

Martin Nodl
(Praga)

Geneza czeskiej reformacji

W pierwszych dniach czerwca 1421 r. na sejmie w Časlavi reprezentanci stanów czeskich doszli do porozumienia w kwestii podstaw programu religijno-politycznego, który na długie lata stał się fundamentem zwycięskiej w tym momencie czeskiej reformacji¹. Odrzucenie sukcesji Zygmunta Luksemburskiego oraz pierwsze zwycięstwa w walkach z rodzimą partią katolicką pozwoliły zapomnieć o pogńębieniu, jakiego Korona Czeska doznała na konstanceńskim stosie i w wyniku kryzysu, który po śmierci Wacława IV zagroził politycznej i wyznaniowej jedności królestwa. Reformatorski zapał na równi ze świadomością własnej siły skłonił stany czeskie do sformułowania programu, który sprowadzał się do czterech punktów: swobody głoszenia Słowa Bożego, przyjmowania Eucharystii pod obiema postaciami, pozbawienia kleru władzy świeckiej i dóbr materialnych oraz karania publicznych grzechów². W owych czterech artykułach, do których dołożyć trzeba jeszcze punkt piąty — ponowne odrzucenie roszczeń Zygmunta Luksemburskiego do czeskiego tronu — odzwierciedlenie znalazły dwa dziesięciolecia reformatorskich postulatów mistrzów uniwersyteckich, a później również inspirowanych reformacyjnymi ideami duchownych, działających w środowisku miejskim i wiejskim. Ci ostatni poprzez syntezę teologicznych subtelności, wy-

¹ F. Šmahel, *Husitská revoluce*, t. III: *Kronika válečných let*, Praha 1993, s. 83–87.

² Na temat genezy „czterech artykułów praskich” w czasie rewolucji por. L. Lancinger, *Čtyři artikuly pražské a podíl universitních mistrů na jejich vývoji*, „Acta Universitatis Carolinae-Historia Universitatis Pragensis” 1962, t. III/2, s. 3–61; F. Šmahel, *Die vier Prager Artikel. Das Programm der Hussitischen Reformation*, w: *Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*, hrsg. W. Eberhard, F. Machilek, Köln–Weimar–Wien 2006, s. 329–339.

pracowanych w praskim centrum intelektualnym, wprowadzili je do świata mentalności i wyobrażeń niewyedykowanego laikatu.

Następne lata, wypełnione konfrontacjami militarnymi i wystąpieniami religijnych radykałów, którzy dążyli do wyplenienia wszystkich „ludzkich naleciałości” z życia religijnego i rytualnych praktyk, wraz z rosnącą rezerwą mistrzów uniwersyteckich, dochodzących do przekonania, że sytuacja wymyka się im spod kontroli³, w ostateczności doprowadziły do tego, że idee reformacyjne zaczęły być sprowadzane wyłącznie do kwestii utrakwistycznej komunii dla świeckich. Zygmunt Luksemburski po zaprzysiężeniu wszystkiego, czego od niego oczekiwano, został ostatecznie w 1435 r. dopuszczony na tron czeski, świecka władza kleru była milcząco tolerowana, podobnie jak jego ruchomy i nieruchomy majątek (do restytucji przedrewolucyjnych stosunków własnościowych jednak nie doszło, czego wszakże nie można uznać za zdobycz reformacji, lecz raczej efekt układu sił politycznych), a o ujawnianiu i publicznym karaniu grzechu nie było już więcej mowy⁴. Centralnym punktem reformacyjnych rozważań stała się zatem wyłącznie kwestia komunii z kielicha, to jest według drugiego artykułu sejmku w Časlavi: *Aby velebná svátost těla a krve Páně našeho Jesu Krista pod oběma spůsobama chleba a vína všem věrným křesťanům, starým i mladým, svobodně byla rozdávána, podlé jeho ustanovenie a přikázanie*⁵. W przeciwieństwie do teologicznych wyobrażeń — czy może raczej wręcz niezachwianej pewności — podzielanych przez pierwsze pokolenie rewolucyjnych reformatorów, w dobie pertraktacji na soborze bazylejskim husycy duchowni odstąpili od uniwersalnego przekonania o zbawczej konieczności komunii pod obiema postaciami dla całej społeczności chrześcijańskiej i zadowolili się prostym doktrynalnym wyjątkiem dla środowiska czeskiego. Same negocjacje na soborze były — co warto podkreślić — istotnym odstępstwem strony katolickiej od dotychczasowej praktyki postępowania z heretykami i w formie tzw. kompaktatów bazylejskich wiodły do kościelnej legalizacji utrakwizmu — choć tylko tymczasowej — ze strony kurii rzymskiej⁶.

³ O mistrzach uniwersyteckich w okresie rewolucji J. Kejř, *Mistři pražské univerzity a kněží táborští*, Praha 1981.

⁴ Na temat genezy porozumienia z cesarzem Zygmuntem F. Šmahel, *Husitská revoluce*, t. III: *Kronika válečných let*, s. 296–319.

⁵ Archiv český, t. III, s. 226–230.

⁶ Ostatnio syntetyzująco na temat kompaktatów bazylejskich F. Šmahel, *Basilejská kompaktáta, jejich zpísemnění a ratifikace*, „Studia Maedivalia Bohemia” 2009, t. I, s. 187–229.

Tak czy inaczej utrakwistyczna komunია pozostała zarówno dla husyckiego kleru, jak i husyckiej szlachty wraz z jej poddanymi kwestią pierwszoplanową, wokół której koncentrowali swą religijność i która w dużej mierze definiowała ich wiarę. Ta ostatnia jednak — pomijając kwestię komunii z kielicha — zaczęła z upływem czasu coraz mocniej wracać do rytualnych praktyk typowych dla katolicyzmu, od których reformatorom, uznającym je wciąż za jedyny możliwy wyraz apostołskiej sukcesji, nigdy nie udało się ostatecznie odciąć. Powrót do owych katolickich praktyk, tak jak i do klasycznych przejawów katolickiej pobożności, znalazł w tym okresie swój wyraz w husyckiej liturgii, jak również w teraz już całkowicie akceptowanych⁷ wytworach sztuk pięknych, które swój typowo utrakwistyczny rys zaczęły zdobywać dopiero na końcu XV w., czerpiąc wszakże stale z ponadkonfesyjnego repertuaru symboliki chrześcijańskiej⁸.

Od połowy XV w. stawało się coraz bardziej widoczne to, że Czechy przestają być centrum reformacyjnym. Skupienie się na kwestii utrakwizmu, dążenie do znalezienia wspólnego języka z Rzymem nawet pomimo unieważnienia kompaktatów bazylejskich przez Piusa II⁹, jak również odrzucenie zaalpejskich prądów humanistycznych, które wraz z odnową studiów biblijnych stawały się nośnikiem nowych impulsów krytyki Kościoła, prowadziły do tego, że pionierska rola husytów w końcu drugiej dekady XVI w. odchodziła w niepamięć. Dla reformatorsko zorientowanych niemieckich teologów i duchownych kwestia komunii pod obiema postaciami dla laików nie była zbyt istotna, gdyż według ich opinii nie dotyczyła fundamentów religii. Formułując nowe artykuły wiary, Luter oceniał husytów w kategoriach sekty i herezji zbliżonej do wegetujących waldensów lub katarów. Wobec Husa i jego zwolenników nie znaj-

⁷ Literatura poświęcona problematyce husyckiego ikonoklazmu jest już wprost trudna do ogarnięcia, z niej wskazać warto zwłaszcza: H. Bredekamp, *Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe von der Spätantike bis zur Hussitenrevolution*, Frankfurt am Main 1975, s. 231–328; K. Stejskal, *Funkce obrazu v husitství*, „Husitský Tábor” 1985, t. VIII, s. 19–28; *idem*, *Ikonoklasmus českého středověku a jeho limity*, „Umění” 2001, t. XLVIII, s. 206–217; M. Bartlová, *Understanding Hussite Iconoclasm*, „Bohemian Reformation and Religious Practice” 2006, t. VII, s. 115–126.

⁸ Ostatnio trafnie K. Horníčková, *Mezi tradicí a inovací. Náboženský obraz v českém utrakvismu*, w: *Umění české reformace*, ed. K. Horníčková, M. Šroněk, Praha 2010, s. 87–90.

⁹ Na temat Piusa II i jego poglądów na kwestię czeską F. Šmahel, *Enea Silvio Piccolomini a jeho Historie česká*, w: *Aeneae Silvii Historia Bohemica — Enea Silvio Historie česká*, Praha 1998, s. XIII–LII.

dował niczego oprócz słów pogardy¹⁰. Przyczyną tego negatywnego stosunku nie była jednak szczegółowa znajomość husyckich zasad wiary. Gdy z czasem Luter przestał budować swój obraz husytyzmu na katolickiej propagandzie, utrwalającej jedynie obraz brutalnych czeskich heretyków, zaczęły się pojawiać liczne punkty styczne pomiędzy jego programem reformy a reformacją czeską. Wzajemna nieufność i narodowościowe stereotypy po obu stronach, wzmocnione jeszcze mesjanistycznymi wyobrażeniami o własnym wybraństwie¹¹, w konsekwencji prowadziły do tego, że nie doszło nigdy do połączenia starego świata czeskiej reformacji z niemiecką i szwajcarską. Te uwarunkowania w połączeniu z własną drogą rozwoju reformacji, zakończoną klęską powstania stanowego na Białej Górze w 1620 r., która trwale włączyła Czechy do strefy dominacji habsburskiego katolicyzmu, pozbawiając tym samym szans na utrwalenie tolerancji religijnej, wpłynęły na pomijanie utrakwizmu jako osobnego reformacyjnego ruchu w XVI w.¹² Uznanie pierwszeństwa Kościoła utrakwistycznego w dziejach reformacji mogłoby łatwo prowadzić do relatywizacji wyjątkowości niemieckiej i szwajcarskiej reformacji, nie wspominając już o zakwestionowaniu długo (a niekiedy i do dziś) pojawiającego się w niemieckiej historiografii przekonania o swojej drodze dziejowej Niemiec (*Sonderweg*).

W powszechnej świadomości czeska reformacja ciągle pozostaje poza głównymi reformacyjnymi prądami. Gdyby nie historycy ukierunkowani na badania komparatystyczne, którzy konsekwentnie relatywizują wyobrażenia o nowoczesności i czystej innowacyjności epoki wczesnonowożytnej i zaczynają sobie uświadamiać mentalną zależność ludzi XVI w. od społeczno-kulturowych realiów późnego średniowiecza, zapewne nie zaczęłaby

¹⁰ Źródła zestawili już J. Goll, *Jak soudil Luther o Husovi*, „Časopis Musea Království českého” 1880, t. LIV, s. 60–80, ostatnio H.A. Obermann, *Hus a Luther. Antikrist a druhý reformační objev*, w: *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, ed. J. B. Lášek, Praha 1995, s. 265–276.

¹¹ Por. R. Urbánek, *Počátky českého mesianismu*, w: *Českou minulostí. Práce věnované prof. Karlovy univerzity Václavu Novotnému jeho žáky k 60. narozeninám*, Praha 1929, s. 124–145; *idem*, *Ceský mesianismus ve své době hrdinské*, w: *Pekařův sborník*, t. I, Praha 1930, s. 262–284; F. Šmahel, *Idea národa v husitských Čechách*, Praha 2000².

¹² Na temat pojmowania reformacji F. Šmahel, *Zur Einführung: Häresie und vorzeitige Reformation — causa ad disputandum*, w: *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*, hrsg. F. Šmahel, München 1998, s. VII–XIV, gdzie starannie zestawiona obfita literatura przedmiotu.

się nawet upowszechniać świadomość czeskiej reformacji jako „reformacji przed reformacjami”¹³.

Jeśli nawet założymy pewne inspiracje reformacji europejskiej reformacją czeską — choćby w kategorii jakiegoś zarania, które w ciągu XV w. jednak traciło swój pierwotny blask — to jednak stale jesteśmy konfrontowani z faktem, że zanikała świadomość tego, co było istotą czeskiej reformacji, kiedy i w jakich okolicznościach kształtowały się jej podstawy, jak również tego, jakie mentalne i polityczne bariery stały się dla czeskich reformatorów przeszkodą, by wyjść z własnego cienia. Problemy te da się tu wskazać jedynie w upraszczającym skrócie, z pełną świadomością tego, że na temat dziejów czeskiej reformacji funkcjonować mogą narracje odmienne od tu przedstawionej. Specyfiką czeskiego ruchu reformacyjnego jest nieustanne spoglądanie wstecz, konfrontacja z dziedzictwem husytyzmu oraz obcymi, niekiedy niełatwymi do recepcji, inspiracjami. To wszystko utrudniało czeskim niekatolikom w XVI stuleciu pełną identyfikację z bliskimi im prądami religijnymi. Ich świadomość historyczna — dużo silniejsza niż u luteranów i kalwinistów, kierujących swój wzrok jednoznacznie ku przyszłości — sprawiała, że czeska reformacja była postrzegana jako zjawisko jednolite w obrębie dwóch stuleci, bez należytego podkreślania, że między reformacją husycką z początku XV w. a czeskim protestantyzmem z przełomu XVI i XVII stulecia istnieją głębokie cezury, których nie da się przekroczyć prostym odwołaniem do tradycji¹⁴.

Problem pojawia się już w samej koncepcji genezy i początków czeskiej reformacji. Już sam Jan Hus, upojony zwycięstwem czeskiej nacji w walce o *Dekret kutnohorski*, dając jako nowy rektor uniwersytetu wykładnię dziejów rodzimych prądów reformatorskich¹⁵,

¹³ F. Šmahel, *La révolution hussite, une anomalie historique*, Paris 1985, częściowo zaktualizowane wydanie ukazało się także w jego książce: *Husitské Čechy. Struktury, procesy, ideje*, Praha 2001, s. 9–75. F. Seibt, *Eine historische Anomalie?*, w: *Husitství — Reformace — Renaissance*, t. I, Praha 1994, s. 275–286.

¹⁴ Kontinuum w ocenie czeskiej reformacji jest typowe dla prac Ferdinanda Hrejsy: zob. przede wszystkim jego *Dějiny křesťanství*, natomiast w najnowszej historiografii dla R. Kalivody, *Husitská revoluce a poděbradská epocha*, „Filosofický časopis” 1965, t. XIII, s. 387–393; *idem*, *Husitství a jeho vyústění v době předbělohorské a pobělohorské*, „Studia Comeniana et Historica” 1983, t. XXV, s. 3–44, a w pewnym stopniu także dla F. Seibta, *Husitenzeit als Kulturepoche*, w: *idem*, *Husitenstudien. Personen, Ereignisse, Ideen einer frühen Revolution*, München 1987, s. 27–60.

¹⁵ B.F. Michálek, *Nové světlo do Husova rektorátu na Karlově universitě*, „Jihočeský sborník historický” 1938, t. XI, s. 3–11.

całkiem pominął niemieckie środowisko uniwersyteckie z ostatniego dwudziestolecia XIV w. Reformator, któremu w 1409 r. było jeszcze dość daleko do poglądów głoszonych potem na południowoczeskiej prowincji i konstaneńskim stosie, rozpoczął świadome spisywanie dziejów czeskiej reformacji, choć nie mógł nawet przypuszczać, w którą stronę mogą się one potoczyć. Według jego opinii ojcami czeskiej reformacji byli krytycy współczesnego Kościoła, poczynając od Wojciecha Raňkovego z Ježova, Mikołaja Bicepsa i Stefana z Kolína. Nie uwzględnił wśród nich Milicza z Kroměříže i Macieja z Janova tylko dlatego, że nie należeli do grona praskich mistrzów uniwersyteckich, nie bacząc choćby na fakt, że paryski mistrz Maciej był mu szczególnie bliski z tego powodu, że tak jak sam Hus, a potem Jakoubek ze Stříbra, zaczął już w latach osiemdziesiątych XIV w. konfrontować Kościół, w którym żył, z zasadami pierwotnego chrześcijaństwa, które były dla niego nieosiągalnym wzorcem. Hus i jego zwolennicy już od początku stulecia dążyli do naśladowania owego wzorca poprzez usunięcie niegodnego kleru z łona Kościoła. Realizacja tego postulatu możliwa była najpierw w wyniku interwencji kościelnej władzy zwierzchniej, ale po zaostrzeniu się relacji pomiędzy reformistami a arcybiskupem Zbyńkiem Zajícem z Házmburka jedynie dzięki interwencji władzy świeckiej w osobie przychylnego reformatorskim tendencjom króla Wacława IV i jego dworu¹⁶. W poglądach na sposób przeprowadzenia reformy zwolennicy Husa byli świadomie zainspirowani filozoficzno-teologiczną nauką Jana Wiklefa. Nauki Wiklefa zaczęły przenikać do praskiego świata uniwersyteckiego już u schyłku lat siedemdziesiątych XIV w., ale do ich silniejszej recepcji, a przede wszystkim przełożenia na praktyczną stronę życia religijno-politycznego doszło jednak dopiero w pierwszym dziesięcioleciu następnego stulecia¹⁷. Wiklef razem ze św. Augustynem stał się dla nich najwyższym autorytetem, do którego można było się odwoływać we wszystkich kwestiach. Zainteresowanie wiklefizmem szło tak daleko, że reformatorzy w swym zapale zdawali się lekceważyć zasadniczą niezgodność jego radykalnych poglądów z nauczaniem Kościoła na poziomie teologicznym. Ich aplikacja mogła mieć nieprzewidywalne konsekwencje. W pierwszej kolejności ujawniło się to w sporze

¹⁶ Na temat konkretnych przypadków oddziaływania reformatorsko zorientowanego środowiska dworskiego na decyzje Wacława IV w pierwszym i drugim dziesięcioleciu XV w. zob. M. Nodl, *Dekret kutnohorský*, Praha 2010, s. 159–274.

¹⁷ Ostatnio F. Šmahel, *Život a dílo Jeronýma Pražského. Zpráva o výzkumu*, Praha 2010, s. 161–238.

o głoszoną przez Wiklefa doktrynę o remanencji¹⁸, z którą nie mieli ochoty identyfikować się ani Hus, ani Pálež, ani Stanisław ze Znojma. Nie zdołali jednak sformułować w opozycji do niej własnego samodzielnego wykładu wiary. Ich chwiejność w tej kwestii była przyczyną ciągle nowych interpretacji, które później znalazły oddźwięk w środowisku radykalnych wiejskich księży, a następnie przez całe XV stulecie stanowiły przedmiot podziałów zarówno wśród kleru, jak i laików. Wszystkie prawdy wiary zostały podważone, włącznie z tak niepodważalnymi niegdyś dogmatami, jak trójjedność Boga, realna obecność Chrystusa w Eucharystii, istnienie czyśćca, możliwość odkupienia grzechów w trakcie ziemskiego żywota za pośrednictwem św. Marii Panny i innych świętych.

Selektywne spojrzenie Husa na początki czeskiej reformacji miało wszakże głębsze podstawy. W odróżnieniu od zorientowanych reformatorsko teologów, który w tej dobie toczyli dysputy w uniwersyteckich lektoriach czy głosili swe poglądy z ambon (nie wspominając o rozwoju literatury teologicznej), zarówno on sam, jak i jego zwolennicy odnosili się chłodno do żywych ówczesznie idei koncyliaryzmu¹⁹. Miały one przynieść rozwiązanie problemu schizmy papieskiej, jak również zapewnić odgórną reformę Kościoła za pośrednictwem zgromadzenia kardynałów i teologów, którzy w oczach Husa byli nosicielami takiego samego zepsucia, jak samo papieństwo. Ale nie tylko z tego powodu Hus odrzucił akces do tradycji praskiego nurtu reformatorskiego, do którego zaliczał się przecież także podziwiany przez niego Maciej z Janova. Praski krąg reformatorów z ostatniej ćwierci XIV w. był reprezentowany prawie wyłącznie przez teologów, będących członkami trzech uniwersyteckich nacji uznawanych przez Husa, Hieronima z Pragi i Jana z Jesenice za jednoznacznie „niemieckie”²⁰. Z nacjami owymi poróżnił Husa i jego zwolenników

¹⁸ S. Sousedík, *Učení o eucharistii v díle M. Jana Husa*, Praha 1998, który wyczerpująco przeanalizował poglądy Stanisława ze Znojma o remanencji, w przypadku Husa jednak zbyt skłania ucha dla pomowień praskich plebanów, którzy oskarżali go o głoszenie doktryny o remanencji, mniejszą wagę przywiązując do pism sporządzanych dla obrony Husa.

¹⁹ Nie ma potrzeby cytować tu trudną do ogarnięcia literaturę przedmiotu, wystarczy odesłać Czytelnika do znakomitego przeglądu badań J. Miethkego, *Konziliarismus. Die neu Doktrin einer neuen Kirchenverfassung, w: Reform von Kirche und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449)*, Konstanz 1996, s. 29–59. Zob. też O. Marin, *L'archevêque, le maître et le dévot. Genèses du mouvement réformateur pragois. Années 1360–1419*, Paris 2005, s. 166–175.

²⁰ Ostatnio szczegółowo M. Nodl, *Dekret kutnohorský*, s. 257–262.

nie tylko *Dekret kutnohorski*, ale po roku 1402 już całkiem otwarty konflikt pomiędzy zwolennikami teologicznego nominalizmu i wiklefowego realizmu²¹, który z powodu wzajemnych oskarżeń o herezję z obu stron uczynił zwalczające się, niezdołne do porozumienia i skrajnie zamknięte obozy. Niezależnie jednak od tego, co sam Hus byłby skłonny przyznać, czeski prąd reformatorski z początku XV w. oraz ten uniwersytecki z ostatniej ćwierci XIV stulecia miały ze sobą bardzo wiele wspólnego.

Przede wszystkim lata osiemdziesiąte XIV w., w których prym wiedli Henryk Totting z Oyty, Konrad z Soltau, Mateusz z Krakowa, Jan z Kwidzyna, Henryk z Bitterfeld czy Mikołaj Magni z Jawora, były wypełnione otwartą i całkiem bezkompromisową krytyką funkcjonowania ówczesnego Kościoła, reprezentowanego przez wystawnie żyjących prałatów i zaniedbujących swe obowiązki plebanów²². Krytyka ta, nasycona ideami rodzącego się koncyliaryzmu, który jednak nigdy nie był zgodny z wyobrażeniami arcybiskupa Jana z Jenštejna ani króla Wacława IV²³, nie stroniła od myśli o publicznym karaniu grzechu, zasad materialnego ubóstwa kleru czy powrotu do praktyk wczesnego Kościoła, choć koncentrowała się na kwestii systematycznej katechizacji niedostatecznie wykształconych duchownych²⁴. W tym celu proreformatorscy mistrzowie uniwersyteccy wygłaszali biblistyczne wykłady, opracowywali podręczniki do spowiedzi, planowali reformę życia monastycznego oraz jasno formułowali instrukcje, jak pojmować i prezentować laikom podstawowe artykuły wiary chrześcijańskiej. W centrum ich zainteresowania była zatem reforma kleru, który miał zaś w nowy, uczony sposób oddziaływać na reformę całego Kościoła, nie wyłączając świeckich. Nie wszyscy laicy byli jednak uznawani w ich oczach za zwykłych odbiorców religijnych

²¹ V. Herold, *Zum Prager philosophischen Wyclifismus*, w: *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*, hrsg. F. Šmahel, München 1998, s. 140.

²² M. Nuding, *Matthäus von Krakau. Theologe, Politiker, Kirchenreformer in Krakau, Prag und Heidelberg zur Zeit des Großen Abendländischen Schismas*, Tübingen 2007, s. 25–75; M. Nodl, *Dekret kutnohorský*, s. 133–140.

²³ Wciąż najdokładniej R. Holinka, *Církevní politika arcibiskupa Jana z Jenštejna za pontifikátu Urbana VI.*, Bratislava 1933.

²⁴ Na temat katechizacji duchowieństwa w przedhusyckich Czechach: M. Nodl, *Mezi laickou a učeneckou zbožností. Katechetické příručky pro faráře v českém a slezském prostředí pozdního středověku*, w: *Korunní země v dějinách českého státu IV. Náboženský život a církevní poměry v zemích Koruny české ve 14.–17. století*, Praha 2009, s. 176–191.

prawd. W duchu żywej ówczesznie *devotio moderna*²⁵, która jednak na ziemiach czeskich miała odmienny charakter niż we Flandrii, liczni prореformatorscy mistrzowie, jak Mateusz z Krakowa i Henryk z Bitterfeld, zaczęli forsować ideę częstego, a nawet codziennego przyjmowania sakramentu Eucharystii ku pożytkowi oddanych nowej pobożności laików²⁶.

Trudne zmagania o realizację tego postulatu, których zwycięzcami okazali się ostatecznie uniwersytecy reformatorzy o poglądach zbliżonych do religijnie rozbudzonego kręgu skupionego wokół Macieja z Janova, miały w konsekwencji zasadniczy wpływ na kształt czeskiej reformacji. Dzięki przeforsowaniu idei codziennego przyjmowania sakramentu ołtarza jako duchowego pokarmu, który zbliżał świeckich do duchowieństwa i miał ich posilać na drodze do zbawienia, centralną kwestią nauczania reformacyjnego stała się eucharystia. Z problemem sakramentów już od ostatniego dziesięciolecia XIV w. była nierozłącznie związana sprawa głębszej chrystianizacji laikatu poprzez wyplenienie zabobonów²⁷. Kościelna tendencja do dostosowania się do naturalistycznie pojmowanej wiary świeckich wiodła bowiem do sakralizacji codziennych zachowań rytualnych, które niezwykle daleko odbiegały niekiedy od religijnej ortodoksji i wyobrażeń uczonych teologów.

Zgoda synodu metropolitalnego na codzienną komunię laików była jednak zarazem „łabędzim śpiewem” kręgu praskich reformatorów, w którym już na początku XV w. nie znalazł się nikt, kto zdradzałby wewnętrzną potrzebę i wolę szukania wspólnego języka z nową, generacyjnie zamkniętą grupą członków czeskiej nacji uniwersyteckiej. Ta ostatnia cieszyła się od lat dziewięćdziesiątych poprzedniego stulecia poparciem dworu królewskiego i mieszczaństwa

²⁵ Na temat *devotio moderna* obszernie M. Gerwing, *Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit. Ein Beitrag zur Spiritualität des Spätmittelalters*, München 1986; *idem*, *Die sogenannte Devotio moderna*, w: *Jan Hus. Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen*, hrsg. F. Seibt, München 1997, s. 49–58. Ostatnio P. Rychterová, *Konzepte der religiösen Erziehung der Laien im spätmittelalterlichen Böhmen. Eine Überlegungen zur Debatte über die sog. Böhmisches Devotio Moderna*, w: *Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa*, hrsg. W. Eberhard, F. Machilek, Köln–Wiemar–Wien 2006, s. 219–237.

²⁶ J.V. Polc, *Vita coniugale e comunione quotidiana dei laici — questione disputata a Praga alla fine del sec. XIV*, „Lateranum” 1976, t. XLII, s. 203–238; *Jindřich z Bitterfeldu. Eucharistické texty*, ed. P. Černuška, Brno 2006, s. 127–132.

²⁷ F. Šmahel, *Stärker als der Glaube: Magie, Aberglaube und Zauber in der Epoche des Hussitismus*, „Bohemia” 1991, t. XXXII, s. 316–337.

praskiego, które ją coraz mocniej wyodrębniało z pierwotnie dość jednolitej społeczności uniwersyteckiej²⁸. Młoda generacja czeskich reformistów, wśród których na początku pierwszoplanową rolę odegrali profesorowie teologii Szczepan z Pálče i Stanisław ze Znojma, wystąpiła równoległe z odnowionym programem krytyki zeświecczonego życia kleru, jak i przeciw zabobonnym praktykom²⁹. Wszystko to działo się przy poparciu arcybiskupa Zbyńka Zajica z Házmburka, choć jego wykształcenie teologiczne było skromne. Tym większa była jednak jego arystokratyczna świadomość oraz staranie o to, by odgrywać samodzielną rolę w konflikcie władcy ze wspólnotą szlachecką. Obok krytyki stylu życia duchowieństwa reformatorzy kładli duży nacisk na spekulacje filozoficzne, które coraz częściej przeplatały się z kwestiami teologicznymi oraz z praktyką życia religijnego i prawnego. Zagadnienie katechizacji — jeśli pominąć efekt nic niezmiennających, lecz jedynie podsycających konflikt kazań synodalnych — nie odgrywało u nich początkowo istotnej roli. Hus, podobnie jak Páleč i Stanisław ze Znojma, żył uniwersytetem, uniwersyteckimi dysputami, starciami z nominalistycznie argumentującymi mistrzami z trzech nacji lub konserwatystami z kręgu kapituły arcybiskupiej. Świat pozapraskiego kleru parafialnego pozostawał dla nich całkiem obcy. Ich reforma była ściśle połączona z władzą świecką, której przedstawiciele w postaci członków dworu królewskiego upatrywali w bliskiej współpracy z kręgiem reformatorów sposobu na poszerzenie swej strefy wpływów, a w ostatnich latach przed wybuchem rewolucji także na zabezpieczenie własnej pozycji majątkowej kosztem sekularyzowanych instytucji kościelnych³⁰.

Nową postać czeska reformacja przybrała w chwili, gdy Jan Hus w efekcie interdyktu zmuszony był schronić się na wsi. Uświadomił sobie wtedy, jak wielka przepaść rozpościera się pomiędzy uniwersyteckim wykształceniem i teologicznymi spekulacjami a życiem słabo

²⁸ M. Nodl, *Dekret kutnohorský*, s. 125–133; J. Stočes, *Pražské univerzitní národy do roku 1409*, Praha 2010, s. 127–134.

²⁹ M. Nodl, *Stýnající cudami góra Blaník: transformace mitu*, w: *Sacrum pogańskie — sacrum chrześcijańskie. Kontynuacja miejsc kultu we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, red. K. Bracha, Cz. Hadamik, Warszawa 2010, s. 167–171.

³⁰ Por. J. Čechura, *Sekularizace církevních statků v husitské revoluci a některé aspekty ekonomického a sociálního vývoje v Čechách v době pozdního středověku*, „Husitský Tábor” 1986–1987, t. IX, s. 91–100; *idem*, *Sekularizace církevních statků v západních Čechách v letech 1421–1454*, „Časopis Národního muzea” 1996, t. CLXV, s. 1–16.

wyedukowanych wiejskich plebanów i powierzonych im wiernych świeckich. Z tego względu rozpoczął spisywanie w języku czeskim wykładów na temat głównych artykułów wiary, jak również kazań przesyconych ideą reformy życia duchownego³¹ i podręczników kaznodziejskich. Na nowo przemyślał także kwestię kształtu horyzontalnie zorganizowanego Kościoła, którego głową był nie papież, lecz sam Chrystus³². Dziś możemy już jedynie spekulować, jaką postać przyjąłby czeski ruch reformacyjny, gdyby Hus nie udał się do Konstancji. Obronić swych poglądów tam nie mógł, gdyż zbyt głęboko naruszały zastane i ogólnie podzielane przekonania eklezjologiczne, nie wspominając już o nacisku na ubóstwo kleru i forsowanie radykalnego poglądu o konieczności karania publicznych grzechów. Zwłaszcza ten ostatni postulat, który miał się odnosić do wszystkich, nie wyłączając władców i dostojników Kościoła — mających być pozbawionymi urzędów³³, których nie okazaliby się godni — zbyt drastycznie wkraczał w sferę relacji socjopolitycznych. Bez spalenia Husa w Konstancji najprawdopodobniej nie doszłoby jednak do tak zasadniczej radykalizacji poglądów teologicznych, która uczyniła z czeskiej reformacji samodzielny prąd religijny, oddzielony od katolicyzmu prawie we wszystkich wymiarach, jedynie z wyjątkiem zakwestionowania sukcesji apostołskiej i świadomości tworzenia osobnego Kościoła. W ten ostatni nie przekształciła się ostatecznie także wspólnota taborycka, choć przez całą dekadę cieszyła się pełną niezawisłością i nie uznawała nawet uniwersytetu praskiego jako arbitra w kwestiach wiary³⁴.

Radykalizacja poglądów, prowadząca do zakwestionowania dogmatu o realnej obecności Chrystusa w eucharystii, odrzucenia rzeźb i obrazów jako przedmiotów bałwochwalstwa, czyścica i idei

³¹ Reformacyjnym kaznodziejstwem zajmował się ostatnio P. Soukup, „*Ne verbum Dei in nobis suffocetur...*”. *Kommunikationstechniken von Predigern des frühen Husitismus*, „Bohemia” 2008, t. XLVIII, s. 54–82; *idem*, *Die Predigt als Mittel religiöser Erneuerung: Böhmen um 1400*, w: *Böhmen und das Deutsche Reich. Ideen- und Kulturtransfer im Vergleich (13.-16. Jahrhundert)*, hrsg. E. Schlottheuber, H. Seibert, München 2009, s. 235–264, niestety jednak bez uwzględnienia niemieckiej homiletyki reformacyjnej w Czechach.

³² Na temat eklezjologii Husa stale najdokładniej A. Patschovsky, *Ekklesiologie bei Johannes Hus*, w: *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, hrsg. H. Boockmann, B. Moeller, K. Stackmann, Göttingen 1989, s. 370–399; ostatnio też K. Moskal, „*Aby lud był jeden...*”. *Eklezjologia Jana Husa w traktacie De ecclesia*, Lublin 2003.

³³ F. Šmahel, *Husitská revoluce*, t. II: *Kořeny české reformace*, s. 69–86.

³⁴ J. Kejř, *Mistři pražské univerzity a kněží táborští*, s. 7.

orędownictwa świętych³⁵, jak również mocy odpustów, skutkowałą także uproszczeniem rytuałów, skróceniem formuły mszalnej, desakralizacją duchowieństwa i kościołów. Nie było to jednak celem Husa i skupionych wokół niego reformatorów. Efekt męczeńskiej śmierci przywódcy tej trudno definiowalnej wspólnoty religijnej, spotęgowany nieustępliwą postawą soboru, papieża i cesarza wobec Królestwa Czeskiego, z którym patriotycznie identyfikowała się nie tylko szlachta, ale także zyskujące na politycznej świadomości miasta, prowadził do zwarcia szeregów, uruchomienia społecznych mechanizmów obronnych, a także zwiększenia poczucia własnej wyjątkowości. Ten ostatni czynnik odgrywał istotną rolę w kręgach uniwersyteckich już w konfliktach wokół *Dekretu kutnohorskiego* i o językowo-etniczny charakter czeskiej reformacji. Decydującą rolę w definiowaniu poglądów religijnych w naturalny sposób przejął uniwersytet praski. Za pośrednictwem deklaracji o obowiązywaniu komunii utrakwistycznej³⁶, czym otwarcie wystąpił przeciw wszystkim zakazom władzy kościelnej, zaczął on przeforsowywać zasady konfesjonalizacji, spychające katolicką mniejszość do roli grupy wrogiej i nietolerowanej.

Uniwersytet reprezentowany przez Jakubka ze Střibra stał się w ten sposób — co nieco zaskakujące — głównym czynnikiem radykalizacji wyobrażeń i poglądów religijnych, na którą środowiska prowincjonalne i świat laikatu nie były przygotowane. Przede wszystkim nacisk na odrytualizowanie życia religijnego mógł prowadzić do kryzysu wartości, z którym trudno się było wiernym łatwo pogodzić. Chiliastyczna fala, która w 1419 r. objęła prowincję, była świadomą próbą znalezienia drogi wyjścia z istniejącego kryzysu ze strony radykałów, wierzących w możliwość samozbawienia przez wiarę³⁷. Rychłe otrzeźwienie z powodu nienadejścia końca świata nie doprowadziło

³⁵ O. Halama, *Otázka svatých v české reformaci. Její proměny od doby Karla IV. do doby České konfese*, Brno 2002.

³⁶ J. Kejř, *Deklarace pražské univerzity z 10. března 1417 o přijímání pod oboji a její historické pozadí*, SH 8/1961, s. 133–156; V. Bok, F. Löser, *Der Widerruf des Peter von Uničov vor der Prager Universitätsgemeinde (1417)*, w: *Schriften im Umkreis mitteleuropäischer Universitäten um 1400. Lateinische und volkssprachige Texte aus Prag, Wien und Heidelberg: Unterschiede, Gemeinsamkeiten, Wechselbeziehungen*, hrsg. F.P. Knapp, J. Miethke, M. Niesner, Leiden–Boston 2004, s. 231–250.

³⁷ O taboryckim chiliazmie ostatnio H. Kaminsky, *Hussite Radicalism and the Origins of Tabor 1415–1418*, „*Medievalia et Humanistica*” 1956, t. X, s. 102–130; *idem*, *Chiliasm and the Hussite Revolution*, „*Church History*” 1957, t. XXVI, s. 423–471; A. Patschovsky, *Der taboritische Chiliasmus*, w: *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*, s. 169–195; P. Čornej, *Potíže s adamity*, „*Marginalia Historica*”

jednak do rozpadu ruchu, wzmocniło natomiast tak typową dla późniejszego okresu różnorodność poglądów. Upadek chiliizmu, którego memento stanowiły ekscesy rozfanatyzowanego tłumu, wierzącego, że w świecie, w którym pojęcie grzechu zatraciło swą dyscyplinującą funkcję, liczy się tylko przynależność do grona Bożych wybrańców, doprowadził z jednej strony do rozszczepienia ruchu reformatorskiego, z drugiej zaś wzmocnił rolę władzy świeckiej, ingerującej teraz w materię zastrzeżoną wcześniej dla czynników kościelnych³⁸. Mistrzowie uniwersyteccy, którzy z czasem znów obiema stopami stanęli na ziemi, starali się zawrócić czas i tępić wszelkie religijne wybryki³⁹. Uniwersytet, który w czasie rewolucji była akademią bez studentów, stał się w ten sposób zwolennikiem ewolucyjnego i świadomego powrotu do praktyk religijnych doby przedrewolucyjnej z zachowaniem utrakwistycznej komunii jako środka samoidentyfikacji czeskiej reformacji. To konserwatywne podejście w drugiej połowie XV w. izolowało jednak mistrzów praskich od współczesnych prądów krytyki Kościoła i zamknęło im drogę do rozwoju nowego egzegetyczno-filologicznego studium Pisma Świętego, jak również przeniknięcia do reformatorsko zorientowanych korespondencyjnych kręgów uczonych humanistów⁴⁰. Z tego powodu humanizm mocniej oddziaływał na morawskich katolickich intelektualistów, którzy ze względu na trudną dla nich do przyjęcia koegzystencję z utrakwistami nie zdradzali jakichkolwiek tendencji reformatorskich; co więcej, wobec wszelkich rodzimych idei reformacyjnych zajmowali negatywne stanowisko, a nawet stawali się sprzymierzeńcami ingerencji władzy świeckiej przeciw jakiegokolwiek formie religijnej heterodoksji⁴¹.

Polityczne napięcia w Królestwie Czech zagrożonym przez katolickie enklawy miast i posiadłości możnowładczych oraz ponawiane ataki „krzyżowców”, targanym konfliktami między husyckimi

1997, t. II, s. 33–63; S. Bylina, *Na skraju lewicy husyckiej*, Warszawa 2005, przede wszystkim s. 16–89.

³⁸ O wczesnej fazie husytyzmu najdokładniej i ze szczegółową analizą źródeł H. Kaminsky, *A History of the Hussite Revolution*, Berkeley–Los Angeles 1967; F. Seibt, *Hussitica. Zur Struktur einer Revolution*, Köln–Wien 1990².

³⁹ J. Kejř, *Mistři pražské univerzity a kněží táborští*, s. 65–78.

⁴⁰ F. Šmahel, *Humanismus v době poděbradské*, Praha 1963; *idem, Die Anfänge des Humanismus in Böhmen*, w: *Humanismus und Renaissance in Ostmitteleuropa vor der Reformation*, hrsg. W. Eberhard, A.A. Strnad, Köln–Weimar–Wien 1996, s. 189–214; *Dějiny univerzity Karlovy*, t. I: 1347/48–1622, ed. M. Svatoš, Praha 1995, s. 205–240.

⁴¹ I. Hlobil, E. Petrů, *Humanismus a raná renesance na Moravě*, Praha 1992.

partiami i frakcjami, nie sprzyjały rozwojowi czeskiej reformacji. Źródła zachowane dla lat dwudziestych i trzydziestych XV w. nie umożliwiają niestety odpowiedzi na pytanie, jak edukacyjno-religijne idee przejawiały się w życiu codziennym wspólnot parafialnych. W istocie w ogóle nie wiadomo, czy reformatorom udało się zrealizować to, co zamierzali, to jest wzbudzić wiarę w sercach wierzących — wiarę, której istotą nie było dotrzymywanie nakazanych warunków zbawienia i wystrzeganie się śmiertelnych grzechów, lecz, jak głosił Hus, wiarę „żywą”, zindywidualizowaną i przeżywaną wewnętrznie. Wydaje się jednak całkiem zrozumiałe, że w warunkach szczęku oręża, materialnego zagrożenia, niepewności codziennego bytu i ogólnego wewnętrznego kryzysu dla reformacji nie było nie tylko serc, ale nawet woli, czasu i odwagi.

Obraz, który znamy z perspektywy krytyków życia religijnego w latach czterdziestych-sześćdziesiątych XV w.⁴², świadczy jednak o jakimś „zdziczeniu” wiary. Kościół utrakwistyczny znajdował się w tym czasie w opłakanym stanie. W okresie pohusyckim doszło do radykalnego spadku liczby kleru. Przyczyną tej sytuacji były przede wszystkim trudności z uzyskiwaniem święceń duchownych. Niedostatek ten przejawiał się głównie we wzroście liczby nieobsadzonych parafii, które przejmowali katolicy duchowni. Dla większości wiernych na prowincji zwiększyła się zatem odległość do księdza z obwodu parafialnego, co w konsekwencji prowadziło do pogorszenia się codziennej komunikacji między wiernymi a ich duchownym nadzorcą⁴³. Uwewnętrznienie życia religijnego nie mogło zatem kilka dziesięcioleci po Lipanach zostać zrealizowane. Samo duchowne „powołanie” przestało być atrakcyjne już choćby z punktu widzenia „łatwego” życia ze względu na spadek dochodów z beneficjów. Z tego powodu nawet niektórzy husycy duchowni zaczęli sięgać po te same źródła dochodów (opłaty za chrzty, pogrzeby i śluby), które były cieniem w oku reformatorów.

Jeśli przyjrzymy się zarzutom formułowanym wobec prostego kleru i laików około połowy XV w. przez zwierzchnika Kościoła utrakwistycznego, arcybiskupa elekta Jana Rokycanę, umacniamy

⁴² M. Nodl, *Późnośredniowieczna pobożność. Świeccy i duchowni, miasto i wieś, reformacja husycka i zagubiona rewolucja*, w: *Europa środkowowschodnia od X do XVIII wieku — jedność czy różnorodność?*, red. K. Baczkowski, J. Smołucha, Kraków 2005, s. 184–188.

⁴³ J. Macek, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Praha 2001, s. 41–159.

się w przecuciu, że czeska reformacja w ogóle nie miała miejsca⁴⁴. Według jego oceny księży znów zwykli oddawać się grze w kości, tańcom, łowom, żyć w konkubinatach, a od swych wiernych regularnie pobierać opłaty za udzielanie sakramentów oraz święcenie pokarmów i ciast wielkanocnych. W miastach znów pojawiły się prostytutki, większość wiernych ponownie trawiła czas w karczmach zamiast chodzić do kościołów i żyć zgodnie z Pismem Świętym. Księża nakłaniali wiernych do odpustów i darów zaduszných za zmarłych, a „prawo boże leżało w kącie”. Według Jana Rokycany trudno byłoby znaleźć koło połowy XV w. prawdziwego chrześcijanina. Wszystkie układy z Kościołem katolickim, czy to w postaci kompaktatów z soborem, czy układów z cesarzem Zygmuntem i jego następcami, prowadziły do tego, że grzechy nie były karane, a świat wrócił w stare koleiny. To głębokie rozczarowanie z powodu sytuacji religijnej w Czechach przebiega i w innych pismach autorów zarówno utrakwistycznych, jak i katolickich. Wszyscy tęsknią za starymi dobrymi czasami, nawet jeśli w przypadku katolików jest to złoty wiek Karola IV, a w przypadku utrakwistów epoka Husa.

Czy reformacja w formie, jaką przybrała w okresie rewolucji, nie prowadziła do utraty wiary w obowiązujące zakazy, które głosił Kościół katolicki przed narodzinami husytyzmu, a których dalej trzymał się Kościół utrakwistyczny? W umysłach osób dociekliwych regulacje te zmieniły się w późne „wymysły”, które nie miały nic wspólnego z życiem pierwotnego Kościoła. W co zatem wierzyć mieli prości świeccy, gdy wokół nich już od kilku dziesięcioleci ścierały się równocześnie rozmaite poglądy teologiczne. Niespokojna sytuacja religijna prowadziła w konsekwencji do pojawienia się całej masy osobliwych zjawisk, tj. wiejskich mędrków i sekciarzy, pochodzących ze środowiska utrakwistycznego⁴⁵. O ich poglądach religijnych nie wiemy prawie nic, podobnie jak nie jesteśmy w stanie określić ich stosunku do katolickiego i utrakwistycznego kleru. Jedno wszakże wydaje się pewne: niestabilna sytuacja wyznaniowa, przechowywana pamięć o ostrych konfliktach religijnych w latach dwudziestych i trzydziestych, a jednocześnie niedobór utrakwistycznego duchowieństwa prowadziły do tego, że pojawiały się na czeskiej prowincji

⁴⁴ F.G. Heymann, *John Rokycana — Church Reformer between Hus and Luther*, „Church History” 1959, t. XXVIII, s. 240–280; S. Bylina, *La piété des laïcs à la lumière de Postilla tchèque de Jean de Rokycany*, w: *Husitství — Reformace — Renaissance*, t. I, Praha 1994, s. 601–610.

⁴⁵ R. Urbánek, *Věk poděbradský*, t. III, Praha 1930 (České dějiny III/3), s. 595–647.

sporadyczne niekonformistyczne grupy religijne, których różnice w pojmowaniu i praktykowaniu wiary były przede wszystkim pochodną braku możliwości konfrontowania i korygowania własnych wyobrażeń religijnych z umocowaną teologicznie doktryną Kościoła.

Zarazem jednak uzasadnione jest pytanie, czy w szeregach utrakwistów istniało jakieś oficjalne stanowisko Kościoła i jakaś ogólnie uznana doktryna. I czy przeświadczenie utrakwistycznego duchowieństwa o słuszności ich wyznania było tak silne, jak w okresie egzystencjalnego zagrożenia husytyzmu w trzeciej dekadzie i na początku czwartej XV w.? Dyskusja z taboryckim klerem na początku następnego dziesięciolecia świadczyć może, że tak. Ale nie dajmy się zmylić. Radykalizm taborytów nie został zwyciężony z tego powodu, że prasy czy uniwersyteccy utrakwiści zdołali wystąpić z jaśniejszą, pewniejszą i lepiej przemyślaną wykładnią wiary⁴⁶. W latach czterdziestych w pełni przyjęła się zasada ingerencji władzy świeckiej w spory wyznaniowe i stało się to obowiązujące przez cały wiek XV. Kutnohorski pokój religijny w 1485 r., który prowadził do potwierdzenia istniejącego *modus vivendi* w Królestwie Czeskim, nie był ani efektem religijnych dysput, ani zwycięstwem jednego nurtu, lecz wprowadzenia świeckimi metodami zasady tolerancji religijnej, uznanej przez magnaterię i gminy miejskie⁴⁷.

Po wymazaniu taboryckiego radykalizmu z mentalnej mapy czeskiej reformacji utrakwizm musiał stawić czoło wielkiej liczbie odstępców i konwertytów, przede wszystkim z szeregów wykształconych świeckich i kleru. Do najważniejszej próby obalenia autorytetu Rokycany doszło na wspólnym synodzie katolików i utrakwistów zimą 1454 r., gdy około pięćdziesięciu utrakwistycznych duchownych zdecydowało się poprosić katolickiego administratora biskupstwa praskiego Wacława z Krumlova, aby ich przyjął pod swą obediencję⁴⁸. Jedyne, czego od niego oczekiwali, to zgody na komunie pod obiema postaciami, gdyż w innych sprawach kultu i nauczania wiernych postępowali już tak samo jak duchowni katolicy. Ta kwestia dobrze ukazuje, w jakiej sytuacji znalazła się czeska reformacja w okresie porewolucyjnym. Kwestie doktrynalne, o które spierali się utrakwiści z katolikami, nie były w oczach części kleru utrakwistycznego tym, o co mieliby ochotę

⁴⁶ Koniec rewolucyjnego Taboru analizował F. Šmahel, *Dějiny Tábora*, t. I/II: 1422–1452, České Budějovice 1990, s. 445–459.

⁴⁷ *Idem*, *Husitské Čechy. Struktury, procesy, ideje*, s. 453–465.

⁴⁸ R. Urbánek, *Věk poděbradský*, t. III, s. 32.

walczyć tak jak pierwsza generacja husyckich duchownych. Jedyną zdobyczą reformy, która zachowywała swój symboliczny charakter i odwoływała się do tradycji związanej z husyckimi męczennikami, była kwestia utrakwistycznej komunii⁴⁹. Do podtrzymania swoistości czeskiej reformacji w postaci Kościoła narodowego, uznawanego przez papieżstwo aż do zerwania kompaktatów przez Piusa II w 1462 r., przyczyniła się w istocie ścisła współpraca Jana Rokycany i utrakwistycznego duchowieństwa z nowo wybranym królem Jerzym z Podiebradów. Potrzebował on do realizacji swojej polityki silnego Kościoła krajowego, który coraz mocniej akcentował zasadę konfesjonalizacji⁵⁰.

To właśnie konfesjonalizacja stała się jedną ze świadomych odpowiedzi na wspomnianą wcześniej porewolucyjną „wybujalność” prądów religijnych. Z jednej strony utrakwiści w pełni respektowali obowiązywanie kompaktatów, które gwarantowały im funkcjonowanie w ramach kościelnego legalizmu, z drugiej zaś w życiu religijnym świeckich społeczności stale mocniej dawała o sobie znać zasada konfesyjnego ekskluzywizmu. Na wierność utrakwizmowi przysięgać musieli w drugiej połowie XV w. nowi członkowie wspólnoty uniwersyteckiej, przysięga taka była niezbędnym warunkiem przyjęcia do prawa miejskiego w wielu husyckich miastach, jak również obowiązywała w wielu cechach rzemieślniczych⁵¹.

Drugą samoistną z punktu widzenia czeskiej reformacji reakcją na wspomniane „rozplenie” religijne był rozwój idei skrajnie pacyfistycznych. W osobie Piotra Chelčického i wiernego mu, ale wąskiego kręgu zwolenników położone zostały fundamenty pod ów nurt, reagujący na uniwersytecki radykalizm, doktrynę o dopuszczalności wojny świętej i na prawo do używania przemocy w rozstrzygnięciu kwestii religijnych⁵². W praktyce pacyfizm ten prowadził do ucieczki od skażonego, niedotkniętego reformacyjnym myśleniem świata

⁴⁹ Na temat symboliki kielicha: M. Bartlová, *Ikonografie kalicha, symbolu husitství*, w: *Jan Hus na přelomu tisíciletí*, ed. M. Drda, F. Holeček, Z. Vybíral, Tábor 2001, s. 453–487.

⁵⁰ Temat konfesjonalizacji w środowisku czeskim sproblematyzował: W. Eberhard, *Zur reformatorischen Qualität und Konfessionalisierung des nachrevolutionären Hussitismus*, w: *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*, München 1998, s. 213–238.

⁵¹ Z. Winter, *Dějiny řemesel a obchodu v XIV. a v XV. století*, Praha 1906, s. 686, 687.

⁵² F. Šmahel, *Antiideál města v díle Petra Chelčického*, „Československý časopis historický” 1972, t. XX, s. 71–94; M.L. Wagner, *Petr Chelčický. A Radical Separatist in Hussite Bohemia*, Ontario 1983; J. Boubín, *Petr Chelčický. Myslitel a reformátor*, Praha 2005.

ku całkiem negatywnej postawie wobec jakiegokolwiek formy władzy i własności ziemskiej. Łączyło się to z radykalnym powrotem do Biblii, ku absolutnemu posłuszeństwu „prawu Bożemu”, który już odgrywał centralną rolę w latach dwudziestych XV w., ale potem według pacyfistów został wyparty przez teologiczne spekulacje. Pacyfistom, którzy zyskali piętno religijnych radykałów, właściwy był silny antyklerykalizm, który z czasem zaczął odgrywać znaczną rolę również pomiędzy utrakwistycznym laikatem. Brało się z to przekonania, że Rokycana i jego duchowni znów uzyskują nieodpowiedni dla kleru zakres władzy. Wystarczy tu wskazać na bezkompromisowy traktat podkomorzego Wańka Valečovského z Kněžmosta o świeckim panowaniu duchownych, wyrażający powszechnie szerzące się poglądy zarówno utrakwistycznego, jak i katolickiego środowiska świeckiego⁵³.

Nosicielem tych wszystkich idei stała się wczesna Jednota Braterska, która podobnie jak niegdyś Maciej z Janova sięgała raczej do przeszłości niż w niepewną przyszłość. W pierwotnym Kościele poszukiwała inspiracji, jak przeżyć w grzesznym świecie, a jej reformacyjny potencjał skupił się na kolektywnym pielęgnowaniu surowej moralności. W sytuacji, gdy zdawało się, że czeska reformacja ze względu na owo niekontrolowane „rozplenienie” się idei religijnych i tendencję do legalizacji, zmierza ku swemu końcowi czy raczej rozpląnięciu się w otaczającym ją świecie katolickim, Jednota Braterska zdecydowała się na krok, który czyni z niej świadomą społeczność reformacyjną przed reformacją. Pomimo wewnętrznej niepewności jej członkowie zdecydowali odłączyć się w 1467 r. od Kościoła katolickiego i wybrać własnych duchownych⁵⁴. Do tego kroku, którego utrakwizm przez cały okres swego istnienia nie odważył się uczynić, doprowadził ich strach przed niemożliwością osiągnięcia zbawienia w ramach wspólnoty utrakwistycznej — a zatem wyobrażenie podobne do tego, które

⁵³ F. Šmahel, *The Hussite Critique of the Clergy's Civil Dominion*, w: *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, ed. P.A. Dykema, H.A. Oberman, New York-Köln, 1993, s. 83–90; M. Nodl, *Häresie in der Häresie. Toleranz und Intoleranz in Böhmen in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Die Utraquisten und die Brüderunität*, w: *Religious Space of East-Central Europe — Open to the East and the West*, ed. P. Kras, K. Bracha, Kraków 2010, s. 339.

⁵⁴ Na temat początków Jednoty Braterskiej: R. Řičan, *Dějiny Jednoty bratrské*, Praha 1957, s. 35–67; A. Molnár, *Bratrský synod ve Lhotce u Rychnova*, w: *Bratrský sborník. Soubor prací přednesených při symposiu konaném 26. a 27. září 1967 k pětistému výročí ustavení Jednoty bratrské*, Praha 1967, s. 15–37.

było siłą napędową wielu bezkompromisowych postaw czeskich reformatorów w drugim dziesięcioleciu XV w.

Sam akt owego wyboru, połączony z proroczą wizją brata Grzegorza, wyłonieniem duchownych zwierzchników w drodze losowania i ich wyświęceniem, był tak głęboką ingerencją w praktykę czeskiej reformacji, że utrakwiści poczuli się zmuszeni do reakcji. Wydaje się, że inicjatorem pierwszych negatywnych reakcji na powstanie Jednoty Braterskiej był sam Rokycana. Pomimo wcześniejszej życzliwości wobec Braci, którzy poszukiwali u niego duchowego wsparcia, w swych listach określił ich jako heretyków, którzy samowolnie oddzielili się od Kościoła. W tej sytuacji Jednota za pomocą kilku pism apologetycznych próbowała uzasadnić swój krok i bronić radykalnych poglądów na temat sakramentu ołtarza, rozumienia kapłaństwa, małżeństwa, chrztu itd. Rokycana był jednak nieugięty i w 1468 r. wydał list pasterski, w którym osądził członków Jednoty jako sektę, wobec której powinno się postępować tak, jak przeciw jawnym kacerzom⁵⁵. Istotnie wkrótce doszło do pierwszych poważniejszych prześladowań Braci, przede wszystkim w miastach⁵⁶. Kres owej fali prześladowań, które pozostały domeną władzy królewskiej i podległych jej miast, przyniosła dopiero śmierć Jerzego z Podiebradów. Sam jej inicjator, arcybiskup elekt Rokycana, nie posiadał już jakiegokolwiek aparatu przymusu, zdolnego do prowadzenia śledztw przeciw heretykom.

Nowy władca Władysław Jagiellończyk, chociaż katolik, w trakcie elekcji zaprzysiągł kompaktaty, a swoje rządy i politykę wyznaniową zainaugurował ogólną amnestią, którą objęci zostali również więźniowie z szeregów Jednoty Braterskiej. Owego aktu króla Władysława Jagiellończyka nie można jednak postrzegać jako proklamacji tolerancji religijnej i uznania swobód wyznaniowych⁵⁷. Tym krokiem król uprzedził raczej swoje późniejsze stanowisko

⁵⁵ M. Nodl, *Häresie in der Häresie*, s. 336–341.

⁵⁶ O pierwszych prześladowaniach Jednoty Braterskiej J.T. Müller, F.M. Bartoš, *Dějiny Jednoty bratrské*, Praha 1923, s. 34–63.

⁵⁷ O problematyce tolerancji religijnej na ziemiach czeskich zob. F. Šmahel, *Pax eterna et interna. Vom Heiligen Krieg zur Erzwungenen Toleranz im husitischen Böhmen (1419–1485)*, w: *Toleranz im Mittelalter*, hrsg. A. Patschovsky, H. Zimmermann, Sigmaringen 1998, s. 221–273; W. Eberhard, *Entstehungsbedingungen für öffentliche Toleranz am Beispiel des Kuttenberger Religionsfriedens von 1485*, s. 130–133. Na temat szerszych uwarunkowań pojęcia tolerancji także obszernie hasło *Toleranz*, autorzy Klaus Schreiner, Gerhard Bessier, w: *Geschichtliche Grundbegriffe*, t. VI, Stuttgart 1990, s. 445–605, a oprócz tego także hasło *Toleranz* w: *Lexikon des Mittelalters*, t. VIII, München 1997, s. 849 i n.

w sprawach religijnych, polegające na oddaniu inicjatywy władzom świeckim. Znalazło to wkrótce swój wyraz w 1473 r. w czasie obrad sejmu w Benešovie, który według niezbyt jednoznacznych przekazów zaktualizować miał starsze rozporządzenia przeciw heretykom. Zarazem jednak powrócono do polityki praktykowanej w latach czterdziestych, której podstawą było rozwiązywanie sporów religijnych nie metodą przemocy, lecz na drodze dysput, pozostających w gestii i pod zwierzchnim nadzorem całej wspólnoty stanowej. Sytuacja ta stwarzała utrakwistom możliwość wytworzenia za pomocą propagandowego piśmiennictwa negatywnego wizerunku Jednoty Braterskiej w oczach prostych wiernych, który przejawiał się jeszcze w XVI w. w głęboko zakorzenionych stereotypach. Członków Jednoty przedstawiano w nich jako dzikusów, dzikie zwierzęta, ludzi zdegenerowanych, a przez to skazanych na społeczną marginalizację⁵⁸.

W warunkach konieczności obrony swej egzystencji w konflikcie ze wspólnotą stanową Jednota Braterska musiała na nowo sformułować nie tylko swe poglądy na podstawowe kwestie teologiczne, ale zarazem także swój stosunek wobec władzy świeckiej. W pokoleniu brata Grzegorza i pierwszych braci jednoznacznie dominowała postawa radykalnej ucieczki od świata zewnętrznego, przejawiająca się odrzuceniem przysięg, świeckich urzędów i zajmowania się nieczystymi rzemiosłami⁵⁹. Zarazem jednak ów ascetyzm nie uniemożliwiał im respektowania świeckich zwierzchności, które w duchu religijnej tolerancji dawały poszczególnym zborom pole do suwerennej egzystencji. A ponieważ zbory braterskie znajdowały licznych protektorów w szeregach utrakwistycznego możnowładztwa⁶⁰, udawało im się unikać nadzoru odnowionego utrakwistycznego konsystorza, opanowanego przez mistrzów uniwersyteckich, jak również prób dalszych dysput religijnych, które kończyły się z reguły orzekaniem o heretyckości braci jako sekty.

⁵⁸ Na temat negatywnych stereotypów wymierzonych we wczesną Jednotę Braterską A. Molnár, *Boleslavští bratři*, Praha 1952, s. s. 29, 30; M. Nodl, *Utrakvismus a Jednota bratrská na rozcestí. Dobový kontext náboženské konverze Jana Augusty*, „Marginalia historica” 2001, t. IV, s. 144, 145.

⁵⁹ O doktrynie społecznej pierwszych braci: P. Brock, *The Political and Social Doctrines of the Unity of Czech Brethren in the 15th and Early 16th Centuries*, Hague 1957. Ostatnio J. Halama, *Sociální učení českých bratří 1464–1618*, Praha 2003.

⁶⁰ J. Macek, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, s. 326–330.

W tej kwestii nie zmienił niczego także kutnohorski pokój religijny, będący przede wszystkim reakcją na dążenia katolików do religijnej restauracji w Pradze w 1483 r.⁶¹, który na nowo w duchu średniowiecznego pojęcia „na wieczne czasy” sankcjonował religijną koegzystencję w postaci legalnego dualizmu konfesyjnego. Jednota Braterska pozostała dalej z punktu widzenia ustawodawstwa ziemskiego poza granicami legalności⁶². Ta ostatnia wszakże nie sięgała dalej niż kamienie graniczne poszczególnych władztw gruntowych, w których kształt życia religijnego regulowały ich świeckie zwierzchności. Chociaż kutnohorski pokój religijny niczego w statusie Jednoty Braterskiej nie zmienił, z upływem czasu zmieniać się zaczęła sama Jednota. Owe wewnętrzne przeobrażenia wywołała nowa generacja wykształconych teologicznie członków, reprezentowana przez seniorów wspólnoty — Prokopa z Jindřichova Hradce, Jana Klenovskiego, Jan Vilímka Táborskiego, następnie także Wawrzyńca Krasonickiego, a przede wszystkim Łukasza Praskiego. — najznacniejszą teologiczną osobowość Jednoty przed wystąpieniem Lutra⁶³. Przeprowadzili oni otwartą krytykę zamknięcia wspólnoty na świat zewnętrzny, odrzucenia edukacji, życia miejskiego i rezygnacji z odpowiedzialności w postaci urzędów świeckich. Ostatnie dziesięciolecie XV w. było wypełnione rosnącym napięciem pomiędzy zwolennikami starej ascetycznej Jednoty a reformatorami, dla których większe znaczenie miały teologiczne pewniki i precyzyjniejsza wykładnia Biblii niż braterska tradycja. Ta bolesna dla wielu członków wewnętrzna walka o nowy kształt czeskiej reformacji, którą możemy śledzić na podstawie apologetycznych pism tzw. Małego i Dużego Stronnictwa, obfitowała w zwroty, których efektem było trwałe

⁶¹ F. Šmahel, *Epilog husitské revoluce. Pražské povstání 1483*, „Acta reformationem Bohemicam illustrantia” 1978, t. I, s. 45–127; *idem*, *Pražské povstání 1483*, „Pražský sborník historický” 1986, t. XIX, s. 35–102; W. Eberhard, *Konfessionsbildung und Stände in Böhmen 1478–1530*, München–Wien 1981, s. 46–55.

⁶² W. Eberhard, *Entstehungsbedingungen für öffentliche Toleranz am Beispiel des Kuttener Religionsfriedens von 1485*, „Communio viatorum” 1986, t. XXIX, s. 129–154; *idem*, *Zu den politischen und ideologischen Bedingungen öffentlicher Toleranz. Der Kuttener Religionsfrieden (1485)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Prace Historyczne” 1992, t. C, s. 101–118; M. Nodl, *Utrakvismus a Jednota bratrská na rozcestí. Dobový kontext náboženské konverze Jana Augusty*, s. 137, 138.

⁶³ R. Urbánek, *Jednota bratrská a vyšší vzdělání až do doby Blahoslavovy*, Brno 1923; A. Molnár, *Česko-bratrská výchova před Komenským*, Praha 1956; V. Sokol, *Vavřinec Krasonický*, „Acta reformationem bohemicam illustrantia” 1994, t. III, s. 51–108.

otwarcie na świat zewnętrzny i oddzielenie się małej grupy ascetów (tzw. Małego Stronnictwa)⁶⁴.

Właśnie ten ostatni krok oznaczał zasadnicze zagrożenie dla dotychczasowego, zalegalizowanego kutnohorskim pokojem religijnym, systemu dwuwyznaniowości w królestwie, gdyż skutkowało wyodrębnieniem się nowego Kościoła, który zaczął konkurować z utrakwistyczną większością, osłabioną między innymi przez swą teologiczną niesuwerenność i stale pogłębiające się doktrynalne zbliżenie do katolicyzmu. Zasadniczy przełom z punktu widzenia wzrostu nietolerancji wobec członków Jednoty Braterskiej przyniósł zwołany w czerwcu 1508 r. do Pragi na dzień św. Jakuba sejm, na którym król Władysław Jagiellończyk przedłożył stanom mandat zwrócony przeciw heretykom⁶⁵. W nieznanych okolicznościach tzw. świętojakubski mandat został przez ów sejm przyjęty w formie prawa ziemskiego, które zakazywało wszelkich religijnych zgromadzeń heretykom, kolportowanie ich pism i sprawowanie sakramentów przez ich duchowieństwo, realizację zaś postanowień tegoż mandatu nakazywało wszystkim stanom królestwa. Jakkolwiek tzw. świętojakubski mandat obowiązywał formalnie do 1609 r., to jednak z punktu widzenia skuteczności represji pozostał martwą literą.

Chociaż Jednota, a przede wszystkim jej duchowieństwo, zaczęło funkcjonować w stanie pewnej półlegalności, to jednak rozwój reformacji czesko-braterskiej nie został za pomocą mandatu świętojakubskiego powstrzymany. Stało się właściwie odwrotnie. Wyraźnym nowym impulsem dla niej okazało się kilka lat później wystąpienie Marcina Lutera, nawet pomimo tego, że w pierwszych latach trwania niemieckiej reformacji ze względu na rosnący konserwatyzm Łukasza Praskiego Jednota Braterska opierała się jej wpływowi. Wkrótce po śmierci Łukasza w końcu 1528 r. nastąpiło jednak pełne otwarcie wspólnoty na luteranizm, a dzięki aktywności Jana Roha, starszego zboru mladoboleslavskiego, udało się pozyskać dla niej dwudziestu członków stanu panów⁶⁶. To osiągnięcie otworzyło drogę do faktycznej legalizacji wyznania czesko-braterskiego, do którego, formalnie

⁶⁴ A. Molnár, *Die kleine und grosse Partei der Brüdernität*, „Communio viatorum” 1979, t. XXII, s. 239–248.

⁶⁵ J.T. Müller, F. Michálek Bartoš, *Dějiny Jednoty bratrské*, s. 224–249; R. Řičan, *Dějiny Jednoty bratrské*, s. 106, 107.

⁶⁶ A. Molnár, *Bratr Lukáš, bohoslovec Jednoty*, Praha 1948. Ostatnio J. Just, *Luteráni v našich zemích do Bílé hory*, w: *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*, ed. J. Just, Z.R. Nešpor, O. Matějka, Praha 2009, s. 43–58.

rzecz biorąc, doszło jednak dopiero na drodze cesarskiego Listu majestatycznego z 1609 r.

Jeśli postawimy pytanie, któremu z czeskich prądów reformacyjnych najbliższej do reformacji europejskiej, to będzie nim bez wątpienia Jednota Braterska. Z punktu doktryny reformacyjnej pozostała ona jednak przez całe XVI stulecie odrębnym bytem religijnym, który od niemieckiej i szwajcarskiej reformacji odróżniał się przede wszystkim naciskiem na kwestię tolerancji wyznaniowej. Dzięki Łukaszowi Praskiemu Jednota zyskała mocną podbudowę teologiczną, którą inne utrakwistyczne prądy czeskiej reformacji utraciły. Ani Jan Rokycana, ani Waclaw Koranda młodszy, nie wspominając nawet o utrakwistycznych administratorach z XVI w., nie byli wielkimi teologami na miarę Lutra czy Kalwina. W wielu kwestiach reformacja Jednoty Braterskiej była bardziej radykalna niż później luteranizm, a nawet kalwinizm, między wpływami których czescy protestanci nieustannie lawirowali, dopóki ostatecznie, w czwartej ćwierci XVI stulecia, nie skłonili się ku kalwinizmowi, nie rezygnując bynajmniej z własnej autonomii i poczucia religijnej sublimacji⁶⁷.

Znaczącym faktem dla kształtu czeskiej reformacji okazało się także przyjęcie Habsburgów na tron czeski. Wpływ nowej polityczno-religijnej konstelacji przejawiał się zarówno w zwiększonej presji na radykałów, jak również w systematycznym wspieraniu przez nową władzę konserwatystów czy nawet ultrakonserwatystów w środowisku utrakwistycznym. Właśnie owo celowe wsparcie „państwa”, które w konsekwencji prowadzić miało do jeszcze większego zbliżenia wyznaniowego utrakwistów i katolików, a nawet ich połączenia, utrzymało przy życiu te nurty konfesyjne, które nie zamierzały rezygnować z tradycji czeskiej reformacji i dla których wiara nie zaczynała się i nie kończyła na kwestii kielicha, tj. utrakwistycznej komunii. Systemowe wsparcie dla konserwatystów otwierało późniejszym nowoutrakwistom drogę ku luteranizmowi, którego wpływ na utrakwizm okazał się decydujący⁶⁸. Zarazem jednak zapewniło także bardziej tolerancyjną postawę utrakwistów wobec reformacyjnych radykałów, choć nie obyło się bez pewnych wahań, spowodowanych czy to postaciami kolejnych administratorów, czy to sytuacją polityczną w obliczu nie-

⁶⁷ R. Řičan, *Dějiny Jednoty bratrské*, s. 273–288.

⁶⁸ J. Just, *Luteráni v našich zemích do Bílé hory*, s. 66–120; P. Hlaváček, *Optaziky nad luteránskou kulturou v předbělohorských Čechách w: Umění české reformace*, s. 263–278.

udanego powstania stanowego w 1547 r. Faktyczny zakres tolerancji religijnej wykroczył jednak poza ramy konfesyjnej koegzystencji kutnohorskiego pokoju religijnego⁶⁹.

Paradoksalnie rok 1547 zaznaczył się także zmianą stanowiska utrakwistów wobec kompaktatów. Po przegrupowaniu sił politycznych stało się już dla nich całkiem jasne, że kompaktaty, które liczni reformatorzy z połowy XV w. uznawali za wielki sukces tendencji reformatorskich i za potwierdzenie uzyskanej kościelnej autonomii (choć nigdy za pełną realizację reformacyjnych zasad jako takich), stają się teraz wyraźnym ograniczeniem w rozwoju czeskiego utrakwizmu. Z tego względu ostatecznie z powodzeniem dążyli do ich zniesienia. Wraz z tym jednak ze strony nowoutrakwistów zaczęły pojawiać się próby zjednoczenia rodzimych prądów reformacyjnych, które mają paralelę w podobnych tendencjach obecnych ówczesnie także w niemieckim ruchu reformacyjnym. Realizacją tych dążeń była Konfesja Czeska⁷⁰, która z jednej strony stała się wyrazem utrakwistycznej konfesjonalizacji, z drugiej zaś objawem respektowania religijnej wyjątkowości i rytualnej autonomii poszczególnych kościołów krajowych, przede wszystkim skalwinizowanej Jednoty Braterskiej. Należy jednak dodać, że w porównaniu ze środowiskiem luterańskim i kalwińskim w Rzeszy konfesjonalizacja nigdy nie uzyskała w Królestwie Czeskim owej nietolerancyjnej postaci⁷¹. Swoistość czeskiej reformacji znalazła potwierdzenie także w gwarancji swobód religijnych, zawartej w Liście majestatycznym cesarza Rudolfa w 1609 r.⁷² Akt ów, ogłoszony po długich rokovaniach i pod wpływem konfliktu wewnątrz domu habsburskiego, eliminował właśnie dotychczasowe akcentowanie teologicznych subtelnosci, które w środowisku czeskim było przede wszystkim typowe dla luterańskiego duchowieństwa, a na miejsce tych ostatnich wyniósł zasadę subiektywnie praktykowanej

⁶⁹ Z.V. David, *Finding the Middle Way. The Utraquists' Liberal Challenge to Rome and Luther*, Baltimore–London 2003, s. 198–239.

⁷⁰ O Czeskiej Konfesji jak dotąd niezastąpiony F. Hrejsa, *Česká konfese*, Praha 1912. Ostatnio Z.V. David, *Utraquists, Lutherans, and the Bohemian Confession of 1575*, „Church History” 1999, t. LXVIII, s. 294–336.

⁷¹ Rzeczowo z akcentem na środowisko czeskie A. Ohlídal, „Konfessionalisierung”: *Ein historisches Paradigma auf dem Weg von der Sozialgeschichte zur Kulturwissenschaft?*, „Acta Comeniana” 2002, t. XXXIX/XL, 2002, s. 327–342. Ogólnie *Formierungen des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa*, wyd. E. Wetter, Stuttgart 2008.

⁷² Na temat Listu majestatycznego Rudolfa II ostatnio J. Just, *9. 7. 1609. Rudolfův Majestát. Světa a stíny náboženské svobody*, Praha 2009.

wiary. Wydarzenia z przełomu XVI i XVII w., podobnie jak walka o wydanie Listu majestatycznego, ostatecznie prowadziły do rozstrzygnięć, z którymi czeska reformacja zetknęła się już w okresie po kompaktatach. Okoliczności powstania i wprowadzenia Listu majestatycznego po raz kolejny zwiększyły wpływy świeckich zwierzchności. Idee reformacyjne, podobnie jak w latach trzydziestych XV w. niereprezentowane w danym momencie przez osobowości cieszących się niekwestionowanym prestiżem, wizjonerskich teologów, zdominowane zostały przez polityką stanową, dla której wiara była jedynie polityczno-emocjonalnym instrumentem działania. Być może właśnie w tym powtarzającym się przytłumianiu czeskiej reformacji politycznym pragmatyzmem i egoistycznymi aspiracjami do władzy tkwi przyczyna jej kryzysów i wybujałych form. W odróżnieniu od okresu wcześniejszego po 1620 r. nie istniała już możliwość poszukiwania dróg wyjścia z kryzysu społecznego, którą stosowała Jednota Braterska jako dziedziczka wczesnej reformacji czeskiej, kierująca wzrok ku wyidealizowanemu pierwotnemu chrześcijaństwu jako prawzorowi życia religijnego. W konfesjonalizującej się Europie przez kilka kolejnych dziesięcioleci nie było już miejsca dla niekonformistyczne i reformistycznie zorientowanych grup, którym chodziło o internalizację życia religijnego i ustanowienie nowych wartości, opartych na pryncypiach obyczajowych. Czeska reformacja rozplynęła się zatem w protestanckim świecie i z czasem utraciła swą autonomię, choć nosiciele jej tradycji bynajmniej nie zrezygnowali z poczucia dawnej tożsamości, jak również nie przestali odwoływać się do Jana Husa i ludzi jego pokolenia jako twórców czeskiej reformacji, która głosiła w pełni reformacyjny program na długo przez niemiecką i szwajcarską⁷³.

⁷³ Tekst powstał w ramach projektu Grantové agentury České republiky P405/12/G148 „Kulturní kódy a jejich proměny v husitském období”.

(tłumaczył Marcin R. Pauk)

Bohemian Reformation

Abstract

On the first days of June 1421 at an assembly convened to Časlav representatives of the Bohemian estates reached an agreement on the religious and political program which for many long years had laid the foundations for the — victorious for the time being — Bohemian Revolution. A program was formulated that amounted to four points: God's word might be freely preached; Communion under both kinds could be given to the faithful; secular power should be not exercised by the clergy who could not possess any worldly goods; and public sins should be punished publicly. This was completed by fifth demand: the repeated rejection of Sigismund of Luxembourg's claims to the Bohemian throne. From the mid-fifteenth century, however, it was more and more clear that Bohemian lands were ceasing to be the centre of religious reformation. When formulating his new articles of faith, Martin Luther regarded the followers of Hussitism as a sect and heretics similar to vegetating Waldenses or Cathari. He had nothing but words of contempt for Jan Hus and his followers. The article attempts to answer the question about the basis and development of the Bohemian Revolution and to what extent later reformation movements were related to the religious transformation in the Kingdom of Bohemia. The author concludes that the Hussite Reformation melted away in the Protestant world and in time lost its autonomy despite the fact that the apostles of its tradition neither lost their former identity nor stopped to appeal to Jan Hus and people of his generation as the authors of the Bohemian Reformation which preached a fully reformation program long before Martin Luther and John Calvin.