyvňovania správania, ktorého cieľom bolo regulovať ho tak, aby sa stalo predvídateľným a vypočítateľným. Najskôr sa sociálna disciplinizácia prejavila v oblasti štátnej byrokracie, vojenského aparátu a cirkevných štruktúr a bola nevyhnutným predpokladom vytvárania absolutistického štátu.³ V priebehu 18.

1 HEISS, G. Konfessionsbildung, Kirchengucht und frühmoderner Staat. In: *Volksfrömmigkeit: Glaubensvorstellungen und Wirklichkeitsbewältigung im Wandel*. H. Ch. EHALT (Ed.) Kulturstudien, Band 10, Wien – Köln : Böhlau 1989, s. 193.

2 SCHULZE, W. Gerhard Oestreichs Begriff „Sozialdisziplinierung“ in der frühen Neuzeit. In: *Zeitschrift für historische Forschung*. Roč. 20 (1987), s. 266.

3 OESTREICH, G. Strukturprobleme des europäischen Absolutismus. In: *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*. G. OESTREICH (Ed.) Berlin 1969, s. 64. K sociálnej disciplinizácii pozri: SCHULZE, W. Gerhard Oestreichs Begriff „Sozialdisziplinierung“ in der frühen Neuzeit, s. 266.

a 19. storočia, tak ako byrokratický aparát štátu rozširoval priestor svojej kontroly horizontálne, teda do priestoru, i vertikálne, naprieč sociálnymi vrstvami, reguloval stále viac oblastí sociálnej praxe. Časť z nich tvorili nové, dovtedy neexistujúce situácie a vzťahy, zväčša však išlo o interakcie, ktoré štát dovtedy ponechával „bez dohľadu“.⁴

V rímskokatolíckej cirkvi a v oboch protestantských konfesiách sa disciplinizačný tlak postupne posúval z biskupstiev do nižších štruktúr a zasiahol i najodľahlejšie farnosti. Základnými prostriedkami disciplinizácie kléru bolo sprísnenie nárokov pri regrutácii kňazov, kontrola ich výchovy, dohľad nad dodržiavaním cirkevných kánonov a štátom presadzovaných náboženských noriem.⁵ Aj v cirkevnom prostredí mal proces disciplinizácie vo svojej podstate sekulárny charakter, bol iniciovaný štátom, prebiehal však s podporou cirkevných elít.⁶

Tendencie smerujúce k stále väčšej miere reglementácie a unifikácie boli vedené spoločne zdieľaným presvedčením štátu i cirkvi, že prostredníctvom zavedenia jednotného modelu do cirkevnej správy je možné ju zjednodušiť, sprehľadniť a urobiť účinnejšou. Bola snaha regulovať také oblasti života, ktoré sa dovtedy riadili lokálnymi normami a tradíciami. Ich cieľom bolo odstránenie regionálne, historicky, či inak podmienených rozdielov v usporiadaní cirkevného života náboženských obcí a ich nahradenie jednotným modelom byrokratického aparátu. V prípade katolíckej cirkvi, existujúcej v Uhorsku v podobe dvoch samostatných, obradom a cirkevnou tradíciou sa odlišujúcich entít, sa zavádzal jednotný model ekonomického zabezpečenia farností, unifikovala sa výchova kléru a katalóg požiadaviek kladených na osobu katolíckeho kňaza. Aj vo východnom obradovom prostredí sa aplikovali závery Tridentína týkajúce sa teologickej prípravy, cirkevnej disciplíny a morálnych kritérií. Paralelne s tým sa sprísnila kontrola a sankcionovanie morálnych deliktov i u veriacich. Zvýšená pozornosť sa venovala katechizácii detí, ale aj dospelých a celkovo sa viacej dbalo na aktívne zapájanie všetkých členov náboženského zboru do cirkevného života. Lokálne zvyky, v prípade gréckokatolíckych zborov odlišnosti vyplývajúce z tradícií východného obradu, ktoré boli v protiklade s tridentskými závermi, boli marginalizované a postupne sa od nich upúšťalo.⁷

Byrokratizácia cirkevnej správy si vyžadovala pravidelný prísun podrobných informácií. O tom, čo sa dialo mali prehľad prostredníctvom kánonických vizitácií, cyklických, zvyčajne štvrtročných hlásení dekanov (v prípade gréckokatolíckej cirkvi archipresbyterov) biskupskej kancelárii a pod. Povinnosť viesť evidenciu počtu farníkov, pokrstených, sobášených a zomrelých predpisovali závery Tridentského koncilu a dostali sa i do záverečných ustanovení Zamošskej synody, na ktorej boli závery Tridentského koncilu prijaté ako záväzné i katolíckymi biskupmi byzantsko-slovanského obradu na poľskom území.

4 Tamtiež, s. 272.

5 HEISS, G. Konfessionsbildung, Kirchenzucht und frühmoderner Staat, s. 194.

6 SCHNABEL-SCHÜLE, H. Kirchenzucht als Verbrechensprävention. In: *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa* (Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 16) H. SCHILLING (Ed.) Berlin 1994, s. 54.

7 LANG, P. T. „Ein grobes unbändiges Volk“. Visitationsprotokolle und Volksfrömmigkeit. In: *Bürokratisierung in Staat und Kirche*. H. G. MOLITOR – H. SMOLINSKY (Eds.) Münster 1994, s. 50.

Gréckokatolícki farári, ktorí by nerešpektovali povinnosť viesť matriky, mali byť potrestaní pokutou 50 zlatých.⁸

Vývoj v susednom Poľsko-litovskom kráľovstve vplýval i na proces disciplinizácie gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku. Aj keď sa Zamoššská synoda pôvodne priamo netýkala Uhorska, jej závery sa už roku 1726 stali súčasťou súboru kánonických predpisov Mukačevskej eparchie.⁹ Na príkaz biskupa Erdődyho bolo 11. marca 1726 do Jágra zvolané vyššie duchovenstvo Mukačevského vikariátu na čele s jágerským generálnym vikárom Jurajom Foglárom a generálnym mukačevským vikárom Jozefom Hodermarským s cieľom reformovať základné normy týkajúce sa cirkevnej disciplíny.¹⁰ Závery synody v Zamošči boli schválené ako záväzné i pre Mukačevskú eparchiu.

Narastajúca administratíva kládla zvýšené požiadavky na „byrokratický aparát“ cirkvi. Farár sa čoraz viac stával i úradníkom, musel viesť štatistickú evidenciu o stave zvereňnej farnosti. Okrem matrik to boli zoznamy vyspovedaných, birmovaných, konvertitov, hospodárske a finančné záznamy, evidencia cirkevných a farských príjmov a pod.¹¹ V prostredí gréckokatolíckej cirkvi tento proces viedol ešte k jednej významnej zmene. Dovtedy dominantnú pozíciu cirkevnej slovančiny v cirkevnej administratíve gréckokatolíckych farností od druhej polovice 18. storočia nahradila latinčina, úradný jazyk v Uhorsku. Znalosť latinčiny a zhruba od prvej tretiny 19. storočia i maďarčiny sa stávala nevyhnutnou nielen v kruhoch vyššej cirkevnej hierarchie, ale stále častejšie aj medzi farármi pôsobiacimi na vidieku.

Disciplinizácia katolíckeho kléru rovnako ako paralelne s ňou prebiehajúca rekatolizácia sa v severovýchodnom Uhorsku, administratívne predstavovanom Jágerským biskupstvom, presadzovala so značným oneskorením oproti západnej časti krajiny spadajúcej do Ostrihomskej arcidiecézy. Bolo to spôsobené najmä odlišným politickým vývojom a slabšou mocenskou pozíciou štátu. V rímskokatolíckych farnostiach Jágerského biskupstva sa nedostatky v teologickej príprave, morálne delikty kléru a nedôstojné materiálne zabezpečenie podarilo eliminovať v poslednej tretine 17. storočia. Vizitácie konané začiatkom 90. rokov 17. storočia v rímskokatolíckych farnostiach šarišského a zemplínskeho archiepiskopátu našli síce riedku sieť farností, spravovali ich však osoby s predpisným vzdelaním a dôstojne zastávajúce svoj úrad.¹² Pozornosť sa presunula na ekonomické zabezpečenie farností a kostolov a disciplinizáciu veriacich. Rekonštrukcia siete farností, oprava či vybudovanie kostola, farských budov, škôl a ich obsadenie kňazmi a učiteľmi ale v dôsledku pomalej obnovy sídelnej štruktúry, nízkeho počtu farníkov a z toho vyplý-

8 Provinciálna synoda Ruténov, ktorá sa konala v meste Zamošć roku 1720. Prešov: Biskupský úrad, 2000, kapitola 3.

9 VASIE, C. Kánonické pramene, s. 137.

10 LUCSKAY, M. *Historica Carpatho-Ruthenorum*, tomus 4. H3MYKyC, roč. 18, s. 69 – 70.

11 TROPPER, G. P. *Pastorale Erneuerungsbestrebung des süddeutsch-österreichischen Episkopats im 18. Jahrhundert. Hirtenbriefe als Quelle der Kirchenreform*. In: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*. Band 83 (1988), s. 297; LANG, P. T. *Die katholischen Kirchenvisitationen des 18. Jahrhunderts*. In: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*. Band 83 (1988), s. 294.

12 AACass. *Visitatio Ecclesiarum incliti Comitatu Zemplén. Anno Domini 1691. Visitatio Ecclesiarum incliti Comitatu Sáros. Anno Domini 1693*. Pozri tiež: SEDLÁK, P. *Dejiny Košického arcibiskupstva III.*, s. 189 – 191.

vajúceho nedostatku materiálnych prostriedkov napredovali pomaly. Najdlhšie zostávali v dezolátnom stave kostoly nachádzajúce sa na periférii, v obciach, kde nemali sídlo zemepanské rodiny a chrámy slúžili len pre potreby poddaných.¹³ V tomto priestore bolo obvyklé stavať drevené kostoly i v malých filálnych obciach latinského obradu a v protestantských filálkach.¹⁴ Napríklad v humenskom rímskokatolíckom dekanáte bolo v roku 1733 päť farností, z nich len v dvoch stál murovaný kostol, tri farské a všetky filálne kostoly boli postavené z dreva.¹⁵ Ešte i v sedemdesiatych rokoch bol v oblasti na sever od Vranova, v okolí Stropkova a Humenného, pomer drevených a murovaných rímskokatolíckych kostolov vyrovnaný.¹⁶ K zmene došlo až v nasledujúcom desaťročí, kedy v dôsledku nárastu populácie chrámy budované pre 200 až 300 ľudí kapacitne nestačili a mnohé boli v dezolátnom stave (*ruinae proxima*).

V podmienkach gréckokatolíckej cirkvi prebiehal proces disciplinizácie kňazov s výrazným oneskorením. Nebola v nej zastúpená politická a hospodárska elita, ktorá by tak, ako tomu bolo v iných konfesiónalných cirkvách, zastupovala jej záujmy na stoličných kongregáciách a krajinských snemoch, a tak bola závislá len na podpore panovníka. Jej postavenie sa v porovnaní s ostatnými cirkvami líšilo aj väčšou spätosťou kléru s dedinskou spoločnosťou.¹⁷

Sociálny status a prestíž gréckokatolíckeho duchovenstva sa v prvej polovici 18. storočia podstatne neodchyľoval od ostatnej dedinskej spoločnosti. Dosvedčujú to prípady, keď z farského pozemku susední gazdovia bez obáv z následkov odorávali k svojej roli, častý výskyt majetkových sporov „baťkov“ a veriacich, ktoré niekedy končili i fyzickým útokom. O to výraznejšie boli rozdiely medzi latinským klérom a gréckokatolíckymi kňazmi v ich sociálnom postavení v lokálnom spoločenstve, v miere akceptácie zo strany miest-

13 Brekov: „*est Ecclesia lignea, quod structuram, ruinae proxima.*“ Benkovce: „*Est Ecclesia lignea, ... tecto et omnibus necessariis destituta, unum solum campanam habens.*“ Boľ: „*Ruinam habet Ecclesiam lapideam.*“ Hencovce: „*Est Ecclesia lapidea, deserta, nulla habens apparamenta, praeter unicam campanam.*“ Pozri: Acta cassae parochorum. Egyházmegyék szerint besorolt iratok Egri Egyházmegye 1733-1779. 1 Füzet, s. 29, 35, 48, 146; Nižný Hrabovec: „*Habet Ecclesiam* (evanjelický a. v., pozn. P. Š.) *sub tabulato et tecto commodo, omni interno apparatu caret, praeter campanas tres.*“ Poša: „*Est Ecclesia lignea deserta, omnibus apparamentis inno et tecto destituta, duas solum campanas habet.*“ Acta cassae parochorum. Egyházmegyék szerint besorolt iratok Egri Egyházmegye 1733 – 1779. 2 Füzet, s. 155, 328.

14 Napríklad vo farnosti Stropkov bol kamenný kostol iba v matkocirkvi, filie Turany, Breznica, Kelča a Holčíkovec mali drevené kostoly. AACass, Districtualia, vol. 22, Stropkov.

15 Ohradzany, Dlhé nad Cirochou (murované), Jankovce, Lieskovec a Papín (postavené z dreva). SEDLÁK, P. Dejiny Košického arcibiskupstva III., s. 198.

16 Drevené rímskokatolícke kostoly stáli ešte i v roku 1773 vo Vechci, Zámutove, Čaklove, Hlinnom, Merníku, Chotči, Breznici, Turanoch, Hrubove, Oreskom a Karnej. V Ďapalovciach bol drevený kostol postavený roku 1741, v Lieskovci roku 1743, no už o 30 rokov, keď vizitoval biskup Eszterházy bol Kostol v biednom stave. AACass, Districtualia, vol. 4, fasc. 1, Protocollum, 1772 – 1773.

17 Počas povstania Františka Rákocziho sa mnohí gréckokatolícki kňazi so zbraňou v ruke zúčastňovali bojov na strane povstalcov. V Noticiách Užskej župy Matej Bel uvádza, že kňazi gréckeho obradu sa zúčastnili dobývania užhorodského hradu. Medzi nimi najviac vynikol bukovský farár, Ján Kakavic, pre ktorého podľa Bela „*bolo zábavou zmáčať si ruky v krvi, podpáliť strechu, a to nielen v našom kraji, ale aj za poľskými hranicami, ničť zbojstvom, vraždami požiarmi. Dlho striehol magistrát na zločincovu hlavu, predsa ho však nakoniec chytili a bol mu vymeraný trest, aký si zaslužil.*“ Za príčinu tohto stavu autor notícií pokladá „*lenivú neznalosť posvätných vecí*“ a dúfa, že „*návrat do rímskej cirkvi bude týmto uniátom na osoh.*“ BEL, M. Užská stolica, časť všeobecná, kap. II, § 1.

ných elít, materiálnom zabezpečení, najmä vo výške príjmu, komforte farských budov, vybavení kostolov, v kvalite dosiahnutého teologického vzdelania a pod.

Predstavu o tom, v akom stave sa koncom 17. a začiatkom 18. storočia nachádzalo duchovenstvo Mukačevskej eparchie, si môžeme urobiť na základe záverov, prijatých na synóde v Szatmári, ktorá sa konala v roku 1690 pod vedením biskupa Jozefa de Camillisa (1690 – 1706). Okrem všeobecných výziev k svedomitému plneniu pastierskych povinností obsahovali celý rad konkrétnych krokov smerujúcich k odstráneniu najvypuklejších nedostatkov. Medzi ne patrila tzv. bigamia. Dvakrát ženatí kňazi mali povinnosť požiadať o dišpenz. Tí, ktorí sa oženili po kňazskej vysviacke, mali byť suspendovaní, kým sa nezrieknu manželiek a nedostanú od svojho biskupa absolúciu, teda rozhrášenie. Potulní kňazi, tzv. vagabondi, nesmeli bez povolenia biskupa zaujať miesto farára. Kňazi mali predpísané nosiť dlhý, tmavý odev, primeraný ich stavu, mali si holiť tonzúru na hlave a strihať fúzy, aby im neprekážali pri prijímaní eucharistie. Mali tiež zakázané venovať sa obchodu a pracovať ako nájomní robotníci na pozemkoch iných osôb.¹⁸ Dohľad nad rešpektovaním záverov synody mali vykonávať protopresbyteri a prípady porušenia oznamovať biskupovi v pravidelných hláseniach.¹⁹ Tieto, i ďalšie nariadenia týkajúce sa života kňazov a im zverených veriacich, boli i z hľadiska kánonov východnej cirkvi základnými normami cirkevného života. Aj na ďalších synodách gréckokatolíckeho duchovenstva, ktoré boli zvolávané najmä za účelom potvrdenia aktu únie a zloženia vyznania viery, sa biskup de Camillis zoznámil so sociálnym postavením kňazov.²⁰ Pre človeka, ktorý pod Karpaty prišiel z vyspelého talianskeho prostredia, museli miestne pomery pripadať veľmi zaostalé. Keď na synodu konanú v septembri roku 1690 v šarišskom Zborove prišli farári zo všetkých okolitých stolíc, do svojho diára si zapísal, že väčšina kňazov bola odetá ako sedliaci, „niektorí v šubách, niektorí v gubách, mnohí v hološniach“, v talári boli oblečení len niekoľkí.²¹ Biskup preto opätovne nariadil, že každý kňaz musí nosiť talár a chodiť čisto oblečený.

Podobné nariadenia prijímali v tej dobe (napr. v rokoch 1693 a 1740) i synody konané v Przemyslovskom biskupstve v susednej Haliči. Zaväzovali gréckokatolíckych kňazov, aby sa obliekali „po kaplánsky“, do čiernych šiat. Chodiť mali s vyholenou tonzúrou a primerane upravenými vlasmi, ostrihanými nechtami a v dôstojných topánkach.²² Závery Zamošskej synody obsahovali prísne pravidlá upravujúce vonkajší výzor, odev kňazov a celkovo ich správanie. Zdôvodňovalo sa to tým, že „vonkajšia podoba je znakom vnú-

18 HODINKA, A. A Munkácsi Görog szert püspökség okmantlyára, s. 300 – 303. Správu zo synody adresovanú Kongregácii pre šírenie viery publikoval BAÁN, István. Problemi di disciplina ecclesiastica – tentativi di soluzione i sacerdoti „bigami“. In: *Da Roma in Hungaria. Collectanae Athanasiana*. I. Studia, vol. 2. T. VÉGHSEŐ (Ed.) Nyiregyháza 2009, s. 201 – 202.

19 VASIE, C. Kánonické pramene, s. 122 – 123.

20 K synodám zvolaným Jozefom de Camillisom: JANKA, Gy. Die Synoden des Bischofs De Camillis. In: *Da Roma in Hungaria. Collectanae Athanasiana*. I. Studia, vol. 2. Ed. T. VÉGHSEŐ. Nyiregyháza 2009, s. 163 – 175.

21 „Alter in Schuba, alter in Guba, plures in Cholosnis, et plurimi in peronibus rari in veste Talari“. LUCSKAY, M. *Historia Carpatho-Ruthenorum*, tomus 3, H3MYKyC, roč. 16, s. 120.

22 ŁUKSTA, G. (Ed.) *Tri synody peremyški eparchialni postanowki wajlawski w 17 – 19 st.* Przemysł 1930, s. 101 – 103.

torného duševného usporiadania, každý farár nech používa oblečenie, odlišné od toho, ktoré nosia obyčajne sedliaci, t.j. čierne a dlhé.“²³ Ďalej kňazom nariad’ovala: „Nech sa veľmi vyhýbajú opilstvu, lebo z neho vznikajú zvady, vraždy, poranenia a iné bezprávie a nemravnosti predovšetkým u prostého ľudu. Aby sa to ľahšie preukazovalo, posvätná synoda im zakazuje navštevovanie krčiem, hostín, pijatík, ktoré sa konajú zvyčajne ponajviac s prostými ľuďmi, a to pod trestom, že môže dôjsť k ich odvolaniu zo služby a k peňažným trestom na základe biskupského rozhodnutia.“²⁴ Vyhýbať sa mali nielen „podozrivým návštevám cudzích žien a rozhovorov s nimi“, mali tiež zakázané zúčastňovať sa ľudových osláv, veselíc, svadieb a pod. Synoda, odvolávajúc sa na nariadenie Tridentského koncilu, kňazom zakazovala vykonávať kupčenie, obchodovanie na trhoch a iné činnosti, nehodné ich stavu. Mali sa zdržiavať i prác na poli, „aby pre seba a stav získali zaslúženú úctu“. Kňaz mal dbať na dobré mravy vo vlastnej rodine, synov vhodných pre kňazský stav mal naučiť čítať a písať a mal ich poslať na ďalšie štúdium do verejných škôl, resp. do seminára.²⁵

Krátko po oboznámení sa so stavom v zverenej eparchii napísal biskup de Camillis cisárovi Leopoldovi I. list. Sotva možno tento dokument považovať za tendenčný, aj keď jeho cieľom bolo získať od panovníka podporu pri presadení zrovnoprávnenia oboch obradov a sociálnej emancipácie svojho duchovenstva. Biskup v liste napísal: „Je nehodné Cirkvi Božej a bráni prehlbeniu viery národov, keď vidíme, že veľmi veľa kňazov vo Vašom kráľovstve je vystavených najhoršiemu opovrhovaniu a sú prinútení svojimi zemepánmi, tak katolíckymi ako i heretikmi, ba dokonca i od zástupcov Vášho Veličenstva na niektorých erárnych majetkoch, znášať osobne všetky povinnosti a záväzky, ktorými sú zaťaženi poddaní sedliaci. Je pravdou, že títo kňazi sú veľmi nevzdelaní, no je to preto, že doteraz sa nikto nestaral vyučovať ľud v školách a seminároch, ako je tomu inde.“²⁶

V rokoch 1700 – 1701 vykonal de Camillis vôbec prvú vizitáciu gréckokatolíckych farností Mukačevského biskupstva. S výnimkou farností na Spiši sa však z nej nezachovali, resp. doteraz neobjavili žiadne protokoly ani zápisky.²⁷ Veľká pozornosť sa pri vizitácii venovala osobe kňaza, jeho vzdelaniu, dodržiavaniu cirkevných kánonov a morálnemu profilu. Obsahovala napríklad otázky: „Či sa kňaz správa zodpovedajúco svojmu stavu? Či nie je pijan a nehrá karty? Či neboli sviatosti vysluhované v noci, keď mohlo dušiam veriacich hroziť nejaké nebezpečenstvo? Či kňaz a veriaci dodržiavajú predpísané pôsty, či svätia nedele a sviatky.“²⁸ Zisťovalo sa materiálne zabezpečenie farnosti a liturgická

23 Provinciálna synoda Ruténov, ktorá sa konala v meste Zamość roku 1720, kapitola desiata. Farári a farnosti.

24 Tamtiež.

25 Tamtiež. Na zistenie porušenia týchto pravdiel boli zamerané i *Otázky, ktoré treba vyšetriť pri vizitácii*.

26 HODINKA, A. A Munkácsi Görög szert püspökség okmánytára, s. 346.

27 Podľa Antala Hodinku biskup de Camillis navštívil všetky farnosti svojej eparchie, od Spiša na západe po Ugoču na východe. HODINKA, A. A munkácsi görög-katolikus püspökség története, s. 420.

28 Protokoly vizitácie biskupa de Camillisa na Spiši sú publikované na viacerých miestach. LUCSKAY, M. Historia Carpatho-Ruthenorum, tomus 3, НЗМУКЪС, roč. 16, s. 89 – 99. Vizitáciu v preklade do ruštiny publikoval aj ДУЛИШКОВИЧЬ, И. Историческія черты Угро-Русскихъ, тетрадь III, s. 20 – 25. Preklad do ukrajinčiny uverejnil ГАДЖЕГА, В. Канонична визитація в Спишу р. 1701. In: *Подкарпатска Русь*, roč. 11, č. 1 – 10, s. 2 – 11.

výbava chrámov. Kladené boli i otázky zisťujúce dodržiavanie ustanovení vyplývajúcich z rímskej jurisdikcie, napríklad: „*Či sa kňaz počas bohoslužieb modlí za pápeža?*“ V takmer všetkých spišských farnostiach zaznamenala vizitácia vážne nedostatky.²⁹ V niektorých obciach gréckokatolícki kňazi zamkli dvere chrámu a nepustili vizitátorov skontrolovať dodržiavanie cirkevných kánonov a vybavenie chrámu liturgickými predmetmi a bohoslužobnými knihami. Farári z Olšavice a Nižných Repášov, ktorí mali poverenie vyzbierať z okolitých obcí tzv. katedrikum pre mukačevského biskupa, si veľkú časť peňazí ponechali pre seba.³⁰ V Helcmanovciach boli vizitátori dokonca inzultovaní miestnym farárom, ktorý ich vyhnal z fary. Keď však nechceli odísť a ukázali mu poverenie od biskupa, strhla sa bitka. Rozhnevaný „baľko“ podľa svedectva vizitátorov „...*schytil pištoľ a chcel na nás vystreliť, leďva sme mu mohli vyrvať pištoľ z rúk. Hneď sme vyšli z fary a prikázali mu vyviezť naše kone zo stajne. No on to nechcel dovoliť, schytil ohromný drevený kôl do ruky a jedného z nás krvavo poranil na hlave.*“³¹ Tento a veľa ďalších prípadov svedčia nielen o zlej mravnej úrovni a nízkom sociálnom postavení kňazov východného obradu, ktorí zneužívali nevyjasnené právne pomery, neoprávnene si prisvojovali biskupské príjmy, ale niektorí úplne odmietali uznať autoritu mukačevského biskupa.³² V dôsledku podriadenosti Spišskému prepošstvu sa medzi tunajšími gréckokatolíckymi kňazmi najskôr z celého Mukačevského biskupstva, na začiatku 18. storočia, začal presadzovať jezuitský model výchovy kňazského dorastu. Dovtedajšia prax bola taká, že kandidát na kňaza, väčšinou syn kňaza (*popovič*) sa doma u otca naučil čítať a písať a ako kantor získal základnú prax v slúžení bohoslužieb. Potom odišiel na niekoľko týždňov do niektorého z baziliánskych kláštorov, kde sa jeho duchovná a obradová formácia završila. Na vysvätenie nepotreboval osobitnú „kvalifikáciu“ a ani duchovnú prípravu.³³ Bol to tradičný spôsob regrutácie a duchovnej a liturgickej formácie nielen v periférnej oblasti výskytu byzantsko-slovanského obradu v Uhorsku, ale i v Sedmohradsku a Poľsku. Na území Przemyslovského biskupstva prebiehala príprava kňazov na duchovné povolanie veľmi podobne. U otca sa naučili slúžiť liturgiu a všetky potrebné náboženské obrady. Na určitý čas potom kandidát odišiel na krátku prax ku kňazovi, ktorého mu určil biskup a po nej už mohol získať kňazské vysvätenie. Tento spôsob regrutácie zakázala až Zamošská synoda. Od kňazov uchádzajúcich sa o farnosti sa vyžadovalo potvrdenie o ukončení štúdia, ktoré museli absolvovať v baziliánskych kláštoroch alebo v rímskokatolíckych seminároch. Od vlastníka obce potom dostali tzv. prezentu, povolenie k uvedeniu do úradu, a až tak získali súhlas biskupa.³⁴

29 ŠOLTÉS, P. Spiš v dejinách gréckokatolíckej cirkvi v 18. storočí, s. 618 – 619.

30 LUCSKAY, M. *Historia Carpatho-Ruthenorum*, tomus 3, H3MYKYC, roč. 16, s. 96.

31 Tamtiež, s. 97 – 98.

32 Rok pred biskupom Jozefom de Camillisom nechal spišské gréckokatolícke farnosti vizitovať i spišský prepošt Ján Sigray. Obsahuje len strohé údaje o pôvode chrámu, mene kňaza, počtu veriacich a výbave. Vizitáciu J. Sigraya publikoval HRADSKÝ, J. *Addimenta ad Initia progressus ac praesens status Capituli Scepusiensis*, s. 259-267.

33 KONDRATOVIČ, I. *The Olšavský bishops and their activity*, s. 185.

34 SOLTYS, W. *Związki wsi i dworu z cerkwią we wsiach beskidzkich i podbeskidzkich od XVI w. do końca ery galicyjskiej*. In: *Lemkowie w historii i kulturze Karpat*. J. CZAJKOWSKI (Ed.) Rzeszów 1992, s. 214.

Gréckokatolícky klérus sa na Spiši o jednu generáciu skôr ako na ostatnom území Mukačevskej eparchie začal sociálne diferencovať od ostatnej dedinskej spoločnosti, a to najmä v dôsledku vzdelania, ktoré od začiatku 18. storočia získaval na Trnavskej univerzite. Kardinál Leopold Kolonics v roku 1701 založil fundáciu pre trnavský seminár určenú pre štúdium bohoslovcov byzantského obradu, na ktorú mu Leopold I. poskytol erárom zabavenú pohľadávku nebohého päťkostolského biskupa Františka Jányho (Gianiho). Tá bola zverená rektorovi trnavského jezuitského kolégia, ktorý z nej vytvoril základinu na financovanie štúdia kňazov byzantského obradu z rozličných oblastí Uhorska. Základina, známa tiež ako *Fundatio Janiano-Leopoldiana* zohrala dôležitú úlohu pri formácii kňazov Mukačevského biskupstva. Najväčšie zastúpenie medzi alumnistami mali práve gréckokatolícki kňazi zo Spiša. Táto skutočnosť sa najvýraznejšie prejavila na výrazne väčšom zastúpení spišských kňazov medzi duchovnou elitou Mukačevskej eparchie.³⁵ Ani nie z dvadsiatich spišských gréckokatolíckych dedín pochádzala značná časť cirkevnej elity celého Mukačevského biskupstva v 18. storočí. Kým do roku 1711 boli mukačevskí biskupi v prevažnej miere haličského pôvodu, v nasledujúcom období nastúpila éra biskupov pochádzajúcich zo Spiša: Ján Jozef Hodermarský (1707 – 1715), Šimon Štefan Olšavský (1733 – 1737), Michal Manuel Olšavský (1743 – 1767), Ján Bradáč (1767 – 1772).³⁶ Všetci študovali na Trnavskej univerzite, kde od roku 1704 mohli podporovaní fundáciou Františka Jányho každoročne študovať traja klerici z Mukačevskej eparchie.

So zhruba dvadsaťročným oneskorením za Spišom sa disciplinizačný tlak na gréckokatolícky klérus zintenzívnil aj na území Jágerskej diecézy. Biskup Gabriel Erdődy (1715 – 1744) krátko po nástupe do úradu a oboznámení sa s pomermi začal podnikáť kroky na rozšírenie svojich právomocí a sprísnení kontroly kňazov gréckeho obradu. Svoje výhrady voči stavu, v akom sa mukačevská eparchia nachádzala, sumarizoval v liste z 9. februára 1718 adresovanom Jurajovi Bizancimu (1716 – 1733).³⁷ Okrem obvinení z porušenia cirkevných kánonov zo strany gréckokatolíckeho duchovenstva Bizancimu osobne kladie za vinu nezodpovedné konanie. Vyčíta mu, že pri vysväcovaní nových kňazov nekontroluje ich teologickú prípravu a morálnu úroveň. Od uvedenia do úradu mal vysvätiť už vyše 60 osôb bez potrebného vzdelania, bez vykonania predpisanej skúšky a bez povolenia ich zemepánov. Títo kňazi „*nevedia ani kresťanský katechizmus, ani formu a matériu sviatostí, ba sú aj takí, čo hovoria, že je toľko bohov, koľko je osôb v Najsvätejšej Tro-*

35 Michal Lucskay v kapitole práce *Historia Carpatho-Ruthenorum*, venovanej výnimočným osobnostiam (*Celebriores Viri*), ktoré pôsobili v 18. storočí, uvádza 54 mien. Sú medzi nimi biskupi, kanonici, vikári, kapitulskí sudcovia či archidiakoni – osoby z kruhov vyšších cirkevných hodnostárov a vzdelanci. Z nich až trinásti boli rodáci zo Spiša, ešte presnejšie – zo štyroch spišských dedín. Z Olšavice pochádzali piati, zo Stotinic štyria, z Veľkého Lipníka a Kamienky po dvaja. LUCSKAY, M. *Historia Carpatho-Ruthenorum*, tomus 4, НЗМУКУС, roč. 18, s. 109 – 134.

36 ПЕКАР, А. Нариси історії церкви Закарпаття, том I., s. 186 – 188.

37 List v celom znení uverejnil: LUCSKAY, M. *Historia Carpato-Ruthenorum*, tomus 3, НЗМУКУС, roč. 16, s. 173 – 179. Niektoré komentované pasáže publikoval aj: ДУЛИШКОВИЧЪ, И. *Историческія черты Угро-Русскихъ*. Тетрадь III. Унгарь 1877, s. 54 nn.

jici“³⁸. Do niektorých farností vysvätil dvoch i troch kňazov. Veľké množstvo vysvätených kňazov bolo podľa jágerského biskupa udržiavané zámerne, lebo to tvorilo značnú časť príjmov. Každý kňaz za vysvätenie zaplatil a potom každý rok platil do Mukačeva dva zlaté ako tzv. katedrikum. Jágerský biskup v liste uvádza konkrétne príklady gréckokatolíckych farárov, ktorí hrubo porušujú cirkevné kánony týkajúce sa mravov a morálky. Vo viacerých farnostiach žili gréckokatolícki kňazi v bigamii, pričom Bizancimu vyčítal najmä to, že o týchto prípadoch nielenže vedel, ale ich nesuspendoval a obmedzil sa na udelenie pokuty. Erdödy uvádza príklad duchovného v obci Sačurov pri Vranove, ktorý zaplatil pokutu 40 zlatých a naďalej žil so svojou druhou ženou a pokračoval v pastorácii. Podobne sa zachoval aj ku kňazovi v neďalekom Nižnom Hrabovci, ktorý mal ako prvú manželku gréckokatolíčku, po jej smrti „škandalózne a znesväcujúco žil vo zväzku s rímskokatolíčkou“ a aj napriek pokarhaniu a zaplateniu pokuty ju od seba neodohnal.³⁹ Bizancimu kládol za vinu aj to, že sa často vyskytovali prípady manželských zväzkov, ktoré prostredníctvom gréckokatolíckych kňazov uzavreli rímskokatolíci a protestanti. Právo-moc sobášiť takéto páry mal podľa cirkevných zákonov len rímskokatolícky farár.⁴⁰ V liste sa ako vážna výhrada spomína i existencia tzv. trhov na dievčatá, ktoré sa konali na najvýznamnejších pútnických miestach. „*Takúto zhovievavosť prejavujú aj v Krásnom Brode a v Rafajovciach v župe Zemplínskej, kde si muži berú iné ženy bez ich súhlasu a vlastne ich ukradnú a ruténski kňazi ich napriek tomu zosobášia.*“⁴¹ Táto zvláštna tradícia uzatvárania manželstva bola i počas nasledujúcich sto rokov častým predmetom záujmu vlastivedných a cestopisných prác. Podľa Mateja Bela, ktorý rozlišoval Rusínov na šarišských a užhorodských, bol tento starý zvyk aj v jeho dobe rozšírený, najmä medzi zaostalejšími a chudobnejšími Rusínmi v okolí Užskej stolice.⁴² Anton Szirmay v *Topografických a politických noticiách Zemplínskej stolice* z roku 1803 uvádza, že trhy na nevesty sa konali trikrát do roka pri baziliánskom kláštore, ľudovo nazývanom monastyr. Na náboženských púťach sa tu schádzali tisíce gréckokatolíckych veriacich. Slávnostne oblečené slobodné dievky i vdovy boli ponúkané na sobáš. Ten bolo možné za súhlasu oboch strán uzavrieť ešte v ten istý deň v kláštornom chráme. Muž pristúpil k neveste a vyriekol vetu „*Pod do Popa, kdi ti treba chlopa*“.⁴³

38 LUTSKAY, M. *Historia Carpat-Ruthenorum*, tomus 3, H3MYKYC, roč. 16, s. 173 – 174. Výčitky voči kňazom východného obradu týkajúce sa slúženia liturgie ponecháme mimo našu pozornosť. Zvyčajne sa týkali toho, že gréckokatolícki kňazi nevysluhujú jednotné obrady pri bohoslužbách, že používajú zlý symbol pri prežehnávaní, ďalší zabúdajú spomenúť biskupa, do vína dávajú kvapky teplej vody. Ako vidno, zväčša išlo o obradové rozdiely, ktoré sa riešili na Zamošskej synóde v roku 1720.

39 „*Similis etiam casus est ille Hrabóciensis Poppae, qui primam Uxorem Ruthenam habuit, et jam de factum Catholica impie non minus, ac scandalose cohabitavit.*“ LUTSKAY, M. *Historia Carpat-Ruthenorum*, tomus 3, H3MYKYC, roč. 16, s. 173.

40 Takéto zmiešané páry, bez akéhokoľvek vyššieho povolenia a zisťovania, o aké osoby ide, zosobášili gréckokatolícki kňazi v Benkovciach, vo Vechci, v Ďapalovciach. Vo farnosti Ohradzany posvätil gréckokatolícky kňaz manželstvo dvoch luteránskych osôb. Tamtiež, s. 173 – 176.

41 Tamtiež.

42 BEL, M. *Zemplínska stolica. Kapitola druhá, politická. Obyvatelia a správa stolice*, § 4.

43 Okrem vety v rusínčine Szirmay pridáva i latinský preklad: „*Veni ad Sacerdotem, si virum cupit.*“ SZIRMAY, A. *Notitia topographica politica inclyti Comitatus Zempleniensis*, s. 53.

Tento starodávny zvyk súvisel so špecifickými geografickými i demografickými podmienkami, v ktorých žilo rusínske obyvateľstvo v Uhorsku. V mnohých osadách žilo len zopár, často príbuzenstvom pospájaných rodín, takže bolo nevyhnutné hľadať nevestu mimo vlastného lokálneho spoločenstva. Púte a výročné trhy, pri ktorých sa schádzali ľudia zo širokého okolia, boli vyhľadávanými príležitosťami na získanie životného partnera.

Pri uzatváraní takýchto sobášov prirodzene absentovali ohlášky, ktorých povinnosť stanovoval Tridentský koncil. Vyskytovali sa i prípady únosov a násilného uzavretia sobáša, bez súhlasu nevesty. V blízkosti kláštora, niekedy i za múrmi chrámu dochádzalo k bitkám medzi potenciálnymi ženichmi, medzi táborom ženicha a rodinou nevesty a pod. Najviac však prekážal zvyk, podľa ktorého v prípade, že muž sa prestal dobre znášať so svojou manželkou, mohol sa s ňou v Krásnom Brode rozvieť. Ako uvádza Szirmay, tento prejav „hrubých mravov“ pretrval až do roku 1720, odkedy sa ho stoličným úradom podarilo odstrániť.⁴⁴

Jágerských biskupov iritovalo i zasahovanie gréckokatolíckych kňazov do cirkevnoprávnych kompetencií rímskokatolíckych farárov. *Resolutio Carolina* právomoc uzatvárať zmiešané manželstvá zverilo výhradne do rúk miestne kompetentných rímskokatolíckych farárov. V konfesiónálne zmiešaných oblastiach sa ale vyskytovali prípady, že rímskokatolícko-protestantské, ale aj čisto protestantské páry, spečatili svoj zväzok pred gréckokatolíckym kňazom. Dôležitú úlohu v motivácii konfesiónálne zmiešaných dvojíc vyhľadať služby kňaza gréckeho obradu zohrávala povinnosť nekatolíckeho partnera podpísať reverz. Gréckokatolícki kňazi vykazovali väčšiu „benevolentnosť“ a menej dôsledne vyžadovali písomný záväzok, že všetky splodené, i do manželstva „prinesené“ deti budú vychovávané v katolíckej viere. Z toho dôvodu boli zo strany zmiešaných párov často vyhľadávaní ako kompromisné riešenie.⁴⁵

O pomeroch v Mukačevskej eparchii jágerský biskup Erdődy informoval viedenský dvor i Svätú stolicu, ktorá prostredníctvom Kongregácie pre šírenie viery záležitosť prešetrila a potvrdila jurisdikčné podriadenie mukačevského biskupa a jemu zverenej miestnej gréckokatolíckej cirkvi jágerskému biskupovi. Ak chcela cirkevná hierarchia gréckokatolíckej cirkvi tento stav právnej podriadenosti zmeniť, musela sa prispôbiť tridentskému modelu výchovy kléru, jeho organizačnej štruktúre farností, potrebovala zlepšiť materiálne zabezpečenie farností a zaviesť rad ďalších opatrení. Jedným z nich boli i pravidelné vizitácie farností. Právo vykonávať ich si však nárokoval jágerský biskup. V réžii mukačevského apoštolského vikára sa kánonické vizitácie do roku 1771 konali len dvakrát. V roku 1737 bol biskup Simeon Olšavský vyzvaný Uhorskou kráľovskou kanceláriou, aby vykonal vizitáciu farností Mukačevského biskupstva. Stihol však navštíviť iba niektoré obce Berežskej stolice, nakoľko v Štedrý večer toho istého roku zomrel.⁴⁶ V apríli

44 Tamtiež. Túto prax zaznamenávajú závery synody v meste Szabolcs z roku 1690. Jej 19. bod hovorí: „*Laici, ktorí si vzali druhú manželku, kým prvá ešte žije, sa musia zriecť druhej a vrátiť k prvej. Ak to neurobia, nemôžu byť pripustení ku sviatostiam. Kňazi, ktorí zosobášili takéto neregulárne manželsvá, budú suspendovaní a zaplatia pokutu 100 zlatiek, zatiaľ čo laici sú povinní zrušiť nezákonný zväzok a zaplatiť rovnakú pokutu.*“ Pozri: VASIE, C. Kánonické pramene, s. 123.

45 ŠOLTÉS, P. Náboženská pluralita na Zemplíne v 18. storočí, s. 258 – 260.

46 HODINKA, A. A munkácsi görög-katolikus püspökség története, s. 757.

1750 roku bol Michal Olšavský poverený Kráľovskou miestodržiteľskou radou, aby vizitoval gréckokatolícke farnosti na území Mukačevskej eparchie. Pre potreby byrokratického aparátu štátu i pre svoj úrad mal získať prehľad o situácii na tomto okrajovom, konfesionálne heterogénnom území.⁴⁷

V troch reláciách k vizitačným protokolom, ktoré Olšavský vypracoval pre Miestodržiteľskú radu, zhrnul základné problémy jeho eparchie. Prvú vypracoval pre územie Zemplínskej a Šarišskej stolice, ktoré vizitoval v roku 1750.⁴⁸ Ako jeden z hlavných problémov uviedol skutočnosť, že ani sto rokov po uzavretí Užhorodskej únie značná časť farností nemala vyčlenené slobodné farské pozemky. Ako osobitne zlú označil situáciu na Makovickom a Stropkovskom panstve.⁴⁹ Zemepáni na mnohých miestach porušovali i kráľovské privilégia poskytujúce gréckokatolíckym kňazom osobnú slobodu. Na území Šarišskej stolice sa najčastejšie vyskytovali prípady, kedy boli kňazi nútení nielen platiť dane, ale voči nim zemepáni vynášali i telesné tresty a uvrhovali ich do väzenia.⁵⁰ V ešte väčšej miere nerešpektovali zemepáni udelenie osobnej slobody pre učiteľov a diakonov, voči ktorým sa naďalej správali ako k svojim poddaným.

Z hľadiska sociálnej emancipácie gréckokatolíckych farárov bolo zásadnou otázkou vyčlenenie farských pozemkov oslobodených od poddanských povinností. Dostatočné hmotné zabezpečenie kňaza bolo jedným z predpokladov úspešného pôsobenia medzi ľuďmi. Osvietenský biskupi vedeli, že fungujúce a prosperujúce farské hospodárstvo je dôležité pre získanie a udržanie sociálneho statusu, vplyvu a autority kňaza v jeho farnosti. Ideálnym stavom je, citujúc vyjadrenie pasovského biskupa Firmiána, ak sa „*dobré osobné vlastnosti kňaza spoja s určitým stupňom blahobytu*“.⁵¹

Na neochotu zemepánov vydeliť slobodný pozemok pre gréckokatolíckych farárov vplýval vysoký počet gréckokatolíckych farností, v polovici 18. storočia vysoko prevyšujúci počet rímskokatolíckych. V obciach nachádzajúcich sa v konfesionálne homogénnom gréckokatolíckom prostredí pretrvával dlho taký stav, že v nich žilo niekoľko „baťkov“. Boli to periférne oblasti, kde najdlhšie prežívala inštitúcia tzv. dedičných farností, v ktorých celé generácie pôsobili kňazi z jednej „popskej“ rodiny. Najčastejšie dvaja bratia, otec so synom, svokor so zaťom, niekde i kňazi bez príbuzenskej väzby.⁵²

47 ŠOLTĚS, P. Vizitácia Michala Manuela Olšavského (1750 – 1752) a jej dôsledky na unifikáciu cirkevnej správy a sociálnu emancipáciu gréckokatolíckeho kléru. In: *Verba Theologica*. Roč. 6, č. 1 (2007), s. 155 – 169.

48 K reláciám M. Olšavského pozri: ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії Русинів и руських церквей в був. жупі Земплинській, роč. 12, s. 38, rozň. 1.

49 Tamtiež, s. 3

50 ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії русинів и руських церквей в був. жупе Земплинській, роč. 10, s. 35.

51 WEISSENSTEINER, J. Vom josephinischen Staatsbeamten zum Seelsorger der lebendigen Pfarrgemeinde, s. 321.

52 V dvoch južných dištriktoch na Zemplíne, Sátoralajúhlyeskom a Podhorskom nebola v roku 1746 ani jedna fara obsadená dvoma kňazmi, teda sa tu presadil model rímskokatolíckej cirkvi: jedna farnosť – jeden kňaz. V Humenskom dištrikte bolo zo 115 farností 14 obsadených dvoma a jedna dokonca troma duchovnými pastiermi – troma bratmi. Dvaja farári boli v obciach Habura, Čertižné, Borov, Krásny Brod, Ruskovce, Čabiny, Radvaň nad Laborcom, Vyšná Jablonka, Valkov, Pravrovce, Ruská Volová, Pichné, Vyšná Olšava, Matiaška a traja v Humenskej Olke. Najčastejšie, v siedmich prípadoch, tvorili farársku dvojicu dvaja bratia, v dvoch prípadoch to boli otec a syn, v jednom prípade zať a svokor. V štyroch farnostiach nebol medzi dvoma kňazmi príbuzenský pomer. AACass, Graeci ritus, nesignované, Tabella representans, Districtus Homenensis, 1746.

Po vyčlenení slobodných farských pozemkov a budov sa rozšíril iný jav. Gréckokatolícki kňazi, najčastejšie mladí novokňazi bez súhlasu biskupa alebo archidiakona, opúšťali svoje farnosti a sťahovali sa do tých obcí, kde mali nádej na vyšší príjem. Biskupi sa snažili tento neduh odstrániť, no z obežníkov A. Bačinského z konca 18. storočia je zjavné, že presúvaniu kňazov bez biskupského súhlasu sa najmä v odľahlejších kútoch zabrániť nedarilo.⁵³ Tento neduh bol ešte v predterezziánskych časoch rozšírený i medzi rímskokatolíckym duchovenstvom. Kňazi často menili farnosti kvôli vidine výnosnejšieho miesta, niekedy si dušpastiersku službu zľahčovali najímaním biedne platených kaplánov.⁵⁴

Za účelom dosiahnutia akceptácie gréckokatolíckeho kléru ako rovnoprávneho s latinským bolo dôležité dbať na to, aby boli z pastorácie odstránení kňazi, ktorí najfrapantnejšie porušovali kánonické predpisy. Citlivým problémom boli i už spomínaní bigamisti, druhýkrát ženatí kňazi. Gréckokatolícki duchovní sa v súlade s východnou tradíciou mohli ženiť, čo bolo potvrdené i v podmienkach Užhorodskej únie. Vstúpiť do manželstva museli pred vysvätením a po smrti manželky už ďalšie manželstvo uzavrieť nemohli. Kánony východnej cirkvi zakazovali nielen druhý sobáš ovdovených kňazov, nedovoľovali ani vysvätiť za kňazov mužov, ktorí sa oženia s ovdovenými alebo prepustenými ženami.⁵⁵ Vysoká úmrtnosť žien v produktívnom veku pretrvávajúca hlboko do 19. storočia a nemožnosť ovdovených kňazov zabezpečiť chod svojej rodiny a výchovu detí bez ženy ich nútili nájsť si manželku alebo žiť v konkubinate. Svoj podiel na tom malo aj slabé ekonomické zabezpečenie gréckokatolíckych kňazov. Problém bigamie, ktorý v podkarpatských oblastiach mal dlhú minulosť a v prameňoch je zachytený prinajmenšom od polovice 17. storočia,⁵⁶ sa darilo odstraňovať len pomaly, v závislosti od možnosti biskupa prípady odhaliť, sankcionovať a najmä previnilých kňazov nahradiť vhodnými kandidátmi. Od konca 17. storočia, po nástupe biskupa de Camillisa, sa bigamia začala posudzovať ako vážny defekt a v biskupských listoch počas celého jeho episkopátu stála otázka odstránenia „dvojžencov“ v stredobode pozornosti. Viaceré prípady kňazov „dvojžencov“ uvádza de Camillis v svojom denníku. Dňa 13. mája 1690, v prvom roku po nástupe do úradu mukačevského biskupa, riešil kauzu kňaza z Ardova, ktorý mal dve ženy. Po tom, čo sa s druhou rozišiel a prisahal, že sa s ňou nebude viac stykať, mu bolo opäť dovolené slúžiť. V ďalšom roku si do denníka zapísal prípady suspendovaných kňazov. V šiestich išlo o farárov, ktorí sa druhýkrát oženi, jeden kňaz bol suspendovaný, lebo sobášil sám seba, ďalší pre svoju nevzdelanosť (*propter eius ignorantium*) a jeden kňaz preto, lebo bol vysvätený pravoslávny biskupom v Marmaroši.⁵⁷ Po sprísnení kon-

53 ШЛЕПЕЦЬКИЙ А. Мукачівський єпископ Андрій Федорович Бачинський та його послання, (list biskupa Andreja Bačinského z 24. III. 1800) s. 228.

54 KOWALSKÁ, E. Funkcia farára v jozefínskej cirkevnej politike. In: *Historický časopis*. Roč. 39 (1991), s. 159.

55 VASIL, C. Kánonické pramene, s. 85.

56 PEKAR, A. Tribute to Bishop J. de Camillis, OSMB (1641 – 1706). In: *Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni*. Roč. 18 (1984), s. 374 – 418; BÁAN, I. Greek-speaking Hierarchs on a Ruthenian See: the Diocese of Munkács (Mukaceve) in the Subcarpathian region at the end of the 17th century. In: *Ukraine's re-integration into Europe: a Historical, Historiographical and Political urgent issue*. G. BROGI-BERCOFF – G. LAMI (Eds.) Alessandria, 2005. s. 103 – 105.

57 LUCSKAY, M. *Historia Carpato Ruthenorum*, tomus 3, H3MYKYC, roč. 16, s. 49, 54.

troly sa previnili kňazi zväčša snažili udržať v pastorácii. Najjednoduchšie bolo prepustiť druhú ženu a zaplatiť pokutu. Niektorí sa priamo alebo prostredníctvom svojho biskupa snažili získať dišpenz od Svätej stolice.⁵⁸ V 50. rokoch 18. storočia biskup M. Olšavský pri svojej vizitácii natrafil na kňazov „dvojžencov“ už len v okrajových oblastiach, najčastejšie v Marmaroši, kde sa únia presadila najneskôr. Až takmer tretina kňazov sa tu po smrti prvej manželky opäť oženila.⁵⁹ Biskup ich vo väčšine prípadov už počas vizitácie postavil mimo kňazskú službu. Len v situácii, kedy nemal poruke náhradu a hrozilo, že by bol paralyzovaný náboženský život v obci, dovolil bigamistom určitý čas krstiť, viesť ranné a večerné bohoslužby (utierne a večierne), zakázané však mali spovedať a slúžiť liturgiu.⁶⁰ Z morálnych deliktov bolo medzi kňazmi najviac a najdlhšie rozšírené „*bezmerne pitie*“.⁶¹ Alkoholizmus mal prirodzene negatívny dopad na sociálny status duchovnej osoby v dedinskej spoločnosti, bránil jeho akceptáciu v kruhoch miestnej honorácie a ruinoval i farské hospodárstvo. Niekedy mával fatálne následky i pre nedávno vyčlenený farský majetok. Šarišská farnosť Hradisko mala od zemepánov vyčlenený slobodný farský pozemok, no v čase vizitácie M. Olšavského otec vtedajšieho farára „*o ňu prišiel pre pijatiku*“. Ani syn nezaostával za otcom a pred vizitátorom sa aj o ňom veriaci vyjadrili, že je „*bez miery v pití*“.⁶² V niektorých farnostiach vizitátori našli farárov opitých. Pri obci Kružlová si biskupský úradník zapísal: „*Veľký pijan, aj pri vizitácii bol nájdený opitý. Iný musel namiesto neho prijať preláta s procesiou.*“⁶³ Zo zhruba 150 gréckokatolíckych farností v Zemplínskom archidiakonáte sa zmienka o nadmernom pití vyskytovala u vyše dvadsiatich percent duchovných. Väčšina z nich pôsobila v podhorských a konfesionalne homogénnych obciach, zriedkavejšie takéto prípady vizitátorom nahlásili vo farnostiach ležia-

58 BAÁN, I. Problemi di disciplina ecclesiastica – tentativi di soluzione: i sacerdoti „bigami“, s. 221 – 226.

59 V Marmaroši celkovo bola cirkevná disciplína na najnižšej úrovni, čo súviselo s tým, že únia sa tu definitívne presadila až roku 1719. Zo 135 farárov bolo súčasným gréckokatolíckym mužačevským biskupom vysvätených len 23. Z ostatných 55 vysvätil pravoslávny marmarošský biskup, 50 moldavský pravoslávny biskup a 7 pravoslávny biskup v Arade. Pozri: ГАДЖЕГА, В. Додатки к исторії Русинів и руських церквей в Марамороше, roč. 1, s. 166.

60 Napríklad v obci Berbest istý „*Vasilij Korde dal jeden dukát, aby nemusel od seba odohnať svoju ženu, jeden má ešte zaplatiť, za čo mu bolo dovolené krstiť, i odsluhovať ostatné bohoslužby, okrem sv. liturgie a spovede.*“ Tamtiež, s. 202. Farnosť Volové podľa správy vizitátorov „... nemá farára, hoci Joan Lemak, dvojženec, oddávna zastupuje bez vedomia biskupa“. Tamtiež, s. 209. Ojedinelý prípad bigamistu v Zemplínskej stolici zaznamenala vizitácia v Strihovciach, kde farár vdovec „*samovoľne prišiel do tejto farnosti, má konkubínu, držanú ako slúžku, už mnoho rokov je často napomínaný, no stále si ju ponecháva a nechce ju prepustiť*“. ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії Русинів и руських церквей в був. жупі Земплинської, roč. 11, s. 177.

61 Z vizitácie M. Olšavského vyberám niektoré prípady z územia Zemplínskej a Šarišskej stolice. „*Farár je často bezmierny v pití, chodí k Židom*“ (Petrová), „*Farár je bezmierny v pití, často vynechal kvôli pitiu bohoslužbu, chodí z rozličných dôvodov na rozličné miesta a nestará sa o bohoslužby.*“ (Maľcov) „*Presbyter je bezmierny pijan. Sám si odrezal palec. Nie sú tu cirkevné knihy, krstiteľnica a odkedy si odrezal palec, čo bolo pred viac ako štyrmi mesiacmi, nemal žiadnu bohoslužbu.*“ (Kálná) „...*poriadny pijan. [...] nedeľné bohoslužby niekedy, v iné sviatočné dni častejšie vynechal pre víno. Nezriedka sobášil večer a navyše je lenivý v katechizácii detí*“. Napriek tomu podľa vizitátorov „*jednako tu nebolo takých, ktorí by nevedeli Otče náš a ostatné...*“ (Remeniny) „...*bezmierny v pití, hádavý človek, keď je opitý, správa sa škandalózne voči ľudom. [...] Zdá sa, že je nenapraviteľný.*“ (Čelovce) ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії Русинів и руських церквей в був. жупі Земплинської, roč. 11, s. 56, 58, 179, 144 – 145, 91.

62 Tamtiež, s. 72.

63 Tamtiež, s. 136. Podobnú „smolu“ mal i farár v Rešov. V niektorých obciach (napr. v Arдове a Kolbasove) veriaci pred vizitátormi obvinili z problémov s alkoholom i ženy farárov. Tamtiež, s. 72, 172, 98

cich v konfesionálne zmiešanom prostredí, kde boli gréckokatolícki kňazi vystavení prísnejšej kontrole a disciplinizačnému tlaku z viacerých strán.

Andrej Bačinský sa po celý čas svojho episkopátu snažil problém s alkoholizmom vo vlastnom biskupstve riešiť tak, že synov takýchto farárov zakázal prijímať do kňazského seminára a samozrejme i vysväcovať za kňazov. Zdôvodňoval to tým, aby „*zlo otcov neprechádzalo po ich smrti aj na ich synov*“.⁶⁴ Vďaka dostatočnému počtu kňazov vychovaných v seminároch mohol bez väčších ťažkostí odvolať z farností „nehodných pastierov“, čím sa disciplinizačný tlak stal omnoho účinnejší.⁶⁵

Medzi najčastejšie sa vyskytujúce problémy, ktoré biskup Bačinský na konci svojho eparchiátu riešil, patrili slávenie dekretálnych cirkevných sviatkov gréckokatolíckmi, spory ohľadom výšky cirkevných dôchodkov a štólových poplatkov a alkoholizmus. Spomínajú sa i v obežníku z februára 1802: „*Na odstránenie pohoršenia medzi ľudom a tiež kvôli zhode medzi farármi nech každý vicearchidiakon znovu nariadi spoločne vyhlásiť prikázané sviatky, svojho času už vymenované v cisársko-kráľovskom nariadení, ktoré nech si každý farár prepíše a nikto nech sa neodváža sláviť ani viac sviatkov, ani menej.*

Na utíšenie častých sporov a nevráživosti, týkajúcich sa štólových a ročných dôchodkov farárov a cirkevných učiteľov, je potrebné preskúmať, aké rôzne zvyklosti sú zaužívané na území mojej diecézy. Preto nech každý vicearchidiakon na budúcom jarnom sobore zistí a zapíše odpovede na tu pripojené otázky a nech popíše rôzne zvyklosti, ktoré sa vyskytujú v rámci jemu podriadených farností. Donieslo sa mi, že niektorí cirkevní učители chodia so svätým krížom po koledách, iní sa pochlebovačne so svojimi farníkmi tajne dohodnú na menšej rokovine, než je predpísaná. Tieto, ako i ďalšie im podobné priestupky, sa učiteľom pod trestom prepustenia zakazujú a vicearchidiakonom sa prikazuje podrobne mi spísať všetkých, ktorí by neuposlúchli.

Dozvedel som sa, že niektorí vicearchidiakoni si vyžadujú za svoju námahu od farárov časť kráľovskej subsídie, iní si za súpisy, alebo za súdne konania žiadajú zaplatenie odmeny. Oboje pod hrozbou vrátenia peňazí zakazujeme. [...]

Nakoľko kráľovská subsídia slúži niektorým farárom na väčší rozvrat ich života, preto sa im buď z väčšej časti, alebo úplne pozastaví. Máme na mysli pijanov a tých, ktorí sa dopúšťajú bitiek a svoj ľud a malé deti nevyučujú v kresťanskej náuke a v ich otcovskej ruskej viere, ako i tých, ktorí nerešpektujú moje biskupské nariadenia. Nariaďujeme vicearchidiakonom, aby im podliehajúcich farárov a učiteľov pozorne kontrolovali, či rešpektujú biskupské nariadenia, a aby mi oznamovali mená neposlušných. Taktiež nariaďujeme, aby každý vicearchidiakon najmenej raz za tri mesiace napísal správu o tamjšej situácii.“⁶⁶

64 ШЛЕПЕЦЬКИЙ А. Мукачівський єпископ Андрій Федорович Бачинський та його послання, s. 228 (obežník z 24. III. 1800).

65 ШЛЕПЕЦЬКИЙ А. Мукачівський єпископ Андрій Федорович Бачинський та його послання, s. 236 (obežník z 12. III. 1803) s. 234; (obežník z 1. II. 1805) s. 237; pozri tiež УДВАРИ, И. Данные к истории карпаторусинского Просвещения на основе циркуляров Андрея Бачинского. In: *Науковий вісник Ужгородського університету*. Серія Історія. Ужгород, 2003. Вип. 8. s. 115 – 119.

66 УДВАРИ, І. Збірська жерел про студії русинського писемства І. Кириличні уббїжники мукачовського єпископа Андрія Бачинського. In: *Studia Ukrainica et Rusinica Nyiregyháziensia*. Roč. 12 (2002), s. 153 – 157.

Cirkevné desiatky – v tomto prostredí známe ako koblina a rokovina – i štólové poplatky už boli všeobecne rozšírené. Spory medzi sebou viedli farníci, farár a učiteľ najmä o ich výšku, ktorá bola predpísaná pre celú eparchiu rovnako, no v jednotlivých oblastiach znamenala odlišnú záťaž.

Úsilie nevysväcovať osoby bez dostatočného teologického vzdelania a morálneho kreditu bolo dlho sabotované možnosťou získať kňazské svätenia za hranicami vlastného biskupstva. Pretrvávali silné väzby so susednými biskupstvami v Haliči, ale najmä v Sedmohradsku, Moldavsku a Bukovine. V polovici 18. storočia bol každý tretí kňaz na Zemplíne vysvätený niektorým gréckokatolíckym biskupom v Poľsku.⁶⁷ Za severnou hranicou neboli len vysvätení, mnohí odtiaľ i pochádzali a absolvovali tu teologickú prípravu.⁶⁸ Príliv kňazov z Poľska smeroval spočiatku do prihraničných oblastí. Súčasne s tým, ako sa sieť gréckokatolíckych farností rozširovala smerom na juh, nachádzali kňazi prichádzajúci spoza Karpatského oblúka uplatnenie i v novovzniknutých farnostiach na juhu Zemplína.⁶⁹

Starý model regrutácie kňazov a získavania benefícií bol na území Poľského kráľovstva nahradený novými, potridentskými nariadeniami Zamošskej synody z roku 1720. Kandidáti za kňazov potrebovali pred vysvätením potvrdenie o ukončení štúdia v niektorom z baziliánskych kláštorov, alebo v rímskokatolíckych kňazských seminároch. Museli sa preukázať i povolením miestneho zemepána s jeho inštaláciou a súhlasom biskupa.⁷⁰ Aj tu, podobne ako v Mukačevskom biskupstve, sa cirkevná disciplína upevňovala tým pomalšie, čím ďalej od centier cirkevnej moci daná oblasť ležala.⁷¹ Po zaplnení voľných miest sa tento migračný pohyb gréckokatolíckych kňazov, ale i učiteľov a diakonov, zastavil.

Kroky, ktoré na ceste k zrovnoprávneniu a kánonickému (znovu)erigovaniu muselo Mukačevské biskupstvo urobiť, prinášali efekt až s odstupom určitého času. Odstránenie tých kňazov z pastorácie, ktorí nespĺňali potridentské nároky, zvyšovanie vzdelanostnej úrovne a sociálneho statusu v lokálnom spoločenstve, unifikácia organizačnej štruktúry

67 V zemplínskom archidiakonáte zo 150 kňazov 31 prijalo svätenie v Przemysli, dvaja v Lvove a jeden litovským metropolitom. Pri ôsmich vizitačných protokoloch uvádza len poznámku, že miestny kňaz bol vysvätený v Poľsku. Porovnaj: ГАДЖЕГА, В. Додатки до історії Русинів і руських церков в був. жупі Земплинській, гоґ. 10, s. 17 – 120; ГАДЖЕГА, В. Додатки до історії Русинів і руських церков в був. жупі Земплинській, гоґ. 11, s. 17 – 182; ГАДЖЕГА, В. Додатки до історії Русинів і руських церков в був. жупі Земплинській, гоґ. 12, s. 37 – 83.

68 Pozri: ПАНКЕВИЧ, И. Культурно-історичне значення покрайніх записів. In: *НЗМУК*. Roč. 4 (1970), s. 20.

69 Pôsobili napríklad vo farnostiach Arđov, Čeľovce, Hogyka, Nižný Žipov, Novosad, Szerencz, Trebišov, Trnávka a Veľaty.

70 Zamošská synoda odvolávajúca sa na Tridentský koncil nariadila biskupom prešetriť pred „vložením rúk“ život, zvyky a znalosti kandidátov a okrem toho potreboval i povolenie miestneho biskupa. Porovnaj: Provinciálna synoda Ruténov, ktorá sa konala v meste Zamoš roku 1720, kapitola tretia, Svätosti, § 7, Posvätné vysviacky. Porušením nariadení sa vystavil trestu suspendovania z úradu. SOLTYŚ, W. Związki wsi i dworu z cerkwią we wsiach beskidzkich i podbeskidzkich od XVI w. do końca ery galicyjskiej, s. 213 – 214.

71 „Kňaz Stefan Iwanicki napriek zákazu Zamojskej synody chodí do krčmy, často pre opitost' nemá nedel'né a sviatočné bohoslužby, každodenné modlitby a články viery veriacich neučí, sviatosti odslužuje v po domoch, nevedie poriadne matriky. Preto aby sa zabránilo ďalším zhoršeniam a nepravosti, a s cieľom získať ducha trizovosti, ako pre precvičenie v morálnej teológii, ktorú úplne zabudol, bol poslaný na trojtýždňové rekolekcie k dekanovi“. RADWAN, M. (Ed.) *Wizytacje generalne parafii unickich w województwie kijowskim i braclawskim po 1782 roku*. Lublin 2004, s. 349.

farností podľa vzoru latinskej cirkvi, zavádzanie účinných mechanizmov kontroly a sankcionovania dodržiavania kánonického práva, všetky tieto procesy trvali niekoľko generácií a ich úspešnosť bola závislá najmä od podpory štátu a výkonnosti jeho byrokratického aparátu. Od 30. rokov 18. storočia začalo duchovenstvo Mukačevskej eparchie dostávať od štátu výraznejšiu materiálnu podporu. Zo štátnej pokladnice bolo pre potreby chudobných farárov vyčlenených ročne 2000 zlatých (tzv. subsídiá) a pre svoje vlastné potreby dostával biskup od štátu 1000 zlatých. Za Michala Olšavského v 50. rokoch 18. storočia sa štátna výpomoc pre chudobných kňazov zvýšila na 3000 zlatých a sám biskup dostával ročne až 4000 zlatých. Najväčšiu materiálnu podporu vymohol biskup Andrej Bačinský. Z náboženského fondu bola ročne vyčlenená suma 30 tisíc zlatých, ktorá ma byť vyplácaná vo forme tzv. subsídií pre kňazov, ktorých dôchodky nedosahovali garantovanú výšku.⁷² Bačinský sa ako biskup kánonicky erigovanej, resp. znovu potvrdenej eparchie stal i poslancom v hornej tabuli uhorského snemu.⁷³

Reformou Jozefa II., ktorá zásadne urýchlila sociálnu emancipáciu gréckokatolíckeho kléru a celej cirkvi, bola regulácia farností. Cieľom tejto akcie bolo skvalitnenie pastoračnej, pedagogickej a katechetickej činnosti cirkvi oboch katolíckych obradov. Už v prvých plánoch regulácie farností pochádzajúcich ešte z okruhu poradcov Márie Terézie z rokov 1752 – 1756 zaznela požiadavka, aby veriaci neboli od svojej farnosti vzdialení viac ako hodinu cesty.⁷⁴ Opätovne sa táto požiadavka objavila i v *Neuordnung der Seelsorge* z roku 1783.⁷⁵ Ďalším dôvodom pre zlepšenie organizačnej štruktúry farností bolo zistenie, že misionárska činnosť medzi protestantmi nevedla k výsledkom, aké viedenský dvor očakával. Pri hľadaní príčin sa jednou z hlavných ukázala byť nedostatočná duchovná správa, spôsobená riedkou sieťou farností a na mnohých miestach, najmä v horských oblastiach, veľmi zriedkavou prítomnosťou kňaza, a z toho vyplývajúci malý dosah na disciplinizáciu veriacich.⁷⁶ Najväčší vplyv na slabé pastoračné výsledky mala veľmi zriedkavá účasť na bohoslužbách, absencia nedeľných škôl a pod. Uskutočnenie regulácie farností bolo výsledkom iniciatívy Jozefa II. a dôležitosti, ktorú tejto reforme prikladal.⁷⁷

Kým v prípade rímskokatolíckych farností bol v Uhorsku ich nízky počet nedostačujúci pre kvalitnú pastoračiu, gréckokatolíckych farností bolo naopak viac, než bolo ekonomicky únosné. Ich veľká hustota a malý počet farníkov zabezpečovali kňazom len slabý

72 PELESZ, J. *Geschichte der Union*, vol. 2, s. 1038; ДУЛИШКОВИЧ, И. *Историческія черты Угро-Русскихъ, тетрадь III*, s. 117.

73 Obdobie, kedy A. Bačinský sedel na mukačevskom stolci je mnohými historikmi označované ako „Zlaté obdobie“ gréckokatolíkov. ПЕКАР, А. *Нариси історії церкви Закарпаття*, Том II. s. 123, МИЦЮК, О. *Нариси з соціально-господарської історії Підкарпатської Русі II*, s. 99 – 102; УДВАРІ, І. *Образчики з історії пудкарпатських Русинув. XVIII столітє. Изгядованя з історії культури и языка*. Ужгород 2000, s. 76 – 77.

74 WEISSENSTEINER, J. *Die josephinische Pfarregulierung*. In: *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*. – Die Katholische Kirche – Band I. E. GATZ (Ed.) *Die Bistümer und ihre Pfarreien*. Freiburg – Basel – Wien 1991, s. 53.

75 PFLIEGER, M. *Dokumente zur Geschichte der Kirche*, s. 412.

76 REINHARDT, R. *Zur Kirchenreform in Österreich unter Maria Theresia*. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. Roč. 77 (1966), s. 108.

77 Direktívy, podľa ktorých sa malo postupovať pri zriaďovaní nových farností pozri: WEISSENSTEINER, J. *Die josephinische Pfarregulierung*, s. 57.

prijem z cirkevných daní a štólových poplatkov. Majetkovo horšie pokryté boli aj základiny farského a cirkevného majetku. Z analýzy údajov regulácie vyplývajú i niektoré prekvapivé zistenia. Príjmy v severnejších, rusínskych farnostiach boli často vyššie, než v nižšie situovaných a úrodnejších dedinách stredného a južného Zemplína. Stále bol vysoký počet takých gréckokatolíckych farností, nad ktorými nikto nevykonával *ius patronatus*. Regulácia farností viedla k tomu, že sa ich počet optimalizoval, vzhľadom na ekonomické možnosti veriacich a celoročnú dostupnosť filiálnych obcí.

V procese disciplinizácie zohrávali významnú úlohu zemepáni, za predpokladu ich aktívneho prístupu k riešeniu vzniknutých problémov. Aj keď inštitút patronátneho práva sa v gréckokatolíckej cirkvi výraznejšie etabloval až koncom 18. storočia, zemepáni disponovali účinnými inštrumentmi, ktoré využívali pri sankcionovaní a odmeňovaní kňazov, pôsobiacich na ich majetku, medzi ich poddanými. Dlhú dobu záviselo predovšetkým od ich ochoty, či budú hospodáriť na slobodnej alebo poddanskej pôde a aké formy zdanenia budú musieť znášať. Často sa zemepáni pri svojej neochote vydeliť slobodný farský pozemok odvolávali na to, že kňaz nespĺňa požiadavky kladené na katolíckeho duchovného, a kým sa neodstránia, nedôjde k vyčleneniu pozemku. Stávalo sa, že pri zostavovaní urbárov boli „baťkovia“ skúšaní, či dostatočne ovládajú fundamenty viery katolíckej cirkvi, či poznajú základné modlitby. Forma a výška prípadných sankcií boli rôzne. Napríklad na erárnych majetkoch v Mukačevskej a Užskej stolici mali farári, ktorí nevedeli správne odriekať *Otčenáš*, *Credo* alebo *Desať prikázaní* zaplatiť pokutu 12 denárov.⁷⁸ Pokuty dostávali i kňazi, ktorí zanedbávali katechizáciu, používali liturgické predmety vyrobené z nedôstojného materiálu alebo bohoslužobné knihy vytlačené v „schizmatických“ tlačiarňach, v ktorých neboli opravené vieroučné rozdiely.

Z čoho boli kňazi skúšaní a aké základné teologické vedomosti museli preukázať? Otázky sa týkali nesmrteľnosti ľudskej duše, očistca, pekla a kráľovstva nebeského, sviatostí. Ďalej to boli otázky o nástupníctve apoštola Petra a primáta rímskeho biskupa ako viditeľnej hlavy Kristovej cirkvi na zemi. Vo vyznaní viery sa zisťovalo, či uznávajú dogmu o *filioque*. Veľmi slabo rozšírená bola medzi klérom gréckeho obradu znalosť latinčiny. Podľa svedectva mukačevského apoštolského vikára Juraja Blažovského boli medzi jeho kňazmi v roku 1738 „*ledva dvaja-traja z dvesto, ktorí ovládajú latinský jazyk*“.⁷⁹ Jedným z vonkajších znakov hodnosti farára bola i vlastná pečiatka, zväčša vygravírovaná do prsteňa. Blažovský sa sťažoval, že sotva jeden zo sto jeho kňazov signuje dokumenty svojou pečaťou.⁸⁰ Bolo to však zo strany mukačevského vikára prehnané tvrdenie. Svedčia o tom podpisy kňazov pod vyznaním viery, ktoré v rokoch 1726 a 1727 zložili do rúk osôb poverených jágerským biskupom všetci gréckokatolícki kňazi. Odtlačkom pečatného prsteňa potvrdili tento akt nielen archidiakoni, ale i viacerí gréckokatolícki kňazi. Išlo najmä o tých duchovných, ktorí svoje vzdelanie získali na jezuitských seminároch a prispôsobili sa tomuto prostrediu.

78 HODINKA, A. A munkácsi görög katolikus püspökség története, s. 727, 767.

79 List Juraja Blažovského jágerskému biskupovi Antonovi Erdédimu z 19. novembra 1738 pozri: LUCSKAY, M. Historia Carpatho-Ruthenorum, tomus 4, H3MYKyC, roč. 18, s. 244.

80 Tamtiež.

Podpora štátu bola popri ekonomickom zabezpečení gréckokatolíckeho duchovenstva zameraná i na zvyšovanie jeho vzdelanostnej úrovne. Vychádzala zo všeobecne platného poznania, že v každom cirkevnom spoločenstve je kňaz nielen náboženskou, morálnou, ale často i jedinou politickou autoritou, je nielen cirkevným, ale i štátnym úradníkom. V prípade *Ecclesia Ruthenica* bola úloha kňaza ako šíriteľa osvety a štátom presadzovaných modernizačných plánov ešte dôležitejšia, než v ostatných cirkevných spoločenstvách.

Prvú školu na výchovu budúcich kňazov a kantorov začal stavať v Mukačeve v roku 1744 M. Olšavský po vzore podobných jezuitských škôl a o tri roky neskôr bola výstavba skončená.⁸¹ Bol to začiatok inštitucionalizovanej výchovy a vzdelávania gréckokatolíckeho dorastu.⁸² Podobné školy založil krátko na to aj v Máriapócsi, Marmaros-Sigete (rum. Sighetu Marmatiei) a Nagybányi (rum. Baia Mare).⁸³ Angažovanie sa štátu pri vzdelávaní gréckokatolíckeho kléru a finančná podpora kňazských adeptov formou štipendií sa výrazne zvýšili po kánonickom erigovaní Mukačevského biskupstva roku 1771. Jedným z faktorov, ktoré vplývali na rozhodnutie Márie Terézie erigovať Mukačevské biskupstvo bol ten, že na veľkej časti jej územia žili gréckokatolíci medzi protestantským obyvateľstvom. Optimalizácia cirkevnej organizácie mala prispieť k skvalitneniu pastoračnej starostlivosti a nepriamo i k oslabeniu protestantských zborov. Ďalším faktorom, ktorý spôsobil väčší záujem o katolíkov východného obradu, bolo pričlenenie rozsiahlych území Poľska k habsburskej monarchii, čím sa ich podiel na obyvateľstve štátu výrazne zvýšil. V roku 1775 bol vo Viedni založený seminár pre všetky gréckokatolícke biskupstvá, tzv. Barbareum. Mal mať kapacitu 46 klerikov, pre Mukačevskú eparchiu bolo vyčlenených jedenásť miest, z nich dve patrili baziliánskym mníchom. S ohľadom na celkový počet farností v Mukačevskej eparchii, ktorých bolo na začiatku 50. rokov 18. storočia 685, to bol malý, ale dôležitý posun.⁸⁴ Roku 1778 založil biskup A. Bačinský prvý seminár pri biskupskom sídle v Užhorode. Podobne ako Barbareum bol však roku 1784 zrušený a klerici mali prejsť do generálneho seminára v Lvove. Ten však podobne ako generálne semináre latinského obradu neprežil smrť Jozefa II. a biskupský seminár bol obnovený pri sídle mukačevského biskupa v Užhorode.⁸⁵

Finančná podpora náboženského fondu zásadným spôsobom zvýšila dostupnosť a kvalitu vzdelania kléru v Mukačevskej eparchii. Posledné dve decéna 18. storočia boli obdobia, kedy sa vzdelanostná úroveň výrazne pozdvihla a možno povedať, že sa viac-menej

81 ЧУМА, А. – БОНДАР, А. *Українська школа на Закарпатті та Східній Словаччині*. Пряшів 1967, s. 24 – 52.

82 ДУЛИШКОВИЧЬ, И. Историческія черты Угро-Русскихъ, тетрадь III, s. 228 – 230.

83 КОНДРАТОВИЧ, І. Стремлення за руску печатню на Подкарпатской Руси і пам'ятники старопечатних церковних книг. In: *Подкарпатська Русь*. Роф. 1, ч. 4 (1924), s. 68.

84 Údaj o počte farností pochádza z vizitácie M. Olšavského z rokov 1749 – 1751. MOL, Acta Religionaria, fasc. 30, № 971, pag. 751. Ďalšie gréckokatolícke diecézy mali mať na Barbareu nasledovné zastúpenie: Veľkoveľkoveľské biskupstvo 6, Fogarašské 9, Križevacké 5, Lvovské 6, Peremyšelské 8 a piati študenti boli zo Spiša, ktorý vtedy spadal pod jurisdikciu spišského biskupa. Pozri: РАМАЧ, Я. *Привредни и дружествени живот Руснацох у южней Угорскей 1745 – 1848*. Нови Сад 1990, s. 91.

85 ПЕКАР, А. Нариси історії церкви Закарпаття. Том II., s. 145 nn.

vyrovnala štandardu duchovenstva ostatných konfesiónalých cirkví.⁸⁶ Predstavu o tom, ako vyzerala príprava na povolanie kňaza v 60. rokoch 18. storočia, na akých školách sa učil, môžeme získať zo životopisu Mikolaja Teodoroviča.⁸⁷ Základom čítania sa priučil doma u mladého diakona, ktorý bol vtedy na dedinách zároveň učiteľom detí. Ako osemročného ho rodičia poslali do kláštora vo Veľkom Bereznom, aby sa u otcov mníchov zoznámil s náboženskými textami a základmi liturgie. V rokoch 1765 – 1769 študoval Teodorovič v Užhorode, kde sa okrem iného naučil po latincky a po maďarsky. Miestom jeho ďalšieho štúdia sa stalo blízko ležiace zemplínske mesto Tokaj. Kroky adeptov na gréckokatolíckych kňazov smerovali najčastejšie do Prešova, Levoče, Košíc a Rožňavy, kde študovali na tamajších mestských školách.⁸⁸ Miestom, kde budúci kňazi Mukačevského biskupstva najčastejšie získavali potrebné vzdelanie, boli Košice. Len v rokoch 1791 – 1819 navštevovalo košické stredné a vyššie školy (gymnázium, dvojročný filozofický kurz a dvojročný právnický kurz) 718 synov gréckokatolíckych kňazov, čo bolo viac ako 4,7 percenta z celkového počtu študentov tejto vzdelávacej inštitúcie. V relatívnom vyčíslení tak boli po magnátoch a šľachte najčastejšie študujúcou skupinou obyvateľstva.⁸⁹ Kroky ostatných adeptov smerovali do Prešova, Levoče, Košíc a Rožňavy, kde študovali na tamajších mestských latinských školách a získali aj znalosť nemčiny. Na to, aby bol prijatý na teológiu, potreboval totiž budúci klerik absolvovať dvojročné štúdium filozofie. Teodorovič ho však neukončil v Košiciach, ale v Budíne. Vo svojej autobiografii ďalej uvádza, že musel rovnako ako ostatní klerici zložiť v Mukačeve skúšky, ktoré ho oprávňovali začať samotné teologické štúdium. Pred komisiu zloženú z biskupa, generálneho vikára a profesora teológie predstúpil spolu s ostatnými adeptmi. Až potom bol Mikolaj Teodorovič prijatý na štúdium teológie, v jeho prípade to bolo v roku 1775 na čerstvo otvorený gréckokatolícky seminár Barbareum vo Viedni, kde mal tú česť patriť k prvým piatim mukačevským klerikom.

Koncom 90. rokov 18. storočia študovalo s podporou študijného fondu na seminároch v Užhorode, Viedni, Jágri a Trnave spolu vo všetkých ročníkoch ročne 120 klerikov.⁹⁰ Od roku 1805 sa na žiadosť biskupa A. Bačinského spomínaných 120 štipendijných miest sústredilo v Užhorodskom seminári, každé podporované sumou 150 zlatých.⁹¹

Do založenia gréckokatolíckeho seminára v Užhorode (1781) a spomínaného Barbarea vo Viedni (1774) mohli budúci gréckokatolícki kňazi študovať v Uhorsku len na latinských teologických fakultách a seminároch. Gréckokatolícki seminaristi v Jágri boli vzdelávaní a vychovávaní rovnako, ako ich latinskí spolužiaci. Okrem zhodného obsahu výučby

86 ГОДИНКА, А. Грамотность и ученность наших священников до епископа А. Бачинского. In: *Земледельский календарь на высокосный годъ*. Ужгород 1936, s. 119 – 123.

87 Vybrané časti latinsky písanej autobiografie kňaza Mikolaja Teodoroviča (1755 – 1820?) publikoval M. Lelkač. Pozri: ЛЕЛЕКАЧ, М. Матеріали до історії культурного життя Підкарпатської Русі в другій половині XVIII і початку XIX вв. In: *Підкарпатська Русь*. Roč. 11 (1932), s. 13 – 31.

88 Tamtiež, s. 22.

89 VANTUCH, A. Навісєвност' а триєдне зложєнє студєтов вѣчодословєнських вищих школ в добе предобродєнекеє. In: *Новє обзорь*. Roč. 23 (1981), s. 97.

90 УДВАРИ, І. Образчики з історії пудкарпатських Русинув. XVIII столїтє, s. 95.

91 ГАДЖЕГА, Ю. *Історія Ужгородської богословської семинарії ви єя главных чертах*. Ужгород 1928, s. 19 – 20.

osvojili si z jazykov na najlepšej úrovni latinčinu, čo mohlo komplikovať ich neskoršie pôsobenie v pastorácii. Vyskytovali sa i prípady, že kňazi len veľmi slabo ovládali cirkevnú slovančinu, nepísali cyrilikou a chýbala im liturgická prax vo vlastnom obrade. Svedčia o tom latinské preklady nad cirkevno-slovanskými slovami vo viacerých dochovaných bohoslužobných textoch.⁹² Tým, že získavali vzdelanie na školách s predmetmi prispôbenými západnej teológii a vyučovacím jazykom latinským, dostali sa pod silný vplyv západnej kultúry. Latinské oblečenie, pôsty, prijímanie pod jedným spôsobom, kratšie formy modlitieb a napokon nahovárание na celibát, to boli hlavné príčiny, pre ktoré sa už M. Olšavský snažil preniesť štipendium vo výške 1200 zlatých ročne z Jágra do Mukačeva.⁹³ Jeho obavy z latinizácie sa však ukázali ako neopodstatnené. Štúdium v jágerskom prostredí malo na mukačevských absolventov vo väčšine prípadov opačný vplyv a viedlo k upevneniu ich konfesionalnej identity.⁹⁴

Biskup Bačinský po založení užhorodského seminára stanovil ako podmienku prijatia na štúdium znalosť „ruského“ jazyka. Tú sa snažil šíriť i vydávaním literatúry pre všetky vekové skupiny. Inicioval vydanie katechizmu pre deti a dospelých, v roku 1805 vyšla z jeho iniciatívy v piatich zväzkoch biblia. V svojich biskupských listoch sa veľmi často venoval problému polatinčenia svojho kléru. Kritizoval neznalosť kňazov vyštudovaných na latinských univerzitách a seminároch čítať a písať cirkevno-slovanské texty, spievať bohoslužobné piesne, u niektorých dokonca neznalosť slúženia byzantsko-slovanských obradov. Z užhorodského seminára však už odchádzali do pastorácie kňazi, ktorých výchovu a duchovnú formáciu mala v rukách vlastná gréckokatolícka elita. Okruh vzdelanej a rozhládenej gréckokatolíckej inteligencie, ktorý sa sústreďoval okolo biskupa v Užhorode, si uvedomoval situáciu, v ktorej sa byzantsko-slovanský obrad v Uhorsku nachádzal. V biskupských obežníkoch zo začiatku 19. storočia konfrontáciu medzi „latinským“ a „ruským“, ktorá sa odohrávala na území Mukačevskej diecézy, prirovnával k zápasu, ktorý sa v 9. storočí odohrával na pôde Veľkej Moravy.⁹⁵

V roku 1796 a opätovne o rok neskôr vydal biskup A. Bačinský biskupský obežník, v ktorom nariadil, že „*potupovateľov svojho materinského jazyka a náboženstva, a síce nielen samotných žiakov neprijmem do svojho kléru, ale i ich rodičov budem prisne brať na zodpovednosť.*“⁹⁶ U kandidátov na klerikov, ktorí prichádzali do bohosloveckého seminára, sa od konca 18. storočia okrem úrovne vzdelania a mravnej spôsobilosti na povolanie kňaza skúmali u absolventov latinských škôl i ďalšie predpoklady. Museli predložiť zapečatené svedectvo farára a vicearchidiakona o tom, z akej rodiny uchádzač pochádza, akého je stavu, aký viedol život, či je ženatý alebo slobodný. Musel preukázať úroveň znalosti

92 ПАНКЕВИЧ, И. Матеріали до історії мови південнокарпатських українців. Культурно-історичне значення крайних записів. In: *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику*. Роф. 4 (1970), s. 11 – 32.

93 ДУЛИШКОВИЧЬ, И. Историческія черты Угро-Русскихъ, тетрадь III, s. 222 – 223.

94 Tamtiež. Pozri tiež HARAKSIM, L. K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do r. 1867, s. 88.

95 ШЛЕПЕЦЬКИЙ, А. Мукачівський єпископ Андрій Федорович Бачинський та його послання, s. 239 – 240. List biskupa Andreja Bačinského z 1. I. 1806.

96 Tamtiež, s. 227, obežník datovaný 31. februára (sic) 1797.

katechizmu, čítania a písania cyrilských textov, spevu a cirkevných kánonov.⁹⁷ V prípade absolventov latinských seminárov, ktorí počas štúdia často stratili liturgickú prax vo vlastnom obrade a pred skúšobnou komisiou nepreukázali dostatočnú spôsobilosť, mali byť títo poslaní k vlastným rodičom na „dovzdelanie“.

Ovládanie latinského jazyka sa koncom 18. storočia veľmi rozšírilo a u niektorých gréckokatolíckych kňazov dokonca znalosť latinčiny prevyšovala znalosť cirkevnej slovančiny. To však nebolo, ako sa to niekedy interpretuje, dôsledkom procesu nejakej cieľave domej „latinizácie“, ale išlo o prirodzený dôsledok prenikania západného modelu vzdelania a byrokratizácie cirkevnej správy. Kvalitou vzdelania a znalosťou latinského a maďarského jazyka sa gréckokatolícki kňazi vyrovnali kléru latinského obradu i cirkevnej inteligencii oboch protestantských konfesii.

Tendencie k zjednocovaniu cirkevnej správy a úsilie dostať čo najširšiu oblasť pod svoju kontrolu boli motivované presvedčením, že presadením jednotného modelu cirkvi sa docieli väčšia prehľadnosť a cirkevná správa sa tak stane jednoduchšou a účinnejšou. Štát a v nadväznosti naň i cirkev začali regulovať oblasti, ktoré sa do tej doby riadili lokálnymi tradíciami a bazírovaním na ústnej tradícii. To viedlo i v rámci gréckokatolíckej cirkvi k vytlačaniu regionálnej diferencovanosti. Prejavilo sa to na zmenách usporiadania cirkevného života obce, na unifikácii ekonomického zabezpečenia chodu farnosti, na zavedení jednotného modelu výchovy kléru, sprísnení kontroly a sankcionovaní morálnych deliktov duchovenstva a veriacich, zvýšenej pozornosti venovanej katechizácii a náboženskej výchove a pod. Zvyky a tradície, ktoré odporovali potridentskej religiozite, boli znižované na úroveň povier, znevažované ako nemravnosti a vytlačané na okraj. V severovýchodnom Uhorsku, v prostredí východného obradu, sa s výrazným oneskorením oproti ostatným častiam krajiny začal meniť cirkevný a duchovný život dedinského prostredia. Neskoro stredoveký model dušpastierskej starostlivosti sa až v druhej polovici 18. storočia, najmä však od 70. a 80. rokov, v dôsledku disciplinizácie duchovenstva, jeho výchovy a vzdelávania v kňazských seminároch a najmä sociálnej emancipácie nahrádzal novým, potridentským modelom. Toto oneskorenie bolo jednou z príčin jurisdikčnej podriadenosti Mukačevskej gréckokatolíckej eparchie Jágerskému biskupstvu s negatívnymi dôsledkami pre duchovenstvo i veriacich. Predpokladom jej emancipácie a zlepšenia katechetizácie veriacich bol dostatok teologicky vzdelaných kňazov. Úroveň cirkevnej disciplíny, ktorú sa napr. v južnom Nemecku podarilo dosiahnuť na konci 17. storočia a v rímskokatolíckych biskupstvách Uhorska v prvej polovici 18. storočia, sa v Mukačevskej gréckokatolíckej eparchii stávala realitou až za vlády Márie Terézie a Jozefa II.⁹⁸

Spoločenský status gréckokatolíckeho kléru sa v priebehu 18. storočia v dôsledku uplatňovania tridentského modelu disciplíny a paralelne s tým prebiehajúcej sociálnej emancipácie výrazne zmenil. Disciplinizácia kňazov nebol len proces vyvolaný jednosmerným

97 Tamtiež, s. 238, obežník datovaný 12. marca 1803; s. 239, obežník datovaný 1. februára 1805.

98 BRÜCKNER, W. Die Neuorganisation von Frömmigkeit des Kirchengvolkes. In: *Jahrbuch für Volkskunde*. Neue Folge. Roč. 21 (1998), s. 9.

vrchnostenským tlakom štátu, cirkevných štruktúr a zemepánov. Významnú úlohu zohrávala i individuálna motivácia vznikajúca ako produkt konfrontácie so situáciou v rímskokatolíckom a protestantskom prostredí. Model ich cirkevnej organizácie, ktorý spočíval v ekonomickom zabezpečení farností a chrámov prostredníctvom inštitútu patronátneho práva, existencii cirkevných benefícií a pravidelných a pevne stanovených príspevkov od veriacich, sa v konfrontácii s modelom fungujúcim v gréckokatolíckej cirkvi jednoznačne javil ako efektívnejší, prít'azlivejší. Navyše starý spôsob regrutácie kléru a obsadzovania farností viedol k tomu, že kňazi neboli vyčlenení zo sociálneho prostredia, do ktorého sa narodili, zo siete rodinných kontaktov, interakcií a konfliktov.

Po etablovaní inštitútu patronátneho práva sa rozhodovanie o obsadzovaní farských miest dostalo do rúk patróna. Dedinská spoločnosť prestala gréckokatolíckeho farára a jeho rodinu vnímať ako svojich členov a tí sa z nej i programovo vyčleňovali a do určitej miery i izolovali. Prejavy exkluzívneho správania siahali od spôsobu obliekania, neúčast'ou na sociálnom živote dediny, preferovaním manželských zväzkov vytváraných medzi deťmi z kňazských rodín a pod.

V nových podmienkach sa z gréckokatolíckych „baťkov“ a ich rodín stávali v mnohých prípadoch jediní trvalo, alebo aspoň dlhodobo žijúci cudzinci v obci. Skutočnosť, že „baťko“ bol v dôsledku inštitútu patronátneho práva zväčša dosadzovaný, a teda do veľkej miery i závislý od zemepána, sa nevyučovala s tým, že vzhľadom na svoju sociálnu situáciu bol vnímaný ako zástupca vrchnosti.

Hlavným cieľom pôsobenia kňaza malo byť usmerňovanie života ľudí v duchu zásad kresťanského učenia. Otázne však je, do akej miery bolo možné obec viesť takpovediac zvonku. Na reálne uskutočnenie kresťanských zásad bolo i pre kňaza výhodné ostať do určitej miery súčasťou lokálneho spoločenstva. Výskumy realizované v Nemecku potvrdzujú, že zapojenie sa do života obce bolo predpokladom a podmienkou toho, aby farár mohol výchovne vplývať na veriacich. Tým sa značne oslabovala tendencia úplne vyčleniť kňaza z dedinskej society prostredníctvom nariadení regulujúcich jeho správanie. Pre farníkov bol kňaz akceptovateľný a rešpektovaný len do tej miery, nakoľko úspešne sa dokázal v tejto spleti vzťahov pohybovať, najmä ako dokázal zastupovať záujmy obce. V opačnom prípade stratil v obci autoritu.⁹⁹ Úlohou kňaza už nebolo len organizovať a regulovať náboženský život vo zverenej komunite, ale od konca 18. storočia i reprezentovať moc štátu a presadzovať jej reformy. Trvalo však rozdielne dlhú dobu, niekedy i niekoľko generácií, kým lokálne spoločenstvo túto novú figuráciu akceptovalo.

Napriek neprehliadnuteľnej emancipácii gréckokatolíckeho duchovenstva pretrvávali na mnohých miestach rozdiely medzi katolíckym klérom oboch obradov. Anton Szirmay v *Topografických a politických noticiách Zemplínskej stolice* ešte začiatkom 19. storočia vyzýval zvýšiť podporu gréckokatolíckych kňazov pôsobiacich v chudobných rusínskych dedinách z verejných fondov, lebo mnohí z nich sú „*hatení veľkou chudobou a uvažujú*

99 SCHMIDT, H. R. Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung. In: *Historische Zeitschrift*. Band 265 (1997), s. 665.

len o svojej orbe, žatve a mlatbe, a ak si aj niektorí prinesú so sebou zo seminára jemnejšie spôsoby, zmenia sa znova pod vplyvom nepriateľskej surovosti."¹⁰⁰

V prácach, ktoré sa venujú vzťahom medzi miestnymi cirkvami byzantsko-slovanského a latinského obradu ale tiež sociálnym väzbám a kontaktom medzi veriacimi a klérom sa často vyskytuje pojem latinizácia. V slovenskej historickej ani teologickej literatúre tento termín nemá presne zadefinovaný a ustálený význam. Všeobecne sa ním označuje proces prenikania pôvodne latinských vplyvov do prostredia východných cirkví. O latinizácii sa hovorí v liturgickej praxi, cirkevnej administrácii, vzdelávaní a formácii kléru, v sakrálnnej architektúre, ale i v rozmanitých prejavoch ľudovej zbožnosti.¹⁰¹ Jedným pojmom sa tak zastrešujú kvalitatívne odlišné zmeny v cirkevnom živote, ako je prenikanie latinčiny do cirkevnej administrácie na úkor cirkevnej slovančiny a šírenie pobožnosti krížovej cesty, stavania betlehemov a ďalších, typicky západných foriem ľudovej zbožnosti v gréckokatolíckych náboženských zboroch.

Pri hodnotení rozličných podôb „latinizácie“ sa akcentuje moment prirodzenosti, dobrovoľnosti, či naopak vrchnostenskej respektíve štátnej iniciatívy a neberú sa do úvahy stále silnejúce modernizačné tendencie v spoločnosti, ktoré v tomto priestore od polovice 18. storočia prichádzali zo západu na východ. Pozitívne, alebo hodnotovo neutrálne je latinizačný proces vnímaný za predpokladu, že je spontánny, vychádzajúci „zdola“, čím pôsobil obohacujúco v oboch religiózno-kultúrnych prostrediach. Naopak negatívne je hodnotený vtedy, keď „*sa stáva násilným, umelým, lebo je živený falošným presvedčením o tom, že sa jedna tradícia (zvyčajne ide o latinskú obradovú tradíciu) pokladá za nadradenejšiu, prednostnejšiu, hodnotnejšiu.*“¹⁰²

Do mnohých sfér cirkevného života však rôznou intenzitou zasahoval štát, iné dokonca priamo inicioval a kontroloval, s cieľom upevnenia svojej absolutistickej moci. Nedoceňenie všeobecných vývinových procesov formujúcich podobu modernej Európy akými boli sociálna disciplinizácia, byrokratizácia a pod. vedie k nepochopeniu kauzality celého procesu vzájomného ovplyvňovania oboch nábožensko-kultúrnych tradícií.

100 SZIRMAY, A Notitia topographica politica incltyi Comitatus Zempleniensis, s. 405.

101 ŽEŇUCH, P. – VASIL, C. Cyrillic Manuscripts from East Slovakia, s. 282.

102 Tamtiež.

SPOLUŽITIE DVOCH PRAVÝCH RÚK

Pre medziobradové vzťahy na úrovni veriacich bola od počiatku charakteristická ľahká priechodnosť hraníc, vysoký podiel zmiešaných manželstiev a obojstranná reflexia a adaptácia prejavov ľudovej zbožnosti. Do východného obradu prenikali prvky barokovej zbožnosti, ako ruženec, modlitba litánií a krížovej cesty, v cerkvách sa stále častejšie začali objavovať sochy, bočné oltáre, barokizoval sa ikonostas. Západnej tradícii sa prispôbilo nielen vzdelanie, ale i odev, dĺžka brady a vlasov gréckokatolíckych kňazov.¹ Infiltrácia elementov z latinského obradového prostredia sa diala s rôznou intenzitou na celom území hraničného regiónu, akým bolo Mukačevské biskupstvo. Najintenzívnejšie prebiehala, z dôvodov o ktorých som už hovoril, na Spiši a v konfesiónalné zmiešaných lokálnych spoločenstvách. Spišský biskup Karol de Salbeck v správe Kongregácii pre šírenie viery z roku 1780 o spolužití „dvoch pravých rúk“, teda katolíkov latinského a gréckeho obradu napísal: „*V poslednej dobe u gréckokatolíckych kňazov badať, že začínajú napodobňovať latinský klérus aj vo vonkajšom oblečení a pri príležitosti latinských sviatkov v katedrále, ale aj v ostatných kostoloch vykonávajú bohoslužby v latinských rúchach a s posvätnými nádobami podľa svojho obradu z vlastných misálov, na osoh katolíckeho ľudu.*“² Naďalej však biskup konštatuje zaostávanie za kňazmi latinského obradu, ktoré zdôvodňuje chudobou *ruténskych* farností a pomenúva príčiny sporov. Problémy súviseli podľa neho s gréckym obradom *ruténov*. Ten sa na Spiši nevyskytoval na kompaktnom území ako tomu bolo v susednej Šarišskej alebo v Zemplínskej stolici, ale v roztrúsených a od seba vzdialených lokalitách. Z toho potom vyplývali pre náboženský a cirkevný život veriacich a pastoračiu kňazov viaceré špecifiká a komplikácie. Väčšina gréckokatolíckych farností bola od najbližšej obce vzdialená i niekoľko hodín cesty. U veriacich, ktorí nežili v sídle farnosti to výrazne sťažovalo praktizovanie tzv. verejného kultu. Pravidelná účasť na bohoslužbách bola celodennou záležitosťou, aj to len za predpokladu, že boli priechodné cesty. Daždivé dni v jarných a jesenných mesiacoch, rovnako ako záľahy snehu počas zimy, ktorá v hornatom Spiši trvala veľmi dlho, nútili ľudí zúčastňovať sa náboženskej života v rámci cirkevnej obce, ktorá bola „poruke“. V demografickom vývoji cirkevných zborov gréckeho ale rovnako i latinského obradu sa to prejavovalo v pozvoľnej strate filiálnych veriacich.

Rôzne dlhú dobu sa konfesiónalna identita udržiavala návštevou bohoslužieb vlastného obradu aspoň pri najvýznamnejších cirkevných sviatkoch spojených s predchádzajúcim prístupom k spovedi a prijatím eucharistie. Postupne sa však i tieto formy demonštrovania príslušnosti k pôvodnému obradu začali vytrácať. Zabrániť úbytku duší sa spišská rímskokatolícka hierarchia na čele s biskupom Salbeckom snažili pravidelným vysielaním rehoľných i diecéznych kňazov, ktorí pred veľkonočnými a vianočnými sviatkami prechádzali po dedinách a vysluhovali spoveď a rozdávali prijímanie. Pri finančne náročnej-

1 LUCSKAY, M. Historia Dioecesis Munkatsiensis, tomus 5, H3MYKyC, roč. 20, s. 119.

2 BOYDOSCH, E. The quadrennial reports of the bishops of Spiš and Banská Bystrica to Rome, s. 251.

ších krokoch, akými bola výstavba kaplniek a filiálnych kostolov gréckokatolíckych farnostiach bol biskup limitovaný tým, že išlo obce situované prevažne v horách, chudobné, s malými komunitami rímskokatolíkov.

³ Podniknutými krokmi v podstate nepriniesol nič nové do sústavy noriem regulujúcich vzťahy oboch obradov. Rímskokatolíkom žijúcim ako menšina medzi gréckokatolíkmi stanovil hranice, v ktorých sa mali pohybovať. „*Latinský ľud*“ napomenul, aby aspoň na najväčšie sviatky navštevoval rímskokatolícky kostol, aby pôst nezachovával podľa gréckeho obradu, spoveď a prijímanie sviatosti sa mal snažiť prijať od rádových kňazov, ktorí pravidelne navštevujú odľahlé filie. Zakázal prechádzať z jedného obradu na druhý bez jeho súhlasu a zakázal tiež, aby pri krste rímskokatolíckych detí sa udeľovala sviatosť birmovania.

V hraničnom poľsko-rusínskom (lemkovskom) regióne tiež dochádzalo k prechodom na iný rítus. Najčastejšie išlo o prípady, kedy sa novorodenci krstili v kostole toho obradu, ktorý bol dostupnejší. Išlo najmä o krsty v zimných mesiacoch, ktoré ale viedli k tomu, že deti ostali pri obrade, v akom boli krstené. Synoda Przemyslovskej eparchie v roku 1740 sa zaoberala „stratenými dušami“. V jej dokumentoch sa uvádza, že „*ľudia Graeci Ritus len zriedka alebo vôbec nenavštevujú cerkvi, navštevujú latinské kostoly a zúčastňujú sa na latinských obradoch, nedodržiavajú pôsty podľa východnej tradície a svoje deti učia po poľsky*“. Kongregácia preto farárom prikazovala napomínať ich a vplývať na nich cirkevnými trestami.⁴

Veriaci východného a západného obradu žijúci v jednej obci sa líšili aj inými vonkajšími náboženskými prejavmi. Ešte v 18. storočí medzi ne patrilo i ranné, poludňajšie a večerné vyzváňanie na modlitbu, ktoré sa z gréckokatolíckych kostolov a zvoníc ozývalo len výnimočne. Ojedinelé zmienky o tom pochádzajú z južného Zemplína.⁵ Vizitácia z roku 1750 pri dedine Lastovce uvádza: „*Zvonenie ráno a večer nebolo, iba v rímskom kostole*.“⁶ Tak tomu bolo i v nábožensky zmiešanej farnosti Trhovište, kde vedľa seba žili veriaci štyroch vierovyznaní. Ako dôvody najčastejšie vizitátorom uvádzali: „*Zvonenie ráno a večer nie je, lebo niet komu,*“ či „*Zvonenie ráno a večer nebolo, pretože nebolo zvonára, bolo im prikázané*.“⁷ Ešte aj v meste Humenné sa v gréckokatolíckom kostole na poludnie a večer ozývali zvony len zriedkavo.⁸

Od roku 1771, keď jágerský biskup stratil jurisdikčné právomoci nad Mukačevským biskupstvom, sa medziobradové vzťahy vyvíjali v podmienkach dvoch samostatných a de iure rovnoprávných miestnych cirkví. Ich reálnu podobu však vytvárali jednotlivé lokálne

3 Tamtiež, s. 251 – 253.

4 ŁUKSTA, G. (Ed.) Tri synody peremyški eparchialni postanowki waljawski w 17 – 19 st., s. 143.

5 Doklady sú z obcí Zemplínska Teplica, Novosad, Leles, Poľany, Byšta, Hogyka. ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії Русинів и руських церквей в був. жупі Земплинської, го.ч. 11, s. 90, 95, 97, 165, 168.

6 Tamtiež, s. 163.

7 Tamtiež, s. 115, Makovce; ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії Русинів и руських церквей в був. жупі Земплинської, го.ч. 10, s. 99 (Porúbka pri Humennom), s. 81 (Trhovište).

8 Tamtiež, s. 108. Na pôvodnom území rozšírenia východného obradu sa len v Stakčine a v Krásnom Brode ozývali kostolné zvony aj mimo bohoslužieb.

spoločenstvá, v rámci ktorých bol vždy dôležitý postoj kňazov, ktorí sa pohybovali v mantineloch vytvorených biskupskými obežníkmi a intimátmi panovníka a Miestodržiteľskej rady. Jágerský biskup Karol Eszterházy a prvý mukačevský biskup Ján Bradáč museli v prvých rokoch po ustanovení nových pravidiel medziobradových vzťahov riešiť spory vznikajúce ako dôsledok zmeneného právneho stavu. V listoch, ktoré Eszterházy zaslal 14. júla 1772 každému vicearchidiakonovi (územne sa archidiakonáty prekrývali s hranicami stolíc) ich vyzýval napomínať všetkých rímskokatolíckych farárov svojho archidiakonátu, aby pre odstránenie „*Bohu i ľudom nemilých rivalít, neochoty a rozdielnych názorov [...] gréckokatolíckym kňazom, ktorí slúžia v duchovných veciach veriacim svojho obradu, odovzdávali prislúchajúce príležitostné aj ročné odmeny, lebo im to skutočne patrí za ich prácu. Týka sa to tak farských, ako aj filiálnych kostolov, a to bez akéhokoľvek otáľania alebo pomalosti, či odporu. Tam kde sa stretnete so zlou vôľou, tým vážnejšie napomínajte v mojom mene, tam kde sa vyskytne zaľatosť, neváhajte aj potrestať. V každom prípade otcovsky povzbudzujem a vyzývam všetkých aj každého osobitne, aby si gréckokatolíckych farárov vážili ako priateľov bratov v jednote viery, ako spolupracovníkov vo vinici Pánovej. Okrem toho nech ich spája úprimná láska. Tam, kde chýba gréckokatolícka cirkev, nech vo vlastných kostoloch ochotne dovoľia gréckokatolíkom vysluhovať sviatosti veriacim ich obradu.*“⁹

Obaja biskupi a prirodzene i štát mali záujem na tom, aby zabránili ďalšiemu vyhrocovaniu sporov medzi katolíckym klérom dvoch rôznych obradov a ich rozšíreniu medzi ľud. Zo skúsenosti v Sedmohradsku mali obavu, že by to mohlo viesť k návratu niektorých oblastí k pravoslávii a poškodiť plány na rozšírenie únie i do ďalších oblastí habsburskej monarchie. Naopak príklad dobrého spolužitia pastierov malo nasledovať i im zverené „stádo“. O rok neskôr, v liste datovanom 3. októbra 1773, Eszterházy s uspokojením konštatoval, že „*s veľkým vypätím síl dosiahnutý pokoj a o to väčšia svornosť už zapúšťajú korene a prinášajú ovocie svätej jednoty v Cirkvi a zároveň prispievajú k spoločnému dobru*“.¹⁰ V konfesionálne zmiešanom priestore mala rivalita a z nej prameniace zlé vzťahy medzi katolíckmi latinského a gréckeho obradu negatívny dopad na autoritu katolíckej cirkvi medzi protestantmi. Tie nekorenili len v sporoch o cirkevné dôchodky, ale ako sa uvádza v liste, „*veľmi často sa stáva, že používaním nenáležitých alebo ubližujúcich a s pohrdaním vyslovených slov vnútorne trpíme. Rany, ktoré z toho vznikajú, treba skutočne liečiť*“.¹¹ Čo tým biskup myslel, o aké slová išlo? Z predchádzajúceho obdobia sa na označenie kňazov východného obradu udržalo používanie výrazu *pop*. Veriaci boli, podobne ako v Poľsku označovaní ako *uniati*. Jágerský biskup nariadil, aby sa namiesto *uniati* používalo slovné spojenie *katolíci gréckeho obradu*, resp. *gréckokatolíci* a ich kňazi sa mali titulovať výhradne *farári*, a to ako na verejnosti, v úradnom styku, tak i v súkrom-

9 Preklady oboch listov do slovenčiny a ich latinský prepis pozri: PIETRAS, L. T. Dva listy biskupa Karola Eszterházyho ako svedectvo záujmu pastiera o pokoj a jednotu katolíkov Jágerskej diecézy. In: *Verba theologica*. Roč. 8, č. 2 (2009), s. 54.

10 Tamtiež, s. 55.

11 Tamtiež, s. 56.

nej komunikácii kňaza s veriacimi. Tento krok bol len aplikovaním záverov, na ktorých sa na Viedenskej synode dohodli zhromaždení katolícki biskupi gréckeho obradu.

V situácii vyhrotených vzťahov medzi oboma katolíckymi obradmi i gréckokatolícki kňazi, a pod ich vplyvom i veriaci, používali podobné stratégie správania sa na podoprenie vlastných nárokov na cirkevno-právnu emancipáciu. Snažili sa dokázať, že grécky obrad je rovnocenným, ba niekedy, že je jediným pravoverným. Prívržencov latinského obradu nazývali *pápežencami*. Tento výraz má svoj pôvod v Nemecku v počiatkoch reformácie, odkiaľ sa rozšíril ďalej. Od 17. storočia sa katolíci v protestantskom prostredí bežne označovali ako *pápeženci*, nemecky *Papisten*, maďarsky *pápista*. Na čestný atribút *katolícka* si robili nárok všetky tri konfesie. „Starej cirkvi“ sa nakoniec podarilo obhájiť právo na používanie tohto názvu, čo viedlo protestantské konfesie k tomu, že svoje pomenovanie odvodzovali od základných článkov viery.¹²

Zaujímavé svedectvo o inštrumentalizácii rôznych výrazov slúžiacich na označenie konfesií je z polovice 18. storočia z Báčky. Počas prvých rokov po príchode gréckokatolíckych osadníkov do tejto oblasti sa pravoslávni kňazi a mnísi, ktorí prichádzali do Keresztúra, pri svojej agitácii proti únii často uchýľovali k posmešným zvolaniam: „*Pápeženci majú pápeža, luteráni majú Lutera, kalvíni Kalvína, a vy, ako statok na lúke, nemáte nikoho!*“¹³ Rozdielne pomenovania duchovných jednotlivých konfesií bolo zaužívané v úradnom jazyku kancelárii za Jozefa II. V *Nariadení o manželských záležitostiach*¹⁴ sa vedľa seba vyskytujú výrazy *Pfarrer*, *Pastor* a *Pope*, po slovensky farár, pastor a pop.¹⁵ Farár bol vyhradený pre označenie katolíckych kňazov, pastor pre protestantských duchovných a pop na označenie pravoslávnych kňazov.

Po generácie tradované rozdielne pomenovania pre kňazov gréckeho a latinského obradu sa napriek úsiliu oboch strán nedarilo nahradiť jednotným označením bez negatívnej konotácie. Naďalej sa v každodennej komunikácii na označenie gréckokatolíckych farárov používalo slovo *pop*, pre jeho manželku *popad'a*. Tam, kde gréckokatolíci žili v homogénnom prostredí, nemalo výraz *pop* pejoratívny ani expresívny obsah, jeho príznakovosť však bola výrazná v kontexte, ak sa vedľa seba vyskytovali viaceré konfesie.

Ešte v roku 1827 sa kňazi Stropkovského dekanátu košického biskupovi sťažovali na to, že v tejto časti diecézy gréckokatolíci nazývajú veriacich latinského obradu, ale dokonca aj ich kňazov od dávnych čias rozšíreným „*potupným a hanebným menom pápeženci*“.¹⁶

12 REINHARD, W. Konfession und Konfessionalisierung in Europa. In: *Ausgewählte Abhandlungen. Historische Forschungen*. Band 60 (1997), s. 124.

13 УДВАРИ, И. Непознате писмо Георгия Росия на мадыарску горницу. In: *Шветлосц*. Roč. 27, č. 2 (1989), s. 255.

14 Oficiálny názov bol *Verordnung in Ehesachen, was den bürgerlichen Vertrag (Civilkontrakt) und dessen Folgen betrifft, für die sämtlichen Religionsgenossen*.

15 KLUETING, H. (Ed.) *Der Josephinismus: ausgewählte Quellen zur Geschichte der thesesianisch-josephinischen Reformen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995, s. 321 nn.; PFLIEGER, M. Dokumente zur Geschichte der Kirche, s. 418 – 420.

16 „... *eam apud illarum partium Gr. Catholicos non Fideles solum, verum ipsos etiam Animarum Pastores ab antiquo passim vigere contumeliosam consvetudinem, ut Latini Ritus Fideles per ignominiam et opprobrium Papiatarum nomine compellent.*“ (Podčiarknuté v origináli, P.Š.) AAPO, Bežná agenda, Inv. č. 343, 1827, sign. 342. List datovaný 2. marca 1827.

Vtedajší košický biskup Štefan Csech sa obrátil na prešovského biskupa Gregora Tarkoviča, aby prostredníctvom kňazov v tejto veci zasiahol. Druhá strana zasa vyčítala, že gréckokatolícki kňazi a veriaci gréckeho obradu sú tiež nazývaní rôznymi znevažujúcimi menami. Biskup Csech podnikol viaceré kroky s cieľom zlepšiť medziobradové vzťahy. Vo svojich nariadeniach a obežníkoch vyzýval klérus a ľud svojej diecézy, aby zjednodušujúce a do určitej miery pejoratívne pomenovanie katolíkov gréckeho obradu *ruténi* (*Homines Ruthenos*) prestali používať. Vydal zákaz používať v súvislosti s gréckokatolíckymi kňazmi oslovenie *popi*, v latinskom origináli *poparum*.¹⁷

Košické biskupstvo, ktoré vzniklo roku 1804 zo severných častí rozľahlej Jágerskej diecézy, ku ktorej patrilo i územie Zemplínskej a Šarišskej stolice, „zdedilo“ po nej jej konfesionálnu pestrosť. V roku 1814 nariadil košický biskup preskúmať situáciu na území diecézy vzhľadom k vysokému počtu obradovo zmiešaných obcí a miest. Bolo to v období, keď už vyše štyridsať rokov boli farnosti gréckeho a latinského obradu právne zrovnoprávnené a neexistovali žiadne pastoračné a ekonomické obmedzenia znevýhodňujúce gréckokatolícky klérus.

Intenzita medziobradových vzťahov sa líšila v závislosti od ich početnosti, od toho, kde bolo sídlo farnosti, ktorý cirkevný zbor vlastnil v obci chrám a pod. Kvalitatívne najnižšie stálo spoločné využívanie zvonov, ktoré sa vyskytovalo najčastejšie. Zvony určovali v rurálnej spoločnosti rytmus dňa, zvolávali ľudí na bohoslužby, slúžili na informovanie o mimoriadnych udalostiach, hroziacom nebezpečenstve, o úmrtí v obci a pod. Tým, že pohreb bol viazaný na miesto bydliska zomrelého, musel sa nevyhnutne dotknúť i miestneho kostola. Bolo všeobecne zaužívané, že ak bol v obci s rímskokatolíckym chrámom pohreb gréckokatolíka, zvonilo sa v miestnom kostole, a opačne, v obci, kde stála iba cerkev, sa pri pohrebe rímskokatolíka zvonilo na zvonoch v miestnej cirkvi.¹⁸

V obciach s obradovo zmiešaným obyvateľstvom, kde stál kostol len jedného obradu, zvykli ho navštevovať aj veriaci toho obradu, ktorý vlastný chrám v obci ani v jej blízkosti nemal. To si v prípade, že menšinovým zborom boli rímskokatolíci, prirodzene vyžadovalo akceptovanie juliánskeho kalendára, na niektorých miestach i pôstnych pravidiel a celkovo disciplíny gréckeho obradu. Platilo to ale i opačne, takže gréckokatolíci v pozícii menšiny sa riadili podľa gregoriánskeho kalendára. Táto forma medziobradovej „výpomoci“ však už nebola bežne rozšírená. To, či a po akej dlhej dobe spolužitia v jednom lokálnom spoločenstve sa uplatnila, záviselo od rôznych okolností. Napríklad od vzdialenosti k najbližšiemu chrámu vlastného obradu, od početnosti a vitality menšinovej komunity, resp. tej náboženskej skupiny, ktorá nemala v obci kostol, ďalej od postoja farárov a pod.

Ďalším spôsobom riešenia medziobradových vzťahov bola dohoda o poskytovaní chrámu raz za určitý čas pre potreby veriacich druhého obradu. Obvykle to bol výsledok recipročnej dohody oboch kompetentných farárov, pričom návrh zmluvy na spoločné používanie chrámu bol postúpený i vykonávateľovi patronátneho práva. V niektorých prípadoch

17 AAPO, Bežná agenda, Inv. č. 343, 1827, sign. 683. Nariadenie biskupa Š. Csecha, č. 478, z 31. marca 1827.

18 ZUBKO, P. Gréckokatolíci v záznamoch latinských biskupov z 18. storočia, s. 91.

to bol zemepán, ktorý tento model využívania sám inicioval.¹⁹ Napríklad vo filiálnom kostole v Abrahamovciach, ktorý patril do gréckokatolíckej farnosti Ruská Nová Ves, každú tretiu nedeľu prichádzal vysluhovať bohoslužby farár latinského obradu z Kokošovciach. Farár gréckeho obradu z Ruskej Novej Vsi zasa raz za tri týždne slúžil liturgiu v kostole latinského obradu v Kokošovciach.²⁰

Najvyššou formou medziobradovej komunikácie bolo simultánne využívanie kostolov, na niektorých miestach sprevádzané i spoločným prispievaním do kostolnej pokladnice, na ktorej spravovaní sa podieľali obe strany, v zastúpení členov obce alebo oboma farármí.

Na príklade rozdielneho vývoja užívania kostola v šarišských obciach Lenartov a Maľcov je možné ilustrovať význam založenia farnosti pre vývoj medziobradových vzťahoch. Obe dediny boli do prelomu 17. a 18. storočia luteránskymi farnosťami, po ich vyľudnení sa novo prisťahovaní *ruténi* stali najpočetnejším cirkevným zborom a drevené kostoly v oboch obciach sa dostali do ich užívania. V roku 1814, po vyše sto rokoch, kostol v Lenartove patril už „*dlhší čas*“ spoločenstvám obidvoch obradov, pre latinský obrad bol farským, pre gréckokatolíkov filiálnym chrámom. Inventár tvorili tri oltáre, z nich „*jeden je prispôsobený pre obe bohoslužby, z ostatných dvoch môže byť ktorýkoľvek prispôbený pre ktorýkoľvek obrad*“. Bol vybavený liturgickými knihami, rúchami, nádobami pre oba obrady a nachádzal sa v ňom i orgán. Spoločná bola i kostolná pokladnica spravovaná a dišpenzovaná farárom latinského obradu. Bohoslužby v gréckom obrade bývali každú tretiu nedeľu, aj keď gréckokatolíci tvorili čo do počtu výraznú menšinu.²¹ V Maľcove bol kostol sídlom gréckokatolíckej farnosti a bol súčasne rímskokatolíckym filiálnym kostolom, takže už „*dlhšiu dobu*“ patril spoločenstvám obidvoch obradov. Mal rovnaké vybavenie ako kostol v Lenartove, len s tým rozdielom, že v ňom chýbal organ. Spoločná pokladnica vytváraná zo zbierok bola spravovaná a dišpenzovaná farárom gréckeho obradu. Na údržbu chrámu, tak ako v prípade Lenartova prispieval i patrón.²²

S ohľadom na konfliktný potenciál situácií, keď v jednej obci sídlili farári oboch obradov a snahy vlastníkov obcí o čo najrovnomernejšie rozloženie nákladov na chod farností sa prípady, keď v jednej obci sídlili dvaja katolícki farári vyskytovali pomerne zriedkavo. Výnimku tvorili väčšie obce a zemepánske mestečká, kde si to vyžadoval počet ich obyvateľov a dovoľovali to hospodárske pomery.

Dva kalendáre

Reforma kalendára, ktorú bulou *Inter Gravissimas* vydanou 24. februára 1582 zaviedol pápež Gregor XIII., bola v Uhorsku prijatá už o päť rokov, na krajinskom sneme roku

19 Podľa správy z roku 1814 v Hažine pri Humennom „*spoločné používanie chceľ gróf Štefan Csáky a od udelenia súhlasu humenského farára gréckeho obradu Daniela Haliskoviča postaviť bočný oltár latinského obradu uplynul rok po postavení a posvätení kostola, pretože vo veci vydal rozhodnutie aj biskup.*“ Tamtiež, s. 111.

20 Tamtiež, s. 92, 152 (Seniakovce), s. 153 (Slánske Nové Mesto).

21 Tamtiež, s. 125.

22 Tamtiež, s. 128.

1587. Aj keď jej uvedenie do praxe nebolo v dôsledku konfesionálneho rozdelenia krajiny bezproblémové, protestantské i katolícke obyvateľstvo svoj sakrálny i profánný čas na prelome 16. a 17. storočia „meralo“ podľa gregoriánskeho kalendára. V pravoslávnych a gréckokatolíckych náboženských zboroch sa ale reforma kalendára nepresadila. Pred migráciou *ruténov* a vytvorením rozsiahleho priestoru konfesionálne zmiešaných obcí nespôsobovala existencia rozdielnych kalendárov väčšie problémy. Jednotlivci alebo málopočetné skupiny sa po presídlení z gréckeho obradového prostredia do oblastí, kde sa používal reformovaný kalendár, tomuto kalendáru za krátky čas prispôbili.

Po sformovaní rozsiahleho priestoru tvoreného nábožensky zmiešanými lokalitami sa odlišnosť juliánskeho a gregoriánskeho kalendára stali významným faktorom vplývajúcim na vzťahy medzi gréckym a latinským obradom. Neschopnosť žiadnej zo strán presadiť vlastný cirkevný kalendár vytvárali konfliktné situácie, keď jedna časť obce „*si spomenula a deň sviatočný svätila*“, kým druhá pracovala ako vo všedný deň. To značne komplikovalo náboženský život všetkých obyvateľov dotknutých lokálnych spoločenstiev, takže tento problém sa čoskoro dostal do pozornosti nielen miestnych cirkevných štruktúr a zemepánov, ale i na panovnícky dvor a do Ríma. Rozdiely medzi juliánskym a gregoriánskym kalendárom zapríčiňovali v severovýchodnom Uhorsku, podobne ako v ostatných častiach monarchie, kde žili kresťania východného obradu, mnoho ťažkostí i vo verejnom a hospodárskom živote. Vlastníci pôdy boli takmer výlučne rímskokatolíci alebo protestanti, kým veľká časť poddaných bola gréckeho obradu. Táto situácia prakticky spôsobovala, že gréckokatolíci v konfesionálne zmiešaných oblastiach slávil sviatky dvakrát, najskôr podľa gregoriánskeho kalendára a o dvanásť dní neskôr podľa starého juliánskeho kalendára. Súčasťou procesu disciplinizácie boli preto i opatrenia na rešpektovanie aspoň najvýznamnejších sviatkov podľa gregoriánskeho kalendára i zo strany *ruténov*.

Už v dekréte, ktorým boli katolícki kňazi gréckeho obradu zrovnoprávnení s latinským klérom, v *Diploma Leopoldinum* z roku 1692, vyslovil Leopold I. želanie, aby veriaci byzantsko-slovanského obradu prijali gregoriánsky kalendár. Kroky, ktoré podnikol jágerský biskup Fenyessi ešte koncom 17. storočia s cieľom dosiahnuť, aby v obradovo zmiešaných farnostiach prikázané cirkevné sviatky, tzv. dekretálne, slávil všetci bez rozdielu konfesie a obradu, boli bezvýsledné. Táto otázka bola aj na programe rokovania uhorského snemu v roku 1715 a prerokovávala sa na ňom ešte niekoľkokrát v priebehu 18. storočia. Aj Svätá stolica prostredníctvom Kongregácie pre šírenie viery v roku 1718 ustanovila gréckokatolíkom v Mukačevskej eparchii povinnosť sláviť dekretálne sviatky podľa latinskej tradície. Napriek úsiliu šľachty aj panovníka však tak duchovenstvo, ako i veriaci ľud nielen z Mukačevského biskupstva, ale i z ostatných gréckokatolíckych diecéz habsburskej monarchie, odmietali prejsť na gregoriánsky kalendár. Dôvodom k tomu bol nielen ich silný tradicionalizmus, ale aj obava z toho, že by táto zmena viedla k masovému návratu uniátov k pravoslávniu.

V konfesionálne zmiešaných obciach a ešte viac v mestách, kde tvorili menšinu, boli gréckokatolíci vystavení tlaku z viacerých strán, aby sa prispôbili cirkevnému kalendáru latinského obradu. Postupom času vznikali rôzne lokálne normy, ktoré túto otázku rie-

šili zohľadňujúc najmä demografické a sociálne rozvrstvenie veriacich, mieru tolerancie vlastníkov obce a postoj duchovenstva. Len pripomeniem, že povinnosť sláviť katolícke sviatky *Resolutio Carolina* nariaďovala i protestantom v Uhorsku a porušenie príkazu zdržiavať sa práce mali stoličné úrady trestať.

Faktorom, ktorý prirodzeným spôsobom vplýval na hľadanie všeobecne akceptovaného modu vivendi, bolo množstvo obradovo zmiešaných manželstiev. Po určitej prechodnej dobe sa ustálili tri hlavné spôsoby koexistencie juliánskeho a gregoriánskeho kalendára. 1. Katolíci gréckeho obradu slávili všetky, prípadne aspoň najvýznamnejšie cirkevné sviatky len podľa latinského kalendára, čo sa spájalo s povinnou návštevou kostola, zdrživaním sa od práce, prípadne dodržiavania pôstu. 2. Gréckokatolíci latinské sviatky nedodržiavali, brali ich ako bežný deň a dôsledne zachovávali len sviatky vlastnej obradovej tradície. 3. Gréckokatolíci rovnakým spôsobom dodržiavali všetky najvýznamnejšie cirkevné sviatky, latinské aj *ruténske*. V prípade väčšej ústretovosti zemepána to boli aj ďalšie sviatočné dni. Dvojnásobný počet cirkevných sviatkov, a teda i dní, keď sa nepracovalo, stál v protiklade k záujmom vlastníkov pôdy, ktorým to spôsobovalo hospodárske straty.

Rozhodujúci vplyv na to, ktorý zo spomínaných troch základných variantov sa presadil, malo početné zastúpenie jednotlivých cirkevných zborov a existencia kostola v obci. Na miestach, kde stál rímskokatolícky kostol a *ruténi* žili, použijúc dobový termín „*pod latinskými zvonmi*“, svätili prinajmenšom najväčšie sviatky podľa oboch kalendárov.²³ Kde však boli veriaci latinského obradu menej početným zborom, no najmä v prípadoch, keď sa nemohli oprieť o pastoračný a symbolický kapitál kostola, nebol na veriacich gréckeho obradu zväčša vyvíjaný nátlak. V tých obciach, kde stála iba cerkev východného obradu, gréckokatolíci sa zdržiavali práce len počas sviatkov vlastnej cirkevnej tradície. Spolu s nimi sa i rímskokatolícka, výnimočne dokonca i protestantská menšina obce pridržovala juliánskeho kalendára.²⁴ Všetky tri spôsoby sa uplatnili na celom sledovanom území. Stávalo sa, že z troch susedných obcí sa v každej z nich presadil iný model, nezriedka tomu tak bolo i na území jednej farnosti.²⁵

Tieto otázky boli predmetom záujmu i počas kánonických vizitácií. V roku 1746 úradníci jágerského biskupa zisťovali, ako sa dodržiavajú dekretálne sviatky v mestách a dedinách, ktoré boli gréckokatolíckou farnosťou alebo filiou. Na území Zemplína a Šariša paleta odpovedí variovala od „*dodržiavajú*“ (*observant*), „*začínajú dodržiavať*“ (*incipiunt observare*), cez „*niekedy porušujú*“ (*passim violant*) až po „*nedodržiavajú*“ (*non observant, nulla observant*). V zhruba 40 percentách lokalít sa nerešpektovali nariadenia ohľadne cirkevných sviatkov, približne rovnaký podiel tvorili obce a mestá, v ktorých vizitátori ich porušenia nezaznamenali. Asi 20 percent obcí a miest malo v rubrike uvedené „*začí-*

23 ZUBKO, P. Slávenie sviatkov gréckokatolíckimi na území spoločnom s rímskokatolíckimi podľa relácií z roku 1794. In: *Slavica Slovaca*. Roč. 40, č. 1 (2005), s. 31.

24 Napríklad v Pakostove „*svätili naše sviatky aj* (veriaci, pozn. P. Š.) *rímskeho obradu, nakoľko boli pod zvonom gréckeho obradu, s povolením plebana.*“ ГАДЖЕГА, В. Додатки до історії Русинів і руських церковей в був. жупі Земплинської, роč. 10, s. 117. Ďalšie príklady pozri: ZUBKO, P. Slávenie sviatkov gréckokatolíckimi na území spoločnom s rímskokatolíckimi, s. 23.

25 ZUBKO, P. Gréckokatolíci v záznamoch latinských biskupov z 18. storočia, s. 81 – 83.

najú dodržiavať“ alebo „niekedy porušujú“. Komplexnejší obraz o zložitosti pomerov, no i o rozmanitosti dobovej terminológie, dotvárajú menej frekventované, ale omnoho konkrétnejšie odpovede. Z nich vyplýva, že častejšie sa porušenia vyskytovali medzi *ruténmi* než u luteránov a kalvínov, čo by samo osebe nebolo príliš prekvapujúce.²⁶ Zaujímavé sú skôr zistenia, že v lokálnych spoločenstvách, kde boli zastúpené všetky štyri konfesie, viedlo nedodržiavanie dekretálnych sviatkov zo strany *ruténov* vo viacerých prípadoch k uvoľneniu disciplíny u protestantov, ale i u rímskokatolíkov. „Podľa vzoru grékov často i iní porušujú“, „gréci nedodržiajú, niekedy podľa ich príkladu i katolíci a kalvíni porušujú.“²⁷ V prostredí Jágerskej kapituly nízku úroveň dodržiavania latinských sviatkov *ruténmi* vysvetľovali tým, že gréckokatolícki kňazi, ale na mnohých miestach ani latinskí farári, ich dodržiavanie nevyžadovali.²⁸

Problém (ne)dodržiavania cirkevných sviatkov si všimla i vizitácia mukačevského biskupa M. Olšavského z rokov 1750 – 1752. V nej zachytené odpovede reprezentujú rôzne formy ovplyvňovania a nátlaku, ktorý na *ruténov* vyvíjali latinskí kňazi a zemepáni. „Sú nútení (rímskokatolíckym farárom, pozn. P. Š.) svätiti' latinské sviatky, no ešte silnejšie pánom Pavlom Okolicsányim.“ „Nútia dodržiavať sviatky latinského obradu a nepodvoliach sa trestajú na peniazoch.“²⁹ Najintenzívnejší tlak bol v mestách, kde *ruténi* tvorili najmladšiu, najslabšiu a málo početnú cirkevnú obec. V Humennom pod vplyvom farára a františkánskych mníchov tunajší gréckokatolíci podľa vizitácie „začali svätiti' latinské sviatky, a svoje nie tak“. V podobnom duchu sa vyjadrili gréckokatolíci aj v tokajských mestách Tolcsva a Tokaj.³⁰ Niekedy malo úsilie vyvíjané s cieľom nahradiť *ruténske* sviatky za latinské za následok oslabenie sakrálnosti sviatkov a v konečnom dôsledku *ruténi* nedodržiavali ani „vlastné“, ani „cudzie“. Takýto prípad zaznamenáva vizitácia v Sátoraljaujhely, kde *ruténov* nútili dodržiavať latinské sviatky, „no napokon ani tie, ani svoje poriadne nedodržiavali.“³¹

Od 70. rokov sa do riešenia dvoch hlavných problémov spojených s cirkevným kalendárom začal s veľkou intenzitou zapájať štát. V druhej polovici 18. storočia v západnej Európe silneli na osvieteneckých dvoroch snahy o zníženie počtu sviatočných dní. Aj Mária Terézia sa pod vplyvom novovekých ekonomických teórií snažila zvýšiť produktivitu hospodárstva vo svojej monarchii. Na začiatku sedemdesiatych rokov 18. storočia

26 „Catholici Latini, item Calvinistae observant, Rutheni etiam sua violant“. (Čel'ovce) „Rutheni non observant.“ (Sečovská Polianka) „Observant ritu Ruthenico.“ (Komloska) „Rutheni sua observant.“ (Sedliská) „More sui ritus observant.“ (Palota) „Observant juxta suos Calendarum“. (Tovarnianska Polianka) „Raro observant, etiam graecorum.“ (Pakostov). Pozri: AACaas, Tabella representans, Districtus Homonensis 1746; Tabella representans, Districtus Ujhelyiensis 1746.

27 „Ad exemplum Graecorum passim et aliis violant.“ (Nižný Žipov) „Graeci non observant, interdum horum exemplo ducti etiam Catholici et Calvinistae violant.“ (Lastovce) Tamtiež.

28 LUCSKAY, M. Historia Carpatho Ruthenorum, tomus 4, НЗМУКҮС, roč. 17, s. 68.

29 ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії Русинів і руських церквей в був. жупі Земплинській, го.ч. 10, s. 79 (Strážske); Гаджега, В. Додатки до исторії Русинів і руських церквей в був. жупі Земплинській, го.ч. 11, s. 100 (Sátoraljaujhely), s. 101 (Ardov).

30 Tamtiež, s. 99, 80, 104.

31 Tamtiež, s. 102.

požiadala pápeža Benedikta XIV., aby znížil počet sviatočných dní vo všetkých častiach habsburskej monarchie tak, ako to už predtým schválil pre katolíkov v niektorých krajinách západnej Európy.³²

Pápež vo svojom liste z roku 1771 na žiadosť cisárovej odpovedal kladne a sviatočné dni rozdelil do dvoch kategórií. Do prvej patrilo devätnásť sviatkov a všetky nedele, keď mali veriaci povinnosť zúčastniť sa svätej omše a nesmeli vykonávať žiadne ťažké práce ani obchodovať. Do druhej kategórie zaradil Benedikt XIV. všetky ostatné doterajšie sviatky, pre ktoré bola záväzná účasť na bohoslužbe, ale dovoľovalo sa pracovať a obchodovať. Toto riešenie sa však ukázalo ako nevhodné. Ľudia pod vplyvom tradície alebo išli do kostola a potom nepracovali, alebo pracovali a na omšu nešli. Preto pápež na žiadosť cisárovej zrušil záväznosť účasti na omši pre sviatky druhej kategórie a v prvej kategórii znížil počet sviatkov na šesťnásť.³³

Tieto rozhodnutia pápeža sa však týkali len katolíkov latinského obradu. Mária Terézia preto požiadala Svätú stolicu, aby znížila počet sviatkov aj pre gréckokatolíkov. Bolo to potrebné najmä z dôvodu existencie rozsiahlych, obradovo zmiešaných oblastí. Rozdiely v počte sviatkov popri už existujúcich rozličných dňoch ich slávenia by ešte viac prehĺbili zmätky a spory. Kým rímskokatolíci mali počet sviatkov (okrem nedele) znížený na šesťnásť, gréckokatolíci Mukačevského biskupstva mali 34 prikázaných sviatkov a pravoslávni veriaci (Srbi, Gréci a Rusíni v okrajových častiach monarchie) zachovávali okrem nedele ďalších 38 sviatkov. Mária Terézia preto žiadala aj pre katolíkov gréckeho obradu znížiť počet sviatkov na rovnaký počet, ako mali rímskokatolíci. O tom, ktoré by to mali byť, rokovali katolícki biskupi gréckeho obradu z celej monarchie spolu s ich konzultantmi na synode vo Viedni, ktorá sa konala v roku 1773. Za Mukačevskú eparchiu sa na nej zúčastnil biskup Andrej Bačinský, za Križevackú biskup Vasilije Božičkovič a sedemhradských gréckokatolíkov zastupoval biskup Gregor Major. Tí sa však dlho nevedeli dohodnúť na tom, ktoré sviatky zostanú záväzné a ktoré sa medzi šesťnásť vyvolených nedostanú. Bolo to pochopiteľné, keďže išlo o veľmi citlivý problém. Po dlhých diskusiách sa dohodli na texte petície, podľa ktorej mala cisárovná žiadať u pápeža znížiť počet sviatkov záväzných pre gréckokatolíkov na devätnásť. Tak, ako každá rímskokatolícka diecéza mala špeciálny sviatok svojho patróna, žiadali aj biskupi gréckeho obradu pridať ešte ďalší sviatok pre každé gréckokatolícke biskupstvo, čím by sa počet záväzných sviatočných dní zvýšil celkovo na dvadsať. Zhromaždení biskupi sa na synode zároveň dohodli na tom, že je nevyhnutné rovnako znížiť počet prikázaných sviatkov aj pre pravoslávnych biskupstvá v monarchii a začať reformu spolu s nimi. V opačnom prípade hrozilo, že by to pravoslávna strana mohla propagandisticky zneužiť.³⁴

Cisárovná však žiadosť gréckokatolíckych biskupov zvýšiť počet ich sviatkov na dvadsať neprijala. V liste novozvolenému pápežovi Piovi VI. z 9. 3. 1775 ho žiadala potvrdiť aj pre jej katolíckych poddaných gréckeho obradu zníženie počtu sviatkov na šesťnásť.

32 LACKO, M.: The Reduction of the Number of feast Days for the Catholics of the Byzantine Rite in Hungary in the XVIII. Century. In: *Slovak Studies*, IV., *Historica* 2. Roma, Cleveland 1964, s.197.

33 Tamtiež, s. 198.

34 Tamtiež, s. 202.

Pápežove rozhodnutie v tejto veci zo dňa 8. 4. 1775 však nekorešponduje s tým, čo cisárovná žiadala. Pius VI. totiž udelil každému gréckokatolíckemu biskupovi v Uhorsku splnomocnenie znížiť počet sviatkov v jeho biskupstve podľa jeho vlastného rozhodnutia v takej miere, aby to bolo prijateľné. Dodal len zoznam sviatkov, ktorých sa toto zníženie nesmelo dotýkať. Hoci cisárovná nežiadala o takéto splnomocnenie pre každého gréckokatolíckeho biskupa, ale len o odsúhlasenie jej návrhu, interpretovala si odpoveď z Ríma ako súhlas s jej plánom. V tom zmysle informovala aj troch gréckokatolíckych biskupov. V tom istom roku mukačevský biskup Andrej Bačinský informoval svoje duchovenstvo, že počet sviatkov bol na podnet panovníčky a so súhlasom pápeža znížený na dvadsať, a tento stav trval po celé 19. storočie.³⁵ Napriek tomu, že Mária Terézia vydala nariadenie znižujúce počet sviatočných dní aj pre ortodoxných kresťanov v habsburskej monarchii, títo jej rozhodnutie nerešpektovali a pokračovali v slávení tradičného počtu sviatku. Ešte väčšie ťažkosti mal štát s presadením jednotného kalendára. Za Jozefa II. boli opakovane vydávané intimáty, ktoré všeobecne zavádzali platnosť gregoriánskeho kalendára na celom území ríše. Dosiahnuť jeho akceptovanie na tých územiach, kde spolu bývali katolíci latinského a gréckeho obradu, sa však ani jozefínskemu byrokratickému aparátu nepodarilo. Na území Mukačevského a od erigovania v roku 1818 i Prešovského biskupstva sa juliánsky kalendár udržal po celé 19. storočie. Lokálne spoločenstvá, ktorých členovia sa riadili dvoma kalendármi, si časom vytvorili model fungovania, ktorý pokiaľ možno nezraňoval a nezneisťoval religiozitu žiadnej z náboženských obcí. Najšpinavšie a najťažšie práce, ako vyvážanie hnoja, orba, či kosenie sa nerobili v dňoch, ktoré pre niektorú z konfesií boli významným sviatkom. Potenciálne však rozdiely v kalendári boli najmä v prostredí vyhrotenej katolícko-protestantskej konfrontácie využívané, či zneužívané na demonštratívne prezentovanie negatívnych postojov. Tie boli iniciované často obyčajnými susedskými spormi, no mohli byť vyvolané i konfesionálnymi motívmi.

Na konci 18. storočia, po troch generáciách hľadania a ustaľovania modu vivendi, rozposlal jágerský biskup Karol Eszterházy do obradovo zmiešaných farností svojej diecézy dotazník s otázkami zisťujúcimi lokálne zvyky týkajúce sa cirkevného kalendára, dodržiavania sviatkov a zdržiavania sa práce. Odpovedať naň mali zástupcovia cirkevných obcí.³⁶ Na rozdiel od obdobia spred zhruba polstoročím dotazník z roku 1794 zaznamenáva porušovanie dekretálnych sviatkov už len na ojedinelých miestach. Ich akceptovanie, súdiac podľa zaznamenaných odpovedí, nebolo vo väčšine prípadov výsledkom nátlaku vyvíjanom zo strany latinského kléru, resp. zemepána, ale dobrovoľným rozhodnutím *ruténov*.

„Na otasku: gak Rusnacy Katholici, Kteri mezi Rimskimi Katholikami biwagu, ass do Roku 1780 Rimse Katholicke sweta zachowawaly, azdaliż tich ystich Greckich Katholickoch neb Rimsko Katholicke sweta zachowawaly? Mi niżeg podepsanij Swedectwij widawame Na Perwsse: že Greci Katholici w Nassim walale pred Rokem 1780, ponevač pod Rimskim Katholickim Zwonem žigu, wżdickij zachowawalj Rimsko Katholicke Sweta, a až

35 Tamtiež, s. 203.

36 Tento z viacerých hľadísk cenný pramenný materiál pre územie Šarišskej, Zemplínskej a Abovskej stolice publikoval: ZUBKO, P. Gréckokatolíci v záznamoch latinských biskupov z 18. storočia, s. 72 – 85.

do dnešnegsiho Dne zachowawagu. Nadruhe: že ani Panowe gruntowne, ani Plebanowe Ku tomu gich nigdi nesilijl, aby pred menowane Sweta zachowawalj. “³⁷ (Tulčík a filiálky Záhradné a Demjata) „...Rusnacy esste pred rokem 1780, ano od dawneg Pamecy Swatky skrze Cirkew Rimsku Katolicku ustanowene tak dobrowolne Zachowawaly, ano y Wčilek Zachowawagu, Že od wsseckeho utikany, a sileny gak od Panstwa Gruntowneho, tak od Wrchnosty Duchowneg slobodny Zustaly, a Zustawagu. Wtim Gistim spusobe swedčime, že nikdy Pod nekterim hrozenim, meneg trestanim budto W Penicuw, budto Na tele Pre Wec Predmenowanu držany Nebily, any Karhany: Kdiž mezy tim y swoge Swatky brez wsseckeho Protiwenstwy Rimskeho Zachowawany spolu Znekterimy Rimskimy Katolikamy aspon Weksse Swatky, gake gsu: Narozeny Krista Pana, Trich Kraluw &C. brez Pracy Zachowawagicimy, Zadržugu, a Wuctiwosty Magu... “³⁸ (Kendice s filiou Drienovská Nová Ves) „...stimo Psanim wiznawame, že gak pred rokom 1780tim tak ij od teho roku, po te časij pod Faru tuto Medgyansku teto nekelo Ruskeg, aneb Unickeg Wirij Lide, Žadne Zemske Panstwo, tak tež ij Pan Pleban Nas ne silelij, tim meneg dagakim spusobem karhalij Žebij Sweta katolicke snamij Wgedno trimalij; ale samij zdobreg sweg wulij gakssto pod Zvonem katolickim bidlice znamij trimagu wssecke kostelne, a Cjrkewne katolicke Ceremonie. Tak ij ročnu Placu swojemu Ruskemu, Lutheranij ale podobne swemu dawagu, anij nebral Pan Pleban, okrem Qvarti, ponewač dežma tato kralowska geho Excellentiu Biskupa Jagerskeho se dorice, a tak mij tento napis wedla swedomij Obcij nasseg widawame... “³⁹ (Medzany)

Rozdielny prístup zemepánov v rešpektovaní „ruských sviatkov“ pretrvával i v tomto období. Naďalej existovali obce, kde boli *ruténi* nútení bez ohľadu na dôležitosť sviatku ísť odpracovať svoje urbárske povinnosti. „Na panske, nasso Panstwo nas Nehoni na katolicke Swyatka, ale na Ruske, kedy robota, a Rozkažu nam pugdeme, ponewacž my Ruske ani nezname kedy, ani neswetime, okrem negake welke, kedy onim zname, swetime, gako y Katolicij, na to swogema Rukami križikami podpisugeme, na Lepssu Viru, y potwreni... “⁴⁰ Močarmany (dnes súčasť obce Petrovany)

„Mi niže podepsanj wiznawame a dawame na wedomost Kemu kolwek prinalezj, že Rusnacij pred 14. Rokamij toto Swatkij Latinskeho Nabossenstwa Katolicke wsse swětelij, pre Panstwo, gak onj swěteli, nebot gim od Panstwa nebilo slobodno zgewne, ssadne pracij wikonawat, a we swoge ruske Swatky na Panske chodili; a honene bilj, gako ij ginsse katolicij na Pansku robotu wgedno chodili. Wssak ale pre robotu a swoje Swatkj, gak od Plebana, tak tež ij od Panstwa nikda žadnim pokartem trestane nebilj. “ (Ploské s filiou Kráľovce)

Naďalej však pretrvávala v mnohých obciach opačná prax, a ich zemepán, resp. zemeptáni k ich náboženským povinnostiam pristupovali s veľkou ohľaduplnosťou a i na škodu vlastných ekonomických záujmov tolerovali duplicitné slávenie cirkevných sviatkov.

37 Tamtiež, s. 76.

38 Tamtiež, s. 74.

39 Tamtiež, s. 77.

40 Tamtiež, s. 75.

„...Swedeczwiw toto zesebe widawame, [...] že pri pritomnostij Nassej, apod Sumenim Sme Vibralij Swedectwiw od rusnakoch nassich; ale geste ijpred sternact rokamij, gak Pamatame Nikdij pod Nassima Panij ij wnaj mensse Sweto Sweto Swe rusnacij Napanske nerobilij, anij roskass nemelij, gak ad Panstwa, tak tess ij od Panoch Plebanoch Nassich, gak od Predessleho, tak tess ij od terajssoho Plebana Nasseho Nutene Nebulij; ale wzdiij Swogo Sweta gake Kolvek prichazelij Swetilij, atrimalij...“⁴¹ (Kapušany s filiámi Lada, Nemcovce a Vagaš)

Kráľovská miestodržiteľská rada, zrejme aj pod vplyvom relácii z roku 1794, ktoré jej jágerský biskup poslal, vydala v roku 1795 intimát upravujúci náboženský život v obradovo zmiešaných obciach. Gréckokatolíci v obciach, kde žili spoločne s veriacimi latinského obradu, mali dodržiavať latinské sviatky, zdržiavať sa práce, ktorá by narušovala sviatočný charakter dňa. Na miestach, kde sa nenachádzal kostol latinského obradu, alebo ktorého obyvateľstvo tvorili výhradne gréckokatolíci, mohli bez obmedzení vykonávať všetky práce a svätiť sviatky podľa tradície svojho obradu.⁴² Na znenie tohto intimátu sa v otázkach zachovávanía sviatkov na obradovo zmiešaných územiach odvolával i cisársky dekrét *Resolutio Regia Circularis* z roku 1814 upravujúci vzťahy medzi katolími gréckeho a latinského obradu a dávajúci im tak i civilnoprávny základ.

V úradnej agende Prešovského biskupstva sa ešte v dvadsiatych rokoch nachádzajú intimáty nariaďujúce zlúčenie gregoriánskeho a juliánskeho kalendára. Len v priebehu roka 1826 dostal prešovský biskup dva intimáty s touto požiadavkou.⁴³ Prešovská kapitula tieto snahy hodnotila v daných podmienkach ako nereálne, nahľadávajúce základy ľudovej religiozity a ohrozujúce i medziobradové vzťahy. V prípade, že by štátne úrady pokračovali v presadzovaní, existovalo riziko návratu časti veriacich k schizme. V týchto intenciách sformulovala i svoje oficiálne stanovisko k zjednoteniu juliánskeho a gregoriánskeho kalendára a zaslala Miestodržiteľskej rade.⁴⁴

Najcitlivejšie reagovali na „znesvätenie“ prikázaného sviatku ľudmi „zvonku“ konfesionálne homogénne lokálne spoločenstvá, situované na periférii, s obmedzenejšími kontaktmi s odlišnou obradovou tradíciou. Sabinovskí debnári sa v roku 1824 sťažovali prešovskému biskupovi, že v lesoch na okolí Orlova im miestni sedliaci nedovoľujú pracovať v dňoch, keď oni „svätia“, z čoho mali nemalé škody a ťažkosti.⁴⁵ Zrejme nepochodili s ponosami na nižších úrovniach, preto sa s prosbou o pomoc obrátili listom na Prešovského biskupa.⁴⁶

41 Tamtiež, s. 74.

42 Intimát č. 16 417 z 11 augusta 1795. Pozri: *Extractus benignarum resolutionum Normalium in objectis Publico-Ecclesiasticis editarum ad annum 1825 inclusive productus*. Tyrnaviae 1826, s. 11 – 12; VASIE, C. Kánonické pramene, s. 151.

43 AAPO, Bežná agenda, Inv. č. 558, 1826, sign. 1042, 1150.

44 AAPO, Bežná agenda, Inv. č. 559, 1827, sign. 13.

45 V roku 1806 žilo v Orlove 411 gréckokatolíkov, 69 gréckokatolíckych manželských párov a 7 párov obradovo zmiešaných. UDVARI, I. A munkácsi görögkatolikus püspökség lelkészsegeinek 1806. évi összeírása. s. 117. V roku 1843 mal Orlov takéto konfesionálne zloženie obyvateľstva: 537 gréckokatolíkov, 21 rímskokatolíkov a 6 židov. Universalis schematismus, 1842/43, s. 232.

46 AAPO, Bežná agenda, Inv. č. 340, 1824, sign. 628.

„Pan Welkomožni!

a gakžto hlawa Greckeje Cirkwi.

*Nassa poctiwa Cecha bednarska pita ponižene, gestli bi mohla, tu lasku mat, od Jich Welkosti; penewač ze mi kupugeme s paločagskich huroch drewo, čo ge potrebno do našego remesla, a mi hodime tam robit, do tich lesoh, ktere su hned na pul mili od walalu, kteri se Orlow menuge a gestli tam nam tak pripada, že mi trefime na gih šweto tam robit, teda nam nedowolugu, hocag bisme nekedi prawe uš našu robotu dokonac mali, w ten čas pridu aš kunam do lesa, teda nas zabiragu negakich zlodyegoch, a pripada nekedi tak, že uš calkom bez kelčiku zustawame ponewač mi nekedi na tiden, aneb na dwa, a neb na tri tižne ai znašu čeladku še robit prihistame, teda mussime tam darmo bez roboti messkac; Teda mi pitame ponizene o lasku, gestli bi mozna wec bola, abi zme mohi dowolenyo mat na gich šweto robit, ponevač ai mi nasso šweto mame ktere sme powinowate swetit, mezi-
tim do laski se poruča naša poctiwa Cecha.*

Sabinowe, dne 23 Magu 1824.

Georgius Kachely, Cechvater“

Konfliktný potenciál spočívajúci v paralelnom používaní dvoch odlišných cirkevných kalendárov sa postupne darilo eliminovať. A to aj napriek tomu, že štát po celé 19. storočie vyvíjal úsilie o ich zjednotenie, teda de facto presadenie gregoriánskeho kalendára i v prostredí východného obradu. V niektorých oblastiach južného a stredného Zemplína, kde mali gréckokatolíci silné postavenie a oba kalendáre sa používali v rámci jedného lokálneho spoločenstva to dokonca viedlo k istej miere preferovania obradovo zmiešaných manželstiev rímskokatolíkov a gréckokatolíkov. Hlavným dôvodom bol väčší počet sviatočných dní spôsobený posunom v liturgickom kalendári a rešpektovanie tohto stavu i zo strany zemepánov.⁴⁷

⁴⁷ KALAVSKÁ, V. – KALAVSKÝ, M. K otázke zmiešaných manželstiev. In: *Južný Zemplín. Štúdie o etnokultúrnom vývoji národnostne zmiešanej oblasti*. M. KALAVSKÝ (Ed.) Bratislava 1993, s. 124 – 144.

KONFESIONÁLNE ZMIEŠANÉ MANŽELSTVÁ, KONVERZIE, APOSTÁZY

Jedným zo sociálnych dôsledkov pestrej náboženskej skladby na území sledovaných stolíc bol i vysoký podiel zmiešaných manželstiev. Ich častý výskyt bol v prvom rade produktom ľahšej priepustnosti konfesijných hraníc, ktorá v rurálnom prostredí bola takmer demografickou nevyhnutnosťou. Manželstvá sa prednostne uzatvárali v rámci lokálneho spoločenstva, nevesta len zriedkavo prekračovala pri odchode do ženichovho domu hranice chotára vlastnej dediny, prípadne niekoľkých susedných obcí. Výber partnera okrem geografických limitov zužovali aj kritériá majetkové a do zrušenia nevoľníctva mal do neho čo povedať i zemepán. V lokálnych spoločenstvách tvorených troma, či štyrmi rovnocennými konfesijnými skupinami boli manželstvá uzatvárané osobami patriacimi do rôznych cirkevných spoločenstiev častým javom.¹ Demografický vývoj v dotknutých oblastiach zásadným spôsobom ovplyvňovala zákonom predpísaná povinnosť nekatolíckeho partnera podpísať pred vstupom do konfesijného zmiešaného manželstva, tzv. reverz. V ňom sa zaviazal, že ich deti budú vychovávané v katolíckej viere.

Otázku, kto má sobášiť snúbencov rôznej konfesie a akými pravidlami sa má riadiť náboženská výchova detí, uhorské zákony dlho neriešili. Až roku 1731 nariadenie *Resolutio Carolina* zverilo toto právo rímskokatolíckym farárom a zaviedlo do právnej praxe tzv. reverzálnu povinnosť.² Kánonické právo katolíckej cirkvi cirkevné sobáše medzi katolíkmi a nekatolíkmi dlhú dobu vôbec nepripúšťalo. Na Tridentskom sneme prijaté závery týkajúce sa sviatosti manželstva neurčovali formu uzatvárania zmiešaných manželstiev.³ Až pápež Benedikt XIV. (1740 – 1758) vo svojej bule *Matrimonia quae in locis* z roku 1741, známej tiež ako *Benedictina*, prvýkrát cirkevnoprávne povolil sobáš s nekatolíkmi. V Uhorsku zo strany štátu ešte relatívne dlho po *Resolutio Carolina* pretrvávala istá „zhovievavosť“ k porušeniam reverzálného sľubu. Tá bola dôsledkom neschopnosti byrokratického aparátu sankcionovať jeho porušovanie, no bezpochyby súvisela aj s celkovým vývojom medzikonfesijných vzťahov v prvej polovici 18. storočia. Postoj štátu sa zmenil v druhej polovici vlády Márie Terézie. Kým do roku 1768 sa podpísanie reverzu pokla-

1 Pojem konfesijné zmiešané manželstvá – *matrimoniae mixtae religionis* vychádza z latinského cirkevného práva. Kánon 1124 CIC/1983 ich definuje ako manželstvá medzi dvoma pokrstenými, z ktorých jeden je členom rímsko-katolíckej cirkvi a druhý patrí do cirkvi alebo cirkevného spoločenstva, ktoré nie je v plnej jednote s katolíckou cirkvou. *Evangelisches Kirchenlexicon. Internationale theologische Enzyklopädie*. Dritter Band. Dritte Auflage (Neufassung) Göttingen 1992, s. 417 – 418; *Lexicon für Theologie und Kirche*. Sechster Band, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1997, s. 238 – 240.

2 GRELLMANN, H., M., G. Beeinträchtigte Religionsfreiheit der Protestanten in Ungern seit 1792. In: *Statistische Aufklärungen über wichtige Theile und Gegenstände der österreichischen Monarchie*. Dritter Band. Göttingen 1802, s. 50.

3 KOCH, E. *Das konfessionelle Zeitalter – Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563 – 1675)*. Band 2/8. Leipzig 2000, s. 83.

dalo za „žiaduce“, nariadením zo spomínaného roku bolo vyhlásené za nevyhnutnú podmienku uzatvorenia zmiešaného manželstva.⁴

Medzi oblasti, kde zmiešané manželstvá významným spôsobom ovplyvňovali interkonfesionálne vzťahy a demografický vývoj jednotlivých konfesíí, patril Spiš. S týmto problémom bol hneď od svojho nástupu konfrontovaný prvý spišský biskup Karol de Salbeck. O pomeroch v svojej diecéze vypracoval podrobnú správu, v ktorej najviac priestoru venuje dvom okruhom tém: zmiešaným manželstvám a spolužitiu s gréckym obradom. Salbeck v nej uvádza, že „...mnohé deti zrodené z katolíka a nekatolíka sú odvedené do herézy, áno, aj samotní katolícki partneri upadnú do nevery. Mnohí nadarmo majú meno katolíka, lebo svojimi činmi sa prehrešujú pod vplyvom heretického partnera v manželstve. Napríklad deti heretického otca sú odvádzaní od ponaučenia o katolíckych sviatosťoch a katolícka matka ich nemôže z toho vytriahnuť. Ti, ktorí nie sú hodní mena katolíka zakaždým, keď z čistého zvyku pristúpia pred súd pokánia, spôsobia svedníkom neuveriteľné úzkosti a ťažkosti. Keď totiž svedníci odopierajú nehodným udeliť sväté rozhršenia, vyhrádzajú sa, že prejdú k luteránskym kazateľom a tam dostanú rozhršenie. K bolesti a úzkosti pristupuje i to, že títo nekatolíci uzatvárajú manželstvá medzi sebou v zakázaných stupňoch príbuzenstva, dokonca v prvom stupni príbuzenstva s povolením kráľovskej milosti a sledujú len tie zákony vlasti, ktorými sa môžu vyhnúť daňovým poplatkom a tak stanoveným trestom, len aby mali deti ako zákonité, ktoré preberú ich dedičstvo. Nemôže im v tom zabrániť ani biskup, lebo manželstvo uzatvorí pred svojimi kazateľmi. [...] Aj samotní katolíci tejto diecézy žiadajú často od biskupa dišpenz, aby mohli uzavrieť medzi sebou manželstvo v štvrtom, prípadne v treťom stupni, alebo v zmiešaných stupňoch. Ťažšie by sa to preukazovalo, keby tu nebol súbeh viacerých motívov na vyhovenie ich prosieb. Povoľuje sa to snúbencom z prostého ľudu, nie však šľachticom. Pre prostý ľud sa prihovára najmä chudoba a z toho vznikajúca snaha spojiť a zachovať malé pozemky z oboch strán a tak uľahčiť vyžitie. K tomu istému vedie snaha v malých obciach. V mestách a mestečkách je veľký počet luteránskych vlastníkov... [...] Katolícke nevesty sotva môžu dúfať, že nájdu katolíckych ženíchov. A neobídme ani chudobu týchto osád, čo ešte sťažuje situáciu. Keď v duši súhlasíme spojiť katolíckych snúbencov s dišpenzom, myslíme tak preto, že je to lepšie, ako previesť jedného z nich na celý život do spoločnosti rozdielneho náboženstva.“⁵ Nielen na Spiši, ale i v iných regiónoch sa udržiavali rôzne spôsoby riešenia náboženskej výchovy detí, ktorých korene siahali do obdobia pred vydaním *Resolutio Carolina*.

Miera dodržiavania reverzu v praxi závisela od mnohých faktorov. Od toho, ktoré konfesionálne spoločenstvo bolo v danom lokálnom spoločenstve dominantné, k akej konfesii sa hlásil vlastník, resp. vlastníci obce a vykonávateľ patronátneho práva kostola, aké bolo spoločenské postavenie rímskokatolíckeho, resp. gréckokatolíckeho kňaza v obci. Dôležitú úlohu hrali tiež rozdiely v sociálnom postavení manželov. Napriek jednoznačnej dikcii zákona však škála reálne existujúcich možností ako vyriešiť otázku výchovy detí

4 BUCSAY, M. Das Toleranzpatent in der reformierten Kirche Altungarns, s. 91, pozn. 88.

5 BOUYDOSH, E. The quadrennial reports of the bishops of Spiš and Banská Bystrica to Rome. s. 248 – 249.

v zmiešaných rodinách bola pomerne široká. Siahala od obojstranného akceptovania jednej, nie nevyhnutne katolíckej konfesie pre deti oboch pohlaví, rozdielnej výchovy synov a dcér v závislosti od vierovyznania otca a matky, nasledovania najstaršieho, alebo aspoň jedného syna „vo viere otca“ a pod. Ojedinele to manželvia riešili tak, že dieťa iba pokrstili a ďalšie sviatosti, resp. iniciačné obrady, ako prvé sväté prijímanie, birmovanie, či konfirmáciu odložili do doby, kým dieťa nebolo pokladané za svojprávne a mohlo sa samo rozhodnúť, do ktorého cirkevného spoločenstva sa chce zaradiť.⁶ Napríklad v Michalovciach vizitátori v roku 1772 konštatovali, že najmä v skôr uzavretých manželstvách sa zákony nedodržiujú. Mužskí potomkovia nasledujú konfesiou otca, ženský matku.⁷ V obci Rad manželský pár zložený z kalvína a rímskokatolíčky síce uzavrel reverz, napriek tomu bol starší syn vychovávaný ako kalvín, mladší ako rímskokatolík.⁸ V južozemplínskom mestečku Hernádnémeti boli tri konfesionálne zmiešané manželstvá. Vo všetkých boli manželvia katolíci, dve manželky boli kalvínky, jedna luteránka. Dve manželky podpísali reverz a deti bez ohľadu na pohlavie boli vychovávané ako katolíci, chodili do katolíckej školy. Jedna z kalvínskych manželiek však presadila, že ako katolíci budú vychovávaní len synovia, a dcéry budú nasledovať jej náboženstvo.

Na základe rozboru údajov z vizitácií na Zemplíne sa ukazuje, že smerom z juhu na sever bolo dodržiavanie nariadení o náboženskej výchove detí v zmiešaných manželstvách prísnejšie kontrolované a rešpektované. Počet konvertitov do rímskokatolíckej cirkvi tiež narastal. Okrem skutočne zriedkavých výnimiek, sa reverzálna povinnosť v zmiešaných manželstvách dodržiavala vo všetkých farnostiach na sever od Sečoviec. I priamo v Sečovciach boli deti vo všetkých štyroch zmiešaných manželstvách vychovávané v katolíckej viere a miestny latinský farár uviedol deviatich luteránskych a dvoch kalvínskych konvertitov.⁹

V lokálnych spoločenstvách, kde sa povinnosť uzavrieť reverz prísnejšie dodržiavala, sa to v priebehu jednej-dvoch generácií odrazilo na ich náboženskej štruktúre. V severozemplínskej rímskokatolíckej farnosti Dobrá evidovala v roku 1773 cirkevná matrika značný počet konvertitov. Súviselo to najmä s častým uzatváraním zmiešaných manželstiev, v ktorých nekatolícky partner zväčša prestúpil na katolícku vieru. Len v samotnej obci Dobrá bolo šesť luteránsko-katolíckych manželstiev, rovnako šesť zmiešaných párov bolo i vo filiálke Kvakovce a vo filii Slovenská Kajňa ďalšie dve. Deti s výnimkou jedného zmiešaného manželstva boli dôsledne vychovávané v súlade s reverzom. Keď porovnáme údaje o náboženskom zložení uvedených obcí z roku 1749 so stavom o zhruba jednu generáciu neskôr (1773), vyjdú nám nasledujúce čísla: Počet rímskokatolíkov sa v Dobrej zvýšil zo 62 na 386, gréckokatolíkov však len z 36 na 44, evanjelici a. v. poklesli zo 114 na 36. V Slovenskej Kajni bola konfesionálna mobilita rovnako výrazná. Nárast rímskokatolíkov z 32 na 283, pokles gréckokatolíkov z 8 na 4 a prepád počtu evanjelikov zo 49 na 13. Jediná obec na okolí, kde sa uchovala heterogénna konfesionálna skladba, boli Kva-

6 GRELLMANN, H., M., G. Beeinträchtigte Religionfreyheit der Protestanten in Ungern seit 1792, s. 51.

7 AACass, Districtualia, vol. 4, fasc. 1, Protocollum Canonicae Visitationis 1772, Comitatus Zempliniensis.

8 Tamtiež.

9 AACass, Districtualia, vol. 4, fasc. 1, Protocollum Canonicae Visitationis 1772, Comitatus Zempliniensis.

kovce. Aj tu najrýchlejšie rástol rímskokatolícky zbor – z 51 na 189, na rozdiel od susedných obcí však stúpol aj počet gréckokatolíkov – zo 45 na 93 a evanjelikov zo 70 na 86.¹⁰ Tak, ako smerom na juh rástlo na Zemplíne percentuálne zastúpenie kalvínov a zhusťovala sa sieť ich farností, oslabovalo sa dominantné postavenie katolíckej cirkvi a obmedzovali sa prostriedky, ktorými mohla disciplinovať veriacich a sankcionovať porušovanie cirkevných predpisov. Rozhodujúcim činiteľom formujúcim vzťahy medzi konfesiami tu bola početná drobná protestantská šľachta.¹¹ Kalvínski pastori s jej podporou vykonávali pastoračnú činnosť bez obmedzení, ba zasahovali aj do cirkevnej jurisdikcie katolíckych farárov. Vizitácie jágerského biskupa z rokov 1749 a 1772 obsahujú viaceré sťažnosti na kalvínskych kňazov, ktorí pastoračne pôsobili aj mimo svojej „vinice“ a medzi katolíkmi a luteránmi vysluhovali krsty, sobáše a pohreby.¹² V prípade zmiešaných manželstiev to bol na juhu Zemplína často katolícky partner, kto sa prispôbil druhej strane. Napríklad v meste Olaszslizska evidoval v roku 1749 miestny rímskokatolícky farár 18 a v susednej farnosti Erdőbénye až 22 prípadov apostázy, teda konverzie k reformovanej cirkvi.¹³ Vizitačný protokol z roku 1772 charakterizoval pomery v tokajskom mestečku Tarczal nasledovne: „*Farár je mierumilovný, nemá rád násilie, dovoľuje mnohým porušovať zákon. Nekatolícke obyvateľstvo je tu veľmi početné a z mierumilovnosti súčasného farára je zastúpené aj v senáte, autorita cirkvi začína upadať. Celkovo tu už odpadlo 18*“ (osôb, pozn. P. Š.). O benevolentnom postoji katolíckeho farára v tomto mestečku svedčí i ten fakt, že zmiešané manželstvá sa často uzatvárali pred kalvínskym kňazom. I v ďalšom juhozemplínskom meste Szerencz boli manželstvá katolícko-kalvínske obvyklým javom. V roku 1772 ich miestny latinský farár evidoval sedem. V dvoch zmiešaných manželstvách boli deti vychovávané ako kalvíni, pričom v prvom prípade nasledovali náboženstvo otca a v druhom matky. Podobne v Brehove boli v dvoch zmiešaných manželstvách deti vychovávané ako rímskokatolíci, v treťom však nebol uzavretý reverz a synovia nasledovali kalvínskeho otca.¹⁴

10 AACass, Districtualia, vol. 3, Fasc 2. Protocollum Canonicae Visitationis 1749, Comitatus Zempliniensis, Districtus Homonensis; AACass, Districtualia, vol. 4, fasc. 1, Protocollum Canonicae Visitationis 1772, Comitatus Zempliniensis, Districtus Homonensis. Za rovnaké obdobie napríklad zo šiestich luteránov v Ohradzianoch neostal ani jeden, v Lieskovci zo šestnástich po 24 rokoch sa našiel iba jeden. V oboch obciach boli deti zo zmiešaných manželstiev dôsledne vychovávané ako rímskokatolíci.

11 Pozri jozefínske sčítanie ľudu. DANYI, D. – DÁVID, Z. Az első magyarországi népszámlálás (1784 – 1787), s. 272, 278.

12 AACass, Districtualia, vol. 3, fasc 2. Protocollum Canonicae Visitationis 1749, Comitatus Zempliniensis, Districtus Submontanus et Ujhelyiensis; AACass, Districtualia, vol. 3, Fasc 2. Protocollum Canonicae Visitationis 1749, Comitatus Zempliniensis, Districtus Homonensis. „*Minister Calvinicola Andreas Spáczay 24 juni ad Oppidum Ungvár, de rebus necessariis ad Nobis examinatus, qui ex Rutheno apostatasse dicitur usurpat jurisdictionem, etiam in Catholicas et Lutheranos eos sepeliendo, copulando, baptisando.*“ Andrej Spáczay bol spolu s Jurajom Jesseniom autorom slovenských prekladov kalvínskych bohoslužobných kníh z 50. rokov 18. storočia. Pozri: ŠVAGROVSKÝ, Š. Z histórie slovenských kalvínskych rituálnych kníh. In: *Slovenská reč*. Roč. 65, č. 5 – 6 (2000), s. 259 – 262. Príklady porušenia cirkevných zákonov kalvínskymi kňazmi zo 70. rokov 18. storočia pozri v: AACass, Districtualia, vol. 4, fasc. 1, Protocollum Canonicae Visitationis 1772, Comitatus Zempliniensis.

13 AACass, Districtualia, vol. 3, fasc 2. Protocollum Canonicae Visitationis 1749, Comitatus Zempliniensis, Districtus Submontanus et Ujhelyiensis, p. 97.

14 AACass, Districtualia, vol. 4, fasc. 1, nr. 1. Protocollum Canonicae Visitationis 1772, Comitatus Zempliniensis, Districtus Homonensis.

V porovnaní s ostatnými stolicami Uhorska bolo na území Zemplína množstvo porušení reverzálnej povinnosti a apostátov tak vysoké, že Kráľovská miestodržiteľská rada viackrát iniciovala u stoličných úradov vypracovanie ich presnej evidencie. Nesúviselo to len s vysokým podielom zmiešaných manželstiev, ale i s nerešpektovaním zákonov, čo bol dôsledok najmä silného postavenia kalvínskej šľachty a vplyvu lokálnych tradícií. V zmiešaných manželstvách sa v otázke výchovy detí obe strany zväčša snažili dohodnúť na konsenze, ktorý by rešpektoval miestny úzus, sociálne postavenie partnerov, vierovyznanie zemepána. Miera rešpektovania cirkevných predpisov zodpovedala tomu, akými prostriedkami katolícka cirkev, reprezentovaná osobou farára a najmä lokálnou šľachtou, dokázala ich porušovanie sankcionovať. Nerešpektovanie reverzálnej povinnosti malo niekedy za následok konverziu, presnejšie povedané apostázu katolíckeho rodiča k protestantizmu.¹⁵ Apostáza bola pritom až do konca vlády Márie Terézie v centre pozornosti biskupských vizitácií a podľa platných zákonov sa mala trestať stratou majetku a vyhnanstvom.¹⁶ Opierajúc sa o údaje z rímskokatolíckych a gréckokatolíckych vizitácií sa apostáza najviac vyskytovala v kalvínskom prostredí, na etnicky prevažne maďarskom území a len ojedinele na teritóriu, kde mali z protestantských zborov silnejšie postavenie evanjelici a. v. Osobitné postavenie mal Podhorský dištrikt (Districtus Submontanus), jediný na Zemplíne, v ktorom kalvíni predstavovali väčšinu.¹⁷ Prípady apostázy sa častejšie vyskytovali u gréckokatolíkov než u katolíkov latinského obradu a zväčša boli dôsledkom uzavretia zmiešaného manželstva. Keď sa gréckokatolík priženil do kalvínskej rodiny, pod vplyvom okolia zväčša zanechal „vieru otcov“. Dokladá to prípad z obce Kiss Bereczki: „*Sedliak ženatý s kalvínkou chodí do ich modlitebne a už je kalvínom.*“¹⁸ V srdci vinohradníckej oblasti, v meste Tokaji, sa v roku 1750 spomínajú až šiesti gréckokatolícki konvertiti na kalvinizmus, v meste Serencs piati, traja vo Felső Regmécz a jeden v Radvani.¹⁹

Oslabenie konfesionalnej identity a ľahšia náchylnosť podľahnúť tlaku ku konverzii boli v prvej generácii po prisťahovaní *ruténov* do nového prostredia spôsobené i oslabením tradičných sociálnych a najmä rodinných väzieb. Výskumy v nemeckom prostredí hovoria o tom, že predpokladom a impulzom väčšiny konverzií bola rodinná dezintegrácia.²⁰ Tá vo vyľudnenom a znovu osídľovanom prostredí severovýchodného Uhorska dosiahla vysoký stupeň. Po obnovení sídelnej štruktúry sa v prvej generácii kolonistov a potomkov

15 Týmito termínmi sa označujú procesy pričlenenia alebo odčlenenia sa od určitého náboženského systému, v užšom zmysle vstup alebo výstup z náboženského spoločenstva. Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band III, s. 436.

16 KOWALSKÁ, E. *Evanjelické a. v. spoločenstvo v 18. storočí. Hlavné problémy jeho vývoja a fungovania v spoločnosti*. Bratislava 2001, s. 26.

17 V roku 1772 tu bolo 8 gréckokatolíckych, 13 rímskokatolíckych a 18 reformovaných farností. Pozri AACas, Districtualia, vol. 4, fasc. 1, Protocolum Canonicae Visitationis 1772, Comitatus Zempliniensis.

18 ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії Русинів и руських церквей в був. жупі Земплинської, роč. 11, s. 99 – 100.

19 Tamtiež, s. 104, 182 a 166.

20 K problému konverzií pozri viac: VOLKLAND, F. Konfession, Konversion und soziales Drama. Ein Plädoyer für die Ablösung des Paradigmas der >konfessionellen Identität<. In: *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthe*. J. SCHILLING (Ed.) Band 201. Heidelberg 2001, s. 91 – 104.

pôvodných obyvateľov len postupne vytvárali nové rodinné väzby. Aj tie, ktoré sa úplne nepretrhli (otcovsko-synovské, súrodenecké a pod.) sa presťahovaním do nového prostredia vzdialeného jeden, dva, ale i viac dní cesty určite oslabili. To výrazne uľahčovalo prípadnú zmenu konfesiónalnej identity. Najmä v prvých rokoch a desaťročiach mala na tom v niektorých lokalitách svoj podiel i absentujúca, resp. nedostatočná pastoračná starostlivosť.

V prostredí konkurencie viacerých konfesiónálnych identít zohrávali pri individuálnom rozhodovaní jednotlivca dôležitú úlohu viaceré faktory. Presvedčujúci bol potenciál duchovných autorít, ktorými boli kňazi, učitelia, kantori a pod. Ten sa mohol meniť a v závislosti od toho viesť k revidovaniu konfesiónalnej identity jednotlivcov i skupín. V období častých spoločenských a prírodných katastrof, tragédií, postihujúcich lokálne spoločenstvá alebo len jednotlivé rodiny, je treba predpokladať zvýšenú afinitu k revízií konfesiónalnej identity.²¹

V prípade zmiešaných manželstiev vykazovali gréckokatolíci najvýraznejšiu tendenciu ustúpiť tlaku okolia a náboženskú výchovu detí prenechať druhej strane. Príčinu treba hľadať na troch miestach. Prvým bolo horšie sociálne postavenie *ruténov*, ktorí i desaťročia po ich prisťahovaní tvorili majetkovo najslabšiu vrstvu lokálneho spoločenstva. Zastúpenie gréckokatolíkov medzi sedliakmi s celou alebo polovičnou usadlosťou bolo ešte v polovici 18. storočia veľmi slabé. Zväčša hospodárili na štvrtinovej, resp. osminovej usadlosti, no najpočetnejšie boli v prvých rokoch po usídlení v novom prostredí zastúpení medzi želiarmi. Ďalším dôvodom bola už spomínaná deformovaná sociálna štruktúra gréckokatolíckej cirkvi, a najmä absencia šľachty. Treťou príčinou bol tak okolím, ako i samotnými *ruténmi* citlivo vnímaný status „prisťahovalcov“, nepôvodných obyvateľov. Tam, kde sa do nového prostredia nasťahovali *ruténi* vo veľkom množstve, takže počtom konkurovali, resp. prevyšovali pôvodné obyvateľstvo a vytvorili si vlastnú náboženskú obec, boli svojim okolím omnoho skôr akceptovaní. Malé *ruténske* komunity boli i z dôvodu absencie vlastnej farnosti vystavené rôznym obmedzeniam týkajúcim sa praktizovania ich náboženstva a silnejšiemu tlaku okolia k asimilácii. V priebehu nasledujúcich generácií, ako sa menila kolektívna pamäť i sociálne rozvrstvenie obce, sa konfesiónalna identita gréckokatolíkov postupne upevňovala. Okolie ich prestávalo vnímať ako „prišielcov“ a súčasne s tým, ako prenikali medzi bohatšiu vrstvu dedínskej society, rástlo sebavedomie a sociálna prestíž jednotlivcov i celej náboženskej obce. Zlepšenie cirkevnej administratívy v Mukačevskom biskupstve, disciplinizácia kňazov a ďalšie opatrenia sa spolu s väčšou starostlivosťou štátu podpísali pod posilnenie gréckokatolíckych cirkevných zborov na celom sledovanom území. Sprisnilo sa kontrolovanie dodržiavania reverzov. V mnohých obežníkoch mukačevských biskupov z doby vlády Márie Terézie sa opakujú výzvy, aby osoby, ktoré nespĺnili reverzálnu povinnosť, boli úradne potrestané. Od kňazov

21 ETIENNE, F. Seuchen, Hungersnot, Krankheit, Tod. In: *Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts*. Veröffentlichungen des Max-Planck-Institut für Geschichte, Band 152. H. LEHMANN – A.-Ch. TREPP (Eds.). Göttingen 1999, s. 131.

sa vyžadovalo viesť podrobné súpisy konfesionálne, ale i obradovo zmiešaných manželstiev, súpisy detí vychovávaných v takýchto rodinách, ako i presnej evidencie apostátov.²²

Tolerančný patent a 26. článok krajinského zákona z roku 1791 upravovali náboženskú výchovu v manželstvách *mixtae religionis*. V prípadoch, keď bol otec katolíkom, museli byť všetky deti vychovávané v katolíckej viere, ak bola matka katolíčkou, mohli synovia nasledovať vierovyznanie otca.²³ Zákon bol pre protestantov krokom vpred na ceste k ich právnej emancipácii, na druhej strane však kodifikoval právny model, ktorý komplikoval fungovanie rodiny a vytváral množstvo potenciálne konfliktných situácií. Dcéry spolu s matkou chodili na bohoslužby do iného kostola ako otec so synmi, deti navštevovali odlišné školy, často v odlišných dedinách. Rozdiely v cirkevnom kalendári mali za následok, že v určité dni katolícka, ženská časť rodiny v sviatočnom odeve „svätilla“, kým otec so synmi odišiel pracovať na pole. Tento model sa v konfesionálne heterogénnych oblastiach udržal až do druhej polovice 20. storočia.²⁴ Problémy vznikali aj vtedy, keď bolo treba platiť cirkevný desiatok, na ktorý si nárokoval protestantský i katolícky farár. V niektorých prípadoch sa preto upúšťalo od „spravodlivého“ modelu, a deti boli vychovávané v náboženstve jedného z rodičov. Nie vždy pritom tak, ako to určoval zákonný článok 26/1791, rozhodovalo náboženstvo otca. V prípade figurácie, keď náboženský zbor jedného z rodičov početne výrazne dominoval, mal v obci kostol a požíval väčšiu prestíž, alebo v prípadoch výraznej sociálnej asymetrie manželov, nasledovali deti náboženstvo „silnejšieho“ z rodičov.

Aj napriek zmierneniu zákonných podmienok bol zo strany oboch protestantskej cirkvi, najmä duchovenstva, postoj k zmiešaným manželstvám odmietavý. Okrem už na prvý pohľad zjavnej nevýhodnosti pre nekatolícku stranu, keď v zásade len jedna štvrtina v zmiešaných manželstvách splodených detí pokračovala v luteránskej, resp. kalvínskej konfesii rodiča, existovali aj ďalšie dôvody na ich odmietanie. Dobové svedectvo o nich zanechal evanjelický a. v. farár v Boci Kristián Fornet, ktorý v roku 1817 napísal pojednanie *Wystraha pred Manželstwjm rozdjlného Naboženstwjm*. Už samotný názov prezrádza postoj autora k tejto otázke. Ako hlavný motív k napísaniu svojho diela uvádza skutočnosť, že po náboženských reformách Jozefa II. sa počet zmiešaných manželstiev výrazne zvýšil, čo sa nepriaznivo prejavuje na poklese evanjelikov. „*To se syce y prwe stávalo, ale ne tak často, a tak zhusta, gako za nassich časů, čehož ta zwłásste prjčina gest, ponewadž se nynj takowé manželstwj kraginskym zákonem nezbranuge, a že nassi lidé pri takowé prjležitosti nebywajj tak syleni k promenenj náboženstwjm swého, gako za předesslých časů, ačkoli pritom nikdy bez pokussenj nezústawagj. Zálež pak ta zkaza, a sskoda z ohledu nassi Cyrkwe zwłásste w tom, že my skrze takowé manželstwj utracugeme wždycky ditky z něho zplozene, a neb do cela wssecky, neb někeré z nich: odkud co giného nasledowati*

22 УДВАРІ, І. Причинки до історії Підкарпатських Русинів XVIII. століття, s. 84.

23 Zákonný článok XXVI/1790 – 1791, § 15. Pozri: Corpus Iuris Hungarici, 1740 – 1835, évi törvénycikkek. Budapest 1901, s. 178.

24 KALÁVSKÝ, M. Jazyková a etnická totožnosť v zmiešanom prostredí. In: *Národopisný zborník*. Roč. 12 (1998), s. 32 – 33.

*může, než to, že se počet nasseho lidu ze dne na den wjce, a wjce umenssowati, odporne pak strany rozmnožowati musy.*²⁵

V prvej polovici traktátu Fornet argumentuje najmä Starým zákonom a prísnyimi zákazmi platnými u Židov uzatvárať zmiešané manželstvá. Ich porušovanie viedlo vždy k úpadku viery a následne k Božiemu trestu, medzi ktoré patrila aj potopa sveta. Ako tri hlavné príčiny, prečo by evanjelici a. v. nemali vstupovať do zmiešaných manželstiev uvádza nasledovné: „*Ponewadž se takowé nerowné manželstwj Pánu Bohu neljbj, což z Písem swatých Starého Zákona tak zgevné gest, že o tom ani neymenssj pochybnosti býti nemůže. [...] Ponewadž skrže rozdjlné Manželswj skaza, a porussenj do prawé Cýrkwe uwozowana býwa. [...] Ponewadž Ewangelicky Krest'an, neb Krest'anka, když do nerowného manželstwj wchází, sebe samého dobrowolně, a bez potreby, do tak welikeho nebezpečenswj wydává, že může w něm wečně zahynuti. Může zagisté k ohawnému odpadlstwj od praweho naboženstwj, a k zaprenj Krysta Pána naweden býti, a to negen od swého towarysse, ale y od geho prátel, a kněžj, gakožto kterj bližssi prjstup k němu a k čomu geho dosahuj. Čehož se tym wjce obáwati slussj, poněwadž zkussena wěc gest, že gako člověk wždycky náchylneggssj gest ke zlému, nežli k dobrému. [...] K tomu prikočuge y to, že na ten čas mala a negista gest naděge, aby blaudjcy muž, neb žena naprawen, a k nam obrácen byl, kdyžto byt' by y chte takowý blud swůg zanechati, a nassj Wjru prigati, nemůže to gináče, než s mnohau, a welikau nesnadnosti učiniti, a mnohý ačkoli slibil, že se k nam obratj, wssak potom slib swůg neplnj, gsa tym gist, že nemůže od nás k tomu sylen býti.*“²⁶

V ďalšej časti sa farár z Boce venuje praktickým problémom spolužitia v zmiešanom manželstve, vyplývajúcim zo zákonov regulujúcich otázku výchovy detí. Štvrtou príčinou je nemožnosť viesť v zmiešaných rodinách spoločný náboženský život. „*Poněwadž nasse stránka nemůže djtky z takowého manželstwj nerowného zplozené w swém naboženstwj zachowati, ale utracuge ge aneb docela wssecky, aneb z částky, kdyžto wedle kraginského zákona, gestli matka nassého naboženstwj, a otec katolik, musegj wssecky děti, a tak negen synowé, ale y dceri w naboženstwj katolickém wychowáwané býti, geli pak otec Ewangelik, a matka katolička, tu gen samých synů může w swém naboženstwj wychowáwati, ale y to gemu nesnadno prichodj, neb sam musi gich y modlitbám y prawé známosti Božské wyučowati, a pritom nikdy bezpečný nenj, aby gim matka, která obyčegně neywjce s djtškami obchodj w gegich mladém wěku, naboženstwj naše nezosskliwila a ge od něho neodwédla, což se též stáwa, když Otec prwé než Matka zemira. Který pak Rodič djtky swé na tento způsob dobrowolně utracuje, ten w prawdě y proti Bohu y proti swým djtškám welice hressj, aniz ge opravdowě miluge, gakoby ge milowati měl, ale ukrutný gest proti nim: nebo ge o neydrahssj kljnot, totiž, o prawau wjru, a wečné blahoslawenstwj pripravuge, a to y s gegich Potomky. Takowj Rodičowé slussně sé obawati mohou, že gednuc w budaucý wěčnosti takowé djtky gegich naně narjkati budau, dáwagjce gim winu swého zatracenj. Ano magj weděti, že geste y w tomto žiwote gsau gim nepřátelé djtky gegich,*

25 SNK-Archív literatúry a umenia. Sign. J 2736, Dejiny cirkvi. Wystraha pred Manželstwjm rozdjlného Naboženstwj zepsana skrz Krystyana Fornet na Bocy Roku 1817, p. 1.

26 Tamtiež, p. 4 – 8.

poważujgje gich, gako kacyrů a bludariů wedle wypowiedi Spasitele: Neprátelė člowěka, domácy geho Mat. X. 36. Nebo kdož nenj se mnau, proti mne gest, kap. XII. 30. (Podčiarknuté v origináli, P. Š.) Páta příčina. Poněwadž manželé rozdjlného Náboženstw, memohau služby Božské tak gak by chtěli, a gak naležj, společně wykonawati, a to negen w kostele, ale ani doma, kdyžto gedem, y druhý gináče se modlj, a na giný způsob Bohu slaužj: odkud nenj možné, aby gedem druhému na záwadě, a ku pohorssenj nebyl, zwlásste, gestli gsau oba w swém náboženstw horliwj, a když každý to zachowáwati chce, k čemu geg wjra zawazuge.

Chceli pak se kdo takowého manželstw wywarowati, tedy ma znáti, že se k tomu tyto nasledugjý wěcy wyhledáwagj.

1. Aby se w swém Náboženstw tak upewnil, a utwrdil, žeby o tom uplně preswědčen byl, že ono samo gest prawě, a spasytedlné. K tomu cýli má se snažiti, aby sobě gruntownj známosti náboženstw nasseho nadobyl, aby znal, y co má, gako ewangelický křesťan wěriti, a činiti, y proč tak, a ne ginak wěrj, a činj, pritom potřebné gest gemu aspon hlawnj bludy giných náboženstw, a gaky gest rozdjl mezy nassjm a giným náboženstwjm wědeti. Tak odtud nasledowati bude, že se bude wysrjhati, negen takowých bludů, ale y těch, kterj se gich pridržegj.

2. Aby, když gest swobodný, a mjnj, do stawu manželského wstaupiti, nikdy s Osobau giného Náboženstw mužského, neb ženského pohlawj, neseznáwal, ano y wsseliké prjležitosti k tomu se warowal, a tak geště zdaleka a začasu, pred pokussenjm utjkal. Musý li s takowau osobu obcházetj, gako se to někdy stáwá, tedy má gi wždycky, ne gináče, powážowati, než gako onen strom zapoweděny w ragi, aby se gi nikdy nedotýkal, aniž se od nj dotykati dal. Tak nezamiluge gi, byť by ona ginače gak krásna, neb bohata, neby z slawného rodu byla.

3. Aby sobě w mysli swé žiwě predstavowal to weliké nebezpečensstw, a tu nenahraditelnau sskodu, do které by gistotně wpadl, kdyby do manželstw s osobau giného náboženstwj wessel.

4. Aby, kdyžby se mu některá Osoba giného Náboženstw zaljbila, nikdy tak nemyslil, gako by podobné Osoby swého náboženstw naleznauti, a dostati nemohl, nybrž na sobě naděgi činiti, že mu Bůh gestě lepssj osobu ukáže, budeli se mu důwěriti, a wedle slowa geho zprawowati.

5. Aby Otce nebeského za ducha swateho mrawně prosyl, kterých ho w hledánj towarysse rjdil, a pritom, aby y rady od giných, a zwlásste od Rodičů, a pratel swých wyžádal sobě, a wedle nj se zprawowal. Jak opak, ne gen sami máme se takowého manželstw warowati, tak y giných pred njm wystrjhati. Tak potřebné gest také znáti, coby se k tomu wyhledáwalo, a to zwlasste a od Rodičů, kterj to predewssjm činiti magj. Těchto tedy powinnost gest:

1. Aby djtky swé prawé, a gruntowné známosti Boha, a cesty spasenj wyučowali, a ge gak napomjnjánjm, tak y vlastnjm prjkladem swým, k swátému, a pobožnému žiwotu wedli, aby w swém náboženstw dobre utwrzené, a upewnene byli.

2. Aby gim Náboženstwj nasse, gako gedině prawe, a spastedlné wsseligak schwalowáli, giné pak gako bludné a sskodliwé zosskliwowali, ukazujc gim geho bludy.

3. Aby djtkám swým, nakolik možné gest, nedopaussteli, s lidmi giného náboženstwj obchoditi, a s nimi se poznáwati. Proto nemagj se, ani do služby, ani k naučenj se něgakeého remesla, takowým lidem dáwati, a zwlásstě prekazyti magj, aby se mezy nimi k bydenj neosadili.

4. Aby djetky swé wždycky pod mocy swau měli, a ge k poslušnosti, a poddanosti pri-drželi, nigakž gim nedopausstegjce, aby oni co swau vlastnj wůli, a bez wedomj, priwo-lenj gegich pred sebe brali, ale aký priwykli remeslem wedle wúle a rady Rodičů swých se zprawowati, tak nebude gim potrebj obáwati se, žeby se proti wůli gegich ženili, neb wydáwali.

5. Aby djtkám swým nerowné manželstwj zosskliwowali, a je pred njm wystrjhali, ukazu-gjce gim, gak by ono proti wůli, a poradku Božjmu bylo, a gak by se skrze to sebe samých welmi nesstastných učiniti.

6. Aby djtky swé Pánu Bohu wždycky na modlitbách swých poraučeli, a gim ducha maud-rosti a bázne Božj od Neho žádali, aby On ge sám na cestach gegich zprawowal, a gich pred nerowným manželstwjm zachowal.

Z ohledu Učitelů nepotrebj, aby která zwlásstnj zprawa dana byla, nebo, k čemu by oni w teto částce zawázani byli, to se snadno zpripomenutych powinnosti rodičů poznati může.

Co se pak naposledy těch dotýka, kterj se tak nesstastnými stali, že spogeni gsauce giž ged-nauc s osobami rozdjlného náboženstwj žiti musegj, sem se giná a lepssj rada dati nemůže, než tato:

1. Aby swůg weliky omyl poznali, a srdečnau litostj uznali, že welice prohressili, a to negen proti Bohu a swým djtkám, ale y proti celé Cyrkwi nassj, gakožto které se skrze takové manželstwj ne mala sskoda stáwa. nad čjmž se každý Ewangelik prawy rmautiti musý.

2. Aby w hluboké pokore Otce nebeského prosyli, že by gim w zásluhách Pána Ježisse winu gegich odpustil, a ten omyl, který w teto částce učinili podle swé maudrosti a do-brotj, nakolik gen možné gest, napraviti račil.

3. Aby wždy pilný, a bedliwý pozor na sebe samych měli, žeby wjru, a dobré swědomj nepotratili, aneb w swém náboženstwj wlažnými se nestali.

4. Aby djtky swé, které w swém náboženstwj zachowati mohau, pred sweděnjm wsseligak warowali, a ge w bázni, a napomjnanj Páne wychowawali. Těm pak, které giné Nábo-ženstwj nasledowati musegj, aby newinným způsobem ukazowali, co a gak by o nassem náboženstwj smýssleti měli, žeby to nigak nepotupowali, a pritom aby se za ně Pánu Bohu wraucně modljwali, žeby On ge Duchem swým swatým oswěcował, a časem swým na cestu prawau přiwesti račil.

Hospodin račiž gim w tom napomocy býti, giné pak pred takowým nesstastným manžel-stwjm zachowati, a tak tu sskodu, kterau Cyrkew nasse z toho mjwa, milostiwě odwrá-ceti, a to pro čest a sláwu Jmena swého swatého, a na weky wěku požehnaného. Amen.²⁷

27 Tamtiež, p. 9 – 15.

V lokálnych spoločenstvách, ktoré tvorili štyri početne vyrovnané náboženské zbory bola v potolerančnom období i napriek odporu protestantskej cirkevnej hierarchie miera výskytu zmiešaných manželstiev veľmi vysoká. Keďže štatisticky podložené demografické výskumy realizované v širšom meradle zatiaľ nie sú k dispozícii, urobil som na potvrdenie tejto hypotézy sondu v rámci jednej farnosti. Skúmal som sobášne matriky rímskokatolíckej farnosti Trhovište, ležiacej južne od Michaloviec.²⁸ Jednotlivé konfesie mali v roku 1842 v obciach patriacich do tejto farnosti takéto zastúpenie: rímskokatolíci 2030 (31%), gréckokatolíci 1307 (20%), pravoslávni 0, evanjelici a. v. 903 (13%), kalvíni 1901 (29%), židia 434 (7%). Počty zmiešaných manželstiev v rokoch 1797 – 1846 v jednotlivých desaťročiach, ako i je možné odčítať z tabuľky boli značné.²⁹

Zmiešané manželstvá evidované v rímskokatolíckej farnosti Trhovište v rokoch 1797 – 1846

obdobie	r. katolík/ r. katolíčka	r. katolík/ gr. katolíčka	r. katolík/ kalvína	r. katolík/ luteránka	luterán/ r. katolíčka	kalvín/ r. katolíčka	gr. katolík/ r. katolíčka	spolu
1797 – 1806	127 59,62%	2 0,94%	9 4,23%	12 5,63%	10 4,69%	9 2,23%	44 20,66%	213 100%
1807 – 1816	92 57,14%	0	10 6,21%	7 4,35%	8 4,97%	8 4,97%	37 22,98%	161 100%
1817 – 1826	125 51,23%	1 0,41%	7 2,87%	8 3,28%	24 9,84%	18 7,38%	61 25%	244 100%
1827 – 1836	151 51,89%	0	10 3,44%	15 5,16%	18 6,19%	24 8,25%	73 25,09%	291 100%
1837 – 1846	155 51,66%	9 3%	14 4,66%	7 2,33%	17 5,66%	23 7,66%	75 25%	300 100%

Podiel homogénnych rímskokatolíckych manželstiev sa v sledovanom polstoročí pohyboval medzi 51 až 60%. Obradovo zmiešané páry tvorili 22 až 26% manželstiev. Zhruba 20% uzatvorených manželstiev bolo konfesiónálne zmiešaných, pričom s postupom času ich podiel mierne narastal. Do celkovému počtu konfesiónálne zmiešaných manželstiev by ešte bolo treba zahrnúť i manželstvá gréckokatolícko-luteránske a gréckokatolíckokalvínske. Ich výskyt bol zrejme o niečo nižší ako u katolíkov latinského obradu a najmä v prvých generáciách išlo do veľkej miery o sociálne asymetrické manželstvá. Vdovy, menej často vdovci vstupovali do nových manželstiev s paholkami, resp. slúžkami, ktorí sa regrutovali medzi dedinskou chudobou, ale i spomedzi nádenníkov prichádzajúcimi zo severných, etnicky prevažne rusínskych oblastí. Minimálny výskyt zápisov sobášov tvorených rímskokatolíkom a gréckokatolíčkou (na rozdiel od sobášov gréckokatolíka s rímskokatolíčkou) je možné vysvetliť tým, že podľa štatútov Košickej diecézy pri manželstvách uzatváraných osobami pochádzajúcimi z dvoch farností pripadal štóla tomu farára-

28 Začiatkom 40. rokov 19. storočia do farnosti Trhovište okrem farskej obce patrili i Bánovce, Bracovce, Horovce, Laškovce, Ložín, Moravany, Pozdišovce, Tušická Nová Ves a dve prédia Lučkovce a Šankovce. Pozri: Universalis schematismus ecclesiasticus, 1842/1843, s. 252 – 253.

29 ŠA PO, fond cirkevné matriky, rímskokatolícka farnosť Trhovište, Consignatio Copulatorum in Parochia Vársárhelyiensis ad Anno 1797.

rovi, do ktorého farnosti patrila manželka.³⁰ I samotný obrad preto prebiehal pred gréckokatolíckym farárom a záznam o tom bol zapísaný v matrike gréckokatolíckeho farára. Ak by sa zohľadnili konfesionálne zmiešané manželstvá evidované v matrike gréckokatolíckej farnosti Trhovište, teda sobáše gréckokatolíkov s luteránmi, resp. a kalvínmi, výsledný obraz by bol ešte pestrejší.³¹

30 Štatúty košickej diecézy schválil roku 1806 biskup Ondrej Szabó, ktorý ich s malými korekciami prevzal od Jágerskej diecézy. Pôvodné štatúty schválil ešte František Barkóczy v roku 1749 a otázkam spojeným s uzatváraním manželstiev sa venuje v 8. paragrafe *De Matrimonio*. ZUBKO, P. *Dejiny Košickej cirkvi v prameňoch (1803 – 2006)*. Dejiny Košického arcibiskupstva V. Košice 2006, s. 157.

31 Okrem Trhovišť do gréckokatolíckej farnosti patrili Bánovce, Horovce, Tušická Nová Ves, Tušice a prédia Lučkovce a Šankovce, spolu 493 farníkov. *Universalis schematismus ecclesiasticus*, 1842/1843, s. 635.

OBRADOVO ZMIEŠANÉ MANŽELSTVÁ

Manželstvá medzi rímskokatolíckimi a gréckokatolíckimi sa už krátko po doznení migračnej vlny a utvorení novej konfesionálnej štruktúry vyskytovali veľmi často. Bolo to prirodzené, keďže obe cirkevné spoločenstvá boli v sledovanej oblasti najpočetnejšie. Ešte dôležitejšiu úlohu zohrávala skutočnosť, že po cirkevnoprávnej stránke neexistovali dôvody, ktoré by bránili, či nejako komplikovali uzatváranie takýchto manželstiev. Podiel obradovo zmiešaných manželstiev bol na území Zemplínskej a Šarišskej stolice v skúmanom území veľmi vysoký, v rámci celého Mukačevského biskupstva jeden z najvyšších. Úplne najvyšší bol začiatkom 19. storočia v Košickom protopresbyteriáte. V roku 1806 len polovica gréckokatolíckych manželstiev bola „čistá“, 45 percent tvorili manželstvá s rímskokatolíckimi, 3 percentá s evanjelikmi a dve percentá s kalvínmi. Podobná situácia bola aj v Prešovskom protopresbyteriáte, kde bolo len 56 percent manželstiev obojstranne uzavretých gréckokatolíckimi, v 41 percentách bol jeden z partnerov rímskokatolíkom a v 3 percentách evanjelik.¹ V protopresbyteriátoch, ktoré ležali v strednom a južnom Zemplíne (Michalovskom, Sečovskom, Sátoraljaujhélskom, Medzibodrožskom a Podhorskem), sa pomer gréckokatolícko-rímskokatolíckych manželstiev pohyboval okolo 20 – 25 percent. Vo Vranovskom protopresbyteriáte sa navyše okrem častých sobášov uzavretých katolíckimi rôznych obradov (18,4 percenta) vyskytovali pomerne často aj manželstvá gréckokatolícko-evanjelické (3,5 percenta).² V šarišských protopresbyteriátoch (Bardajov, Poprad a Svidník) sa pomer gréckokatolícko-rímskokatolíckych manželstiev pohyboval okolo 15 percent, v severnejších oblastiach Šariša (protopresbyteriáty Makovica a Bukovec) podobne ako na severe Zemplína (protopresbyteriáty Medzilaborce, Hostovica, Stropkov) sa pohyboval od nula do štyroch percent. Nižší podiel obradovo zmiešaných manželstiev bol v gréckokatolíckych farnostiach na Spiši. Presnejšie na hornom Spiši, z ktorého sa dochovali údaje. V roku 1806 bolo v hornospišskom dekanáte len 10,6 percenta obradovo zmiešaných manželstiev, oproti 89,2 percenta čisto gréckokatolíckych manželských párov. Len 0,2 percentá manželstiev (4 z 2034) boli také, kde jeden z dvojice bol evanjelik a. v.³ Vysvetlenie treba hľadať v geografických podmienkach, roztrúsenosti a izolovanosti gréckokatolíckych lokalít na hornom Spiši od okolia. Ak by boli k dispozícii údaje z dolného Spiša, podiel obradovo zmiešaných manželstiev by v nich bol zrejme vyšší.

V niektorých lokálnych spoločenstvách boli manželstvá medzi katolíckimi rôznych obradov dokonca „uprednostňované“. Dvojtýždňový posun v gréckokatolíckom kalendári spôso-

1 УДВАРІ, І. Причинки до історії Підкарпатських Русинів XVIII. століття, s. 153. V citovanej štúdii autor sumarizuje údaje pre jednotlivé stolice a im územne zodpovedajúce cirkevné jednotky Mukačevského biskupstva – archipresbyteriáty, ktoré publikoval už skôr vo vyššie spomínanej práci: УДВАРІ, І. А munkácsi görögkatolikus püspökség lelkészéségeinek 1806. évi összeírása.

2 УДВАРІ, І. Причинки до історії підкарпатських русинів XVIII. століття, s. 83 – 84.

3 Údaje pre dolný Spiš sa nezachovali. UDVARI, I. A munkácsi görögkatolikus püspökség lelkészéségeinek 1806. évi összeírása, s. 84, 129 – 131.

boval, že v zmiešaných rodinách bol väčší počet sviatočných dní a prostredníctvom rodinných návštev počas veľkých sviatkov sa mohli utužovať vzájomné rodinné väzby.⁴

V mestskom prostredí bol pomer homogénnych gréckokatolíckych manželstiev a obradovo, resp. konfesionálne zmiešaných manželstiev ešte výraznejší. Uvediem niekoľko príkladov. Prvý údaj pri lokalite udáva „čisté“ gréckokatolícke manželstvá, druhý sobáš s rímskokatolíkom, tretí s evanjelikom a. v. a štvrtý s kalvínom. Humenné 12/30/0/0, Michalovce 42/54/0/0, Staré 23/29/0/0, Budkovce 29/22/0/0, Vranov nad Topľou 12/13/0/0, Sečovce 105/41/1/3, Trebišov 227/45/0/1, Bardejov 12/10/1/0, Stropkov 5/21/0/0, Prešov 16/10/8/0.⁵

V mnohých lokálnych spoločenstvách sa častejšie uzatvárali zmiešané gréckokatolícko-rímskokatolícke manželstvá než čisto gréckokatolícke. Prevažne to boli gréckokatolícke filie, v obciach, kde bola gréckokatolícka farnosť to bolo pomerne zriedkavé.⁶ Na Zemplíne a Šariši bolo niekoľko desiatok gréckokatolíckych farností, v ktorých bol pomer „čistých“ a obradovo zmiešaných manželstiev vyrovnaný, niekde bol počet gréckokatolícko-rímskokatolíckych rodín vyšší.⁷

Zmiešané manželstvá, ich frekventovanosť a najmä riešenie otázky výchovy detí boli faktormi, ktoré najvýraznejšie vplývali na náboženskú mobilitu v konfesionálne heterogénnych regiónoch v 18. storočí. Podľa toho, aký model výchovy detí v zmiešaných manželstvách v obci prevládol, menila sa jej náboženská štruktúra. Na základe uvedených údajov o počte zmiešaných manželstiev je potom možné vysvetliť demografický vývoj jednotlivých cirkevných zborov. Základným charakteristickým rysom bol kontinuálny pokles relatívneho

4 KALAVSKÝ, M. Vývoj etnického a náboženského zloženia Zemplína od 18. storočia do súčasnosti, s. 55.

5 UDVARI, I. A munkácsi görögkatolikus püspökség lelkészszégeinek 1806. évi összeírása, s. 88, 109 – 154.

6 V Šariši bol počet obradovo zmiešaných manželstiev relatívne alebo absolútne najvyšší v nasledujúcich obciach (údaje v zátvorke znamenajú počet gréckokatolíkov v obci, homogénne gréckokatolícke manželstvá, obradovo zmiešané, konfesionálne zmiešané): Lenartov (220-30/38), Kokošovce (89-9/10), Solivar (47-6/13), Zehňa (41-3/6), Močarmany (36-3/10), Torysa (43-3/10), Roškovany (43-5/10), Dubovica (31-3/15), Suchá Dolina (107-12/25), Pečovská Nová Ves (119-7/10), Červenica (56-2/13), Tročany (139-6/10), Drienov (239-32/34), Bohdanovce (52-6/7/2 s ev. a.v.), Kapušany pri Prešove (36-3/14), Podhorany (50-1/12), Chmeľovec (34-1/18), Drienovská Nová Ves (76-4/12), Ličartovce (34-1/14), Radatice (56-2/15), Uzovské Pekľany (37-4/10), Krivany (104-8/29), Bardejovská Nová Ves (41-1/14), Šarišské Dravce (48-4/15/2 s evan. a.v.), Brezovica (60-4/20), Kamenica (129-8/30), Ľubotín (178-18/24), Marhaň (112-15/20). Na Zemplíne: Veľké Ozorovce (214-19/25), Parchovany (172-20/31/1 s ref.), Mád (155-20/23), Monok (162-22/22), Kamenica nad Cirochou (170-20/36), Nižný Hrabovec (297-36/39), Staré (235-23/29), Chotča (116-12/16), Breznica (34-3/7), Zámotov (117-7/10). Porovnaj: UDVARI, I. A munkácsi görögkatolikus püspökség lelkészszégeinek 1806. évi összeírása, s. 109 – 119 a s. 142 – 154.

7 V Šariši mali nasledovné gréckokatolícke farnosťi najvyšší podiel obradovo, resp. konfesionálne zmiešaných manželstiev (v zátvorke počet gréckokatolíkov vo farnosti, manželstvá uzavreté dvoma gréckokatolíkmi, gréckokatolíkom a rímskokatolíkom, gréckokatolíkom a evanjelikom a. v., resp. reformovaným): Rešov (975 – 122/63), Ruská Nová Ves (891-125/78/9 s ev. a.v.), Ďačov (385-39/79), Miklušovce (1037-142/96), Hanigovce (1155-156/63/2 s evan. a. v.), Giraltovec (764-62/62), Varhaňovce (930-139/85/18 s evan. a. v.), Fulianka (589-67/79/3), Ruské Pekľany (610-85/61/3), Klenov (787-95/91/4 s ref.), Renčišov (499-58/62), Okružná (653-109/45/7 s evan. a.v.), Prešov (502-21/43/16 s ev. a.v.), Kyjov (737-101/70), Bokša (675-95/53), Štefurov (831-139/66/2). Na Zemplíne Zemplínska Teplica (1241-161/90/4 s ref.), Cabov (544-80/40), Dvorianky (632-87/46/4/1), Sačurov (1039-126/70/2 s evan. a. v.), Štefanovce (587-82/47/2 s ref.), farnosť Michalovce (1098-128/99), Rakovec nad Ondavou (1003-163/66/3 s ev. a. v./2 s ref.), Trhovište (416-50/36/1 s ev. a. v./4 s ref.), Strážske (907-136/78), Čemerné (543-79/59), Sedliská (437-53/31/4 s evan. a. v.), Rudľov (585-53/24/19 s evan. a.v.) Porovnaj: UDVARI, I. A munkácsi görögkatolikus püspökség lelkészszégeinek 1806. évi összeírása, s. 109 – 119 a s. 142 – 154.

podielu gréckokatolíkov v mnohých lokálnych spoločenstvách. Najlepší prehľad o tomto negatívnom trende mali kňazi, ktorí v nich pôsobili. Prostredníctvom periodických hlásení, ktoré archipresbyteri každoročne v prvých dňoch nového roka posielali na biskupský úrad, ho so znepokojením sledovali i biskupské kapituly v Mukačeve a Prešove. Už od vzniku Prešovského biskupstva bola dôsledne spracovávaná evidencia osôb, ktoré prešli k latinskému obradu, alebo konvertovali do evanjelickej a. v. resp. reformovanej cirkvi.⁸ Napríklad v Budkovciach vzrástol v období rokov 1746 – 1840 počet gréckokatolíkov o 36%, kým počet rímskokatolíkov za rovnaké obdobie vzrástol päťnásobne. V zemplínskej obci Hraň bol za rovnaké obdobie nárast gréckokatolíkov len dvojnásobný, no počet rímskokatolíkov sa viac ako zdesaťnásobil, z 38 v roku 1746 na 453 v roku 1840. Ďalšie výrazné poklesy počtu gréckokatolíkov, zväčša v prospech rímskokatolíckej cirkvi je možné odčítať z tabuliek uverejnených v prílohe. Ojedinele sa stávalo, že gréckokatolíkov demograficky prevýšili protestanti. Napríklad v Kožuchove, kde bola kalvínska fara a jej zemepánmi boli kalvínske rody Almássy a Bernáth,⁹ v Krasnovciach, kde sa v priebehu storočia stali na úkor gréckokatolíkov dominantným cirkevným zborom evanjelici a. v.

Právny rámec medziobradových vzťahov zadefinoval okrem už existujúcich kánonických predpisov cirkvi intimát Miestodržiteľskej rady č. 23034 *Resolutio Regia Circularis* zo 4. októbra 1814.¹⁰ V prípade uzavretia manželstva medzi katolíckymi osobami rímskeho, gréckeho a arménskeho obradu, mali deti vždy nasledovať vieru otca. Bez ohľadu na to, v kostole akého obradu bol sobáš uzavretý. Reguloval popri otázke cirkevných sviatkov i spoločné používanie sakrálnych objektov, liturgických predmetov, využívania cintorínov, dal právny základ i vzťahom medzi klérom. Riešil i otázku štólových poplatkov, zmenu obradu a pod. Vychádzal z toho, že katolíci rímskeho, gréckeho a arménskeho obradu, napriek odlišnostiam svojho rítu, vyznávajú jednu vierouku, a preto sa vzájomne nemajú vnímať ako príslušníci rôznych vierovyznaní, ale jednej katolíckej cirkvi. Zmena obradu bola možná len v prípade vážnej príčiny a so súhlasom oboch biskupov, ktorých sa tento prípad týkal. Okrem starších kánonických noriem, ako vidno preberal tento intimát i prvky zvykového práva miestnych cirkví.

Nezhody a napätia medzi duchovenstvom pretrvávali aj v nasledujúcom období a do veľkej miery vyplývali z ľahkej priepustnosti hraníc medzi oboma cirkevnými spoločenstvami. Výskyt prípadov „*ukradnutých duší*“ sa ani po vydaní spomínaného kráľovského intimátu nepodarilo výraznejšie znížiť. Medziobradové vzťahy sa naďalej riadili lokálnymi normami, v ktorých akt prestúpenia z jedného obradu do druhého nebol viazaný na súhlas cirkevnej vrchnosti. Osoba, ktorá chcela zmeniť obrad, jednoducho len vykonala sved' a prijala eucharistiu pri farárovi daného rítu. Tým pred členmi nového i pôvodného cirkevného spoločenstva verejne deklarovala a formálne potvrdila akt zmeny rítu.

8 Periodické hlásenia protopresbyterov vedené za kalendárny rok. Sumár gréckokatolíkov podľa jednotlivých protopresbyteriátov za rok 1822 pozri: AAPO, Bežná agenda, Inv. č. 338, 1822, sign. 30; Sťažnosti protopresbyterov na „*kradnutie duší*“ zo strany kňazov latinského obradu za rok 1825 pozri: AAPO, Bežná agenda, Inv. č. 341, 1825, sign. 300.

9 *Magyar-ország történeti helységnévtára. Zemplén megye (1773 – 1808)*. J. BARSÍ (Ed.). Budapest 1998, s. 36.

10 REBA, D. *Izbornik za crkvenopravne odnose različitih katoličkih obreda s obzirom na istočno katoličku Crkvu u Hrvatskoj*. Križevci 1911, s. 1 – 5.

Dlhú dobu pretrvávalo i posudzovanie príslušnosti k obradu podľa toho, v ktorom bolo dieťa pokrstené.

Koncom dvadsiatych rokov 19. storočia sa otázka riešenia pretrvávajúcich medziobradových sporov začala z iniciatívy štátu opäť otvárať. Tentoraz nie prostredníctvom intímátov, ktorých naplnenie bolo závislé od ochoty zúčastnených strán, ale cestou vzájomných dohôd biskupov, ktorých sa problém týkal. V roku 1828 podpísal jágerský arcibiskup dohodu s prešovským biskupom, o rok neskôr i s mukačevským, v roku 1829 uzavreli tzv. *Conventio* mukačevský biskup s košickým a szátmarským biskupom.¹¹ Text dohôd sa vo svojich jedenástich bodoch takmer úplne zhodoval, rozdiely boli len v dátumoch, od ktorých sa mal ponechať status quo. *Conventio* medzi košickým a prešovským biskupom v snahe odstrániť príčiny nezhôd nariaďovalo, že osoby, ktoré zmenili obrad pred 31. decembrom 1828 v ňom môžu zotrvať. Vzhľadom na rozsah prestupov nebolo možné tento právny stav riešiť inak ako „generálnym pardónom“.

V zmiešaných manželstvách sa mala nielen výchova detí, ale i dodržiavanie cirkevných sviatkov a pôstov riadiť obradom muža. Len vlastný biskup mohol oslobodiť od povinností zachovávať sviatky a pôst. Na miestach, kde stál kostol alebo cerkev, mali veriaci oboch obradov povinnosť ísť na bohoslužby a zdržiavať sa verejnej práce. Tretí bod riešil najpálčivejší problém – prestupovanie k inému obradu. Bolo zakázané, aby veriaci bez vážnej príčiny chodili na spoveď a sväté prijímanie ku kňazovi druhého obradu. Na začiatku pôstneho obdobia a adventu mali na to kňazi veriacich dôrazne upozorniť. Ak by predsa len bez vážneho dôvodu prišiel niekto na spoveď alebo prijímanie ku kňazovi druhého obradu, mal byť odmietnutý. Zmluva explicitne hovorí: „*Nemožno považovať za prestup k inému obradu, keď sa niekto s takým úmyslom u duchovného iného obradu vyspovedal a pristúpil k svätému prijímaniu. Keby chcel niekto obrad meniť, duchovný je povinný ho od toho odradiť a jeho farárovi poslať oznámenie o jeho úmysle, aby ho mohol sledovať.*“¹² Veriacim sa z kazateľnic a ambónov¹³ malo zdôrazňovať, že prestup na iný obrad nie je vecou individuálneho rozhodnutia samotnej osoby (prijatím spovede a eucharistie) ani jej rodičov (pri krste), ale je k tomu potrebný súhlas oboch biskupov. V prípadoch, kedy bolo nutné ku krstu alebo pohrebu povolať kňaza iného obradu, mali byť údaje potrebné na zápis do matriky zaslané na faru, kde dotyčná osoba patrila.

Dohoda medzi biskupmi riešila i ekonomické pozadie prestupov k inému obradu. Prijala opatrenia, ktoré mali „kradnutie duší“ urobiť pre kňazov na oboch stranách nezaujímavým. „*Aby sa z nahovárania a lákania k inému obradu nemohlo upodozrievať kňazstvo, veriaci, ktorý prestúpi na iný obrad, musí ďalej odvádzať predpísané povinnosti tomu kňazovi, ku ktorému patril.*“ [...] „*Duchovní nech dbajú o to, aby tá stránka z novomanželov, ktorá chce prestúpiť zo svojho obradu, dostala o tom potvrdenie od duchovného svojho*

11 REBA, D. Izbornik za crkvenopravne odnose, s. 38 nn. Skrátene znenie *Conventia* pozri: VASILE, C. Kánonické pramene, s. 163 – 165.

12 SZOKOLSZKY B. A százéves kassai püspökség 1804 – 1904. Kassa 1904, s. 42. Slovenský preklad dohody medzi košickým a prešovským biskupom pozri: ČÍŽMÁR, M. Dejiny Košického arcibiskupstva IV, s. 99 – 100.

13 Polkruhovitý výčnelok pred ikonostatsom, odkiaľ v byzantskom obrade kňaz prednáša kázne.

obradu. Tiež nech dbajú o to, aby veriaci po svojej smrti nenechávali pozemky veriacim iného obradu. Počet farníkov toho obradu by sa zmenšovala a duchovný by mal menšie dôchodky, čo by mohlo dať dôvod na sťažnosti.“¹⁴

Ani táto dohoda medzi najvyššími hierarchami miestnych cirkví úplne neodstránila rivalitu a z nej prameniace spory kňazov a veriacich dvoch katolíckych obradov. Mocenská nerovnováha charakteristická pre sociálnu figuráciu etablovaní – outsideri pretrvávala aj po zrovnoprávnení gréckeho a latinského kléru a napriek výraznej vertikálnej mobilite v rámci mnohých lokálnych spoločností. Jej sprievodným znakom bola negatívna stereotypizácia gréckokatolíkov, *rusnákov*, *ruténov*.¹⁵ Konfesionálne stereotypy o gréckokatolíkoch korelovali s katalógom etnických stereotypov o Rusínoch. Popri sociálnych atribútoch ako chudoba, hospodárska zaostalosť, kultúrnych odlišností (jazyk, odev) sa v nich akcentovali i odlišnosti v náboženskej praxi (liturgický jazyk, pôstne pravidlá, formy ľudovej zbožnosti a pod.).¹⁶ Negatívne stereotypy neboli reprezentované len uvedenými kvalitatívnymi charakteristikami. I samotné pomenovanie *rusnák*, *rusnáci* bolo v dôsledku pozície outsidera emocionálne príznakové a vyvolávalo asociácie kultúrnej i hospodárskej zaostalosti a menejcennosti.¹⁷ To sa prenášalo i do náboženskej oblasti a zo strany latinských kňazov zaznievali na adresu gréckokatolíckych duchovných a veriacich „*graeca fides, nullta fides*“.¹⁸ Početné doklady o vzájomnej stereotypizácii obsahuje nielen ľudová slovesnosť zaznamenaná zberateľmi z druhej polovice 19. storočia, či literárne diela z tohto obdobia, ale i ďalšie médiá kolektívnej pamäte.¹⁹

14 SZOKOLSZKY B. A százéves kassai püspökség, s. 43.

15 ŠOLTÉS, P. – ŽEŇUCH, P. Sociálne postavenie gréckokatolíckeho duchovenstva a veriacich na východnom Slovensku a v podkarpatskej Rusi v 18. a 19. storočí, jazykové a kultúrne podmienky II. In: *Slavica Slovaca*. Roč. 37, č. 1 (2002), s. 37 – 47.

16 ŠOLTÉS, P. Stereotypy o uhorských Slovanoch v uhorských nemeckých cestopisoch a tzv. štatistikách na konci 18. a v prvej polovici 19. storočia. In: *Slovanství ve středoevropském prostoru. Iluze, deziluze a realita*. D. HRODEK a kol. (Eds.) Praha 2004, s. 84 – 85.

17 Na tento jav upozorňuje Norbert Elias. Pozri: ELIAS, N. Etablierte und Außenseiter, s. 19.

18 HÚSEK, J. Národopisná hranice medzi Slovákmi a Karpatorusy, s. 82.

19 Pozri napr. zbierku ľudovej slovesnosti zozbieranú koncom 70. rokov 19. storočia A. P. Zátúreckým: ZÁTÚRECKÝ, A. P. *Slovenské príslovia, porekadlá, úslovie hádanky*. Bratislava 2005; porovnaj tiež v druhej polovici 19. storočia veľmi populárnu divadelnú hru Jána Andraščíka prvýkrát vydanú v roku 1845. ANDRAŠČÍK, J. *Šenk palenčení*. B. Bistrica 1845.

TRI JAZYKY V JEDNEJ OBCI – OD PLURALITY K HOMOGENIZÁCI

Je len málo prameňov, pomocou ktorých sa dá rekonštruovať pôvodný priestor, z ktorého sa Rusíni prisťahovali a stanoviť, v akom rozsahu a na akú dlhú dobu ho migračné pohyby zväčšili. V ktorých lokálnych spoločenstvách si migranti udržali svoju etnickú identitu a v ktorých sa v priebehu rôzne dlhej doby jazykovo, etnicky prípadne i nábožensky asimilovali. Urbár Humenského domínia z prvej polovice 17. storočia je preto zaujímavý a výnimočný najmä tým, že rozlišuje krajne¹ a do nich začlenené obce podľa toho, aké poddanské povinnosti plnili a akým právom sa riadili na slovenské (*Tootsagh*) a rusínske (*Oroszsagh*).² Humenské domínium sa zaraďovalo v tej dobe k najväčším v Uhorsku, patrila mu väčšina dedín v severnom Zemplíne. Organizačne boli jednotlivé obce začlenené do tzv. krajní na čele s krajníkom.³ V Humenskom domíniu ich v polovici 17. storočia bolo päť. V troch nachádzajúcich sa v severnej časti, kde boli krajníkmi Andras Zaiachko (Zajačko), Hricz Kluchka (Klučka) a Hricz Inóczy (Inóci, z Inoviec), boli všetky obce označené ako rusínske. V krajní, zahrňujúcej obce v okolí Humenného, na čele ktorej stál Istwan Nemet, bolo 25 slovenských a štyri rusínske obce. Piatu krajňu, kde bol krajníkom Mathe Koskoczy (Koškóci, z Koškoviec) tvorilo 26 výhradne slovenských obcí. Pri prenesení na mapu sa ukazuje, že rozmiestnenie obcí v slovenských a rusínskych krajňach z polovice 17. storočia sa až na zopár odchýlok zhoduje so stavom, ktorý v roku 1773 zachytil *Lexicon locorum* pri zisťovaní prevládajúceho jazyka (pozri mapy č. 1 a č. 2 v prílohe).

Migrácia *ruténov* zmenila etnické pomery len na prechodnú dobu. Poeticky to vyjadril ruský historik Alexej Petrov: „... *Ale tato rozvodnená ruská řeka, vystoupivši z břehů, zatopila jen nepatrnou vrstvu louky. Ruské osady byly velmi málo lidnaté. Je přirozeno, že se ruští sedláci, jak ti, kteří zde zůstali a netáhli ještě dále na jih, tak i ti, kteří nedávno přišli se severu, dostali se za krátko pod vliv Slováků, mezi kterými se usídlili; počet Slováku zvěšovali mimo to slovenští přistěhovalci ze západních stolic. Ve středním Zemplínu se počali „Rusnaci“ již r. 1773 přiznávati za „Sloviaky“, jenom v severních, hornatých krajích zůstali ruské obce neposloven-*

1 Krajňa, termín označujúci určitú časť feudálneho panstva. Obvykle jednu krajňu tvorilo od desať do dvadsať valašských, od 17. storočia i sedliackych dedín. Na čele krajne stál krajník, poverenia alebo podľa dohody so zemepánom spravoval muž zvaný krajník ako vrchnostenský správca, úradník. Krajne jestvovali zaiste už v 15. storočí, avšak ich jestvovanie, územný rozsah, činnosť a právomoci krajníkov v severných častiach Užskej a Zemplínskej stolice možno priamo skúmať od konca 15. storočia

2 Magyar országos levéltár (MOL), filmtár. Fond Urbaria et Conscriptiones, fasc. 31, N 15, Homonnanos tartorando Krajnam böneó faluknak Zaniak és minden Krainaknak. Na význam prameňa ako prvý upozornil A. Petrov v citovanej práci: PETROV, A. Kdy vznikli ruské osady na uherské Dolní zemi a vůbec za Karpaty?, s. 432.

3 O fungovaní krajne ako správnej jednotky obcí fungujúcich na právnom základe valašského práva pozri: ULÍČNÝ, F. O pôvode Rusínov a ich spoločenskom vývine na Slovensku do 18. storočia. In: Rusíni: Otázky dejín a kultúry. Prešov 1994, s. 19 – 28; STAVROVSKÝ, E. K otázke vývinu hospodárstva a postavenia poddaných na severovýchodnom Slovensku v 17. storočí. In: *Historické štúdie*. Roč. 6, (1960), s. 263 – 301.

čené. Jakmile opadly neb se vssály do země, objevili se znovu obrysy ruských břehů, jak trvaly během několika staletí“⁴

Etnicky a konfesiónálne heterogénne prostredie severovýchodného Uhorska sa v nasledujúcich generáciách stalo priestorom intenzívnych akulturačných a asimilačných procesov. V rámci jednotlivých lokálnych spoločenstiev, i z perspektívy širšie ponímaného regiónu bola ich intenzita ovplyvnená viacerými faktormi. Veľmi dôležitým, aj keď nie vždy rozhodujúcim, bol rozsah depopulácie a výmeny obyvateľstva. Podiel prisťahovalcov a starousadlíkov zohrával významnú úlohu pri obsadzovaní verejného priestoru v obci. Domy v strede dediny, cintorín, zvonica, niekde i opustený a nevyužívaný kostol predstavovali i symbolický kapitál, a tá sociálna skupina (etnické resp. cirkevné spoločenstvo), ktorá ich s podporou zemepána udržala alebo získala, vlastnila väčšiu prestíž a tým aj moc.

V poradí druhým dôležitým faktorom bola komunikačná dostupnosť voči okoliu. Neodvíjala sa len od vzdialenosti od ostatných lokálnych spoločenstiev a od trhových stredísk. Ovpľyňoval ju i charakter terénu, prichodnosť riečnych tokov, ktoré boli často počas jesenných a jarných záplav nepriechodné. Rovnako ako sneh v podhorských dedinách i rozvodnené rieky dokázali najmä na Zemplíne celé oblasti na týždne odrezat' od okolia. To viedlo z diachrónneho hľadiska k rôznej miere otvorenosti voči vplyvom prostredia, resp. k izolovanosti a spomaleniu akulturácie.

Obce ležiace pri dôležitých, najmä krajinských cestách prichádzali častejšie do styku s pocestnými, s prechádzajúcou a niekde i prezimujúcou armádou. I samotní sedliaci sa v rámci poskytovania povozov pre zemepána, stolicu a prechádzajúce vojenské oddiely dostávali mimo vlastné prostredie, čo tiež vplývalo na motiváciu Rusínov osvojiť si jazyk dominantný v komunikácii v jeho okolí. Rusíni z podhorských oblastí Spišskej, Šarišskej a Zemplínskej stolice boli na začiatku 19. storočia nútení kvôli zabezpečeniu obživy vykonávať popri domáckej výrobe plátna, drotárstva a podomového obchodu i priekupníctvo s dobytkom. Dobytok, no najmä ovce, v čase tzv. vlnovej konjunktúry po napoleonských vojnách skupovali v Marmarošskej, Berežskej a ďalších stolicach na východe, ba chodili až do Bukoviny a Moldavska. Na jar kúpené ovce cez leto vykrmili a na jesenných trhoch v Hanušovciach, Humennom, ale i v ďalších mestách so ziskom predali.⁵

Na proces asimilácie akceleračne vplývala i veková štruktúra komunity migrantov, ktorá bola minimálne v prvých dvoch generáciách značne deformovaná. Prevalu v nej mali mladí ľudia v produktívnom veku a deti. Len veľmi slabo bola zastúpená najstaršia generácia, ktorá v každej spoločnosti zohráva kľúčovú úlohu pri udržiavaní kontinuity sociálnych noriem a tradície. Migrácia v každom období, a platilo to i pre 18. storočie, len v minimálnej miere zachytáva starých ľudí. Priemerná dĺžka života bola až do prvej tretiny 19. storočia v porovnaní s dneškom zhruba polovičná a nedosahovala ani 40 rokov. Hranicu staroby dosahovali v tej

4 PETROV, A. L. Kdy vznikli ruské osady na uherské Dolní zemi a vůbec za Karpaty?, s. 437 – 438.

5 CSAPLOVICS, J. *Gemälde von Ungarn*. Theil II. Pesth 1829, s. 86.

dobe ľudia v päťdesiatke, po dosiahnutí ktorej nasledovala v živote človeka zväčša len fáza zostupu, chradnutie a smrť.⁶

Proces jazykovej asimilácie smerujúcej k homogenizácii bol uľahčený i tým, že prevažná väčšina lokálnych spoločenstiev bola malá, v mnohých žilo len niekoľko sedliackych alebo želiarskych rodín. Nízky počet obyvateľov v mnohých obciach pretrvával ešte i v polovici 18. storočia.⁷ To výrazne uľahčovalo proces inklúzie migrantov. Utváranie manželských zväzkov sa dokonca ani v začiatočnom štádiu spolužitia neriadilo princípom endogamie. Pri nízkom počte členov lokálnych spoločenstiev zložených z troch, či štyroch konfesií to bolo nereálne. Práve častý výskyt zmiešaných manželstiev bol tým sociálnym javom, ktorý proces asimilácie urýchlil najviac. Už začiatkom 30. rokov 18. storočia, teda počas doznievania prvej a prebiehajúcej druhej generácie formovanej v pluralitnom slovensko-maďarsko-rusínskom prostredí boli asimilačné procesy veľmi intenzívne. Na adresu Rusínov M. Bel viackrát uviedol, že tí z nich, ktorí bývajú so Slovákami, napodobňujú ich odev, preberajú ich zvyky, prispôsobujú sa im i v jazyku, takže jazyk Rusínov a Slovákov sa na Zemplíne a v Šariši navzájom veľmi podobá.⁸ V mestách proces jazykovej, náboženskej a etnickej asimilácie Rusínov prebiehal rýchlejšie ako na vidieku. Vyplýval z už spomínanej deformácie ich sociálnej štruktúry a z prevažne rurálneho charakteru.⁹ Od 18. storočia sa *rutění* vo väčšej miere usádzali i v mestách, patrili však k sociálne najslabším vrstvám. Ján Čaplovič vo svojej rukopisnej práci *Etnographia Ruthenorum* o nich napísal: „*Remeselníkov muselo byť medzi Rusínmi odjakživa málo, lebo medzi cechovými listinami, ktoré som prelistoval a ktoré som uverejnil vo všeobecnej etnografii, nenašiel som ani jednu v rusínskej reči tak ako ani v rumunskej. Ich voľakedajší remeselníci patrili k najspodnejšej remeselníckej triede a vyrábali len pre vlastnú spotrebu.*“¹⁰ Výraznejší podiel medzi remeselníkmi mali len v niektorých, prevažne menších zemplínskych a šarišských mestách.¹¹ Keďže neboli zastúpení medzi elitou, nepodarilo sa im na radnici presadiť vytvorenie vlastnej farnosti.

V najväčšom meste na okolí, v Košiciach gréckokatolíci nemali vlastnú farnosť do roku 1871. O ich duchovné potreby sa až do roku 1771 staral rímskokatolícky farár pri kostole sv. Alžbety. Potom boli Košice ako filiálka podriadené najbližšej gréckokatolíckej farnosti v Zdobe. Až v roku 1851 sa s podporou náboženského fondu podarilo v Košiciach založiť samostatnú kap-

6 MÜNCH, P. *Lebensformen in der frühen Neuzeit*. Frankfurt am Main 1992, s. 471; BORSCHEID, P. *Geschichte des Alters*. 16. – 18. Jahrhundert. Studien zur Geschichte des Alltags, Band 7/I) Münster/W. 1987, s. 152 – 162; DÜLMEN, van R. *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*. I. Das Haus und seine Menschen 16. – 18. Jahrhundert. München 1990, s. 199.

7 PETROV, A. Kdy vznikli ruské osady na uherské Dolní zemi a vůbec za Karpaty?, s. 431, 437 – 438.

8 Porovnaj: BEL, M.: *Zemplínska stolica*, 1999, kap. II. Obyvatelia a správa tejto stolice, § 3 – 4; ULIČNÝ, F. *Notície Mateja Bela o Šarišskej a Zemplínskej stolici*, s. 145.

9 BONKÁLÓ, A. Die ungarländischen Ruthenen. II. Ursachen der geistigen und wirtschaftlichen Rückständigkeit der Ugro-Russen. III. Hungarismen in der ugrorussischen Kultur. In: *Ungarische Jahrbücher*. I. R. GRAGGER (Ed.) Band, Berlin – Leipzig 1921, s. 313 – 341.

10 URBANCOVÁ, V. *Počiatky slovenskej etnografie*. Bratislava 1970, s. 348.

11 HARAКСIM, L. K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do r. 1867, s. 83. Ešte v polovici 19. storočia boli podľa H. Bidermanna rusínski remeselníci početnejšie zastúpení len v niekoľkých mestách (Humenné, Stropkov, Hanušovce) a v zopár obciach (Zborov, Kurima, Gaboltov). BIEDERMANN, H. Die ungarischen Ruthenen, ihr Wohnort, ihr Erwerb und ihre Geschichte I., s. 128.

lánku, ktorá bola o 20 rokov povýšená na farnosť.¹² Začiatkom 18. storočia v dôsledku masívnej migrácie z vidieka stúpol v Prešove počet gréckokatolíkov. Išlo prevažne o sluhov, slúžky a nádenníkov, z ktorých len niektorí boli prijatí medzi mešťanov. Samostatnú cirkevnú organizáciu najmä z ekonomických dôvodov nevedeli vytvoriť a patrili pod farnosť v Ruskej Novej Vsi. Aj vzhľadom k značnej vzdialenosti do farskej cerkvi sa prešovskí *ruténi* zriedkavo zúčastňovali na vlastných náboženských obradoch, dokonca ich krstili a pochovávali rímskokatolícki farári. Len sobášiť sa chodili do cerkvi.¹³

Zastúpenie gréckokatolíkov v mestách Šarišskej stolice v roku 1796¹⁴

mesto	filia gréckokatolíckej farnosti	vzdialenosť od farnosti v hodinách	počet veriacich	poznámka
Prešov	Ruská Nová Ves	1 1/4	203	bez chrámu
Solivar	Ruská Nová Ves	3/4	65	bez chrámu
Bardejov	Rešov	1	278	bez chrámu
Sabinov	Drienica	1/2	203	bez chrámu
Hanušovce	Vlača	1/4	89	bez chrámu
Lipany	Ďačov	2/4	30	bez chrámu

Iná situácia bola na Zemplíne, kde boli mestá po stavovských povstaniach veľmi vyľudnené, čo umožnilo *ruténom* usadiť sa v nich vo väčšom počte. V Sátoraljaujhély, Sárospataku, Tokaji a ďalších mestách, kde mal majetkový podiel erár, boli gréckokatolícke farnosti založené krátko po pristávaní *ruténov*, podobne i v Trebišove. V severnejšie ležiacich mestách napriek tomu, že aj v nich mali významný podiel gréckokatolíci, bola farnosť založená neskôr, v Sečovciach v roku 1756, v Humennom 1772, v Michalovciach 1780. Vo všetkých šarišských mestách tvorili gréckokatolíci ešte dlhšiu dobu len filiu niektorej okolitej obce.

Absencia farnosti vlastného obradu viedla u *ruténov* usadzujúcich sa v mestách k oslabovaniu ich náboženskej identity a postupnému začleňovaniu sa do cirkevného života rímskokatolíckej farnosti. Do roku 1771 to bolo navyše umocňované cirkevnoprávnym podriadením kňazov gréckeho obradu latinským farárom. Doklady o indiferentnom vzťahu gréckokatolíkov v mestách prinášajú vizitácie často. Na gréckokatolíkov vo Vranove je vo vizitácii z roku 1750 ponosa, že: „*Chladní ruténi nepozývajú kňaza k žiadnej potrebe.*“¹⁵

V predštatistickom období sú najkomplexnejšími prameňmi pre rekonštrukciu etnických pomerov protokoly kánovníckych vizitácií. Jedným z jej primárnych cieľov bolo zachytiť konfesionálne rozvrstvenie obyvateľstva miest a obcí, no všímajú si aj jazykové pomery. Mať dobrý prehľad o jazykovej situácii v prostredí konfesionálnej a súčasne i etnickej plurality bolo pre každú cirkev veľmi dôležité. Iba tak mohli optimálne nastaviť svoju pastoračnú, v prí-

12 SZEGHY, G. – JAMBOR, P. *Košickí gréckokatolíci. Dejiny farnosti v rokoch 1797 – 1950.* Košice 2007, s. 16 – 17, 69.

13 KÓNYA, P. Vývin a zmeny konfesionálnych pomerov v Prešove v 16. – 19. storočí. In: *Obyvateľstvo Karpatskej kotliny.* P. KÓNYA – R. MATLOVIČ (Eds.) Prešov 1997, s. 128 – 163.

14 MOL Helytartótanácsi levéltár. Számvevőség. Allerhöchst resolvierter Pfarrregulierungs Vortrag Munkat-scher G: K: Diözese, Sign. C 104, A 55.

15 ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії русинов и руских церквей в був. жупе Земплинскої, гоґ. 11, s. 81.

pade katolíckej cirkvi i misionársku činnosť. Mnohé náboženské úkony si vyžadovali tak zo strany kňaza, ako i farníkov znalosť rovnakého jazyka, niekedy dokonca i lokálnej jazykovej normy, miestneho nárečia. V prvom rade to bolo vysluhovanie spovede a zaopatrovanie chorých, kde bez vzájomného pochopenia nemohla byť sviatosť regulárne odslužená. Nedel'ná kázeň, katechizácia detí i dospelých plnili svoj účel tiež len vtedy, ak medzi kňazom a veriacim nestála jazyková bariéra. I ďalšie komunikačné situácie si vyžadovali rešpektovanie jazykových pomerov, ktorej sa prispôboval i výber kandidáta na obsadenie miesta farára alebo kaplána.¹⁶ Jej ignorovanie zvyčajne viedlo k slabým výsledkom v pastorácii a k narušeniu existujúcich figurácii v lokálnom spoločenstve.

Analýzou vizitačných záznamov je možné čiastočne rekonštruovať rýchlosť jazykovej homogenizácie v rôznych podmienkach a identifikovať tie faktory, ktoré vplývali na udržanie etnickej plurality, resp. akcelerovali proces asimilácie.

Ako som už spomenul, vizitácie nezaznamenávali explicitne etnicitu obyvateľstva, ale jazykovú situáciu vo farnosti. Uvádza sa v nich, ktoré jazyky sa v nej vyskytovali, prípadne používanie ktorého jazyka prevládalo. Všetky vizitácie v Jágerskom biskupstve v 18. storočí zisťovali situáciu prostredníctvom otázky „*Ktojej reči je ľud? Ktorý jazyk prevláda?*“¹⁷ Okrem najbežnejších latinských slov na označenie jazyka *lingua*, *idioma* sa občas vyskytol i výraz *labium*, v preklade, *ústa*, *pery*.¹⁸ Odpoveďou na takto položenú otázku bolo spravidla uvedenie jazyka, resp. jazykov, ktorými sa v danej obci rozprávalo, ktorý z nich prevládal, prípadne v akých situáciách sa ktorým z jazykov prednostne komunikovalo (pri spovedi, v katechizácii, pri vyučovaní, v bežných situáciách na ulici, na trhu a pod.) V starších vizitáciách zo 40. rokov 18. storočia sa popri najčastejšom spôsobe opisu jazykových pomerov: „*Žije tu ľud, ktorý rozpráva maďarským jazykom, slovenským a rusínskym, z ktorých prvý prevláda*“ vyskytuje i priame pomenovanie etník: „*Našli sme tu ľud, ktorý sa skladá z Maďarov, tí prevládajú, Slovákov a Rusínov, ktorí taktiež vedia po maďarsky*“.¹⁹ Okrem etnonymu *Slavi* sa v ojedinelých prípadoch vyskytoval i termín *Pannonnes*.²⁰

16 ŠOLTĚS, P. K. jazykovej situácii rímskokatolíckeho kléru na východnom Slovensku na konci predbernolákovského obdobia. In: *Život slov v dejinách a jazykových vzťahoch*. P. ŽEŇUCH (Ed.) Bratislava 2003, s. 162 – 163.

17 „*Populus cuius linguae? Quod idioma prevaleat?*“ AACass, Conscriptio parochiarum et ecclesiarum districtus superioris inclytyi comitatus Saárosiensis. Anno domini 1746 facta, p. 2.

18 „*Populus est tantium unius labii slavonici*“. Tamtiež, p. 89 (Hankovce).

19 „*Comperimus hujus loci Populus ex Hungaris, qui praevalent, Slavis, et Ruthenis, pariter linguam Hungaricam intelligentibus constare*.“ (Monok) AACass, Districtualia, vol. 3, fasc 2. Protocolum canonicae visitationis 1749, Comitatus Zempliniensis. Districtus Submontanus et Ujhelyiensis, p. 53.

20 „*Sunt autem Catholici LR adulti 82, parvuli 26, Rutheni adulti 61, parvuli 21, Calviniani adulti 40, parvuli 14, Lutherani adulti 17, parvuli 8, omnes Pannonnes*.“ (Markovce) AACass, Districtualia, vol. 3, fasc 2. Protocolum canonicae visitationis 1749, Comitatus Zempliniensis, Districtus Homonensis, p. 40. „*Incolae Pannonnes, numerantur Catholici LR adulti 51, parvuli 22, GR adulti 67, parvuli 21, Lutherani adulti 42, parvuli 16, Calviniani adulti 19, parvuli 9*.“ (Moravany) Tamtiež, p. 30. V sídle farnosti, kam Moravany ako rímskokatolícka filia patrili sa podľa vizitácie rozprávalo len po slovensky, čo svedčí o synonymickom používaní oboch pojmov. *Comperimus Populum loci istius diversas religions, et Ritus sequi, Catholicos LR Confessionis capaces esse 34, parvulos 10, GRU Conf. cap. 74, eorum parvulos 28, Calvinianos adultos 136, infantes 41, Lutheranos impanisatos 5, omnes hi utuntur idiomate Slavonico, nulla inter ipsos publica scandal observantur, nisi quod Rutheni Festa Latina passim violent, Latini vero Catholici in frequentandis catechesibus segnes notati sint*.“ Tamtiež, p. 24.

Vizitačné protokoly z územia Šarišskej stolice z polovice 19. storočia síce stále zaznamenávali konfesionálne heterogénne obyvateľstvo, no v rubrike, ktorý jazyk v obci prevláda, bol vo väčšine prípadov uvedený jeden, *Slavonica* alebo *Ruthenica*. Pri mnohých obciach bola jednojazyčnosť zdôraznená formuláciou, že daný ľud v obci je *len, výhradne, úplne* slovenského resp. rusínskeho jazyka.²¹ Len na slovensko-rusínskej etnickej hranici sa vyskytovali dvojjazyčné lokálne spoločenstvá. Výnimkou boli stále šarišské mestá Bardejov a Prešov, kde ekonomicky najsilnejšiu časť obyvateľstva zo značnej časti tvorili Nemci a obec Ťahanovce (maď. Tehány). Dedina ležiaca v susedstve Košíc bola v čase zostavovania *Lexiconu locorum* najsevernejším výbežkom maďarského etnika v severovýchodnej časti Uhorska.

Na rozsiahlom území stredného a južného Zemplína boli i v 70. rokoch 18. storočia mnohé lokálne spoločenstvá stále tvorené troma, niekde i viacerými jazykovými spoločenstvami. Sledovať to môžeme i v tabuľke v prílohe, ktorá zaznamenáva údaje o konfesionálnej a jazykovej situácii v zemplínskych rímskokatolíckych farnostiach a o jazykoch, ktoré ovládali farár a učiteľ.

Gréckokatolícka cirkev strácala v dôsledku akulturačných a asimilačných procesov svoj pôvodný viac-menej homogénny etnický charakter (*Ecclesia Ruthenica*) ešte výraznejšie ako rímskokatolícka cirkev. Zreteľné je to vidieť pri porovnaní dvoch vizitácií vykonaných po uplynutí jednej generácie. Koncom 40. rokov 18. storočia ešte vizitátori zaznamenali množstvo lokalít, v ktorých sa udržala konfesionálna i jazyková pluralita. Katolíci hovorili po slovensky, *ruténi „lingua Ruthenica“* alebo i „po svojom“ a kalvíni rozprávali po maďarsky, prípadne po maďarsky a po slovensky.²² Výrazne menej často „našli“ vizitátori v konfesionálne zmiešaných obciach katolíkov gréckeho obradu, ktorí rozprávali po slovensky. Len tam, kde tvorili v lokálnom spoločenstve menšinu, sa Rusíni už po uplynutí dvoch generácií jazykovo homogenizovali.²³

Vo vizitácii z rokov 1772/3 sú však už zaznamenané početné lokálne spoločenstvá, v ktorých jazyková homogenizácia výrazne postúpila a jej gréckokatolícka náboženská obec sa jazykovo nelíšila od katolíkov latinského obradu a oboch protestantských konfesíí. V Slanskom Novom Meste, kde sa popri obidvoch protestantských konfesiách spomína latinský a grécky obrad, sa rozprávalo väčšinou po slovensky, malá časť obce aj po maďarsky. *Lingua ruthenica* sa tu

21 „*Populus linguae slavonicae.*“ (Lada), „*Populus unius linguae slavonicae.*“ (Smilno), „*Populus linguae natione Ruthenicae.*“ (Vyšný Svidník), „*Populus est tantium linguae Ruthenicae.*“ (Vyšná Pisaná), „*Populus est solium linguae Ruthenicae.*“ (Hutka), „*Populus solius linguae Slavonicae et Ruthenicae.*“ (Lascov). AACass, Conscriptio parochiarum et ecclesiarum districtus superioris inclytyi comitatus Saárosiensis. Anno domini 1746 facta, p. 18, 62, 193, 230, 245, 253.

22 „*Catholici sunt idiomatis Slavonici, Rutheni proprii, Calviniani Ungaricum et Slavonicum callent.*“ (Cejkov), „*Idioma praevallet Ruthenicum, Calviniani tamen etiam Hungaricum.*“ (Novosad). AACass, Districtualia, vol. 3, fasc 2. Protocolum Canonicae visitationis 1749, Comitatus Zempliniensis, Districtus Submontanus et Ujhelyiensis, p. 156, 167.

23 „*Comperimus Populum loci istius diversas religions, et Ritus sequi, Catholicos LR Confessionis capaces esse 34, parvulos 10, GRU Conf. cap. 74, eorum parvulos 28, Cavinianos adultos 136, infants 41, Lutheranos impanisatos 5, omnes hi utuntur idiomate Slavonico, nulla inter ipsos publica scandal observatur, nisi quod Rutheni Festa Latina passim violunt, Latini vero Catholici in frequentandis segnes notati sint.*“ (Trhovište) AACass, Districtualia, vol. 3, fasc. 2. Protocolum Canonicae Visitationis 1749, Comitatus Zempliniensis, Districtus Homonensis, p. 24.

napriek početnému zastúpeniu gréckokatolíkov nespomína.²⁴ V najsevernejšie položenej rímskokatolíckej farnosti na Zemplíne, v Papíne a jej filiálkach bol ľud katolíckeho náboženstva, latinského a gréckeho obradu, jazyka slovenského.²⁵

O schopnosti kňazov a zástupcov obce odlíšiť rusínsky a slovenský jazyk sotva možno pochybovať. Svedčia o tom napr. správy a jazykovej situácii v meste Stropkov a jeho okolí a vo farnosti Ohradzany. Obe, rovnako ako Papín, ležali na slovensko-rusínskom pomedzí, okolie Stropkova (obce Chotča, Breznica a Turany) dokonca tvorilo slovenský a rímskokatolícky ostrov v oblasti, kde susedné obce boli prevažne rusínske a gréckokatolícke.²⁶ V Ohradzanych boli okrem katolíkov oboch obradov zastúpení aj evanjelici a. v. Rímskokatolíci a luteráni hovorili po slovensky, katolíci gréckeho obradu po rusínsky.²⁷

Na konci vlády Márie Terézie a za panovania Jozefa II. sa vďaka rozširujúcej štátnej byrokracii dochovalo viacero prameňov úradnej povahy, ktoré zachytávajú konfesijné a jazykové pomery v jednotlivých obciach celého Uhorska. Súčasne s tým narastal i vedecký záujem o vlastivedné zmapovanie monarchie.

Lexicon locorum Regni Hungariae populosorum z roku 1773 bol vypracovaný úradníkmi Kráľovskej miestodržiteľskej rady pre potreby štátnej administrácie na základe podkladov, ktoré si vyžiadala od biskupských a stoličných úradov. Z hraničnej rusínsko-slovenskej oblasti, kde sa prekrývalo územie Mukačevského a Jagerského biskupstva vypracovali podklady úradníci Jágerskej kapituly.²⁸

Aký obraz *Lexicon locorum* načrtáva? V Zemplínskej stolici tento prameň uvádza, že z celkového počtu 139 gréckokatolíckych farností bola v 109 prevládajúcim jazykom *lingua Ruthenica*. Prevažná časť z nich ležala v severnej tretine územia stolice. Pri 21 gréckokatolíckych farnostiach bola prevládajúcim jazykom *lingua Slavonica*. V dvoch obciach bola ako prevládajúci jazyk uvedená *lingua Hungarica*. Okrem týchto farských obcí aj v mnohých filiálnych obciach s prevahou gréckokatolíkov uvádza tento prameň ako prevládajúcu reč slovenčinu, resp. maďarčinu.²⁹ V tých lokálnych spoločenstvách, ktoré boli oddelené od rusínskeho etnického územia, bola teda v 70. rokoch 18. storočia jazyková asimilácia Rusínov vo veľmi pokro-

24 „...degit Populus mixti Ritus Latini et Graeci ita et diversa Helveticae et Augustanae Confesionis, hungarice, et slavonicae, hac praevalet lingvarum gnarus.“ AACass, Districtualia, vol. 4, fasc. 1, nr. 1. Protocollum Canonicae visitationis 1772, Districtus Ujhelyiensis.

25 „In Matre et filialibus ejusdem habitat populus religionis Catholicae, Latini et Graeci ritus linguae slavonicae.“ AACass, Districtualia, vol. 4, fasc. 1, nr. 1. Protocollum Canonicae Visitationis 1772, Districtus Homonensis. Do farnosti Papín patrili filie Slovenské Krivé, Jablň, Zbudské Dlhé a Hrabovec nad Laborcom.

26 „Populus hujus Parochiae linguae praecise slavonicae, et ex toto catholicus est, ita tamen ut pars latinum, et quidem ex coeptis filialibus Alsó-Osva, Pethő-falva, Sandal, et Boksa quibus ritus graevales, pottor sequantur nonulles graeci ritus catholicis existentibus.“ Tamtiež. Okrem obcí Chotča, Breznica a Turany do stropkovskej farnosti patrili i Nižná Oľšava, Petejovce, Šandal a Bokša, kde však v dôsledku výmeny obyvateľstva nadobudli prevahu gréckokatolíci.

27 „Populus Parochiae istins est linguae Schlavonicae et Ruthenicae.“ Tamtiež.

28 Podklady pre *Lexicon locorum* s územia Šariša a Zemplína spracovala kancelária jágerského biskupa. Ich znalosť pomerov vyplývala z toho, že išlo v prevažnej miere o farárov, ktorí jazykovú situáciu vo svojom okolí dobre poznali. Podľa Petrova „Osoby, ktoré sbírali látku pro „katalogy“ položené za základ lexikonu, byly nepochybně jakožto to místní činitelé znalé toho, jak se tehdy nazývalo a zač se pokládalo obyvatelstvo té neb oné vesnice, a tím právě se spravovaly v svých odpovědích. Takto se v zápisech odrazilo, možno-li se tak vyjádřiti, bezděčné národní sebeurčení.“ PETROV, A. Příspěvky k historické demografii Slovenska, s. 16.

29 *Lexicon locorum Regni Hungariae populosorum pro Anno 1773*, s. 292 – 304.

čilom stupni. *Lexicon locorum* však zaznamenáva existenciu rusínskych ostrovov vo vnútri kompaktného slovenského a maďarského územia, ako je to vidno na mape č. 2 v prílohe. Ešte výraznejší bol asimilačný proces na území Abova a Boršódu. Z osemnástich abovských gréckokatolíckych farností a z desiatich v Boršóde podľa *Lexiconu locorum* ani v jednej neprevládala rusínsky jazyk. Naopak, na Spiši z 11 gréckokatolíckych farností bola pri všetkých *lingua Ruthenica* uvedená ako prevládajúci jazyk.³⁰ Tabuľka na s. 22, ktorá je spracovaná na základe údajov v *Lexicone locorum*, zachytáva počet farností podľa jednotlivých konfesií a prevládajúci jazyk v širšom priestore severovýchodného Uhorska.³¹

Lexicon locorum uvádza pri lokalite v absolútnej väčšine prípadov len jeden jazyk. Podklady, ktoré zaslali stoličné úrady a biskupské kancelárie však boli detailnejšie, uvádzali viaceré dvojazyčné dediny a mestá. Súpis obcí Šarišskej stolice zostavený roku 1772 úradníkmi Jágerského biskupstva uvádza 17 dvojazyčných, slovensko-rusínskych, resp. rusínsko-slovenských obcí. Z celkového počtu 83 gréckokatolíckych farností je ako prevládajúci jazyk *lingua Ruthenica* uvedený v 72 farnostiach.³²

Pokračujúcu jazykovú asimiláciu rusínskych ostrovov na slovenskom a maďarskom etnicom území zachytáva i ďalší prameň, *Geographisch-historisches und Produkten Lexikon von Ungarn* vydaný v roku 1786. Jeho zostavovateľom bol Ján Matej Korabinszky, rodák z Prešova, ktorý aj z autopsie poznal etnické a náboženské pomery v tejto časti Uhorska.³³ Aj keď sa v Korabinszkého *Lexicone* vyskytujú niektoré nepresnosti a chybné údaje, spolu s *Lexiconom locorum* patrí k dôležitým prameňom pri rekonštrukcii etnických a konfesionálnych pomerov na prelome 18. a 19. storočia.³⁴ Pravdepodobne chybou tlače sa pri viacerých obciach omylom nachádza piktogram pre pravoslávny „griechisch-nicht unierte“ chrám. V tej dobe sa na území Mukačevského biskupstva už takmer sto rokov nevyskytovala žiadna pravoslávna farnosť a s výnimkou niekoľkých srbských a gréckych kupeckých rodín žijúcich v južnozemplínskych mestách sa tu iné pravoslávne obyvateľstvo nevyskytovalo.

30 Tamtiež, s. 219 – 224.

31 Údaje z *Lexiconu locorum regni Hungariae populosorum 1772* štatisticky spracoval UDVARI, I. A munkácsi görögkatolikus püspökség lelkészségeinek 1806. évi összeírása, s. 8.

32 V piatich farnostiach bol uvedený ako prevládajúci jazyk *Ruthenico Slavonica* (Lukov, Malcov, Ďačov, Lubotín, Kochanovce), v dvoch *Slavonico Ruthenica* (Bokša, Rešov), v dvoch *Ruthenica mixta Slavonica* (Kožanin, Kurov), v jednej *Slavonica mixta Ruthenica* (Hanigovce) a v jednej gréckokatolíckej farnosti bola prevládajúcim jazykom *lingua slavica* (Fulianka). Obec Radoma bola rímskokatolíckou farnosťou, v rubrike prevládajúci jazyk mala uvedené *Slavonica mixta Ruthenica*. Okrem toho v dvoch obciach, ktoré neboli sídlom žiadnej farnosti, bolo v kolónke o prevládajúcom jazyku uvedené *Ruthenica mixta slavonica* (Lenartov, Lutina), a v troch *Slavonica mixta Ruthenica* (Okrúhle, Mestisko, Stročín) a v jednej *Slavonico Ruthenica* (Beloveža). Jedinou obcou s prevládajúcim maďarským jazykom boli Ťahanovce. AACass, Graeci ritus, Conotatio Locorum Populosorum Comitatus Saarosiensis 1772, nesignované.

33 KORABINSZKY, M. *Geographisch-historisches Lexikon von Ungarn*. Pressburg 1786.

34 Chybné sú napríklad údaje: Štefanovce – rusínska dedina rímskokatolícka (v skutočnosti gréckokatolícka), Šamudovce – maďarská dedina (už M. Bel ju evidoval ako slovenskú obec), Višňov – slovenská rímskokatolícka (v skutočnosti gréckokatolícka) dedina a pod. O jazyku Sotákov, ktorých Korabinszky lokalizuje do oblasti medzi Michalovce a Sečovce, tvrdí, že je to miešanina maďarčiny a slovenčiny.

Na Zemplíne uvádza *Korabinského lexikón* 14 slovenských dedín (*slowakisches Dorf*), v ktorých väčšinu, alebo aspoň výraznú časť obyvateľstva tvorili gréckokatolíci.³⁵ Ako rusínske ostrovy (*rusnakisches Dorf*) v etnicky slovenskom, resp. maďarskom prostredí stredného a južného Zemplína uvádza takmer 30 obcí.³⁶ Najviac rusínskych lokalít sa udržalo v oblasti na okolí Sečoviec. Boli to obce ležiace na východnom úpätí Slanských vrchov, v blízkosti dôležitej cesty vedúcej z Košíc do Michaloviec a Užhorodu. Táto oblasť bola po stavovských povstaniach vyľudnená a rusínski kolonisti tu v mnohých obciach vytvorili absolútnu väčšinu, a preto sa pomalšie jazykovo asimilovali.

V roku 1804 vydal Ján Matej Korabinszky atlas Uhorska, v ktorom kartografickou metódou spracoval údaje uverejnené v geograficko-historickom lexikóne.³⁷ Etnicitu jednotlivých sídel Korabinszky znázornil pomocou znaku, ktorý sa umiestňoval pod lokalitu. Vo vysvetlivkách je päť znakov pre osem národov – *Nationen*. Nemci a Maďari majú samostatný znak, Slováci a Slovinci, Rusi a Ilýri, Valasi a Poliaci, nakoľko sa nikde nevyskytovali vedľa seba, mali v atlase rovnakú značku (pozri Korabinského mapy v prílohe).

Čo môžeme na základe prameňov tohto charakteru, s takouto výpovednou hodnotou dedukovať? Je z nich zrejmé, že existovali lokálne spoločenstvá, v ktorých sa gréckokatolícke obyvateľstvo jazykovo nijako, alebo aspoň nie výrazne odlišovalo od rímskokatolíkov, resp. protestantov. Sú dokladom postupujúcej jazykovej homogenizácie, ktorá sa vo väčšine slovensko-rusínskych a slovensko-maďarsko-rusínskych lokalít uzavrela v tretej, prípadne štvrtej generácii. Dosvedčujú však zároveň, že v časti lokálnych spoločenstiev, na Zemplíne ich bolo približne tridsať, sa jeho obyvateľstvo diferencovalo nielen konfesionálne, ale i jazykovo a etnicky. Túto rozdielnosť citlivo nevnímali len ľudia zvnútra spoločenstva, ale i okolie, farári, stoliční úradníci, zemepáni a pod.

V etnickom heterogénnom prostredí popri potrebe každodennej komunikácie zohrávala dôležitú úlohu väčšia sociálna prestíž slovenčiny a maďarčiny, ktorá motivovala *ruténov* ako členov lokálnych spoločenstiev k ich osvojeniu. Po uplynutí rôznej dlhú dobu trvajúcej fázy paralelného používania oboch jazykov vývoj postupne smeroval k jazykovej homogenizácii. Už v druhej, ale najneskôr v tretej generácii sa podstatná časť slovenských a rusínskych prisťahovalcov v novom prostredí stala bilingválnou. Tento proces prebiehal v maďarskom prostredí pomalšie ako v jazykovo bližšom, slovenskom prostredí. V poslednej tretine 18. storočia za episkopátu A. Bačinského sa vo viacerých dedinách v Potisi niektoré časti bohoslužieb slúžili

35 KORABINSZKY, M. Geographisch-historisches Lexicon von Ungarn. (Bačkov, Bracovce, Dedačov, Dvorianky, Nižné Čabiny, Girovce, Kolbovce, Rakovec nad Ondavou, Sačurov, Sečovce, Sedliská, Trepec, Topoľany, Trhovište).

36 Bánske, Brezina, Cabov, Cejkov, Damócz, Dargov, Dobra, Dúbravka, Hažín nad Cirochou, Juskova Voľa, Kašov, Kravany, Nižný Žipov, Poľany, Porúbka pri Humennom, Rudľov, Sliepkovce, Stanča, Stankovce, Streda nad Bodrogom, Štefanovce, Tušice, Zemplínska Teplica, Trnávka, Úpor, Zlatník. Pozdišovce označil Korabinszky ako „*rusnakisches und slowakisches Dorf*“. Tamtiež.

37 KORABINSZKY, J. M. *Atlas Regni Hungariae portatilis. Neue und vollständige Darstellung des Königreichs Ungarn auf LX Tafeln in Taschenformat. Ein geographisches Noth- und Hülfsbüchlein fürs gemeine Leben von Johann Matthias Korabinszky.* Wien 1804.

v maďarčine. Po maďarsky sa čítalo Sväté písmo, kázalo, znalosť maďarčiny sa stávala čoraz rozšírenejšou a dostávala sa i do úradnej korešpondencie.³⁸

Proces homogenizácie v etnicky pluralitnom prostredí prebiehal za spolupôsobenia dvoch protichodných síl. Na jednej strane to boli hospodárske, kultúrne a sociálne väzby umocnené tradične bezkonfliktným spolužitím oboch etník, na druhej strane tu bol vplyv cirkevného prostredia, v ktorom dominovalo tradičné chápanie gréckokatolíckej cirkvi ako *Ecclesia Ruthenica*, teda rusínskej (ruskej), a s ňou súvisiace stotožňovanie náboženskej a etnickej príslušnosti. Od poslednej tretiny 18. storočia sa na niektorých miestach pridával aj vplyv škôl.

Magyar hit, Ecclesia Ruthenica - korelácia etnickej a konfesionalnej identity

V severovýchodnom Uhorsku sa podobne ako v niektorých ďalších hraničných regiónoch strednej a juhovýchodnej Európe sformoval sociálny jav korelácie medzi konfesionalnou identitou a etnicitou. V konfesionalne zmiešaných oblastiach sa nielen v každodennej jazykovej praxi, ale i v písomných dokumentoch úradnej povahy zaužívalo označovanie cirkevných spoločenstiev a ich príslušníkov prostredníctvom etnicky motivovaného atribútu. Ten sa odvodzoval od pomenovania etnickej skupiny, ktorá sa v danom prostredí všeobecne vnímala ako výhradný, prípadne dominantný nositeľ danej konfesie. V Rusku sa už od 16. storočia evanjelická a. v. konfesia nazývala *nemeckou*, v Haliči a v západných oblastiach Ruska bola katolícka viera označovaná ako *poľská*, pravoslávna viera ako *ruská*.³⁹ Od príchodu reformácie do Uhorska sa rozšírenie jej dvoch hlavných vetiev – luteránskej a kalvínskej – do veľkej miery prekrývalo s etnickými hranicami. Podobne i byzantsko-slovanský obrad bol na severovýchode Uhorska do 17. storočia rozšírený takmer výhradne v rusínskom a rumunskom etnickej prostredí.

Najväčšia nemecko-jazyčná encyklopédia, tzv. *Zedlers Universal Lexicon*, vychádzajúca v Lipsku v rokoch 1732 – 1754 má pri hesle Uhorsko osobitnú kapitolu venovanú rozdielnosti obyvateľstva (*Der Einwohner Unterschied*). O Maďaroch, alebo ako ich nazýva autor hesla „*eigentlichen Ungarn*“, teda ozajstní, pôvodní Maďari, sa v nej píše: „*V období po Lutherovi a Kalvínovi sa tak horlivo oddali reformovanému náboženstvu, že len tí, ktorí boli vyznávačmi tohto náboženstva sa nazývali Maďarmi. Ostatní, aj keď sa narodili a boli vychovaní v čisto maďarskom meste, a aj reč ovládali práve tak dobre ako ostatní, no neboli reformovaní, neboli nazývaní Maďari, ale podľa charakteru náboženstva pápeženci, luteráni, Slováci* (v nemeckom origináli *Papistas ömbrök, Lutheranos ömbrök, tot ömbrök, Catholische, Lutherische Sclavackische, oder auch Rußnackische Leute*, pozn. P. Š.). *Potom, čo sa väčšina popredných*

38 УДВАРИ, И. Причинки до історії Підкарпатських Русинів XVIII. століття, s. 78. K asimilácii rusínskych obcí koncom 17. a v 18. storočí v severovýchodných oblastiach historického Uhorska pozri: PALÁDI-KO-VÁCS, A. Ukrán szórványok a 18. – 19. században a mai Magyarorszáგ északkeleti részen, s. 327 – 367.

39 ПЕТРОВ, А. Материалы до истории Угорской Руси VI, s. 13.

mužov v stoliciach a grófstvach a vlastne takmer všetci kráľovskí služobníci priklonili k rímskokatolíckej cirkvi, museli sa však v Uhorsku zmeniť aj spôsoby reči.“⁴⁰

Z rovnakého obdobia ako heslo v Zedlerovom lexikóne pochádzajú i Belove *Notície* uhorských stolíc. Pri charakteristike obyvateľstva Zemplína uvádza Maďarov (*Hungari*) prevažne ako členov reformovanej cirkvi. „*Obyvatelia sú Maďari, kalvínskeho vyznania, pomiešaní so Slováckmi, katolíckmi.*” (Ond) „...*obyvatelia sú Maďari kalvínskeho vyznania, hoci aj tu sa nájdu katolíci a evanjelici, ktorí sú Slováci a iní prišelci.*” (Gestely) „*Väčšina obyvateľstva sú Maďari kalvínskeho vyznania, pomiešaní s katolíckmi Slováckmi a Rusínmi.*” (Olaszlička) Dal by sa uviesť ešte celý rad ďalších príkladov obcí a miest ležiacich na území Novomestského, Medzibodrožského a Podhorského slúžnovského obvodu (lat. *Processus Ujhelyiensis, Insulanus a Submontanus*). Pri opise tokajského mesta Tállya sa dokonca vyzdvihuje naviazanosť Maďarov na kalvinizmus. „*Väčšinu obyvateľstva mestečka tvoria Maďari, oddaní kalvínskemu vyznaniu, ... ostatní sú Slováci, Rusíni a Poliáci, všetci katolíci.*” Smerom na sever však už Bel nachádza častejšie Maďarov rímskokatolíkov a luteránov.⁴¹

V kánonických vizitáciách z prvej polovice 18. st. a prvých vlastivedných prácach z prelomu 18. a 19. storočia sú doklady o tom, že podobná korelácia v severovýchodnom Uhorsku dlho existovala aj v rímskokatolíckych a evanjelických zboroch a. v. ktoré boli vnímané ako slovenské.⁴² Vizitácia Jágerského biskupstva z roku 1749 zaznamenáva túto koreláciu pri množstve zemplínskych lokalít.⁴³ Doložená je aj v susedných oblastiach na slovensko-maďarskom etnickom pomedzí, v západnej časti Užskej stolici, v Above a Gemi. Súpis farností v Abovskej stolici z roku 1746 svedčí o tom, že v obciach ležiacich južne od Košíc boli rímskokatolícke cirkevné zbory slovenské, kalvínske maďarské.⁴⁴

V dôsledku konverzií, prirodzených asimilačných procesov, najmä uzatvárania zmiešaných manželstiev postupne stúpala v rímskokatolíckej cirkvi podiel Maďarov. Slovenské etnikum však bolo v rímskokatolíckych zboroch po celé 18. storočie dominantné. Napríklad v Novosade „*katolíci používajú jazyk slovenský a maďarský, kalvíni len maďarský*”. V niekoľko kilo-

40 Heslo *Ungarn* v Zedler Universal Lexicon. Band 49, s. 1356. Citované z: <http://www.zedler-lexikon.de/blaettern/einzelseite.html?seitenzahl=693&bandnummer=49&dateiformat=1&supplement=0&view=100> [20.04.2009]

41 BEL, M. Zemplínska stolica, špec. časť, kap. 1., § 1, 3, 9.

42 ŠOLTÉS, P. Náboženská pluralita na Zemplíne v 18. storočí, s. 253 – 271.

43 POTE MRA, M. – SEDLÁK, I. Demografické a kultúrne pomery Košického okresu v polovici 18. storočia. In: *Nové obzory*. Roč. 10 (1968), s. 204; SEDLÁK, P.: Dejiny Košického arcibiskupstva III., s. 216; ZUBKO, P. Slováci na maďarskom území Abovskej a Zemplínskej stolice (v 18. – 1. pol. 20. storočia). In: *Acta historica Neosoliensia*. Roč. 9 (2006), s. 92 – 93.

44 Na Zemplíne a v západnej časti Užskej stolice sa však od začiatku reformácie udržali slovenské kalvínske farnosti. Tie sa vyskytovali ešte na začiatku 18. storočia i v Šariši a na Spiši, v priebehu prvej polovice 18. storočia však všetky zanikli. O slovenských kalvínskych farnostiach pozri: VARSÍK, B. Vznik a vývin slovenských kalvínov na východnom Slovensku. In: *Historický časopis*. Roč. 39, č. 2 (1991), s. 129 – 148; KIRÁLY, P. Vznik a zánik kalvínskej východoslovenčiny. In: *Studia Slavica*. Roč. 51, č. 1 – 2 (2006), s. 31 – 64.

metrov vzdialenej obci Zemplínske Jastrabie: „*Katolíci hovoria jazykom slovenským, kalvíni maďarským a slovenským.*“⁴⁵

Počas náboženských nepokojov prameniacych najmä zo sporov o vlastníctvo kostolov boli katolíci a katolícka cirkev popri iných znevažujúcich výrazoch posmešne pomenovaní *Poliaci, poľská cirkev*. V roku 1768 v šarišskej obci Obišovce sa v spore o vlastníctvo kostola medzi evanjelikmi a katolíkmi na čele s časťou zemepánov a patrónom chrámu podľa vyšetrojúceho spisu obe strany častovali rôznymi nadávkami. Protestantskí veriaci na adresu katolíckych zemepánov a kňazov sa vyjadrili, citujúc z vyšetrojúceho spisu: „*Wij psij Polyaczij idcze do Polscij Mak scsijkacz; Psij Polyaczij chleba nemacze a lem žebrazce; Luterana nijhdij neuwidzij žebij issel žebrazcz; idcze do Polyscsij žebrazcz*“. V podobne vyhrotenej situácii po odobratí kostola evanjelikom v roku 1733 v šarišských Rožkovanoch miestny protestantský zemepán Gabriel Kubínyni na adresu katolíkov povedal: „*Pomahajcze sebe katolíckij dgabli, psij polyske. Bodajg by was wsizkih dgablíj ij z wasima knezamij wzalij.*“⁴⁶ Na stotožňovanie katolíckej viery ako „poľskej“ viery mala vplyv popri v tej dobe už rozšírenom stereotypnom vnímaní Poliakov ako katolíkov i častá účasť poľských rehoľníkov pri rekatolizácii severovýchodného Uhorska. V tamojších rehoľných domoch františkánov, paulínov a minoritov tvorili pátri pochádzajúci z územia Poľska značnú časť.⁴⁷

Korelácia konfesionalnej a etnickej identity pred migráciou, ale i v prvých desaťročiach po jej doznení, vyplývala z etnických pomerov v jednotlivých cirkvách, v priebehu 18. storočia sa však následkom asimilácie oslabovala. V tokajskom meste Tállya v roku 1772 vizitátori „našli“ *ľud*, ktorý rozprával po maďarsky, slovensky a rusínsky, no „*prevažovala predsa len maďarčina a nebolo mnoho takých, ktorí nepoznali maďarskú reč*“.⁴⁸ V rubrike o jazykoch, ktoré ovláda farár, bolo uvedené, že hovorí jazykom slovenským, ktorý medzi rímskokatolíkmi prevláda, a maďarským, lebo pre pastoráciu je potrebné ovládať obidva.⁴⁹ Aj miestny učiteľ, kantor a organista v jednej osobe mal znalosť slovenčiny uvedenú na prvom a maďarčinu na druhom mieste.⁵⁰ Vo farnosti Veľký Kamenec bola väčšina veriacich kalvínskeho viero- vyznania a prevládala tu maďarčina. Bežná však bola znalosť slovenčiny, ktorou v obci rozprávali rímskokatolíci aj *ruténi*. V rubrike o jazykoch, ktoré ovláda rímskokatolícky farár, bolo

45 „*Catolici utuntur idiomate Slavonico et Hungarico, Calviniani Hungarico tantum.*“ Kis Ujlak (dnes súčasť obce Novosad) „*Catholici loquntur idioma slavonicum, Calviniani Hungaricum et Slavonicum.*“ (Zemplínske Jastrabie) AACass, Districtualia, vol. 3, fasc. 2, Protocolum Canonicae Visitationis 1749, Comitatus Zempliniensis, Districtus Submontanus et Ujhelyiensis, p. 167, 165. Niekoľko ďalších príkladov z vizitácie z roku 1749: „*Catholici sunt idiomatis Slavonici, Rutheni proprii, Calviniani Ungaricum et Slavonicum callent*“ (Cejkov), „*Catholici Latini Ritus loquntur linguam Slavonicam, Rutheni propriam, Calviniani Slavonicam et Ungaricam*“ (Brehov), „*linguam loquentes Ungaricam, et quod Catholicos attinet Slavonicam*“ (Zemplín). Tamtiež, p. 156, 162, 166.

46 SEDLÁK, P. Dejiny Košického arcibiskupstva III., s. 227, 197.

47 TÓTH, I. Gy. *Relationes missionariorum de Hungaria et Transilvania 1627 – 1707*. Budapest – Rome 1994, s. 60, s. 74 – 76; ČIŽMÁR, M. *Rehoľný život na území Košického arcibiskupstva*. Dejiny Košického arcibiskupstva II. Košice 2004, s. 144 – 149, 159.

48 AACass, Districtualia, vol. 4, fasc. 1, nr. 1. Protocolum Canonicae Visitationis 1772, Districtus Submontanus.

49 „*Georgius Zubralovsky, linguae slavonicae, quae in ipso praevallet, et hungaricae, quantum necesse est, gnarus.*“ Tamtiež.

50 Tamtiež.

uvedené, že používa maďarský a tiež slovenský jazyk, čo bolo nevyhnutné pre potreby pastoraácie. O dominancii Slovákov v rímskokatolíckej cirkevnom zbore svedčí i to, že miestny učiteľ a organista v jednej osobe vedel iba po slovensky.⁵¹

Na prevahu slovenského etnika medzi rímskokatolíckimi i v oblasti južného Zemplína, teda v maďarskom etnickom prostredí, ukazuje i to, že okrem jediného rímskokatolíckeho učiteľa v meste Mád ovládali všetci slovenčinu a väčšina z nich ju uviedla na prvom mieste, teda ako materinský jazyk.

Jazykové znalosti rímskokatolíckych učiteľov na Zemplíne v rokoch 1772/3:

vedeli/ nevedeli po slovensky	41/1
vedeli/ nevedeli po maďarsky	22/20
vedeli/ nevedeli po nemecky	4/38
vedeli/ nevedeli po latinsky	1/41
chýbajúci údaj o znalosti jazykov	9

Slovenčina bola hlavným (materinským) jazykom takmer dvoch tretín rímskokatolíckych farárov na Zemplíne, pričom jej znalosť uviedlo vyše 90% z nich. Maďarčinu ako jazyk, ktorý najlepšie ovládajú, uviedlo necelých 40% farárov. Svedčí to nielen o prevahe Slovákov medzi duchovenstvom, ale poukazuje i na fakt, že vo väčšine zemplínskych farností bola znalosť slovenčiny v pastoraácii nevyhnutná. Skutočnosť, že každý rímskokatolícky farár ovládal aj *lingua Hungarica*, má viaceré vysvetlenia. Maďarčina bola jazykom, ktorý sa v Zemplínskej stolici popri latinčine uplatňoval v úradnom styku už pred prijatím krajinských zákonov z rokov 1790 a 1792. V korešpondencii medzi stolicami maďarčina dokonca prevládala podobne ako v iných potiských stolicách.⁵² V Jágerskom biskupstve tiež bola zaužívaná prax, že kňazi zo slovenského prostredia boli posielaní za kaplánov do maďarských farností, kde si lepšie osvojili maďarčinu. Faktorom, ktorý vplýval na obligátnu znalosť maďarčiny, bolo situovanie sídla biskupstva do maďarského prostredia, kde kňazskú prípravu absolvovala väčšina rímskokatolíckych farárov pôsobiach na území Zemplínskej stolice.⁵³

Ruthéni, rusnáci, gréckokatolíci – od homogénosti k pluralite

V priebehu 18. storočia sa v dôsledku akulturačných a asimilačných procesov narúšal i etnický relatívne homogénny charakter *Kalvín hit* a *Ecclesia Ruthenica*. Stereotypy a staré schémy však naďalej ešte dlhú dobu pretrvávali v uvažovaní a vyjadrovaní ľudí. Ešte v polovici 19.

51 „...linguarum Hungaricae et quantum ad excipiendas Confessiones necessarium est slavonicae gnarum.“ AACass, Districtualia, vol. 4, fasc. 1, nr. 1. Protocollum Canonicae Visitationis 1772, Districtus Homonensis.

52 RAPANT, D. *K počiatkom maďarizácie. Diel prvý. Vývoj rečovej otázky v Uhorsku v rokoch 1740 – 1790*. Bratislava 1927, s. 438, pozn. 80.

53 Z celkového počtu 37 údajov o mieste štúdia kňazov pôsobiach v Zemplíne ukončilo v Jágri kňazskú prípravu 24 kňazov, v Košiciach 5, v Košiciach a Jágri 6 kňazov. Dvaja budúci duchovní pastieri začali prípravu na seminári mimo Jágerskej diecézy, jeden v Trnave a druhý v Győri, obaja však svoju duchovnú prípravu zakončili v Jágri.

storočia bola v uhorských cirkevných schematizmoch, v úradných dokumentoch i v štatistickej literatúre kalvinom paušálne pripísaná maďarská identita, gréckokatolíkom rusínska, resp. rumunská (valašská) identita.⁵⁴ Maďarský etnograf Elek Fényes vo svojej práci *Štatistika Uhorska* vydanej roku 1843 sa pri opise rôznorodosti uhorského obyvateľstva pozastavil nad tým, že v Uhorsku sa na označenie náboženskej príslušnosti používajú mená národov. „...v Uhorsku bežný ľud označuje členov niektorých cirkví menom národa. Gréckokatolícka viera je teda vo všeobecnosti rusínska, reformovaná je maďarská, luteránska je slovenská, grécka nezjednotená je valašská“.⁵⁵

Zahraniční cestovatelia prechádzajúci týmto hraničným územím si všimli, že etnonymá *Ruthen*, *Orosz*, *Rusnák* slúžia na pomenovanie dvoch kolektívnych identít, etnickej a obradovo-cirkevnej. Postrehli to samozrejme, ak boli na to jazykovo disponovaní. Poľský slavista, jazykovedec a etnograf Andrzej Kucharski v *Listoch ze Slovanských Uher* adresovaných Václavovi Hankovi roku 1829 o svojich etnografických pozorovaniach na Spiši napísal: „*Na Spissi též berau počátek swięg osady Rusniaków, a Rusniakem nic se tu giného nerozumj, než wznawače cjr-kwe slowánské wedlé obrádu wzchodnjho se záchodnj wrchnostj spogeného; gsau to tak zwanej Uniti, u nichž náboženstwj odbywa se w staroslowankém gazyku. Kázanj gežto u nich zřjodka býwajj, záležejj od kazatelůw, kterýž gestli gest rodem z toho okolj, mluwj k lidu z polska po slowácku; ale gestli rodem z Marmarošské stolice, kde se giž mluwj po rusku, slýchati musegj Rusjni zeslowačenj kázanj předce ruského.*“⁵⁶

Začiatkom 40. rokov 19. storočia precestoval *Uhorskú Rus*, ako tento priestor Uhorska zvykol v ruskom prostredí nazývať ruský slavista Izmail Sreznevskij. V správe pre ruské ministerstvo národnej osvety o etnických pomeroch napísal: „*Rusínov, podľa viery som stretol už predtým, v stolici Gemerskej, Spišskej, Šarišskej a Zemplínskej. No to sú Rusíni len podľa viery, no podľa jazyka, podľa národnosti sú to Slováci. Rusínmi v Uhorskom kráľovstve totiž volajú všetkých uniátov a pravoslávnych, bez rozdielu, či sú Rusínmi, alebo Slovákmi.*“⁵⁷

V prostredí gréckokatolíckych cirkevných elít sa koncept *Ecclesia Ruthenica* po celé 18. storočie, ale i v období formujúcich sa národných hnutí, etabloval ako všeobecne akceptovaná axióma. Z nej sa vychádzalo pri spisovaní vizitačných protokolov, v úradnej korešpondencii, ako i v ostatných prameňoch úradnej povahy. To veľmi skresľovalo pravdivosť údajov o jazyku kázne v schematizmoch a iných cirkevných dokumentoch pochádzajúcich z prostredia gréckokatolíckej cirkvi. Tie v dôsledku absencie iných prameňov dlhú dobu slúžili nielen pre potreby cirkevnej administrácie. Na ich základe sa v predštatistickom období zisťovala jazyková situácia vo farnostiach a často ich používali ako pramene pri výskume národnost-

54 Viac o tom pozri: ŠOLTÉS, P. Reflexia Slovákov byzantsko-slovanského obradu v slovenskej historiografii ako príklad historickej reinterpretácie. In: *XIII. medzinárodný zjazd slavistov v Lubľane. Príspevky slovenských slavistov*. J. DORULA (Ed.) Bratislava 2003, s. 243 – 269.

55 FÉNYES, E. *Statistik des Königreiches Ungarn*. Pest 1843, s. 103.

56 Ze Slowanských Uher. Z listu p. profesora Kucharského z Wjdne 19. března 1828, In: *Časopis společnosti vlasteneckého museum v Čechách* : Liternej zprávy. 1. Praha. Roč. 3 (1829), s. 130.

57 СРЕЗНЕВСКИЙ, И. Донесение V-ое. In: Журнал Министерства Народного просвещения, 1843, № 37, от. 4, s. 47. Sreznevskij neskôr, po roku 1852 svoj názor zmenil a priklonil sa na stranu ukrajinských bádateľov, ktorí všetkých gréckokatolíkov začleňovali do organizmu ukrajinského, resp. maloruského národa. Viac o tom pozri: ŠOLTÉS, P. Reflexia Slovákov byzantsko-slovanského obradu v slovenskej historiografii, s. 243 – 269.

ných pomerov v Uhorsku. V schematizmoch a iných oficiálnych dokumentoch Prešovského a Mukačevského biskupstva boli ako jazyk kázne uvádzané do roku 1806 len *lingua Ruthenica*, resp. *Slavoruthenica*, *Hungarica* a *Valachica*.⁵⁸ V spomínanom roku sa v súpise veriacich Mukačevského biskupstva prvýkrát ako jazyk kázne v niektorých gréckokatolíckych obciach na Gemeri, Spiši a Šariši obci uviedla slovenčina.⁵⁹

Slováci - gréckokatolíci sa objavujú v dokumentoch vypracovaných v súvislosti s vyšetrovaním príčin a priebehu roľníckej vzbury v júli a auguste 1831. Rebelujúce obce sa zväčša nachádzali v nábožensky a etnicky zmiešanej oblasti stredného Zemplína (okolie Vranova a Trebišova) a na Spiši. Po potlačení vzbury zaznievali z rôznych miest obvinenia, že rusínske obyvatelstvo sa najväčšou mierou podieľalo na vzbure. Nielen poddaní, ale i medzi nimi pôsobiaci kňazi mali podporovať cárskeho agentov a emisárov, ktorí podľa všeobecne rozšírených dohadov mali na svedomí vypuknutie sedliackej vzbury. Pozornosť, s akou otázku náboženskej a etnickej príslušnosti vzbúrencov skúmal barón Eötvös poverený vyšetrovaním rebélie, viedla v štruktúrach gréckokatolíckej cirkvi k snahe predložiť dôkazy, že rebéliu nemožno pripisovať Rusínom a gréckokatolíkom. Dva mesiace po potlačení vzbury, 11. októbra 1831, zostavil gréckokatolícky zemplínsky archidiakon Ján Lyachovics pre Eötvösa, ktorý zastával úrad uhorského dvorského vicekancelára a kráľovského dvorského komisára prehľad vzbúrených obcí v Zemplínskej stolici. Uviedol v ňom náboženské zloženie obyvateľov a jazyk obce. Podobné prehľady ako gréckokatolícky zemplínsky archidiakon vypracoval pre baróna Eötvösa aj fiškál Šarišskej a vicenotár Spišskej stolice, na území ktorých sa tiež vyskytli nepokoje.

58 K nespoľahlivosti údajov v cirkevných schematizmoch pozri: ТОМАШІВСЬКИЙ, Степан: *Причинки до пізнання етнографічної території Угорської Русі, тепер і давніше*. In: *ЗНТШ*, 1905, т. 67, кн. 5, s. 17 nn.

59 UDVARI, I. A munkácsi görögkatolikus püspökség lelkészségeinek 1806. évi összeírása, s. 64 – 65.

Prehľad vzbúrených obcí Zemplínskej stolice z r. 1831 s uvedením prevládajúceho jazyka a náboženských pomerov⁶⁰

Numerus currens	Locus	Romano- catholici	Graeco- catholici	August. confess.	Helvet. confess.	Lingua
1.	Agyagos (Hlinné)	240	252	72	2	Slavica
2.	Varanov (Vranov nad Topľou)	1002	103	21		do
3.	Tóth-Jesztreb (Slovenské Jastrabie)	96	188	49		do
4.	Varanó-Csemernye (Čemerné)	500	444	34		do
5.	Vehécz (Veheec)	400	225	5		do
6.	Mernyik (Merník)	70	105	241		do
7.	Tóth-Isép (Vyšný Žipov)	81	108	230		do
8.	Mihalko (Michalok)	80	57	160		do
9.	Mogyoroska (Skrabské)	146	136	28		do
10.	Fekete Patak (Čierne nad Topľou)	60	64	450		do
11.	Bisztra (Bystré)	304	178	280		do
12.	Rudlyo (Rudľov)	50	342	13		Ruthenica
13.	Sókut (Sol')	492	119	207		Slavica
14.	Csaklyó (Čaklov)	212	21	352		Slavica
15.	Zamutó (Zamutov)	218	196	315		do
16.	Csicsva (Čičava)	156	21			do
17.	Majórócz (Majerovce)	99	98	7		Slavica
18.	Varannó Hosszu Mezó (Vranovské Dlhé)	200	65	350		Slavica
19.	Butka (Budkovce)	1082	145	4	3	do
20.	Szelepka (Sliepkovce)	220	225			do
21.	Dubravka (Dúbravka)	234	458		38	do
22.	Falkus (Falkušovce)	39	468			do
23.	Berető (Bracovce)	93	104	64	91	do
24.	Pazdics (Pozdišovce)	252	315	464	8	do
25.	Márk (Markovce)	382	212	3	93	do
26.	Málcza (Malčice)	624	122	47	148	do
27.	Abara (Oborín)	24	25	4	752	Hungarica
28.	Kis Ráska (Malé Raškovce)	120	11	4	130	do
29.	Szalók (Slavkovce)	124	282	3	128	Slavica
30.	Rákócz (Rakovce nad Ondavou)	164	757	18	4	do
31.	Örmező (Strážske)	592	474	2	31	do
32.	Barkó (Brekov)	590	24			do
33.	Hegyi (Kopčany)	262	85	5	184	Slavica et Hungarica
34.	Deregnő (Drahňov)	160	84	2	410	Hungarica
35.	Bánocz (Bánovce)	261	82	78	225	Slavica
36.	Kácsánd (Kačanov)	70	152	4	69	Slavica
37.	Gatály (Hatalov)	357	252	2	27	do
38.	Cseb (Zbince)	258	252	1	7	do
39.	Sámogy (Šamudovce)	89	258	102		do
40.	Lasztomér (Lastomír)	143	441	208	113	do
41.	Cselej (Čefovce)	218	290	2	78	do
42.	Czéke (Cejkov)	614	150		10	do
43.	Magyar Jesztreb (Zemplinske Jastrabie)	148	233	3	146	Slavica et Hungarica
44.	Kelecseny (Zemplinsky Klečenov)	64	240	4	29	Slavica
45.	Magyar Isép (Nižný Žipov)	381	684	4	310	do
46.	Lasztócz (Lastovce)	210	381	6	310	do
47.	Mihalyi (Michaľany)	70	121	4	302	Hungarica et Slavica
48.	Terebess (Trebíšov)	1335	1803		3	Slavica*
49.	Kis Toronya (Malá Tŕňa)	108	112	4	120	Hungarica
50.	Bodzás Ujlak (Novosad)	200	806		165	Ruthenica
51.	Barancs (Zemplinsky Branč)	244	120		35	Slavica
52.	Kiszte (Kysta)	64	196		100	Slavica et Hungarica
53.	Gercsely (Hrčel')	85	272		138	do
54.	Szent Maria (Svätá Mária)	232	86		35	Hungarica
55.	Pál-földe (Pavlovo)	73	21	2	101	Hungarica
56.	Lelesz Pólyan (Poľany)	78	466		236	do
57.	Zétény (Zatín)	420	75		96	do
	Summa	15090	14007	3858	4717	

* cum contiguus Csakfalva et Parics.

60 Tabella exhibens numerum animarum comitatus Zemplén locorum, in quibus notabiliores tumultus cum fine Julii et initio Augusti a. c. intervererunt, cum designatione religionum, ac labii, e schematismis dioecesium Cassoviensis, Eperjessiensis et Munkacsiensis desumpta. RÁPANT, D. *Sedliacke povstanie II*. Dokumenty, časť II, s. 314. Tabuľku je uverejnená v pôvodnej podobe, s doplnením súčasných názvov lokalít.

V Šariši zachvátili 22 obcí, dve z nich boli čisto gréckokatolícke, Klenov (starší názov Klembarok/Kilemberg) a Blažov (Balaszvagas) a v troch obciach bola viac ako 80 percentná gréckokatolícka väčšina (Vlača, Kvačany a Andrejová).⁶¹ Jazyk prevládajúci v obci však prameň neuvádza. Na Spiši sa do povstania zapojila len jedna gréckokatolícka obec – Slovinky a v rubrike jazyk (*labium*) má uvedenú slovenčinu (*Slavica*). Prekvapujúcejšie sú však údaje týkajúce sa vzbúrených obcí na Zemplíne.

Z 57 obcí a miest, kde došlo k nepokojom a násiliu, je len pri dvoch uvedený jazyk rusínsky (*lingua Ruthenica*), pri ôsmich obciach jazyk maďarský, v jednej obci bolo obyvateľstvo zmiešané maďarsko-slovenské a v štyroch slovensko-maďarské. Najviac, až 42 obcí, bolo takých, kde prevládal jazyk slovenský (*lingua Slavica*). Pri pohľade na náboženské zloženie obyvateľstva vzbúrených obcí vyplýva, že v nich síce prevažovali rímskokatolícki veriaci (15 tisíc), len o málo menej (14 tisíc) však bolo gréckokatolíkov. Ďaleko za nimi zaostávali kalvíni (4700) a evanjelici a. v. (3900). Zaujímavé však je, že slovenský jazyk bol uvedený aj pri takých obciach, ktoré v predchádzajúcich a i v neskorších schematizmoch a úradných dokumentoch mukačevskej biskupskej kancelárie boli dôsledne evidované ako obce rusínske.⁶²

Informácie čerpal, ako sám Lyachovics uvádza, zo schematizmov Košickej rímskokatolíckej diecézy a Prešovskej a Mukačevskej gréckokatolíckej eparchie, úradných dokumentov a zrejme aj z autopsie.⁶³ Údaje o jazyku však v žiadnom prípade nemohol prevziať z gréckokatolíckych schematizmov, tam sa totiž iný než rusínsky jazyk v žiadnej z uvedených obcí, ktoré boli sídlami gréckokatolíckej farnosti neuvádzal.⁶⁴

Ignác Eötvös v záverečnej správe o výsledkoch svojho šetrenia uvádza množstvo zistení zaujímavých pre poznanie etnických pomerov v zasiahnutej oblasti. V prvom rade Eötvös rozlišoval medzi pojmami *slovanský*, *slawisch* a *slovenský*, *slowakisch*, resp. *schlowakisch*. Ich význam sa v podstate zhodoval s tým dnešným. Napríklad o Solianskom okrese ležiacom medzi Vranovom a Hanušovcami zaznamenal, že ho obývajú „*reinslawische Bewohner*“, keďže v ňom žili len Slováci a Rusíni. Obec Zámutov, ktorá patrila do tohto okresu, označil ako „*schlowakisches Dorf*“.

V záverečnej správe Eötvös uvádza tri vysvetlenia vzniku sedliackej rebélie z júla a augusta roku 1831, s ktorými sa pri vyšetrovaní stretol. Prvé dve ju spájali s unáhlenými snahami o demokratické premeny, ktoré sa vyskytovali u niektorých nezodpovedných a ľahkovážnych

61 Zoznam datovaný 11. novembra 1831 v Prešove publikoval: RAPANT, D. *Sedliacke povstanie II*. Dokumenty, časť II. Bratislava 1953, s. 326.

62 Ide napr. o obce Sliepkovce, Dúbravka, Falkušovce, Slavkovce, Rakovec nad Ondavou, Šamudovce a ďalšie. V neskorších schematizmoch Mukačevského i Prešovského biskupstva majú v rubrike jazyk kázne uvedené *lingua Ruthenica*, resp. *lingua Slavo-Ruthenica*. Porovnaj: Schematismus Venerabilis Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioecesis Eperjessiensis Pro Anno Domini MDCCCXXXVIII. Posonii 1848; Schematismus Venerabilis Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioecesis Eperjesiensis Pro Anno Domini 1898. Eperjesini 1898.

63 RAPANT, D. Sedliacke povstanie na východnom Slovensku 1831. II. Dokumenty, časť II., s. 314. Tabella Exhibens numerum animarum comitatus Zemplén locorum, in quibus notabiliores tumultus cum fine Julii et initio Augusti a. c. intervenerunt, cum designatione religionum, ac labii, ex schematimibus dioecesium Cassoviensis, Eperjessiensis et Munkacsiensis desumpta.

64 Porovnaj: Schematismus Venerabilis Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioecesis Munkacsiensis Ad Annum M.D.CCC.XVI, Cassovia 1816; Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsiensis pro anno Domini 1825; Schematismus Venerabilis Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioecesis Eperjessiensis pro anno Domini 1831.

jednotlivcov, alebo ju dávali do súvisu s francúzskou revolúciou. Najviac zástancov mal názor, podľa ktorého je treba vzburu sedliakov pripísať na vrub pôsobeniu ruských agentov a emisárov, vyslaných petrohradskou vládou. Táto mienka bola rozšírená najmä medzi miestnou šľachtou. Argumentovali tým, že rebélie sa vyskytli najmä v rusínskych dedinách („*russnyakischen Gemeinden*“), „*ktoré sú so spomínaným (ruským, pozn. P. Š) národom blízki príbuzní svojou rečou a náboženstvom.*“⁶⁵

Napriek dôkladnému vyšetreniu vyše 4000 lapených vzbúrencov sa však ani u jedného nepodarilo dosvedčiť zámerné poburovanie, či iný vplyv z vonku, ani žiadne zásahy ruských špiónov, buričov a emisárov. Ani počtom vzbúrených obcí, ani zastúpením gréckokatolíci podľa správ vyšetrovacej komisie neprevyšovali ostatných veriacich.⁶⁶ Eötvös však pripustil, že miera lojality voči vrchnosti je v oblasti obývanej rusínskym obyvateľstvom nižšia než na ostatných územiach Uhorskej koruny. „*Rusínsky sedliak (rusnakischer Bauer) v Hornom Uhorsku je vo všeobecnosti, ale najmä v poslednej dobe, svojim zemepánom a stoličným úradom menej verný a oddaný ako iní slovanskí (schlavische), maďarskí a nemeckí roľníci*“. Ako zdôvodnenie menšej lojality Rusínov uvádza, že „*oddanosť poddaných je závislá od lásky predstavených, a v spomínaných hornouhorských oblastiach poddaní ruského jazyka a viery (russischer Sprache und Religion) sú už dlhšiu dobu obviňovaní z náklonnosti voči moskovskej vláde a ľahostajnosti voči ich skutočnej vlasti a tieto bezočivé urážky predovšetkým v ostatnom čase sa až príliš často vyslovujú nahlas.*“⁶⁷ Ako jednu z príčin vzniku rebélie uvádzal mravný úpadok a nedostatočnú aktivitu kňazov pri upevňovaní zbožnosti a morálnej úrovne ľudu. Za najnaliehavejšie považoval zlepšiť úroveň duchovenstva a jeho prostredníctvom i veriacich v prostredí gréckokatolíckej cirkvi. Ďalším dôvodom však podľa Eötvösa bola aj v poslednom čase všade prítomná snaha šľachty o všeobecné presadenie maďarčiny a jej postupné udomácnenie aj medzi slovanskými a valašskými vidiečanmi.

Tvrdošijné trvanie najmä miestnej šľachty na tom, že nečakaná a náhla vzbura dovtedy pokojných a poslušných sedliakov môže byť len dôsledkom poburovania ruských špiónov, malo podľa Eötvösa svoje politické pozadie: preniesť zodpovednosť za vznik krvavej rebélie na susednú krajinu a zakryť tak vlastný podiel na jej vzniku, súčasne tiež ospravedlniť svoju podporu povstaniu poľskej šľachty proti ruskej nadvláde v Poľsku.

Fámy o skorom príchode ruských vojsk, ktoré existovali medzi vzbúrencami a ktoré podnecovatelia nepokojov využívali na to, aby ľuďom dodali odvahu a zbavili ich strachu z pomsty, nerozšírili Petrohradom platení agenti, ale paradoxne sami šľachtici svojimi debatami a stolovými rečami. V politických diskusiách o situácii v Poľsku vyjadrovali svoje obavy z reakcie ruského cára za ich otvorenú podporu vzbúrencom. V období pred masovým rozšírením čítania boli šľachtické kúrie dôležitým a často i jediným zdrojom informácií o dianí vo svete, ktoré sa prostredníctvom služobníctva rozšírili medzi ľud. „*Panské reči*“ však v prostredí dediny

65 RAPANT, D. Sedliacke povstanie II. Dokumenty, časť II, s. 418. Správa datovaná vo Viedni, 19. januára 1832. Na inom mieste spochybňuje obvinenia šľachty, ktorá vypuknutie vzbury dávala do súvisu s roztrpčením rusínskych veriacich a ich kňazov „*Erbitterung russischer Glaubensgenossen und Geistlicher*“. Ani nedostatok vzdelania a nemravnosť pripisovaná zodpovedným kňazom nebola hlavným dôvodom, to by podľa neho museli povstania vypuknúť i v iných častiach Uhorska. Tamtiež, s. 442.

66 Tamtiež, s. 442 – 443.

67 Tamtiež.

žili takpovediac vlastným životom, počas debát v dedinských krčmách a najmä vo vyhrotených situáciách ich interpretovali po svojom. V každom prípade práve počas povstania vo Varšave sa podľa Eötvösa prvýkrát medzi dedinským ľudom objavujú očakávania príchodu Rusov a ľudové rusofilstvo.⁶⁸ Dovtedy v súvislosti s cárskym Ruskom a Rusmi prevažovali medzi uhorskými Rusínmi, podobne ako na druhej strane Karpát, záporné stereotypy. Rovnako ako Rusíni v Haliči i uhorskí Rusíni nazývali Rusov *Moskali* a nie je u nich doložené vedomie nejakej formy spolupatričnosti, kmeňovej príbuznosti, či dokonca jednoty.

Postupujúca jazyková homogenizácia lokálnych spoločenstiev sa okrem hovorovej podoby jazyka prejavila i v prenikaní miestnych slovenských dialektov do niektorých druhov písomných prameňov. V druhej polovici 18. storočia už výrazne narastá množstvo textov hospodárskej a administratívnej povahy, ktoré sú cyrilským zápisom slovenských nárečí. V náboženskej oblasti tento proces prebiehal omnoho pomalšie.⁶⁹ Najintenzívnejšie sa jazykovému prostrediu prispôbovala reč kázne. Keď do gréckokatolíckej farnosti, ktorej veriaci sa jazykovo asimilovali s okolím, prišiel kňaz z rusínskeho prostredia, bol nútený, ak chcel dobre vychádzať s ľuďmi a získať si ich rešpekt, osvojiť si miestny dialekt. V opačnom prípade sa farníci obracali na nadriadeného archipresbytera s tým, že kňazovi pri kázni dobre nerozumejú a žiadali, aby im kázal v zrozumiteľnom jazyku. Niektoré sťažnosti boli zaznamenané i počas vizitácie v roku 1750. V Strážskom sa farníci ponosovali, „... že nerozumejú kňazovi, keď im prečítava z knihy, za čo bol napomínaný, aby im kázal v ich reči“.⁷⁰ Miestny kňaz pravdepodobne neovládal miestne nárečie, alebo mohol počas kázne čítať z niektorej knihy morálnych ponaučení, ktorá vychádzala z cirkevno-slovanskej predlohy, a preto bola miestnym veriacim byzantsko-slovanského obradu málo zrozumiteľná.⁷¹ Ukrajinský slavista a neskorší profesor na ľvovskej univerzite Jakiv Holovackij si počas svojho putovania po Uhorskej Rusi v 40. rokoch 19. storočia poznamenal, že kňazi v mnohých obciach kázali veľmi jednoduchým spôsobom, v nárečí obvyklom v danej dedine.⁷²

Slovenčina mala v tomto hraničnom regióne väčšiu prestíž, vyplývajúcu nielen z populačnej prevahy slovensky hovoriaceho obyvateľstva, ale tiež zo skutočnosti, že ju ovládali nielen nižšie sociálne vrstvy, ale aj miestna elita. Samuel Czambel v práci zo začiatku 20. storočia *Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov* v kapitole s názvom *Výbojná sila východoslovenského nárečia* pomenoval hlavné príčiny spontánnej jazykovej asimilácie Rusínov. Videl ich v rozšírení slovenčiny i medzi panskou vrstvou, v jej rozšírenosti a väčšej prestiži-

68 Tamtiež, s. 426 – 427.

69 Príklady prenikania slovakizmov do cirkevno-slovanských textov pozri ŽEŇUCH, P. *Medzi Východom a Západom. Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku*. Bratislava 2002, s. 59 – 76, 125 – 155 a 166 – 207.

70 ГАДЖЕГА, В. Додатки до исторії русинов и руских церквей в був. жупе Земплинскої, гоґ. 11, s. 79.

71 K rôznym aspektom jazykových vzťahov medzi veriacimi byzantsko-slovanského obradu a kňazom pozri: ŽEŇUCH, P. *Cirkevná slovenčina vo východoslovenskom kultúrno-historickom a jazykovom priestore*. In: *Historický časopis*. Roč. 46 (1998), s. 649 – 662.

72 V potiskej dedine Bogdány o homílii kňaza napísal, že bola „*дуже проста, звичайна мова чистонародна, місцева ...*“ ГОЛОВАЦКИЙ, Я. Подорож по Галицькій та Угорській Русі, описана в листах до приятеля у Л. In: *Шашкевичіана, збірник наукових праць*. Випуск 3, Львів – Вінніпег 2000, s. 364.

ži.⁷³ „*Naši ľudze preto še vilamali na slovenski jazik, bo tu žiju i katol'ici u valal'e, a mlada čel'adz uše chodi uvedno u ňedzel'u a chcu jednim jazikom rečovac medži sobu, bi še jeden iz druhoho ňešmejali. Slovenski jazik za krašši trimaju jak toten ruski, co stare ľudze hutoreli, preto še i ruski ľudza uča po slovenski. Našim ľudzom bridzi še tot jazik, co hutora Domininci, bo u varošu višmivaju jich i šickich Rusnakoch.*“⁷⁴ S nárastom gramotnosti sa potom pridali i ďalšie činitele, ktoré zvýhodňovali slovenčinu. Proces alfabetizácie a byrokratizácie bol v obradovo zmiešaných obciach komplikovaný používaním dvoch písiem. Pre nábožen-skú prax gréckokatolíkov bola nepostrádateľná cyrilika, v úradnom styku a stále viac i v kaž-dodennej komunikácii latinka, ktorú používala väčšina ostatných literárnych jazykov v monar-chii. Slovenčina, ako najbližší jazyk z jazykov používajúcich latinku, si aj vďaka tomu upev-nila svoje postavenie vo vyučovaní, v tlači a úradnom styku.

Vplyv východoslovenského kultúrneho prostredia je doložený aj mimo územia bývalého Uhorska u susedných haličských Rusínov-Lemkov.⁷⁵ Už spomínaný Jakiv Holovackij o tom napísal: „*Lemko sa nezblízuje s Mazurom, nepreberá od neho nič, ani odev, ani zvyky. Naproti tomu sa ochotne sťyka so Slovákmí, ľahko navykne na slovenskú reč, rád sa pochváli znalosťou slovenského nárečia, ktoré dokonca pokladá za lepšie, než svoje vlastné. Keď nejaký čas pobudne v službe za Beskydami, mládenci a dievčatá preberajú slovenskú reč a často menia i svoje mená: Nastka, Feňa, Parasia za slovenské Anica, Katica, Marca.*“⁷⁶

Vývoj etnických pomerov v pluralitnom prostredí do polovice 19. storočia ovplyvňovali dve základné protichodne pôsobiace tendencie. Prvou boli silné hospodárske, kultúrne a sociálne väzby medzi rusínskym etnikom a majoritným obyvateľstvom, ešte umocnené tradične bez-konfliktným spolužitím oboch etník. Na druhej strane tu bol vplyv cirkevného prostredia, v ktorom dominovalo chápanie gréckokatolíckej cirkvi ako rusínskej (ruskej). Z neho vyplývalo stotožňovanie náboženskej a etnickej príslušnosti. V dôsledku postupujúcej jazykovej asimilácie sa narušal homogénny charakter *Ecclesia Ruthenica*. Rusínske etnikum strácalo na území dnešného Slovenska a Maďarska dominantné postavenie, čo si, samozrejme, jeho takmer výhradne rusínska cirkevná elita uvedomovala. Cirkevné štruktúry i naďalej ostávali rusínske, od polovice 19. storočia stále viac inklinovali k projektu jednotného maďarského politického národa. Ďalším faktorom, ktorý spomaľoval ani nie tak proces asimilácie Rusí-nov, ako skôr etnickú diferenciaciu v prostredí gréckokatolíckej cirkvi, bolo pretrvávajúce pred-stáv o Rusínoch ako jediných nositeľoch byzantsko-slovanského obradu v severovýchodnom

73 CZAMBEL, S. *Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov*. Turčiansky Sv. Martin 1906, s. 178 – 185.

74 Tamtiež, s. 184. Výpoveď zaznamenaná roku 1904.

75 REINFUSS, R.: Związki kulturowe po obu stronach Karpat w rejonie Lemkowszczyzny. In: *Lemkowie w historii i kulturze Karpat*, II. J. CZAJKOWSKI (Ed.) Rzeszów 1992, s. 167 – 181.

76 „*Лемко не родится съ мазуром, не перенимаеть отъ него ничего, ни платья, ни обычаевъ. Напротивъ того, онъ охотно сообщается со словаками, легко привыкаетъ къ словацкой речи, любитъ иногда похвастаться знаніемъ словацкаго наречія, которое даже считаетъ чемъ-то лучшимъ и высшимъ своего роднаго. Побывавъ или въ услуженію за Бескидомъ, парни и девки перенимають словацкую речь и часто переменяють свои имена: Настка, Феня, Парася – на словацкя: Аница, Катича, Марца.*“ Головацкий, Яким. *Народные песни Галицкой и Угорской Руси*, 1878, citované z: ПЕТРОВ, А. *Заметки по угорской Руси*. Санкт Петербург 1906, s. 448.

Uhorsku. Stotožňovanie vierovyznania a národnosti prežívalo nielen v cirkevných kruhoch, ale aj v štatistikách. Až sčítanie obyvateľstva v roku 1880 spochybnilo koreláciu medzi konfesionálnou a etnickou príslušnosťou. Tým, že sa v ňom prvýkrát položila otázka materinského jazyka (súčasne s uvedením náboženskej príslušnosti), vyšlo najavo, že schematické stotožňovanie národnosti a náboženstva je mylné.⁷⁷

Významnými faktorom, ktorý spomaloval priebeh asimilácie *ruténov*, bola i pokračujúca migrácia z Haliče, ktorá kontinuálne pokračovala vo väčšej, či menšej miere po celé 18. a 19. storočie.⁷⁸ Nešlo však len o gréckokatolíckych prisťahovalcov, ale na migrácii sa podieľali i rímskokatolíci. Prichádzali zväčša ako jednotlivci alebo málopočetné skupiny mužov, ktorí sa prisťahovali už v útloveku 14 až 20 rokov. Mnohí z nich si pri súpise nepamätali, kedy do Uhorska prišli, a uviedli, že „*pred mnohými rokmi*“. Napríklad súpis prisťahovalcov len v obciach Topľanského okresu Hanušovského obvodu zaznamenal v rokoch 1828 – 1829 len cudzincov pochádzajúcich z Haliče, konkrétne z hraničných okresov Jasło, Nowy Sącz a Muszyna. Živili sa prevažne ako sluhovia na šľachtických veľkostatkoch alebo ako dedinskí remeselníci, najmä tkáči.⁷⁹

Výmena poľnohospodárskych produktov, surovín, priemyselných tovarov, rovnako ako cirkulácia pracovnej sily pretrvávali v tejto časti Uhorska až do rozpadu habsburskej monarchie. Na sezónne práce, najmä v čase žatvy, počas celého 18. a 19. storočia odchádzali Rusíni z hornatých oblastí do Medzibodrožia, Potisia, ale i na severnejšie ležiace veľkostatky, či už v rámci robotných povinností, alebo za zárobkom. Netreba zabudnúť ani na príťažlivosť bohatšej tokajskej oblasti (maď. Tokaj Hegyalja). Odrazila sa na pestrom etnickom zložení mestečiek a dedín, do ktorých vôňa lipoviny a furmintu, ale najmä vidina dobrého zárobku pri práci na viniciach, lákala ľudí i z veľmi vzdialených stolíc. V 30. rokoch 19. storočia J. C. von Thiele o rozdielnej životnej úrovni oboch spomínaných oblastí vyplývajúcej z rozdielnych pôdno-klimatických podmienok napísal: „*Kým Rusín (Ruthene) na najvyššom severe sa musí uspokojiť s ovseným chlebom, hýri obyvateľ Tokaja (Hegyallya) v prebytku najrozličnejších produktov prírody, najmä lahodného vína, ktorého najvzácnejšia sorta, tokajské, v ktorom sa spája sladkosť Malagy s petulantnosťou šampanskému, takže môže zápasit' so všetkými ostatnými vínami celého sveta.*“⁸⁰

Podobnú odpoveď ako sedliaci zo severozemplínskeho Repejova či Ohradzan uviedli pri urbárskej konštrukcii i obyvatelia iných zemplínskych a šarišských obcí. „*Na Hegyallyu do winic robic chodziwagu, kde za 2 1/2 dna dojdu, y za peníze za wsse robotu dostanu.*“ „*Do winic robic na Hegyallyu chodziva, kde za dva dni dojdu, y wdycy dostatečnu robotu za*

77 ŠOLTÉS, P. Reflexia Slovákov byzantsko-slovanského obradu v slovenskej historiografii, s. 255 – 256.

78 HALAGA, O. Slovanské osídlenie Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci, s. 100 – 102.

79 Z celkového počtu 21 osôb mali dvanásť v rubrike zamestnanie uvedené sluha, ôsmi tkáč a jeden sochár. Len štyria z nich si v novom domove založili rodinu a mali deti, no iba jednému z nich, istému Valyko Tkáčsovi, ktorý už 15 rokov žil ako tkáč v Hanušovciach, sa podarilo v Uhorsku získať domovské právo. ŠA Prešov (Nižná Šebastová) fond Šarišská župa. Súpis prisťahovalcov v obciach Topľanského okresu, Hanušovského obvodu 1828/1829.

80 THIELE, J. C. *Das Königreich Ungarn, ein topographisch-historisches Kundgemälde, das Ganze dieses Land in mehr dem 12 400 Artikeln umfassend.* Kaschau 1833, s. 221.

dobru placu dostanu. “⁸¹ Lákadlom pre každoročnú cestu za obživou bolo najmä to, že za Tisou bol z dôvodu nedostatku pracovných síl až o jednu tretinu vyšší zárobok. Len dva-tri dni cesty od chudobných podhorských dedín ležali úrodné, žirne polia, kde pri sezónnych prácach chýbala pracovná sila. Pre želiara či osminového sedliaka z hornatých oblastí, ktoré ani v úrodných rokoch nestačili uživiť jeho rodinu, bolo takmer otázkou prežitia dlhej zimy odísť na niekoľko týždňov za Tisu. Obyvatelia Porúbky pri Humennom to úradníkom spisujúcim urbárske dokumenty vysvetlili jasne: „*V nassim chotaru len dwa pola mame, zeme tak planne, a kamenčowate, že sa pšenice ozimna prawe nerodj. (...) Ponewadž ozimina sa nam slabo rodj každoročne musyme za Tysu, a ginde chleb zarabjat.*“⁸²

81 TAKÁCS, P. – UDVARI, I. *Szlovák nyelvű paraszti vallomások Mária Terézia korából. Adalékok zemléni és szlovák községek történetéhez.* Nyíregyháza 1992, s. 77, 59.

82 Tamtiež, s. 72.

ZÁVER

Od druhej polovice 17. storočia, ale najmä v priebehu 18. storočia, sa v dôsledku masovej migrácie obyvateľstva zmenila náboženská štruktúra vo veľkej časti severovýchodného Uhorska. Hranice rozšírenia východného kresťanstva, ktoré sa sformovali počas predchádzajúceho migračného pohybu, v literatúre tradične nazývaného kolonizácia na valašskom práve, sa posunuli výrazne na juh. Dovtedy sa areál výskytu gréckokatolíckych farností viac-menej prekryval s rusínskou etnickou oblasťou. Z dedín ležiacich v horskej a podhorskej oblasti, z periférie vyznačujúcej sa etnickou a náboženskou homogénnosťou sa veľké množstvo *ruténov* dostalo do odlišného sociálneho prostredia, v ktorom sa v rámci procesu konfesionalizácie etablovali tri konfesijné cirkvi. Cirkevná elita týchto cirkví vznášala nárok na monopol v pastoračii, na výhradné právo kontrolovať náboženské rituály na území vlastnej farnosti, argumentujúc pri tom náboženskými zákonmi, šľachtickými privilégiami a autoritou zemepánov, ale i svojou pôvodnosťou, starobylosťou. Práve v období vyhrcojúcej sa konfesionalnej rivality vstúpil do hry nový, kvalitatívne výrazne odlišný subjekt. Medzi príslušníkmi „starých“ konfesií a „novej“ gréckokatolíckej cirkvi sa od začiatku sformovala sociálna figurácia etablovaní – outsideri, ktorá v lokálnych spoločenstvách tvorených etnicky a konfesijné zmiešaným obyvateľstvom determinovala priebeh a výsledky akulturačných a asimilačných procesov. Ich intenzita závisela od viacerých faktorov a premenných: od početného zastúpenia prisťahovalcov a starousadlíkov, od existencie alebo absencie vlastnej farnosti, od konfesie zemepána a jeho postoja k iným cirkevným zborom a pod.

V podmienkach vyhranenej etnickej a konfesionalnej plurality na území severovýchodného Uhorska sa ukazuje, že tam, kde boli lokálne spoločenstvá tvorené tromi, či štyrmi sociálnymi skupinami, bol potenciál „starousadlíkov“ smerujúci k exklúzii migrantov výrazne oslabený. Tendencia silnejšej sociálnej skupiny stigmatizovať kontakty svojich členov s „inými“ bola už v začiatku oslabená. Už v druhej generácii usídlených migrantov bola sociálna komunikácia medzi etablovanými a outsidermi intenzívna dokonca i v tých oblastiach, ktoré boli obvykle najdlhšie predmetom dištancovania a stigmatizácie. Pri vytváraní zmiešaných manželstiev, praktizovaní zbožnosti v inom cirkevnom spoločenstve, konverzii a pod. Škála konkrétnych podôb sociálnej figurácie etablovaní – outsideri bola široká a závisela najmä od schopnosti komunity starousadlíkov obhájiť a udržať si voči prisťahovalcom dominanciu opierajúcu sa o ekonomický a symbolický kapitál a prestíž. Gréckokatolícka časť lokálneho spoločenstva sa z postavenia menejhodnotného, slabšieho a mladšieho vynaňovala len pomaly. Z prevažnej časti bola tvorená ekonomicky slabšími vrstvami, nemala zastúpenie medzi šľachtou a mešťanstvom. Jediným predstaviteľom elity bolo duchovenstvo, ktoré sa však až na konci 18. storočia po desaťročia trvajúcom procese disciplinizácie a sociálnej emancipácie stalo relatívne rovnocenným partnerom latinskému kléru. Zhruba v rovnakom období sa zmenila i asymetrická sociálna štruktúra zmiešaných lokálnych spoločenstiev a časti gréckokatolíkov sa v sociálnej hierarchii podarilo vystúpiť vyššie a zaradiť sa do vrstvy bohatých dedinských gazdov.

Úspešné etablovanie sa gréckokatolíckej cirkvi v novom prostredí a vybudovanie siete farností umožnila v prvom rade depopulácia tejto časti krajiny počas posledných dvoch stavovských povstaní. Normalizácia hospodárstva si nutne vyžadovala obnoviť sídelnú štruktúru a jedinou oblasťou, ktorá disponovala populačnými prebytkami boli rusínske dediny po oboch stranách Karpát. Homogenizačný potenciál etablovaných konfesií bol oslabený nielen nízkym zastúpením „starousadlíkov“, ale i rozpadom organizačných a mocenských štruktúr, ktoré sa len pomaly, paralelne s obnovovaním normálneho hospodárskeho života darilo rekonštruovať. Obrovská depopulácia viedla i k dezintegrácii rodinných a lokálnych väzieb, kolektívnej pamäti a pod. To oslabovalo výhodu, ktorú oproti prisťahovalcom poschádzaným z rôznych miest mala mať sociálne zomknutá, rodinnými, susedskými a inými väzbami poprepájaná komunita starých rodín.

Pri budovaní siete nových farností gréckokatolícka cirkev disponovala oproti „starým“ konfesionálnym cirkvám viacerými výhodami. Ako jediná nezápasila s nedostatkom duchovných pastierov pre novovznikajúce parochie. Vyplývalo to zo spôsobu regrutácie gréckokatolíckych kňazov, pochádzajúcich prevažne z popských rodín a z nenáročnej teologickej a duchovnej prípravy. Pre zemepánov snažiacich sa v zložitých podmienkach po Szatmárskom mieri obnoviť svoje hospodárstva boli závažným argumentom pre podporu „novej“ cirkvi i omnoho nižšie nároky súvisiace so založením farnosti a jej celkovým hospodárskym zabezpečením. Dôležitým momentom, ktorý v hraničnej oblasti západného a východného kresťanstva vytvoril predpoklady na prenikanie byzantsko-slovanského obradu do priestoru formovaného latinskou kultúrou a na sformovanie konfesionálne pluralitného prostredia, bola Užhorodská únia. Sociálne a psychologické bariéry medzi latinským a gréckym obradom, ako i medzi etnickými skupinami, ktoré boli ich dominantnými nositeľmi, Rusínmi na jednej, a Slováckmi a Maďarmi na strane druhej, sa vplyvom únie začali narúšať.

Proces sociálnej emancipácie a disciplinizácie gréckokatolíckej cirkvi najvýraznejšie inicioval a podporoval štát. Prostredníctvom zákonov a iných právnych nariadení vyvíjal tlak na šľachtu, aby rešpektovala právne a ekonomické zrovnoprávnenie gréckokatolíckeho duchovenstva s kňazmi latinského obradu. Išlo najmä o vyčlenenie farských a cirkevných pozemkov a presadenie inštitútu patronátneho práva i v gréckokatolíckych farnostiach. V poslednej tretine 18. a začiatkom 19. storočia štát za podpory prostriedkov z náboženského fondu realizoval kroky, ktoré proces zrovnoprávnenia oboch obradov nielen de jure, ale i de facto uzavreli. Súčasne s tým, ako vznikali stále nové gréckokatolícke farnosti a areál ich rozšírenia sa posúval na juh, stupňovala sa aj snaha rímskokatolíckeho kléru zmierniť ich negatívny dopad na ich vlastné ekonomické zabezpečenie. Tá mala najskôr podobu obmedzovania priestoru, kde mohli gréckokatolícki kňazi pastoračne pôsobiť len na sídla farnosti a niektoré filie. Nariadenia jágerských biskupov dávali medziobradovým vzťahom na zmiešanom území nový právny rámec. Gréckokatolíckych kňazov na určitú dobu degradovali na kaplánov latinských farárov, so všetkými z toho vyplývajúcimi dôsledkami.

Štát sa snažil v medziobradových sporoch oba tábory zmiernovať. Častejšie sa však prikláňal na slabšiu „východnú“ stranu praktizujúcu voči gréckokatolíckej cirkvi politiku pozitívnej diskriminácie. Okrem snahy zabrániť vzniku väčších konfliktov bola náklonnosť Márie Terézie

ku gréckokatolíckej cirkvi motivovaná úsilím o upevnenie a rozšírenie únie na územie celej monarchie. V Srbsku a Sedmohradsku žilo pravoslávne obyvateľstvo, ktoré tiež mala v úmysle priviesť k únii s katolíckou cirkvou. Po rozdelení Poľska sa habsburská monarchia rozšírila o územie Haliče, kde podstatnú časť obyvateľstva tvorili katolíci gréckeho obradu, čo zväčšilo ich význam v cirkevnej politike štátu.

Na konci 17. a začiatkom 18. storočia sa v severovýchodnom Uhorsku len začínali vytvárať a do praxe zavádzať normy regulujúce medzikonfesijné vzťahy. Medzi nahrubo ťahanými čiarami krajinských zákonov a šľachtických privilégij existoval široký priestor na manévrovanie, rozmanitá škála možností, ako sa vyhnúť disciplinizačným a unifikačným snahám katolíckej cirkvi. Od odmietnutia platiť cirkevné desiatky, nechoty umožniť pastoračnú činnosť na svojom majetku u protestantských zemepánov, konfesionalnej indiferencie a disidentstva, prejavujúcich sa u protestantov napríklad uprednostňovaním gréckokatolíckych kňazov a bohoslužieb pred rímskokatolíckymi, až po krajnú možnosť nábožensky motivovanej migrácie.

Podmienkou sformovania pluralitného prostredia bola interkonfesionalna komunikácia, teda vzájomné výmenné procesy medzi jednotlivcami a skupinami socializovanými v rozličnom konfesionalnom prostredí, ktoré sú relevantné pre ich reflexiu „druhej“ konfesie. V prostredí, kde medzi normou a praxou, medzi zákonom a lokálnou tradíciou existovala diskrepancia, chýbal moment vypočítateľnosti a pravidelnosti. Nešlo len o to, že nariadenia regulujúce náboženský život neboli uskutočňované dôsledne. Nekonzekventnosť vytvárala priestor pre vznik lokálnych noriem, ktoré sa tradovaním ustálili a stali sa odolným voči zásahom zvonku.

Zachovanie konfesionalnej plurality určitého lokálneho spoločenstva predpokladalo udržanie konfesionalnej identity protestantských zborov. V období rokov 1711 – 1781 bola *conditio sine qua non* pre odolanie tlaku rekatolizácie podpora aspoň časti vlastníkov obce. Protestantská šľachta si k uspokojovaniu vlastných náboženských potrieb mohla pozývať do svojich sídel pastorov a učiteľov aj v takých obciach a mestách, ktoré nemali štatút protestantskej farnosti ani filie. Osirotené zbory bez ochrany a podpory zemepánov, bez pastora a učiteľa a ležiace ďaleko od existujúcich farností v priebehu dvoch generácií zväčša podľahli tlaku konvertovať. Faktorom, ktorý proces konfesionalnej homogenizácie v čase najintenzívnejšieho rekatolizačného tlaku mohol spomaľovať bola prítomnosť gréckokatolíckeho zboru. Poskytovala členom osirotených protestantských zborov možnosť vyhľadať služby ich kňaza a pomáhala uchovať si konfesionalnú identitu a tým i pluralitný charakter lokálnych spoločenstiev.

Oslabenie konfesionalnej identity a ľahšia náchylnosť podľahnúť tlaku ku konverzii boli v tomto priestore spôsobené i oslabením tradičných sociálnych a najmä rodinných väzieb a prejavovali sa v každom cirkevnom spoločenstve. Za väčšinou konverzií stála rodinná dezintegrácia, ktorá na rozľahlom páse vyludneného a novoosídleného územia dosiahla veľký rozsah a uzatváranie zmiešaných manželstiev. Cirkevnoprávnou normou, ktorá najviac ovplyvnila demografický vývoj v prospech rímskokatolíckej cirkvi, bola reverzálna povinnosť, ktorá sa v praxi uplatňovala od 30. rokov 18. storočia. Hoci najmä v kalvínskom prostredí nebola konzekventne rešpektovaná, jej vplyv na konfesionalnú homogenizáciu bol evidentný. Po obnovení sídelnej štruktúry sa v prvej generácii kolonistov a potomkoch pôvodných obyvateľov len

postupne vytvárali úplné rodinné väzby, čo výrazne uľahčovalo rozhodnutie zmeniť konfesijnú identitu.

Jedným z príznakov konfesijnej plurality bola i vysoká miera zmiešaných manželstiev. Ich častý výskyt bol do veľkej miery dôsledkom ľahšej priepustnosti náboženských hraníc, ktorá v tomto prostredí bola takmer demografickou nevyhnutnosťou. Pluralitný charakter je dobre vidno na rôznosti riešenia otázky výchovy detí v zmiešaných rodinách. Tým mohlo byť akceptovanie jedného (nie nevyhnutne katolíckeho) náboženstva, rozdielna výchova synov a dcér, nasledovanie najstaršieho (alebo aspoň jedného) syna „podľa otca“ a iné. V prípade zmiešaných manželstiev vykazovali gréckokatolíci najvýraznejšiu tendenciu ustúpiť tlaku okolia a náboženskú výchovu detí prenechať druhej strane. Slabá rezistencia voči vplyvu okolia u gréckokatolíkov súvisela s ich horším sociálnym postavením, absenciou gréckokatolíckej šľachty a sociálnym statusom *outsidera*.

V konfesijne pluralitnom prostredí a v období krízy, akou prešlo severovýchodné Uhorsko, treba počítať i s vytvorením určitej zmiešanej identity za účelom prekonania neistoty vo vzťahu k transcendentálnosti. Za jej prejav môžeme považovať teologický eklekticismus u oboch protestantských konfesií, dobrovoľnú účasť kalvínov na procesiách, svätení úrody, ale tiež zvyk volať v prípade ťažkej choroby a nebezpečenstva smrti gréckokatolíckeho kňaza, keďže sa v niektorých oblastiach verilo v magickú moc ním prednesených modlitieb. Typicky barokové prejavy ľudovej zbožnosti, ako púte a procesie, proti ktorým protestantskí teológovia veľmi ostro vystupovali a pranierovali ako modlárstvo a odklon od pravej viery, pretrvávali aj u protestantov, ktorí sa k nim uchýľovali ako k poslednej možnosti v situáciách, keď bol ohrozený ich život, zdravie, či iné centrálné hodnoty.

Intenzitu a kvalitu sociálnej komunikácie medzi veriacimi dvoch katolíckych obradov od počiatku zásadným spôsobom ovplyvňovala ľahká priechodnosť hraníc. Prejavovala sa vysokým podielom zmiešaných manželstiev, ktorých uzatváraniu nestáli v ceste žiadne cirkevno-právne obmedzenia či znevýhodnenia niektorej zo strán, spoločným využívaním sakrálnych stavieb, obojstranným prenikaním prejavov ľudovej zbožnosti. Vo väčšom rozsahu však infiltrovali západné elementy do ľudovej zbožnosti veriacich východného obradu, výzoru chrámov i do liturgie. Vyplyvalo to z väčšej prestíže etablovaného latinského obradu a tej časti lokálneho spoločenstva, ktorá bola jeho nositeľom, z emocionálnej a estetickéj príťažlivosti barokovej zbožnosti a v neposlednom rade z aktivity rehoľných kňazov, najmä františkánov, paulínov a minoritov.

V zložitej spleti činiteľov, ktoré formovali sociálne figurácie medzi jednotlivými náboženskými skupinami, sa ako najdôležitejšie ukázali nasledovné: štátne a cirkevné normy, postoj miestnej šľachty, prestíž a autorita duchovenstva opierajúca sa o exkluzívne postavenie vo vidieckej komunite, sociálne rozdiely medzi starousadlíkmi a novými osadníkmi, ktoré sa udržali ešte dlho po prisťahovaní a napokon i povedomie starobylosti verzus „novosti“, „nepôvodnosti“.

Uvedené faktory vplývali i na proces etnickej homogenizácie v etnicky zmiešaných lokálnych spoločenstvách. Ich gréckokatolícka časť bola i v novom prostredí minimálne v prvých dvoch generáciách tvorená osobami, ktoré dobové pramene na základe ich jazyka (*lingua Ruthenica*),

deklarovanej, ale i okolím (členmi toho istého lokálneho spoločenstva, úradníkmi Jágerského biskupstva, administráciou stolice a pod.) pripisovanej etnicity označovali po latinsky *Rutheni*, po maďarsky *Oroszok*, po nemecky *Rusnyaken/Ruthenen* a v slovensky písaných prameňoch *Rusnáci*. V polovici 18. storočia ojedinele, od 70. rokov už vo veľkom rozsahu sa v dokumentoch vznikajúcich pre potreby štátnej byrokracie, vo vizitáciách a schematizmoch rímskokatolíckeho Jágerského (od roku 1804 Košického biskupstva) a od prelomu 18. a 19. storočia aj v cestopisoch a vlastivedných prácach nachádzajú svedectvá o existencii gréckokatolíkov, ktorí sa jazykovo neodlišovali od iných obyvateľov obce a hovorili po slovensky, resp. v etnicky maďarských oblastiach po maďarsky. Okrem slovných spojení „*katolíci gréckeho obradu používajú slovenský jazyk*“ sa v prameňoch často vyskytujú formulácie „*rutheni linguae slavonicae*“, „*rutheni linguae hungaricae*“ a svedčia o synonymickom používaní pojmu *ruténi* a gréckokatolíci. To upevňovalo koreláciu etnickej a konfesionálnej identity, ktorá v prostredí gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku pretrvávala po celé 19. storočie.

Vývoj etnických pomerov v pluralitnom prostredí do polovice 19. storočia ovplyvňovali dve základné, antagonisticky pôsobiace sily. Prvou boli hospodárske, kultúrne a sociálne väzby medzi rusínskym etnikom a oboma majoritnými etnikami, ešte umocnené ich tradične bezkonfliktným všetkými etník. Na druhej strane tu bol vplyv cirkevného prostredia, v ktorom dominovalo vnímanie gréckokatolíckej cirkvi ako rusínskej (ruskej) a z neho vyplývalo stotožňovanie náboženskej a etnickej príslušnosti. V dôsledku postupujúcej jazykovej asimilácie sa postupom času narúšal homogénny charakter *Ecclesia Ruthenica*. Rusínske etnikum strácalo na území dnešného Slovenska a Maďarska dominantné postavenie. Cirkevná elita a dominantná časť duchovenstva naďalej ostávala rusínska, od polovice 19. storočia stále viac inklinujúca k projektu jednotného maďarského politického národa.

Na území Zemplína, Šariša a Spiša, ale i v širšom priestore severovýchodného Uhorska sa vytvorilo prostredie charakteristické intenzívnymi, nekonfliktnými kontaktmi medzi etnickými skupinami. Sociálna komunikácia ľudí s rôznou etnickou identitou viedla nielen k relativizácii predsudkov a stereotypných predstáv. V dlhodobom horizonte viedla k vytvoreniu takéto druhu mentality, pre ktorý bola charakteristická vysoká miera tolerance, rezistencia voči vyhraneným formám konfesionálnej a nacionálnej mobilizácie.

RESUMÉ

Seit dem Mittelalter war das nordöstliche Teil des Königreichs Ungarn ein Grenzgebiet von drei ethnisch-sprachlichen Gemeinschaften, der ruthenischen/russinischen, slowakischen und ungarischen. Außerdem hat sich in diesem Raum die westliche, lateinische kirchliche Tradition mit der östlichen, byzantinisch-slawischen getroffen. Im Unterschied zum westlichen Europa haben sich in diesem Milieu im Rahmen des Prozesses der Konfessionalisierung nicht drei, sondern fünf Konfessionskirchen etabliert. Die inneren Migrationen auch innerhalb eines Komitats bewirkten hier die Veränderungen an der ethnischen und konfessionellen Karte.

Nach den ständischen Aufstände und Verdrängung des Osmanischen Reiches aus Ungarn blieben weitläufige Teile der nordöstlichen Komitate entvölkert. Die Migration der Ruthenen/Russinen vom gebirgigen, wenig fruchtbaren Norden nach Süden, die sich am Ende des 17. und in erster Hälfte des 18. Jahrhundert in Bewegung setzte, hat einen enormen Ausmaß erreicht, sodass für seine Bezeichnung man in der Literatur eine Metapher über die „Ausuferung des ruthenischen Flusses“ finden kann.

Die Massenmigration der sozialen Gruppe, die in Quellen unter den Namen *Rutheni* (lateinisch), *Oroszok* (ungarisch), *Rusnáci* (slowakisch), *Ruthenen* (deutsch) auftauchen, hat zur Erweiterung der griechisch-katholischen Kirchenorganisation in das Milieu der katholisch-protestantischen Konfrontation geführt. Gleichzeitig haben sich im Rahmen der Migration die Ruthenen in die ethnisch slowakische und ungarische Umwelt ausgeweitet.

Vor dieser Massenwelle war das nordöstliche Ungarn horizontal in drei relativ kompakten ethnisch-konfessionellen Gebieten geteilt. Am deutlichsten sieht man es am Beispiel des Zempliner Komitats, das sich von der polnischen Grenze bis zum Tokayer Gebirge erstreckt. In seinem nördlichen Drittel hat das ruthenische und konfessionell griechisch-katholische Element überwogen, im mittleren Teil dominierten die Slowaken, die konfessionell zwischen Römisch-katholische, Lutheraner und Calvinisten geteilt waren. Auf den breiten Streifen der gemischten, slowakisch-ungarischen Dorfer knüpfte das ethnisch ungarische Milieu mit der Vorherrschaft der reformierten Konfession an. Die empirische Forschung ist auf den Gebiet der Komitate Zemplen, Scharos und Zips im nordöstlichen Ungarn fokussiert. Im 18. und 19. Jahrhundert gab es hier eine der höchsten Konzentration an lokalen Gemeinschaften mit vier Kirchengemeinden und mit drei ethnischen Gruppen.

Im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts formte sich hier, an Peripherie, ein Zwischenraum mit einer außergewöhnlichen Intensität der interethnischen und interkonfessionellen Kommunikation. Sie führte zur Formgebung des sozialen Milieus mit ausgeprägter Pluralität nicht nur im Rahmen einer größeren geographischen Einheit, sondern auch in kleinen Lokalgemeinschaften. Sie prägte die soziale Realität in einem breiten Streifen der Dörfer mit vier Kirchengemeinden und drei Ethnien. Jede Kirchengemeinde hatte eigene liturgische Sprache und auch andere Schrift – die Lutheraner das Tschechische, die Griechisch-katholischen das Kirchen-slawische, die Römisch-katholischen das Lateinische, die Calvinisten das Ungarische und in etwa 20 Dorfer auch den Zempliner Dialekt. Die Unterschiede bestanden auch im Kalender

und Kirchenfeiertage, in Formen der Religiosität und Volksfrömmigkeit. Der soziale Status der Priester, die Form der Rekrutierung und Qualität der theologischen und katechetischen Bildung war bei den griechisch-katholischen Popen lange Zeit niedriger, als in den übrigen Konfessionskirchen.

Die kulturalanthropologischen Forschungen über die gegenseitigen Kontakte und Beziehungen von verschiedenen sozialen Gruppen haben eindeutig gezeigt, dass die ethnischen, religiösen, sozialen und anderen Arten von Gruppen in den Vorstellungen der Menschen hierarchisch abgestuft sind. Jeder Gruppe ist in der hierarchischen Struktur eine bestimmte Stelle vorbehalten, von welchem sie sich in erster Linie um sich selbst und um die höher stehenden Gruppen interessiert. Die Gruppen der Minoritäts- oder Subordinationsstellung nimmt man als uninteressant und minderwertig. Diese Erscheinung ist in der Soziologie gut bekannt und man ordnet sie zu den universalen Figurationen.

Eine soziale Gruppe, die über größere Macht verfügt, schafft über sich selbst ein positiveres Bild, als über die schwächere Gruppe(n). Bei ihren Mitgliedern befestigt sich die Überzeugung, dass sie nicht nur stärker ist, sie besitzt im ökonomischen, sowie symbolischen Sinne mehr Kapital und deswegen entwickelter und wertvoller ist. Norbert Elias nannte diese Figuration *Etablierten– Außenseiter*. Die Quelle der Macht, die diese Dominanz ermöglichen, können unterschiedlicher Art sein – rassische, religiöse, ethnische, sozialer Ursprung, usw. Es besteht aber noch eine spezifische Begünstigung, die lange Zeit außer Betracht blieb, und zwar die Altertümlichkeit des Wohnens an einem konkreten Gebiet. Wie sieht es aber aus mit der Plausibilität der *Etablierten– Außenseiter* Paradigma unter Bedingungen einer ausgeprägten, durch die Migration zugefügten Pluralität? In Situationen, wenn die lokale Gemeinschaft aus drei, oder mehr sozialen Gruppen bestand, war die Dominanz des Stärkeren nicht so eindeutig und ausgeprägt. Die Kommunikation war schon in der ersten Generation nach der Ansiedlung intensiv sogar in solchen Bereichen, die üblicherweise mittels der Distanzierung und Stigmatisierung ausgeschlossen sein sollten: Mischehen, Konversionen oder in einer „fremden“ Kirchengemeinschaft praktizierte Frömmigkeit.

Bei der Suche nach den Ursachen der leichteren Durchlässigkeit von interethnischen und interkonfessionellen Grenzen muss ein Faktor besonders hervorgehoben werden, der vom Anfang die sozialen Bindungen zwischen den Altangesessenen und Zugewanderten geprägt hat und zwar die große Entvölkerung. Im Zempliner Komitat war im Jahre 1715 nur jede dritte Bauernschaft bewohnt, etliche Dörfer fanden die Konskriptoren vollkommen entvölkert. Die Depopulation hat in diesem Zwischenraum die Desintegration der Familien- und Nachbarnbindungen, sowie der anderen sozialen Netzwerke in der Gemeinde verursacht. Der Vorteil, über den normalerweise die sozial geschlossene, miteinander gebundene Gruppe der alten Bewohner gegenüber der meistens heterogenen Masse der Zugewanderten verfügt, wurde erheblich entkräftet. Bei Wiederherstellung der Siedlungsstruktur war eine konsequente, distanzierende Einstellung der „ursprünglichen“ von den „neuen“ nicht zu erhalten.

Eine wichtige Voraussetzung für das Durchdringen der *ruthenen* in die neuen Gebiete hat die Ungwarer Union im Jahre 1646 geschafft. Sie hat die kirchenrechtlichen und theologischen Grenzen zwischen den Gläubigen des lateinischen und des byzantinisch-slawischen Ritus

abgeschafft, die Voraussetzungen auch für die Relativierung und Milderung der kulturellen und mentalen Barrieren gelegt und ihren Konfliktpotential reduziert. Einige Unterschiede zwischen der östlichen und der westlichen kirchlichen Tradition haben jedoch zur Entstehung von verschiedenen Figurationen.

Am deutlichsten sieht man die Tendenz zur Entgrenzung der konfessionellen Identität an der Zahl der konfessionell gemischten Ehen und an unterschiedlichen Modellen der Kindererziehung in konfessionell heterogenen Haushalten. Die gesetzliche und gleichzeitig auch kirchenrechtliche Norm, die diese Situation regulieren sollte war die Reverspflicht. Vor der Eheschließung musste der nichtkatholische Partner einen Revers unterschreiben, in dem er mit der katholischen Erziehung aller Kinder zugestimmt hat. Die Verletzungen unterlagen einer strengen Strafverfolgung. Der Staatsapparat war in manchen Gebieten, unter anderem im Zempliner und Scharoscher Komitat, nicht imstande, die Achtung dieser Norm konsequent durchzusetzen. Es zeugen darüber die regelmäßigen Berichte der Bischöfe und der Komitatsverwaltung an die Statthalterei, in welchen die Zahlen der Verletzungen angegeben waren.

Die Skale der Losungen war ziemlich breit, von der Akzeptanz einer Konfession für alle Kinder, was aber nicht immer die katholische war, unterschiedliche Erziehung der Töchter und Söhne, Befolgung des ältesten, oder mindestens eines Sohns in der Vatersglaube u.a. Manche Eltern haben die Frage noch spektakulärer gelöst. Sie haben ihre Kinder nur taufen lassen und alle anderen Sakramente (Kommunion, Firmung, Konfirmation u.s.w.) auf die Zeit verlegt, als ihre Kinder selbst die Entscheidung treffen könnten, zu welcher Konfessionskirche sie angehören wollen. Ausmaß der Einhaltung des Reverses und die konkrete Lösung der Frage der kirchlichen Zugehörigkeit der Kinder haben die folgenden Faktoren geprägt: Fähigkeit der protestantischen Altbewohner ihre „Dominanz“, im Betreff an ihr ökonomisches und symbolisches Potential gegenüber dem griechisch-katholischen Teil der Lokalgemeinschaft zu behaupten, die Aktivität und soziale Prestige der lokalen Geistlichen und die soziale Prestige der Ehepartner.

Das Toleranzpatent hat diese Frage gesetzlich neu geregelt, in dem die männlichen Nachkommen eines protestantischen Vater in seiner Konfession fortsetzen könnten. Bei allen anderen Fällen war der Vorzug der staatlichen Religion behalten.

Von den konfessionellen Gruppen haben bei den Mischehen die griechisch-katholischen Partner die stärkste Tendenz dem Druck der Umgebung in der Sache der konfessionellen Zugehörigkeit der Kinder zu unterlegen. Man sieht es auch an der Zahl der durch die Ehe motivierten Konversionen. Die schwächere Resistenz der Griechisch-katholischen hing mit ihrer niedrigeren sozialen Stellung, mit der asymmetrischen sozialen Struktur und Absenz der politischen und ökonomischen Elite. Besonders in einer Minderheitsstellung im Rahmen der Lokalgemeinschaft waren sie oft auch mit der Wahrnehmung der „neuen“, „nicht autochthonen“ Glaube konfrontiert. Zusammen mit dem verspäteten Verlauf der Disziplinierung des Klerus waren diese Tatsachen bei den kirchenrechtlichen Streiten, zwischen dem römisch-katholischen und griechisch-katholischen Klerus instrumentalisiert.

Im den nächsten Generationen hat sich die asymmetrische soziale Schichtung in den gemischten lokalen Gemeinschaften gelockert und unter den wohlhabenden Bauern waren auch die

Griechisch-katholischen ausgeprägter vertreten. In gleicher Zeit, etwa seit den 80er Jahren des 18. Jahrhunderts hat sich auch die Qualität des griechisch-katholischen Klerus, ihre theologische Vorbereitung, ökonomische Sicherstellung dem lateinischen Klerus wenn nicht ausgeglichen, dann mindestens wesentlich annähert haben.

Die Unterschiede zwischen dem julianischen und dem gregorianischen Kalender und in Kirchenfeiertagen stellten eine andere Herausforderung für die interkonfessionelle Kommunikation. Die lokalen Gemeinschaften haben nach einem solchen Model gestrebt, das die religiöse Identität keiner der betroffenen Kirchengemeinde verletzen oder verunsichern würde. Die schmutzigen und schweren Feld- und Hausarbeiten hat man in den Feiertagen, egal welcher Kirchengemeinde nicht gemacht, damit es nicht zu den Vorfällen kam, dass ein Teil des Dorfes in die Kirche geht, während der andere sich an ihren Feldern abmüht.

Es entstanden verschiedene lokalen Normen, die bei der Lösung dieses Problems die demographische und soziale Schichtspaltung der Dorfgemeinde, die Einstellung der Pfarrer, der Landesherrn, die Häufigkeit der Mischehen und andere Faktoren berücksichtigt haben. Oft standen die religiösen Bedürfnisse der Dorfgemeinde im Gegensatz mit den Interessen der Landesherrn, für welche die doppelte Zahl der Feiertage die wirtschaftliche Effektivität negativ beeinflusst hat.

Seit 1780er Jahren hat der Staat die Maßnahmen zur Regulierung dieses Problems unternommen. Die josephinischen Verordnungen, sowie die späteren Versuche von Kaiser Franz den Zweiten, die den gregorianischen Kalender auf dem ganzen Gebiet der Monarchie einführen wollten gehörten zu den Gesetzen, die nicht durchgesetzt werden konnten. Aber die Unterschiede im kirchlichen Kalender waren auch zur demonstrativen Präsentation der symbolischen Dominanz und der religiösen Überlegenheit instrumentalisiert. Es könnte um individuelle Aktivitäten der Einzelpersonen gehen, sowie um gemeinsame Demonstration der Obermacht von der Seite der ganzen Kirchengemeinde, an der Spitze mit dem Pfarrer oder dem Landesherr.

Die leichte Durchlässigkeit der konfessionellen Grenzen äußerte sich auch in der Rezeption von Elementen der barocken Frömmigkeit wie Rosenkranzgebet, Litaneien oder Kreuzwegandacht verbreiteten sich auch unter den Gläubigen des östlichen Ritus. Neben der „Barockisierung“ der Ikonostasen fand man in griechisch-katholischen Kirchen oft Statuen oder Nebentäpfe vor. Der westlichen Tradition nach passte man zudem auch das liturgische Kleid, die Länge der Bärte und des Haares an. Dieser Prozess der Akkulturation intensivierte sich nach der Synode in Zamość (1720), an welcher die griechisch-katholischen Bistümer im Königreich Polen die Dekrete des Tridentinums angenommen und dem östlichen Ritus angepasst. Die Beschlüsse der Synode in Zamość waren ein paar Jahre später auch für das griechisch-katholische Bistum in Munkacs obligatorisch.

Der griechische Ritus hat im 18. Jahrhundert den Übergang aus der konfessionell homogenen Welt in das Milieu der konfessionellen Pluralität geschafft. Die Etablierung der dritten, in manchen Ortschaften gar der vierten Konfessionskirche, der griechisch-katholischen Kirche, hat dabei die interkonfessionelle Kommunikation tiefgreifend beeinflusst. Während in den bikonfessionellen Lokalgesellschaften die sozialen Normen zur konfessionellen Homogenisierung

geführt haben, auf dem breiten Gebiet des nordöstlichen Ungarns eine solche Entwicklung unausführbar war. Die intensive interethnische und interkonfessionelle Kommunikation, die infolge der massiven Depopulation und Migration fasst eine demographische Notwendigkeit war, führte nicht nur zur einer schnellen Entgrenzung der kulturellen Unterschiede, sondern auch, wie man es am Beispiel der slowakisch und ungarisch sprechenden *ruthenen*, also Griechisch-katholischen sehen kann, zu ihrer Hybridisierung. Infolge der sprachlichen Assimilation der ruthenischen Migranten hat sich der homogene ethnische Charakter der *Ecclesia Ruthenica* verändert. Die Korrelation der ethnischen und religiösen Identität blieb aber noch lange Zeit den griechisch-katholischen Gläubigen inhärent.

Die Tendenz der stärkeren sozialen Gruppe, die Kontakte seinen Mitglieder mit den „anderen“ zu stigmatisieren war in dem vorgestellten „Zwischenraum“ von Anfang an wesentlich geschwächt. Im langfristigen Horizont führte es zur Formgebung einer Art der Mentalität, für die ein hohes Maß der Toleranz und Resistenz gegenüber der konfessionellen oder nationalen Mobilisierung charakteristisch war.

PRÍLOHY

Protocollum Canonicae Visitationis Districtum Submontani, Ujhelyiensis et Homonnensis indyti Comitatu Zempliniensi Ingremitatorum, Anno 1772/1773						
(Údaje týkajúce sa jazykovej situácie vo farnostiach a niektorých filiálkach)						
			farár		učiteľ	
FARNOSŤ (fília)	konfesie, obrady, jazyky ľudu	meno (vek) kaplán	pôvod farára stolica (obec)	ktoré jazyky ovláda	meno	ktoré jazyky ovláda
PODHORSKÝ DÍSTRIKT						
GIRINCS	populus diversi linguae et Religionis, alii enim Catholici, alii Calviniani vel Lutherani sunt, etiam aliqui Judaei hic morantur, praevalet lingua hungarica	Andreas Verebéllyi (33)		linguae hungaricae taurium gnarus quamvis slavonicam etiam mediocriter gnarus	Josephus Lakatos	hungarici et slavonici idiomatis gnarus
HERNÁD NÉMETHY	populus mixti Ritus, diversae Religionis	Mathias Petrik (32)	Nitrianska	linguarum slavonicae et hungaricae gnarus	Franciscus Szépesy	linguae slavonicae perfect et hungaricae mediocriter gnarus
(Gestely)					Andreas Istványi	linguarum hungaricae et slavonicae gnarus
MONOK	alii enim Catholici Latino, alii Graeco Ritu utuntur, alii in perfidia Judica vivunt, alii Calvinii, alii Lutheri adhaerunt dogmatibus prouti autem diversa est religio, ita diversum est idioma, Hungaricum tamen praevalet, ita et Catholica Religio	Adamus Kováts (40)		idiomatis hungarici et slavonici gnarus	Andreas Hubner	
TOLCSVA	homines diversae Religionis, mixti Ritus et diversarum linguarum	Michael Némethy (52)	Gemerská (Krásnohorské Podhradie)	ungaricam et slavonicam linguas callentem	Antonius Lengyel	Hungarico Slavus

TARCZAL	populus linguarum non omnius, quem sectarum diversitate varius incolit, promiscue enim linguarum, Hungaricam, Germanicam et Slavonicam calleat, Hungarica tamen praevaleat	Josephus Náray (39)	Vašská	praeter idioma hungaricum quod plenae possidet, calleat etiam germanicum	Abrahamus Thaubenay	linguarum hungaricae, germanicae et slavonicae gnarus
SZERENTS	populus mixti Ritus, diversae Religionis linguarum Hungaricae, Slavonicae et Germanicae, hungaricae nihilominus in quovis loco praevaleat	Stephanus Györky (30)	Turnianska (Žarnov)	linguarum hungaricae et aliquantum etiam slavonicae gnarus	Michael Szalnoky	linguarum hungaricae et slavonicae
TALLYA	licet pars populi linguarum Hungaricam, Slavonicam et Ruthenicam calleat, praevaleat tamen Hungaricam, ita ut multi non sunt, qui Hungaricum ignorent idioma, quod ad Religionem attinet, Religio Catholica ita praevaleat, ut A Catholicos numero longe superunt Catholici, inter quos pauci aliqui Graecum sequuntur ritum	Georgius Zubralovszky (44) kaplán Jacobus Tóth		linguae slavonicae, gna in ipso praevaleat, et hungarica, quantum necesse est, gnarus	Paulus Geffert	linguae slavonicae et hungaricae peritus
MÁD	populus mixti Ritus, diversae Religionis linguae Ungaricae et Schlavonicae gnarus, in matre Ungarica praevaleat	Josephus Kerekes (55) kaplán Michael Otskay (25)	Abovská (Jasov)	linguas ungaricam et slavonicam linguarum ungaricae et slavonicae gnarus	Ioannes Dersó	Ungarus
(Zombor)	populus constat ex variis Regni partibus confluentium mixtus, ex Graeci Ritus, qui praevaleat, Catholicus, et Helveticus. Linguae majorim parte Schlavonicae					

TOKAY	populus diversae religionis, mixti ritus, et diversarum linguarum, hungarica tamen	Ignatius Hoffner (57)	Hevešská (Jäger)	linguae hungaricae et germanicae gnarus	Georgius Komlossy	linguarum hungaricae et slavonicae
BODROG KERESZTUR	in Oppido et in filiilibus Kistálad deprehendimus populum mixti Ritus diversae Religionis, tum in matre, cum in filiili praevaleret lingua hungarica	Michael Paulilkovits (31)	Tekovská (Levice)	linguarum hungaricae, slavonicae mediocriter et infra germanicae gnarus	Stephanus Galszepesti	linguae hungaricae et slavonicae
OJASZI LISZKA	populus diversae religionis, mixti ritus hungaricam et slavonicam linguam callens	Ladisiaus Bespréni (56)	Šopronská (Dör)	linguae duntaxat hungaricae gnarus	Josephus Stipula	Hungaro-slavus
ERDO BÉNYE	Populus hujus degens magna Religionem et linguarum diversitate varius est, in matre praevaleret lingua hungarica, calviniana secta	Martinus Ferder (39)	Abovská (Košice)	linguae hungaricae et germanicae, uti et slavonicae mediocriter gnarus	Josephus Kassai	
(Bacsko)	in filiili Bacsco cum ritu unito lingua ruthenica et slavonica					
SAROSPATAK	huius populus consistens in varias divisus et linguas, et Religiones variae, cum alii Catholici Latini Ritus, alii Catholici Graeci Ritus sint, alii Luthero addicti, alii Calvino sacramentum dixerunt alii Photiam schisma, alii Judaciam sequentur perfidiam, si tamen complexum Parochiae hujus spectetur praevaleret Religio Catholica, et Latinus RitusGraecum superat	Paulus Jábrozsky (z rehole jezuitov)			Emericus Hépstty (z rehole jezuitov)	

UJHELSKÝ DIŠTRIKT						
LASZTOCZ (Lastovce)	populus Religione, ritu ac linguae varius est. Graecus vera Ritus in quavis possessione Latinum numero superat inter Latinos hungarica in Mihályi, Slavonica in Magyar Iséþ praevalet. In Matre et reliquis possessionibus utrumque idioma promiscue callent	Ioannes Cristoff		*graecis et hebreis literis insigniter excultus	Nicolaus Lasztóczy	
NAGY KAZMÉR (Velký Kazimír)	populus diversi Ritus, et Religionis, linguarum Slavonicae et Hungaricae gnarus, prior tamen praevalet	Ioannes Zelinka (44)	Šarišská (Kurima)	linguarum slavonicae bene et hungaricae mediocriter gnarus	Joseph Klembarsky	linguae slavonicae supra, mediocritatem hungaricae gnarus
SÁTORALJAUJHELY	populus diversi Ritus, Religionis, et linguarum, quibus tamen hungarica praevalet	Josephus Kováts	Hevešská	hungaricam et aliquantum slavonicam linguas callentem	Paulus Slosser	
NAGY KÖVESD (Velký Kamenec)	Parochiam hanc incolit populus majori parte calvinianus, unde etiam praevalet lingua Hungarica, quamvis non desint, qui slavonico utantur idiomate, cum Rutheni sunt complures	Mathias File (33)	Užská	linguarum hungaricae et quantum ad excipiendas Confessiones necessarium est slavonicae gnarus	Michael Dudovics	linguae possimus slavonica gnarus
NAGY TARKANY (Velké Trakany)	populus diversae religionis, exceptis exceptis paucis linguae hungaricae.	Stephanus Sloszárik (30)	Boršódska	lingua hungarica et slavonica infra mediocritatem gnarus	nullus	
BOTTVÁNY (Botany)	intra ambitum Parochiae hujus, quae ab omni exercitia A catholicorum pura est, praevalet Orthodoxa Religio	Emericus Szomi (40)	Šalajská	idiomaticis duntaxat hungarici gnarus	nullus	

ZÉTĚNY (Zatín)	populus mixti ritus, diversae religionis et linguarum	Edmundus Géczi (31)	Nitrianska	Hungaroslavus	Hungaroslavus
RAD (Rad)	populus diversae Religionis, mixti Ritus linguae hungaricae et slavonicae	Theophilus Szatsek (47) (rehoľný kňaz - minorita)		nullus	
IMREG (Brehov)	populus diversae religionis, mixtae ritus linguarum hungaricae et slavonicae gnarus	Peter Boskovics (38)	Abovská (Košice)	linguarum slavonicae et hungaricae	Ladislav Pereszlenyi (z rehole minoritov)
BARANTS (Zemplínsky Brantč)	populus in Catholicos Latini et Graeci ritus ac Calvinianos et Lutheranos divisus. In parochiae et filialibus Garany Ujjak, Kaszu Catholica Religio et idioma slavonicum, numerus Calvinianorum longe superat. In possessionibus excepta Barants et Garany praevalet Ritus Graeci er hinc idioma Slavonicum ubique locum habet	Michael Hazucha (29)	Liptovská	hungaricae tamen linguae sufficientur peritum	Ioannes Molnar linguae slavonicae et hungaricae gnarus
{Garany} (Hrab)					slavonici duntaxat ideomaticis gnarus
CZÉKE (Ceľkov)	varia, absq. diversa religionum, ritum et idiomatum permissione confiatu est. Religio Catholica praevalet in Czeke Sz. Maria, et Magyar Jesztreb et kaszo, in Zemplin vero Catholici aquant numerum Aatholicorum. Ritus Latini, si possessione Zemplin et Kaszo demamus, ubiq. Graecum superat Ritum, lingua Hungarica, si totum Parochiae complexum spectemus, praevalet in Possessione tamen Czéke viges Slavonicum idioma.	Franciscus Verbay (52)		linguae slavonicae, ac aliquantum hungaricae et germanicae gnarus	Paulus Zboray solum idioma slavonicum novit

SILVÁS-UIFALU (Slánske Nové Mesto)	populus mixti Ritus, Latini et Graeci ita et diversa Helveticae et Augustanae Confessionis, Hungaricae et Slavonicae hac praevalent linguarum gnarus	Ioannes Mokossini (47)	Nitrianska	linguarum slavonicae et hungaricae gnarus	Ioannes Roneskovicis	linguarum latinae et slavonicae
PELEJTE (Plechovice)	populus diversi Ritus, et diversae religionis, linguae Slavonicae et Hungaricae gnarus, prior tamen praevallet	Ioann Doményi (43)	Spišská	slavonicae et hungaricae linguae gnarus	Ioannes Matuscsák	slavonicae et aliquantum linguae hungaricae gnarus
NAGY AZAR (Veľké Ozorovce)	populus promiscui ritus ac Religionis Catholici tamen Acaatholicos longe superant, in Filiilibus autem Graeci Ritus plures sunt numero. Lingua slavonica apud plebs magis est in usu.	Alexander Vittlinszky (26)	Abovská (Košice)	linguarum slavonicae ac hungaricae peritus	Andreas Horváth	linguarum slavonicae et hungaricae gnarus
GÁLSZÉTS (Sečovce)	in oppido Galséts et filiilibus degit populus mixti ritus, et diversae Religionis, linguae Rutheno-slavonicae	Franciscus Mészarovits (67)	Nitrianska	linguarum slavonicae et hungaricae mediocriter gnarus	Ioannes Rokiczki	linguae slavonicae et hungaricae aliquantum gnarus
TÓKE TEREBES (Třebíšov)	populus variae Religionis et Ritus, Catholici tamen Acaatholicos. Latini Ritus Catholicis plures sunt, et potiori ex parte demptis Helvetica Confessionis addictis, linguam slavonicam magis sibi familiarem habet	Josephus Rimanóczy (z rehole pavlínov)			Georgius Blahó	linguarum slavonicae et hungaricae gnarus
PARNO (Parchovany)	populus mixti Ritus, diversae religionis linguae Slavonicae	Andreas Pránits (33)	Liptovská	linguae slavonicae, et mediocriter hungaricae gnarus	Ioannes Barbarits	linguae slavonicae
(Polyánka) (Sečovská Pollanka)					Mathias Pezeniczky	linguarum slavonicae et germanicae gnarus

SZACSUR (Sačurov)	mixtus populus diversi Ritus et Religionis, linguae slavonicae	Balthasar Sohvari (32)	Oravská	Ioannes Horecsni	linguae duntaxat slavonicae gnarus
HUMENSKÝ DIŠTRIKT					
MOGYORÓSKA (Skrabské)	in Matre et filialibus ejusdem reperimus populus mixti Ritus, diversae Religionis linguae Slavonicae	Ioann Zsihovics (30)	Šarišská (Bardejov)	Ioannes Kovalcsik	linguarum slavonicae et hungaricae gnarus
SÓKUT (Sol)	in parochia degit populus mixti Ritus, diverso Religionis, linguae slavonicae, et ex parte germanicae	Adamus Hoderman (35)	Šarišská (Zborov)	Georgius Glinarovics	linguae slavonicae
UDVA (Udavské)	in matre et adnexis Filialibus degit Populus, exceptis nonnullis Habreis Catholici Latini et Graeci Ritus, linguae slavonicae	Andreas Szaloky (38)	Spišská	Martinus Kováts	linguae slavonicae gnarus
CZIRÓKA HOSZU MEZŐ (Dlhé nad Círochou)	populus Catholicus Latini et Graeci Ritus, linguae slavonicae	Michael Kuchten (35)	Šarišská (Prešov)	Martinus Sóvari	linguae slavonicae
Szina (Snina)				Andreas Bujidos	linguae slavonicae
SZTÁRA (Staré)	in oppido Sztára et filialibus degit populus catholicus, Latini et Graeci Ritus, linguae slavonicae	Andreas Glatz (34) (vacantná farnosť, zastu- puje humenský farár)	Spišská (Spišská Nová Ves)	Stephanus Vosnarovszky	linguae slavonicae et infra mediocriter etiam hungaricae gnarus
ÓRMEZŐ (Strážske)	in matre uti et in filialibus degit populus mixti Ritus, linguae slavonicae	Stephanus Szántay (26)	Šarišská (Bretejovce)	Ioannes Kudari	linguae slavonicae et germanicae gnarus
VÁSÁRHELY (Trhovište)	populus diversi Ritus, diversae Religionis, linguae slavonicae	Georgius Musinszky (29)	Abovská	Franciscus Rolai	linguarum slavonicae et hungaricae gnarus

JANKÓCZ (Jankovce)	populus ex integro demptis duabus perfonis Augustanae Confessionem profitentibus Catholicum linguae slavonicae	Ladislavus Natafalussy (30)	Zemplínska (Nacinná Ves)	linguarum hungaricae et slavonicae bene gnarus		linguae slavonicae et hungaricae gnarus
BUTKA (Budkovce)	populus diversae religionis, mixti ritus, linguae slavonicae et hungaricae	Ioannes Kossik (38)	Zvolenská	linguarum slavonicae et hungaricae gnarus	Antonius Moskovics	
MATYASÓCZ (Ondavské Matiasovce)	populus Catholicus, diversi ritus linguae slavonicae	Ioannes Marin (36)	Spišská (Nálepkovo)	linguarum slavonicae bene, hungaricae mediocriter, pro ut et germanicae gnarus	Ioannes Szabolci	linguam slavonicam
DOBRA (Dobrá)	populus mixti ritus, diversae religionis linguae slavonicae	Josephus Putovics (28)	Šarišská	linguarum slavonicae mediocriter ungaricae gnarus	Josephus Bujdos	linguae slavonicae
HOMONNA (Humenné)	incolae sunt diversae Religionis et Ritus linguae slavonicae et germanicae	Andreas Glatz (35)	Spišská (Spišská Nové Ves)	linguarum germanicae, slavonicae et ungaricae gnarus	Christophorus Kircher	calles linguam slavonicam
GÓRÓGINVIE (Ohradzany)	populus Parochiae istius est linguae schlavonicae et ruthenicae, nulli intra fines huius Parochiae reperiuntur Schizmatici, Hebri, nec Haeretici	Ioannes Moyoly (41)	Nitrianska (Veľké Hoste)	linguarum schlavonicae perfecte, et mediocri hungaricae gnarus	Sigismundus Bujdos	linguae schlavonicae
LESZKÓCZ (Lieskovec)	in matre et Leszkocz, Topoloka et Hegedusfalva praeter Latini et Graeci Ritus Catholicos, reperiuntur etiam Augustanae Confessionis additis	Andreas Nemethy (36)	Zemplínska (Olaszliszka)	linguarum hungaricae et slavonicae gnarus	Jacobus Textor	linguae slavonicae
(Zavátka, Kárna) (Závadka, Kárna)	Catholici Ritus utriusque linguae slavonicae et ruthenicae					

PAPIN (Papín)	in matre et filialibus ejusdem habitat populus religionis Catholicae, Latini et Graeci ritus linguae slavonicae	Michael Czepanowski (56)	Spišská		Michal Jurasko	linguae slavonicae
NAGY-MIHÁLY (Michalovce)	in matre et filialibus ejus degit populus mixti ritus, et diversae religionis, linguae slavonicae	Ioannes Kanyuch (37)	Šarišská (Tulčík)	linguarum slavonicae, et infra mediocritatem hungaricae gnarus	Ioannes Sztrapa	linguae slavonicae
KÓRTVÉLYES (Nižný Hrušov)	in matre et filialibus degit populus mixti ritus, diversae religionis, linguae slavonicae et respective hungaricae	Gabriel Zboraj (27)	Šarišská	linguarum slavonicae et hungaricae gnarus	Carolus Sigh	linguarum slavonicae, hungaricae et mediocriter germanicae gnarus
VARANNO (Vranov)	populus potissimum Catholicus linguae slavonicae	Michael Kuzlicz (prior rehole Pavlinov)				linguae slavonicae gnarus
SZTROPKO (Štropkov)	populus hujus Parochiae linguae praecise slavonicae, et ex toto Catholicus est	Ioannes Frits (49)	Liptovská (Ružomberok)	linguarum slavonicae perfecte, germanicae supra, hungaricae infra mediocritatem gnarus		
SZACSUR (Sačurov)	mixtus populus diversi Ritus et Religionis, linguae slavonicae	Balthasar Sohvari (32)	Oravská		Ioannes Horecsni	linguae duntaxat slavonicae gnarus

Vývoj konfesionálnej štruktúry vybraných obcí a miest Zemplínskej stolice v rokoch 1746 – 1843

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Ardó	r. kat.	8	39	88	151
	gr. kat.	40	249	396	480
	ev. a.v.	1			
	ref.	59	39	? ²	59
	židia			31	15
Bačkov	r. kat.	75	121	127	233
	gr. kat.	236	356	443	586
	ev. a.v.	30			4
	ref.	1		16	1
	židia				21
Bačka	r. kat.	13	39	56	103
	gr. kat.	79	85	135	125
	ev. a.v.				
	ref.	114	198	?	337
	židia				55
Benkovce	r. kat.	80	403	299	360
	gr. kat.	15	101	110	58
	ev. a.v.	18			
	ref.				
	židia				16
Berzék	r. kat.	84	190	257	231
	gr. kat.	36	52	33	9
	ev. a.v.	9	22	?	
	ref.	76	161	151	427
	židia			54	43
Bodrog Kerestúr * 1 dom	r. kat.	93	342	746	720
	gr. kat.	25	176	303	202
	ev. a.v.	5	36	?	36
	ref.	355	509	?	650
	židia		136	256	360
	prav.			*	12
Bol'	r. kat.	42	66	87	215
	gr. kat.	52	85	118	220
	ev. a.v.				
	ref.	55	81	?	100
	židia			3	19
Borša	r. kat.	36	134	70	119
	gr. kat.	44	24	126	236
	ev. a.v.	12			3
	ref.	46	94	72	156
	židia				29
Bošťice	r. kat.	12	74	119	135
	gr. kat.	9	11	36	39
	ev. a.v.	24	?	?	136
	ref.				6
	židia			5	6
Boľany	r. kat.	82	157	344	390
	gr. kat.	71	55	162	233
	ev. a.v.				
	ref.	71	124	?	132
	židia			4	66

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Čertůžné	r. kat.				16
	gr. kat.	298	?	843	763
	ev. a.v.				
	ref. židia			12	10
Dara	r. kat.				
	gr. kat.	50	110	201	178
	ev. a.v.				
	ref. židia				5
Dedačov	r. kat.		1		1
	gr. kat.	53	125	128	160
	ev. a.v.				
	ref. židia				8
Dlhé Kířovo	r. kat.	181	306	462	723
	gr. kat.	113	144	211	251
	ev. a.v.	67	21	?	1
	ref. židia			29	32
Dobrá	r. kat.	62	386	349	450
	gr. kat.	36	44	46	42
	ev. a.v.	114	36	?	1
	ref. židia		13	79	100
Drahňov	r. kat.	45	65	70	136
	gr. kat.	95	127	112	114
	ev. a.v.	28	9	?	2
	ref. židia	129	96	?	400

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Bracovce	r. kat.	57	69	61	84
	gr. kat.	64	62	73	101
	ev. a.v.	55	66	?	98
	ref.	37	43	?	131
	židia			14	13
Brehov	r. kat.	39	135	170	203
	gr. kat.	63	175	174	225
	ev. a.v.				
	ref.	89	199	139	317
	židia			10	77
Breznička	r. kat.				4
	gr. kat.	80	?	162	100
	ev. a.v.				
	ref.			6	4
	židia				
Budkovce	r. kat.	236	398	560	1149
	gr. kat.	130	178	162	177
	ev. a.v.	65	10	?	
	ref.	42	11	?	5
	židia		3	23	48
Cejkov	r. kat.	182	363	502	591
	gr. kat.	130	138	296	150
	ev. a.v.				
	ref.	63	43	19	26
	židia			10	78
Čaklov	r. kat.	83	149	157	188
	gr. kat.	17	41	8	27
	ev. a.v.	193	384	?	365
	ref.				1
	židia			10	24

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Girincs	r. kat.	119	254	415	430
	gr. kat.	41	49	47	22
	ev. a.v.	49	25	?	0
	ref.	16	20	?	0
	židia		7		8
Golop	r. kat.	105	109	200	260
	gr. kat.	68	85	27	24
	ev. a.v.	25	74	?	23
	ref.	133	160	?	250
	židia		47		36
Habura	r. kat.	10			5
	gr. kat.	638	?	1113	1000
	ev. a.v.				2
	ref.				
	židia			26	15
Havaj	r. kat.				31
	gr. kat.	120	?	257	328
	ev. a.v.				
	ref.				
	židia			3	16
Hažín n. Cirochou	r. kat.	50	82	101	102
	gr. kat.	94	169	297	270
	ev. a.v.	5			5
	ref.				
	židia			6	7

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Dúbravka	r. kat.	7	76	130	251
	gr. kat.	118	252	216	298
	ev. a.v.	2	39	?	40
	ref.	49		8	41
	židia				
Dvorianky	r. kat.	51	64	68	158
	gr. kat.	198	190	325	278
	ev. a.v.	28	4	?	23
	ref.	8	35	?	9
	židia				4
Egreš	r. kat.	6	69	74	78
	gr. kat.	59	105	144	150
	ev. a.v.	4	16	?	25
	ref.	4	42	?	119
	židia			3	21
Erdőbénye	r. kat.	352	608	645	1397
	gr. kat.	58	27	75	72
	ev. a.v.	?	92	?	109
	ref.	638	710	750	1271
	židia			56	219
	prav.		6	6	0
Felső Bereczki	r. kat.	23	75	27	68
	gr. kat.	6	16	31	42
	ev. a.v.	5	0	0	0
	ref.	31	95	?	126
	židia				10

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Hriadky	r. kat.	25	101	123	156
	gr. kat.	53	80	175	174
	ev. a.v.	3			6
	ref.	54	27	?	42
	židia			11	25
Hudecovec	r. kat.	56	193	225	199
	gr. kat.	13	34	26	18
	ev. a.v.	46	22		1
	ref.				
	židia				19
Humenné	r. kat.	902	1243	1447	1876
	gr. kat.	273	157	210	265
	ev. a.v.	8	5	?	17
	ref.		2	?	5
	židia		180	260	586
Chotča	r. kat.	158	248	30	500
	gr. kat.	38	?	71	105
	ev. a.v.				
	ref.				
	židia		5	17	13
Inovec	r. kat.	60	112	162	237
	gr. kat.				
	ev. a.v.				
	ref.				
	židia			5	14
Jalová	r. kat.	30	125	135	176
	gr. kat.				
	ev. a.v.				
	ref.				
	židia				3

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Holčikovec	r. kat.	52	198	223	120
	gr. kat.	1	11	8	1
	ev. a.v.	42			
	ref.				
	židia			5	8
Horovec	r. kat.	48	124	192	324
	gr. kat.	36	29	64	91
	ev. a.v.	16	58	?	53
	ref.	50	74	?	158
	židia		5	4	7
Hotyka	r. kat.	7	54	36	40
	gr. kat.	52	49	80	24
	ev. a.v.				
	ref.	70	86	?	319
	židia			22	37
Hrabová Ráztoka	r. kat.	30	289	68	235
	gr. kat.				
	ev. a.v.				
	ref.				
	židia				10
Hraň	r. kat.	38	130	195	453
	gr. kat.	61	64	66	141
	ev. a.v.	4	5	?	2
	ref.	113	123	185	287
	židia				10
Hřečel	r. kat.	43	48	48	94
	gr. kat.	111	141	218	247
	ev. a.v.	2			
	ref.	54	77	86	139
	židia			21	15

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Kašov	r. kat.	16	22	59	120
	gr. kat.	104	222	312	301
	ev. a.v.	1			
	ref. židia	27	18	?	3 15
Keľča	r. kat.	148	339	337	425
	gr. kat.	50	48	40	16
	ev. a.v.				
	ref. židia			9	5
Klenová	r. kat.				19
	gr. kat.	200	298	526	745
	ev. a.v.				
	ref. židia				18
Kochanovce	r. kat.	11	92	90	148
	gr. kat.	65	210	361	422
	ev. a.v.	7	28	?	67
	ref. židia	10	23	?	36 72
Kolbovce	r. kat.				1
	gr. kat.	120		256	372
	ev. a.v.				
	ref. židia				5

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Jastrabie n. Topľou	r. kat.	34	?	115	66
	gr. kat.	75	?	144	130
	ev. a.v.	40	?		47
	ref. židia				16
Kalná Ráztoka	r. kat.				
	gr. kat.	70	419	169	235
	ev. a.v.				
	ref. židia				10
Kamenná Poruba	r. kat.	12	41	86	136
	gr. kat.	117	300	215	196
	ev. a.v.	2	1		1
	ref. židia			4	4
Kapoňa	r. kat.	29	91	66	177
	gr. kat.	26	148	44	34
	ev. a.v.				
	ref. židia	17	41	?	39 62
Karná	r. kat.	41	332	391	280
	gr. kat.	4	3	4	11
	ev. a.v.	49			
	ref. židia			6	22

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Kravany	r. kat.	1	14	34	30
	gr. kat.	58	250	272	40
	ev. a.v.	12	1		
	ref. židia				16
Kvakovce	r. kat.	51	189	221	186
	gr. kat.	45	93	76	44
	ev. a.v.	70	86	?	95
	ref. židia			3	18
Ladomirov	r. kat.				6
	gr. kat.	100	242	382	462
	ev. a.v.				
	ref. židia				19
Laškovec	r. kat.	4	23	32	98
	gr. kat.	27	36	120	108
	ev. a.v.	13	6	?	55
	ref. židia	10	41	?	40
Lesné	r. kat.	1	27	17	69
	gr. kat.	257	165	206	251
	ev. a.v.		10		
	ref. židia				1
Luhňa	r. kat.	24	88	101	136
	gr. kat.	50	120	167	96
	ev. a.v.				8
	ref. židia	130	302	?	386
					72

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Kolonica	r. kat.				3
	gr. kat.	130	315	490	753
	ev. a.v.				
	ref. židia			10	6
Komárany	r. kat.	26	106	113	83
	gr. kat.	35	99	111	155
	ev. a.v.	45	39	?	60
	ref. židia			3	20
Koškovce	r. kat.	178	237	279	477
	gr. kat.	17	20	22	9
	ev. a.v.				
	ref. židia			18	14
Kožuchov	r. kat.	17	42	81	105
	gr. kat.	112	167	240	121
	ev. a.v.	2	2		
	ref. židia	19	88	66	135
Komloska	r. kat.	7	3	?	32
	gr. kat.	80	222	346	591
	ev. a.v.				
	ref. židia				15
Krasnovce	r. kat.	48	50	62	92
	gr. kat.	92	?	122	101
	ev. a.v.	43	58	?	134
	ref. židia	3	5	?	10
					50

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Medziaborce	r. kat.	15	?	2	13
	gr. kat.	265	?	664	654
	ev. a.v.				
	ref.				
Merník	židia			16	10
	r. kat.	9	18	47	64
	gr. kat.	11	63	101	95
	ev. a.v.	170	224	?	242
Michajlov	ref.			7	2
	židia				20
	r. kat.	40	165	123	242
	gr. kat.				
Michaľany	ev. a.v.				
	ref.				
	židia			9	5
	r. kat.	15	45	61	106
Miková	gr. kat.	30	62	61	118
	ev. a.v.	9		?	3
	ref.	175	198	?	308
	židia				84
Miková	r. kat.	130	?	382	6
	gr. kat.				306
	ev. a.v.				
	ref.				
Miková	židia			16	6

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Mád * 1 dom	r. kat.	300	1564	2300	3215
	gr. kat.	71	220	220	22
	ev. a.v.	18	58	?	36
	ref.	526	750	?	822
	židia	40	300	259	730
	prav.		8	*	
Malá Trňa	r. kat.	26	27	33	129
	gr. kat.	31	32	73	341
	ev. a.v.				
	ref.	170	155	218	100
	židia			21	45
	r. kat.	71	85	137	22
Malé Ozorovce	gr. kat.	184	263	320	345
	ev. a.v.	7	1	?	5
	ref.	65	51	?	85
	židia			10	94
	r. kat.	31	152	246	603
	gr. kat.	71	65	163	110
Malčice	ev. a.v.	24	39	?	22
	ref.	59	113	?	150
	židia			27	94
	r. kat.	96	211	192	4
	gr. kat.				212
	ev. a.v.				
Maškovce	ref.				
	židia				8

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Nížný Žipov	r. kat.	89	168	210	136
	gr. kat.	253	281	459	96
	ev. a.v.	49	20	?	8
	ref. židia	102	131	?	386 72
Novosad	r. kat.	12	76	68	207
	gr. kat.	249	476	569	700
	ev. a.v.		3		
	ref. židia	86	169	132	149 17
Oborin	r. kat.	2	1	9	18
	gr. kat.	1	4	27	12
	ev. a.v.	0	1	?	2
	ref. židia	180	283	?	912 11
Ohradzany	r. kat.	317	492	718	474
	gr. kat.	6	2	9	20
	ev. a.v.	14	6		
	ref. židia			15	24
Olasziliszka *dva domy	r. kat.	215	450	612	990
	gr. kat.	81	230	148	243
	ev. a.v.	9	4	?	17
	ref. židia prav.	448	1000	?	987 199 11
Oreské	r. kat.	84	164	182	332
	gr. kat.	12	16	100	169
	ev. a.v.				1
	ref. židia	1	4	6	1 16

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Monok	r. kat.	474	670	1074	1730
	gr. kat.	127	127	180	92
	ev. a.v.	102	128	?	130
	ref. židia	241	228	?	361 117
Moravany	r. kat.	73	97	162	302
	gr. kat.	87	143	295	287
	ev. a.v.	58	81	?	100
	ref. židia	28	33	?	349 115
Ňagov	r. kat.	227	?	387	4
	gr. kat.				386
	ev. a.v.				
	ref. židia				13
Nechválková Polianka	r. kat.	200	589	559	9
	gr. kat.				655
	ev. a.v.				
	ref. židia			10	8
Nížná Olkava	r. kat.	84	100	130	234
	gr. kat.	91	?	185	187
	ev. a.v.				
	ref. židia		8		27
Nížný Hrabovec	r. kat.	45	137	303	381
	gr. kat.	62	147	250	209
	ev. a.v.	7	10	?	4
	ref. židia	3	?	?	2 50

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Piskorovce	r. kat.				6
	gr. kat.	46	?	204	182
	ev. a.v.				
	ref. židia				7
Pichne	r. kat.				17
	gr. kat.	300	278	598	689
	ev. a.v.				
	ref. židia			10	5
Porúbka pri Humennom	r. kat.				66
	gr. kat.	114	154	344	167
	ev. a.v.				
	ref. židia			7	13
Pozdišovce	r. kat.	161	141	189	294
	gr. kat.	233	202	251	215
	ev. a.v.	126	148	?	501
	ref. židia	24	22	?	11
Rakovec n. Ondavou	r. kat.	13	38	69	173
	gr. kat.	211	376	509	731
	ev. a.v.	17	18	?	7
	ref. židia	6	3	?	1
Rafajovce	r. kat.				12
	gr. kat.	80	?	130	111
	ev. a.v.				
	ref. židia				8

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Ostrožnica	r. kat.				4
	gr. kat.	100	142	201	292
	ev. a.v.				
	ref. židia			10	12
Pakostov	r. kat.	20	86	99	83
	gr. kat.	30	89	98	153
	ev. a.v.	10			
	ref. židia			7	18
Papín	r. kat.	640	813	753	830
	gr. kat.	98	61	56	6
	ev. a.v.				
	ref. židia		6	36	32
Parchovany	r. kat.	182	370	508	911
	gr. kat.	138	61	186	136
	ev. a.v.	134	132	?	11
	ref. židia	5	?	?	2
Pčolinné	r. kat.				10
	gr. kat.	400	569	911	845
	ev. a.v.				2
	ref. židia			35	16
Petkovce	r. kat.				12
	gr. kat.	100	130	184	160
	ev. a.v.				
	ref. židia			5	7

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Ruský Potok	r. kat.				
	gr. kat.	160	125	234	351
	ev. a.v.				
	ref. židia			7	7
Sačurov	r. kat.	71	250	347	361
	gr. kat.	248	690	655	489
	ev. a.v.	50	34	?	26
	ref. židia		1	?	19
Sárospatak				52	165
	r. kat.	158	758	933	1356
	gr. kat.	300	250	502	572
	ev. a.v.	30	15	?	48
	ref.	1300	1291	2800	2662
	židia prav.		50 19	78 25	400 10
Sátoraljaihegy	r. kat.	632	981	1694	2249
	gr. kat.	428	700	1240	1266
	ev. a.v.	18	54	?	113
	ref. židia prav.	470 15	734 26	? 40	1012 12
Sečovce * celá farnosť	r. kat.	277	298	444	873
	gr. kat.	504	522	612	844
	ev. a.v.	64	80	?	47
	ref. židia	77	64	?	167
			32*	58	848

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Repejov	r. kat.				
	gr. kat.	70	?	271	254
	ev. a.v.				
	ref. židia			14	4
Runina	r. kat.				
	gr. kat.	100	42	180	260
	ev. a.v.				
	ref. židia			7	6
Ruská Kajňa	r. kat.				
	gr. kat.	36	?	117	167
	ev. a.v.				
	ref. židia			9	22
Ruská Poruba	r. kat.				
	gr. kat.	80	?	335	16
	ev. a.v.				
	ref. židia				221
Ruská Volová	r. kat.				
	gr. kat.	60	115	269	387
	ev. a.v.				
	ref. židia			7	5

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Stanča	r. kat.	8	4	1	35
	gr. kat.	235	288	292	923
	ev. a.v.		6		
	ref. židia				6
Stankovce	r. kat.			9	83
	gr. kat.	212	183	235	208
	ev. a.v.				
	ref. židia				1 16
Staré	r. kat.	113	386	463	743
	gr. kat.	23	108	154	205
	ev. a.v.	16			1
	ref. židia		9	27	1 21
Stariná	r. kat.	300	247	670	22 778
	gr. kat.				
	ev. a.v.				
	ref. židia			31	13
Strážske	r. kat.	221	305	474	664
	gr. kat.	236	329	345	412
	ev. a.v.	5			2
	ref. židia		29	38	1 22
Streda n. Bodrogom	r. kat.	28	44	89	280
	gr. kat.	176	107	332	390
	ev. a.v.	1			9
	ref. židia	80	76	81	152 26

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Sečovská Polianka	r. kat.	166	258	499	708
	gr. kat.	169	190	259	320
	ev. a.v.	18		?	5
	ref. židia	4			27
Sedliská	r. kat.	46	174	203	228
	gr. kat.	118	230	267	264
	ev. a.v.	40			5
	ref. židia			3	39
Slavkovce	r. kat.	86	80	113	110
	gr. kat.	97	202	234	225
	ev. a.v.	0	1		
	ref. židia	81	99	?	130 24
Sol'	r. kat.	136	321	380	399
	gr. kat.	76	140	63	119
	ev. a.v.	220	204	257	230
	ref. židia		25	31	87
Sopkovce	r. kat.	10	18	34	49
	gr. kat.	76	170	215	90
	ev. a.v.				
	ref. židia			2	5
Stakčín	r. kat.	200	386	736	64 1078
	gr. kat.				
	ev. a.v.				
	ref. židia prav.			16	1 30 8

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Szerencs	r. kat.	54	294	405	580
	gr. kat.	90	129	213	195
	ev. a.v.	20	10	?	7
	ref.	400	523	659	685
	židia		20	40	102
	prav.		12		
Tokaj *33 domov Graeci Moscoviti	r. kat.	575	721	1282	1473
	gr. kat.	192	205	365	321
	ev. a.v.	63	53	?	173
	ref.	781	775	?	805
	židia			73	100
	prav. Gr	72	14	*	44
	prav. Mos.		186		
Tolcsva * celá farnost	r. kat.	340	623	1186	1581
	gr. kat.	300	330	541	295
	ev. a.v.	20	20	?	75
	ref.	400	354	300	45
	židia		222*	?	692
	prav.		12		20
Topol'a	r. kat.				2
	gr. kat.	130	238	430	469
	ev. a.v.				
	ref.			9	18
	židia				
Topofany	r. kat.	35	51	63	68
	gr. kat.	239	256	270	357
	ev. a.v.	1			
	ref.	22			4
	židia				

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Strihovec	r. kat.				
	gr. kat.	60	162	203	317
	ev. a.v.				
	ref.			9	7
	židia				
Suché	r. kat.	30	76	97	183
	gr. kat.	87	120	179	339
	ev. a.v.	7	5		
	ref.				10
	židia				
Sukov	r. kat.				
	gr. kat.	154	?	285	284
	ev. a.v.				
	ref.				
	židia			6	7
Svätá Mária	r. kat.	89	110	161	218
	gr. kat.	19	25	37	98
	ev. a.v.				
	ref.	31	20	22	38
	židia				11
Svetlice	r. kat.	12	?	26	7
	gr. kat.	285	?	943	918
	ev. a.v.				
	ref.				
	židia				12
Szegi	r. kat.	15	41	63	206
	gr. kat.	23	24	47	36
	ev. a.v.				8
	ref.	50	51	?	48
	židia				?
					68

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Utišské Křivé	r. kat.				4
	gr. kat.	120	395	312	331
	ev. a.v.				
	ref. židia			7	13
Úpor	r. kat.	8	11	13	37
	gr. kat.	125	264	215	385
	ev. a.v.				
	ref. židia				5 7
Vajdaeska	r. kat.	25	33	23	69
	gr. kat.	32	74	125	189
	ev. a.v.	3			
	ref. židia	107	127	?	555 6
Valaškovce	r. kat.				4
	gr. kat.	47	48	134	210
	ev. a.v.				5
	ref. židia				4
Veheec	r. kat.	126	250	310	246
	gr. kat.	40	368	242	224
	ev. a.v.	79			
	ref. židia		3	20	37
Veľká Poľana	r. kat.			?	24
	gr. kat.	200	253	595	682
	ev. a.v.				
	ref. židia			10	10

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Trepec	r. kat.	31	99	125	164
	gr. kat.	0	4	2	7
	ev. a.v.	6			
	ref. židia			7	8
Trhovište	r. kat.	46	128	161	224
	gr. kat.	101	58	202	130
	ev. a.v.	7	10	?	3
	ref. židia	153	250 22	?	394 25
Turany n. Ondavou	r. kat.	100	199	247	237
	gr. kat.	13	13	51	45
	ev. a.v.				
	ref. židia		7	7	15
Tušická Nová Ves	r. kat.	86	144	138	95
	gr. kat.	30	39	28	42
	ev. a.v.	14		?	25
	ref. židia	53	46 6	?	124 9
Udavské	r. kat.	422	560	582	702
	gr. kat.	45	3	11	13
	ev. a.v.				
	ref. židia	15	20	20	30 6
Ulič	r. kat.				3
	gr. kat.	160	136	498	461
	ev. a.v.				
	ref. židia			14	22

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Vyšná Jablonka	r. kat.				6
	gr. kat.	208	?	610	625
	ev. a.v.				
	ref. židia			17	6
Vyšný Hrušov	r. kat.	129	167	246	297
	gr. kat.	79	196	200	205
	ev. a.v.				4
	ref. židia		9	24	
Zámotov	r. kat.	26	168	212	247
	gr. kat.	40	91	61	241
	ev. a.v.	131	224	?	284
	ref. židia			22	4
Zboj	r. kat.	140	410	545	1
	gr. kat.				616
	ev. a.v.				
	ref. židia			12	13
Zbudská Belá	r. kat.	189	?	475	9
	gr. kat.				438
	ev. a.v.				
	ref. židia			20	7
Zemplin	r. kat.	17	12	54	111
	gr. kat.	46	151	136	350
	ev. a.v.	8		?	10
	ref. židia	184	310	360	230

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Velká Trňa	r. kat.	27	117	81	233
	gr. kat.	45	96	141	368
	ev. a.v.	68	109	119	279
	ref. židia		8	26	50
Višňov	r. kat.	47	77	155	269
	gr. kat.	37	60	27	41
	ev. a.v.	58	18	?	100
	ref. židia	11	47	?	8
Vojka	r. kat.	87	144	203	254
	gr. kat.	57	68	66	53
	ev. a.v.	3			1
	ref. židia	32	54	?	49
Voľa	r. kat.	2	3	2	19
	gr. kat.	194	202	217	367
	ev. a.v.	3			
	ref. židia	1		7	8
Volica	r. kat.	86	?	214	8
	gr. kat.				272
	ev. a.v.				
	ref. židia				15
Výrava	r. kat.	4		?	53
	gr. kat.	137	?	464	520
	ev. a.v.	1			
	ref. židia			24	21

obec/mesto	konfesia	1746/1749	1772 – 1773	1785 – 1786	1842 – 1843
Zemplínska Teplica	r. kat.	99	151	235	490
	gr. kat.	290	411	507	561
	ev. a.v.	2			
	ref.	38	50	33	5
	židia			10	42
Zemplínske Hradište	r. kat.	15	13	8	53
	gr. kat.	79	211	252	304
	ev. a.v.		3		
	ref.	198	349	333	643
	židia			3	10
Zemplínsky Klečenov	r. kat.	22	50	35	55
	gr. kat.	146	131	144	215
	ev. a.v.	4	2		
	ref.	34	41	27	37
	židia			19	9
Zubné	r. kat.			,	45
	gr. kat.	250	268	487	407
	ev. a.v.				
	ref.				
	židia			18	21
Zvala	r. kat.				6
	gr. kat.	100	137	432	568
	ev. a.v.				
	ref.				
	židia			14	14

1746 Tabella representans statum Ecclesiarum, et Parochiarum Graeci Ritus in Districtu Ujhelyensi prout erutus est ex Conscriptione Anni 1746; Tabella representans statum Ecclesiarum, et Parochiarum Graeci Ritus in dimidia parte Districtus Homonensis, prout erutus est ex Conscriptione Anni 1746.

1749 Protocolum Canonicae Visitationis Anno Domini 1749. In Comitatu Zempliniensi peractae. Pars Prior. Submontanum et Ujhelyiensem Districtus complectitur, Protocolum Canonicae Visitationis Anno Domini 1749 peractae. Pars posterior. Districtum Homonensem.

1772/3 Protocolum Canonicae Visitationis Districtuum Submontani, Ujhelyiensis et Homonensis I. Comitatu Zempliniensi ingremiatorum Anno 1772.

1785/6 *Magyar-ország történeti helységnévtára. Zemplén megye (1773 – 1808)*. J. BARSÍ (Ed.) Budapest : Közponyi statisztikai hivatal könyvtára és dokumentációs szolgálat 1998.

1842/3 *Universalis schematismus Ecclesiasticus venerabilis cleri Romano- et Graeco-Catholici saecularis et regularis in lyti Regni Hungariae partiumque eidem adnexarum nec non magni Principatus Transilvaniae. Redactus per Aloysium Reesch de Lewald pro Anno 1842/3*. Budae : Typis Regiae Scientiarum Universitatis Hungaricae 1843.

1 Prázdna rubrika znamená neprítomnosť danej konfesie

2 Otáznikom sa označuje nezistený počet veriacich daného vierovyznania

Súpis obrazovej prílohy:

Obr. č. 1 a č. 2

Podpisy gréckokatolíckych kňazov Stropkovského a Vranovského dištriktu pod dvoj-jazyčným, latinsko-cirkevnoslovanským vyznaním viery, datované 4. septembra 1726 a Šarišského dištriktu, datované 10. septembra 1726. (AACass, fond Graeci ritus)

Obr. č. 3 a č. 4

Súpis obcí a Šarišskej stolice vypracovaný úradníkmi jágerského biskupstva pre potreby Miestodržiteľskej rady. Na základe parciálnych podkladov stolíc bol zostavený celokrajinský *Lexicon locorum Regni Hungariae populosorum*. (AACass, fond Graeci ritus)

Obr. č. 5

Mapa Spišskej stolice z roku 1804.

Obr. č. 6

Mapa Šarišskej stolice z roku 1804.

Obr. č. 7

Mapa severnej časti Zemplínskej stolice z roku 1804.

Obr. č. 8

Mapa južnej časti Zemplínskej stolice z roku 1804.

(Mapy sú reprodukované z diela *Atlas Regni Hungariae portatilis. Neue und vollständige Darstellung des Königreichs Ungarn auf LX Tafeln in Taschenformat. Ein geographisches Noth- und Hülfsbüchlein fürs gemeine Leben von Johann Matthias Korabinszky, Wien 1804.*)

cura ad me in meo munere spectabit
teneri docet, et prodicant, quantum
in me erit me curaturum.

Ex idem N. N. Sprundis, voce,
Deiguro sic me Deu ad iura, et
Esp. S. Dej Cranghia.

Dimitrius Pullovius Parochus Dombi,
niscu Vice Archiep: Dispiritu L'vovici
vid. L'vovici

Andreas Sandaly Archip: N'zter
L'vovici & Varanovic: P'banus
Sandalici

Damiandy Rajkovius Parochus
D'vinskis

Daniel Pullovius, Parochus Ma'gaj,
kientis.

Theodosius Pullovius Parochus Tujjan,
K'ed, Decan' Varanovienis

Semion Kimcizke Parochus
Dapiluis Sachinskij Parochus
Kafajentis

Alexius Pullovius Parochus Dere'zincis
Lucas Pullovius Parochus Ma'gaj

Petrus G'aurouffskij, Curia' G'rdjanen
Dimitrius G'ronovickij, P. L'vovienis

Joannes Pullovius P. Alps Volentis
Andreas Dabulyanckij, P. L'vovienis

Antonius, Parochus Sokajentis
Alexius Mikulovius P. G'atkovic

Mihail G'arzun, P. G'rdjanen
Stephanus Sabiel, P. G'rdjanen

Jacobus Habetavins Reverentis
Joannes Howard' N'zsalentis

Simeon D'ndinskij, Volentis
Simeon G'rdjanen, Rev. e'vianis

Jacobus G'ypate Kabilentis
Joannes K'rcajentis

Dapiluis Dabulyanckij, Remenies
Michael S'lovicko K'obovienis

Conradus Ma'covsko L'vovienis
Zegorius K'omo' Sakutientis

Zegorius P'hotka vel p'vovienis
Theodosius Varankia P. G'rdjanen

De p'ro u' u' g'uito p'p'ro meo p'p'ro
H'etoko et L'vov' p'p'ro p'p'ro p'p'ro
p'p'ra u' p'p'ro u' p'p'ro p'p'ro
L'vov' p'p'ro p'p'ro p'p'ro u' p'p'ro
p'p'ro u' p'p'ro p'p'ro u' p'p'ro
p'p'ro u' p'p'ro p'p'ro p'p'ro p'p'ro
p'p'ro p'p'ro p'p'ro p'p'ro p'p'ro
p'p'ro p'p'ro p'p'ro p'p'ro p'p'ro
p'p'ro p'p'ro p'p'ro p'p'ro p'p'ro
p'p'ro p'p'ro p'p'ro p'p'ro p'p'ro

De Ep' S'p'it' u' L'vov' u' p'p'ra
z'ro p'p'ro p'p'ro p'p'ro u' p'p'ro
c'is C'v'is.

Lucius Varanovius, P. G'rdjanen

Joannes S'p'igianovius, P. G'rdjanen
S'p'igianovius u' p'p'ro p'p'ro

Andreas Sandaly Archip: N'zter
L'vovici & Varanovic: P'banus de d'ad

Damiandy Rajkovius Parochus
D'vinskis

Damiandy Rajkovius Parochus
D'vinskis

Damiandy Rajkovius Parochus
D'vinskis

Damiandy Rajkovius Parochus
D'vinskis

Theodor Pullovius, P. G'rdjanen
K'entis D. Varanovienis

Semion Kimcizke Parochus
D'vinskis

Ca'rus Pullovius, P. G'rdjanen
L'vovienis

Alexius Pullovius, P. G'rdjanen
L'vovienis

Alexius Pullovius, P. G'rdjanen
L'vovienis

Alexius Pullovius, P. G'rdjanen
L'vovienis

Lukas Pullovius, P. G'rdjanen
L'vovienis

Damus Vujkovicz Parochus
Prabkenis.

Dahibius Saragoricz Parochus
entis

Michael Haminsky P. Muzicij
Antonius Saromij P. Psephologicz

Dahibius P. Plasortkicz

Michael Janovicz P. Somieanti

Petrus Telyzniczky P. Hora
discentis.

Petrus Dubrovsky Parochus
Jambronensis

Josaphas Janovicz P. Virentis

Joannes Nivalovzky Par.
Malesorientis

Josephus Nivalovzky Par. Sena
corientis

Porgius Nivalovzky Par.
Strabkentis

Joannes Rojkoivzky Par. Hana
Kovicij

Joannes Haminsky Par.
Saptrabientis

Michael Nivalovzky Par.
Orientis Ex Com. Ungbranicz

Adam Czakoivzky

Thye Czakoivzky Hom.
C. III.

Cassianus Maracovicz
Axiocovicz 7 ducz Kovicz
Muzicant b. schabentis Thye ac.

Antonius Saragoricz Thye ac.
per. C. S. S. S. S.

Cassianus Maracovicz Thye ac.
Muzicant b. schabentis Thye ac.

Petrus Thye ac. Thye ac.

Thye ac.

Thye ac. Thye ac.

Thye ac. Thye ac.

Thye ac. Thye ac.

Thye ac. Thye ac.

Thye ac. Thye ac.

Thye ac. Thye ac.

Thye ac. Thye ac.

Thye ac. Thye ac.

Thye ac. Thye ac.

Thye ac. Thye ac.

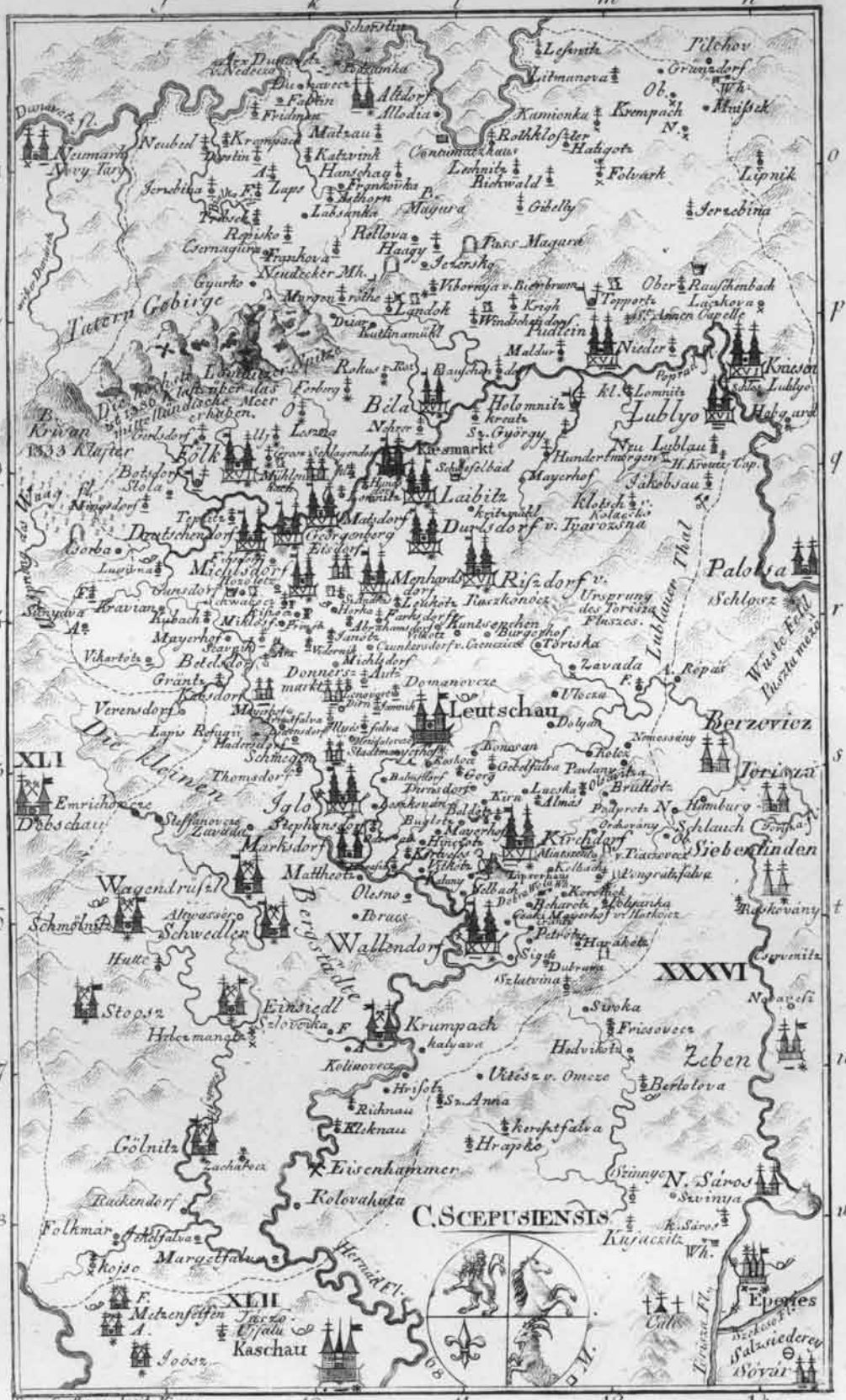
Thye ac. Thye ac.

Nomina Locorum in Lingua

Latina	Hungarica	Germanica	Slavonica
+ Lenarto	Lenarto	Lenartso	Lenartun
+ Litinge	Litinge	Litkin	Lucina
Livo	Livo	Livo	Livun
+ Lofalva	Lofalva	Robilfn	Robula
Lukio	Lukio	Luta	Lukaus
+ Malcœ	Malczó	Malczy	Malcun
+ Medgye	Medgye	Mnyan	Medzany
+ Moksollya	Motsollya	Mokhsilban	Motidolany
+ Nagy-Saarpat	Nagy-Saarpat	Gnagy Saarpato	Nelky Saarty
+ Nyars-Ardo	Nyars-Ardo	Nyarsjan	Nyarsany
+ Nagy-Sylva	Nagy-Kilva	Gnagy Hincnik	N. Plimnik
+ Olegnok	Olegnok	Olegnik	Olemkun
+ Orkuta	Orkuta	Orksilban	Orhucany
+ Orisko	Orisko	Orisko	Orsikun
+ Orthropataka	Orthropataka	Orthorun	Orthorgany
+ Pechy-Ufalva	Pechy-Ufalva	Pechy Nyarcsf	Pecor, Ra Novancs
+ Radvaj	Radvaj	Radvay	Radvag
+ Richvald	Richvald	Richvalit	Richvald
Rokito	Rokito	Rokito	Rokiton
+ Saarpatataka	Saarpatataka	Mokmolucf	Mokmolucf
+ Sepfalva	Sepfalva	Vnyzfan	Zpucany
+ Settek	Settek	Zalkowntz	Bathowce
+ Siba	Siba	Siba	Siba
+ Soom	Soom	Soomnia	Soma
+ Sverffo	Sverffo	Sverffo	Svercon

et Pagus Oppidum	Habet Parochia Religionis	Habet Ludi-Ma gistrum	Principalitez in eo viget lingva
Pagus	—	—	Ruthenica mixta Slavonica
Pagus	—	—	Ruthenica mixta Slavonica
Pagus	Graeci ritus	Graeci ritus	Ruthenica
Pagus	Romano Catholi	Romano catholico	Slavonica
Pagus	Graeci ritus	Graeci ritus	Ruthenica mixta Slavonica
Pagus	Graeci ritus	Graeci ritus	Ruthenica mixta Slavonica
Pagus	—	—	Slavonica
Pagus	—	—	Slavonica
Oppidum	Romano catholico	Romano catholico	Slavonica
Pagus	Romano Catho.	Romano Catho.	Slavonica
Pagus	—	—	Slavonica
Pagus	—	—	Ruthenica
Pagus	—	—	Slavonica
Pagus	Romano Catho.	Romano Catho.	Slavonica
Pagus	—	—	Slavonica
Pagus	Romano Catho.	Romano Catho.	Slavonica
Pagus	—	—	Slavonica
Pagus	Romano Catho.	Romano Catho.	Slavonica
Pagus	—	—	Slavonica
Pagus	—	—	Slavonica
Pagus	—	—	Slavonica
Pagus	—	—	Slavonica
Pagus	—	—	Slavonica
Pagus	Graeci ritus	Graeci ritus	Ruthenica
Pagus	—	—	Slavonica

T k l m n



Sam. Celler sculpt. Pinna.

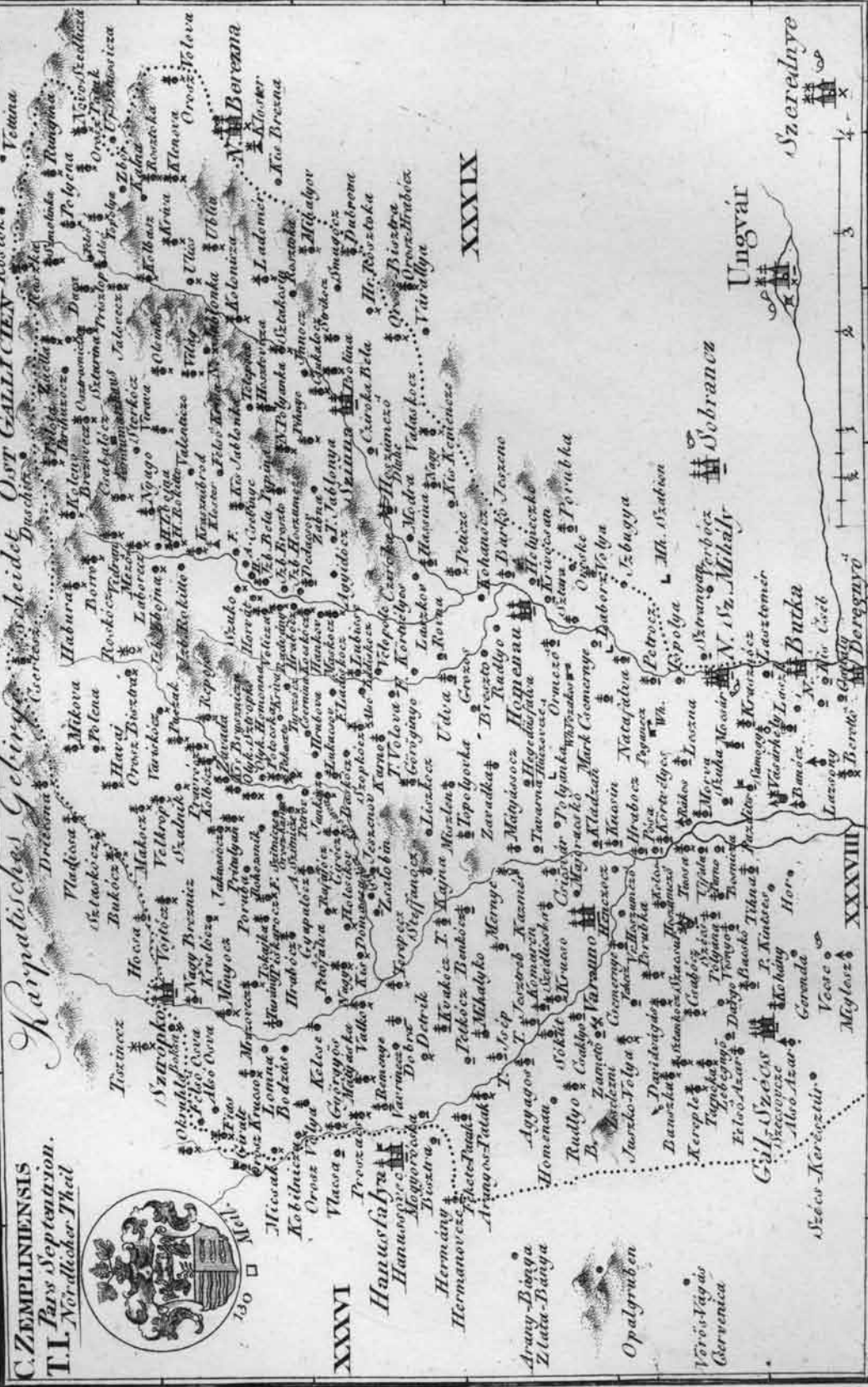
10

11

12

13

C. ZEMPLINIENSIS
T. I. Pays Septentrional.
T. I. Nördlicher Theil



130

XXXVI

Hanusfalva

Hermány

Arany-Bánya
Zlata-Bánya

Opalgruben

Váro-Vagyás
Görvenca

XXXVIII

Gül-Szécs

Mályosocz

Hajmánsók

Ungvár

Debrecen

Szereclnye

XXXIX

Ungvár

Debrecen

Szereclnye

Ungvár

Szereclnye

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13

ARCHÍVNE PRAMENE, PUBLIKOVANÉ PRAMENE, LITERATÚRA

Archívne pramene

Arcibiskupský archív v Košiciach (Archivum Archidioecesis Cassoviensis - AACass)

Districtualia

Graeci ritus

Arcibiskupský archív v Prešove (AAPO)

Bežná agenda (1821 – 1950)

ŠA Prešov, pobočka Nižná Šebastová

Fond Šarišská stolica

Fond Cirkevné matriky

Magyar országos levéltár (MOL)

Helytartótanácsi levéltár. Számvevőség

Filmtár. Fond Urbaria et Conscriptiones

Evangelikus országos levéltár (EOL)

Fond Visitaciones canonicae

Ráday levéltár

Fond Iratgyűjtemények B/1 – 18

Fond Ágensis levéltár B/1 – 12

SNK-Archív literatúry a umenia

Oddelenie literárnych rukopisov

Publikované pramene

Acta cassae parochorum. Egyházmegyék szerint besorolt iratok Egri Egyházmegye 1733 – 1779. 1 Füzet, Művészettörténeti adatok. Abara – Kvakócz. L. NÉMETH (Ed.) Budapest 1969.

Acta cassae parochorum. Egyházmegyék szerint besorolt iratok Egri Egyházmegye 1733 – 1779. 2 Füzet, Művészettörténeti adatok. Laak – Zsuko. L. NÉMETH (Ed.) Budapest 1976.

BASILOVITS, Joanikij. *Brevis notitia Foundationis Theodori Koriatovits, olim ducis de Munkacs, pro religiosis Ruthenis Ordinis Sancti Basilii Magni, in Monte Csernek ad Munkacs.* Tomus II. Cassoviae 1804.

BEL, Matej. *Zemplínska stolica Užská stolica*. Preložil M. SLANINKA. Bratislava : Zemplínsky valal 1999.

BELL, Mathias. *Compendium Hungariae geographicum*. Posonium 1753.

Catalogus venerabilis Cleri almae dioecesis Munkatsinensis sede episcopali vacante pro Anno 1814. Cassoviae : Typis Stephani Ellinger 1814.

BERZEVICZY, Gregor. *Nachrichten über den jetzigen Zustand der Evangelischen in Ungarn*. Leipzig 1822.

BOROVÝ, Klement. *Úřední sloh církevní: příručná kniha praktického úřadování pro katolické duchovenstvo*. Praha 1879.

Corpus Iuris Hungarici, 1740 – 1835, évi törvénycikkek. Budapest 1901.

CSAPLOVICS, Johann. *Topographisch-statistisches Archiv des Königreichs Ungern*. Zweiter Band. Wien : Verlag bei Anton Doll 1821.

CSAPLOVICS, Johann. *Gemälde von Ungern*. Zweiter Theil. Pesth : Verlag von. C. A. Hartleben 1829.

DANYI, Desző – DÁVID, Zoltán. *Az első magyarországi népszámlálás (1784 – 1787)*. Budapest : Központi statisztikai hivatal könyvtára művelődésügyi minisztérium levéltári osztálya 1960.

FÉNYES, Elék. *Statistik des Königreichs Ungern*. I. Theil. Pesth : Trantner 1843.

FRIEDRICH, Ferdinand. *Vertraute Briefe über die äussere Lage der evangelischen Kirche in Ungarn*. Leipzig und Groitzsch bei Ludwig Lucius 1825.

ГАДЖЕГА, Василий. Додатки до исторії русинов и руских церквей в був. жупе Земплинской. In: *Науковий Зборник Товариства Просвита*. Роç. 7 – 8 (1931), s. 1 – 167.

ГАДЖЕГА, Василий. Додатки до исторії русинов и руских церквей в був. жупе Земплинской. In: *Науковий Зборник Товариства Просвита*. Роç. 9 (1932), s. 1 – 67.

ГАДЖЕГА, Василий. Додатки до исторії русинов и руских церквей в був. жупе Земплинской. In: *Науковий Зборник Товариства Просвита*. Роç. 10 (1934), s. 17 – 120.

ГАДЖЕГА, Василий. Канонична визитация в Спишу р. 1701. In: *Подкарпатска Русь*. Роç. 11 (1934), s. 2 – 11.

ГАДЖЕГА, Василий. Додатки до исторії русинов и руских церквей в був. жупе Земплинской. In: *Науковий Зборник Товариства Просвита*. Роç. 11 (1935), s. 17 – 182.

ГАДЖЕГА, Василий. Додатки до исторії русинов и руских церквей в був. жупе Земплинской. In: *Науковий Зборник Товариства Просвита*. Роç. 12 (1937), s. 37 – 83.

ГАДЖЕГА, Василий. Додатки до исторії русинов и руских церквей в Ужанской жупе. In: *Науковий зборник Товариства Просвита*. Роç. 2 (1923), s. 1 – 64.

ГАДЖЕГА, Василий. Додатки до исторії русинов и руских церквей в Ужанской жупе. In: *Науковий зборник Товариства Просвита*. Роç. 3 (1924), s. 155 – 239.

ГАДЖЕГА, Василий. Додатки к исторії Русинов и руських церквей в Марамороше. In: *Науковий зборник Товариства Просвита*. Роç. 1 (1922), s. 140 – 226.

ГОЛОВАЦЬКИЙ, Яків. Подорож по Галицькій та Угорській Русі, описана в листах до приятеля у Л. In: *Шашкевичіана, збірник наукових праць*. Випуск 3, Львів – Вінніпег : Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України 2000, s. 338 – 394.

- GRELLMANN, H. M. G. Beeinträchtigte Religionfreyheit der Protestanten in Ungern seit 1792. In: *Statistische Aufklärungen über wichtige Theile und Gegenstände der österreichischen Monarchie*. Dritter Band. Göttingen : bey Vandenhoeck und Ruprecht 1802.
- GRELLMANN, H. M. G. Rhapsodien über den Gang der protestantischen Kirchenfreyheit in Ungern bis auf Joseph und Leopold II. In: *Statistische Aufklärungen über wichtige Theile und Gegenstände der österreichischen Monarchie*. Zweiter Band. Göttingen 1797.
- HODINKA, Antal. *A Munkácsi Görög szert püspökség okmánytára*. Ungvár 1911.
- HRADSKY, Joannes. *Additamenta ad Initia progressus ac praesens status Capituli Scepusiensis*. Szepesváralja 1903 – 1904.
- KLUETING, Harm (Ed.). *Der Josephinismus: Ausgewählte Quellen zur Geschichte der thesesianisch-josephinischen Reformen*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.
- KOLLÁR, Joannes. *Schematismus generalis Ecclesiarum et scholarum Evang. Aug. Conf. in Hungaria, jussu incl. ac vener. Generalis quatuor superintendentium conventus*. Editus anno 1838. Pestini, typis Trattner – Károlyianis 1838.
- KORABINSZKY, Johann Mathias. *Geographisch-historisches und Produkten Lexicon von Ungarn*. Pressburg 1786.
- KORABINSZKY, Johann Matthias. *Atlas Regni Hungariae portatilis. Neue und vollständige Darstellung des Königreichs Ungarn auf LX Tafeln in Taschenformat. Ein geographisches Noth- und Hilfsbüchlein fürs gemeine Leben*. Wien 1804.
- Lexicon locorum Regni Hungariae populosorum pro Anno 1773*. Budapestini : Delegatio Hungaria pacem tractans 1920.
- LIPSZKY, Joannes. *Repertorium locorum objectorumque in XII tabulis Mappae regnorum Hungariae, Slavoniae, Croatiae, confiniorum Militarium, Magni item Principatus Transylvaniae occurrentium*. Budae 1808.
- LUTSKAY, Michael. *Historia Carpato-Ruthenorum, Sacra, et Civilis, antiqua et recens usque ad praesens tempus*. Tomus 2-dus, 1843. In: *ՀՅՄՎԿԿ. I. РУСИНКО* (Ed.) Roč. 14 (1986) Prešov, s. 93 – 260.
- LUTSKAY, Michael. *Historia Carpato-Ruthenorum, Sacra, et Civilis, antiqua et recens usque ad praesens tempus*. Tomus 3-ius, 1843. In: *ՀՅՄՎԿԿ. M. SOPOLIGA* (Ed.) Roč. 16 (1990) Prešov, s. 29 – 256.
- LUTSKAY, Michael. *Historia Carpato-Ruthenorum, Sacra, et Civilis, antiqua et recens usque ad praesens tempus*. Tomus 4-ius, 1843. In: *ՀՅՄՎԿԿ. M. SOPOLIGA* (Ed.) Roč. 17 (1991) Prešov, s. 27 – 182.
- LUCSKAY, Michael. *Historia Carpato-Ruthenorum, Sacra, et Civilis. Ex probatis Auctoribus, et documentis Archivi Episcopalis Unghvariensis*. Tomus 4-ius. In: *ՀՅՄՎԿԿ. M. SOPOLIGA* (Ed.) Roč. 18 (1992) Prešov, s. 63 – 153.
- LUTSKAY, M. *Historia Dioecesis Munkatsiensis concinnata per Joannem Pasztelyi Propositum majorem Capituli Munkátsiensis edita vero per Michaelem Lucskay Propositum aulicum Lucensem*. Tomus 5-tus. In: *ՀՅՄՎԿԿ. M. SOPOLIGA* (Ed.) Roč. 20 (1995) Prešov, s. 83 – 185.

ПЕТРОВ, Алексей. Каноническія визитація 1750 – 1767 гг. въ вармедяхъ Земплинской, Шаришской, Спишской а Абауйской. In: *Науковий Зборник Товариства Просвита*. Роѣ. 3 (1924), s. 104 – 135.

PFLIEGLER, Michael. *Dokumente zur Geschichte der Kirche*. Zweite neubearbeitete und vermehrte Auflage. Insbrück – Wien – München 1957.

SCHWARTNER, Martin. *Statistik des Königreiches Ungern*. Erster Theil, zweyte vermehrte und verbesserte Ausgabe. Ofen, gedruckt mit königlichen Universitätschriften 1809.

SCHWARTNER, Martin. *Statistik des Königreiches Ungern*. Zweyter u. dritter Theil, zweyte vermehrte und verbesserte Ausgabe. Ofen, gedruckt mit königlichen Universitätschriften 1811.

Schematismus ecclesiarum et scholarum Evangelicorum augustanae confessioni in inclyto regno Hungariae addictorum, pro Anno 1820. Editus a Joanne Csaplovics. Viennae 1820.

Schematismus Venerabilis Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioecesis Munkacsiensis Ad Annum M.D.CCC.XVI. Cassoviae 1816.

Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsiensis pro anno Domini 1825.

Schematismus Venerabilis Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioecesis Eperjessiensis pro anno Domini 1831.

Schematismus Venerabilis Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioecesis Eperjessiensis Pro Anno Domini MDCCCXXXVIII. Posonii 1848.

Schematismus Venerabilis Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioecesis Eperjesiensis Pro Anno Domini 1898. Eperjesini 1898.

SZIRMAY, Antonius. *Noticia Historica Comitatus Zempliniensis*. Budae : Typis Regiae Scientiarum Universitatis Hungaricae 1804.

SZIRMAY, Antonius. *Notitia topographica, politica inclyti comitatus Zempliniensis*. Budae : Typis Regiae Scientiarum Universitatis Hungaricae 1803.

TELEKI, Dominik von Szék. *Reisen durch Ungern und einige angrenzende Länder*. Aus dem Ungrischen übersetzt durch Ladislaus v. Németh. Pest, bei Konrad Adolf Hartleben 1805.

THIELE, J., C. *Das Königreich Ungarn, ein topographisch-historisches Kundgemälde, das Ganze dieses Land in mehr dem 12 400 Artikeln umfassend. Nach officiellen, von den höflichen Behörden eingesendeten Daten und andern authentischen Quellen*. Erster Band. Zweyter Band. Dritter Band. Vierter Band. Kaschau. Gedrückt auf Kosten der v. Thiele'schen Erben 1833.

THIRRING, Gusztáv. *Magyarország népessége II. Józef Korában*. Budapest : A Magyar tudományos akadémia kiadása 1938.

Universalis schematismus Ecclesiasticus venerabilis cleri Romano- et Graeco-Catholici saecularis et regularisinclyti Regni Hungariae partiumque eidem adnexarum nec nonmagni Principatus Transilvaniae. Redactus per Aloysium Reesch de Lewald pro Anno 1842/3. Budae : Typis Regiae Scientiarum Universitatis Hungaricae 1843.

RADWAN, Marian (Ed.). *Wizytacje generalne parafii unickich w województwie kijowskim i braclawskim po 1782 roku*. Lublin : Towarzystwo naukowe KUL 2004.

Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste. Halle und Leipzig, bei Johann Heinrich Zedler 1732 – 1750. Band 49. [<http://www.zedler-lexikon.de>]

Literatúra

ACSÁDY, Ignác. *Dejiny poddanstva v Uhorsku*. Preložil Š. JANŠÁK. Bratislava : Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1955.

ADAM, Ján. Smery útekov poddaných z humenského panstva v 1. polovici 18. storočia. In: P. KÓNYA, P. – R. MATLOVIČ *Obyvateľstvo Karpatskej kotliny*. Prešov : Universum 1997, s. 22 – 37.

ADAM, Ján. Od jednej konfesie a jednej etnicity k druhej konfesii a dvom etnicitám (na príklade gréckokatolíkov Prešovského a západnej časti Mukačevského biskupstva). In: *Cirkvi a národy strednej Európy (1800 – 1950)*. P. ŠVORC – Ľ. HARBULOVÁ – Z. SCHWARZ (Eds.) Prešov 2008, s. 125 – 133.

ADAM, Ján. Malé sťahovanie národov: (migrácia obyvateľstva po satmárskom mieri v severovýchodnej časti Uhorska). In: *Povstanie Františka II. Rákocziho 1703 – 1711 (v novšom priblížení)*. P. KÓNYA (Ed.) Prešov 2005, s. 313 – 319.

ANDRAŠČIK, Ján. *Šenk palenčení*. B. Bistrica. Filip Machold 1845.

BÁÁN, István. Greek-speaking Hierarchs on a Ruthenian See: the Diocese of Munkács (Mukaceve) in the Subcarpathian region at the end of the 17th century. In: *Ukraine's re-integration into Europe: a Historical, Historiographical and Political urgent issue*. G. BROGI-BERCOFF – G. LAMI (Eds.) Alessandria 2005, s. 97 – 107.

BAÁN, István. Problemi di disciplina ecclesiastica – tentativi di soluzione: i sacerdoti „bigami“. In: *Da Roma in Hungaria. Collectanae Athanasiana*. I. Studia, vol. 2. T. VÉGH-SEŐ (Ed.) Nyíregyháza 2009, s. 177 – 277.

BAHLCKE, Joachim. Die Autorität der Vergangenheit: Geschichtsbilder, Erinnerungen und Politik beim höheren Klerus Ungarns im späten 17. und 18. Jahrhundert. In: *Die Konstruktion der Vergangenheit. Geschichtsdanken, Traditionsbildung und Selbstdarstellung im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa*. J. BAHLCKE – A. STROHMEYER (Ed.) Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 29, s. 281 – 306.

BARTH Fredrik. *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. London : Geogre Allen & Unwin 1969.

BARTON, F. Peter. „Das“ Toleranzpatent von 1781. Edition der wichtigsten Fassungen. In: *Im Zeichen der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts in den Reichen Joseph II., ihren Voraussetzungen und Folgen*. P. F. BARTON (Ed.) Wien 1981, s. 152 – 202.

BENDÁSZ, István – KOI, István. *A Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye lelkészségeinek 1792. évi katalógusa*. Nyíregyháza : Szent Athanáz Görögkatolikus Főiskola 1994.

BEŇKO, Ján. *Osídlenie severného Slovenska*. Košice : Východoslovenské vydavateľstvo 1985.

BERRY, Brewton. *Race Relations. The Interaction of Racial and Ethnic Groups*. Boston : Houghton Mifflin Co. 1951.

BIDERMANN, Herman. *Die ungarischen Ruthenen, ihr Wohnort, ihr Erwerb und ihre Geschichte I*. Innsbruck 1862.

BIDERMANN, Herman. *Die ungarischen Ruthenen, ihr Wohnort, ihr Erwerb und ihre Geschichte II*. Innsbruck 1867.

BLICKLE, Peter. Kommunalismus. Begriffsbildung in heuristischer Absicht. In: *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa. Ein struktureller Vergleich*. P. BLICKLE (Ed.) München 1991, s. 5 – 38.

BODNÁROVÁ, Miroslava. Slováci v období Onódskeho snemu. In: *Memorialis – historický spis slovenských stolíc*. M. KOVAČKA – E. AUGUSTÍNOVÁ – I. POLÁKOVÁ (Eds.) Slovenská národná knižnica - Národný bibliografický ústav v Martine 2008, s. 44 – 45. Dokument je umiestnený stránke <http://www.snk.sk/>

BONKÁLÓ, Alexander. Die ungarländischen Ruthenen. II. Ursachen der geistigen und wirtschaftlichen Rückständigkeit der Ugro-Russen. III. Hungarismen in der ugro-russischen Kultur. In: *Ungarische Jahrbücher. I. Band*. R. GRAGGER (Ed.) Berlin – Leipzig 1921, s. 313 – 341.

BOROVSKY, Samu. *Magyarország vármegyéi és városai. Szabolcs vármegye*. Budapest : Apollo 1900.

BOROVSKY, Samu. *Magyarország vármegyéi és városai. Zemplén vármegye*. Budapest : Apollo 1905.

BORSCHIED, Peter. *Geschichte des Alters. 16. – 18. Jahrhundert*. (Studien zur Geschichte des Alltags, Band 7, Teilband 1) Münster/W. 1987.

BOUYDOSH, Ernest. The quadrennial reports of the bishops of Spiš and Banská Bystrica to Rome. In: *Slovak Studies*. Roč. 16 (1976), s. 221 – 317.

BOWKER, John (Ed.). *Das Oxford-Lexicon der Weltreligionen*. Düsseldorf : Patmos Verlag 1999.

BRÜCKNER, Wolfgang. Die Neuorganisation von Frömmigkeit des Kirchenvolkes. In: *Jahrbuch für Volkskunde*. Neue Folge 21 (1998), s. 7 – 32.

BUCSAY, Mihály. *Der Protestantismus in Ungarn 1521 – 1978. Ungarns Reformationskirchen in Geschichte und Gegenwart*. Teil II. Vom Absolutismus bis zur Gegenwart. Wien – Köln – Graz : Verlag Hermann Böhlau 1979.

BUCSAY, Mihály. Das Toleranzpatent in der reformierten Kirche Altungarns. In: *Im Lichte der Toleranz*. Ed. P. F. BARTON. Wien : Institut für protestantische Kirchengeschichte 1981, s. 59 – 104.

CZAMBEL, Samuel. *Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov*. Turčiansky Sv. Martin 1906.

ČAPLOVIČ, Ján. *Etnografia Slovákov v Uhorsku*. Preložil R. BRTÁŇ. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo 1997.

ČIŽMÁR, Marián. *Rehoľný život na území Košického arcibiskupstva*. Dejiny Košického arcibiskupstva II. Košice : Vydavateľstvo Michala Vaška 2004.

ЧУМА, Андрій – БОНДАР, Андрій. *Українська школа на Закарпатті та Східній Словаччині*. Пряшів 1967.

ДАНИШ, Мирослав. Словакия и Украина в венгерско-российския экономических отхошениях в XVIII. веке. In: *Historica. Zborník filozofickej fakulty Univerzity Komenského*. Roč. 39 – 40 (1989), s. 353 – 366.

DIENES, Dénes. Szláv ajkú protestánsok Zemplén vármegyében a XVII. században. Adalékok a szláv-magyar nyelvhatár kérdéséhez. In: *Zemplén népessége, települései*. E. TAMÁS (Ed.) Sárospatak 1999.

DYLAĞOWA Hanna. Kościół unicki na ziemiach Rzeczypospolitej 1596 – 1918. In: *Przegląd Wschodni*. Tom. II, z. 6, (1992/1993), s. 257 – 297.

DUCHNOVYČ, Alexander. The History of the Eparchy of Prjašev. In: *Analecta OSBM*, series II, sectio I, vol. XXV, Rome 1971.

ДУЛИШКОВИЧЪ, Иоаннь. *Историческія черты Угро-Русскихъ*. Тетрадь III. Унгарь 1877.

DÜLMEN, van, Richard. *Kultur und Alltag in der frühen Neuzeit*. Dritter Band. Religion, Magie Aufklärung 16. – 18. Jahrhundert. München : Verlag C. H. Beck 1994.

ELIAS, Norbert – SCOTSON, L. John. *Etablierte und Außenseiter*. (4. Auflage) Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag 2000.

ERIKSEN, Thomas Hylland. *Ethnicity & Nationalism. Antropological Perspectives*. London-Boulder – Colorado : Pluto Press 1993.

ETIENNE, François. Seuchen, Hungersnot, Krankheit, Tod. In: *Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts*. Veröffentlichungen des Max-Planck-Institut für Geschichte, Band 152. H. LEHMANN – A.-Ch. TREPP (Eds.). Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1999, s. 129 – 134.

Evangelisches Kirchenlexicon. Internationale theologische Enzyklopädie. Dritter Band. Dritte Auflage (Neufassung) Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1992.

EVANS, J. W. Robert. Die Grenzen der Konfessionalisierung. Die Folgen der Gegenreformation für die Habsburger Monarchie (1650 – 1781). In: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*. Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa. Band 7. J. BÄHLCKE – A. STROHMEYER. (Eds.) Stuttgart : Franz Steiner Verlag 1999, s. 395 – 412.

FAZEKAS, István. Dorfgemeinde und Glaubenswechsel in Ungarn im späten 16. und 17. Jahrhundert. In: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*. Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa. Band 7. BÄHLCKE, J. – STROHMEYER, A. (Eds.) Stuttgart : Franz Steiner Verlag 1999, s. 339 – 350.

FISCHER, Stanislaw. Obrazki z życia religijnego Łemków nadolsławskich na przełomie XIX. i XX. w. (fragmenty pamiętnika) In: *Materiały muzeum budownictwa ludowego w Sanoku*. Roč. 9 (1969), s. 44 – 48.

GABRIEL, František. Pohyb obyvateľstva v bývalé užské župe v prvni polovici 18. stoloťi. In: *Zvláštni otisk z časopisu Naukovij Zbornik tovarystva "Prosvisa" v Užhorodě*. Roč. 11 (1936), s. 1 – 47.

ГОЛОВАЦЬКИЙ, Яків. Подорож по Галицькій та Угорській Русі, описана в листах до приятеля у Л. In: *Шашкевичіана, збірник наукових праць*. Випуск 3 – 4, Львів – Вінніпер : 2000, s. 338 – 394.

ГОШКО, Юрій. Заселення та міграція населення в Українських Карпатах в XIV-XVIII ст. In: *Українські Карпати*. Матеріали міжнародної конференції „Українські Карпати: етнос, історія, культура“. Ужгород 1993, s. 153 – 159.

ГОШКО, Юрій. *Звучаєве право населення українських Карпат та Прикарпаття XIV. – XIX. ст.* Львів : Інститут народознавства НАН України 1999.

GROCHOWINA, Nicole. Grenzen der Konfessionalisierung. Dissidententum und konfessionelle Indiferenz im Ostfriesland des 16. und 17. Jahrhundert. In: *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*. K. von GREYERZ – M. JAKUBOWSKI-THIESSEN – T. KAUFMANN – H. LEHMANN (Eds.) Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. Band 201. Heidelberg : Gütersloher Verlagshaus 2001.

ГАДЖЕГА, Юлій. *История Ужгородской богословской семинарии в ее главных чертах*. Ужгород 1928.

HALAGA, Ondrej. *Slovanské osídlenie Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci*. Košice : Východoslovenský kultúrny spolok Svojina 1947.

Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band III. H. CANCIK – B. GLADIGOW – K. H. KOHL. Stuttgart – Berlin – Köln : Verlag Kohlhammer 1993.

HALECKI, Oskar. *Od unii Florenckiej do unii Brzeskiej*. Tom 2. Lublin 1997.

HARAKSIM, Ľudovít. *K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do roku 1867*. Bratislava : Veda 1961.

HARAKSIM, Ľudovít. Užhorodská únia a východné Slovensko. In: *Historický časopis*. Roč. 45, č. 2 (1997), s. 194 – 206.

HARBULOVÁ, Ľubica (Ed.). *Dejiny obce Moravany*. Michalovce : Excel Enterprise 2002.

HEISS, Gernot. Konfessionsbildung, Kirchenzucht und frühmoderner Staat. In: *Volksfrömmigkeit: Glaubensvorstellungen und Wirklichkeitsbewältigung im Wandel*. H. Ch. EHALT (Ed.) Kulturstudien, Band 10, Wien – Köln : Böhlau 1989, s. 191 – 221.

HODINKA, Antal. *A munkácsi görög-katolikus püspökség története*. Budapest 1910.

ГОДИНКА, Антоній. Грамотность и ученность наших священников до епископа А. Бачинского. In: *Земледельський календарь на високосний годъ*, Ужгород 1936, s. 119 – 123.

ГОДИНКА, Антоній. Як наші духовники проживали. In: *Hodinka Antal válogatott kéziratái. Выбранные рукописи Антония Годинки*. I. UDVARI (Ed.) Nyíregyháza : Vasvári Pál Társaság 1992, s. 35 – 56.

HÖRK, József. *Sáros-zemplén ev. esperesség története*. Kassa 1885.

HORVÁTH, Pavol. *Poddaný ľud na Slovensku v prvej polovici 18. storočia*. Bratislava : Veda 1963.

HUNFALVY, Paul. *Etnographie von Ungarn*. Budapest 1877.

HUNYADY, József. *Lapok Tiszavasvári történetéből* II. Tiszabüd története. Nyíregyháza 1980.

HÚSEK, Ján. *Národopisná hranice medzi Slováky a Karpatorusy*. Bratislava 1925.

- JANKA, György. Die Synoden des Bischofs de Camillis. In: *Da Roma in Hungaria. Collectanae Athanasiana*. I. Studia, vol. 2. T. VÉGHSEŐ (Ed.) Nyíregyháza 2009, s. 163 – 175.
- KALAVSKÝ, Michal. Vývoj etnického a náboženského zloženia Zemplína od 18. storočia do súčasnosti. In: *Južný Zemplín. Štúdie o etnokultúrnom vývoji národnostne zmiešanej oblasti*. Bratislava : SAP 1993, s. 12 – 57.
- KALAVSKÁ, Viera – KALAVSKÝ, Michal. K otázke zmiešaných manželstiev. In: *Južný Zemplín. Štúdie o etnokultúrnom vývoji národnostne zmiešanej oblasti*. M. KALAVSKÝ (Ed.) Bratislava : Národopisný ústav SAV 1993, s. 124 – 144.
- KALAVSKÝ, Michal. Jazyková a etnická totožnosť v zmiešanom prostredí. In: *Národopisný zborník*. Roč. 12 (1998), s. 23 – 37.
- KALAVSKÝ, Michal. *Národnostné pomery na Spiši v 18. storočí a v 1. polovici 19. storočia*. Bratislava : Národopisný ústav SAV 1993.
- KARACSÓNYI, János. *A görögkatolikus magyarok eredete*. Budapest 1924.
- KELETI, Karl. *Ungarns Nationalitäten auf Grund der Volkszählung des Jahres 1880*. Budapest 1882.
- KILIÁNOVÁ, Gabriela – KOWALSKÁ, Eva – KREKOVIČOVÁ, Eva (Eds.). *My a tí druhí v modernej spoločnosti*. Bratislava : Vydavateľstvo Veda 2009.
- KIRÁLY, Péter. *A Kelet-szlavák nyelvjárás nyomtatott emlékei*. Budapest : Akadémiai Kiadó 1953.
- KIRÁLY, Péter. Vznik a zánik kalvínskej východoslovenčiny. In: *Studia Slavica*. Roč. 51, č. 1 – 2 (2006), s. 31 – 64.
- KLUETING, Harm (Ed.). *Der Josephinismus: ausgewählte Quellen zur Geschichte der thesesianisch-josephinischen Reformen*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.
- KOHÚTOVÁ, Mária. O hodnote daňových konštrukcií z rokov 1715 – 1720 a ich údajoch o počte obyvateľstva. In: *Historický časopis*. Roč. 32, č. 1 (1984), s. 83 – 100.
- KOCH, Ernst. *Das konfessionelle Zeitalter – Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563 – 1675)*. Band 2/8. Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt 2000.
- КОНДРАТОВИЧЪ, Ирений. *История Подкарпатской Руси для народа*. Ужгород 1924.
- КОНДРАТОВИЧЪ, Ирений. Стремления за руську печатню на Подкарпатской Руси і памятники старопечатних церковних книг. In: *Подкарпатська Русь*. Roč. 1, č. 4 (1924), s. 97 – 100.
- КОНДРАТОВИЧЪ, Ирений. *Очерки изъ истории Мукачевской епархии. Епископы Олшавские*. Ужгород : Типографія школьной помощи 1930.
- KONDRATOVIČ, Irenej. The Olšavský bishops and their activity. In: *Slovak Studies III. Cyrillo-Methodiana*. Roč. 3 (1963), s. 179 – 198.
- KÓNYA, Peter. *Dejiny Čierneho nad Topľou*. Prešov : Obecny úrad Čierne nad Topľou 1999.
- KÓNYA, Peter. Vývin a zmeny konfesijných pomerov v Prešove v 16. – 19. storočí. In: *Obyvateľstvo Karpatskej kotliny*. P. KÓNYA – R. MATLOVIČ (Ed.) Prešov : Universum 1997, s. 128 – 163.
- KÓNYA, Peter. Dejiny ECAV na Slovensku od osvietenstva po cisársky patent. In: *Evanjelici v dejinách slovenskej kultúry 3*. P. UHORSKAI (Ed.) Bratislava : Transcius 2002.

- KÓNYA, Peter. Hospodárske pomery v Michalovciach v 18. storočí. In: *Annales historici Pre-sovienses*. Roč. 7 (2007), s. 38 – 59.
- KOWALSKÁ, Eva. Funkcia farára v jozefínskej cirkevnej politike. In: *Historický časopis*. Roč. 39, č. 2 (1991), s. 149 – 161.
- KOWALSKÁ, Eva. Otázka intolerancie po vydaní tolerančného patentu. In: *Historický časopis*. Roč. 47, č. 2 (1999), s. 187 – 201.
- KOWALSKÁ, Eva. *Evanjelické a. v. spoločenstvo v 18. storočí*. Bratislava : Veda 2001.
- KOWALSKÁ, Eva. Uhorskí protestanti a viedenský dvor: Formovanie cirkevnej politiky habsburského štátu pred rokom 1781. In: *Historický časopis*. Roč. 50, č. 3 (2002), s. 407 – 422.
- KOWALSKÁ, Eva. Patriotizmus a národné vedomie v osvietenstve. In: *Slovenská literatúra*. Roč. 51, č. 4 (2004), s. 249 – 259.
- KOWALSKÁ, Eva. Der politische Kampf um Toleranz in Ungarn nach 1790 im Licht der zeitgenössischen Publizistik. In: *Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Winfried Eberhard zum 65. Geburtstag*. J. BAHLCHE – K. LAMBRECHT – H. Ch. MANER (Eds.) Leipzig : Leipziger Universitätsverlag 2006, s. 619 – 630.
- KOWALSKÁ, Eva. Kyrill und Method. Ihre Tradition in Politik und Geisteswelt der Slowaken. In: *Die Renaissance der Nationalpatronen. Erinnerungskulturen in Ostmitteleuropa im 20./21. Jahrhundert*. S. SAMERSKI (Ed.) Köln – Weimar – Wien : Böhlau 2007, s. 116 – 127.
- КУПЧАНКО, Григорий. *Угорска Русь и ея русски жители*. Вена 1897.
- KUZMÁNY, Karl. *Handbuch des allgemeinen und österreichischen evangelisch – protestantischen Eherechtes mit durchgängiger Berücksichtigung des Eherechtes anderer christlicher Confessionen, häufiger Hinweisung auf die Ehegesetzgebungen fremder Staaten*. Wien : Wilhelm Braumüller 1860.
- LACKO, Michal. *Užhorodská únia*. Most publikations. Roma 1959.
- LACKO, Michal. The Reduction off the Number of feast Days for the Catholics of the Byzantine Rite in Hungary in the XVIII. Century. In: *Slovak Studies. Historica 2*. Roč. 4 (1964), s. 198.
- LACKO, Michal. *Synodus Episcoporum Ritus Byzantini Catholicorum ex Antiqua Hungaria anno Vindobonae 1773 celebrata*. Pontificum Institutum Orientalium Studiorum. Roma 1975.
- LAMBRECHT, Karen – BAHLCHE, Joachim – MANER, Hans Christian (Eds.). *Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Leipzig : Leipziger Universitätsverlag 2006.
- LAMPE, Fridrich, Adolf. *Historia Ecclesiae reformatae in Hungaria et Transylvania*. Tom II. Trajecti ad Rhenum, Jacob van Polsum 1721.
- LANG, Peter Thaddäus. Die katholischen Kirchenvisitationen des 18. Jahrhunderts. In: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*. Band 83 (1988), s. 265 – 295.
- LANG, Peter Thaddäus. „Ein grobes, unbändiges Volk“. Visitationsprotokole und Volksfrömmigkeit. In: *Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit*. H. MOLITOR – H. SMOLINSKY (Eds.) Münster 1994, s. 49 – 64.

LEHMANN, Hartmut. Grenzen der Erklärungskraft der Konfessionalisierungstheorie. In: *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungstheorie*. K. von GREYERZ – M. JAKUBOWSKI-THIESSEN – Th. KAUFMANN – H. LEHMANN (Eds.) Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. Band 201. Heidelberg : Gütersloher Verlagshaus 2001, s. 242 – 249.

ЛЕЛЕКАЧ, Микола. Штолове доходи греко-католицьких священиків в бувшій Ужгородській жупі до р. 1730. In: *Просвіта*. Роқ. 12 (1936), s. 138 – 141.

ЛЕЛЕКАЧ, Микола. Матеріали до історії культурного життя Підкарпатської Русі в другій половині XVIII і початку XIX вв. In: *Підкарпатська Русь*. Роқ. 11 (1932), s. 13 – 31.

Lexicon für Theologie und Kirche. Sechster Band, Freiburg – Basel – Rom – Wien : Herder 1997.

ŁUKSTA, Grigory (Ed.). *Tri synody peremyślski eparchialni postanowki waljawski w 17-19 st.* Przemyśl 1930.

MAGDA, Paul. *Neuste statistisch-geographische Beschreibung des Königreichs Ungarn, Croatien, Slavonien und der ungarischen Militär-Gränze*. Leipzig : Weygandische Buchhandlung 1832.

Magyar-ország történeti helységnévtára. Zemplén megye (1773 – 1808) I, II. J. BARSÍ (Ed.) Budapest : Központi statisztikai hivatal könyvtára és dokumentációs szolgálat 1998.

MAJTÁN, Milan. *Názvy obcí Slovenskej republiky. (Vývin v rokoch 1773 – 1997.)* Bratislava : Veda 1998.

МИЦЮК, Олександр. *Нариси з соціально-господарської історії Підкарпатської Русі I*. Ужгород : Друк. Новіна 1936.

МИЦЮК, Олександр. *Нариси з соціально-господарської історії Підкарпатської Русі II*. Прага : Друк. Р. Грдлічки 1938.

MIŠÍK, Štefan. Akej viery sú Slováci. In: *Slovenské pohľady*. Roқ. 15 (1895), s. 571.

MÜNCH, Paul. *Lebensformen in der frühen Neuzeit*. Frankfurt am Main : Propyläen 1992.

NÉMETH, Péter – MEZŐ, András. *A régi Nyíregyháza*. Nyíregyháza 1973.

OESTREICH, Gerhard. Strukturprobleme des europäischen Absolutismus. In: *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*. G. OESTREICH (Ed.) Berlin 1969, s. 35 – 79.

PALÁDI-KOVÁCS, Attila. Ukrainische Streusiedlungen in Nordostungarn im 18 – 19. In: *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*. Tomus 22 (3 – 4), Budapest 1973.

PALÁDI, KOVÁCS, Attila. Ukrán szórványok a 18. – 19. században a mai Magyarország északkeleti részén. In: *Népi Kultúra – Népi Társadalom VII*. Budapest 1973, s. 327 – 367.

ПАНЬКЕВИЧ, Иван. Матеріали до історії мови південнокарпатських українців. Культурно-історичне значення покрайніх записів. In: *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику*. Роқ. 4 (1970), s. 11 – 32.

PAPP, György. Szabolcsi görög katolikus parochiák. In: *Vármegyei szociográfiák IV*. Szabolcs vármegye. Budapest 1939.

PELESZ, Julian. *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*. Vol. 1. Würzburg 1878.

PELESZ, Julian. *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*. Vol 2. Vienna 1881.

ПЕКАР, Атанас. *Нариси історії церкви Закарпаття. Том I. Єпархічне оформлення*. Записки ЧСВВ. Рим : Бидавництво Отців Василян – Місіонер 1997.

ПЕКАР, Атанас. *Нариси історії церкви Закарпаття. Том II. Внутрішня історія*. Записки ЧСВВ. Рим – Львів : Бидавництво Отців Василян – Місіонер 1997.

PEKAR, Atanas. Tribute to Bishop J. de Camilis, OSMB (1641 – 1706). In: *Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni*. Roč. 18 (1984), s. 374 – 418.

PERFECKÝ, Emilián. *Boj za náboženskú a národnostnú samostatnosť cirkve v Podkarpatské Rusi*. In: *Prúdy*. Roč. 8 (1924), s. 147 – 153.

ПЕТРОВ, Алексей. *Материалы для истории Угорской Руси I.-II.* Санкт Петербург 1906.

ПЕТРОВ, Алексей. *Материалы для истории Угорской Руси IV.* Санкт Петербург 1906.

ПЕТРОВ, Алексей. *Материалы для истории Угорской Руси VI.* Санкт Петербург 1911.

ПЕТРОВ, Алексей. *Пределы угорусской речи в 1773 г. по официальным данным*. Санкт Петербург 1912.

PETROV, Alexej. *Kdy vznikli ruské osady na uherské Dolní Zemi a vůbec za Karpaty?* In: *Český časopis historický*. Roč. 29, seš. 3 – 4 (1923), s. 411 – 442.

PETROV, Alexej. *Národopisná mapa Uher podle úředního lexikonu osad z roku 1773*. Praha : ČAVU 1924.

ПЕТРОВ, Алексей. *К истории русских интриг в Угрии в XVIII. веке*. Ужгород 1930.

PIETRAS, Leander, Tadeusz. *Dwa listy biskupa Karola Eszterházyho ako svedectvo záujmu pastiera o pokoj a jednotu katolíkov Jágerskej diecézy*. In: *Verba theologica*. Roč. 8, č. 2 (2009), s. 53 – 58.

POTEMRA, Michal – SEDLÁK, Imrich. *Demografické a kultúrne pomery košického okresu v polovici 18. storočia*. In: *Nové obzory*. Roč. 10 (1968), s. 197 – 210.

RADWAN, M. (Ed.) *Wizytacje generalne parafii unickich w województwie kijowskim i bracławskim po 1782 roku*. Lublin : TN KUL 2004.

РАМАЧ, Янко. *Привредни и дружтвени живот Руснацох у южней Угорскей 1745 – 1848*. Нови Сад 1990.

РАМАЧ, Янко. *Руснаци у Южней Угорскей (1745 – 1918)*. Нови Сад : Войводянска академия наукох и уметносцох 2007.

RAPANT, Daniel. *K počiatkom maďarizácie. Diel prvý. Vývoj rečovej otázky v Uhorsku v rokoch 1740 – 1790*. Bratislava : Filozofická fakulta univerzity Komenského 1927.

RAPANT, Daniel. *Sedliacke povstanie II. Dokumenty, časť II*. Bratislava : SAV 1953.

REBA, Daniel. *Izbornik za crkvenopravne odnose različitih katoličkih obreda s obzirom na istočno katoličku Crkvu u Hrvatskoj*. Križevci 1911.

REINFUSS, Roman. *Zwiazki kulturowe po obu stronach Karpat w rejonie Łemkowszczyzny*. In: *Łemkowie w historii i kulturze Karpat, II*. J. CZAJKOWSKI (Ed.) Rzeszów 1992, s. 167 – 181.

REINHARDT, Rudolf. *Zur Kirchenreform in Österreich unter Maria Theresia*. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. Roč. 77 (1966), s. 105 – 119.

- REINHARD, Wolfgang – SCHILLING, Heinz (Eds.) *Die katholische Konfessionalisierung in Europa*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus 1995.
- REINHARD, Wolfgang. Konfession und Konfessionalisierung in Europa. In: *Ausgewählte Abhandlungen. Historische Forschungen*. Band 60 (1997), s. 103 – 125.
- Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Vierte völlig neu bearbeitete Auflage, Band 4 (I – K). H. D. BETZ – D. BROWNING – B. JANOWSKI – E. JÜNGEL (Eds.) Tübingen : Mohr Siebeck 2001.
- SÁPOS, T. Aranka. *A Töketerebesí járás népességfejlődése a dualizmus korában*. Košice – Kassa : Kassai polgári klub 2003.
- SCRIBNER, W., Robert. Volksglaube und Volksfrömmigkeit. Begriffe und Historiographie. In: *Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit*. H. MOLITOR – H. SMOLINSKY (Eds.) Aschendorff Münster 1994, s. 121 – 138.
- SEDLÁK, Peter. *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva (od počiatkov do roku 1804)*. Dejiny Košického arcibiskupstva. Zv. III. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška 2004.
- SCHILLING, Heinz (Ed.) *Institutionen, Instrumente und Akteure sozialer Kontrolle und Disziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann 1999.
- SCHINDLING, Anton. Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit. In: *Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1550 – 1650*. Band 7. A. SCHINDLING – W. ZIEGLER (Eds.) Münster 1997, s. 9 – 45.
- SCHMIDT, Heinrich Richard. Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung. In: *Historische Zeitschrift*. 265 (1997), s. 639 – 682.
- SCHNABEL-SCHÜLE, Helga. Kirchengucht als Verbrechensprävention. In: *Kirchengucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa. Zeitschrift für historische Forschung*. H. SCHILLING (Ed.) Beiheft 16 (1994), s. 47 – 64.
- SCHULZE, Winfried. Gerhard Oestreichs Begriff ‚Sozialdisziplinierung in der früheren Neuzeit‘. In: *Zeitschrift für historische Forschung*. Band 14 (1987), s. 265 – 302.
- SIRÁCKY, Ján. Sťahovanie poddaných z východného Slovenska v 18. a v prvej polovici 19. storočia. In: *Príspevky k dejinám východného Slovenska*. Bratislava 1964.
- SIRÁCKY, Ján. *Sťahovanie Slovákov na Dolnú zem v 18. a 19. storočí*. Bratislava : Vydavateľstvo slovenskej akadémie vied 1966.
- SIRÁCKY, Ján. *Dlhé hľadanie domova*. Druhé prepracované a doplnené vydanie. Martin : Matica slovenská 2002.
- SOŁTYS, Wojciech. Związki wsi i dworu z cerkwią we wsiach beskidzkich i podbeskidzkich od XVI w. do końca ery galicyjskiej. In: *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*. J. CZAJKOWSKI (Ed.) Rzeszów 1992, s. 211 – 237.
- СПРЕЗНЕВСКИЙ, Измаил. Донесение V-ое. In: *Журнал Министерства Народного просвещения*. 1843, №37, ст. 4.
- STAVROVSKÝ, Emilián. Spoločné ľudové tradície poľského, západoukrajinského a východoslovenského ľudu v 16. až prvej polovici 18. storočia. In: *Slovanské štúdie III. Príspevky k medzislovenským vzťahom v československých dejinách*. Bratislava: 1960, s. 269 – 358.

STAVROVSKÝ, Emilián. K otázke vývinu hospodárstva a postavenia poddaných na severo-východnom Slovensku v 17. storočí. In: *Historické štúdie*. Roč. 6, (1960), s. 263 – 301.

STAVROVSKÝ, Emilián. Spoločné ľudové tradície poľského, západoukrajinského a východoslovenského ľudu v 16. až prvej polovici 18. storočia. In: *Slovanské štúdie III. Príspevky k medzislovenským vzťahom v československých dejinách*. Bratislava 1960, s. 269 – 358.

SZABÓ, István. *Ugocsa megye*. Budapest 1937.

SZEGHY, Gabriel – JAMBOR, Peter. *Košické gréckokatolíci. Dejiny farnosti v rokoch 1797 – 1950*. Košice : Gréckokatolícky farský úrad Košice 2007.

SZEGHY, Andrej. Realie južného Zemplína vo vizitáciách seniora Evanjelickej reformovanej cirkvi Istvána Csulyáka Miskolciho. In: *Kánonické vizitácie po Tridentskom koncile*. C. HIŠEM (Ed.) Košice : Teologická fakulta KU 2007, s. 68 – 84.

SZOKOLSZKY Bertalan. *A százéves kassai püspökség 1804 – 1904*. Kassa 1904.

SZÜCS, Jenő. *Tri historické regióny Európy*. Bratislava : Kalligram 2001.

ШЛЕПЕЦЬКИЙ, А. Мукачівський єпископ Андрій Федорович Бачинський та його послання. In: *НЗМУКЪС*. Roč. 3 (1967), s. 223 – 241.

ŠOLTÉS, Peter. Špecifiká formovania národnej identity na východnom Slovensku na prahu modernej doby. In: *Štúdie z dejín baníctva a banského podnikania. K životnému jubileu Mariána Skladaného*. M. DANIŠ (Ed.) Bratislava : Stimul 2001, s. 84 – 100.

ŠOLTÉS, Peter – ŽEŇUCH, Peter. Sociálne postavenie gréckokatolíckeho duchovenstva a veriacich na východnom Slovensku a v podkarpatskej Rusi v 18. a 19. storočí, jazykové a kultúrne podmienky I. In: *Slavica Slovaca*. Roč. 36, č. 2 (2001), s. 133 – 146.

ŠOLTÉS, Peter – ŽEŇUCH, Peter. Sociálne postavenie gréckokatolíckeho duchovenstva a veriacich na východnom Slovensku a v podkarpatskej Rusi v 18. a 19. storočí, jazykové a kultúrne podmienky II. In: *Slavica Slovaca*. Roč. 37, č. 1 (2002), s. 37 – 47.

ŠOLTÉS, Peter. Reflexia Slovákov byzantsko-slovenského obradu v slovenskej historiografii ako príklad historickej reinterpretácie. In: *XIII. medzinárodný zjazd slavistov v Lubľane. Príspevky slovenských slavistov*. Bratislava : Slovenský komitét slavistov – Slavistický kabinet SAV 2003, s. 243 – 269.

ŠOLTÉS, Peter. Spiš v dejinách gréckokatolíckej cirkvi v 18. storočí. In: *Terra Scepusiensis*. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie, konanej v dňoch 5. – 9. novembra 2002 v Levoči. M. HOMZA – M. SLIVKA – R. GŁADKIEWICZ – M. PUŁASKI. Bratislava : Lúč 2003, s. 615 – 636.

ŠOLTÉS, Peter. K jazykovej situácii rímskokatolíckeho kléru na východnom Slovensku na konci predberňolákovského obdobia. In: *Život slov v dejinách a jazykových vzťahoch*. P. ŽEŇUCH (Ed.) Bratislava : Slavistický kabinet SAV 2003, s. 154 – 168.

ŠOLTÉS, Peter. Odkedy sú gréckokatolíci na strednom a južnom Zemplíne? In: *Verba Theologica. Východná cirkev 2*. Roč. 3, č. 1 (2004), s. 12 – 22.

ŠOLTÉS, Peter. Stereotypy o uhorských Slovanoch v uhorských nemeckých cestopisoch a tzv. štatistikách na konci 18. a v prvej polovici 19. storočia. In: *Slovanství ve středoevropském prostoru. Iluze, deziluze a realita*. D. HRODEK a kol. (Eds.) Praha : Libri 2004, s. 73 – 92.

- ŠOLTÉS, Peter. Náboženská pluralita na Zemplíne v 18. storočí. In: *Byzantinoslovaca*. Roč. 1 (2006), s. 253 – 271.
- ŠOLTÉS, Peter. Vizitácia Michala Manuela Olšovského 1750 – 1752 a jej dôsledky na unifikáciu cirkevnej správy a sociálnu emancipáciu gréckokatolíckeho kléru. In: *Verba Theologica*. Roč. 6, č. 1 (2007), s. 155 – 169.
- ŠVAGROVSKÝ, Štefan. Z histórie slovenských kalvínskych rituálnych kníh z rokov. 1750 – 1758. In: *Slovenská reč*. Roč. 65, č. 5 – 6 (2000), s. 279 – 294.
- ŠVAGROVSKÝ, Štefan. Zemplínske kalvínske tlače v doterajších výskumoch. In: *Jazykovedné štúdie*. Roč. 18 (1983), s. 21 – 37.
- ŠPIESZ, Anton. Slováci a ich hospodársko-sociálne postavenie v Uhorsku v 18. storočí. In: *Historický časopis*. Roč. 28, č. 3 (1980), s. 381 – 399.
- ŠPIRKO, Jozef. *Cirkevné dejiny II*. Turčiansky Sv. Martin : Neografia 1943.
- TAKÁCS, Péter – UDVARI, István. *Szlovák nyelvű paraszti vallomások Mária Terézia korából. Adalékok zemléni és szlovák községek történetéhez*. Nyíregyháza : Vásvári Pál Társaság 1992.
- TAMÁS, Edit. Zemplén vármegye népessége a XVIII-XIX. században. In: *Zemplén népessége, települései*. E. TAMÁS (Ed.) Sárospatak 1999, s. 265 – 293.
- TAMÁS, Edit. *A Bodroghöz népessége a XVIII–XX. Században*. (Vallási és nemzetiség statisztikai feldolgozás). A Sárospataki Rákóczi Múzeum Füzetei. Sárospatak 1999.
- TAMÁS, Edit. Zempléni evangélikus a statisztikák tükrében. In: *Acta Collegii Evangelici Prešovensis I*. P. KÓNYA – R. MATLOVIČ (Eds.) Prešov 1997, s. 301 – 305.
- ТОМАШИВСЬКИЙ, Степан. Причинки до пізнання етнографічної території Угорської Русі, тепер і давнійше. In: *ЗНТШ*. Roč. 67, кн. 5 (1905).
- ТОМАШИВСЬКИЙ, Степан. *Етнографічна карта Угорської Русі*. Москва 1910.
- TÓTH, István György. *Relationes missionariorum de Hungaria et Transilvania 1627 – 1707*. Bibliotheca Academiae Hungariae in Roma. Fontes 1. Budapest – Rome 1994.
- TÓTH, Endre. *Tiszakönyök történelméhez*. Miskolc 1974.
- TROPPER, G. Peter. Pastorale Erneuerungsbestrebung des süddeutsch-österreichischen Episkopats im 18. Jahrhundert. Hirtenbriefe als Quelle der Kirchenreform. In: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*. Band 83 (1988), s. 296 – 336.
- TÜSKÉS, Gábor – KNAPP, Éva. *Népi vallásosság Magyarországon a 17. – 18. században*. Budapest : Osiris Kiadó 2001.
- UDVARI, István. Adalékok a XVIII. századi kárpátukrán írásbeliséghez. XVIII. századi cirillbetűs kéziratok Szabolcsban. In: *Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon*. E. KUNT – J. SZABADFALVY – Gy. VIGA (Eds.) Miskolc 1984. s. 135 – 146.
- УДВАРИ, Иштван. Прилоги гу историї XVIII вику українських островов у комитату Саболч. In: *Шветлосц*. Roč. 24, č. 6 (1986), s. 850 – 862.
- УДВАРИ, Иштван. Непознаге писмо Георгия Росия на мадярську горніцу. In: *Шветлосц*. Roč. 27, č. 2 (1989), s. 246 – 258.
- UDVARI, István. *A munkácsi görögkatolikus püspökség lelkészsegeinek 1806. évi összeírása*. Nyíregyháza : Vasvári Pál Társaság 1990.

- UDVARI, István. *A Mária Terézia-felé úrbérrendezés szlovák nyelvű dokumentumai. Slovenské dokumenty urbárskej regulácie Márie Terézie*. Nyíregyháza : Vasvári Pál Társaság 1991.
- UDVARI, Istvan. *Ruszinok a XVIII. században. Történelmi és művelődéstörténeti tanulmányok*. Nyíregyháza : Bessenyei 1992.
- УДВАРІ, Іштван. *Причинки до історії Підкарпатська Русинів XVIII. століття. Дослідження з історії культури і мови*. Ужгород : Видавництво В. Падяка 2000.
- УДВАРІ, Іштван. *Збірчка жерел про студії русинського писемства I. Кириличні убіжники мукачовського єпископа Андрія Бачинського*. Ніредьгаза, *Studia Ukrainica et Rusinica Nyíregyháziensia* 12, 2002.
- ULIČNÝ, Ferdinand. *Notície M. Bela o Šarišskej a Zemplínskej stolici*. In: *Nové Obzory*. Roč. 29 (1987), s. 145.
- ULIČNÝ, Ferdinand. *O pôvode Rusínov a ich spoločenskom vývine na Slovensku do 18. storočia*. In: *Rusíni: Otázky dejín a kultúry*. Zborník referátov z vedeckej konferencie Rusín v dobe slovanského obrodzenia. Bardejovské kúpele, 15. – 16. 10. 1994. Prešov : Rusínska obroda 1994, s. 19 – 28.
- ULIČNÝ, Ferdinand. *Reformácia v Zemplínskej stolici v 16. až 18. storočí*. In: *Acta Collegii Evangelici Prešovensis II. Reformácia na východnom Slovensku v 16. až 18. storočí*. F. ULIČNÝ (Ed.) Prešov : Biskupský úrad Východoslovenského dištriktu Evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku 1998, s. 107 – 164.
- ULIČNÝ, Ferdinand. *Reformácia v šarišskej stolici do konca 18. storočia*. In: *Acta Collegii Evangelici Prešovensis II. Reformácia na východnom Slovensku v 16. až 18. storočí*. F. ULIČNÝ (Ed.) Prešov : Biskupský úrad Východoslovenského dištriktu Evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku 1998, s. 39 – 106.
- ULIČNÝ, Ferdinand. *Dejiny osídlenia Zemplínskej župy*. Michalovce : Zemplínska spoločnosť 2001.
- URBANCOVÁ, Viera. *Počiatky slovenskej etnografie*. Bratislava : Vydavateľstvo SAV 1970.
- VANTUCH, Anton. *Návštevnosť a triedne zloženie študentov východoslovenských vyšších škôl v dobe predobrodeneckej*. In: *Nové obzory*. Roč. 23 (1981) s. 71 – 110.
- VARSÍK, Branislav. *Husiti a reformácia na Slovensku do Žilinskej synody*. In: *Sborník filozofickej fakulty univerzity Komenského*. Roč. 8, č. 62 (1932).
- VARSÍK, Branislav. *Národnostná hranica slovensko-maďarská v ostatných dvoch storočiach*. Bratislava 1940.
- VARSÍK, Branislav. *Osídlenie Košickej kotliny III*. Bratislava : Veda 1977.
- VARSÍK, Branislav. *Vznik a vývin slovenských kalvínov na východnom Slovensku*. In: *Historický časopis*. Roč. 39, č. 2 (1991), s. 129 – 148.
- VASIL, Cyril. *Kánonické pramene byzantsko-slovenskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví*. Trnava : Dobrá kniha 2000.
- VASIL, Cyril. *Niektoré administratívno-právne aspekty života katolíckej cirkvi byzantského obradu v Uhorsku v období medzi Užhorodskou úniou a kánonickým erigovaním Mukačevského biskupstva (1646 – 1771)*. In: *Studia Aloisiana*, 1999, s. 231 – 238.

VOLKLAND, Frauke. Konfession, Konversion und soziales Drama. Ein Plädoyer für die Ablösung des Paradigmas der konfessionellen Identität. In: *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*. J. SCHILLING (Ed.) Band 201. Heidelberg : Gütersloher Verlagshaus 2001, s. 91 – 104.

WEISSENSTEINER, Johann. Die josephinische Pfarregulierung. In: *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*. Die Katholische Kirche. Band I. E. GATZ (Ed.) Die Bistümer und ihre Pfarreien. Freiburg – Basel – Wien : Herder 1991, s. 51 – 64.

WEISSENSTEINER, Johann. Vom josephinischen Staatsbeamten zum Seelsorger der lebendigen Pfarrgemeinde. Zur Geschichte des Wiener Diözesanklerus von der josephinischen Pfarregulierung bis zur Diözesansynode von 1937. In: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*. Roč. 88 (1993), s. 295 – 331.

ZÁTURECKÝ, Adolf, Peter. *Slovenské príslovie, porekadlá, úslovie hádky*. Bratislava : Tatran 2005.

ZUBER, Rudolf. *Osudy moravské církve v 18. století I*. Praha : Česká katolická charita 1987.

ZUBKO, Peter. *Z dejín farnosti Nižný Hrušov*. Magisterská práca. Univerzita Komenského, Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta, Teologický inštitút Spišská Kapitula 1997.

ZUBKO, Peter. Slávenie sviatkov gréckokatolíckmi na území spoločnom s rímskokatolíckmi podľa relácií z roku 1794. In: *Slavica Slovaca*. Roč. 40, č. 1 (2005), s. 22 – 33.

ZUBKO, Peter. *Dejiny Košickej cirkvi v prameňoch (1803 – 2006)*. Dejiny Košického arcibiskupstva V. Košice : Vydavateľstvo Michala Vaška 2006.

ZUBKO, Peter. Slováci na maďarskom území Abovskej a Zemplínskej stolice (v 18. – 1. pol. 20. storočia). In: *Acta historica Neosoliensia*. Roč. 9 (2006), s. 81 – 97.

ZUBKO, Peter. *Gréckokatolíci v záznamoch latinských biskupov z 18. storočia I*. Košice : Vienala 2009.

ZUBKO, Peter. *Gréckokatolíci v záznamoch latinských biskupov z 18. storočia II*. Košice : Vienala 2009.

ŽEŇUCH, Peter – VASIE, Cyril. *Cyrillic Manuscripts from East Slovakia. Slovak Greek Catholics: Defining Factors and Historical Milieu. Cyrillské rukopisy z východného Slovenska. Slovenskí gréckokatolíci, vzťahy a súvislosti*. Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae. Vol. I. Roma – Bratislava – Košice 2003.

ŽEŇUCH, Peter. Cirkevná slovančina vo východoslovenskom kultúrno-historickom a jazykovom priestore. In: *Historický časopis*. Roč. 46, č. 4 (1998), s. 649 – 662.

ŽEŇUCH, Peter. *Medzi Východom a Západom. Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku*. Bratislava : Veda 2002.

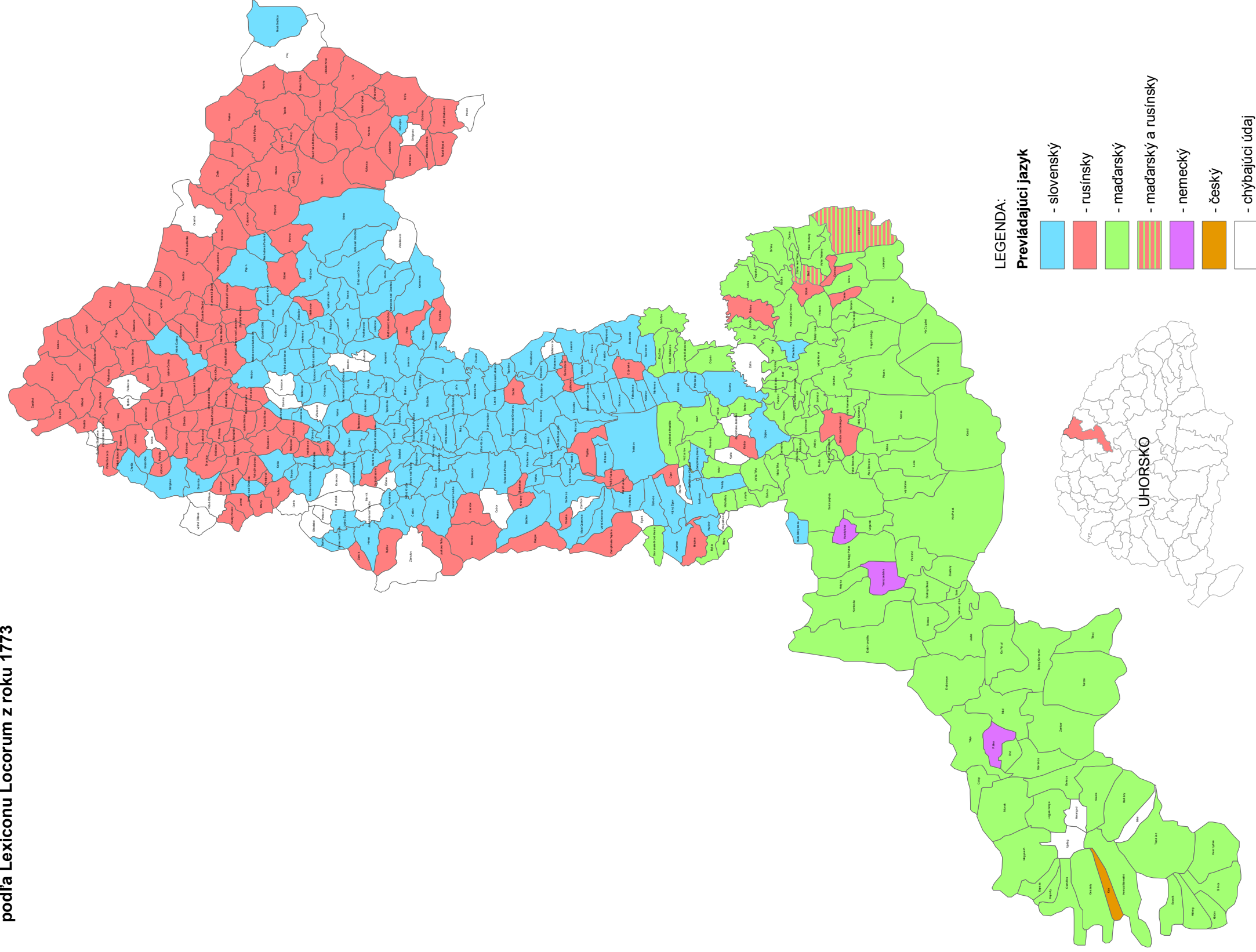
ЖИРОШ, Мирон. *Бачванско-сримски Руснаци дома и у швецје 1745 – 1991*. Том 1. Нови Сад : Грекокатолічка парохија св. Павла и Петра 1987.

ŽUDEL, Ján. *Stolice na Slovensku*. Bratislava : Obzor 1984.

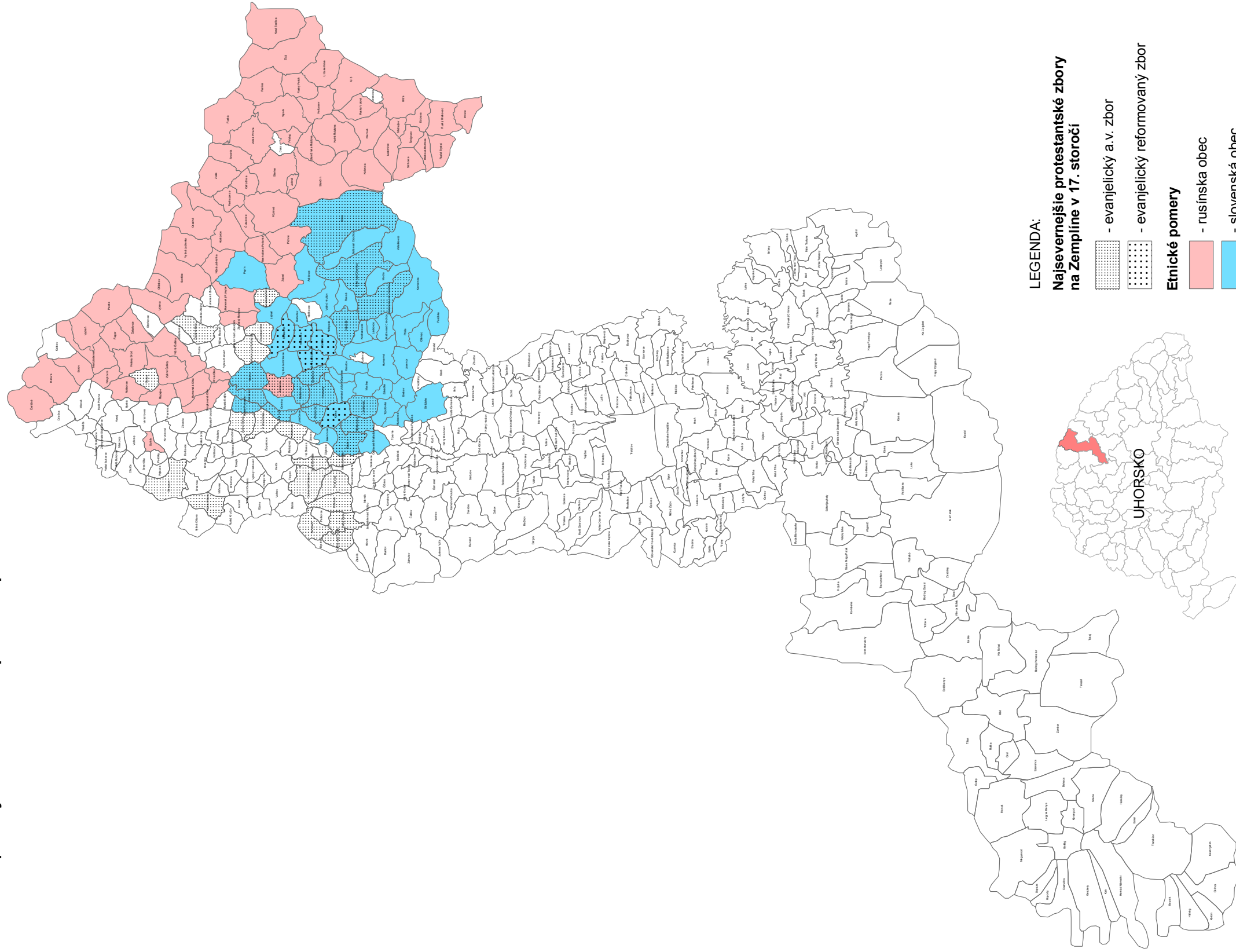
MENNÝ REGISTER

- Bačinský Andrej, 49, 59, 66, 67, 78, 96, 98,
100, 102, 104, 118, 119, 149
- Barkóczy (Barkóci) František, 49 – 51, 53,
57, 58, 61, 134
- Bel Matej, 18, 19, 21, 22 – 25, 88, 93, 143,
148, 151
- Benedikt XIV., 64, 118, 123
- Blažovský Juraj, 61, 101
- Bizanci Juraj, 48, 92, 93
- Boržakovský Ján Blažej, 36
- Božičkovič Vasilije, 118
- Csech (Čech) Štefan, 113
- Csulyák (Čulák) István, 29
- Čaplovič (Csaplovics) Ján, 143
- De Camillis (De Kamilis) Jozef, 30, 36, 47,
60, 89 – 91, 96
- Elias Norbert, 10, 11, 139, 170
- Eötvös Ignác, 155, 157 – 159
- Erdődy Gabriel, 42, 87, 92 – 94
- Eszterházy (Esterházi) Karol, 58, 88, 111
- Fenyessi (Feneši) Juraj, 47, 115
- Fényes (Féneš) Elék, 154
- Foglár Juraj, 87
- Fornet Kristián, 129, 130
- Galamóssy (Galamósi) Sára, 55
- Habický Varlam, 36
- Hanka Václav, 154
- Hodermarský Ján, 32, 87, 92
- Holovackij Jakiv, 159, 160
- Jamborský Vasiľ, 62 – 64
- Jozef I., 48
- Jozef II., 12, 34, 39, 62 – 64, 69, 84, 100,
102, 105, 112, 119, 129, 147
- Karol III., 45, 80
- Keresztury (Keresturi) Juraj, 43
- Kolonics (Kolonič) Leopold, 47, 92
- Korabinszky (Korabinský) Ján Matej, 148,
149
- Kosakovski Adrián, 77
- Kubínyi (Kubíni) Gabriel, 152
- Kucharski Andrzej, 154
- Leopold I., 58, 75, 80, 82, 90, 92, 115
- Leopold II., 70
- Lipszky (Lipský) Ján, 26, 35
- Lónay (Lónaj) František, 55
- Lucskay (Lutskay, Lučkaj) Michal, 48, 50,
60
- Lyachovics (Lachovič) Ján, 155, 157
- Major Gregor, 118
- Mária Terézia, 57 – 59, 76, 117 – 119, 162
- Mirolovič Alexij, 37
- Okolicsányi (Okoličáni) Pavol, 76, 117
- Olšovský Michal Manuel, 31, 33, 37, 47,
51 – 53, 55, 57 – 59, 78, 82, 95, 97, 100,
102, 104, 117
- Olšovský Simeon Štefan, 80, 92, 94
- Oestreich Gerhard, 85
- Pataki István, 29
- Petrov Alexej Leonidovič, 21, 73, 141, 147
- Petrovič Partenius Peter, 17, 35
- Pius VI., 59, 119
- Rákoczi (Rákoci) Andrej, 44
- Rákoczi (Rákoci) František II., 18, 43, 88
- Salbeck Karol, 62, 64, 66, 109, 124
- Sigray (Šigray) Ján, 36, 91
- Sreznevskij Izmail, 154
- Sztáray (Stárai) Imrich, 31, 43
- Tarasovič Juraj, 31
- Tarasovič Vasiľ, 33
- Tarkovič Gregor, 113
- Teleki Dominik, 13
- Teodorovič Mikolaj, 103
- Thököly (Tököli) Imrich, 18
- Ürményi (Ürméni) Jozef, 69
- Volenszky (Volenský) Adam, 52
- Zichy (Ziči) Terézia, 50

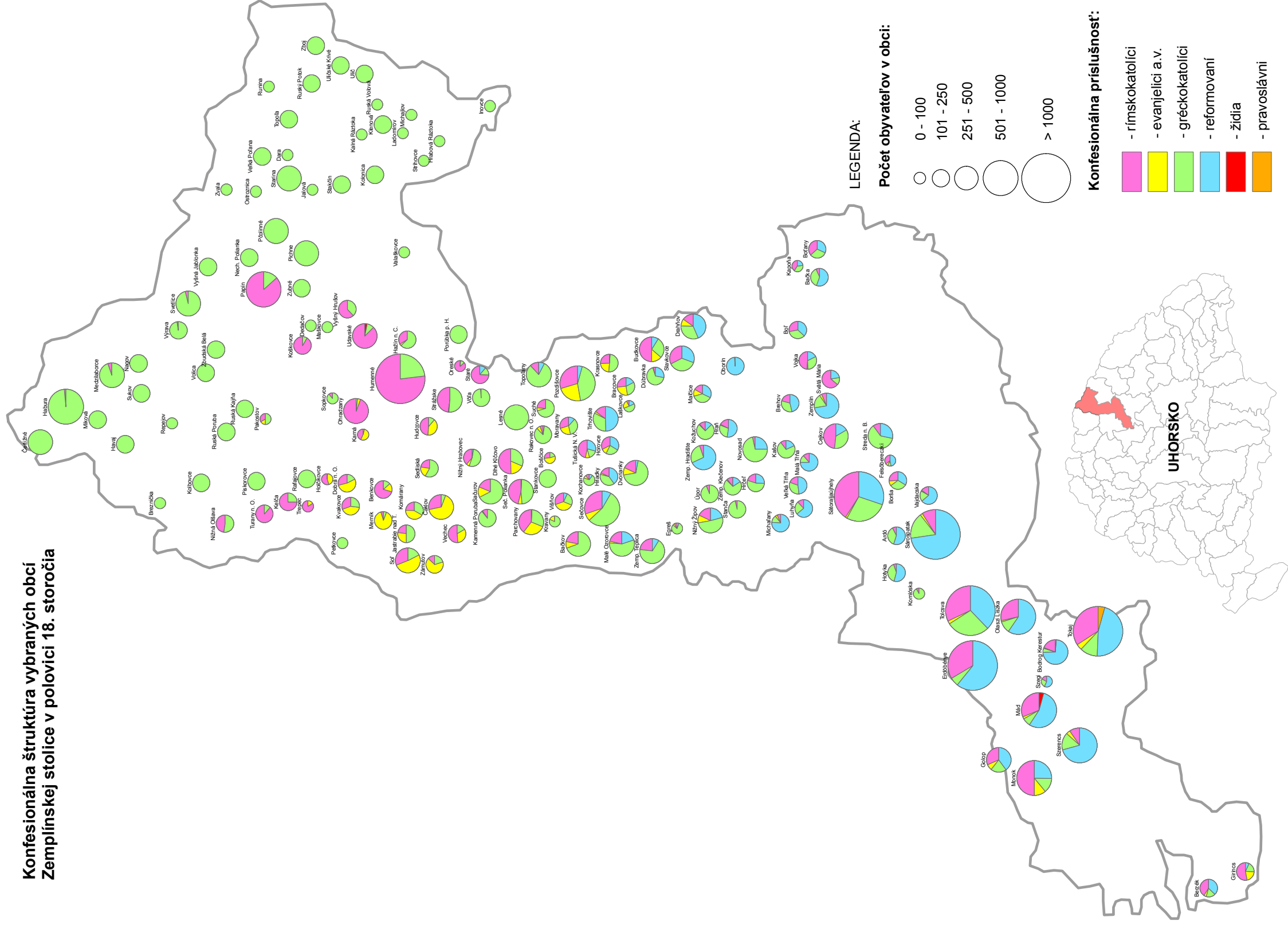
Prevládajúci jazyk v obciach Zemplínskej stolice podľa Lexiconu Locorum z roku 1773



Etnické pomery na Humenskom panstve v pol. 17. storočia



Konfesionálna štruktúra vybraných obcí Zemplínskej stolice v polovici 18. storočia



Konfesionálna štruktúra vybraných obcí Zemplínskej stolice na začiatku 40. rokov 19. storočia

