

Stanisław Bylina

Revolucja husycka

Przedświt i pierwsze lata

Wydawnictwo Neriton • Instytut Historii PAN

<http://rcin.org.pl>

Rewolucja husycka

Przedświt i pierwsze lata

Mojej Żonie Elżbiecie

Stanisław Bylina

Rewolucja husycka

Przedświt i pierwsze lata

**Wydawnictwo Neriton
Instytut Historii PAN**

Warszawa 2011

<http://rcin.org.pl>

Redakcja, korekta i indeksy
Jolanta Rudzińska

Opracowanie graficzne i projekt okładki
Elżbieta Malik

Na okładce: pieczęć miejska gminy Góry Tabor
wyobraża Kielich z hostią (symbol komunii pod dwiema postaciami)
oraz husycki oręż: cep i miecz (ze zbiorów prof. Františka Šmahela)

© Copyright by Stanisław Bylina
© Copyright by Instytut Historii PAN
© Copyright by Wydawnictwo Neriton

ISBN 978-83-7543-205-3

Tytuł dotowany przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Wydanie I, Warszawa 2011
Wydawnictwo Neriton
Rynek Starego Miasta 29/31, 00-272 Warszawa
tel. 22 831-02-61 w. 26
www.neriton.apnet.pl
neriton@ihpan.edu.pl

Nakład 400 egzemplarzy
Objętość 20 arkuszy wydawniczych

Druk i oprawa Fabryka Druku

<http://rcin.org.pl>

Spis treści

Słowo wstępne	7
-------------------------	---

Część I. Wydarzenia i zjawiska

I. Prekursorzy reformy i heros prawdy bożej	19
II. Czas odrzucania i odkrywania. Praga i prowincja	42
III. Droga wiodła przez święte góry	72
IV. Przeciw zastępom Antychrysta	91
V. Rewolucja pożera swe krnąbrne dzieci	134
VI. Przeciw wrogom i przeciw braciom	148

Część II. Zjawiska i problemy

VII. Codziennosc i dzien swiateczny	189
VIII. Liturgia w dniach rewolucji	215
IX. Chrystus zstapi na ziemie czeska	231
X. Poboznosc lewicy husyckiej	253
XI. Przemoc i swieta wojna	274
Niepelny bilans wczesnych lat	290
Bibliografia	297
Abstract	307
Zusammenfassung	314
Indeks osobowy	321
Indeks geograficzny	326

Słowo wstępne

W 1422 r. Andrzej z Brodu, mistrz Uniwersytetu Praskiego, katolik prawowierny i wrogi husytom, nie bez emocji oceniał wydarzenia, z których wprawdzie uszedł z życiem, lecz które zmusiły go do opuszczenia Czech. Pisał wówczas: „Powstał lud bezczelny, okrutny i niewdzięczny, pospolity i zbrojny, pogardzający zwierzchnością, mający w nienawiści księży, odrzucający kary kościelne, wyszydający obrzędy, depczący sankcje świętych kanonów, potępiający doktrynę katolicką”¹. Swym traktatem o początkach husytów (*Tractatus de origine hussitarum*) Andrzej z Brodu zajął miejsce we współczesnym nurcie piśmiennictwa antyhusyckiego, powielającego w zasadzie – mimo zróżnicowania jego gatunków – podobne treści: opisy okrucieństw, zniszczeń, świętokradztw, profanacji i wszelkich występków oraz ubolewania nad spustoszeniem świętego niegdyś Królestwa Czeskiego, w którym teraz poniżeni zostali ludzie mądrzy i uczeni, zatriumfowali zaś bezrozumni prostacy. Andrzej z Brodu nie rozwodził się szerzej nad tym, kto skierował ten zbuntowany lud na drogę zła. Jego sprawcom poświęcił natomiast swą rozprawę Jan z Příbramia, również mistrz uczelni praskiej, bardzo umiarkowany w swych poglądach utrakwista, nieprzejednany wróg lewicy husyckiej. Demonów przewrotu ujawnił już w tytule swojego obszernego paszkwilu *Život kněží tábořských* (*Żywot księży taboryckich*).

¹ Traktát místra Ondřeje z Brodu, s. 11: „Surrexit populus arrogans, ingratus, vulgaris videlicet et militaris, prelatos descipiens, clerum odiens, censuram ecclesiarum respuens, ceremonias deridens, sanctiones canonum conculans, nec non doctrinam sanam predicantium contempnens”. Jeżeli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia pochodzą od autora.

W czasie gdy Andrzej z Brodu pisał swój traktat, ruch wywodzący się w Czechach od reformatorskich koncepcji Jana Husa i jego ideowych współwyznawców bardzo się już oddalił od swych korzeni. Osiągnął apogeum w okresie wojny domowej i nie mniej krwawych zmagania z siłami międzynarodowych krucjat antyhusyckich, ogłaszanych przez papieżstwo, a dowodzonych przez Zygmunta Luksemburskiego i dostojników Rzeszy. W obronie radykalnej wersji reformy chrześcijaństwa i Kościoła omawiany ruch wyzwolił wielkie siły ideowe tkwiące w społeczeństwie czeskim, doprowadzając do erupcji przemocy, wobec której nikt nie mógł pozostać obojętnym.

Przed połową 1419 r. nikt w Czechach nie chciał realizować reformy przemocą. Myśl o rewolucji była całkowicie obca nie tylko Husowi i bliskim mu uczonym uniwersyteckim, lecz również wczesnym radykałom religijnym na prowincji, którzy sprzeciw wobec rzeczywistości kościelnej wyrażali poprzez demonstracyjne odrzucanie tradycyjnej liturgii i wyszydzanie katolickiego kleru. A przecież wojna domowa ogarnęła cały kraj i wkrótce rozpoczęły się długotrwałe zmagania z interwencją obcych sił katolickich. Słusznie zauważył w tym kontekście czeski mediewista Jaroslav Mezník: „poczynania ludzi często prowadzą do skutków, których oni nie przewidywali”².

Niniejsza książka mówi o narodzinach i krystalizowaniu się postaw sprzeciwu, o tym, jak elity radykalizmu reformatorskiego przekształcały krytykę aktualnego stanu Kościoła w jego odrzucenie, i wreszcie o tym, jak mnożące się akty przemocy przeradzały się w coraz większe jej ogniska, a następnie w pożogę ogarniającą większą część Czech (podczas gdy Morawy zachowywały względną wierność religii katolickiej i Zygmunтови).

Rozważań przedstawianych w kolejnych rozdziałach nie doprowadzam do końca rewolucji husyckiej³. Zamykam je na roku 1424; tę

² Mezník 1995, s. 709.

³ Historycy używający określenia „rewolucja husycka” dla wydarzeń i zjawisk mających miejsce w Czechach począwszy od 1419 r., nie są zgodni co do jej cezurę końcowej. F.M. Bartoš (1965, t. 1–2) prowadzi wykład do późnych lat trzydziestych XV w., H. Kaminsky (1967) zatrzymuje się na 1424 r., J. Macek (1973) zaś taborycką „rewolucję chiliastów” zamyka na 1421 r., a następującą po niej „rewolucję kalikstynów” doprowadza do 1437 r. F. Šmahel w swym czterotomowym zarysie monograficznym *Husitská revoluce* (1993) uwzględnia lata dominacji radykalnych

datę po części uzasadnia śmierć słynnego husyckiego hetmana Jana Žižki, konieczne jest jednak zastrzeżenie, że przemoc, gwałt i rozlew krwi miały miejsce i w następnych latach. Zatrzymamy się więc w kulminacyjnym momencie rewolucji husyckiej, nie śledząc już dalszego ciągu wojny domowej i walk z armiami krzyżowymi.

Głównymi bohaterami książki są przede wszystkim zbiorowość husyckich uczestników rewolucji. Poczesne miejsce zajmują wśród nich taboryccy księża i kaznodzieje – duchowi przywódcy świeckich adeptów tego nurtu, ideolodzy, propagandziści i duszpasterze. Obok nich spotkamy bliską im (choć zarazem niezależną) postać Jana Želivskiego, praskiego kaznodziei, trybuna ludowego i wreszcie dyktatora husyckiej Pragi. Następnie ci, którzy ze swych zameczków i dworów wynieśli umiejętność posługiwania się mieczem i łatwiej od innych posiadli sztukę dowodzenia zbrojnymi oddziałami. Im to właśnie – przedstawicielom drobnej i średniej szlachty – przypadną w udziale zawrotne kariery, głównie wojskowe⁴. Bardzo ważną rolę odgrywali mieszkańcy miast, z prażanami na czele. Polityczną – poprzez rady miejskie i zgromadzenia obywateli wywierające znaczny wpływ na przebieg wydarzeń i wojskową – mieszczenie walczyli w szeregach wojska praskiego, należeli do zbrojnych załóg warownych miast husyckich i katolickich. Wymienić trzeba również chłopskich mieszkańców wsi, najliczniejszych uczestników rewolucji, którzy uwiedzeni wielkimi, otwieranymi przed nimi nadziejami, zamieniali narzędzie rolnicze w okute, straszne w walce cepy bojowe. Spotykać będziemy wreszcie czeskich panów i przedstawicieli wyższej szlachty. Niektórzy z nich uwierzyli w prawdy bliskie husytom i trwali w ich obozie, inni zaś swoje wybory uzależniali od bieżących kalkulacji politycznych.

Mówiąc o rewolucji husyckiej, rewolucji w swej istocie religijnej, nie oddzielamy jej od idei reformy, która nie przestawała być jej sztandarowym celem. Jerzy Kłoczowski trafnie zauważył, że: „Istotą

bractw, zagraniczne wyprawy wojsk husyckich i kończy pracę bitwą pod Lipanami (1434). Wreszcie P. Čornej pierwszy okres rewolucji husyckiej doprowadza do praskiego przewrotu wiosną 1427 r., drugi zaś kończy rokiem 1437.

⁴ Ogromnie istotny problem udziału czeskiej szlachty w rewolucji husyckiej ma już dość obszerną literaturę przedmiotu. Dla lat wcześniejszych (poza pracami, które dalej cytuję) zob.: Polívka 1982; Klassen 1978. O udziale i roli szlachty w husyckich związkach miejskich zob. Jurok 2006; Jurok 2007.

religijnego doświadczenia czeskiego jest próba zrealizowania w obrębie chrześcijaństwa daleko idącej reformy, a właściwie reform, bo od razu zarysowały się ważne różnice programowe, dotyczące sposobów wykonania tych programów⁵.

Warto może już w tym miejscu przybliżyć, co w najogólniejszych ramach było spoiwem całego ruchu husyckiego, poczynając od jego zarania po późniejsze dziesięciolecia. Nie tyle chodzi tu o ostatecznie sformułowane postulaty, ile o pojawienie się w różnym czasie pewnych wątków i motywów o zbliżonych treściach programowych. Dążenia te miały później przybrać dojrzałą formę husyckiego manifestu ideowego, znanego jako *Cztery artykuły praskie*. Zawierały one postulaty: swobodnego (nieograniczonego specjalnymi uprawnieniami) głoszenia przez wszystkich Słowa Bożego, dostępu ludzi świeckich – na równi z księżmi – do komunii pod dwiema postaciami (chleba i wina), apostołskiego, tj. ubogiego trybu życia księży, karanie jawnie popełnianych grzechów śmiertelnych. Husycki program powrotu do doskonałości dawnego Kościoła apostołskiego, wyrażający się w tendencji zbliżenia wszystkich wiernych do Pisma Świętego i do sakramentów, był nierozzerwalnie związany z ograniczeniem, lub wręcz odrzuceniem, tego wszystkiego, co w dziedzinie wiary i kultu uznawano za wkład ludzki, niepotwierdzony słowami Pisma Świętego. Stosunek do tradycji kościelnej będzie istotnym wyznacznikiem podziału ideowego wewnątrz obozu husyckiego. Wszystkie cztery wymienione uprzednio postulaty odgrywały wielką rolę w światopoglądzie husyckim. Ale to Kielich (symbol komunii pod dwiema postaciami) stał się głównym i najbardziej widowym spoiwem wspólnoty ogólnohusyckiej oraz jej powszechnie akceptowanym znakiem. W imię Kielicha walczono i za niego umierano, tych zaś, którzy go uznać nie chcieli, zabijano jako wrogów prawdy bożej.

Pewien niemiecki autor, współczesny opisywanym wydarzeniom, starał się przekazać swym czytelnikom wiedzę o strukturze obozu husyckiego, charakteryzując przy tym poszczególne jego odłamy: „W Pradze przyjmuje się komunię pod dwiema postaciami, na Taborze nie ma żadnego klasztoru, żadnych mnichów i zakonnic, na Orebie wspólne jest posiadanie kobiet, na Górze Oliwnej nie ma ołtarzy,

⁵ Kłoczowski 1998, s. 315.

ani żadnych relikwii, ani ornatów”⁶. Pomijając dziwacznie rozdzielone, jakoby specyficzne cechy poszczególnych wspólnot, przyznać trzeba, że autor trafnie rozpoznał trzy główne ugrupowania w obozie husyckim: Prażan (czyli umiarkowanych utrakwistów), południowoczeskich radykalnych taborytów i równie radykalnych orebitów ze wschodnich Czech. Dodał do nich nieistniejącą wspólnotę związaną z Górą Oliwną (Olivetská Hora), która wcześniej była jednym z husyckich miejsc pielgrzymkowych.

Dla nas informacja anonimowego autora ma zabarwienie głównie anegdotyczne, nasuwa wszakże potrzebę związanej refleksji terminologicznej. Czytelnikowi niniejszej książki może to ułatwić rozeznanie w zagęszczonym materiale faktograficznym, zwłaszcza w jej pierwszej części. Zacznijmy więc *ab ovo*: husyci (*hussitae*, *hussones*, *husité*) to nazwa pogardliwa, nigdy nieakceptowana przez adeptów reformy, utworzona od imienia herezjarchy straconego na stosie w Konstancji. Sami siebie nazywali oni wyznawcami lub obrońcami prawdy bożej, prawdy ewangelicznej lub prawa bożego; pojęcia te, mimo pewnych zróżnicowań, oznaczały ogół zasad religijnych wyznawanych w husytyzmie, opartych o Pismo Święte Nowego i Starego Testamentu. Mówili też o sobie jako o „wiernych bożych” lub „wiernych Czechach”.

Przyjęte w historiografii określenie utrakwiści (od komunii podawanej ludowi *sub utraque speciae*) było równoznaczne z określeniem kalikstyni / kalisznicy (w jęz. czeskim *kalíšníci*), od słów *calix*, *kalich* – słynny husycki Kielich. Ponieważ utrakwizm, umiarkowana wersja husytyzmu, miał oparcie w Pradze (wśród członków uniwersytetu i w husyckim klerze parafialnym), o jego adherentach mówiono także Prażanie. Będziemy więc odróżniać prażan (mieszkańców stolicy Czech) od Prażan – stronnictwa ideowo-religijnego i politycznego. Radykalni taboryci nazywali praskich utrakwistów „mistrzami” lub w pogardliwym tonie *kněžstvem* (klerem lub klechami). Taboryci odnosili się do siebie jako do „braci” i „sióstr” (zwroty używane również w całym obozie reformy husyckiej), o nich zaś mówiono *taboriatae*, *taborienses* (czes. *taborité*). O radykalnej wspólnocie wschodnioczeskiej, bliskiej taborytom, mówiono *orebité* lub „bracia orebiccy”,

⁶ Tekst ten w brzmieniu oryginalnym (łacińskim) w: Seibt 2001, s. 248.

ich nazwa wywodziła się od wzgórza pielgrzymkowego nazywanego biblijnym mianem Oreb (Horeb). Wreszcie członków hermetycznej mniejszości wywodzącej się z Taboru (zwalczanej przez wpływowe „stronnictwo porządku”) nazywano *Picardi* (od przybyłych do Czech Pikardyjczyków, którzy mieli tu przeszczepić doktrynę heretycką) lub bez akcentowania ich pochodzenia: *pikarti*, *pikharti*.

Gdy mówimy o największym w Czechach centrum reformy husyckiej (z całą jego złożonością), jakim była Praga, należy pamiętać, że od drugiej połowy XIV w. stolica Królestwa składała się z czterech niezależnych od siebie, odrębnych pod względem administracyjnym i prawnym gmin (stąd w źródłach mówi się „miasta praskie”). Aglomerację praską tworzyły (wymieniane tu nie w kolejności chronologicznej): Stare Miasto, Nowe Miasto, Malá Strana i Hradčany. Każde z miast praskich miało odrębne dzieje, specyfikę rozwoju, inną strukturę społeczną i narodową oraz inny stan zamożności obywateli. Miejscami wielce istotnych dla nas wydarzeń będą przede wszystkim Stare i Nowe Miasto (źródła określają je łącznie jako: „oba miasta praskie”).

W czasie niewiele poprzedzającym początek rewolucji na obu obszarach miejskich husytyzm znalazł dla siebie silne, choć odmienne oparcie społeczne⁷. Na niezwykle zamożnym Starym Mieście bogaci rzemieślnicy i kupcy narodowości czeskiej oraz część zamieszkującej miasto czeskiej szlachty wsparła reformatorski kler, związany głównie z uniwersytetem i z ośrodkami kaznodziejstwa husyckiego. Na znacznie uboższym, choć prężnie rozwijającym się Nowym Mieście radykalizm husycki znalazł zwolenników wśród średniego i drobnego rzemiosła – ludzi pracującym dla zaspokojenia codziennych potrzeb mieszkańców oraz wśród ludności ubogiej i najuboższej (czes. *chudina městská*). Właśnie tu, na Nowym Mieście, rewolucja husycka mieć będzie swój początek.

Nie tylko do miast praskich odnosi się często spotykany w źródłach czeskojęzycznych termin *obec*⁸, w zasadzie będący odpowiednikiem łacińskiej *communitas*. W odniesieniu do omawianej problematyki ma on wiele znaczeń. Określa nie tylko zgromadzenie lub społeczność pełnoprawnych obywateli miasta, lecz także wspólnotę

⁷ Zob. Mezník 1990, rozdz. V–VII; Čornej 1998, s. 736–753.

⁸ Zob. Seibt 1965, s. 125 n.; przede wszystkim zob. Macek 1974, s. 89–100.

wyznaniową (raczej nie ogólnohusycką, lecz odnoszącą się do adeptów któregoś z odłamów czy też stronnictw). W dobie rewolucji husyckiej znaczenie zyskała treść ideowa i polityczna omawianego pojęcia: *obec* wspierająca Jana Želivskiego to nie wszyscy obywatele Nowego Miasta, lecz jego liczni zwolennicy.

Źródła wykorzystane w książce podano w wykazie bibliograficznym. Zwrócę tu uwagę jedynie na najważniejsze teksty historiograficzne. Podstawowy zasób wiedzy źródłowej obejmujący wcześniejsze lata uwzględnianego w pracy okresu zawdzięczamy Wawrzyńcowi z Březovej, autorowi *Kroniki husyckiej* (*Chronicon Hussitarum*, *Kronika husitská*), dzieła o niezwyklej wartości i zaletach. Wawrzyniec z Březovej, mistrz Uniwersytetu Praskiego, zaangażowany utrakwista, z bliska obserwował wiele wydarzeń opisywanych w latach 1429–1432. Związany z kancelarią Starego Miasta, miał dostęp do ważnych dokumentów, które często cytował *in extenso*, miał również dobre, bezpośrednie źródła informacji ustnej. Kronikę swą pisał w sposób rzetelny, nie przeinaczając opisywanych wydarzeń. Zajmując konsekwentnie stanowisko umiarkowanego utrakwisty, nie tracił z oczu dobra całej wspólnoty husyckiej. Nie żywił sympatii dla taborytów, ganił ich zachowania i bezwzględność w wojnie domowej, lecz cieszył go ich zwycięstwa nad wojskami Zygmunta Luksemburskiego. Zdumiewa ilość zgromadzonego przezeń materiału, a przy tym żywy i barwny sposób pisania. Godne uwagi są zarówno opisy wydarzeń, jak i charakterystyki lub tylko drobne wzmianki dotyczące ludzi odgrywających w tamtych latach zarówno główne, jak i mniej dostrzegalne role. Niedokończona kronika Wawrzyńca z Březovej urywa się na opisie wydarzeń ze schyłku 1421 r. Dzisiejszy historyk ruchu husyckiego, zwłaszcza jego wczesnej fazy, dotkliwie odczuwa nagłe wyschnięcie obfitego źródła informacji.

Kronika taborycka (*Chronicon Taboritarum*) pióra Mikołaja z Pelhřimova o przydomku Biskupec, czołowego duchowego przywódcy taborytów, od 1420 r. seniora (biskupa) tej wspólnoty, dorównuje dziełu Wawrzyńca z Březovej jedynie pod względem objętości. Wyjąwszy pewne jej fragmenty (np. o pielgrzymkach na wybrane wzgórza lub o synodach taboryckich), wartość faktograficzna tej kroniki jest niewielka. Istotne miejsca zajmują w niej treści apologetyczne i polemiczne, dotyczące podstaw wyznaniowych wspólnoty taboryckiej,

w konfrontacji z opiniami utrakwistów. W wielu partiach *Kronika taborycka* bliska jest innemu dziełu Mikołaja z Pelhřimova – *Confessio Taboritarum*. Należy jednak pamiętać, że omawiana kronika jest jednym z nielicznych zachowanych utworów w sumie ubogiego piśmienictwa taboryckiego.

Ze środowisk utrakwistycznych wywodzą się czeskojęzyczne serie utworów historiograficznych znanych jako *Staré letopisy české*. Odnosnie do interesujących nas lat częściowo powtarzają one informacje pochodzące od Wawrzyńca z Březovej, przynoszą jednak również materiał nowy, czasem bardzo wartościowy. Dla wydarzeń z wczesnych przejawów radykalizmu religijnego na południu Czech bardzo cenne są tzw. *Veršované letopisy*, oparte w pewnym stopniu na materiałach i informacjach skądinąd nieznanymi. Na wszystkie wymienione źródła będę się często powoływać, nie zawsze zresztą polegając na ich wiarygodności.

Inne kroniki piętnastowieczne, tj. *Kronika starého kollegiáta pražského*, *Kronika Univerzity Praskiego* oraz kronika Bartoška z Drahonice, mają już mniejsze znaczenie, choć sporadycznie okazują się użyteczne w zakresie szczegółowych informacji.

O innych, niezmiernie licznych rodzajach źródeł i seriach źródłowych już tylko wspomnę. Są wśród nich manifesty i apele (ważne zwłaszcza dla kampanii prorocत्व chiliastycznych z lat 1420–1421), kolekcje prorocत्व i też taboryckich, kazania (na czele z późnymi kazaniem Jana Husa i zbiorem kazań Jana Želivského z 1419), postanowienia synodów księży husyckich, traktaty, rozprawy i polemiki wyznaniowe (na czele ze wspomnianym już antytaboryckim utworem Jana z Příbramia), relacje o wydarzeniach, źródła dyplomatyczne i epistolograficzne, husyckie pieśni religijne i okolicznościowe (o treściach dydaktycznych i mobilizujących do walki).

Autor mógł z niemalym dla siebie pożytkiem korzystać z wielu wartościowych opracowań. Historiografia czeska, mająca znaczący dorobek husyologiczny już w XIX w., może poszczycić się znakomitym plonem naukowym w tym zakresie, obfitym zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach. Czytelnik bez trudu rozpozna, do których prac nawiązuję najczęściej i z których ustaleń czerpię najobficiej. Z pewnością nikogo nie zdziwi, gdy na pierwszym miejscu wymienię Františka Šmahela, czeskiego historyka mediewistę, który kilka

dziesiątków lat swego twórczego życia poświęcił badaniom husytologicznym, a którego dzieła: *Historia Taboru (Dějiny Tábora*, t. 1, cz. 1–2) oraz monumentalna *Rewolucja husycka (Husitská revoluce*, t. 1–4) bez wątpienia królują w historiografii omawianej dziedziny. Z wielkim pożytkiem korzystałem ze znakomitych studiów Jiří Kejřa, a także z fundamentalnych prac: Petra Čorneja, Eduarda Maura, Miloslava Polívky i przedwcześnie zmarłych: Amedeo Molnára i Josefa Macka. Odrębnie wymieniam olbrzymi dorobek husytologiczny niezapomnianego Frantiřka M. Bartořa. Korzystałem także z twórczości naukowej husytologów zagranicznych, zwłaszcza z niezwykle erudycyjnej pracy historyka amerykańskiego Howarda Kaminsky'ego oraz z prac autorów niemieckich: Ferdinanda Seibta, Franza Machilka i Alexandra Patschovsky'ego.

Pozostają sprawy natury formalnej. Ze względu na lepszy odbiór książki liczne w niej obcojęzyczne teksty źródłowe (łacińskie i czeskie) zamieszczam w przykładzie polskim, tekst oryginalny zaś (jeśli jego treść tego wymaga) podaję w przypisie.

Charakterystyczne czeskie imiona postaci występujących w tej książce oraz czeskie nazwy miejscowe podaję zgodnie z pisownią czeską (np. Milíč z Kroměřřířa), naturalnie poza nazwami utartymi w polszczyźnie (np. Praga, Tabor, Pilzno, Ołomuniec, Wełtawa).

Na zakończenie, juř nie po raz pierwszy, wyrażam wdzięczność Dyrekcji Instytutu Historii Akademii Nauk Republiki Czeskiej za okazywaną mi niezmiennie gořcinnořć i stwarzanie takich warunków pracy nad tą książką, dzięki którym pobyty badawcze w Pradze należały do dobrych chwil mego řycia.

C Z Ę Ś Ć I

Wydarzenia i zjawiska

Prekursorzy reformy i heros prawdy bożej

Rewolucja husycka, która radykalne dążenia reformatorskie realizowała drogą przemocy i destrukcji niemal całego dotychczasowego ładu kościelnego i religijnego w Czechach, nie przejawiała potrzeby poszukiwania głębszych, miejscowych korzeni. František Šmahel zauważył, że husycy autorzy i kaznodzieje niezmiernie rzadko powoływali się na starszych od nich o mniej więcej jedno pokolenie rzeczników reform kościelnych w tym kraju. Tylko nieliczni znali dzieła najwybitniejszych przedstawicieli czternastowiecznego nurtu reformatorskiego: Milíča z Kroměříža, a zwłaszcza Macieja z Janova¹. Wymowne jest także i to, że czołowi twórcy historiografii obu husyckich nurtów ideowych: praski utrakwista mistrz Wawrzyniec z Březovej oraz taboryta Mikołaj z Pelhřimova relację z wydarzeń zaczynali od przedstawienia późniejszych, współczesnych im fundamentów ruchu: od wprowadzenia komunii *sub utraque speciae* dla ludzi świeckich (1414) oraz od uwięzienia, procesu i męczeńskiej śmierci Jana Husa w Konstancji (6 lipca 1415). A przecież podstawowe, wspólne dążenie spajające wewnętrznie niejednolity ruch husycki, czyli powrót do źródeł chrześcijaństwa: Pisma Świętego i Eucharystii, było w Czechach obecne już wcześniej. Dawniejszą metrykę miała również husycka krytyka „ludzkiej naleciałości” (*adinventiones*) w kulcie bożym, tj. tych jego składników, dla których nie znajdowano potwierdzenia w Piśmie Świętym i które nie były znane Kościołowi we wczesnych wiekach chrześcijaństwa².

¹ Zob. na ten temat Šmahel 1993 (II), s. 181. Zwięzłe omówienie przedhusyckiego ruchu reformatorskiego zob. tamże, s. 182–212. Zob. też m.in. Polc 2001, s. 59–60. W jęz. pol.: Bylina 1978, s. 63–83 (oraz przedruk z uzupełnieniem bibliograficznym w: Bylina 2007, s. 13–44).

² Molnár 1956, s. 18 n.

Przedhusycki ruch reformatorski, reprezentowany przez światło, twórcze jednostki z grona duchowieństwa, którym leżała na sercu odnowa Kościoła i podniesienie poziomu duchowego jego wyznawców, rozwinął się w drugiej połowie XIV w. w stolicy Królestwa Czeskiego – Pradze. Przypomnijmy, że za rządów Karola IV z dynastii luksemburskiej Praga, największe miasto Europy Środkowo-Wschodniej, przeżywała swą świetność. Mogła się poszczycić znakomitym budownictwem kościelnym i świeckim: mnogością monumentalnych budynków sakralnych, ratuszami miast praskich, pałacami dostojników i szlachty, domami bogatych mieszczan. Od 1344 r. główne miasto czeskie stało się także centrum metropolii kościelnej, a więc siedzibą arcybiskupów praskich. Założony przez Karola IV uniwersytet z pełnym składem czterech wydziałów (teologii, prawa, medycyny i sztuk wyzwolonych) przyciągał uczonych i studentów zagranicznych, zwłaszcza z ziem ościennych.

Kościół czeski, w znacznej mierze dzięki przychylności i inicjatywom Karola IV, był bogaty i znakomicie uposażony. Miał intensywnie rozwinięte struktury, w tym gęstą sieć parafii na niemal całym obszarze kraju (z imponującą liczbą 42 parafii w miastach praskich). Liczne świątynie oraz klasztory różnych wspólnot zakonnych gromadziły niezwykle dużą (w Pradze olbrzymią) liczbę osób duchownych różnych stopni i godności³. Sytuacja materialna kleru była jednak bardzo zróżnicowana: od rażącego wielu wiernych dostatku pałatów po również widoczne ubóstwo niższych księży, najczęściej pozbawionych stałych funkcji. Za tymi ostatnimi ujmowali się w swych wystąpieniach przedhusycy rzecznicy odnowy Kościoła. Później oni sami, księża bez beneficjów, często o tylko niższych święceniach, staną się uczestnikami i ideologami ruchu husyckiego.

Historycy akcentujący zjawiska kryzysowe w czeskim Kościele doby przedhusyckiej – mówi się często o kryzysie wzrostu – przytaczają obszerny spis wad i niedomagań ówczesnego duchowieństwa: rozpowszechnienie praktyk symoniackich, pogoń za zyskiem, kumulację prebend, zaniedbywanie obowiązków religijnych, nierezydowanie

³ Na temat gęstości sieci parafialnej i liczebności kleru zob. Hledíková 2001, s. 42 n. Gęstszą sieć parafialną dla metropolii praskiej przyjmuje Kłoczowski 1998, s. 253. Odnosnie do kleru zob. też Šmahel 1993 (I), s. 253 n.

w parafiach, przejmowanie świeckich wzorców życia, rozpowszechniony konkubinat, a więc w sumie rażąca dekadencją moralną. Opublikowane przed laty kapitalne źródło do badań nad życiem kościelnym i religijnym dużej części Czech – protokoły wizytacji parafii archidiaconatu praskiego z lat 1379–1382⁴ – istotnie dokumentują mało budujący wizerunek tamtejszego kleru parafialnego, a więc tego, który miał stały, bezpośredni kontakt z ludnością parafii miejskich i wiejskich. Trudno byłoby jednak odpowiedzieć na pytanie, czy czeski kler był gorszy od kleru w innych krajach zachodniego chrześcijaństwa. Nie dysponujemy jednak zadowalającymi możliwościami porównawczymi; protokoły wizytacji archidiacona praskiego pozostają dla krajów Europy Środkowej źródłem unikalnym dla długiego jeszcze czasu.

Zanim zabrzmiały śmiałe głosy praskich zelantów odnowy Kościoła, na szczycie jego hierarchii ujawniły się tendencje zmierzające do naprawy. Remedia na uchybienia i wady kleru starał się znaleźć pierwszy arcybiskup praski Arnošt (Ernest) z Pardubic (zm. 1364), człowiek o wysokiej kulturze, wybitny ustawodawca kościelny wspierany przez Karola IV. Statuty arcybiskupa Arnošta z 1349 r.⁵ były świadectwem dobrej orientacji i krytycznej oceny stanu ówczesnego kleru. Precyzowały system nakazów i zakazów oraz przypominały obowiązki księży w ich codziennych zadaniach duszpasterskich. Korekcyjną rolę wobec duchowieństwa odgrywało również kaznodziejstwo synodalne, niekiedy bardzo ostro wytykające różne błędy kleru, tym ostrzej, że nie było ono przeznaczone dla wiernych świeckich.

W drugiej połowie XIV w. pojawiły się w Pradze jednostki, które krytyczną ocenę aktualnego stanu Kościoła łączyły z przekonaniem o niewystarczalności i małej skuteczności odgórnie zalecanych środków naprawy. Pierwszą z nich był sprowadzony do Czech z inicjatywy arcybiskupa Arnošta Konrad z Waldhausen (zm. 1369)⁶, kanonik reguły św. Augustyna, austriacki kaznodzieja znany ze śmiałych, ostro

⁴ *Protocollum visitationis archidiaconatus Pragensis, passim.*

⁵ Zjawisko wzrostu wymagań wiernych świeckich wobec kleru akcentuje Hledíková 2001, s. 50 n. Tekst wspomnianego statutu w: Pražské synody, s. 115–168.

⁶ Z nowszych prac dotyczących Konrada z Waldhausen (Waldhausera) zob.: Nechutová 1979–1980, s. 51–57; Nechutová 1980, s. 241–247; Zachová 1994, s. 287–297.

formułowanych wystąpień moralizatorskich. Był nie tyle reformatorem, ile bezkompromisowym kaznodzieją pokutnym. Waldhauser, skonfliktowany zwłaszcza z duchowieństwem zakonnym, był pierwszym w Pradze kaznodzieją publicznie piętnującym przejawy zła w życiu kościelnym. Nośność kazań Waldhausera była jednak ograniczona jego nieznamościami języka czeskiego, choć należy wziąć pod uwagę, że zwłaszcza na Starym Mieście nie brakło wśród mieszczan nie tylko Niemców, lecz także etnicznych Czechów, którym niemiecka nie była obca. Kazania wygłaszane po łacinie trafiały z kolei do środowiska uniwersyteckiego. Wymowne jest, że przebywający w Pradze austriacki kaznodzieja swój zbiór kazań niedzielno-świętecznych zatytułował *Postyllą studentów świętego Uniwersytetu Praskiego*, wyrażając w ten sposób cześć dla praskiej uczelni. Wiemy, że jego kazania wywoływały duże wrażenie na słuchaczach, którzy mogli usłyszeć w nich to, czego wcześniej z kazalnicy nie mówiono.

Postacią charyzmatyczną, ascetą wielce świątobliwym (choć przez Kościół traktowanym co najmniej z rezerwą) był Milíč z Kroměříža, praski kaznodzieja, autor dzieł homiletycznych⁷. W bliższych nam stuleciach został nazwany „ojcem czeskiej reformy”. Odznaczał się on duchowością niezwykle złożoną, gwałtownym temperamentem ujawniającym się zwłaszcza w krytyce zła dostrzeganego w Kościele. Był także wizjonerem pogrążonym w prorocत्वach biblijnych, którym podporządkowywał myśl o odnowie. Milíč był równocześnie człowiekiem czynu: śmiałym eksperymentatorem w zakresie praktyk życia duchowego. Podejmowane przezeń w Pradze inicjatywy szokowały obserwatorów swą niekonwencjonalną nowością i były przedmiotem ostrego sprzeciwu miejscowych władz kościelnych.

Milíč zebrał bowiem we wspólnym domu nakłoniłone przezeń do pokuty praskie prostytutki. Dawny staromiejski zamtuż, nazwany teraz Jeruzalem, stał się miejscem modlitwy i gorliwych praktyk religijnych; jego mieszkanki leczyły swe dusze, często przystępując do komunii. Jeszcze poważniejszy sprzeciw praskiego kleru wywołał założony przez Milíča „zakon życia apostołskiego”, nieformalna (i nie-

⁷ Brakuje nowoczesnej pracy o Milíču z Kroměříža; zob. Kaňák 1975, *passim*. Zwięzła charakterystyka działalności Milíča i jego uczniów w: Šmahel 1993 (II), s. 190–198. Zob. zwięzłe, istotne uwagi w: Molnár 1978, s. 79 n.

zaaprobowana przez Kościół) wspólnota młodych księży, przyszłych kaznodziejów formowanych w nowym duchu⁸.

Od wystąpienia Milíča z Kroměříža krytyka Kościoła nabrała nowego wymiaru, przesunęła się w kierunku eschatologicznego widzenia rzeczywistości i takich też oczekiwań⁹. Myśli o zbliżającym się końcu świata i o znakach zapowiadających jego nadejście zajęły w poglądach czołowych przedstawicieli czeskiego ruchu przedhusyckiego miejsce eksponowane i porządkujące ich system wyobrażeń. Wizja rządów apokaliptycznego Antychrysta, który wedle niektórych opinii już zstąpił na ziemię, przytłaczała wyobrażenia ówczesnych głosicieli odnowy: Milíča i młodszego odeń Macieja z Janova (zm. 1394)¹⁰. Postrzegali oni Kościół, a wraz z nim całą społeczność wiernych, jako zagrożone w grzechu i staczające się ku potępieniu.

Konrad z Waldhausen domagał się zmiany postępowania grzesznego kleru i równie grzesznych świeckich, zwłaszcza pysznych bogaczy, wierząc w możliwość ich poprawy pod wpływem pokuty. Milíč z Kroměříža i Maciej z Janova pojmowali dostrzegany przez nich stan rozprzężenia, upadku i panowania grzechu jako symptomy rządów Antychrysta, a więc jako zjawiska nieuniknione w kończącej się epoce dziejów Kościoła i ludzkości. Nie wierzyli w możliwość poprawienia się kanoników: „okrutniejszych niż wilki”, zabiegających o bogate prebendy i wyzyskujących biednych, wątpili także, by zmieniło się życie w zakonach żebrzących¹¹ – stałym obiekcie najsurowszej krytyki kaznodziejów reformatorskich; powyższe antagonizmy przetrwają do czasu rewolucji husyckiej, której pierwsze objawy uwidoczniły się m.in. w pogromach klasztorów.

Waldhauser odnowę Kościoła upatrywał w etycznym odrodzeniu współczesnego pokolenia księży, na dalszym zaś planie w nawróceniu grzesznych ludzi świeckich. Milíč marzył o tym, by instrumentem duchowego odrodzenia wszystkich ludzi stali się „nowi” kaznodzieje, toteż wiązał ogromne nadzieje z kształceniem i przygotowaniem

⁸ Zob. zwł. tekst oskarżenia opublikowany w: Kejř 1988–1991, s. 181–188.

⁹ Molnár 1956, s. 14 n. Na ten temat zob. też Bylina 2007, s. 22 (rozdz. Czeska myśl reformatorska i jej echa na Śląsku).

¹⁰ Zob. niedawno wznowioną fundamentalną monografię: Kybal 2000 (we wstępie do powyższej reedycji uzupełnienia bibliograficzne).

¹¹ Milíč z Kroměříže, *Posláni papeži*, s. 1–3.

młodych głosicieli Słowa Bożego; to pod ich wpływem skostniały w grzechu Kościół uległby odmłodzeniu. Wspomniana wyżej, założona przez wspólnotę kleryków miała być właśnie szkołą „nowego” kaznodziejstwa w duchu reformatorskim. Jej adepci, przygotowujący w tym kierunku, na wzór apostołów mieli docierać do wiernych, głosząc Ewangelię. Nieco inaczej wyobrażał sobie proces odnowy Maciej z Janova. Według niego dopiero sam *novus populus* wyłoni nowych kaznodziejów, na miarę potrzeb nowej epoki. Był jeszcze daleki od husyckiej idei powszechnego kaznodziejstwa niewymagającego misji lub upoważnień, lecz jak gdyby przeczuwał nowe, szczególne znaczenie głoszenia prawdy bożej. Także Milíč dostrzegał znaczenie społecznego statusu kaznodziejów bliskich ludziom prostym i ubogim¹², do których należy mówić zrozumiale, a ponadto oddziaływać na nich osobistym przykładem. Praski kaznodzieja sam dobrowolnie stał się ubogim kapłanem i wymagał tego od swych kleryków.

Ale dla obu rzeczników przedhusyckiej reformy: Milíča – kaznodziei i duszpasterza formującego nową elitę życia wewnętrznego, oraz dla Macieja z Janova – autora monumentalnego dzieła *Regulae Veteris et Novi Testamenti*¹³ (nazywanego traktatem o dobrym i złym chrześcijaństwie), zasadniczym środkiem odnowy chrześcijaństwa, obok studiowania i realizowania Ewangelii, miał być częsty udział wszystkich ludzi w Eucharystii¹⁴.

Milíč z Kroměříža był gorącym zwolennikiem wprowadzenia w życie codziennej komunii laików, praktyki od dawna zarzuconej i nieakceptowanej przez Kościół, jako niezgodnej z wielowiekową tradycją, a przy tym nasuwającej różne zastrzeżenia wynikające z obaw o niegodne przystępowanie. W jednym z kazań mówił dobitnie: „kto często przystępuje do Stołu Pańskiego, **osiągnie** żywot wieczny, a kto rzadko, **nie osiągnie** życia wiecznego, lecz raczej śmierć”¹⁵. Maciej z Janova gorliwie podejmował powyższy postulat, zresztą nie bez przeszkód nie przestawał dowodzić, że ponowne ustanowienie częstego przyjmowania Eucharystii, wzorem wspólnot Kościoła apostołskiego,

¹² Molnár 1978, s. 78–82.

¹³ Matthiae de Janov Regulae, t. 1–6.

¹⁴ Odnośnie do problematyki codziennego lub częstego przyjmowania komunii najbogatszy materiał w: tamże, t. 6: *De Corpore Christi*, m.in. s. 71.

¹⁵ Cyt. za: Molnár 1956, s. 49.

jest najlepszym sposobem na przywrócenie chrześcijanom dawnej, żywej wiary i zbliżeniem ich do Zbawiciela. Szczególne znaczenie przypisywał wspólnemu przystępowaniu do Sakramentu Ołtarza.

Dla Milíča, jego uczniów i kontynuatorów (do których należał Maciej z Janova) istota reformy Kościoła zawarta była w formule: *reductio Christi Jesu ecclesiam ad sua primordia compendiosa*¹⁶. „Nowy” lud i „nowi” księża, uformowani przez Ewangelię i Eucharystię, mieli utworzyć „nową” społeczność chrześcijańską i „nowy” Kościół, pozabawiony już balastu ludzkich niedoskonałości. Maciej z Janova, mimo że nie odrzucał w całości tradycji kościelnej, wytrwale zwalczał to, co uznawał za zbędne, a tym bardziej szkodliwe. Do chybionych ludzkich ustanowień zaliczał inspirowane przez chciwych księży masowe kultury cudownych rzeźb i obrazów, związane z nimi mało wiarygodne wierzenia i jeszcze bardziej wątpliwe praktyki¹⁷. Uważał, że wszystko to jest sprzeczne z kultem bożym i prawdziwą pobożnością. Sprzeciwiał się propagowaniu wśród prostych ludzi kultu relikwii, zwłaszcza wcześniej nieznanych¹⁸. Nie odrzucając generalnie kultu świętych, domagał się, by był on podporządkowany kultowi bożemu.

Nie należy przeceniać nośności i zasięgu wystąpień oraz poczynań milíčowców. Starszy od nich Waldhauser zmarł po kilku latach praskiej działalności, a wrażenie, jakie czyniły jego kazania wśród ludności niemieckiej (i znającej ten język) chyba dość szybko przeminęło. Milíč miał wprawdzie gorących zwolenników, lecz dla wielu słuchaczy jego patetyczne kazania mogły się wydawać zbyt trudne, a czasem też pewnie przygnębiające. Jego przedsięwzięcia praktyczne nie były obliczone na szeroki odbiór społeczny: dom dla niedawnych ładacznic (a teraz pokutnic codziennie przyjmujących komunię) był obiektem sprzeciwu praskiego duchowieństwa, a z pewnością nie budził też entuzjazmu wśród mieszczan. Maciej z Janova pisał swe dzieło w samotności, a jego osobiste kontakty dotyczyły głównie środowiska uniwersyteckiego. Należy jednak stwierdzić, że orientował się doskonale w tym, co dotyczyło pobożności i życia religijnego przeciętnych wiernych.

¹⁶ Matthiae de Janov Regulae, t. 2, s. 263. Zob. też Molnár 1956, s. 17, 49.

¹⁷ Matthiae de Janov Regulae, t. 3, s. 202; t. 6, s. 4 n., 90 n., 100.

¹⁸ Tamże, t. 6, s. 86, 94.

Czescy rzecznicy odnowy Kościoła z drugiej połowy XIV w. pozostawili jednak po sobie dziedzictwo, którego – mimo wysuniętych zastrzeżeń – nie można traktować jako wartość zamkniętą. Przede wszystkim zapoczątkowali nurt kaznodziejstwa kierowanego do ludzi świeckich, otwarcie krytycznego wobec negatywnych zjawisk występujących w Kościele, a zwłaszcza wobec zepsucia części kleru. Dostrzegali znaczenie kaznodziejstwa dla ludu, programowo nowego, a więc odmiennego od spotykanego w praskich kościołach parafialnych i zakonnych.

W kaznodziejstwie podążającym w kierunku nakreślonym przez Miliča ważne miejsce zajął wzorzec Kościoła pierwotnego oraz wskazywanie wiernym doniosłego znaczenia coraz bliższego poznawania Ewangelii. Niejako w nawiązaniu do tej idei husyci wysuną autorytet Pisma jako rozstrzygający, lub jako jedyny, we wszelkich sprawach dotyczących wiary i kultu. Idea codziennego lub częstego przystępowania ludzi świeckich do Sakramentu Ołtarza bywa uznawana za prekursorską wobec husyckiej komunii pod dwiema postaciami. Codzienna komunია, zyskująca według Macieja z Janova coraz więcej zwolenników¹⁹, awansowała ludzi świeckich w zakresie życia religijnego, czyniąc ich godnymi tego, co było dotąd przywilejem kapłanów.

Wraz z Miličem pojawił się w kaznodziejstwie praskim nurt apokaliptyczny, głoszący panowanie Antychrysta i jego sług w przeddzień wielkich wstrząsów i strasznych wydarzeń, kończących ówczesną, złą epokę, po której nastąpić miało przyjście Pana. Można w tym widzieć nieśmiałą zapowiedź późniejszego potężnego nurtu profetycznego w ruchu taboryckim, który miał poruczyć masy mieszkańców niektórych zwłaszcza regionów Czech.

Dokonujący się stopniowo awans ludzi świeckich w różnych dziedzinach życia religijnego był zjawiskiem warunkującym późniejszy sukces idei radykalnej reformy chrześcijaństwa w Czechach oraz masowy akces do husytyzmu. Jako niezwykle, istotnie wyjątkowy przejaw wyniesienia laików przytacza się twórczość Tomasza ze Štítného (zm. 1405), drobnego szlachcica czeskiego, który posiadał umiejętność i odczuł potrzebę pisania w swym rodzimym języku „o powszechnych

¹⁹ Zob. Bylina 2007, s. 51 n. (rozdz. Nurty odnowy wewnętrznej a problem komunii).

sprawach chrześcijaństwa²⁰. W jego utworach, mających charakter łatwo dostępnych rozważań i wskazówek religijnych, natrafiamy na wątki bliskie znanym już nam praskim reformatorom, m.in. troskę o oczyszczenie kultu z fałszywych i powierzchownych wierzeń, przesądów, a także dziwnych, na wpół pogańskich praktyk²¹.

W tekstach tych spotykamy także zwiastun zabiegów nader istotnych: nauczania wiernych rozumienia podstawowych modlitw, wdrażanych pamięciowo w kościołach parafialnych. Štítný opowiadał się wreszcie za częstą komunią ludzi świeckich, gorliwie broniąc słuszności poglądów niesprawiedliwie prześladowanego Miliča.

Wspomniane już protokoły wizytacji parafii archidiaconatu praskiego z lat 1379–1382 Pawła z Janovic były natomiast świadectwem zjawiska o znacznym już zasięgu: krytycznego zainteresowania, także mieszkańców wsi i małych miasteczek, aktualnym stanem Kościoła, choćby na poziomie własnej parafii. Przepytywani przez archidiacona parafianie chcieli brać udział w kulcie bożym sprawowanym systematycznie i sumiennie. Oczekiwali od miejscowych księży obecności w parafiach, wypełniania obowiązków duszpasterskich, a także wyrzeczenia się chciwości, jak również różnych innych przywar, zamięłowania do świeckich rozrywek oraz gorszącego wiernych współżycia z kobietami. Coraz szerzej przejawiała się skłonność do konfrontowania rzeczywistych stosunków kościelnych, w tym zwłaszcza trybu życia kleru, z wzorcami postępowania zawartymi w księgach biblijnych. Pismo Święte zaczęło bowiem trafiać do ludzi świeckich, jeszcze rzadko poprzez osobistą lekturę (mimo istniejących już czeskich przykładów świętych ksiąg, a zwłaszcza Ewangelii), częściej za pośrednictwem kazań lub przysłuchiwania się głośnemu czytaniu. Jak już wspomniano, prascy kaznodzieje reformatorscy mieli ograniczone pola własnych oddziaływań, lecz ich uczniowie, w ślad za nimi, w dostępny sposób starali się przekazywać wiernym treści zawarte w natchnionych księgach. Upowszechniała się zatem znajomość Pisma, choć powierzchowna, obejmująca bowiem raczej pewne wątki lub wersety

²⁰ Tomáše ze Štítného, *Knihy šestery*. O Tomaszu ze Štítného zob. m.in.: Iwańczak 1989b, s. 3–28.

²¹ Tomáše ze Štítného, *Knihy šestery*, s. 12 (O vieře), 45–49 (Výklad páteře). O znaczeniu częstego przystępowania zob. tamże, s. 219 n.

ewangeliczne łatwiej zapadające w pamięć ludzi nieumiejących czytać lub czytających słabo²². Były to procesy powolne i napotykające różne przeszkody; do niezwykle istotnych należał brak odpowiednio przygotowanych księży. Brakowało także odpowiednich wzorów i pomocy dla kaznodziejstwa w języku czeskim. Świadomy i intensywny wysiłek Jana Husa w tej dziedzinie przynieść miał bardziej widoczne owoce niż usiłowania jego poprzedników.

Karol IV, zakładając w Pradze uniwersytet, który otrzymał szanse znakomitego rozwoju i istotnie promieniował na ziemię ościenne, nie mógł oczywiście przewidzieć, że w pierwszych dziesięcioleciach XV w. stołeczna uczelnia stanie się forum wewnętrznych napięć ideowych, niekiedy bardzo antagonistycznych. Nie ograniczały ich zresztą mury budynków uniwersyteckich, echa pewnych zwłaszcza wątków docierały także na zewnątrz. Częściowo przyczyniło się do tego organiczne połączenie uniwersytetu z praskim Kościołem, poprzez powierzenie funkcji kanclerza uczelni arcybiskupowi. Uzależniało to uniwersytet od wpływów Kościoła, który m.in. mógł sprawować kontrolę nad prawowiernością doktrynalną i posłuszeństwem korporacji uczonych i studentów. Początkowo nic nie zakłócało zgodnego funkcjonowania czterech uniwersyteckich nacji. Z czasem ujawniły swą siłę antagonizmy czesko-niemieckie. Okazało się wówczas (choć nie było to regułą), że podziały na tle narodowym mogą być bliskie rozdziałom i antagonizmom ideowym. W centrum złożonych i pogłębiających się sporów dwóch wymienionych nacji znalazł się stosunek mistrzów praskich do spuścizny Jana Wiklefa²³ (zm. 1384), angielskiego reformatora, teologa i filozofa, autora dzieł o kontrowersyjnych treściach religijnych i kościelnych. O tym, że Wiklef był skłócony z Kościołem angielskim, po śmierci zaś został potępiony jako heretyk, wiedziano w Pradze już wtedy, gdy zaczęto studiować, a także upowszechniać i kopiować jego dzieła. Zdawano sobie zatem sprawę, że przedmiotem cenzury kościelnej były jego poglądy eklezjologiczne, jego nauka o Eucharystii i wreszcie jego koncepcja reformy Kościoła poprzez

²² Šmahel 1993 (II), s. 34 n.

²³ O wiklefizmie na Uniwersytecie Praskim zob. przede wszystkim Herold 1985; zob. też Šmahel 1981, s. 49 n.; zwięźle na ten temat w: Čornej 2000, s. 100 n.

przeprowadzenie sekularyzacji kościelnych dóbr przy pomocy władz świeckich²⁴. W przedhusyckiej Pradze zarzucenie komuś wyznawania, a tym bardziej propagowania poglądów wiklefovskich, można było traktować jako oskarżenie o herezję i istotnie posługiwano się nim w sposób instrumentalny.

Niezwykłe emocje, jakie wzbudzały dzieła Wiklefa wśród tych, którzy je rzeczywiście zgłębiali bądź zaledwie powierzchownie poznawali albo też jedynie o nich słyszeli, są godne uwagi. Oscylowały one między uwielbieniem a skrajną wrogością: dla jednych angielski uczony reformator był „doktorem ewangelicznym”, dla innych „synem diabelskim”²⁵.

Gorliwe zainteresowanie dziełami Wiklefa i aprobowanie jego tez w dyskusjach uniwersyteckich było znakiem wyodrębniania się grupy reformatorskiej, aktywnej, lecz stosunkowo nielicznej wobec większości mistrzów, odnoszących się co najmniej z rezerwą wobec drażniących nowości. Istniał bliski związek między akceptacją wiklefovskiego nurtu reformy Kościoła a opowiedzeniem się po określonej stronie w filozoficznym sporze o tzw. uniwersalia, czyli o rodzaj egzystencji bytów ogólnych²⁶. Na angażujący elity intelektualne spór nominalistów z realistami nałożyły się podziały narodowe: kierunek zwany realizmem był bliski głównie Czechom, nominalizm okazywał się bliższy Niemcom i pewnej części innych cudzoziemców związanych z Uniwersytetem Praskim.

Do gorliwych wiklefstów należeli m.in. Stanisław ze Znojma, Stefan Paleč (który zmienił później swe poglądy) i Vojtěch Raňkův z Ježova, bliski prereformatorom z czasów Macieja z Janova. Młodsze pokolenie praskich wiklefstów miało w swych szeregach postaci, które już niedługo miały się stać pierwszoplanowymi w ruchu reformatorskim. Przede wszystkim bardzo zdolnego mistrza wydziału *artes* Jana z Husinca (Husa), ucznia Stanisława ze Znojma, silnie zarażonego bakcylem wiklefizmu. Obok niego teologa Jakoubka ze Stříbra, twórczego intelektualistę, innowatora w zakresie doniosłych reform

²⁴ Šmahel 1993 (II), s. 213 n.

²⁵ Čornej 2000, s. 90.

²⁶ Podstawowa, niezwykle erudycyjna monografia na powyższy temat: Herold 1985.

religijnych, a także Hieronima z Pragi, gwałtownego w swych sądach kaznodzieję, misjonarza-podróżnika, zasłużonego dla umacniania czeskiej świadomości narodowej²⁷. W latach walk o Wiklefa sporą rolę odgrywał również Maciej z Knína, który jednak w końcu uznał swe wcześniejsze poglądy za błędne, skłoniony do tego przez arcybiskupa praskiego Zbynka Zajca.

W pierwszym dziesięcioleciu XV w. spory między reformatorami broniącymi nauki Wiklefa i ich adwersarzami, wspieranymi przez Kościół praski, przybierały bardzo ostre formy. Antyreformiści wyraźnie zmierzali do oficjalnego potępienia wiklefizmu, czyli potwierdzenia jego niedwuznacznie heretyckiego charakteru.

Kilka lat później (1409) triumfem obozu czesko-reformatorskiego na uniwersytecie stała się wywalczona przez nich ustawa zwana dekretem kutnohorskim, podpisana przez Wacława IV, zmieniająca w sposób zasadniczy na korzyść Czechów proporcje głosów przysługujących nacjom w wyborach uniwersyteckich. Dotkliwa porażka cudzoziemskich profesorów spowodowała opuszczanie przez nich Pragi i przenoszenie się na inne uniwersytety (Heidelberg, Kraków, Lipsk). Bardzo silnie wzmocniła się w Pradze nacja czeska (podkreślmy: nie równoznaczna z reformistami). Negatywną konsekwencją tej doniosłej zmiany stało się obniżenie poziomu naukowego i międzynarodowego prestiżu praskiej uczelni. Reformatorzy pozbyli się jątrzących przeciwników obcego pochodzenia, inicjatorów niebezpiecznych oskarżeń o nieprawomyślność. Nie osłabili jednak znaczenia wewnętrznej opozycji, reprezentowanej przez znaczącą część czeskiego kleru wyższego i średniego szczebla.

Fascynacja nauką Wiklefa, jakiej od wczesnych lat swej działalności uniwersyteckiej ulegał Jan Hus, przybrała postać świadomej recepcji poglądów angielskiego reformatora²⁸. Badacze czeskiej reformy od dawna spierają się o to, czy (lub w jakim stopniu) poglądy Husa miały oryginalny, względnie przeważająco wtórny charakter. Istotniejsze jest

²⁷ Zob. Ťmahel 1966; Ťmahel 2010, a także liczne prace szczegółowe tegoż autora i innych.

²⁸ Zob. na ten temat m.in.: Ťmahel 1993 (II), s. 61–80; Čornej 2000, s. 94–100. Literatura poświęcona Janowi Husowi jest olbrzymia, a równocześnie trudno w niej wyróżnić prace fundamentalne, z pewnością do takich należy: De Vooght 1975 (I–II).

jednak raczej to, że zarzut ulegania nauce Wiklefa oraz jej propagowania towarzyszył Husowi przez niemal wszystkie lata jego działalności praskiej i stał się ważnym punktem oskarżeń podczas procesu w Konstancji.

Warto zwrócić uwagę zwłaszcza na te idee Husa, na które można by się później powoływać, referując poglądy przedstawicieli głównych nurtów husyckich. Na pierwszym miejscu wypadnie wymienić najbliższe Husowi pojęcie „prawdy bożej” oraz tożsamego z nim terminu „prawo boże”, one są nadrzędnymi wytycznymi ludzkiego postępowania. Za swe główne zadanie jako kapłana i kaznodziei Hus uznał służbę prawu bożemu w walce z grzechem. Dla wszystkich ludzi prawda boża (prawo boże) jest podstawowym autorytetem w sprawach wiary, najważniejszym, lecz nie jedynym; ani Wiklef, ani Hus nie odrzucali bowiem wartości tradycji kościelnej, a w swych dziełach powoływali się często na Ojców Kościoła.

W nauce o Kościele Hus, podobnie jak Wiklef, rozróżniał idealny (lecz istniejący na ziemi) Kościół ludzi sprawiedliwych, predestynowanych przez Boga do zbawienia, od zbiorowości grzeszników, skazanych na potępienie wieczne. Nie utożsamiając aktualnie istniejącego Kościoła ze zbiorowością potępionych, Hus wyraźnie podważał jego autorytet religijny i moralny. W tym kontekście trzeba też widzieć jego wypowiedzi o papieżach świętokupcach i o dostojnikach kościelnych bogacących się z nieprawych dochodów.

Akcentując walor wzorca Kościoła apostołskiego, Hus był raczej bliższy swym czeskim prekursorom niż Wiklefowi. W przeciwieństwie do Anglika, nie odrzucał potrzeby istnienia hierarchii kościelnej, względnie ograniczenia jej do księży i diakonów. Uznawał posłuszeństwo wobec jej przedstawicieli, tych, którzy kierują się prawem bożym. Uważając, że nie biskupi, lecz sam Bóg powierza kapłanowi prawo głoszenia Słowa, nie zacierał jednak różnicy między klerykami a laikami. Poglądy wyznawców husytyzmu, zwłaszcza taborytów, okazały się w tej dziedzinie już bardzo odległymi od jego idei.

Podobnie jak wielu wcześniejszych głosicieli odnowy, Hus wyznawał zasadę powrotu do Kościoła ubogiego. W bogaceniu się kleru, zwłaszcza wyższego, oraz w jego gorszącym trybie życia upatrywał główne przyczyny i przejawy szerzącego się zła. Postulował zatem sekularyzację dóbr kościelnych, przy czym jej przeprowadzenie powierzał

królowi i szlachcie, we współpracy z dobrymi księżmi, dostrzegającymi potrzebę zmiany. Postulat sekularyzacji, wywołujący oburzenie czeskiej hierarchii kościelnej, spotkał się z przychylnością Wacława IV i jego otoczenia. Dodajmy, że przychylność okazywana przez dłuższy czas Husowi przez króla skończyła się, gdy wobec niepokornego kaznodziei zaczęto coraz częściej wysuwać oskarżenia o herezję.

Pragnąc uczynić Kościół prawdziwie bożym i wyzutym z grzechu, Hus widział jego uzdrowienie w harmonijnym współdziałaniu wszystkich jego członków. Ideę zgodnej współpracy, opartej na zasadach prawdy bożej, w tym wzajemnej miłości, odnosił również do społeczeństwa świeckiego. Zwracając się do „Przyjaciół w Czechach”, pisał z więzienia w Konstancji: „Proszę panów, aby dla swych ubogich byli miłośnikami i sprawiedliwie nimi rządili. Proszę mieszczan, aby swe kramy uczciwie prowadzili. Proszę rzemieślników, aby swą pracę należycie wykonywali i z niej korzystali. Proszę sługi, aby swym panom i paniom wiernie służyli. Także proszę, by [wszyscy] wzajemnie się miłowali, nie pozwalali dobrych [ludzi] przemocą uciskać i by prawdy każdemu życzyli”²⁹. Hus łączył względny radykalizm postulowanej przez siebie reformy chrześcijaństwa z nader umiarkowanym, można by powiedzieć łagodnym, pojmowaniem stosunków międzyludzkich opartych na zasadzie społecznej harmonii.

Jego działalność kaznodziejska związana była przede wszystkim z praską Kaplicą Betlejemską, a następnie z pobytami na czeskiej prowincji, gdzie głosił kazania do swych w większości plebejskich słuchaczy. Ważnym wydarzeniem, jak gdyby wznoszącym pomost między kaznodziejstwem reformatorskim doby Milíča i jego bliskich następców a kaznodziejstwem najwcześniejszego husytyzmu było ufundowanie na Starym Mieście Praskim kaplicy nazwanej „Betlejem”. Fundacja bogatego mieszczanina Kříža, niegdysiejszego wielbiciela Milíča, służyć miała codziennemu kaznodziejstwu w języku czeskim³⁰. Pewne jest, że mimo pokładanych nadziei, ani Kříž, ani inne osoby zaangażowane w realizację przedsięwzięcia nie mogły przewidzieć olbrzymiej roli, jaką w nadchodzących latach miała ta kaplica odegrać w propagowaniu idei reformatorskich właściwych dla wczesnego

²⁹ Sto listů Husi, s. 195–196.

³⁰ Šmahel 1993 (II), s. 209 n.; Čornej 2000, s. 84 n.

husytyzmu. Jak wiadomo, postacią pierwszoplanową stał się trzeci z kolei kaznodzieja „betlejemski”, Jan Hus, powołany na tę funkcję w 1402 r. Wprawdzie dopiero później miał on w pełni objawić swój „dar trybuna i talent publicysty”, ale już wówczas był zaangażowany w gorące debaty toczone w środowisku uniwersyteckim, zwłaszcza wokół dziedzictwa Jana Wiklefa, wcześniej potępionego przez autorytety kościelne.

Wybitny znawca dziejów husytyzmu znakomicie charakteryzuje wczesną działalność Husa z Kaplicy Betlejemskiej: kaznodzieja reformator „idąc za przykładem swych prekursorów wyciągał karcącą rękę w różne strony. Tego zresztą od niego oczekiwano, tym bardziej że krytyka grzechów i występków w życiu ludzi świeckich, a tym bardziej w życiu Kościoła, miała już w Pradze długą tradycję. Udział w walkach o spuściznę Wiklefa oraz w sporach o zabarwieniu narodowym nieodmiennie skłaniał Husa do bezpośredniego reagowania z ambony. Inwektywy kierowane do konkretnych adresatów, ironiczne przytyki i wtręty o aktualnych treściach, nadawały temu, co mówił podniecającą atrakcyjność, a równocześnie zwiększały szereg osób do żywego tym dotkniętych, jednostek czerpiących dochody z kilku prebend, winnych grzechu świętokupstwa, przeciwników ideowych i wreszcie ludzi zawistnych”³¹. Wśród tych, którzy Husa coraz bardziej nienawidzili, byli nie tylko dostojnicy kościelni, lecz także prasy plebani, którzy – na ogół niechętni jakichkolwiek zmianom – uznawali jego nauki za zagrożenie dla swych dochodów. Konflikt Husa z klerem praskim zaostriżył się, gdy kaznodzieja stracił dotychczasowe poparcie arcybiskupa Zbynka Zajíca. Hus nie usłuchał bowiem żądań tego dostojnika w sprawie przedłożenia posiadanych przez mistrzów uniwersytetu dzieł Wiklefa, a następnie gniewnie wystąpił przeciw zarządzonemu przez Zbynka spaleniu tych ksiąg. W wyniku oskarżeń słanych do Rzymu przez praskich wrogów Husa konflikt, obejmujący dotąd wpływowo osobistości Kościoła czeskiego, zaangażował także papieżstwo. Delatorzy, którzy czyli się znieważani ostrymi atakami nieprzebierającego w słowach kaznodziei, gorliwie przygotowywali zestawy jego „błędów”, niepozabawione nieścistości, przeinaczeń lub zmyśleń. Sprzeciw obozu antyreformatorskiego wywoływały przy

³¹ Šmahel 1993 (II), s. 65.

tym nie tyle tezy zawarte w dziełach Husa, których znajomość była nader ograniczona, ile „betlejemskie” kazania do mieszkańców Pragi, a zwłaszcza różne poczynania, gęsty i towarzyszące im wypowiedzi odwołujące się do aprobaty słuchaczy. Co gorsza, niektórym z nich można było zarzucić prowokacyjny charakter.

Można wątpić, czy spalenie ksiąg Wiklefa z nakazu arcybiskupa Zbynka wywołałoby w Pradze uliczne zamieszki, gdyby nie wcześniej podburzające wystąpienie Husa. Zamieszki miały niewielki zasięg, lecz były faktem, którego nie można lekceważyć: pierwszy raz ulica wsparła reformatorów³².

Prowadzona przez Kościół czeski z inicjatywy papieża Jana XXII akcja sprzedaży odpustów na rzecz wspomaganej przezeń wyprawy krzyżowej przeciw królowi Neapolu spotkała się w Pradze z kontrakcją, w której znaczącą rolę odegrał Jan Hus. Odrzucając w ogóle walor papieskich odpustów, te, które podówczas rozprowadzano w Pradze (z aprobatą Wacława IV) Hus uznał za gorszący przejaw świętokupstwa. Nie bez wpływu jego kazań doszło do antyodpustowej demonstracji, czy raczej widowiska, niepozabawionego szyderczych akcentów, zorganizowanego przez praską młodzież: studentów i czeladników. Trzech młodych ludzi, ściętych z nakazu władz Starego Miasta za znieważenie papieskiego przedsięwzięcia, zostało uznanych przez reformatorów za męczenników, ich ciała zaś wniesiono z czcią do Kaplicy Betlejemskiej³³.

To, co się wydarzyło w związku ze sprawą papieskich odpustów, wzburzyło mieszkańców Pragi, a wieści o tym przeniknęły także na prowincję. Zwolennicy nurtu reformatorskiego umocnili się w swych postawach krytycznych wobec wyższej hierarchii kościelnej, a czołowe postaci spośród antyhusowskiego kleru jeszcze wyraźniej ujawniły swą wrogość wobec „heretyków wiklefistów”.

Hus nie ukrywał przed swymi zwolennikami wymierzonych przeciwko niemu restrykcyjnych posunięć władz kościelnych, traktując je

³² Tamże, s. 241.

³³ O tzw. aferze odpustowej zob. tamże, s. 252–256. O tych wydarzeniach Hus mówił później do swych wiernych: „A druží sú hrdla svá na tom složili, neb sú proti kazatelóm odvolávali, když jsi sú kázali, že papež jest böh zemský a mōž komu chce dáti odpuštění hřiechův a muk a že ma mečem železným bojovati jako světský král. A z těch Martin, Jan a Stašek jsú stěti a ve jméno božie položeni sú v Betlémež”; Jan Hus, *Česká postila*, s. 114–115.

jako działania wrogów prawdy bożej. Nie mogąc natomiast zlekceważyć obostrzonej klątwy nałożonej nań przez papieństwo, zdobył się na gest patetyczny i z pewnością do głębi poruszający jego licznych już wówczas wielbicieli. Od decyzji papieża odwołał się do Chrystusa, ogłaszając to w piśmie, które upowszechnił, przybijając je na Wieży Mostowej na Malej Stranie³⁴.

Kaplica Betlejemaska z kazaniem wygłaszanym przez mistrza Jana stała się głównym ośrodkiem jednoczącym świeckich zwolenników reformy. Na kazania Husa przybywali do niej prascy mieszczaństwo, część z nich, w tym także niektórzy zamożni i wpływowi patrycjusze, wytrwale go wspierała. Wśród związanych z „Betlejemem” mieszkańców Pragi przeważali jednak ludzie średniozamożni i całkiem skromni, nie zapomniał o nich Hus nawet więziony w Konstancji, pozdrawiając w jednym ze swych listów „szewców, krawców i pisarzy”³⁵, widocznie wiernie mu oddanych. W „Betlejemem” prości wierni uczyli się modlitw wypisanych na ścianach i poznawali prawdę bożą, tak jak ją rozumiał Jan Hus.

Otoczenie wspierające Husa tworzyli także studenci, należący do stałego grona słuchaczy jego kazań, łatwo podchwytyjący hasła reformatorskie, skłonni do czynnych demonstracji o kontestacyjnym charakterze. Część z nich (można przyjąć, że znaczna) połączyła później swój los z husytyzmem. Wokół Husa gromadzili się również młodzi księża, przyszli kaznodzieje reformatorscy, niemający jeszcze wówczas ani stałego oparcia, ani doświadczeń duszpasterskich. Z myślą o nich Hus opracowywał łatwe do wykorzystania zbiory kazań niedzielnych w języku czeskim. Już niedługo młodzi księża będą z nich korzystać, gdy rozejdą się po kraju w latach poprzedzających rewolucję. Niektórzy z nich wypłyną na powierzchnię wydarzeń jako propagatorzy radykalnej reformy i powoływać się będą na opinie uwielbianego mistrza Jana, wówczas już męczennika za wielką sprawę.

I wreszcie – co także niezwykle istotne – Husa wspierała czeska szlachta mająca swe dwory w Pradze. Popierała go jako śmiałego oratora, surowego krytyka bogatego kleru, do którego odnosiła się z niechęcią, a także jako wroga Niemców. Antyniemieckie

³⁴ Tekst odwołania: Jana Husi Korespondence, s. 125–133, nr 44 i 46. Zob. Šmahel 1993 (II), s. 259, 344, przyp. 184.

³⁵ Sto listů Husi, s. 201.

akcenty w wystąpieniach Husa wzbudzały żywy aplauz słuchaczy. Po ogłoszeniu dekretu kutnohorskiego Hus wołał do nich z przejęciem: „Dziatki, niech Bóg będzie pochwalony za to, że odsunęliśmy Niemców i osiągnęliśmy cel, do którego zmierzaliśmy. Zwyciężyliśmy!”³⁶ Niezależnie od przedmiotu, którego rzecz dotyczyła, mamy tu do czynienia z dobrą próbką improwizowanej mowy praskiego kaznodziei-oratora.

Groźba interdyktu, który w przypadku nieposłuszeństwa Husa objąłby całą Pragę, zmusiła niepokornego kaznodzieję do dłuższego pobytu na prowincji³⁷. Nastąpiło to z inicjatywy sprzyjających mu możliwych osób; jeszcze nieraz spotkamy się z niezwykle postacią już wówczas wpływowego Čenka z Vartenberku, pełniącego wysoki urząd w Królestwie, a równocześnie będącego zarządcą olbrzymich dóbr rożemberskich. Tak więc wiosną 1413 r. Hus udał się na południe Czech, do zameczku Kozí Hrádek pod opiekę dwóch braci, jego panów. Warto wiedzieć, że Kozí Hrádek położony był wśród lasów nad rzeką Lužnicą, w pobliżu miasta Sezimovo Ústí, należącego do pani Anny Mochovej, żywo sympatyzującej z ideami reformatorskimi i nastawionej przychylnie do słynnego przybysza z Pragi. Gdy weźmiemy pod uwagę, że właśnie region ústecki w niewiele lat później stał się głównym centrum radykalizmu husyckiego, a później oparciem rewolucji husyckiej, wówczas pobyt Husa na tej ziemi nabierze szczególnej wymowy.

Osiadłszy w spokojnym zameczku, Hus oddał się działalności pisarskiej (tu ukończył m.in. swe słynne dzieło *De Ecclesia*), a niezależnie od tego – co dla nas jeszcze ważniejsze – zaczął głosić kazania w bliższej i dalszej okolicy. On sam pisał w ukończonej również na Kozím Hrádku *Czeskiej postylli*: „Najpierw głosiłem kazania w miastach i na ulicach, teraz głoszę je wśród opłotków, w pobliżu grodu zwanego Kozí, wśród dróg miejskich i wiejskich”³⁸. Dodawał dalej, że

³⁶ Cyt. za Šmahel 1993 (II), s. 238.

³⁷ O pobytach Husa na prowincji zob.: Bartoš 1947, s. 369 n.; Šmahel 1988 (I, 1), s. 201 n.; Šmahel 1993 (II), s. 31, 266, 270 n.

³⁸ Jan Hus, *Česká postilla*, s. 299: „Prvé sem kázal v městech i v ulicích, ale nyní káži mezi ploty, podle hradu, jenz slove Kozí, mezi cestami měst i vsí. Neb die Kristus: «Vyjdi na cesty a ploty»”.

kazania głosi „w miastach, w grodach, na polach i w lesie”³⁹. František Šmahel rozpoznał w tych ogólnikowych informacjach Sezimovo Ústí, Příběnice (gród z podgrodzem) oraz inne nieodległe miejscowości⁴⁰, o których można wiele powiedzieć w kontekście rewolucji husyckiej.

Praski reformator, przemawiający dotąd do mieszczan stolicy w swej kaplicy, stał się teraz ludowym kaznodzieją wędrownym, głoszącym Słowo Boże tam, gdzie mogli się zabrać okoliczni mieszkańcy. Było to sprzeczne ze zwyczajem kościelnym, z którym Hus nie wahał się zerwać. Niewiele później omawiany region, a może i te same miejsca, staną się terenem działania miejscowych radykalnych kaznodziejów, którzy jeszcze śmieiej odwrócą się od tradycji liturgicznej.

Staré letopisy české zwięzle potwierdzają popularność kazań Husa wśród ludności ziemi ústeckiej: „wyjechawszy z Prahi udał się na Kozí, do twierdzy w pobliżu Sezimova Ústí, i tu swymi kazaniami wielu ludzi do siebie nakłonił”⁴¹. Gdy po opuszczeniu południowych Czech znalazł się w odległej, środkowo-zachodniej części kraju, na zamku Krakovec w gościnie u pana Henryka z rodu Leflów, jego kazania znów przyciągały ogromne, może jeszcze liczniejsze rzesze słuchaczy: „a gdziekolwiek się znalazł, tam do niego ludzie ciągnęli gromadnie, z różnych stron szli lub jechali wozami. To trwało aż do jego wyjazdu do Konstancji”⁴². O kaznodziejstwie Husa na Krakovcu i w jego okolicach niczego więcej się nie dowiemy. Powróćmy zatem do jego wcześniejszego pobytu w południowych Czechach.

Veršované letopisy dotyczą wielce tu istotnej dla nas sprawy: treści wystąpień Husa we wsiach i w miasteczkach czeskiej prowincji: „Roku Pańskiego tysiąc czterysta trzynastego mistrz Jan Hus był z Prahi przez klątwę wygnany, wtedy na Kozím począł w stodole odprawiać

³⁹ Tamże, s. 320: „A kaži v městech, po hradiech, na polích i v lese, a mohl-li bych kde podobně, kázal bych i na březě, lodie, jakož jest učinil spasitel, nám davaje příklad”.

⁴⁰ Šmahel 1988 (I, 1), s. 204.

⁴¹ SLČ (Vratisl), s. 13; SLČ (Palacký-Charvát), s. 38.

⁴² SLČ (Vratisl), s. 13: „Odtud jel do jiného kraje, na Krakovec blíž hrádku Křivoklátu. A tu jsa, vyjžděl do městeček a do vsí kázat, a zvláště, kdež zvěděl posvícenie neb který sňatek, tam jest jel kázat; a kudyž se kolivěk obrátil, tam po něm lidé v zástupích šli a jeli na vozích, se všech strán k němu se vezli. Tu byl tak dlouho, až pak odtud jel do Konstancie”. Zob. też SLČ (Palacký-Charvát), s. 38.

i kazać, wielu na jego kazania z Ústí przychodziło, gdyż przeciw papieżowi, biskupom i kanonikom wiele mówił i wciąż surowo karcił stan duchowny⁴³.

Z lakonicznej wzmianki dowiadujemy się tego, co już nas nie zaskakuje: Hus także swym nowym słuchaczom, stanowiącym audytorium w większości skromne, odmalowywał naganny, domagający się zmiany stan Kościoła powszechnego. Mówił o gorszącym postępowaniu dostojników kościelnych, a także i kleru parafialnego. Wspominał także o wydarzeniach głośnych w Pradze, a nieznanych na prowincji lub odbijających się tam tylko słabym echem. Tekst *Czeskiej postylli* ukończony na Kozím Hrádku w pełni to potwierdza.

Nie ulega wątpliwości, że wiele spośród kazań składających się na *Czeską postyllę niedzielną* Hus wygłosił „wśród opłotków” w formie bliższej tekstom pisanym. Są one proste i łatwe w odbiorze. Przybliżają niewykształconym słuchaczom treści Ewangelii z troską o to, by je zapamiętali i przede wszystkim by wedle nich postępowali w życiu codziennym.

Hus nie zatajał przed swymi słuchaczami zła, które dostrzegał w Kościele w Czechach i w całym chrześcijaństwie rzymskim. Mówił zarówno o tym, czego doświadczył on sami i inni kaznodzieje o orientacji reformatorskiej ze strony niegodnego lub zubożniałego kleru, jak i o ciemnych stronach życia kościelnego na forum parafii. Wyjaśniając przybyłym wiernym ewangeliczną naukę o fałszywych prorokach i o dwojakich drzewach: rodzących dobre lub złe owoce (Mt 7,15–23), kaznodzieja zatrzymał się przy „owocach złych prałatów”. Obarczają oni klątwami tych, którzy głoszą prawdę, niesprawiedliwie zakazują sprawowania służby bożej, a nadto gromadzą bogactwa, grzeszą świętokupstwem i chciwością, a często także rozwiązyli życiem⁴⁴.

Problem czerpania przez kler korzyści materialnych z czynności kapłańskich był często powtarzającym się wątkiem w kazaniach Husa. Z ewangelicznej nauki o Chrystusie wypędzającym przekupniów ze świątyni Hus wyprowadzał przestrożę dla „księży, prałatów i mnichów”, którzy bogacą się na odprawianiu mszy, zamawianych

⁴³ Tekst oryginalny w: Veršované letopisy, s. 157.

⁴⁴ Jan Hus, *Ceská postila*, s. 336: „A když budeme pilní toho poznání, užijme ovoce prelátské”.

modłach, konsekracji świątyni i różnych benedykcjach⁴⁵. Przykład pana, który tak surowo ukarał swego bezlitosnego sługę (Mt 18,21–35), winien być przestrogą dla różnych kategorii ludzi występnych: rabusiów, niemiłosiernych panów, „ale zwłaszcza dla księży gnębiących biedaków, gdy ci nie mogą im oddać dziesięcin lub nie mają pieniędzy na zapłatę za święcenia”⁴⁶. O grzechu świętokupstwa Hus mówił do wiernych zarówno w Kaplicy Betlejemskiej, jak i do nowych słuchaczy spotykanych na prowincji. Marzył o wykorzenieniu tego występku, choć wątpił w możliwość usunięcia owej szerzącej się w Kościele plagi.

Niedługo po wyjeździe Husa do Konstancji Pragę obiegła wiadomość o wprowadzeniu komunii pod dwiema postaciami dla wiernych świeckich. Inicjatorem tej doniosłej praktyki był Jakoubek ze Stříbra, teolog uniwersytecki, autor traktatów uzasadniających potrzebę utrakwizmu. Był człowiekiem osobiście i ideowo bliskim Janowi Husowi, mimo że w tej właśnie sprawie ich poglądy nieco się różniły: Hus zajmował postawę ostrożną i odradzał pośpiech, Jakoubek, uważając, że nadszedł odpowiedni moment, postanowił już nie zwlekać. Wraz z kilkoma oddanymi mu młodymi księżmi zaczął rozdawać komunię *sub utraque speciae* w czterech praskich kościołach: dwóch staromiejskich (w tym w Kaplicy Betlejemskiej, w której miejsce Husa zajął kaznodzieja o imieniu Havlík) oraz w jednym z kościołów Nowego Miasta i w jednym na skraju Vyšehradu (u św. Marcina *in muro*)⁴⁷.

Utrakwizm, mimo oporu ze strony duchowieństwa różnych szczebli, ogromnie szybko zyskał popularność, zwłaszcza wśród czeskich mieszkańców Pragi. Postulat komunii pod dwiema postaciami dla świeckich „wisał w powietrzu”, jak zauważył znany historyk husytyzmu⁴⁸. Możemy być przekonani, że właśnie utrakwizm

⁴⁵ Tamże, s. 353.

⁴⁶ Tamże, s. 428.

⁴⁷ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 329–330: „Anno incarnationis dominice MCCCCXIV venerabilis et divinissima communio eukaristie sub utraque specie panis scilicet et vini populo communi fidei ministranda per venerandum ac egregium virum Magistrum Jacobellum de Misa, sacre theologie bacalarium formatum, et aliquos sibi tunc in hac materia assistentes sacerdotes est inchoata in urbe inclita et magnifica Pragensi, primum quidem in ecclesiis sancti Adalberti in Nova civitate, sancti Martini in muro et sancti Michaelis ac capella Bethleem in Civitate antiqua Pragensi”.

⁴⁸ Šmahel 1993 (II), s. 85.

najżywiej wyrażał zbiorową potrzebę przywracania *hic et nunc* „czystych”, nieskażonych przez ludzi praktyk religijnych idealnego Kościoła apostołskiego. Do utrakwizmu przystępowali ludzie związani z duchem reformy, a po części pewnie także entuzjaści nowinek religijnych. Praktykę udzielania i przyjmowania komunii pod dwiema postaciami początkowo nieodłącznie wiązano z ruchem reformatorskim. Symbolem całego ruchu stał się Kielich, w którym kapłani podawali wiernym Krew Pańską.

Obecna historiografia na ogół nie podważa prymatu Jakoubka ze Stríbra we wprowadzeniu utrakwizmu. Nie zapomina się jednak również o roli, jaką odegrał w tej dziedzinie radykał religijny Mikołaj z Drezna, przebywający w Pradze wraz z grupą niemieckich nonkonformistów w domu uniwersyteckim „Pod Czarną Różą”⁴⁹. Jego postulat podawania wiernym komunii pod dwiema postaciami szedł w parze z wieloma poglądami potępianymi przez Kościół, w tym m.in. krytyką idei czyścica, odmową składania przysięgi uważanej za ciężki grzech oraz innowacjami w sprawie apostołatu wiernych świeczek⁵⁰. Były to poglądy bliskie potępionej przez Kościół wspólnoty waldensów. Poglądy Mikołaja z Drezna i jego towarzyszy spod „Czarnej Róży”, które mogły oddziaływać na środowisko uniwersyteckie, raczej nie miały wpływu na niemieckie mieszczaństwo w Pradze, pozostało ono wierne katolicyzmowi.

Wedle świadectwa Wawrzyńca z Březovej nakładane przez Kościół ekskomuniki i interdykt nie odstręczały czeskich wiernych od utrakwizmu: „nie tylko w samej Pradze, lecz także w licznych zamkach, miastach i wsiach Królestwa Czeskiego i Marchii Morawskiej zwykły lud (*communis populus*) tłumnie, z wielką pobożnością i czcią do tej świętej komunii przystępował”⁵¹.

⁴⁹ O prymacie mistrzów niemieckich spod „Czarnej Róży” mówi autor w: Veršované letopisy, s. 159. O wtórnej roli Mikołaja z Drezna zob. Krmíčková 1997, s. 61–81.

⁵⁰ Mikołajowi z Drezna (także jako pionierowi utrakwizmu) szereg prac poświęcił włoski badacz R. Cegna; zob. zvl. Cegna 1977; Cegna 1978, s. 103 n.

⁵¹ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 330: „Itaque non solum in Praga, sed etiam in multis regni Bohemie et Marchionatus Moravie civitatibus, castris, oppidis et villis communis populus catervatim cum magna devocione ac reverencia ad sacratissimam utriusque speciei communionem frequentabat”.

Sprawa wyjazdu Husa do Konstancji celem oczyszczenia się z zarzutów przed ojcami soboru powszechnego, obradującego w tym mieście, spotkała się z rozbieżnymi opiniami, także wśród jego zwolenników. Na podporządkowanie się wezwaniu naciskał Zygmunt Luksemburski, król węgierski, a w niedalekiej przyszłości także cesarz rzymsko-niemiecki. Jego brat, król Czech Waclaw IV również opowiadał się za wysłaniem niepokornego i kłopotliwego kaznodziei do Konstancji, pragnąc uniknąć w ten sposób odpowiedzialności za bieg wydarzeń. Sam Hus nie sprzeciwiał się wyjazdowi, zapewne licząc na siłę swych argumentów i z uwagi na niesłuszność oskarżeń.

W październiku 1414 r. Hus wraz ze swymi czeskimi opiekunami wyruszył w podróż zaopatrzonej w glejt Zygmunta Luksemburskiego gwarantującej bezpieczny przyjazd. Glejt ten nie zawierał (i zawierać nie mógł) klauzuli o wyłączeniu Husa spod jurysdykcji Kościoła⁵², lecz mimo to uspokajał tych wszystkich, którzy bądź to sympatyzowali z Husem i jego poglądami, bądź nie chcieli, by los jego był niepewny i zależny od obcych.

Dopiero jego uwięzienie w Konstancji, a następnie zaostrzenie warunków jego przymusowego tam pobytu wywołały w kraju reakcję w postaci kierowanych do Zygmunta listów z żądaniem interwencji. Inicjatywę taką podejmowała od schyłku 1414 r. grupa wyższej szlachty morawskiej, później zaś znacznie liczniejsze grono szlachty czeskiej⁵³. Król węgierski nie zareagował na żaden z tych protestów.

Aż do tragicznego końca procesu Jana Husa milczało uniwersyteckie środowisko reformatorskie, zaskoczone obrotem sprawy, a po części niepewne i zastraszone. Milczała także zbiorowość jego praskich świeckich zwolenników. Pewnie tylko nieliczne jednostki spodziewały się najgorszego: osądzenia Husa jako heretyka i przekazania go czynnikom świeckim dla wykonania kary śmierci przez spalenie na stosie. On sam wyzbył się zarówno nadziei, jak niepewności, przewidując swój los. Uznając fałsz wysuwanych przeciw niemu zarzutów, postanowił niczego nie odwoływać i umrzeć za prawdę, w którą do końca wierzył.

⁵² Kejř 2000, s. 150 n.

⁵³ Listy panów morawskich z lutego 1415 r. w: AČ, t. 3, nr 2 i 3 (s. 182–184) oraz panów czeskich i morawskich w: tamże, nr 4 (s. 184–185). Zob. też Šmahel 1993 (II), s. 276 n.

Czas odrzucania i odkrywania Praga i prowincja

Męczeńska śmierć Husa na stosie w Konstancji, w wyniku orzeczenia soboru powszechnego, wywołała głębokie wrażenie w pro-reformatorskich kręgach społeczeństwa czeskiego, nie mówiąc już o jednostkach bliskich mistrzowi Janowi czy też o entuzjastycznych słuchaczach jego kazań wygłaszanych w Pradze i w czasie pobytu na prowincji. Wrażenie to pogłębiało się w miarę, jak wieść o tragicznym wydarzeniu rozchodziła się po kraju (do Pragi dotarła po około miesiącu), uzyskiwała potwierdzenie z ust świadków i wzbogacała się szczegółami. Reagowano uczuciami żalu, oburzenia i gniewu, natomiast nieznane są nam najwcześniejsze przejawy zbiorowego manifestowania tych uczuć¹. Dłuższego czasu wymagało podjęcie protestów, już nie spontanicznych, lecz zorganizowanych.

Zauważmy, że pierwszy głos zbiorowego sprzeciwu wobec stracenia Husa, od razu zdecydowany i donośny, wyszedł ze środowisk morawskiej i czeskiej szlachty (późne źródło określa protestujących jako *páni, rytieři, panoše*), przy wiodącym udziale eminentnych przedstawicieli jej górnych warstw. Tekst listu protestacyjnego skierowanego do soboru w Konstancji, sformułowany w Pradze przed 2 września 1415 r. (datą rozpoczęcia posiedzenia sądu ziemskiego), stał się początkiem szerszej akcji, w ramach której przygotowywano wersje lokalne listu i zaopatrywano je pieczęciami uczestników protestu².

¹ Šmahel 1993 (II), s. 282.

² Zob. Zilinskyj 1983, s. 195–221 (tamże tekst listu protestacyjnego szlachty ziemi kouřimskiej). Zob. też Šmahel 1988 (I, 1), s. 201 n.; Šmahel 1993 (II), s. 282. Vavřinec z Březové (FRB V), s. 339, określa wystawców listu jako „magnates, barones, proceres et nobiles regni Bohemie et marchionatus Moravie”.

Čeněk z Vartenberku, najwyższy burgrabia (*purkrabě*) praski, potężny zarządca wielkich dóbr rożemberskich na południu kraju³ (w okresie niepełnoletności dziedzica domeny, Oldřicha), był bez wątpienia postacią najbardziej znaczącą wśród pieczętujących. Wyróżniał się także Lacek z Kravář, wysoki morawski urzędnik ziemski.

Sygnatariusze (czy raczej „pieczętnicy”) listu wyrażali swą więź z „naszym najdroższym, dobrej pamięci, czcigodnym Janem Husem [...] ewangelicznym kaznodzieją”, skazanym przez ojców soboru „nie wiemy jakim duchem wiedzionych”, mimo że nigdy nie głosił żadnych błędów, herezji lub fałszywych opinii. Oświadczali, że wprawdzie to, co stało się w Konstacji, pozostawiają Bogu, który wymierzy karę, lecz oni sami będą bronić aż do przelewu krwi prawa bożego i oddanych mu wiernych kaznodziejów⁴. Padły słowa twarde, które członkowie soboru, nadal obradującego w Konstancji, nie mogli przyjąć inaczej niż jako występne i obraźliwe.

Autorzy listu oraz wszyscy, którzy jawnie solidaryzowali się z jego treścią, ujmując się za kimś, kogo oficjalnie uznano za heretyka, niedwuznacznie zadeklarowali swoje stanowisko ideowe. Niezależnie od zaprezentowania postawy proreformatorskiej i antysoborowej, przedstawiciele panów i szlachty utożsamiający się z narodem czeskim wyrażali sprzeciw wobec obrazy jego czci wynikłej z pohańbienia wybitnego Czecha, obdarzanego szacunkiem mistrza praskiej uczelni i głosiciela prawd bożych. František Šmahel zauważył, że zwłaszcza dla panów „stos konstancjański był krzywdą, której nie można darować, znieważeniem dobrej opinii ziemi czeskiej i czeskiego «języka» [czyli narodu] i wreszcie – co też było istotne – brutalnym naruszeniem praw krajowych”⁵. Ponadto, ogromnie ważnym motywem

³ Zob. Kaminsky 1967 (wg indeksu). Generalnie o postawie i roli szlachty czeskiej w pierwszych latach po śmierci Husa zob. Kaminsky 1967, s. 136 n., 141 n. Zob. też Polívka 1991, s. 231–251.

⁴ *Responsio baronum regno bohemie ad Constanciam*, w: Zilynskyj 1983, s. 223: „pro karissimo nostro bone memorie venerando Magistro Johanne Hus, sacre theologie baccalaureo formato, predicatore ewangelico, quem nuper in concilio Constanciensi, nescimus quo ducti spiritu non confessum, nec legitime, ut decebat, convictum”. Zob. też SLČ (Palacký-Charvát), s. 39.

⁵ Šmahel 1993 (II), s. 283. Liczne teksty broniące dobrej opinii „języka czeskiego”, protestujące przeciw jego pohańbieniu zob. Šmahel 1971, s. 54–57.

powtarzającym się w różnych protestach i wypowiedziach stronników, sympatyków i wielbicieli Husa, a także osób mniej zaangażowanych emocjonalnie, był fakt jego uwięzienia, a następnie pozbawienia życia, mimo glejtu wydanego mu przed podróżą przez Zygmunta Luksemburskiego. Jak już wspomniano, glejt ten zapewniał wezwanemu bezpieczną drogę do Konstancji, wiodącą przez ziemie Rzeszy Niemieckiej.

Niedługo po uchwaleniu listu przebywająca wówczas w Pradze szlachta czeska i morawska zawiązała przymierze (związek), którego najbliższym zadaniem miało być przekazanie protestu do Konstancji, dalszym zaś i bardzo istotnym celem – zapewnienie wolności Słowa Bożego (a więc swobodnego głoszenia idei husyckich) w dobrach członków związku⁶.

Akcja organizowania się w celu zredagowania listów protestacyjnych i ich uwierzytelnienia („pieczętowania”) wedle godności stanowych i urzędowych trwała na ziemiach czeskich także w następnych miesiącach. Wiedząc o wielkiej roli odegranej później przez niższą szlachtę w rewolucji husyckiej, dziwić może jej stosunkowo niewielki udział w omawianym proteście⁷. Wyjaśnia się to chwiejnością ideową przedstawicieli tej warstwy społecznej, a także jej zależnością od możnych związanych nadal z Kościołem katolickim oraz od dygnitarzy i instancji kościelnych i państwowych (królewskich). Tych, którzy zdecydowali się przyłączyć do protestu (mowa tu o ogóle szlachty), wspólnie podjęta akcja związała z szeroko pojętym stronnictwem reformy. Dla większości z nich związek ten miał się okazać trwałym. Natomiast Čeněk z Vartenberku, *spiritus movens* ruchu protestacyjnego, który jeszcze miał oddać bardzo istotne przysługi całej wspólnocie husyckiej, w dalszej przyszłości porzucił obóz reformy i opowiedział się po stronie katolickiej.

Uniwersytet Praski, ideowo podzielony i z tej przyczyny nieskory do podejmowania wspólnych działań, dość długo milczał, licząc się z opinią nadrzędnych wobec niego instancji Kościoła w Czechach, oczywiście wrogich wobec Husa i lojalnych wobec soboru. Aktywność wykazywały niektóre jednostki z grona mistrzów, wybitny prawnik

⁶ Šmahel 1993 (II), s. 284 n.; Šmahel 2001, s. 27.

⁷ Zwraca na to uwagę: Šmahel 1988 (I, 1), s. 206.

Jan z Jesenicy, niegdyś bliski Husowi, współdziałał z przedstawicielami szlachty w akcji protestacyjnej i zapewne on właśnie przygotował projekt wiadomego listu⁸. W końcu jednak uniwersytet, pod naciskiem prohusyckiej większości mogącej liczyć na poparcie nowo powstałego związku czeskiej i morawskiej szlachty, wydał oświadczenie zawierające pochwałę przykładowego życia i nienagannej działalności „boskiej pamięci” mistrza Jana Husa⁹. Ze strony uczelni był to krok w kierunku jawnego okazania husyckiego oblicza. Poprzedziły go jednak ostre konflikty, bulwersujące nie tylko praskie środowisko uniwersyteckie.

Śmierć Hieronima z Pragi, potępionego w Konstancji w ślad za Husem i podobnie jak on spalonego na stosie (30 IV 1416)¹⁰, podburzyła nastroje w środowiskach praskich reformatorów, choć w całym kraju wywołała mniejsze wrażenie od śmierci charyzmatycznego kaznodziei „betlejemskiego”. Na prowincji jej echo nie miało porównywalnego zasięgu i nie przejawiało się w znaczących akcjach protestacyjnych.

Wcześniej, jesienią 1415 r., Kościół katolicki w Czechach przystąpił do ofensywy, od razu uderzając w podstawę husyckiej religijności, tj. w komunie pod dwiema postaciami dla ludzi świeckich. Ogłaszając restrykcyjne kroki, które miały być podejmowane przeciw husyckim księżom, arcybiskup Konrad z Vechty (następca Zbyńka Zajíc) na początku listopada obłożył Pragę interdyktem. Wywołało to burzliwe protesty sympatyków husytyzmu, którzy różnymi środkami, łącznie z przemocą, starali się zmusić księży i zakonników do nieprzestrzegania interdyktu. Zwiastowało to późniejsze, bez porównania ostrzejsze wystąpienia antyklerykalne.

Tymczasem akty przemocy wobec duchowieństwa katolickiego i jego siedzib – głównym celem napaści stawały się klasztory – zaczęły się sporadycznie pojawiać również poza Pragą. Przypadki z tym związane można byłoby uznać za mało istotne wydarzenia lokalne, gdyby nie to, że wieści o nich szybko się rozchodziły, podsycając i tak już niespokojne nastroje. Stanowiły one także łakomy kąsek

⁸ Zob. Kejř 1965.

⁹ Šmahel 1993 (II), s. 285.

¹⁰ Wyniki najnowszych badań dot. Hieronima z Pragi zob. Šmahel 2010.

dla antyhusyckich pamflicistów. Jeden z takich wierszokletów tematem swego satyrycznego wiersza uczynił wydarzenie w Novým Bydžovie, gdzie miejscowi rzemieślnicy i ich czeladnicy napadli na klasztor franciszkański¹¹. Od tej pory negatywnymi bohaterami antyhusyckich satyr i paszkwili staną się prostacy i arogancy szewcy (albo szewcy i krawcy), mieniący się być obrońcami „nowej” wiary. Od czasu „bydżovskich szewców” satyry antyhusyckie będą również operowały zblizoną dydaktyką, pouczeniem prostaków, by porzuciwszy swe nieczne ambicje, zadowalali się tym, do czego są przeznaczeni:

Lepiej by szewcy uczynili,
by mniszków w pokoju zostawili,
nad kopytem pilnie siedzeli,
zębami skóry ciągneli,
a nie chcieli być gwardianami¹².

Powtórny, obostrzony interdykt arcybiskupi, ogłoszony na początku lutego 1416 r., uderzył wbrew swej intencji głównie w kler i ludność katolicką. Wierni, pozbawieni praktyk religijnych w parafiach stołecznych, musieli wędrować do stosunkowo odległych miejscowości podpraskich, nieobjętych interdyktem: na Vyšehrad oraz do Psár, Bubnova lub Ovenca. Wyśmiewali to prości husyci, mówiąc rubasznie, że katolicy chodzą się modlić „na pes, na hovnec, na buben” („na psa, na gnojowisko, na bęben”)¹³. Wykorzystując sytuację spowodowaną interdyktem, husycy mieszczenie, wspierani przez rajców obu miast praskich (Starego i Nowego), zaczęli wypędzać księży katolickich z kościołów parafialnych, wprowadzając na ich miejsce księży utrakwistów (kaliszników). Umożliwiała to wspomniana współpraca z samorządami miejskimi, a także – w znacznym stopniu – bezczynność Wacława IV, który przez pewien czas nie interweniował, nie przewidział bowiem dalszego przebiegu husycko-katolickiej walki o obsadzanie kościołów parafialnych. Rywalizacja ta, obejmująca również prowincję, miała się wszakże jeszcze długo toczyć.

¹¹ Šmahel 1993 (II), s. 289.

¹² Tekst czeski w: Výbor, t. 1, s. 295.

¹³ O interdykcie zob. Vavřinec z Březové (FRB V), s. 341. Ironiczne przekręcanie nazw miejscowych w: Výbor, t. 2, s. 292 n.

W grudniu 1416 r. król zmienił jednak swoje stanowisko, nakazując przywrócenie poprzedniego stanu dzierżenia kościołów, a ponadto zabraniając działalności nielegalnych kaznodziejów. Chwiejny władca uczynił jednak pewne ustępstwo na rzecz drugiej strony, pozostawiając w rękach utrakwistów kilka praskich świątyń, już wcześniej przez nich obsadzonych¹⁴. W intencjach króla wszystko to zmierzało do zabezpieczenia spokoju wyznaniowego w kraju, szczególnie w stolicy.

Zimą 1417 r. arcybiskup Konrad z Vechty, lekceważąc zarówno stanowisko czeskiej szlachty i jej wysoko postawionych przedstawicieli, jak i utrakwistyczną część uniwersytetu, ogłosił zakaz podawania laikom komunii pod dwiema postaciami¹⁵ jako praktyki surowo potępionej przez sobór w Konstancji. Było to posunięcie nieuwzględniające rzeczywistości: za husycką komunią stały już liczne rzesze wyznawców, zarówno w Pradze, jak na prowincji. Można było występować przeciw wielu nowościom liturgicznym, które pojawiły się na prowincji, ale nie można już było odebrać Kielicha. Arcybiskup nie przewidział konsekwencji, jakie przyniesie jego zakaz, zastanawia też, że będąc kanclerzem uniwersytetu, nie rozpoznawał układu sił w tym jakże przecież istotnym środowisku.

W latach 1415–1417 rola Uniwersytetu Praskiego jako instytucji nauczającej już wygasiała. Pozostawał on natomiast poważnym ośrodkiem piśmiennictwa religijnego (coraz bardziej polemicznego) oraz korporacją uczonych mających ambicje wypowiedzenia się i wyrokowania w sprawach wiary. Aspiracje te w wielu wypadkach udawało się realizować, a opiniodawcza rola uniwersytetu także i w przyszłości miała być zachowana¹⁶. Działalność uczelni miała jednak złożone uwarunkowania, jej sytuacja zaś była trudna. Poza wspomnianymi już naciskami zewnętrznymi istotne znaczenie miała niejednorodność oblicza ideowego korporacji uczonych. W gronie mistrzów przeważali zwolennicy husytyzmu o niejednakowych poglądach i różnym stopniu zaangażowania w ruch reformy. Łączyła ich ogólna akceptacja idei Jana Husa, zachowanie dobrej o nim pamięci oraz wspólne stanowisko wobec komunii pod dwiema postaciami. Ale podczas gdy

¹⁴ Šmahel 1993 (II), s. 294.

¹⁵ Tamże, s. 295.

¹⁶ O sytuacji na uniwersytecie zwięźle zob. Kejř 1981, s. 7 n.

niektórzy mistrzowie gotowi byłiby poprzestać na oficjalnym wprowadzeniu Eucharystii *sub utraque speciae* i ograniczonym zreformowaniu liturgii, inni pragnęli zmian znacznie głębszych i dalej idących¹⁷. Katolicy w gronie mistrzów stanowili mniejszość, znaczącą, gdyż mającą oparcie w strukturalnych związkach uniwersytetu z Kościołem w Czechach, a zwłaszcza z osobą arcybiskupa.

Wpływowa grupa umiarkowanych utrakwistów (określa się ich zwykle jako konserwatystów) otaczała osobę rektora uczelni, mistrza Jana z Rejnštejnu o przydomku Kardinál. Ten zdolny prawnik o talentach organizatorskich i dyplomatycznych (w później latach podejmował się reprezentowania Czech na zewnątrz) łatwo ulegał naciskom zarówno Konrada z Vechty, jak i króla, gdy ten próbował powstrzymać tendencje budzące jego niepokój, w odpowiednim jednak momencie potrafił się odważnie ująć za ideą Kielicha. Prawnikiem był również wspomniany już Jan z Jesenicy, gorliwy utrakwista, szczególnie niechętny pojawiającym się wówczas nowościami liturgicznym i przejawom radykalizmu religijnego, a równocześnie ostro skonfliktowany z Kościołem praskim¹⁸. Křišťana z Prachatic, również wpływowego rzecznika tendencji koncyliacyjnych, poznamy później jako osobę, która będzie się starała powstrzymać wzbierającą falę heterodoksji i heteropraksji na prowincji Czech. Innych przedstawicieli umiarkowanego praskiego reformizmu będziemy spotykali głównie jako krytyków i antagonistów stronnictwa taboryckiego. W niedalekiej przyszłości czołowe miejsce na skraju prawicy utrakwizmu praskiego zajmie Jan z Příbramia, autor niezwykle płodny, a w nieco późniejszym okresie ogromnie zacietrzewiony w swych poglądach.

Na drugim biegunie postaw ideowych reprezentowanych przez praskich mistrzów uniwersyteckich dominowała postać Jakoubka ze Stříbra, z pewnością najwybitniejszego teologa husytyzmu¹⁹. Pamiętną była jego rola jako inicjatora i promotora udzielania komunii pod

¹⁷ Zob. na ten temat tamże, s. 10 n.

¹⁸ O Janie z Jesenicy zob. zwł. Keř 1965, *passim* oraz drobniejsze prace tegoż autora. Zob. też Kaminsky 1967, s. 57 n.

¹⁹ Podstawowa praca dla wizerunku Jakoubka ze Stříbra jako teologa zob. De Vooght 1972. O Jakoubku, jego koncepcjach reformatorskich oraz o nurcie radykalnym w utrakwizmie praskim zob. Kaminsky 1967, s. 180–203; zwięźlej: Šmahel 1993 (II), s. 81 n. Zob. wreszcie ważny zbiór prac: Jakoubek ze Stříbra, *Texty*.

dwiema postaciami, a on sam zdawał sobie sprawę ze swojej pozycji osoby, której głos winien się liczyć. Wielu uważało go za następcę Husa, przemawiała za tym ich niedawna jeszcze osobista przyjaźń, wspólne przekonanie o potrzebie daleko idących zmian w Kościele i wreszcie objęcie przez Jakoubka funkcji kaznodziei w Kaplicy Betlejemskiej. Różniło ich natomiast odmienne poczucie własnej misji i jakże inny temperament. Jakoubek ze Stříbra pozostawał konsekwentnie uczonym uniwersyteckim pochłoniętym działalnością pisarską. Oczytany w różnych gatunkach piśmiennictwa religijnego, przebrnął przez monumentalne *Regulae Veteris et Novi Testamenti* Macieja z Janova i myśli tam wyrażone wywarły duży wpływ na jego poglądy. W przeciwieństwie do Husa, nie miał ambicji oddziaływania na masy, nie łudził się też co do ich możliwości percepcyjnych. Miał natomiast znakomite wycucie czasu właściwego dla ujawniania i wprowadzania w życie wyników swych teoretycznych przemyśleń. Tak jak wcześniej wyczuł zbiorową potrzebę komunii pod dwiema postaciami, a następnie jej jednoczącą i wręcz sztandarową rolę, tak też później, dowodząc słuszności udzielania komunii nowo ochrzczonej niemowlętom²⁰, wysunął kwestię, która szybko przeniknęła do programów religijnych husyckich radykałów. Oczywiście, nie sposób porównywać przy tym znaczenia obu postulatów. Na uniwersytecie podtrzymywana przez Jakoubka inicjatywa udzielania komunii małym dzieciom wywołała łatwe do przewidzenia kontrowersje. Głównym oponentem tego postulatu okazał się Jan z Jesenicy²¹, polemika między obu uczonymi, reprezentującymi zupełnie odmienne wizje „nowego” Kościoła, była sporem o znaczenie i zasadność przywoływanych argumentów.

Jakoubka ze Stříbra określono jako teologa umiarkowanego radykalizmu. Istotnie wypowiedział on wiele idei, które zostały zaakceptowane przez radykalnych księży z prowincji i przez taborytów, ale jedni i drudzy bywali celem jego ostrych polemik. Od taborytów i ich rewolucji oddalała go niechęć do przemocy. Zafascynowany ideą Antychrysta, gorliwy badacz i komentator Objawienia św. Jana, traktował taboryckich chiliastów jak siejących zamęt nieuków. Na uniwersytecie Jakoubek ze Stříbra miał, mimo że nikt go nie lekceważył, sytuację

²⁰ Holeton 1984, s. 207–225; zob. też Kejř 1981, s. 13 n.

²¹ Kejř 2006, s. 240.

niełatwą. Był uwikłany w tamtejsze stosunki, spory i układy. Niekiedy, kierując się dobrem uczelni, akceptował dość daleko idące ustępstwa na rzecz tradycyjnych czynników kościelnych. Innym razem jego niespodziewanie ostre wystąpienia zaskakiwały bardziej ugodowych i umiarkowanych mistrzów. Zimą 1417 r. Jakoubek w publicznym wystąpieniu kategorycznie podważył zasadność kultu świętych obrazów i rzeźb oraz relikwii²². Stanowiło to prowokacyjny dysonans wobec niedawnego oświadczenia uniwersytetu utrzymanego w duchu katolickiej ortodoksji, a tym samym bliskiego oczekiwaniom arcybiskupa.

Wiosną 1417 r., jak gdyby w ślad za wcześniejszym wystąpieniem Jakoubka ze Střibra, nastąpiły w Czechach wydarzenia, które zdawały się kłaść kres wszelkim nadziejom na jakiegokolwiek kompromisy. Najpierw Čeněk z Vartenberku, świadomy swej pozycji, zmusił jednego z biskupów do wyświęcenia sporej grupy księży utrakwistycznych²³. Nieco później doszło do precedensu, którego wcześniej unikano w obawie przed reakcją czynników kościelnych: uniwersytet głosami utrakwistycznej większości oficjalnie uznał przyjmowanie komunii pod dwiema postaciami za praktykę prawowierną, zgodną z nakazami Chrystusa²⁴. Wprawdzie w deklaracji uniwersyteckiej pominięto aktualną wówczas sprawę udzielania komunii niemowlętom (o którą Jakoubek tymczasem się nie upomniał), lecz nie odebrało to wymowy doniosłemu oświadczeniu. Ogłaszając je, wydano otwartą wojnę soborowi i papiestwu. Jiří Kejř słusznie zauważył, że odmawiając posłuszeństwa obu tym najwyższym instancjom w Kościele, uniwersytet godził się świadomie na uznanie go za instytucję hereetycką²⁵; komunია *sub utraque speciae* była już oczywistym symbolem religijnej odrębności.

Mistrzowie prascy, jak gdyby nagle przejęci lękiem przed konsekwencjami drastycznego kroku, nieudolnie próbowali go osłabiać. Zwrócenie się przez nich do soboru z szerokim uzasadnieniem słuszności bronionej praktyki sakramentalnej nie mogło przekonać kardynałów, ani tym bardziej zmienić ich oficjalnego stanowiska. Na

²² Kejř 1981, s. 12.

²³ Zob. dalej, s. 131.

²⁴ Zob. zwł. Kejř 1965, s. 133–154.

²⁵ Tamże, s. 148; Kejř 1981, s. 14.

forum wewnętrznym deklaracja miała konsekwencję istotną dla oblicza uczelni: nastąpił kolejny exodus mistrzów i studentów katolickich. Uniwersytet Praski stał się reprezentantem stronnictwa reformy, choć nie doprowadziło to do zaniku istniejących w jego murach podziałów ideowych.

W oczach najwyższych czynników kościelnych panujące w obozie husyckim w Czechach rozwarstwienie ideowe nie miało istotnego znaczenia. Nowy papież Marcin V na początku 1418 r., mówiąc o konieczności oczyszczenia Czech z krzewiących się w tym kraju błędów, winą za zaistniały stan obarczył uniwersytet i jego mistrzów. Przedstawiciele wyższej hierarchii oraz teologowie katolicy, pisząc o sytuacji wyznaniowej w Czechach, operowali ogólnym pojęciem herezji, głęboko zakorzenionym w tradycji kościelnej w odniesieniu do różnych form i przejawów heterodoksji, adeptów potępianego ruchu nazywali zaś „husytami” i „wiklefitami”.

Tymczasem wewnątrz obozu husyckiego ujawniało się coraz wyraźniej rozwarstwienie ideowe między umiarkowanymi utrakwistami, mającymi elitarne przedstawicielstwo w mistrzach praskich, a radykalnym klerem z prowincji Czech. We wrześniu 1418 r. powszechne zgromadzenie praskiego kleru utrakwistycznego (mistrzów uniwersyteckich i księży parafialnych), nazwane synodem świętowaclawskim (rozpoczął się w dniu św. Wacława, 28 września), ogłosiło swe stanowisko w sprawach kultu, a pośrednio i w kwestiach wiary²⁶. Za wydaniem oświadczenia zawartego w 23 artykułach nie przemawiały tym razem względy taktyczne, mające na uwadze stosunki z Kościołem katolickim, lecz wola przeciwstawienia się radykalizmowi religijnemu, o którego przejawach w Pradze wiedzano już od dawna.

Ustępstwem na rzecz tendencji radykalnych (obecnych jednak na samym uniwersytecie, a niepochodzących z prowincji) było oficjalne zaakceptowanie komunii dla małych dzieci, widać tu wpływ Jakoubka, który nadrabiał swe wcześniejsze zaniedbanie. Natomiast niemal wszystkie pozostałe artykuły zawierały zakazy lub wyrażały negatywne opinie na temat poglądów i praktyk niezgodnych z tradycją kościelną w dziedzinie kultu i liturgii, w tym samowolnie

²⁶ Teksty artykułów synodalnych w: *Documenta Johannis Hus*, s. 677–681. Na temat synodu zob. Zilynská 1985, s. 37 n. Zob. też Šmahel 1993 (II), s. 87.

wprowadzanych zmian do obrzędu mszalnego. Operując szorstkim językiem zakazów, synod świętowaclawski dokonał przeglądu niemal wszystkiego, z czym nowatorzy religijni występowali na prowincji. Świadczyło to o dobrym rozeznaniu Prażan w sytuacji wyznaniowej panującej w niektórych regionach kraju.

Przenieśmy się teraz do Czech południowych i południowo-zachodnich, aby zatrzymać się przy początkach i dojrzewaniu radykalizmu husyckiego przejawiającego się w poglądach i działaniach prowincjonalnych reformatorskich księży oraz tych laików, którzy pozostawali pod ich wpływem. Pobyt lub przejściowa działalność na prowincji dawały husyckim radykałom w tamtych latach takie możliwości, jakich zapewne byliby pozbawieni w Pradze, w sąsiedztwie dworu królewskiego i siedziby arcybiskupa oraz w pobliżu mistrzów utrakwistów, dopuszczających odważniejsze poglądy religijne jedynie we własnym gronie.

Interesujące nas wydarzenia i zjawiska miały miejsce w niewielkim mieście o nazwie Sezimovo Ústí (leżącym nad rzeką Lužnicą w pobliżu powstałego później miasta Tabor) i w jego okolicach, następnie w Písku, już po zachodniej stronie Wełtawy, i wreszcie w Pilźnie i w regionie pilzneńskim na południowym zachodzie Czech. Te właśnie ośrodki miejskie i te ziemie miały się stać kolebką rewolucji taboryckiej²⁷.

Zwłaszcza rozchodzące się po kraju i docierające do Pragi wieści o wydarzeniach w okolicach Sezimovego Ústí budziły sprzeciw i zgorzzenie, zarówno wśród prawowiernych katolików, jak i wśród uniwersyteckich utrakwistów. Pochodzące od nich relacje i inne teksty dotyczące sytuacji wyznaniowej na tamtych ziemiach są podstawowymi źródłami dotyczącymi rzeczywistości lat 1414–1417. Wiarygodność tych materiałów jest bardzo zróżnicowana: część informacji nie znajduje potwierdzenia w innych źródłach, część jest wątpliwa poprzez ich jawną tendencyjność i z góry wyznaczoną im rolę kompromitowania wyznawców husytyzmu. Do tych ostatnich można zaliczyć

²⁷ Generalne ujęcie radykalizmu husyckiego na czeskiej prowincji przed założeniem Taboru zob. zwł. Šmahel 1988 (I, 1), rozdz. III; Šmahel 1993 (II), s. 114 n.; Šmahel 2001 (w wielu rozdziałach). Drobniejsze artykuły tegoż autora dot. omawianej problematyki przytaczam w dalszych przypisach. Ogromnie istotne (nie tylko odnośnie do Pilzna i regionu pilzneńskiego) są przytaczane dalej prace E. Maura. „Sekciarski ekstremizm na prowincji” omawia: Kaminsky 1967, s. 161–181.

wieści rozpowszechniane w Konstancji jeszcze za życia Jana Husa, wedle których w Czechach Krew Pańską roznosi się w butelkach, komunię zaś wiernym rozdają szewcy, którzy również słuchają spowiedzi²⁸. Natomiast nieco późniejsza, lecz także wczesna relacja o wydarzeniach w Sezimovym Ústí na niedalekim Kozím Hrádku i w jego okolicach²⁹ (czyli tam, gdzie jeszcze niedawno Hus głosił kazania do ludu i miejscowej szlachty) dość wiernie oddaje rzeczywistość potwierdzoną w późniejszych poświadczeniach źródłowych.

Przyjmuje się, że relacja, o której mowa, powstała w 1415 r., lecz już po śmierci Husa³⁰. Dotyczy ona wydarzeń współczesnych, a także nieco wcześniejszych, odnoszących się do okresu zarazy szerzącej się na południu Czech (1413–1414). Rzuca się w oczy potwierdzony w niej ostry antyklerykalizm odnoszący się do księży katolickich, cechujący husyckich radykałów. Postawę tę przekazywali oni ludziom świeckim, posługując się specyficznym słownictwem ośmieszającym i dyskredytującym duchowieństwo katolickie różnego stanu i rangi. Wierni obecni na mszach odprawianych przez księży husyckich przyswajali sobie szydercze określenia odnoszące się do chciwych biskupów: *kobylyky* (szarańcza) lub *hřebenaří* („grzebieniarze”, wyczesywacze wełny), rozwiązanych księży: *kuběnáři* („konkubinarze”), a także *kuklici* – potępiani i pogardzani przez husytów mnisi (nazywani tak od charakterystycznych dla nich kapturów)³¹. W odniesieniu do księży katolickich używano znanych skądinąd obelżywych epitetów: wszyscy księża – aż do husyckiej odnowy chrześcijaństwa – byli złodziejami, gdyż nie dawali wiernym Krwi Jezusa Chrystusa³².

²⁸ Za: Šmahel 1993 (II), s. 276, 349, przyp. 223. W wersji Wawrzyńca z Bře-zovej (s. 333) w Konstancji mówiono: „qualiter Wiklefiste seu Husite de vespere post cenam inebriati sacramento corporis et sanguinis domini a suis communicarentur sacerdotibus, et quod in ollis sacramentum Christi sanguinis conficeretur et in flasculis seu legenis hinc inde per domos et cellaria deportaretur”.

²⁹ Documenta Johannis Hus, s. 636–638. Tekst relacji analizowany w: Šmahel 1988 (I, 1), s. 209–213; Šmahel 1993 (II), s. 115 n.; Kaminsky 1967, s. 166; Maur 1981, s. 101 n.

³⁰ Šmahel 1988 (I, 1), s. 237, przyp. 36.

³¹ Documenta Johannis Hus, s. 636–637; m.in. s. 637: „Et in die parasceve populo dixerunt, quod adorassent idolum, probantes et dicentes, quis *kuběnáři* (concupini) vel *kuklikones* (cuncullati) non incipiunt nec finiunt missam”.

³² Tamże, s. 637.

Dobrzy księża to ci, którzy przyjmują naukę Jana Husa, „złym jest ksiądz, który nie jest zgodny z Husem; taki ksiądz nie może dokonywać Przeistoczenia”. Stąd też wedle wyrazicieli opisywanych poglądów lepiej jest iść sto mil do dobrego (czyli husyckiego) księdza niż uczestniczyć we mszach *kuběnářůw* lub *kuklikůw*. „A przyczyna tego? Taka, że ci *kuběnáři* [„konkubinarze”] nie konsekrują”³³.

Zdumiewa wielość przejawów nowatorstwa w dziedzinie kultu i liturgii, zastępujących odrzucane (jako ustanowione przez ludzi) tradycyjne formy i zwyczaje kościelne. W regionie ústeckim nowatorzy mszę odprawiali w stodółach, używając stołów i beczek zamiast ołtarzy; było to wedle nich lepsze od uroczystej celebry w „kamienych kościołach”, które są jaskiniami zbójców, gdyż w nich odprawiają grzeszni księża³⁴. Z relacji opisującej błędy krzewiące się na ziemi ústeckiej poznajemy pierwowzór mszy taboryckiej odprawianej poza kościołem, bez poświęconych ołtarzy, świętych obrazów (gdyż te „do niczego nie służą”), komunie wiernych pod dwiema postaciami księża poprzedzają zaś jedynie jakimiś krótkimi modlitwami. W Wielki Piątek gdzieś w pobliżu Koziego Hrádku tamtejsi księża odprawili w stodole dwie zwykłe, pełne msze, postępując wbrew zwyczajowi kościelnemu przewidującemu w tym dniu specjalną liturgię. Przemawiając do wiernych, wykpiwali – ku ich uciesze – wielkopostne obrządy katolickie³⁵.

Przytaczane błędy dotyczyły także sprawowania sakramentów. Dzieci chrzczono nie w kościołach, lecz w rzekach i strumieniach; w ten sposób ochrzczono dziecko „jakiegoś laika”, który później został ukarany chłostą³⁶ z nakazu pana dóbr, katolika. Autor relacji – jak się przyjmuje, jeden z tamtejszych dziekanów – wiedział (był świadkiem?),

³³ Tamże, s. 637–638: „It. dicunt, quod melius est taxillos deludere, quam malis praelatis offerre; et quemlibet malum appellat, qui cum Hus non tenet. [...] melius est ad bonum presbyterum centum milliaría transire; et ratio, quia tales concubinarií non conficiunt”.

³⁴ Tamże, s. 636–637.

³⁵ Tamże, s. 637: „Et ipsi illo die officiverunt duas missas ex integro in horreo prope Kozí, et addiderunt dicentes contemtuose: *že dnes kuběnáři i kuklikove v lútky a v špalky budú hrati*. Vulgus hoc audiens modum laudabilem deridebat, imo blasphemabat, retrahens se ab obedientia”.

³⁶ Tamże.

że miejscowi świeccy, grzebiąc w czasie zarazy swych bliskich zmarłych, wyrzekali się udziału księży w pogrzebach, a tym samym liturgii żałobnej. Odnosząc zmarłych do grobów, śpiewali pieśń *My křesťané viery pravé*, zamiast krzyża zaś nieśli drąg. Nad mogiłami recytować też mieli jakąś gorszącą formułę przypisującą im samym moc taką, jaką obdarzeni są arcybiskupi³⁷.

Pozostawiając tymczasem bez komentarza relację dziekana z południa Czech, zwróćmy uwagę na inny tekst, późniejszy od niej o około dwa lata, również dotyczący sytuacji wyznaniowej na prowincji. Uboższy w szczegóły od omawianej poprzednio relacji, pod względem wartości przewyższa ją ujawnieniem zarówno autora, jak i adresata. Chodzi o list mistrza Křišťana z Prachatic, znanego nam już praskiego utrakwisty, oponenta Jakoubka ze Stříbra, do Václava Korandy³⁸, kaznodziei pilzneńskiego, w niedalekiej przyszłości najgłośniejszego trybuna pozapraskiej lewicy husyckiej. List jest gorzkim, pełnym wyrzutów wezwaniem prowincjonalnych kaznodziejów do opamiętania i porzucenia błędów. Kaznodzieje ci bowiem – stwierdza Křišťan z Prachatic – ufając jedynie sobie, liczą się bardziej z opiniami nieuczonych miejscowych laików niż z braterskimi napomnieniami mistrzów. Szkodzą pobożności prostych wiernych, osłabiając ich wiarę w czyściec, wstawiennictwo za zmarłych i w wartość mszy zadusznych. Nie uznają pieśni maryjnych oraz tych obrzędów liturgicznych, które wedle nich sprzeciwiają się zwyczajom Kościoła czasów apostołskich³⁹. Sam zaś Koranda wraz z innymi kaznodziejami znieważa relikwie i obrazy świętych, a komunii udziela także niemowlętom⁴⁰.

³⁷ Tamże: „It laici tempore pestilentiae volentes habere presbiteros in procesione circa funus, informati ab illis, pulsum abnegantes mortuis, offertaria et oblationes, soli deportaverunt mortuos, decantantes illam cantionem: *My křesťané viery pravé* (Nos Christiani verae fidei), cambucum pro cruce portantes”.

³⁸ Tamże, s. 633–636. Zob. Kaminsky 1967, s. 167 n.; Šmahel 1988 (I, 1), s. 214 n.; Šmahel 1993 (II), s. 118.

³⁹ Tamże, s. 634: „qui sub specie pietatis saepissime vulnerant multorum corda innocentum, qui suadent purgatorium non esse, pro defunctis non orare, suffragia sanctorum non advertere”.

⁴⁰ Tamże: „Nunc de te publica vox et fama auribus nostris ac per totam Pragam imo per regnum bohemie insonuit, quomodo sanctorum imagines praedicatione tua turpiter ab ecclesia ejeceris, qualiterque infantulos, qui nec deglutire valent, nec sciunt, sub utraque specie sacramenti altaris communices”.

Trudno byłoby obu autorom zarzucić nieprawdę w przytaczaniu tego, co budziło ich niepokój i sprzeciw. Równocześnie nie można odnieść opisywanych zjawisk do ogółu tamtejszego husyckiego kleru, a tym bardziej do wszystkich sprzyjających radykałom wiernych. Pewne jest także, że księża husycy negatywnie oceniali kler katolicki, nie wiemy natomiast, czy ich antyklerykalizm podzielała większość wiernych. Zauważmy również, że o ile problem ten zajmował ważne miejsce w relacji „dziekańskiej”, o tyle Křišťan z Prachatic przeszedł nad nim do porządku dziennego. Być może autor listu do Korandy był uwrażliwiony przede wszystkim na kwestie żywo dyskutowane w Pradze czy nawet tylko pojawiające się w dyskursie uniwersyteckim. Autorzy obu tekstów zarzucali prowincjonalnym kaznodziejom negację intencji zadusznych oraz wstawiennictwa świętych, ale tylko u Křišťana z Prachatic pojawiła się kwestia czyśćca oraz chrztu niemowląt. Także tylko z jego listu można wnioskować o dokonującej się poza Pragą emancypacji laików postępującej w duchu radykalizmu religijnego⁴¹.

Pytania związane z obecnością radykalizmu religijnego na południu i południowym zachodzie Czech w czasie, gdy w innych regionach kraju był on znacznie słabiej zauważalny lub w ogóle się nie objawiał, fascynowały historyków husytyzmu. Odpowiedzi sformułowano wiele i, co jest rzeczą naturalną, nie wszystkie z nich miały podobną siłę przekonywania.

„Najstarsze ślady radykalizmu w ludowych środowiskach czeskiej prowincji prowadzą na tereny, gdzie działał Jan Hus przed swym wyjazdem do Konstancji” – František Šmahel akcentuje fundamentalne znaczenie Husowego nauczania na ziemiach wokół Sezimovego Ústí i Kozíego Hrádku⁴². Wydaje się, że istotę oddziaływania Husa należy widzieć przede wszystkim w zaszczepianiu postaw i ocen krytycznych w stosunku do tego, co jeszcze niedawno mogło uchodzić za niepodważalne. To właśnie Hus ukazywał w swych kazaniach wygłaszanych do ludzi świeckich rozbieżność między prawdami i wskazaniami Ewangelii z jednej strony, a życiem i postępowaniem kleru katolickiego z drugiej. Przykład praskiego kaznodziei, który na prowincję przybył w nimbie natchnionego głosiciela prawd ukrywanych przed

⁴¹ Tamże.

⁴² Šmahel 1988 (I, 1), s. 209.

ludem i który znakomicie potrafił trafić do przekonań i uczuć słuchaczy, zachęcał do coraz odważniejszych wystąpień w stosunku do kleru różnych szczebli, zwłaszcza wobec przedstawicieli wyższej hierarchii kościelnej. Młodzi księża prowincjonalni – zafascynowani naukami i osobowością wybitnego kaznodziei reformatora – przekonywali się naocznie, że prawdy wiary można głosić nie tylko z kościelnych kazalnicy, lecz wszędzie, gdzie znajdzie się lud.

Z wystąpieniami Husa na południu Czech nie należy natomiast łączyć poglądu akcentującego utratę przez niegodnego kapłana mocy konsekrowania hostii i szafarstwa sakramentów. Nie potępiał on także *explicitie* kultu obrazów i relikwii, nie odrzucał katolickiej doktryny czyśćca, nie postulował komunii dla niemowląt. Wymienione poglądy i postulaty promieniować mogły na ziemię ústecką z większych i silniejszych środowisk reformatorskich: wskazuje się tu głównie wpływ uniwersyteckiej Pragi, a zwłaszcza Jakoubka ze Stržbra i jego kręgu, a także – zwłaszcza gdy idzie o doktrynę czyśćca – poglądów środowiska niemieckich radykałów religijnych z praskiej bursy „Pod Czarną Różą”⁴³. Zjawisko wpływu i przenikania idei reformatorskich prawdopodobnie znaczna mobilność niższego kleru, który przybywając z Pragi na prowincję, przywoził ze sobą, a następnie kolportował różne teksty o treściach reformatorskich, a także – co nie mniej ważne – krytyczne spojrzenie na rzeczywistość kościelną.

W omawianych tu latach następowało otwarcie środowisk miejskich, małomiasteczkowych, a w węższym zakresie także wiejskich, ku nie tyle może ideom reformatorskim, ile ku krytyce rzeczywistości kościelnej i związanej z życiem religijnym, przekazywanej głównie słowem kaznodziejskim. Wypadnie zwrócić uwagę na to, co było w jakimś stopniu wspólne dla różnych radykalnych nurtów religijnych: każdorazowe „odkrywanie” przesłania ewangelicznego, literalne rozumienie treści Pisma i konfrontowanie go z otaczającą rzeczywistością. W odniesieniu do uwzględnianych tu miejsc i czasu dotyczyło to olbrzymiej większości entuzjastów idei husyckich: zarówno młodych, prowincjonalnych kaznodziejów, jak i ludzi świeckich.

W czeskiej nauce historycznej rozwinęła się dyskusja na temat wpływu epidemii zarazy u schyłku XIV w. i w pierwszych dziesię-

⁴³ Zob. zwł. Cegna 1977, s. 5 n.

cioleciach następnego stulecia na zjawisko powstawania fermentu religijnego na południu Czech⁴⁴. Sprawa dotyczyła głównie ziemi ústeckiej, gdzie postawy i zachowania ludności w czasie moru odnotował krytycznie autor wcześniejszej relacji. W debacie na powyższy temat zwracano uwagę na zjawiska powszechne w czasie wcześniejszych masowych epidemii na różnych ziemiach; lęk przed śmiercią, przed zbieranym przez nią żniwem, nieoszczędzającym osób bliskich tym, którzy przeżyli oraz niepewność jutra zawsze pobudzały nastroje eschatologiczne i porzucanie tych postaw i praktyk religijnych, które wbrew oczekiwaniom wiernych nie przynosiły ratunku. Przypomnijmy też, że ruchy biczowników rodzące się w czasie wielkich epidemii w XIV w. zawierały akcenty kontestacji religijnej, a ponadto bywały silnie antyklerykalne. Warto jeszcze wspomnieć, że w takich sytuacjach natychmiast pojawiali się domorośli kaznodzieje, czasem o proroczych prerogatywach, zyskujący niezwykle posłuch i uwielbiani przez tłumy.

Można snuć domysły co do pobudek skłaniających mieszkańców ziem południowoczeskich do grzebania zmarłych bez udziału księży (jak pamiętamy, mówiła o tym wcześniejsza relacja). Oczywiście, nasuwa się wytłumaczenie proste i z pewnością bliskie rzeczywistości: masowość zgonów i niedostatek kleru bywały przyczyną zastępowania kościelnych pogrzebów pochówkami dokonywanymi przez rodziny zmarłych⁴⁵. Nie lekceważmy jednak tych sugestii autora wczesnej relacji, które wyraźnie mówią o kontestacyjnych postawach i praktykach miejscowej ludności, demonstrowanych poprzez śpiewanie pieśni o proweniencji husyckiej (spotykać będziemy jeszcze jej autora, księdza Jana Čapka), świętokradcze zastąpienie krzyża kijem i w gorszącej formule mówiącej o zrównaniu praw dostojników Kościoła i zwykłych świeckich w sprawowaniu obrzędów liturgicznych. Nie wydaje się, by ludzie tak postępujący kogokolwiek naśladowali, raczej spontanicznie odrzucali to, co uznali za zbędne, a w chwilach nieszczęścia szczególnie

⁴⁴ Wśród wielu prac należy wymienić: Maur 1981, s. 101–109; Čechura 1994, s. 286–303; Mezník 1995, s. 702–709. Przedmiotem dyskusji była głównie zaraza szerząca się w 1380 r. Na epidemię w latach 1414–1415 zwracał uwagę Šmahel 1993 (II), s. 114 n. Wyniki badań sondażowych dotyczących regionu taborskiego zob. Šmahel 1986–1987, s. 279 n.

⁴⁵ Šmahel 1986–1987, s. 279 n., sygnalizuje dużą śmiertelność kleru.

drażniące; jakże często pogrzeby unaoczniały ludziom świeckim to, co ich zwracało przeciw Kościołowi: chciwość kleru.

Mówiąc o radykalnych księżach i kaznodziejach na czeskiej prowincji⁴⁶, wskazywałem ich jako elitę formującej się lewicy husyckiej. Byli oni wyrazicielami jej dążeń, w późniejszym czasie pełniej i dobitniej artykułowanych, byli też nauczycielami mas skłaniających się ku husytyzmowi, a niektórzy stawali się ich przywódcami. Dokładniejsze osadzenie tych postaci w miejscach ich działania bywa utrudnione z powodu wspomnianej już znacznej mobilności tej grupy kleru.

Prowincjonalni księża i kaznodzieje husycy często mogli się wykazać miejscowym pochodzeniem⁴⁷, czasem należeli już do grona kleru miejskiego; Pilzno wydało kilku husyckich radykałów, z Korandą na czele. Nowsze badania prozopograficzne potwierdzają jednak wcześniejszą obserwację, że zdecydowana większość księży tworzących później kler taborycki wywodziła się z szeregów duchowieństwa wiejskiego: proboszczów, ich zastępców, wikarych, altarystów i innych duchownych, dorywczo związanych z parafiami⁴⁸.

Niezależnie od tego, czy ludzi ci byli krajanami, czy przybyszami, niemal w całości reprezentowali dolną warstwę kleru. Wielu księży działających na południu lub zachodzie kraju wcześniej otarło się o Pragę, miewali też za sobą jakiś okres studiów uniwersyteckich. Po daremnym usiłowaniu znalezienia dla siebie miejsca w wielkim mieście, gdzie zazwyczaj mieli do czynienia z nadmiarem kleru, udawali się na prowincję w nadziei ustabilizowania bytu lub choćby zapewnienia sobie skromnych środków do życia. Jak już wspomniano, przynosili ze sobą pewien zasób wiedzy religijnej oraz – co niestety istotne – odczytanie w Piśmie Świętym, które wykorzystywali następnie w nauczaniu wiernych świeckich. Duża część tych księży przywoziła ze sobą tak bardzo potrzebne im zbiory kazań w języku czeskim⁴⁹.

⁴⁶ Zob. zwł.: Šmahel 1988 (I, 1), s. 314–322 (Aneks 3: Kaznodzieje i księży ruchu taborskiego w latach 1416–1452). Wśród cennych prac prozopograficznych E. Maura zob. przede wszystkim: Maur 1999, s. 49–89; Maur 1994, s. 449–462; Maur 1997, s. 17–32.

⁴⁷ Maur 1999, s. 49 n.

⁴⁸ Wnioski Šmahela 1988 (I, 1) potwierdzają badania Maura 1999, s. 50.

⁴⁹ O wiejskich księżach z czeskiej prowincji zob. Šmahel 1995, s. 108 n. O pracy Husa na rzecz młodych księży zob. Šmahel 1993 (II), s. 32 n., 36 n.

Zatrzymując się przy wiejskich lub miasteczkowych parafiach, jako różnego rodzaju pomocnicy plebanów, owi księża próbowali na miejscu lub w okolicy realizować swe aspiracje kaznodziejskie. Czasem też jako drogę ku temu obierali inne formy życia.

Obok wiedzy religijnej, często skromnej, lecz przewyższającej wiedzę prostych laików, przynosili ze sobą багаż doświadczeń życiowych, nierzadko gorzkich, w których poczucie zawodu i poniżenia łączyło się z niechęcią i z zawiścią wobec kleru o ustabilizowanym bycie.

Odrębną grupę ludzi, uprzednio blisko związanych z Kościołem katolickim, a teraz włączających się w nurt radykalizmu husyckiego, stanowili niedawni adepci zakonów mniszych lub żebrzących, którzy w nowej sytuacji i wobec nowych możliwości opuszczali klasztory i odmieniali swój stan. Często przez dłuższy czas tułali się, bezradni i wykorzenieni, by wreszcie znaleźć swoje miejsce w prowincjonalnych środowiskach wyznawców „nowej” wiary.

Położenie husyckich księży zmieniało się wraz z rozwojem sytuacji całego obozu husyckiego. Okazywało się przy tym, jak dalece los całej, podzielonej, lecz przecież jednak ogólnohusyckiej wspólnoty zależał z jednej strony od możliwych jednostek, z drugiej zaś od czeskiej szlachty, właścicieli dóbr ziemskich, a zarazem patronów parafii. Dwie inicjatywy Čenka z Vartenberku, o którego znaczącej roli już wspomniano, w pełni potwierdziły owe zależności.

Wczesną wiosną 1417 r. Čeňk, wiedząc o liczebnym niedostatku kleru husyckiego, postanowił radykalnie zmienić sytuację: wprowadziwszy na zamek lipnicki biskupa dokonującego święceń w diecezji praskiej, zmusił go do wyświęcenia kilku dziesiątków księży utrakwistycznych. To niezwykle wydarzenie odnotował, nie bez oburzenia, autor *Wierszowanych roczników*:

Potem pan Čeňk z Lipnic
uczynił w Czechach mało dobrego lub raczej nic,
ująwszy biskupa Heřmana Planego
na Lipnicę wiedzie jego,
by chcąc nie chcąc księży święcił
i posłuszny jego woli był.
A gdyby tego nie uczynił
za to by swój żywot dał⁵⁰.

⁵⁰ Tekst oryginalny w: Veršované letopisy, s. 159.

Okolo trzydziestu wyświęconych w ten sposób księży wzmocniło potencjał duchowieństwa husyckiego na prowincji, wielu z nich zaś to późniejsi kaznodzieje taboryccy⁵¹. Natomiast biskupowi, który nie okazał męstwa i uległ przemocy, sumienie nie dawało spokoju: aż do tragicznej śmierci miał on powtarzać z goryczą: „samych łotrów wyświęciłem” (*že jsem všecko lotry světil*)⁵².

Kilka miesięcy później Čeněk z Vartenberku w sposób równie apodyktyczny rozstrzygnął spory o obsadę parafii. Spodziejając się, że wielu przedstawicieli czeskiej szlachty będzie się liczyć z jego zdaniem, zwołał plebanów z parafii rozěmberskich i zobowiązał ich do akceptacji komunii pod dwiema postaciami, grożąc w przypadku sprzeciwu odebraniem beneficjum⁵³. W wyniku tego posunięcia sześćdziesiąt parafii na południu Czech zostało włączonych do stanu posiadania husytów. Wielu właścicieli majątków ziemskich z innych ziem poszło za przykładem Čenka, wypędzając opornych księży, a na ich miejsce osadzając podających ludowi komunię *podoboji*. Powstała zróżnicowana sytuacja wyznaniowa (dotycząca także ziem leżących w pobliżu Sezimovego Ústí), w której przynależność kościoła parafialnego zależała od przekonania lub woli miejscowego pana dóbr. Nie zakończyło to rywalizacji o parafie, która toczyła się nadal, ze zmiennym szczęściem. Bywało tak jak dla lat wcześniejszych odnotowała relacja, że gorliwi kalisznicy woleli „iść sto mil do księdza dobrego”, czyli po prostu poszukać w innej parafii kapłana bliskiego ich wierze. Oczywiście księży parafialni udzielający komunii pod dwiema postaciami miewali zróżnicowane poglądy i temperamenty. Husyckich radykałów odnajdywać będziemy zarówno w parafiach wiejskich i miejskich, jak i w doraźnie powstających wspólnotach.

Na ziemiach Czech południowych i południowo-zachodnich skupiony został główny ludzki potencjał radykalizmu husyckiego:

⁵¹ Zob. Šmahel 1988 (I, 1), s. 222.

⁵² SLČ (Palacký-Charvát), s. 56.

⁵³ Tamże, s. 41: „Léta božieho 1417 pan Oldřich z Rosenberka a pan Čeněk, poručník jeho, v ochtáb Božieho těla na té stolici, kdež svátost okazují v Krumlově, kázali kněži Janovi, řečenému Biskupec, kaplanu svému, mluvit tak po kázání: páni příkazují, aby všickni kněžie, což jích jest pod moci páně, kteříž by nechtěli rozdávatí lidu obecnému těla božieho a krve božie pod obojí způsobú, aby směnili se o fary své z těmi kněžimi kteříž rozdávatí pod obojí způsobú [...]; pakli by toho kteří nechtěli učiniti, ze far budú zbaveni”.

podstawowa grupa księży i kaznodziejów, których już niedługo będziemy mogli nazwać klerem taboryckim.

Wśród tych miejscowości czeskich, które mogłyby pretendować do ideowego ojcostwa słynnego Taboru, pozostającego przez długi czas wiodącym centrum lewicy husyckiej, pierwszeństwo należy przyznać pobliskiemu Sezimovemu Ústí. W interesującym nas czasie, czyli w drugim dziesięcioleciu XV w., miasto, liczące około tysiąca mieszkańców, znajdowało się w posiadaniu rodziny panów z Ústí. Byli oni patronami bogatej, doskonale uposażonej fary, której obsada była przedmiotem ostrych, długotrwałych sporów. Uważa się, że konflikty te przyczyniały się do napiętych stosunków w mieście między świeckimi a klerem. Ten ostatni był w miasteczku wcale liczny, zważywszy obecność dominikanów.

Atmosfera małego, lecz stosunkowo zamożnego i rozwiniętego miasta sprzyjała duchowi reformy już od czasu pobytu w nim Jana Husa. Patronka Sezimowego Ústí, wspomniana już można szlachcianka Anna z Mochova, począwszy od 1414 r. udzielała opieki najpierw słynnemu kaznodziei praskiemu, a później rodzimym i obcym zwolennikom komunii pod dwiema postaciami i idei reformatorskich oraz różnym nonkonformistom religijnym pojawiającym się we wczesnej fazie ruchu husyckiego. Pomoc ze strony Anny Mochovej, okazywana dopóty, dopóki nie sprzeciwili się temu jej synowie, niepodzielający sympatii matki, oraz przychylność niektórych zwłaszcza mieszczan skłaniających się ku husytyzmowi, w dużym stopniu przyczyniły się do tego, że w latach 1414–1419 Sezimovo Ústí stało się głównym bastionem radykalizmu religijnego na czeskiej prowincji⁵⁴. Zamożni mieszczanie ústeccy udzielali wydatnego wsparcia zebranym w mieście księżom o orientacji husyckiej, niemającym środków do życia. Późny wprawdzie, lecz często wielce użyteczny, gdy idzie o wiadomości o tej części kraju w dobie husyckiej, utwór literacki znany jako *Veršované letopisy*, wymienia postaci, o których już niedługo miało być głośno nie tylko w Ústí i jego okolicach:

Tu u Johy piekarza wzajem sobie posługiwali
i bez mała rok u niego mieszkali.

⁵⁴ Zob. Šmahel 1988 (I, 1), s. 209–226; Šmahel 1993 (II), s. 114 n.

Księży tych żywił Pytel, sukiennik bogaty,
to jest: mistrza Jičina, Venka, Piotra Dužego,
Antoša, Piotra Ústeckiego,
Pšeničkę, Kániša, Bydlína.
I inni księża tu strawę dostawali,
i jak się im widziało, tak działali⁵⁵.

Wedle nieprzychylnego husyckim księżom dziejopisa-rymotwórcy ci, którzy korzystali z opieki bogatych rzemieślników ústeckich, skłócili miasto, doprowadzając do podziału mieszkańców na trzy części (domyślamy się, że katolików, zwolenników radykalizmu husyckiego i reformizmu umiarkowanego) i wreszcie doprowadzili je do zguby⁵⁶. To już jednak należy do późniejszych wydarzeń.

Veršované letopisy wymieniły ośmiu husyckich radykałów, z których wszyscy odegrają później jakąś rolę w obozie taboryckim. Jan z Jičina, jedyny mistrz uniwersytecki w obozie taboryckim, już niedługo stanie się jednym z ideowych przywódców Taboru (obok późniejszego seniora taborytów Mikołaja z Pelhřimova). Z kolei Petr Kániš będzie jedną z pierwszych postaci w separatystycznej wspólnocie tzw. pikartów i podzieli dramatyczne losy jej adeptów. Jego bliskim współwyznawcą stanie się inny ksiądz pikarcki, Jan z Bydlína, a chyba nieco dalszym Pšenička. Antoš (Antoch) także odegra rolę we wczesnym ruchu taboryckim, najpierw w budowaniu wspólnoty, później w Pradze jako demagog winny rozłamu w wojsku Žižki. Venek (Věnek) i Petr Hromádka, już wcześniej czynni, okażą się organizatorami masowych pielgrzymek na góry (*poutě na hory*), o którym szerzej dalej. Niedostatecznie rozpoznani pozostają dwaj Piotrowie: jeden (chyba to właśnie Petr Hromádka), o przydatku Duży (a może Wielki) i drugi, z przydomkiem Ústský, wskazującym na jego miejscowe pochodzenie lub dłuższy pobyt w miasteczku⁵⁷.

⁵⁵ *Veršované letopisy*, s. 158: „Tu u Johy pekaře sobě služichu / a bezmál do roka tu bydléchu. / Pytel súkenník tu bohatý bíše, / ten kněží na ztravě mějíše, / mistrza Jičina, Věnka, Petra velikého, / Antoše, Petra ustského, / Pšeničku, Kániše, Bydlína. / I jiní kněží tu ztravu jmějíchu, / a jakž se jim zdalo, tak činíchu”.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ O postaciach tych można znaleźć informacje w wykazie księży i kaznodziejów taboryckich w: Šmahel 1988 (I, 1), aneks 3 oraz w pracach E. Maura (zob. przyp. 46).

Przytoczony tekst wierszowany nie wymieniał wszystkich księży i kaznodziejów o orientacji husyckiej, którzy przewinęli się przez Ústí. O niektórych z nich można powiedzieć, że swoją osobowością i rozmachem działalności przysłaniali zarówno większość z wymienionych, jak z spośród kilkudziesięciu innych, znanych z imienia księży i kaznodziejów taboryckich. Znajdą się więc w Ústí i na ziemi ústeckiej kaznodzieje – agitatorzy husyccy, zorganizowani w dużej grupie przewodzonej przez Pawła z Olešnej⁵⁸. Niezwykłą sylwetkę tego husyckiego kaznodziei, agitatora i wędrownego misjonarza znamy w większym stopniu z wrogich mu inwektyw i satyr niż z innych źródeł⁵⁹. Wiemy, że jego działalność była równie burzliwa jak krótka, na Taborze już go nie spotkamy. Właściwie nie wiadomo, co zapewniło mu autorytet w grupie husyckich radykałów, wśród których nie brakło indywidualności takich jak Václav Koranda lub Jan Čapek. Wielu spośród kilkunastu księży należących do grupy Pawła z Olešnej (Oleša lub Olešáka), podobnie do tych, którzy tworzyli wspólnotę w Ústí, znajdzie się na Taborze lub poza nim, lecz zawsze w kręgu taborytów. Wśród tych, których Paweł z Olešnej rozsyłał jako apostołów husyckich, był także Ambroży z Hradca, późniejszy organizator i kaznodzieja pątników udających się na wzgórza, następnie zaś duchowy przywódca wspólnoty orebitów, a także Václav Rohlik, Metěj Vlk (Lupus), obwiniany o herezję pikarcką, oraz Mnišek, kaznodzieja i autor kazań, jak również kilku innych, o niepewnej dla nas tożsamości⁶⁰.

Drugi znaczący ośrodek radykalizmu przedrewolucyjnego leżał już dość daleko od Sezimovego Ústí – w Pilźnie położonym w południowo-zachodniej części kraju⁶¹. Jan Hus, choć krytykował mieszkańców Pilzna za różne wykroczenia, żywił jednak dla nich uzna-

⁵⁸ Maur 1994, s. 443–462.

⁵⁹ Utwór *Sermones ad Bohemos (Invectio satyrica)*, w: Documenta Johannis Hus, s. 694, wymienia kilkunastu członków grupy Pawła z Olešnej. Powyższy tekst zanalizowany w: Maur 1994, s. 449 n.

⁶⁰ Jeszcze raz wypadnie odesłać do badań E. Maura, ważnych dla wszystkich wymienionych i innych postaci; Maur 1994, s. 449 n.

⁶¹ O roli Pilzna w początkach rewolucji husyckiej zob.: Šmahel 1983, s. 137–151; Maur 1996, s. 5–25. Również w często tu cytowanym dziele: Šmahel (1993, II) znaleźć można liczne rozsypane tam informacje dot. powyższej problematyki.

nie i jakby szczególną sympatię: pilzneńscy „miłują słowo Boże, przepędzają księża konkubiny i rozpustników-stręczycieli, porzucili grę w kości”⁶². Pochwała to bardzo wymowna, mówiąca więcej niż tylko o poprawie etycznej. Rola Pilzna jako miasta o tendencjach proreformatorskich ujawniła się jeszcze za życia Husa, który miał tu swoich zwolenników⁶³. Nie można przytoczyć wielu ich imion, źródła dotyczące tej problematyki nie są tak wymowne jak w przypadku kaznodziejów ústeckich lub związanych z Pawłem z Olešnej. W liczącym kilka tysięcy mieszkańców dwunarodowym Pilźnie niemieccy księża i mieszczanie stanowili silny bastion katolicyzmu. Rywalizacja o wpływy miała zatem równocześnie charakter narodowy i wyznaniowy. W walce o prebendy kaznodziejskie, gdy przewagę zyskiwali zwolennicy reform, z miasta wypędzano przedstawicieli kleru katolickiego. Wiele zależało od aktualnego, zmiennego oblicza wyznaniowego rady miejskiej. Reformatorów wspierali ludzie wpływowi, przedstawiciele czeskich rodzin patrycjuszowskich, takich jak rodzina Pabianków⁶⁴. Spośród księży i kaznodziejów o orientacji husyckiej wyróżniał się rodowity pilzneńczyk Václav Koranda, który już niedługo znaleźć się miał na pierwszych liniach frontów rewolucji husyckiej. Koranda zjawiał się w mieście (przez pewien czas pełnił funkcję kaznodziei w miejscowej farze) i znikał, by głosić słowo kaznodziejskie w innych miejscowościach.

Z Pilznem związany był kaznodzieja z grupy Pawła z Olešnej, Mikołaj Mnišek, być może był dominikanin. W kontekście powyższych uwag nie zostaje jeszcze wyjaśniona późniejsza rola Pilzna jako husyckiego „miasta-Słońca”, jednego z pięciu miast wybranych z okresu kampanii chiliastycznej, prawdziwej erupcji radykalizmu. W grupie tychże pięciu miast czeskich, z których wybrani mieli znaleźć ocalenie przed gniewem bożym, znalazł się także Písek, niewielkie miasto królewskie leżące nad Otawą, między Sezimovym Ústím a Pilznem. W omawianym okresie działało tam kilku księży husyckich, zapewne wspierających słowem czynne wystąpienia przeciw przedstawicielom starego porządku. Uważa się zresztą, że źródła nie

⁶² Cyt. za: Šmahel 1983, s. 137.

⁶³ O napięciach ideowych w mieście zob. Maur 1996, s. 5 n.

⁶⁴ Zob. Šmahel 1983, *passim*; Maur 1992, s. 83 n.; Maur 1996, s. 18.

w pełni oddają prohusyckie oblicze tego miasta we wczesnej dobie przedrewolucyjnej. Eduard Maur zauważył, że ruch reformatorski miał w Písku bezpośrednie oparcie (przynajmniej okresowe) w radzie miejskiej⁶⁵. Dodajmy jeszcze, że w późniejszych latach husycki Písek będzie stałą (lub najczęstszą) siedzibą seniora taborytów – Mikołaja z Pelhřimova.

Powróćmy na ziemię ústecką, by w odległości kilkunastu kilometrów od Ústí znaleźć się w małym rožemberskim Soběslaviu. W tamtejszym środowisku kościelnym spotykamy skupionych wokół plebana kilku księży sprzyjających husytyzmowi, a także kilku zbiegłych z klasztorów mnichów, szukających tam schronienia. Stali się oni obiektem napastliwych strof satyryka, który przekonując czytelnika o tym, że „wilka poznać po sierści, zaś mnicha po jego chytróści”, nie omieszkiwał dodać, że mnichów najlepiej „przebarwia się” (czyniąc z nich ludzi świeckich) właśnie w Soběslaviu⁶⁶. Satyryk enigmatycznie wspominał o „swarach” czynionych przez znanych mu z imienia ekszakonników, pewnie można im przypisać husycką agitację.

Z radykalnym klerem husyckim stykamy się we wczesnej fazie działalności jego członków. Wielu z nich zobaczymy niedługo w czasie masowych pielgrzymek na czeskie wzgórza, później będzie ich można spotkać na Taborze i wszędzie tam, gdzie rzucą ich burzliwe wydarzenia lat dwudziestych. W wydarzeniach tych poniesie śmierć niejeden z uprzednio wymienianych księży i kaznodziejów, pojawią się też nowi ludzie, niekiedy wyrastający ponad innych.

Nieco więcej uwagi warto poświęcić trzem postaciom zasługującym na miano wyjątkowych i wyróżniających się nie tylko w późniejszych latach, lecz także już w dotychczas omawianej fazie wczesnego husytyzmu. Przede wszystkim chodzi o księdza Václava Korandę⁶⁷. Luki w danych dotyczących wczesnej fazy jego działalności powodują wiele problemów. Tak jak w przypadku innych radykałów z prowincji, zwraca uwagę mobilność tej niezwyklej postaci. Działalność kaznodziejska w Pilźnie, podróże i wędrówki wraz z grupą Pawła z Olešnej,

⁶⁵ Maur 2002, s. 10.

⁶⁶ Wiersz *Zbarvení mnichové (Vlka poznáš po srsti)*, w: Výbor, t. 1, s. 388–390.

⁶⁷ O działalności Václava Korandy w okresie pilzneńskim zob. Maur 1996, s. 14 n.

prawdopodobnie pobytu na Ústecku – to elementy wczesnej biografii Korandy, które z trudem pozwalają się usytuować w czasie. Nie budzi przy tym wątpliwości wcześniej ukształtowana postawa Korandy jako radykała religijnego, eksponowana przezeń na zewnątrz i związana z pewnością własnych racji. O tym, że Koranda stawał się postacią znaczącą świadczyć może m.in. satyra katolickiego autora, datowana już jakoby na lata 1414–1415. Zarysowano w niej „genealogię” husytów, w której od Wiklefa wywodzi się Husa, od Husa Korandę, od Korandy Čapka⁶⁸; dalszy ciąg tego dziwnego rodowodu możemy pominąć.

Wprawdzie przed 1419 r. Koranda chyba jeszcze nie cieszył się w pełni opinią ulubieńca husyckiego ludu, złotoustego kaznodziei i agitatora oraz utalentowanego organizatora masowych przedsięwzięć, ale już o wiele wcześniej przejawiał śmiałe inicjatywy, zarówno w odrzucaniu tradycyjnych form kultu religijnego, jak i w podejmowaniu nowości liturgicznych. Nie wiadomo, co było jego pomysłem, a co przechwyceniem wątków nowatorskich napływających z zewnątrz, lecz nie jest to w tym wypadku istotne. Wymowne jest to, że Křišťan z Prachatic w znanym nam liście do Korandy niedwuznacznie przypisywał mu odpowiedzialność za naganne przejawy radykalizmu religijnego, a w każdym razie za jego szerzenie i udział we wprowadzaniu w życie niektórych jego przejawów.

Z księdzem Janem Čapkem, radykalnym kaznodzieją, reformatorem liturgii, twórcą czeskiej pieśni husyckiej (przede wszystkim słynnego chorału *Ktož jsú boží bojovníci*), zetknęliśmy się dotąd jedynie przelotnie, jako z jednym z adeptów podróżującej grupy kaznodziejów-apostołów zwołanej przez Olešáka⁶⁹. Wspomniałem też o pieśni Čapka śpiewanej na Ústecku w czasie zarazy.

Jan Čapek, prażanin, wcześniej zetknął się z radykalną wersją husytyzmu, znalazłszy się w kręgu oddziaływania Jakoubka ze Stříbra. Zapewne też od niego przejął gorliwość miłośnika utrakwizmu, a także cechę będącą już wówczas ważną częścią światopoglądu czeskich reformatorów: krytyczny stosunek do kultu świętych oraz do tego wszystkiego, co uznawano za nadmierne i zbędne w kulcie religijnym. Čapek uważany też bywa za twórcę lub współtwórcę

⁶⁸ Na temat powyższego utworu zob. Maur 1994, s. 450.

⁶⁹ Bartoš 1957, s. 31–42. Zob. też Maur 1994, s. 459.

kanonu mszy husyckiej (taboryckiej) odprowadzanej w języku czeskim. Niezmiernie charakterystyczne było jego nastawienie ku religijnemu wychowaniu dzieci, przyszłego pokolenia wyznawców husytyzmu⁷⁰. Wiemy, że jego pieśni, zawierające ewidentnie dydaktyczne treści, były śpiewane przez dorosłych i dzieci w Pradze, w czasie walk z krucjatą antyhusycką. Kilka lat wcześniej wzmiankowana wyżej pieśń towarzyszyła samorzutnie organizowanym pogrzebom ofiar zarazy. Oparta na schemacie Dekalogu, już w pierwszej strofie podejmowała myśl dokonującej się odnowy wiary chrześcijańskiej, wcześniej zaniedbywanej:

Ej, chrześcijanie wiary prawej
pilność swą okażmy,
cośmy trwali w niedbałości
teraz już będziemy
Boga bać się!⁷¹

Niewiele wiemy o pobycie księdza Čapka na czeskiej prowincji (pewnie od schyłku 1417). Późniejsza wrogość do niego ze strony skrajnie antytaboryckich mistrzów praskich (głównie Jana z Příbramia) dotyczyła nie tyle jego wcześniejszej działalności, ile zaangażowania w kampanię chiliastyczną i pochwałę przemocy w walce z wrogami ideowymi.

Wśród postaci związanych we wczesnych, przedrewolucyjnych latach z Sezimovym Ústí niewątpliwie wyróżnia się postać Petra Hromádki. W znanej nam tylko wrywkowo biografii tego księdza niskiego stanu (był podobno wiejskim wikarym) nie zabraknie później ani niezwykłych działań, ani tragicznej, męczeńskiej śmierci. Uprzedzając nieomawiane dotąd wydarzenia, wspomnę jedynie, że Hromádka stać się miał zarówno jednym z głównych organizatorów masowych husyckich pielgrzymek na góry, jak i odegrać ważną rolę w pierwszych zbrojnych przedsięwzięciach taborytów, leżących u podłoża ich potęgi. Kres jego życia nastąpił, gdy jako dowódca husyckiego warownego Chotěbořa dostał się wraz z załogą w ręce oblegających miasto wojsk wiernych Zygmuntovi Luksemburskiemu. Wówczas, mimo ustalonych warunków kapitulacji, załoga Chotěbořa została

⁷⁰ Rejchrtová 1980, s. 69.

⁷¹ Pieśń *Nuž, křesťané věry pravé*, w: Výbor, t. 1, s. 300.

wymordowana, jej dowódca zaś spalony na rynku w katolickim Chrudimiu⁷². Wybiegłem w czasy o wiele późniejsze od dotychczas omawianych, chcąc na przykładzie Hromádki pokazać burzliwą przeszłość księży i kaznodziejów taboryckich. Oczywiście jego los – wraz z zaskakującą karierą wojskową – był niezwykle. Często jednak, gdy urywają się w źródłach ślady radykalnych księży z prowincji Czech, można bez większych wątpliwości przewidzieć, że kryła się za tym ich śmierć w wydarzeniach rewolucji.

O zbiorowości ludzi świeckich wcześniej niemal nie mówiłem, postrzegając ich jako raczej bierny przedmiot oddziaływania husyckich kaznodziejów agitatorów. Pierwszym znaczącym akcesem prowincjonalnych laików do ruchu reformy był tłumny udział w kazaniach Jana Husa na południu Czech. Później, w czasie jego pobytu w Konstancji oraz po jego śmierci, większe lub mniejsze audytoria miewali prowincjonalni kaznodzieje przemawiający do ludu w stodółach lub pod gołym niebem albo też w tych kościołach, nad którymi pieczę sprawowali kapłani wyznania husyckiego. Przybywali tam miejscowi i okoliczni wierni, przyciągani możliwością przystąpienia do komunii pod dwiema postaciami, której popularność szybko wzrastała, a także powodowani chęcią uczestniczenia w tym, co nowe i poruszające.

W prowincjonalnych miastach i miasteczkach recepcja idei husyckich obejmowała coraz większe grona prostych laików, głównie ze środowisk rzemieślniczych. Ludzie ci, zapewne w większości samoucy, których szkółki parafialne nauczyły zaledwie czytać i pisać, gorliwie starali się poznawać teksty biblijne przełożone na język czeski. Prócz tego, a może przede wszystkim, chłonęli swą mało dotąd obciążoną pamięcią cytaty ewangeliczne przytaczane przez kaznodziejów. Swą wiedzę, jakkolwiek by ona nie była, starali się przekazywać innym, głęboko przekonani o swej nadrzędnej misji apostołowania w służbie prawdy bożej. W przekonaniu tym umacniali ich husyccy księża, mówiąc, że dopiero oni poznają teraz całą prawdę, dotąd skrywaną przez niegodny, zawistny kler. Wykładali więc Biblię przygodnym słuchaczom, powtarzając to, co usłyszeli od kaznodziejów lub do czego

⁷² Podstawowe informacje dotyczące Petra Hromádky znaleźć można w: Vavřinec z Březové (FRB V), s. 357, 470. Na temat tej postaci zwięźle zob.: Šmahel 1988 (I, 1), s. 220, 255, 319; Šmahel 1993 (III), s. 67; Kaminsky 1967, s. 281, przyp. 60.

sami doszli w swych nieuczonych dociekaniach. Zgodnie bowiem z własnymi wyobrażeniami i obserwacjami aktualizowali rzeczywistość przedstawianą w świętych księgach chrześcijańskich. František Šmahel zauważył, że ta niezwykle powierzchowna znajomość Pisma Świętego dodawała świeckim stronnikom husytyzmu pewności siebie i odwagi, ale też przysłaniała im oczy i zatykała uszy na wszystko, czego nie chcieli przyjąć: „świeckim wykładaczom Biblii zwykle brakowało samokrytycyzmu, gdyż nawet tego sobie nie wyobrażali, jak mały okruczność stał się ich udziałem. Z wyższością typową dla dyletantów odrzucali uniwersytecką uczość, pogardliwie pouczali mistrzów, samych siebie zaś uważali za odkrywców «prawdziwej wiary»”⁷³.

Toteż zarówno katolicy, jak i prascy utrakwiści, może w trochę innym tonie, wysmiewali, bardziej lub mniej jadowniczo, owych „mistrzów igły i kopyta”⁷⁴. Z pewnością wielu z nich złośliwie cieszył wiersz o aspiracjach kaznodziejskich przejawianych przez prostaków, zwiedzionych przez tych, którzy nimi zawładnęli:

Narobili z was kaznodziejów,
z szewców, krawców i ich czeladników
a też z młynarzy, garncarzy i rzeźników

a ci księża nowej wiary
okłamują was bez miary⁷⁵.

Wawrzyniec z Březovej, nieporównanie bardziej wyważony w swych sądach od satyryków wierszokletów, ubolewał w swej kronice nad szerzącą się złą opinią o Królestwie Czeskim (nie wątpił, że fałszywą) jako o kraju, w którym szewcy i krawcy odprawiają służbę przy ołtarzach. Nie dziwił się jednak zbytnio tym pomówieniom, skoro księża (taboryccy) nie odróżniali się swym ubiorem od ludzi świeckich⁷⁶.

⁷³ Šmahel 1993 (II), s. 34.

⁷⁴ Šmahel 1983, s. 89–96.

⁷⁵ *Slyšte všickni, staři i vy děti*, w: Veršovane skladby, s. 112: „Ach, toť vás ta nová viera myli, / již sami mníte, byste kněží byli. / Neb ti kněže vaši nové viery / klamajít vás i bez miery. / Načiniliť sú z vás kazatelov, / z ševcov, krajčov i z knapov / k tomu z mlynárov i hrnčieřov i řezníkův, / z kolářov, bečvářov, z pekařov”.

⁷⁶ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 480: „Primo enim communis per regnum et exteris terras volabat enormis fama, qualiter in regno Bohemie sutores et sartores

Wprawdzie refleksja autora *Kroniki husyckiej* odnosiła się do lat dwudziestych, ale oddawała także atmosferę kontrowersji okresu przedrewolucyjnego.

W rzeczywistości, wbrew szerzącym się zjadliwym opiniom, świeccy zwolennicy husytyzmu rzadko mieli dostęp do kazalnicy. Działo się tak raczej wtedy, gdy znalazłszy się w nowych miejscach, zatajali brak święceń, kościelnej zaś *licentia praedicandi* nikt przecież od nich nie żądał. Ambicje i poczynania ludzi, o których mówiłem, dotyczyły nie tyle kaznodziejstwa, zwłaszcza towarzyszącego liturgii, ile publicznego wypowiedania się w sprawach wiary i kultu bożego, znajdującego posłuch mędrkowania i pouczenia innych, charakterystycznego dla tych, którzy nagle znaleźli się w innym kręgu kulturowym niż ten, z którego wyszli.

W niedalekiej przyszłości właśnie oni, zaangażowani laicy, znajdują się jeśli nie w pierwszych szeregach rewolucji husyckiej, to niewiele dalej: bądź to u boku księży taboryckich, bądź w oddziałach bożych wojowników. Tymczasem chyba słusznie postrzega się takie jednostki jako szerzycieli fermentu religijnego przyniesionego na czeską prowincję przez radykalnych kaznodziejów. Mniej widoczni od księży, przyczyniać się będą również do poruszenia ludności miast, miasteczek i wsi, ludności jeszcze nie husyckiej, lecz zmierzającej w tym kierunku. Droga do husytyzmu mieszkańców południowych i zachodnich Czech, a niedługo później także innych regionów kraju, będzie wiodła przez etap pielgrzymek na góry, pierwszego w pełni masowego zjawiska doby przedrewolucyjnej.

divina peragerent, et quod non fuit differentia inter laycum et presbiterum, cum barbati et intonsi in propriis vestibus celebrarent”.

III

Droga wiodła przez święte góry

Wiosną 1419 r., gdy zdawać się mogło, że prowincja wyczerpała już swój zasób zaskakujących, a dla wielu gorszących nowości, w Pradze zaś nastąpiło względne uspokojenie falujących nastrojów, na południu Czech zrodził się ruch religijny i ideowy w postaci wielkiej kampanii znanej w historii husytyzmu jako *poutě na hory*, pielgrzymki na góry¹. W odróżnieniu od pąci katolickich, pielgrzymki inspirowane i organizowane przez księży orientacji husyckiej nie zmierzwały do miejsc spoczynku świętych szczątków czy też do kościołów wstawionych cudownymi obrazami i rzeźbami, lecz do przestrzeni otwartych, dotąd nieuświęconych, pustkowi, którym wiara i wola uczestników nadawały tożsamość sakralną. Pierwszym znamieniem sakralności wzgórz, do których zmierzano, stawały się nadawane im biblijne nazwy, następnymi zaś były sprawowane tam obrzędy religijne, udział wiernych w sakramentach oraz mające równie wielkie znaczenie słowo kaznodziejskie.

Manifest wielkiego zgromadzenia pielgrzymkowego na Bzowej Górze (Bzí Hora w południowo-zachodnich Czechach) z 17 września 1419 r. głosił: „Tym pismem oznajmiamy wszystkim, że nasze zgromadzenie się na górach nie ma innego celu, niż swobodne słuchanie zbawiennych nauk na prawie bożym opartych, oraz przyjmowania

¹ W najnowszej literaturze przedmiotu wyróżnia się erudycyjne studium: Maur 2002, s. 5–37, przedstawiające m.in. rozwój zasięgu geograficznego pielgrzymek na góry. Do rozważań nad dziejami radykalizmu husyckiego zjawisko pielgrzymek wprowadził: Šmahel 1988 (I, 1), s. 228–231; Šmahel 1993 (II), s. 119–121; Šmahel 1993 (III), s. 11–12, 312 n. Zob. też Kaminsky 1967, s. 278–288. Wiele informacji źródłowych w: Macek 1955 (I), s. 206–223, 244–251. Wreszcie ostatnio: Bylina 2010, s. 337–352 (nieco zmieniona wersja tego rozdziału).

najdostojniejszego Sakramentu Ciała i Krwi Zbawiciela naszego, Pana Jezusa Chrystusa”². Przytoczoną deklarację można odnieść do programu wszystkich wcześniejszych pielgrzymek husyckich.

Pielgrzymki na góry, od początku przepełnione do głębi treściami ewangelicznymi i eucharystycznymi, ujawniały niespotykany dotąd ładunek emocji religijnych i determinacji uczestnictwa. Równocześnie były one pierwszym zwiastunem tej siły ruchu husyckiego, która tkwiła w jego masowości. Oczywiście nie musimy wierzyć źródłom kronikarskim mówiącym o 40 czy nawet 50 tys. pielgrzymów zebranych na słynnej górze (w istocie wzgórzu) Tabor w szczytowym momencie kampanii pielgrzymkowej, lecz nie ma wątpliwości, że były to zgromadzenia wielotysięczne.

Będziemy mieć do czynienia z dwiema fazami ruchu pielgrzymkowego w 1419 r.: wiosenno-letnią, zapoczątkowaną pierwszym spotkaniem na Taborze w dzień wielkanocny 16 kwietnia, a mającą kulminację w dniu św. Marii Magdaleny (22 lipca) oraz jesienną, zainaugurowaną wspomnianym już zgromadzeniem na Bzowej Górze 17 września³. Fazy te dzieliła więc przerwa trwająca od schyłku lipca do połowy września, zapewne spowodowana udziałem ludności rolniczej w żniwach⁴. Pielgrzymki wiosenno-letnie i jesiennie pod wieloma względami wykazywały ciągłość, ale też coraz wyraźniejsze różnice, o których będzie mowa dalej. Trzeba także zauważyć, że nadawanie wzgórzom nazw biblijnych było charakterystyczne dla wcześniejszego etapu akcji pielgrzymkowej, natomiast w fazie późniejszej nowym miejscom zgromadzeń pozostawiano ich dawne, zwykłe nazwy (Bzi Hora, Křížky).

² *Provolání shromážděných na hoře Bzi*, w: Výbor, t. 1, s. 442: „oznamujem tiemto listem obecně všem, že naše na hory a na pole scházení není pro jiné jedné pro svobodné slyšení zprávy věrné spasitedlné, v zákoně božiem založené, a svátosti najdostojnější božské těla a krve pána našeho spasitele Ježíše Krista potřebné přijímanie”.

³ Podstawowe źródła opisowe do dziejów pielgrzymek na góry zob.: Vavřinec z Březové (FRB V), zwł. s. 344–345, 400–402, 347–348; Nicolaus de Pelhřimov, *Chronicon Taboritarum*, s. 478–479; SLČ (Vratisl), s. 18, 22–23, 27. Inne teksty źródłowe cytuję w dalszych przypisach. Na temat źródeł do dziejów pielgrzymek zob. Kaminsky 1967, s. 278 n.

⁴ Maur 2002, s. 24.

W okresie od wiosny do jesieni 1419 r. w historię Czech wpisała się niezwykła, choć krótkotrwała kariera husyckich miejsc pielgrzymkowych. Miejsca te wybierano na wzgórzach, raczej niewysokich, a rozległością, położeniem i kształtem odpowiadających zamierzeniom inicjatorów pąci. Pierwszeństwo pod względem chronologicznym, a także roli odegranej w czeskim ruchu pielgrzymkowym przypadło wzgórzcu o nazwie *Burkovák*, położonemu w rozwidleniu Wawrzyńca i Lużnicy, *prope castrum Bechyně*, według określenia Wawrzyńca z Březovej⁵. Wymienione wzgórze leży między Pískiem a Sezimovym Ústím, mniej więcej w zbliżonej od nich odległości, przypomnę, że oba te ośrodki były przychylnie wyznawcom radykalizmu husyckiego. Miano Tabor, nadane skromnemu *Burkovákowi*, przyoblekło go w godność głównego symbolu *poutí na hory*. Na początku 1420 r. nazwę Tabor odziedziczy założone wówczas miasto taboryckie położone na innym, stosunkowo nieodległym wzgórzcu. Drugie miejsce ze względu na rolę odegraną w pielgrzymkach wiosenno-letnich przyznać trzeba wzgórzcu nazwanemu *Beránek* (Baranek), położonemu niedaleko na północ od Hradišťa, czyli i przyszłego Taboru. W południowo-zachodnich Czechach, na wschód od Pilzna i Klatovych, odnajdziemy Górę Oliwną (*Olivetská Hora*). Chyba poważniejszą i o wiele lepiej nam znaną rolę miała odegrać nieodległa od niej Bzowa Góra (*Bzí Hora*), główne centrum pielgrzymkowe regionu pilzneńskiego, jego czas nadszedł w połowie września 1419 r. Historia husyckich pąci połączyła Bzową Górę z miejscem tym razem już odległym od Czech południowych i południowo-zachodnich (około 100 km od Pilzna), a mianowicie ze wzgórzem *Křížky*, leżącym na południe od Pragi. Wracając do wcześniejszej, wiosenno-letniej fazy pielgrzymek na góry, nie sposób pominąć popularności (zapewne w rzeczywistości większej niż można ją źródłowo wykazać) góry *Oreb* (biblijny *Horeb*) położonej w pobliżu Hradca *Králové*⁶. Inne husyckie miejsca pielgrzymkowe znamy już tylko z nazw, ich rola mogła być znaczna, choć przez nas nierozpoznana.

Husyccy księża organizujący pielgrzymki i przywodzący im oraz świeccy pątnicy szli ze świadomością pokonywania drogi ku góróm.

⁵ Vavřínek z Březové (FRB V), s. 400.

⁶ Čapek 1966, s. 4 n.

Nie ku wzgórzom, ugorom lub łąkom, lecz zawsze ku góróm. W pojęciu tym bowiem tkwił głęboki sens religijny i ideowy, wynikający z uprzywilejowanego miejsca gór w Piśmie Świętym Nowego, a także i Starego Testamentu. Wierni nauczeni przez swych księży wiedzieli, że Chrystus po zmartwychwstaniu objawił się uczniom na górze w Galilei i tam nakazał im, aby rozeszli się po świecie „nauczali wszystkie narody” (Mt 28,16–19). Zнали ewangeliczne świadectwa mówiące o Przemienieniu Pańskim na górze, gdzie wobec wybranych apostołów „rozjaśniało się oblicze jego jako słońce zaś szaty jego stały się białe jako śnieg” (Mt 17,1–3). Wiernym nieobca też była nazwa tej właśnie góry, przekazywana w wielowiekowej tradycji chrześcijańskiej jako Tabor. Górę o nazwie Tabor spotykano ponadto, oczywiście już w innych kontekstach, w księgach Starego Testamentu⁷.

Husycy pielgrzymi roku 1419 nie żywili jeszcze zrodzonych później nadziei spotkania z Chrystusem, który po ponownym przyjściu na świat stanie pośród nich, ludzi wiernych i sprawiedliwych. Szli prowadzeni przez Chrystusa ukrytego w hostii niesionej przez księży. Szli w oczekiwaniu wspólnego udziału w uczcie eucharystycznej pod dwiema postaciami. Wreszcie podążali, by słuchać nauk głoszonych przez „nowych” księży, tych, którzy poznali całą prawdę bożą, nie skrywają jej przed ludem i głosić ją będą na górze wzorem Zbawiciela. Później taboryccy księża i kaznodzieje przyznają góróm dwojaki sens: materialny (*montes corporales*), jako miejsc schronienia wybranych przed zapowiadaną w prorocत्वach zbliżającą się powszechną zagładą, oraz duchowy, wedle którego góry to „ludzie wierni, którzy wznoszą swe nadzieje, myśli i pragnienia ku Bogu, przeciwko wszystkim i nade wszystkie moce”⁸.

Mówiąc o formowaniu się wspólnoty pielgrzymkowej, wypada uwzględnić zróżnicowane poczucie związku z husyckim nurtem reformatorskim. Bez wątpienia zaznaczały się odmienne postawy na peryferiach zjawiska nazwanego pielgrzymkami na góry. Tworzyli je np. ludzie żądni nowości, którzy chcieli na własne oczy ujrzeć to, o czym słyszeli, a także obserwatorzy wysyłani na wzgórze przez różne osoby

⁷ Molnár 1956, s. 38 n. Nowe ustalenia dot. inspiracji biblijnej zob. Šmahel 1994a, s. 21–28.

⁸ Molnár 1978, s. 106.

lub czynniki (m.in. przez dwór królewski) śledzące niepokojący rozwój sytuacji na południu kraju. Był to jednak margines, zapewne niemający poważniejszego znaczenia.

Wawrzyniec z Březovej tłumaczył masowe wędrówki na górę Tabor w dni wielkanocne 1419 r. prześladowaniami zwolenników utrakwizmu z okolic Bechyni. Wedle jego świadectwa księża katolicy wypędzali ich ze swych kościołów jako heretyków. Wierni niedopuszczani do sakramentu *sub utraque speciae* starali się więc znaleźć dla siebie miejsca ustronne, w których bez przeszkód mogliby przejmować chleb i wino. Późniejszy od Wawrzyńca autor *Starych roczników czeskich* (tzw. wersji wrocławskiej) również pisał o tych, którzy na górę bliską grodu Bechyně, nazwaną teraz Tabor, „często przychodzili z wielką pobożnością, przyjmując [tu] Ciało i Krew Pańską”, gdyż nie pozwalano im tego czynić w kościołach⁹. Interpretację Wawrzyńca i późniejszych kronikarzy należy jednak uznać za zasadną tylko wobec mieszkańców dóbr znajdujących się w rękach katolickich. Wszędzie tam natomiast, gdzie parafiami, zresztą wcale licznymi, zarządzali księża husycy, ich świeccy współwyznawcy mogli bez przeszkód przyjmować *sub utraque*¹⁰.

Wspólne przystępowanie do komunii pod dwiema postaciami z pewnością było dla wszystkich pielgrzymów ogromnie ważnym wydarzeniem dnia spędzonego na wzgórzu. Wielce istotne było również wspólne przeżywanie nowych prawd wiary, przyswajanie sobie tego, co trafiało do ludzkich przekonań, wzbudzało nadzieję, a zarazem radość uczestnictwa we wspólnocie nowej, dotąd niewyobrażalnej.

Źródła proveniencji utrakwistycznej nazywają pielgrzymów „zwolennikami komunii pod dwiema postaciami”, „wyznawcami prawdy ewangelicznej” itp. Są przy tym zwykle bardzo enigmatyczne: mówią o „ludziach” (*homines*), „ludzie” (*populus*), „prostym ludzie” (*populus simplex, populus communis*). Wymowny w innych sprawach Wawrzyniec z Březovej lakonicznie stwierdza, że na górze Oreb zbierała się „wielka mnogość” ludzi świeckich (*magna multitudo laycorum*)¹¹.

⁹ SLČ (Vratisl), s. 18.

¹⁰ Zwracają na to uwagę: Šmahel 1988 (I, 1), s. 228 n.; Maur 2002, s. 6 n. i *passim*.

¹¹ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 365.

Autor *Kroniki husyckiej* zauważa postępujący „z dnia na dzień” wzrost liczebności pielgrzymów w okresie wiosenno-letnim przy równoczesnym poszerzaniu się zasięgu geograficznego omawianych pąci. Pielgrzymi pochodzili więc „z różnych części królestwa, z miast i wsi”, a zatem nie tylko „z pobliskich miast, miasteczek i wsi” („adiacencium civitatum, opidorum et villarum”)¹². Kolejność wymienionych rodzajów ludzkich siedlisk wydaje się nie mieć znaczenia. Wymowa tych źródeł skłania współczesną historiografię do uznania przeważająco chłopskiego charakteru pielgrzymek husyckich, przynajmniej w ich wcześniejszej fazie. Przemawiają za tym informacje źródłowe, z jednoznacznym stwierdzeniem *Kroniki trzebońskiej*: „wtedy chłopci zaczęli gromadzić się na Taborze” („Hic villani inceperum in Thabor convenire”)¹³. O przewadze ludności wiejskiej w pielgrzymkach był przekonany sam Wawrzyniec, który w swej relacji o pąciach na Tabor tylko chłopom poświęcił odrębną uwagę, mówiąc o ich determinacji w przybywaniu na górę we wszystkie wyznaczone wcześniej dni spotkań.

Mówiąc o pielgrzymkach z późnej wiosny, a pewnie i z wczesnego lata, Wawrzyniec odnotowuje napływ ludności z miast i miasteczek południowo- i zachodnioczeskich, w późniejszym zaś jeszcze okresie (wielkie zgromadzenie w dniu św. Marii Magdaleny) przybywanie pielgrzymów również z miast dużych, na czele z Pragą, Hradcem Králové i Domažlicami, a wreszcie z odległych Moraw¹⁴. Informacje te świadczą o rosnącym zasięgu oddziaływania idei pielgrzymkowej, a równocześnie o szybkim przepływie informacji. Mamy prawo sądzić, że Jan Želivský, już wówczas bardzo popularny i wpływowy husycki kaznodzieja Nowego Miasta Praskiego, mówiąc swym słuchaczom 21 kwietnia o Chrystusowym nauczaniu na górach Galilei i Judei, wiedział już o pierwszym zgromadzeniu ludu zorganizowanym zaledwie pięć dni wcześniej na odległym od Pragi Taborze¹⁵.

¹² Tamże, s. 401, 402.

¹³ SLČ (Černá i in.), s. 14 (Text CT 1). Zob. Šmahel 1988 (I, 1), s. 229. Ostrożne stanowisko w: Maur 2002. Tezę o dominującym udziale biedoty wiejskiej w pielgrzymkach na góry nieprzekonująco podtrzymywał Macek 1955 (zob. przyp. 1).

¹⁴ Vavřínc z Březové (FRB V), s. 402. Na temat zmian w zasięgu geograficznym pielgrzymek zob. Maur 2002, s. 7 n.

¹⁵ Przepuszczenie powyższe wyraził już: Kaminsky 1967, s. 282. Wspomniane kazanie Želivskiego zob. Jan Želivský, *Dochovaná kázání*, s. 43. W późniejszym

W pielgrzymkach wrześniowych, na Bzową Górę i Křížky, bez wątpienia zwiększył się udział ludności miejskiej. Bzí Hora leżała blisko większych miast, z Pilznem na czele, z których husycy księża wyprowadzali swych stałych wiernych. Mobilność mieszkańców miast była większa niż ludności wiejskiej, należy to uwzględnić przy wyprawie na Křížky, odległej dla ludzi z południa Czech, wymagającej porzucenia domu i gospodarstwa na czas znacznie dłuższy niż w przypadku miejsc usytuowanych w bliskiej okolicy.

Autorzy relacji kronikarskich w miarę zgodnie akcentują to, co najbardziej rzucało się w oczy: na góry pielgrzymowali nie tylko mężczyźni, lecz także kobiety z dziećmi („populus utriusque sexus”, „personae utriusque sexus cum pueris”, „lid obého pohlaví [...] i s dietkami”)¹⁶. Udział kobiet i dzieci w masowych pielgrzymkach husyckich, ideowo i zewnętrznie odmiennych od peregrynacji katolickich, wspólne spędzanie niezwykłego dnia na wzgórzu było widowym przejawem awansowania obu tych stanów w życiu religijnym. Kobiety i dzieci włączano w husycki program odnowy chrześcijaństwa, konsekwentnie nawiązujący do Pisma: wszak Chrystus nie okazywał pogardy kobietom i polecał uczniom dopuszczać dzieci do siebie.

Jeśli fala reformy husyckiej wyniosła kobiety na wyższe, godniejsze miejsce, to stało się to nie tylko dzięki reformatorskiemu klerowi, który postulował i wprowadzał w życiu nauczanie religijne kobiet i ich aktywny udział w życiu wspólnoty. Był w tym niemały udział samych kobiet, które łatwo pozyskiwano dla nowych idei i które, odpowiednio do swego stanu i możliwości, wspierały ich głosicieli. Rola kobiet zaznaczyła się później, w czasie rewolucji. Tymczasem już wówczas – jak pisał František Šmahel – „pielgrzymki na góry wniosły do sytuacji kobiet nowy moment. Jeśli już wcześniej liczne kobiety przewyższały w oddaniu sprawie Kielicha swych mężów, to teraz wydostawały się z rodzinnych kręgów, aby móc brać udział w manifestacyjnych pąciach zarówno do miejsc bliskich, jak i bardziej odległych”¹⁷.

kazaniu (z 9 VII 1419), mówiąc o Chrystusowych naukach wygłaszanych na morzu, na polu, na pustkowiu, w łodzi i na górze, Želivský dodał: „Sed nunc volunt prohibere predicare in monte” (tamże, s. 243).

¹⁶ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 345, 401–402; Chronicon Universitatis Pragensis (1419); SLČ (Vratisl), s. 18.

¹⁷ Šmahel 1993 (II), s. 41.

Przejawiana przez husyckich księży troska o religijne wychowanie najmłodszego pokolenia oraz zapewnienia mu przyszłego zbawienia zrodziła postulat udzielania małym dzieciom komunii pod dwiema postaciami. Według seniora toberyckiego Mikołaja z Pelhřimova w dniach pielgrzymek na góry przyprawiano tam dzieci po to, by umożliwić im przez nikogo nieutrudniany dostęp do komunii utrakwistycznej (*parvulorum libera communicatio*). Wawrzyniec z Březovej wiedział o obecności dzieci na Taborze i nieco naiwnie zachwycał się ich wzorowym zachowaniem¹⁸.

Udział kobiet, zwłaszcza z dziećmi, był z pewnością mniejszy wśród pielgrzymów przybywających na Tabor z dalszych stron, a tym bardziej wśród kompanii ciągnących we wrześniu z południa kraju w kierunku Pragi. Droga była długa, męcząca, wymagała ustalonego rytmu jej pokonywania. Przywódcy i organizatorzy grup pielgrzymkowych mogli się też spodziewać zagrożeń ze strony wrogów: w Rokycanach straż miejska gotowa była uderzyć na pątników, gdyby ci nie zdecydowali się iść okrężną drogą¹⁹.

Elitę wspólnot pielgrzymkowych tworzyli przede wszystkim husycy księża. Jak już wspomniano, oni byli inicjatorami i propagatorami pielgrzymek na góry. Niosąc Eucharystię, prowadzili grupy wiernych, a po przybyciu na wzgórze sprawowali liturgię, słuchali spowiedzi i rozdawali komunię oraz opiekowali się pątnikami. Na górach głosili kazania. Księża husyckich z południa i zachodu Czech poznaliśmy już wcześniej, w większości byli przedstawicielami niższego kleru, przy czym część z nich miała niedawne święcenia. Byli na ogół ludźmi młodymi, o nader powierzchownym wykształceniu i częściowo o podobnych doświadczeniach. Wśród tych, którzy prowadzili pielgrzymów na wzgórze, byli księża z parafii husyckich, ci, którzy wcześniej zostali ich pozbawieni i gdzieś znaleźli schronienie, i wreszcie *clerici* niemający żadnych prebend. W niektórych przypadkach można z dużym prawdopodobieństwem zidentyfikować ich imiona²⁰. Byli tam księża i kaznodzieje, którzy już zasłynęli na obszarze regionu

¹⁸ Nicolaus de Pelhřimov, *Chronicon Taboritarum*, s. 478; Vavřinec z Březovej (FRB V), s. 401.

¹⁹ SLČ (Vratisl), s. 22.

²⁰ Maur 2002, s. 10 n.

lub całego kraju; jednych czekały błyskotliwe kariery w ruchu husyckim, innym burzliwe wydarzenia niedługo odebrały szanse na powodzenie, a nierzadko i życie. Wśród elit wspólnot pielgrzymkowych spotkać można było radykałów i nowatorów religijnych, których część znalazła się niewiele później w gminie taboryckiej.

Na południu i na południowym zachodzie Czech dwa środowiska husyckich radykałów odegrały wiodącą rolę w pielgrzymkach na góry: księża z Sezimovego Ústí oraz kapłani z gorliwie reformatorskiego Pilzna. Zarówno w Sezimovym Ústí, jak w Pilźnie lub Písku próbowały zapewnić sobie byt jednostki niepewnego pochodzenia i święceń. W środowiskach, które później określać będziemy jako taboryckie, taka sytuacja nie była dla nich ani poniżająca, ani uciążliwa, jeśli wykazywali się gorliwością i umiejętnością sprawnego działania.

Można uznać, że Wawrzyniec z Březovej trafnie rozpoznał inicjatorów i pierwszych organizatorów pielgrzymek na góry w osobach księdza Věnka i Petra Hromádky²¹. Obaj przebywali od pewnego czasu w Ústí. Věnek (występujący w źródłach także jako Věněk, Venek, Vániček lub Vanček) był jednym z podopiecznych ústeckich mieszczan. Wcześniejsza tożsamość Petra Hromádky jest niepewna: *quodam campanator* mógł być kościelnym, choć wiemy, że w jednej z parafii pełnił funkcję wikarego. Obaj wyróżniali się nawet w środowisku ústeckich radykałów. Věnek był entuzjastą radykalnej reformy liturgicznej i praktyk religijnych w duchu taboryckim, niespokojną duszą, odważnym nowatorem, o którym mówiono jako o tym, „który pierwszy zaczął chrzczyć w potoku”²² (chodzi o chrzest małych dzieci). Autor *Wierszowanych roczników*, kończąc relację o słynnych kazaniach Jana Husa na południu Czech, dodaje:

²¹ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 357: „secerdos quidam Thaboriensis dictus Wanczek cum Hromada quidam campanatore, primi concursu ad montes inventores et ordinatores” (określenie *sacerdos Thaboriensis* jest w tym przypadku anachronizmem). Na temat wspomnianych postaci zob.: Šmahel 1988 (I, 1), s. 319, 321; Maur 1999, s. 56 n., 77 n. O Petrze Hromádce zob. też Bartoš 1955, s. 44–48.

²² SLČ (Vratisl), s. 27, gdzie wymieniono głównych księży taboryckich: „Věněk, ješto neprv počal křtíti v potoce”.

Wtedy ksiądz Věněk zaczął chrzcić dzieci w rybnikach, potępiać święte krzyżmo i oleje, a i wodę święconą ganić²³.

Niecały rok później Věněk i Hromádka odegrają ważną, jakoby znów inicjującą rolę wyprowadzenia radykałów husyckich z Sezimovego Ústí i zaprowadzenia ich na Hradiště Góry Tabor. Obaj znaleźli się na Taborze, przy czym Hromádka w niedługim czasie stracił życie uwikłany w wydarzenia wojenne. Tymczasem obaj, przewodząc ludowi, pielgrzymowali na górę Tabor, a pewnie także na Beránek, gdzie z Ústí było jeszcze bliżej. Věněk – należący do grona ústeckich kaznodziejów – z pewnością wykorzystywał swe umiejętności w czasie spotkań pielgrzymkowych. Domyślać się można dużej aktywności husyckiego kleru z Ústí w czasie zgromadzeń na wzgórzach, co z pewnością jednak nie dotyczyło wszystkich znanych nam jednostek. Należałoby bowiem wykluczyć przynajmniej kilku księży, którzy już w tym samym roku lub niewiele później mieli ujawnić swe odrębne stanowisko wobec Eucharystii, ostro potępiane przez husycką, także i taborycką większość²⁴.

Kierując się pewnymi przesłankami, można zakładać obecność na wzgórzach postaci większego formatu od Věňka i Hromádki, a więc niektórych księży już wówczas znanych, a później pierwszoplanowych w nurtach radykalizmu husyckiego; dotyczy to zwłaszcza Václava Korandy. Jeśli ksiądz Jan Čapek istotnie przebywał do połowy 1419 r. w Sezimovym Ústí, byłoby zaskakujące, gdyby nie znalazł się na czele jakiejś grupy pątników.

Nie sposób wyobrazić sobie nieobecności Václava Korandy na Taborze i Beránku wiosną–latem 1419 r. Pewne jest, że począwszy od połowy września, tj. od wielkiego zgromadzenia na Bzowej Górze, wielce utalentowany kaznodzieja pilzneński stał się pierwszoplanową postacią husyckich pielgrzymek. Domyślać się można w nim autora słynnego manifestu – apelu skierowanego do wszystkich „wiernych bożych”. Niedługo później Koranda poprowadzi zastępy pielgrzymów pilzneńskich (także klatovskich i innych) na Křížky, a następnie stanie

²³ Veršované letopisy, s. 57.

²⁴ Zob. Bylina 2005, rozdz. IV.

się przywódcą (lub jednym z przywódców) połączonych kompanii z czeskiej prowincji idących do Pragi.

Z bardzo słabo rozpoznanymi pielgrzymkami na wzgórze Oreb we wschodnich Czechach łączy się osoba księdza Ambrożego, hradeckiego teologa i kaznodziei, uformowanego – podobnie jak wielu innych pielgrzymich przywódców – w Sezimowym Ústí. Znając jego dalszą działalność, można by upatrywać w nim już w czasie pielgrzymkowym indywidualność wybijającą się spośród innych hradeckich księży. Nie wątpi w to Wawrzyniec z Březovej²⁵, który jednak mówiąc o przywódcach orebickich paći, na pierwszym miejscu wymienia szlachetnego pana Hynka Krušinę.

Hynek Krušina byłby więc przedstawicielem świeckiej elity kampanii pielgrzymkowej, którą w odniesieniu do zbierających się na Taborze Mikołaj z Pelhřimova określał mianem słynnych ludzi stanu rycerskiego przebywających tam wraz z księżmi i ludem²⁶. Istnieją przesłanki potwierdzające udział czeskiej szlachty husyckiej, na ogół jednak niższej, w ruchu pielgrzymkowym. Wyrażano przekonanie o aktywnym uczestnictwie słynnego Mikołaja z Husi²⁷, w nieodległej przyszłości jednego z czterech głównych hetmanów husyckich. Byłby on głównym przedstawicielem świeckiej elity pielgrzymkowej na Taborze, podczas gdy ta rola na Orebie przypadłaby Hynkowi Krušinie. Obecność Mikołaja z Husi na wzgórzach Tabor dwukrotnie poświadcza Wawrzyniec z Březovej w swej kronice. Związku tego husyckiego rycerza z ruchem pielgrzymkowym już bezpośrednio dotyczy informacja o zajęciu przezeń wraz podległym mu oddziałem wojska Góry Zielonej, którą nazwawszy Górą Oliwną, uczynić miał miejscem pielgrzymkowym²⁸.

We wspólnotowy – pod względem wyznaniowym i ideowym – charakter zgromadzeń na wzgórzach nie wątpił ani zafascynowany opisywanym zjawiskiem Wawrzyniec z Březovej, ani wyraziciele opinii nader niechętnych ostatnim pielgrzymkom i ich uczestnikom. Wawrzyniec zdać się nam może patetyczny, gdy mówi o wzorowym, wręcz

²⁵ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 365.

²⁶ Nicolaus de Pelhřimov, *Chronicon Taboritarum*, s. 478.

²⁷ Polívka 1981, s. 220 n.; Polívka 1982.

²⁸ SLČ (Vratisl), s. 22.

idealnym zachowaniu pielgrzymów oraz o jednym sercu i jednej woli łączącej zgromadzonych. To ostatnie wyrażenie zyskuje potwierdzenie w innym tekście źródłowym, wedle którego pielgrzymi z września 1419 r. prosili Boga, by byli „jednego Zakonu, jednej wiary i jednego serca”²⁹.

Uczestnicy pielgrzymek zwracali się do siebie jako do braci i sióstr, ta forma była przyjęta we wzajemnych kontaktach już wcześniej, a następnie stała się obowiązująca we wspólnocie taboryckiej. Manifestowaniem jedności braci i sióstr zabranych na górach było wspólne przygotowywanie, dzielenie i spożywanie posiłków³⁰. Autor *Rymowanej kroniki*, niechętny husyckim pielgrzymom, pozostawił świadectwo zaskakujące swą jakby mimowolną przychylnością:

Ale oni na Beránku
zwoławszy swą Bożą trzódkę,
na Beránku, na Taborze
spotykali się na górze.

W pokorze, w nabożności,
w miłości, w braterskiej jedności
jeden z drugim i jajeczko
dzielił, i chleba kromeczkę.
I krew bożą przyjmowali
po górach pielgrzymowali³¹.

Wspólnoty pielgrzymie formowały się już w trakcie drogi na wzgórze, wokół księży niosących Sakrament. Jedność towarzystwa pielgrzymkowego umacniała się w czasie kolejnych wypraw, powtarzanych w kolejne święta oraz w niektóre niedziele. Zewnętrznym znakiem wspólnoty były laski pielgrzymie, powszechnie używane w całej kampanii *poutí na hory*. Gdy wyruszano przed świtem lub nocą, trzeba było

²⁹ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 401–402; *Provolání shromážděných na hoře Bzí*, w: Výbor, t. 1, s. 442: „Z toho žádající na milém pánu bohu všickni jednu vůli, abychom byli jednoho zákona, jedné viery, jednoho srdce a jedné duše”.

³⁰ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 401.

³¹ *Zlomky Rymované kroniky*, w: Veršovane skladby, s. 151: „U pokoře, v náboženství, / v lásce i v bratrském svorenství / jeden z druhým i váječko / dělil i chleba maličko. / I krev boží, přijímáchu / tak po horách putováchu”.

nieść latarnie lub pochodnie. Kolejne wersje *Starych roczników czeskich* utrwały obraz wielkiej wyprawy grup pielgrzymich połączonych na wzgórze koło Křížek, stamtąd idącej ze świecami nocą do Pragi³². Był to zresztą w większym stopniu manifestacyjny pochód połączony z triumfalnym wkroczeniu do stolicy Czech przy biciu dzwonów z kościołów husyckich, niż pielgrzymka.

Przebiegu pielgrzymich dróg na Tabor lub Beránek możemy się jedynie domyślać. Odległości bywały bardzo zróżnicowane: najczęściej kilku- lub kilkunastokilometrowe oraz większe, wynoszące po kilkadziesiąt kilometrów³³. Poza odległościami stosunkowo małymi, pozwalającymi pielgrzymom tego samego dnia dotrzeć na wzgórze i później wrócić do domów, inne wymagały przynajmniej jednego noclegu. W pielgrzymce wrześnieowej na Křížky dla jej uczestników z południowego zachodu Czech przewidziano trzy noclegi³⁴.

W miarę możliwości korzystano z gościńców. W wielkiej pielgrzymce na Křížky gościńce prowadzące z różnych stron kraju do Pragi stanowiły większość drogi przemierzonej przez husytów pilzneńskich i klatovskich, a także dla wielu pątników z południa kraju, którzy jednak najpierw musieli dojść do gościńca benešovskiego. Pielgrzymując wiosną na Tabor, korzystano z dróg lokalnych, na ogół omijających przeszkody terenowe.

Jak już wspomniano, wspólna droga jednoczyła pielgrzymów. Ostatni jej etap – zbliżanie się grupy do wzgórza – sprzyjał konsolidacji: przybyszów witali głośnym śpiewem ci, którzy już wcześniej dotarli do celu. Mówiąc o czynnikach przyciągania na wybrane wzgórze ludności z bliższych i dalszych okolic oraz z innych regionów kraju, należy uwzględnić kilka czynników.

Dzień spędzony na wzgórzu był dniem niezwykłym, niepodobnym do żadnego z przeżytych uprzednio przez ludzi, którzy się tam spotykali. Obfitował w emocje i silne doznania. Znacznym przeżyciem religijnym było tłumne przystępowanie do komunii pod dwiema

³² Vavřinec z Březové (FRB V), s. 347–348; SLČ (Vratisl), s. 22; SLČ (Černá i in.), s. 16 (text CT 1), s. 62 (text A), s. 81 (text a), s. 130 (text D). O tym też w: *Chronicon Universitatis Pragensis* (1419). Zob. Šmahel 1993 (III), s. 11 n.

³³ Maur 2002, s. 9 n.

³⁴ Tamże, s. 31.

postaciami, rozdawanej przez dziesiątki księży od rana do południa. Informacja Eneasza Sylwiusza Piccolominiiego o trzystu stołach rozstawionych w tym celu na wzgórzu³⁵ jest oczywiście niepewna, ale ukazuje skalę przedsięwzięcia. W uczcie eucharystycznej uczestniczyli ludzie już wdrożeni do przyjmowania *podoboji*. Wiedzieli, że taka praktyka sakramentalna jest potrzebna, a nawet niezbędna do zbawienia. Zbiorowy udział w Eucharystii na górach odczuwano jako dostojniejszy i pewnie nawet ważniejszy od przystępowania do komunii w utrakwistycznych kościołach parafialnych. Na górach jak gdyby wznawiano historię biblijną i najwcześniejsze czasy chrześcijaństwa. Wszystko ulegało dowartościowaniu, gdyż było czynione *more apostolorum* lub *ad exemplar ecclesie primitive*. Ci z księży, którzy byli lepiej odcytani w Piśmie Świętym, mogli przytaczać wiernym prorocze słowa Ezechiela o uczcie, którą Jahwe przygotował dla ludu. Zbiorowe przystępowanie do komunii pod dwiema postaciami urzeczywistniało owe „gody na górze”, o których śpiewano:

Także Izajasz mówi,
że Bóg wszystkim zadość uczyni
na górze ucztę zgotuje³⁶.

Husyckie przystępowanie do Sakramentu jego zebrani na górze uczestnicy mogli odczuwać jako przywilej wobec tych, którzy tego nie dostępują, a przywilej wszak jednoczy i wywyższa.

Księża organizujący czas na wzgórzach starali się, by obrzędy liturgiczne tam odprawiane były dla wszystkich zrozumiałe i by angażowały jak najwięcej osób. Wymowę miała ich prosta oprawa, odpowiadająca charakterowi miejsca. Namiot z lnianego płótna, w którym odprawiano mszę na wzgórzu, mógł czerpać wzorce z godnego dziedzictwa „przybytków” Starego i Nowego Testamentu³⁷, a równocześnie być wyrazem tendencji obecnej w radykalnej wersji husytyzmu, która wyżej ceniła najprostsze miejsca sprawowania ofiary mszalnej (namioty, szopy, izby mieszkalne) niż dostojne, bogato zdobione kościoły. Wspólnotowy charakter miała procesja eucharystyczna,

³⁵ Aeneae Silvii Historia, s. 102.

³⁶ Pieśń *Radujme se dočekavše*, w: Výbor, t. 1, s. 308.

³⁷ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 400. Zob. Molnár 1956, s. 30.

kiedy pielgrzymi okrążali wzgórze („cum venerabili eucharistie Thabor montem processionaliter circumeunt”)³⁸. Postępowała ona według zorganizowanego porządku: na przedzie szły dziewczęta, a za nimi księża i reszta uczestników. Ważnym elementem procesji był śpiew wiernych, rozbrzmiewający zresztą także w innych momentach dnia pielgrzymkowego. Na górach dokonywało się wyzwolenie zbiorowego śpiewu religijnego ludzi świeckich, tłumionego w Czechach przez Kościół zwłaszcza w pierwszych latach niepokojów husyckich. Właśnie na pielgrzymkowych wzgórzach, niezależnie od Pragi, która odegrała tu wielką rolę, dojrzywało potężne zjawisko, jakim był jednoczący i mobilizujący śpiew husycki.

W czasie kampanii pielgrzymkowej powstała pieśń wzywająca wiernych, by się radowali ze swego przywileju poznania prawdy bożej. Są w niej znamienne, ważne dla nas słowa:

Więc wy źli się nie przeciwcie,
raczej na góry wstępujcie,
tu się prawdy nauczycie³⁹.

Tu się nauczycie prawdy. Mówiliśmy o obrzędach liturgicznych, bardzo istotnych poprzez swą angażującą prostotę, ale w hierarchii ważności tego, w czym uczestniczyli wierni na wzgórzach, ustępujących słowu kaznodziejskiemu. W ruchu husyckim olbrzymia ranga i rola kaznodziejstwa⁴⁰, dorównującego pod względem znaczenia sakramentom, wywodziła się z wcześniejszych tradycji reformatorskich związanych z piśmiennictwem i działalnością Milíča z Kroměříža i Macieja z Janova, tradycji poświadczonych najwymowniej niedawną misją Jana Husa. Kazania wygłaszane przez księży na wzgórzach już poprzez ich miejsce nawiązywały do znanego z Ewangelii kazania Chrystusa na górze. Równocześnie były kontynuacją kaznodziejstwa Husa w południowych Czechach, na uliczkach wsi i podgrodzi, wśród opłotków i pod drzewami. Nie ulega wątpliwości, że księża, zgodnie z upowszechniającą się praktyką kaznodziejstwa husyckiego, posługiwali się językiem powszechnie zrozumiałym, treścią zaś nauk

³⁸ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 402.

³⁹ Pieśń *Radujme se dočekavše*, w: Výbor, t. 1, s. 308.

⁴⁰ Molnár 1978, s. 78 n.

głoszonych na Taborze i Beránku były elementarne prawdy wiary dowodzone Pismem oraz zgodne z nimi zasady życia chrześcijańskiego. Obecne były w nich także treści aktualne.

Nie możemy się powołać na żaden nieco pełniejszy tekst kazania wygłoszonego na którymś ze wzgórz pielgrzymkowych w 1419 r. Źródła kronikarskie przytaczają zaledwie nieliczne strzępy wypowiedzi, mających pochodzić od jednego z głównych bohaterów kampanii pielgrzymkowej. Świadectwo pozostawione przez Wawrzyńca z Březovej na temat wystąpień kaznodziejskich jest jednak, mimo ogólności, ogromnie istotne. Wedle autora *Kroniki husyckiej*, ci spośród księży, którzy byli bardziej uczeni i wymowniejsi, już od samego rana głosili ludowi Słowo Boże, mówiąc też „to zwłaszcza, co dotyczyło pychy i chciwości kleru, a wszystko bez żadnej bojaźni”⁴¹. Wątek krytyki wad, nadużyć i gorszącego postępowania kleru katolickiego, stale obecny w kazaniach reformatorskich księży, kontynuowano na wzgórzach, rozwijając go wobec audytorium prawdziwie masowego.

Mikołaj z Pelhřimova, autor *Kroniki taboryckiej*, relacjonując interesujące nas wydarzenia z dość już odległej perspektywy czasowej, mówił o nich w sposób dość ogólnikowy. Natomiast obszerniej i konkretniej pisał o postulatach, które według niego były formułowane i ogłaszane ludowi zebranemu na górach. W pięciu wyodrębnionych artykułach najwięcej uwagi poświęcano sprawom statusu i sposobu życia „nowego”, zreformowanego kleru. Mówi się w nich, że księża sami się winni wyrzec posiadania dóbr nieruchomości (domów i pól) i utrzymywać się z datków – nie z dziesięcin – swych wiernych. Odrębnie wyartykułowano zasadę nadrzędnego waloru prawd zawartych w Piśmie, w pełni wystarczających Kościołowi, aby się nimi kierował, winien on porzucić wszelkie zwyczaje i rytuały wprowadzone przez ludzi. Co się zaś tyczy wiernych, to ci winni dawać posłuch jedynie prawdziwym pasterzom prawdziwej owczarni, unikając pasterzy innych, a już zwłaszcza notorycznych łotrów i złodziei⁴².

⁴¹ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 401: „Presbiteri nempe eorum terno functi sunt ibidem officio; docciores namque ac eloquenciores a summo mene populo per turmas diviso, seorsum viris ac seorsum mulieribus et pueris verbum dei et presertim ea, que superbiam, avariciam statumque cleri concernebant, sine omni formidine populo alternatim predicabant”.

⁴² Nicolaus de Pelhřimov, Chronicon Taboritorium, s. 478–479.

Wątek antyklerykalny, tak silnie eksponowany w kazaniach wygłaszanych na wzgórzach, żywo przemawiał do zgromadzonych, wzmagając ich niechęć do „starego” kleru, teraz pogardzanego i wyszydzanego. Przyszłość miała pokazać, że wątek ten zaczynał funkcjonować w odbiorze społecznym tak jak tego oczekiwali radykalni kaznodzieje, zarówno w sprzyjających ich poglądom środowiskach praskich, jak i na prowincji, gdzie wpływy ich były silniejsze, gdyż nieosłabiane oddziaływaniem mistrzów utrakwistów.

Będący u schyłku życia Wacław IV, z obawą i niechęcią przyjmował wieści o wielkich zgromadzeniach na czeskiej prowincji, lękając się grabieży dóbr monarszych oraz – co jest mniej prawdopodobne – swej detronizacji i wyboru nowego króla⁴³, wysuniętego przez zwolenników husytyzmu z południa Czech. Z innych, bardziej partykularnych pobudek niechętni pielgrzymkom na góry byli antyhusyccy możni i niektórzy przedstawiciele szlachty, surowo zakazujący swym poddanym wyruszania na wielkie zgromadzenia. A przecież, jak pisał Wawrzyniec z Březovej: „chłopi ze swymi żonami mało dbali o te zakazy, lub ich wcale nie słuchali, wołąc raczej opuścić całe swoje mienie, aby tylko nie zaniedbać w świątecznym czasie wędrówki na górę Tabor, przyciągani tam tak, jak magnes przyciąga żelazo”⁴⁴. To wyraźne świadectwo determinacji ludzi gotowych do wspólnych poczynań w imię prawdy bożej, którą im kaznodzieje na górach odkrywali, oni zaś ją przyjęli i uznali za własną.

Pielgrzymki, przynajmniej do zgromadzenia na Bzowej Górze i dotarcia w pobliże Křížek, miały charakter pokojowy. Potwierdzają to wszystkie godne uwzględnienia źródła. Zwłaszcza odnośnie do czasu wiosenno-letniego nie słyszemy ani o żadnych wystąpieniach wzywających do przemocy, ani o szerzeniu się już wówczas prorocत्व o zbliżającej się ztracie „nieprzyjaciół bożych”. Na słynnym wzgórzu w pobliżu Bechyni, już po zakończonej procesji, wszyscy – wciąż jeszcze skupieni – rozchodzili się ze swymi księżmi do rodzimych

⁴³ Motyw ten przytaczają: Vavřinec z Březové (FRB V), s. 402; SLČ (Vratisl), s. 18.

⁴⁴ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 402: „Sed huiusmodi mandatum rustici cum suis uxoribus modicum aut nichil advertentes potius dimissis omnibus, que possiderant, ad Thabor montem in certis festivitibus venire nullatenus negligebant allecti et attracti, prout ferrum attrahit magnes”.

miejsowości, już ciesząc się na następne spotkanie. Jeśli drogami wiodącymi do domów, wiosną pewnie błotnistymi, pielgrzymi wracali ostrożnie, nie chcąc zabrudzić odzieży⁴⁵, to można w tym widzieć trwanie nastroju świątecznego, udziału w wydarzeniu podniosłym, które pragnęłoby się jeszcze zatrzymać i nie zbrukać codziennością.

Autor pamfletu *O początkach taborytów* pisał oczywistą nieprawdę: na Taborze, również na największym zgromadzeniu 22 lipca, nie było ani żadnego spisku, ani żadnego sprzysiężenia zobowiązującego wielotysięczną rzeszę zebranych do bezwzględnej wierności „swej sekcji” oraz do zabijania wszystkich wrogów⁴⁶. Prawdą natomiast było, że w trakcie kampanii pielgrzymkowej jej uczestnicy stawali się innymi ludźmi niż byli przed Wielkanocą 1419 r. Stanowili jedność w zupełności ufającą swym duchowym przywódcom, gotową do podjęcia działań poważniejszych niż zbieranie się na górach celem wzniesłego przeżywania „nowych” prawd wiary i słuchania „nowych” nauk.

Jesienią nastroje uległy zmianie. Można to było wyczuć w tonach manifestu ogłoszonego na Bzowej Górze, wzywającego „wszystkich wiernych bożych” do powszechnego udziału w wielkim spotkaniu na Křížkach, „na ugorze przy benešovskim gościńcu, tym, którym się idzie do Pragi, na tej górze za Ládým”. Przywoływano w nim męstwo wytrwania w wierze, objawiane przez mężów bożych „starego” Zakonu, wzywając zgromadzonych pielgrzymów: „Totež, drodzy synowie, pokrzepcie się i mężnie sobie poczynajcie wedle prawa [bożego]” (*mužsky sobě čiňte v zákoně*)⁴⁷.

Nie wiemy, kiedy – może już na Křížkach, a może później, w czasie przygotowań do kolejnej pielgrzymki, która już pielgrzymką być nie miała – Václav Koranda zawołał do tłumów: „Bracia, dowiedzcie się, że winnica rozkwitła, ale kozły chcą pozżerać młode pędy, idźcież więc, ale nie z laskami, lecz z bronią!”⁴⁸ Wedle innego przekazu źródłowego Koranda nakazał, aby wyruszając przeciw „kozłom w winnicy”, nie zaniedbano wziąć kordów, mieczy, berdyszów, oszczepów i samopałów⁴⁹.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ *O vzniku táborství*, w: Výbor, t. 1, s. 478–479.

⁴⁷ *Provolání shromážděných na hoře Bzí*, w: tamże, s. 443.

⁴⁸ Za: Macek 1955, który korzystał z jednej z wielu wersji SLČ.

⁴⁹ SLČ (Vratisl), s. 23: „Neb když chtěli na tu pút vyjeti, kázal kněz Vaclav Koranda, aby s sebu kostny, kordy, meče, sudlice, voštípy, cepy a jínú braň brali

Słowa husyckiego trybuna były podzwonnym dla pielgrzymek na góry i wezwaniem do wojny domowej, która już się rozpaliała. Wspólnoty pątników przekształciły się w gromady zbrojnie wspomagające nastanie oczekiwanego Królestwa Bożego na ziemi czeskiej. Piszący po latach autor *Starych roczników czeskich*, daleki od sympatyzowania z lewicą husycką i niechętny wszelkiej przemocy, wymownie dokumentował wspomnianą zmianę: „a tylko z laskami chodzili jako pątnicy; ale niestety to się szybko zmieniło i w co innego obróciło, bo potem jeździli z wozami [bojowymi], z armatami i z kuszami, oblegając grody, miasta i twierdze, wszystko niszcząc i paląc, jak o tym będzie niżej powiedziane”⁵⁰.

i samostřiely, pro kozly, pravě, že chtí kozlové štěpy hlodati”. Bardziej zwięzła wersja w: SLČ (Palacký-Charvát), s. 46.

⁵⁰ SLČ (Vratisl), s. 22.

Przeciw zastępom Antychrysta

Minęło jednak nieco czasu zanim – zgodnie z przytoczoną refleksją autora *Starych roczników czeskich* – rozentuzjzmowani, lecz przy tym pokojowo nastawieni pielgrzymi, porzucili swe laski, a do pasów przytroczyli miecze lub ujęli w dłonie bojowe cepy.

Mówiłem już, że w połowie lata 1419 r. w masowych pielgrzymkach na góry nastąpiła przerwa spowodowana zaangażowaniem ludności wiejskiej w prace żniwne. Uspokojenie nastrojów nie objęło natomiast Pragi, żyjącej własnym, wielkomięjskim rytmem i pogrążonej w odmiennych konfliktach społecznych.

Zbliżamy się do wydarzenia, które uważa się za zapowiedź rewolucji husyckiej lub za jej początek. Mówiąc o słynnej defenestracji praskiej z 30 lipca 1419 r.¹, rozpatrywano bezpośrednio lub pośrednio przyczyny, które doprowadziły do pierwszego przejawu krwawej przemocy wymierzonej w przedstawicieli władz miejskich. Podnoszono zwłaszcza fakt, że wtargnięcie uzbrojonego tłumu mieszkańców Nowego Miasta na tamtejszy ratusz i zamordowanie zebranych w nim radnych o antyhusyckim nastawieniu poprzedziło trwające już od dłuższego czasu niezadowolenie spowodowane prokatolicką polityką Wacława IV. Przyносиła ona dotkliwie odczuwane straty praskiemu obozowi reformy: chodziło przede wszystkim o odebranie księżom husyckim większości kościołów wcześniej przez nich opanowanych². Spory i utarczki

¹ Omawiane niżej wydarzenie ma bogatą literaturę przedmiotu, zob. zwł.: Bartoś 1965 (I), s. 63 n.; Kaminsky 1996, s. 106–126; Kaminsky 1967, s. 289–296; Šmahel 1993 (II), s. 314 n.; Čornej 1998, s. 736–751; Čornej 2003, s. 284 n. Odnośnie do podłoża rewolty praskiej zob. Mezník 1990, s. 915 n.

² Čornej 1998, s. 741. O konfliktach w Pradze w pierwszej połowie 1419 r. zob. Šmahel 1993 (II), s. 314 n.

husycko-katolickie, powtarzające się w obu miastach praskich, irtowały króla, który mając większe zaufanie do rady Starego Miasta, niechęć swą skierował ku bardziej niezależnej radzie nowomiejskiej³. Mianowanie przez Wacława IV nowej, wyraźnie antyhusyckiej rady dla Nowego Miasta okazało się fatalnym posunięciem, brzemienne w skutki, których słaby i nieumiejętny władca z pewnością nie przewidywał. Nowi rajcy, liczący na poparcie króla, wspierali kler katolicki, a ponadto aresztowali grupę husytów – obywateli Nowego Miasta.

Gniewny sprzeciw zwolenników husytyzmu z Nowego Miasta Praskiego miał jednak wcześniejsze i głębsze podłoże w postaci postaw i poglądów formowanych od pewnego czasu przez kaznodzieję kościoła Matki Bożej Śnieżnej – Jana Želivskiego. Porywał on tłumy swymi wystąpieniami, w których wyrażał się program praskiego radykalnego husytyzmu⁴. Uprzedzając dalsze wydarzenia, zauważmy, że to właśnie Želivský 30 lipca 1419 r. miał wyprowadzić tłum bliskich mu wiernych ze wspomnianego kościoła i poprowadzić na ratusz.

Między zimą a latem 1419 r. kościół Matki Bożej Śnieżnej stał się „miejszem pielgrzymkowym radykalnej husyckiej Pragi”⁵, głównie nowomiejskich środowisk rzemieślniczych.

Kazania Želivskiego, niegdyś mnicha premonstratensa, różniły się zarówno od kazań Jana Husa, jak i od wystąpień Jakoubka ze Stříbra. W porównaniu do Husa, Želivský miał inną, bardziej radykalną koncepcję reformy chrześcijaństwa i inną, owładniętą Apokalipsą wizję czasu współczesnego. Od Jakoubka różnił się ponadto temperamentem i gwałtownością wystąpień, podburzających słuchaczy do czynu.

Želivský w sposób niesłychanie sugestywny przekazywał swemu kręgowi mieszczan nowomiejskich posępną, apokaliptyczną wizję świata pogrążonego w grzechu i oczekującego wielkich, dramatycznych przemian poprzedzających drugie przyjście Chrystusa na ziemię⁶. Przybliżał wiernym treść Apokalipsy, utożsamiając chciwych

³ Mezník 1990, s. 195 n.; zob. też Čornej 2003, s. 265.

⁴ Wśród wielu prac poświęconych Želivskiemu zob. wartościową monografię: Kopičková 1990.

⁵ Šmahel 1993 (II), s. 314.

⁶ Zbiór kazań niedzielnych Želivskiego wygłoszonych w pierwszym półroczu 1419 r. (od Niedzieli Wielkanocnej do połowy lipca) opublikował A. Molnár: Jan Želivský, *Dochovaná kázání, passim*.

księży i cały obóz katolicki ze sługami Antychrysta, ludzi zaś sprawiedliwych i znoszących prześladowania z wyznawcami nauki Jana Husa. Tym ostatnim nie odbierał nadziei, patetycznie wołając z kazalnicy: „Czesi, miejcie nadzieję, że Pan przed wieczorem przyjdzie, a spóźnić się nie będzie, pokój oznajmiając!”⁷ Wśród kilku wątków powtarzających się w jego kazaniach wyróżniały się gniewne tyrady przeciw „fałszywym prorokom”, „wilkom drapieżnym”, „sługom Antychrystowym”. Widział w nich dostojników kościelnych i świeckich, pyszałków i darmozjadów, ludzi sprawujących władzę, a przy tym niechętnych wyznawcom prawdy bożej.

W perspektywie wydarzeń 30 lipca w twórczości homiletycznej Želivskiego wyróżniają się dwa kazania. W obu brzmiały tony gniewne, kierowane do osób dobrze znanych w środowisku nowomiejskim. W kazaniu wygłoszonym już w drugiej połowie lipca wołał do swych słuchaczy: „Teraz przypatrzcie się tym, którzy [...] oskarżają ludzi niewinnych i sami przeciw nim występują. Odpowiedzcie na to rajcy!” Jeszcze ostrzej zaatakował przekupnych sędziów i ludzi sprawujących władzę, zwracając się do głównego winowajcy: „Odpowiedz burmistrz, łupieżco wspólnoty miejskiej!”⁸ W kazaniu, które najprawdopodobniej zostało wygłoszone rankiem w dniu kulminacyjnego wydarzenia⁹, Želivský wrócił do bliskiego mu wątku prześladowania sprawiedliwych, mówiąc z charakterystyczną dlań retoryką, że tak jak Kain był prześladowcą Abla, kanonicy, plebani i mnisi zaś prześladowcami świątobliwego Jana Husa, tak teraz wójt i ławnicy prześladują wierną *obec*¹⁰.

O ile od dłuższego już czasu znano Želivskiego jako porywającego tłumy kaznodzieję-oratora, o tyle w przewrocie 30 lipca zabłysła jego gwiazda jako przywódcy i organizatora wydarzeń. Wypadki te dobrze przedstawiły *Staré letopisy české* (w wersji wrocławskiej), młodsze od kroniki Wawrzyńca, lecz w tym przypadku stosunkowo wiarygodne i dość dokładne.

⁷ Tamże, s. 49.

⁸ Fragmenty łacińskiego konspektu innego zbioru kazań opublikowane w: Kopičková 1990, s. 256.

⁹ Tamże, s. 259–263.

¹⁰ Tamże, s. 261.

„W tymże roku 1419, w niedzielę w dniu świętego Abdona, wyruszyła wielka procesja z kościoła Matki Bożej Śnieżnej do kościoła św. Szczepana, który to kościół wówczas zamknięto, lecz ludzie biorący udział w procesji wyważyli drzwi, wtargnęli do wnętrza, w nim [księża] odprawili mszę i zgromadzonym wiernym rozdali Ciało i Krew Pańską pod dwiema postaciami. Idąc następnie od kościoła św. Szczepana ku ratuszowi zatrzymali się przed nim, domagając się od burmistrza i rajców, którzy tam przebywali, aby zostali uwolnieni wszyscy przyjmujący komunię pod dwiema postaciami tam uwięzieni. Jednak ani rajcy, ani burmistrz, ani wójt nie chcieli się na to zgodzić. I wtedy ktoś z ratusza rzucił kamieniem w księdza niosącego [na czele procesji] monstrancję z Sakramentem. Wzburzyło to uczestników procesji tak bardzo, że przemocą wtargnęli na ratusz i tam zamordowali burmistrza Jana Podvinskiego, wójta Niklaska oraz rajców [tu następują ich imiona] i ich sługi. Zamordowali ich okrutnie, ohydnie i bezlitośnie, zrzucając z okien na nastawione oszczepy, włócznie, miecze i kordy. Tych zaś, którzy spadłszy nie zostali od razu zabici, zaraz dobijano. Jednak nie zabierano im tego, co na sobie mieli, lecz ich nakrycia głów i ich srebrne pasy położono na każdym z ich”¹¹.

Przytoczona relacja wymaga kilku objaśnień. Kościół św. Szczepana na praskim Rybníčku to świątynia, w której wcześniej kaznodzieją był Želivský. Tłum, wdzierając się tam, zainstalował ponownie swego uwielbianego kapłana. Z kościoła Matki Bożej Śnieżnej wyruszone procesjonalnie, na czele z Želivským niosącym Sakrament. Mężczyźni byli uzbrojeni, albo z zamiarem porachunku z wrogimi im rajcami, albo w przewidywaniu zbrojnego starcia ze strażą królewską. Trzeba się zgodzić z opiniami, wedle których rewolta była wcześniej zaplanowana i przygotowana¹². To, że ciała zabitych nie zostały beładnie porzucone, ani tym bardziej obrabowane, przemawia za ideowym charakterem aktu przemocy, który się dokonał na Nowym Mieście¹³. Nigdy nie dowiemy się, czy istotnie rzucono kamieniem

¹¹ SLČ (Vratisl), s. 19; wersja znacznie bardziej lakoniczna w: SLČ (Palacký-Charvát), s. 42. Nie można też pominąć relacji w: Vavřinec z Březové (FRB V), s. 345.

¹² Zob. m.in. Šmahel 1993 (II), s. 317.

¹³ Čornej 2000, s. 212.

w księdza z monstracją, fakt taki byłby raczej świadectwem czyjejś prowokacji lub bezmyślności.

Zarówno Wawrzyniec z Březovej, jak i cytowany wcześniej autor *Starych roczników czeskich*, jak gdyby „zapomnieli” o roli Želivskiego (i w ogóle jego obecności) w omawianym wydarzeniu, jego świadkiem natomiast uczynili Jana Žižkę, przyszłego hetmana wojsk husyckich, sytuując go zresztą w dość niejasnej sytuacji¹⁴.

W całej Pradze wrażenie wywołane defenestracją było olbrzymie: z rąk tłumu poniosło śmierć trzynaście osób związanych z przedstawicielstwem Nowego Miasta: burmistrz, zastępca wójta, rajcy i pachotek rady. Stało się to wszystko na oczach tłumu mieszkańców Pragi, który – jak nietrudno sobie wyobrazić – szybko zebrał się przed ratuszem. Widziano wyrzucanych przez okna ludzi, słyszano towarzyszące temu krzyki i oglądano leżące na ziemi okaleczone ciała pomordowanych. Reakcje w tłumie z pewnością były różne: od aprobaty i gniewnej satysfakcji, po lęk i oburzenie wywołane tym swoistym teatrem zbrodni.

Dramatyczne wydarzenie nie miało jednak doraźnie następstw takich, jakich się można było spodziewać. Król nie zdecydował się na zbrojną pacyfikację nowomieszczan lub surowe ukaranie winnych. Przeciwnie: gotów był wyciszyć konflikt, na co podobno miało wpływ pośrednictwo przedstawicieli Starego Miasta. Co więcej, zaakceptował wysunięty przez Nowe Miasto skład rady (z nielicznymi stronnikami Želivskiego), w zamian za gest upokorzenia się grupy winowajców¹⁵.

Mimo tych ugodowych rozstrzygnięć bezpośrednio po defenestracji w mieście zapanował popłoch: niepewnie poczuli się najaktywniejsi uczestnicy pogromu rady nowomiejskiej, a równocześnie pod wpływem tego jakże groźnego wydarzenia z obu miast praskich zaczęli uciekać jawni wrogowie husytyzmu, w obawie przed przemocą z tej

¹⁴ SLČ (Vratisl), s. 19. Natomiast Vavřinec z Březové (FRB V), s. 345: „Item anno eodem dominico die post Jacobi, alias XXX die mensis Julii, magister civium et consules aliqui Nove civitatis cum subiudice, communionis calicis emuli, per communem populum et Johannem Zizkam, regis Bohemie prefati familiarem, pro eo quod processioni illic iuxta pretorium cum sacramento venerabili eucaristie a sancto Stephano in Rybniczka ad monasterium beate Virginis in Arena redeunti insultaverunt, sunt de pretorio Nove civitatis enormiter deiecti et atrociter mactati et interfecti”. Zob. Paner 2002, s. 85 n.

¹⁵ SLČ (Vratisl), s. 19. Zob. Šmahel 1993 (II), s. 317.

strony. Wawrzyniec z Březovej, mimo że nie pochwalał okrucieństwa defenestracji, przecież nie bez satysfakcji odnotował przerażenie „wrogów prawdy” („emulos veritatis in Praga magnus timor invasit”)¹⁶.

Jeśli dni następujące po 30 lipca nie przynosiły gwałtownych wstrząsów, to nadeszły one zaraz po śmierci Wacława IV, czyli po 16 sierpnia. Opisywane wcześniej wydarzenie niewątpliwie przyspieszyło zgon władcy: schorowanego i już od dłuższego czasu żyjącego w poczuciu przynębienia, wewnętrznego rozdarcia i niepewności. Czeski król zdawał sobie sprawę z tego, że nie powstrzyma narastającego konfliktu husycko-katolickiego, wobec którego próbował lawirować, nie potrafił się też oprzeć naciskom swego brata Zygmunta oraz surowym napomnieniom dostojników Kościoła.

Śmierć króla zapewne nie zaskoczyła jego najbliższego otoczenia. Wyzwolili natomiast tkwiącą wśród masowych zwolenników husytyzmu gotowość do przemocy połączoną z poczuciem spodziewanej bezkarności. Wspierane przez nowe władze Nowego Miasta hasło przywrócenia husyckim księżom odebranych im kościołów oraz „oczyszczenia z bałwochwalstwa” świątyń i klasztorów legalizowało na swój sposób eksplozję tłumionej dotąd żądzы niszczenia. Przekonuje opinia, że realizacji tych poczynań przewodzili ludzie bliscy Janowi Želivskiemu¹⁷. Atak na kościoły, domy księży oraz na klasztory uważane za siedliska „usług Antychrysta” rozpoczął się nazajutrz po śmierci króla i trwał w Pradze przez kilka następných dni. Był on oczywiście dotkliwy dla kleru katolickiego, zmuszanego do opuszczenia miasta, nie znamy natomiast przypadków związanych z tym ofiar śmiertelnych.

Gniew praskich husytów kierował się w sposób niezwykle ostry ku wyposażeniu kościołów w przedmioty przez nich odrzucane i pogardzane jako niesłużące chwale bożej. Husycka ikonofobia, mająca swe korzenie we wcześniejszej krytyce kultu obrazów i rzeźb religijnych¹⁸, znalazła bardzo podatny grunt wśród masowych wyznawców „nowej” wiary. Trudno wątpić w to, by radykalni księża husycy nie wpajali swym wiernym starotestamentowego zakazu: „Nie uczynisz sobie

¹⁶ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 345.

¹⁷ Šmahel 1993 (III), s. 8.

¹⁸ Zob. wyżej, s. 25 n.

obrazu rytego, ani żadnej podobizny tego, co jest na niebie w górze i co na ziemi nisko” (Wj 20,4). Pewne jest też, że ci słuchacze kazań Želivskiego, którzy teraz ruszyli dokonywać zniszczeń, mieli w uszach słowa swego trybuna skierowane do nich któreś niedzieli: „O miłosierny Chryste, ileż bałwanów ustawili książęta w Pradze uposażając księży, albo jakież bałwany są w kościołach, takie jak obrazy, sukienki [w które przybierano figury świętych]”¹⁹.

Wedle cytowanej już wersji roczników nazajutrz po śmierci króla Wacława niektórzy z ludu, korzystając z przyzwolenia burmistrza i rajców, „bez żadnego strachu, nie mając się już kogo obawiać, ruszyli na klasztory i kościoły, te mianowicie, w których nie rozdawano komunii pod dwiema postaciami i w nich rozbili i potłukli obrazy i organy. Najpierw Kartuzy, bardzo piękny klasztor, który król Jan Ślepy z wielkim nakładem chwalebnie był pobudował, ten w piątek po śmierci króla spalili, a potem do fundamentów zburzyli”²⁰. Wedle tegoż źródła ofiarą ataku padły także klasztory i kościoły: břevnovski, strahovski, św. Tomasza na Malej Stranie, Matki Bożej „na końcu mostu”, św. Klemensa, św. Benedykta, Matki Bożej na Botiči.

Odnotujmy rzecz charakterystyczną dla burzliwych dni początku rewolucji w Pradze: w tym samym dniu, w którym tłum ruszył na konwent karmelitański na Nowym Mieście, zaatakowano domy publiczne i doszczętnie je zniszczono. František Šmahel napisał w tym kontekście o „purytańskim patosie” tych, których czyny miały służyć wielkiemu dziełu „oczyszczenia”²¹.

Przyglądając się topografii sierpniowego ataku na praskie kościoły i klasztory, wypada zwrócić uwagę na znaczne rozproszenie dewastacji tych obiektów. Niszczono klasztory i świątynie na obrzeżach Starego Miasta. Ucierpiały także omawiane obiekty na lewym brzegu Wełtawy: na Malej Stranie, Strahovie i Hradčanach. Totalnie zrujnowany klasztor kartuski (o którym nieco szerzej mówią roczniki) nie został już odbudowany; to on, położony na brzegu rzeki, płonąc, oświetlał nocą wzburzone miasto. Na prawym brzegu Wełtawy, poza karmelitanami na Nowym Mieście, dewastowano klasztory położone

¹⁹ Jan Želivský, *Dochovaná kázání*, s. 79.

²⁰ SLČ (Vratisl), s. 20.

²¹ Šmahel 1993 (III), s. 109.

na północnym skraju miasta i na południu, gdzie po raz pierwszy (lecz nie ostatni) tłum wtargnął do świątyń vyšehradzkich.

Autor *Kroniki Uniwersytetu Praskiego* nie zadał sobie trudu wyliczenia zrujnowanych świątyń, stwierdzając lakonicznie, że po śmierci króla Wacława na Starym i Nowym Mieście zniszczono wszystkie obrazy kościelne, a także organy²². Przesadne przekonanie o całkowitej dewastacji oddaje skalę wrażenia będącego udziałem zarówno katolików, jak i umiarkowanych stronników husytyzmu.

Wśród przedstawicieli obozu antyhusyckiego wrażenie łączyło się z lękiem nagłym do opuszczenia miasta. W kolejnej fali migracji, następującej w niedługim czasie po poprzedniej, uczestniczyli Niemcy i Czesi, „kanonicy, mnisi, kupcy i bogaci mieszczanie”, uciekając – jeśli nie dalej – to przynajmniej na spokojny tymczasem praski Hrad lub na Vyšehrad²³. „A później już wszystkie skrzynie zostały rozbite i wielkie dobra pozabierane”²⁴, kronikarz odnotowuje grabież opuszczonych domów, zjawisko charakterystyczne dla przewrotów i wszelkich zaburzeń współżycia społecznego.

Wydarzenia z lata 1419 r. nadały Pradze wyraźnie husyckie oblicze. Stare i Nowe Miasto objęły w swe rządy rady bliskie reformatorom, praski Hrad zaś kontrolował Čeněk z Vartenberku²⁵, obdarzony, jak dotąd, zaufaniem obozu reformy.

W najbliższych i kolejnych dniach wydarzenia praskie znalazły odbicie na prowincji. Zwolennicy husytyzmu w Písku, Pilźnie, Klatovych, Žatcu, Lounach i Hradcu Králové zaatakowali klasztory, wypędzając mnichów i niszcząc wyposażenie klasztorne i kościelne. Wszystkie wymienione miasta były silnymi ośrodkami radykalizmu husyckiego lub miały się nimi stać w niedalekiej przyszłości.

Jesienią 1419 r., podczas gdy w Pradze wciąż iskrzyły drobne konflikty i zamieszki, na prowincji, z inicjatywy radykalnych księży z Václavem Korandą na czele, odżyła idea pielgrzymek na góry. Stopniowo

²² Chronicon Universitatis Pragensis (1419).

²³ SLČ (Vratisl), s. 21: „A tak velmi veliká búrka byla v Praze, že kanovníci, mniše, kupci a měšťané bohati mnozi strachem přeč běžali z Prahy a druží na hrad k svatému Václavu a na Vyšehrad; a potom jim všem truhly byli vybity a statky jim veliké pobrány”.

²⁴ Tamże.

²⁵ Čornej 2000, s. 215.

stawały się one manifestacyjnymi pochodami husytów z prowincji, a następnie przemarszami oddziałów przygotowanych na zbrojną konfrontację z wrogami. Zmierzały już nie ku wzgórzom przywodzącym na pamięć historię biblijną, lecz ku centrum całego ruchu husyckiego, tj. ku Pradze²⁶.

Po pierwsze więc, rzucała się w oczy zmiana charakteru omawianej wyprawy, dokonana w jej trakcie: pielgrzymka, w drodze i jeszcze w pierwszej fazie postoju na Křížkach przypominająca wcześniejsze, wiosenno-letnie wyprawy na Tabor, następnie stawała się demonstracją husyckiej jedności i siły, nocna zaś pora wkroczenia do Pragi zwielokrotniła wrażenie wywarte na miejscowych. Po drugie, ujawnił się liczny i aktywny akces mieszkańców Pragi do jedności husyckiej o radykalnym obliczu. Spotkali się szeregowi (choć bardziej od innych aktywni) uczestnicy ruchu, spotkali się też dwaj wybitni liderzy radykalizmu husyckiego: pilźnieńczyk Václav Koranda i prażanin Jan Želivský. Po trzecie, wiele przemawia za tym, że choć pielgrzymi udający się na Křížky nie mieli ze sobą wyposażenia innego niż torby i laski pątnicze, to już wówczas znany był im apel Korandy, by w następnej wspólnej wyprawie zaopatrzyli się w ręczne uzbrojenie. I wreszcie, zebranie się na Křížkach było organizacyjnym przygotowaniem do następnego masowego spotkania, które miało się odbyć 10 listopada w Pradze²⁷ i które już nie miało mieć pielgrzymkowego charakteru. Pielgrzymki na góry definitywnie już odchodziły w przeszłość.

Nieuchronność konfrontacji była powszechnie uświadamiana. Coraz wyraźniej zarysowywały się linie podziału, tam, gdzie dotąd mogły być skrywane. Antyradykalne oblicze odsłonił Čeněk z Vartenberku. Pozostając nadal umiarkowanym zwolennikiem husytyzmu (nie wyrzekł się swej przynależności do utrakwizmu i czci pamięci Jana Husa), pragnął za wszelką cenę chronić Pragę (był wszak jej najwyższym burgrabią, obecnie z ramienia królowej Zofii) przed zbrojnymi walkami wyznaniowymi. Historyk husytyzmu zauważył, że Čeněk, oceniając wówczas układ sił w Czechach i poza ich grani-

²⁶ O jesiennych pielgrzymkach najdokładniej w: Maur 2002, s. 24 n. Zob. też Šmahel 1993 (III), s. 11–18; Čornej 2000, s. 220 n.

²⁷ SLČ (Vratisl), s. 22: „A dříve, než do Prahy šli, kněží lidu prohlásili, aby se šli na den svaté Ludmily před svatým Martinem do Prahy”; SLČ (Palacký-Charvát), s. 46.

cami (chodzi o potencjał militarny krajów katolickich), „w ogóle nie brał pod uwagę możliwości zwycięstwa Dawida nad Goliatem”²⁸, czyli w perspektywie konfrontacji przewidywał nieuchronną klęskę Czech husyckich. Od radykałów (a po części i od ogółu husytów) odsunęły Čenka podjęte wówczas przezeń jawne działania: werbowanie za pieniądze Zygmunta Luksembursiego obcych najemników dla obsadzenia ważnych punktów strategicznych w Pradze oraz zawieranie różnych porozumień z czeskimi panami katolikami.

W wyniku wcześniejszych postanowień, apeli rozsyłanych przez Prażan oraz działań niestrudzonego Václava Korandy w pierwszych dniach listopada 1419 r. ruszyła ku Pradze wyprawa husytów z południa i południowego zachodu Czech²⁹. Oba jej osobno maszerujące oddziały zbrojne: pilzneński, obejmujący także husytów z Klatovych, Domažlic i Sušic, oraz ústecki, złożony z mieszkańców znanego już nam regionu wokół Sezimovego Ústí, przemieszczały się na wozach i były dowodzone przez przedstawicieli husyckiej szlachty, niektórzy z nich już w niedalekiej przeszłości odegrają znaczące role³⁰.

Spotkanie z dobrze uzbrojonymi oddziałami panów katolickich zakończyło się porażką prowincjonalnych husytów, w przypadku ústeckich można nawet mówić o ich klęsce, ze względu na duże straty. Oddział pilzneński z większym powodzeniem dotarł do Pragi. Do stolicy Czech wkroczyli także zbrojni husyci wschodnioczescy (tzw. orebici), którymi dowodził możny pan Hynek Krušina, duchowym przywódcą był zaś ksiądz Ambroży z Hradca.

Husycka Praga żywo zareagowała na wieści o ciężkich walkach toczonych przez braci zmierzających do stolicy na umówione spotkanie, rozgrywali oni pierwsze bitwy (czy może raczej potyczki) wojny domowej. Chcąc przyjść z pomocą oddziałom z prowincji, których marsz w kierunku Pragi oręźnie powstrzymywali nieprzyjacielem, husyci prascy spotkali się na Malej Stranie (tędy mieli wejść do miasta ich towarzysze walki) z oporem wojsk królewskich. Z inicjatywy Ambrożego z Hradca, radykała dobrze wyczuwającego tętno

²⁸ Šmahel 1993 (III), s. 14.

²⁹ Tamże, s. 14 n.

³⁰ Wielorakie aspekty tej wyprawy analizowane w: Maur 2002, s. 36 n. O początkach wyprawy do Pragi i starciach z oddziałami panów katolickich zob. SLČ (Vratisl), s. 23–24; SLČ (Palacký-Charvát), s. 46–47.

działań rewolucyjnych, biciem w wielkie dzwony kościołów stolicy wezwano lud, by uzbrojony stawiał się do walki. Starcie z najemnikami przyniosło husytom doraźny sukces w postaci wyparcia wrogów z malostranskich ważniejszych punktów oporu i zdobycie łupów³¹. Praski Hrad pozostał jednak nadal w rękach królewskich. Spalenie dużej części Malej Strany i zniszczenie jej cennych budowli (ocalał, choć nie bez uszkodzeń, słynny klasztor św. Tomasza) stanowiło jak dotąd najrozleglejszy obszar zniszczeń w wyniku wojny domowej.

Poważnym zagrożeniem dla obozu husyckiego, tożsamego tymczasem głównie z wojskami praskimi, stały się deklaracje wrogości wyrażane przez przedstawicieli największych czeskich rodów możnowładczych i wyższej szlachty oraz przez część rycerstwa. Byli wśród nich głównie katolicy, ale także umiarkowani utrakwiści. Będziemy ich jeszcze spotykać, nie tylko Čenka z Vartenberku i długo będącego pod jego wpływem młodego Oldřicha z Rožemberku, dziedzica wielkiej domeny na południu Czech. Warto także zapamiętać niektóre miasta środkowoczeskie, które wówczas potwierdziły swe antyhusyckie stanowisko: Kutná Hora (na długo zajadły wróg husytów), Čáslav, Kolín i Kouřim.

Tymczasem w Pradze napięcie nieco osłabło, obie antagonistyczne strony umocniły na zajmowanych pozycjach, nie ufając swym siłom na tyle, by nie uznać zawieszenia broni za wyjście najlepsze. Opuścili Pragę husyci z prowincji wraz ze swymi dowódcami; w czasie, gdy nie prowadzono walki, radykałowie byli niechętnie widziani przez Prażan. Królowa Zofia zobowiązała się – wraz ze sprawującymi z nią tymczasowo rządy – do obrony w Królestwie Czeskim religijnych zasad husyckich (*legem dei et veritatem evangelicam*) oraz przyjmowania komunii *utriusque speciei*³². Królowa, niezależnie od nacisków, którym ulegała, zachowywała swe dawniejsze sympatie proreformatorskie, czasem okazywane jawniej niż to czynił za życia jej królewski małżonek. Prażanie zobowiązali się do zaprzestania niszczenia świętych obrazów oraz czynienia szkód budynkom kościelnym i klasztornym.

³¹ O przebiegu starć zbrojnych na Malej Stranie najobszerniej w: Vavřínek z Březové (FRB V), s. 349–350.

³² Tamże, s. 350.

Wspomniałem kilkakrotnie o królowej Zofii, wdowie po Wacławie IV, odkładałem natomiast spotkanie z jego bratem, Zygmuntem Luksemburskim, postacią pierwszoplanową w kontekście wielkiego, długiego konfliktu na ziemi czeskiej. Należy więc podkreślić, że Zygmunt, król węgierski i rzymsko-niemiecki, nie przebywając dotąd w Pradze, znany był jako przedstawiciel sił katolickich najbardziej wrogich husytyzmowi. W obozie husyckim pamiętano go jako tego, który wydałszy Janowi Husowi glejt na podróż do Konstancji, zaakceptował przemoc wobec niego i osądzenie jako heretyka. Mimo to wśród zwolenników husytyzmu (a przynajmniej wśród utrakwistów) nie podważano legalności następstwa Zygmunta na tronie czeskim po zmarłym w sierpniu 1419 r. jego bracie Wacławie³³. Sam Zygmunt nie miał wątpliwości co do swych praw i zamierzał je urzeczywistnić, wyczekawszy odpowiedniego momentu. Mimo że nie ukrywał swego antyhusyckiego stanowiska, a pogrożki kierowane do brata Wacława niewątpliwie były znane, szlachta husycka (łącznie z Čenkiem z Vartenberku) żywiła nadzieję, że Zygmunt po koronacji może się stać władcą kraju o dwóch wyznaniach. Toteż postulaty zredagowane w końcu sierpnia 1419 r., przedłożone Zygmunutowi do akceptacji, dotyczyły podstawowych zasad ogólnohusyckich, pojawiających się już od zarania ruchu, a oficjalnie sformułowanych później, w pierwszych trzech spośród słynnych *Czterech artykułów praskich*³⁴. Przypomnę, że chodziło o uznanie prawa do swobodnego głoszenia Słowa Bożego, udzielania ludziom świeckim komunii pod dwiema postaciami, zniesienia posiadania przez Kościół dóbr świeckich. Dodatkowe postulaty oddawały stanowiska różnych nurtów husytyzmu praskiego. Z pewnością przynajmniej część osób formułujących postulaty nie miała złudzeń co do tego, że Zygmunt je przyjmie, można się było raczej spodziewać, że co najwyżej będzie starał się lawirować. Zgodnie z przewidywaniami odpowiedź króla węgierskiego (tak w Czechach zwano Zygmunta) w sprawie postulatów wyznaniowych była wymijająca, odsuwał ją do swego przyjazdu do Czech³⁵. W istocie

³³ Šmahel 1993 (III), s. 10. Zob. też Čornej 2000, s. 215.

³⁴ Postulaty-artykuły przedłożone Zygmunutowi opublikował F. Palacký: AČ, t. 3, c. 13, s. 206–208.

³⁵ Čornej 2000, s. 218.

nie traktował ich odrzucenia jako zasadniczej przeszkody na drodze do tronu czeskiego.

U schyłku 1419 r. Zygmunt Luksemburski przybył na Morawy, do Brna, gdzie zaprosił królową Zofię, ściągnął również przedstawicieli morawskiej i czeskiej elity politycznej (katolików i utrakwistów), celem odebrania od nich hołdu i posłuszeństwa, przekazania im swych decyzji oraz obsadzenia, zgodnie ze swą wolą, ważnych stanowisk. Przybyłym do Brna praskim utrakwistom okazał demonstracyjnie niechęć³⁶. Ponadto, pominiawszy sprawę otrzymanych wcześniej postulatów husyckich, przedstawił kategoryczne żądania: usunięcie w Pradze przeszkód (łańcuchów) chroniących miasto przed atakiem od strony Hradu oraz umożliwienie powrotu wygnanym lub zbiegłym mnichom. Chyba niewiele osób sprowadzonych do Brna miało złudzenia co do ostatecznych celów Zygmunta (poza oczywistym celem koronacji na króla czeskiego), a mianowicie do wyplenienia husytyzmu z kraju. Można było przewidywać, że Zygmunt w razie konieczności, po odpowiednich przygotowaniach, nie cofnie się przed rozwiązaniem siłowym, czyli przed użyciem wojsk zaciężnych przeciw husyckim wojskom praskim. Co myślał wówczas utrakwista Čeněk z Vartenberku, któremu Zygmunt okazywał fawory, a równocześnie nie chciał wypuścić ze swego otoczenia?

W trudnej sytuacji wobec swych współwyznawców znaleźli się wracający z Brna Prażanie, o których wiedziano, że wracają bez chwały: nie uniknęli ani bojaźliwej ugody z „królem węgierskim”, ani upokarzającego złożenia mu hołdu.

Schyłek 1419 r. był niepomysłny dla obozu reformatorskiego w Czechach, nie tylko ze względu na zagrożenia ze strony sił, które reprezentował Zygmunt Luksemburski. Dochodziły to tego wspomniane już akty wrogości ze strony rodzimych antyhusytów, skierowane przede wszystkim przeciw husyckiej Pradze. Wiemy już o niepowodzeniu praskiej wyprawy husytów ústeckich i o poniesionych przez nich stratach, ci zaś, którzy przeżyli, mogli się przekonać, że powrót do Sezimovego Ústí jest dla nich niemożliwy. Stało się tak dlatego, że po śmierci pani Anny Mochovej, sympatyczki i wspomóżycielki

³⁶ O pobycie Zygmunta Luksemburskiego w Brnie: Vavřinec z Březové (FRB V), s. 353–354. Zob. też: Šmahel 1993 (III), s. 21 n.; Mezník 1990, s. 231–238.

nonkonformistów religijnych, w Ústí zatriumfowali katolicy mający oparcie w jej synach. Ci spośród zwolenników husytyzmu, którzy nie wyruszyli na wyprawę praską, zostali wygnani z miasteczka. Uczestnicy niepozbawionej dramatyzmu wyprawy musieli więc znaleźć dla siebie schronienie w husyckich miastach: Pilźnie i Písku. W pierwszym z nich, gdzie znaczne wpływy miał wówczas Koranda, zatrzymała się spora grupa znanych już nam radykalnych kaznodziejów (tych, których w Ústí utrzymywali tamtejsi bogaci rzemieślnicy). Przybyła również niemała gromada szeregowych zbrojnych husytów. Znaleźli się tu także husycy dowódcy wojskowy, również ci, których już niedługo miała okryć sława bohaterów wojny domowej i zmagañ z krzyżowcami: Jan Žižka z Trocnova, Chval z Machovic i mniej szczęśliwy od nich pan Břeněk ze Švihova³⁷.

W lokalnych starciach między husytami a drużynami panów katolickich zwycięstwo częściej przechylało się tymczasem na stronę tych ostatnich. Gniew i chęć zemsty wzbudzały wieści o okrutnych egzekucjach wyznawców Kielicha dokonywanych przez niemieckich antyhusytów w Kutnej Horze. Jeńców kupowanych przez tamtejszych mieszczan torturowano, ścinano i wrzucano do górniczych szacht – dołów pozostałych po wydobyciu srebra³⁸. Wawrzyniec z Březovej nie szczędzi także w swej kronice opisów mężnych postaw husyckich męczenników, bezskutecznie zmuszanych przez wrogów do wyrzeknięcia się Kielicha³⁹.

Wizja prześladowań wyznawców prawdy bożej, ucisku ze strony silnych i bezwzględnych nieprzyjaciół uosabiających moce Antychrysta oraz poczucie bezradności co do dalszych poczynań zaciemniały przyszłość husytyzmu. Praga otrząsnęła się z wewnętrznego zastoju dopiero wtedy, gdy jej mieszkańcy stanęli oko w oko z zastępami wrogich wojsk. Przebudzenie prowincji wymagało odnalezienia i zastosowania środków radykalnych, choćby ich oddziaływanie wśród wielu ludzi mogło budzić poważne wątpliwości.

Sprawę wzięli w swoje ręce radykalni księża i kaznodzieje zgromadzeni po powrocie z Pragi w Pilźnie. Byli to ludzie na ogół dobrze

³⁷ Šmahel 1993 (III), s. 24. O wyjątkowej roli Pilzna, „miasta-Słońca” na przełomie 1419 i 1420 r. zob. Šmahel 1982, s. 144 n.

³⁸ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 351–352.

³⁹ O umęczeniu księdza Nakvasy w dobrach rożemberskich zob. tamże, s. 352.

obeznani w Piśmie Świętym, umiejący eksponować te jego treści, które uznawali za aktualnie potrzebne, a także dostrzegać w wydarzeniach i zjawiskach dnia dzisiejszego wypełnianie się proctw biblijnych. Część z nich miała ponadto doświadczenie w kierowaniu dużymi masami ludzkimi (przypomnijmy raz jeszcze olbrzymie powodzenie kierowanych przez nich *poutí na hory*). Dochodziła do tego umiejętność oddziaływania na nastroje masowych zwolenników husytyzmu; Václav Koranda należał do kaznodziejów wyróżniających się w tym względzie.

Ale równie istotne było to, że ci sami ludzie – radykalni kaznodzieje pilzneńsko-ústecy – dogłębnie przeżywali rzeczywistość czasu współczesnego, rzeczywistość, w której żyli i czynnie uczestniczyli. Obserwowali ją i przeżywali poprzez prorocтва biblijne Starego i Nowego Testamentu, gdyż właśnie one potwierdzały wyjątkowość czasu teraźniejszego i znaki temu towarzyszące. Wierzyli w interwencję bożą, która miała zmienić losy świata i ludzkości, i jej oczekiwali.

O wielkiej akcji proroczej, znanej w nauce historycznej jako kampania chiliastyczna, która począwszy od schyłku 1419 r. zaczęła ogarniać znaczną część czeskiej prowincji⁴⁰, będzie mowa szerzej w drugiej części książki. Tymczasem w ślad za nowszą historiografią przypomnę jej dwie główne fazy: adwentystyczną (od słowa *adventus* – drugie przyście Chrystusa na ziemię) oraz *sensu stricto* chiliastyczną (gr. *chilioi* – tysiąc, tysiącletnie Królestwo Chrystusowe na ziemi)⁴¹.

Podstawowym źródłem do dziejów husyckiego chiliazmu (używam tego określenia dla całej kampanii proroczej w Czechach) jest zapis przypisywanych radykałom artykułów wiary i postaw, przygotowany przez mistrzów utrakwistów dla planowanej na grudzień 1420 r. wielkiej debaty między nimi a taborytami⁴². W tekście tym, w zasadzie

⁴⁰ Zasób źródeł do dziejów husyckiego chiliazmu jest stosunkowo bogaty. Istnieje również rozbudowana literatura przedmiotu. Ponieważ zjawisku chiliazmu poświęcam w tej książce odrębny rozdział, w rozdziale bieżącym referencje ograniczam do niezbędnych.

⁴¹ Dwie fazy proctw husyckich rozróżnił: Kaminsky 1967, rozdz. VII, a następnie Šmahel w swych cytowanych dalej zarysach syntetycznych.

⁴² Vavřínek z Březové (FRB V), s. 454–457 – powyższy wykaz tzw. artykułów chiliastycznych uchodzi za stosunkowo najbardziej wiarygodny. Wawrzyniec (s. 412–416) przytacza także inną serię artykułów proroczych pochodzenia taboryckiego, uważa się je za późniejszą od poprzedniej.

nie bez małych zastrzeżeń zaakceptowanym przez taborytów, odnajdujemy prorocтва charakterystyczne dla obu faz chiliazmu.

Husycy radykałowie profeci przepowiadali więc początkowo znane z prorocत्व biblijnych wielkie katastrofy kosmiczne oraz plagi mające spaść z nieba na grzeszną ludzkość. Miały one poprzedzić zstąpienie na ziemię Chrystusa, który osądzi ludzi i oddzieli grzeszników od sprawiedliwych. Ale w poprzedzających ten fakt strasznych wydarzeniach mieli zginąć nie tylko wrogowie prawdy bożej, lecz także część sprawiedliwych (czyli wiernych wyznawców husytyzmu). Wizja totalnej zagłady ludzkości i możliwość ocalenia dla nieznannej bliżej garstki zdawać się mogła przygnębiająca i paraliżująca również tych, których radykalni przywódcy duchowi chcieli porużyć i zmobilizować. Proroctwo Izajasza, zawierające motyw ocalenia wybranych, nasunęło ideologom chiliazmu ogromnie istotny wątek, który miał zastąpić wcześniej zamierzone apele o szukaniu schronienia w górach lub jaskiniach skalnych, praktyczne względy (chłody zimowe, sprawy zaopatrzenia mas ludzkich) podważały możliwość realizacji tych apeli⁴³. I oto właśnie proroctwo Izajasza nasunęło husyckim radykałom rozwiązanie, które uznano za najlepsze. „Bracia w Bogu najmilsi – czytamy w jednym z wczesnych apeli chiliaistycznych, a zarazem pouczeń – wiedzcie, że czas największego ucisku i smutku już się zbliżył, a nawet już nastał [...]. Ale gdzie oto mają uciekać ludzkie wybrani przez Boga? Do miast warownych, które Bóg dla nich przygotował [tzn. przeznaczył], aby się w nich schronili. A tych miast jest pięć, i one nie przystąpią do Antychrysta i nie poddadzą się jemu”⁴⁴. Początkowo nie ujawniano konkretnych miejsc ocalenia, uważa się, że ich wybór budził wśród księży wątpliwości⁴⁵. Gdy jednak dłużej nie można było z tym zwlekać, obwieszczono husyckim wiernym, że miastami ocalenia będą: Pilzno, Písek, Klatovy, Žatec, Louny i Slaný⁴⁶. Wymieniłem sześć miast: Pilzno, „miasto-Słońce”

⁴³ Šmahel 1993 (III), s. 26.

⁴⁴ AČ, t. 6 (Palacký), s. 43–44: „Bratřie v bohu najmilejší! Vězte, že již čas zamúčení největšieho přiblížil se jest, nastal jest a we dveřech jest [...]. Ale kam mají utiekati wywolení boží? Do měst ohražených, kteréž jest pán böh zpósobil [...]. A těch měst jest pět”.

⁴⁵ Zob. Šmahel 1993 (III), s. 26.

⁴⁶ Wybrane miasta wymienione w: Vavřinec z Březové (FRB V), s. 355–356.

radykalnego husytyzmu, doznało z czasem „degradacji” w wyniku opanowania go przez siły katolickie i zastąpione zostało przez Klatovy.

Usytuowanie geograficzne pięciu, czy też sześciu, miast wybranych wymaga krótkiego komentarza. Wiemy, że chiliści wzywali wiernych do gromadzenia się tam, gdzie bez przeszkód rozdawano komunię pod dwiema postaciami, a więc do ośrodków o silnych wpływach husyckich. Dodajmy: o wpływach radykalnego husytyzmu, budzącego zaufanie autorów apeli chiliastycznych. Należało też uwzględnić możliwości odzewu rozpowszechnianych proroctw wśród ludności określonych regionów, te zaś były związane z intensywnością jej penetracji przez kler o radykalnym nastawieniu.

Z pewnością nie zaskakuje nas obecność trzech miast ocalenia na południu i południowym zachodzie Czech: Pilzno (a później Klatovy) oraz Písek leżały na macierzystym terytorium radykalizmu husyckiego, o wyjątkowo tu silnym oddziaływaniu kaznodziejów reprezentujących lewicę husycką. Znacznie mniej wiemy o obecności analogicznego (lub bliskiego) nurtu ideowego na północy kraju, zastanawia wzajemna bliskość trzech tamtejszych miast wybranych: Žatca, Loun i Slaných. O tym, że nie był to wybór przypadkowy, przekonamy się spotkawszy niedługo później husytów z tych ziem spieszących na pomoc Pradze zagrożonej interwencją armii krzyżowej.

Zauważmy, że wszystkie wybrane miasta leżały w stosunkowo niewielkim oddaleniu od wzgórz pielgrzymkowych. Na południu kraju Písek był położony niedaleko wzgórza Tabor (Burkovák), między Pilznem a Klatovymi leżały Olivetská Hora i Bzí Hora, na północy zaś między trzema wymienionymi uprzednio miastami leżało wzgórze pielgrzymkowe Smolenice, w niewielkim stopniu nam znane, lecz poświadczone źródłowo. Związek wybranych miast ze wzgórzami pielgrzymkowymi z pewnością nie był przypadkowy. Po pierwsze, gdy przestano wzywać husyckich wiernych do szukania ocalenia na górach, realną alternatywę wobec nich mogły stanowić miasta stosunkowo nieodległe. Po drugie, ludność, która miała już za sobą doświadczenie udziału w znanych nam pielgrzymkach, była lepiej uformowana w duchu husyckim.

Oczekiwano zstąpienia Chrystusa na ziemię z nadzieją, ale równocześnie z trwogą; wiedziano, że fakt ten nastąpi w bardzo niedługim czasie, a jednocześnie nikt nie mógł mieć pewności co do swego

przyszłego losu. Wreszcie radykalni księża zdecydowali się ogłosić zblizoną datę Wielkiego Wydarzenia: miało ono nastąpić w dniach karnawału między 10 a 14 lutego 1420 r.⁴⁷ Nietrudno sobie wyobrazić gwałtowne narastanie nastrojów eschatologicznych, gdy ta – tak konkretna – przepowiednia rozeszła się wśród mas husyckich, podobnie jak i ich znaczny spadek wtedy, gdy proroctwo się nie spełniło. Twórcy i szerzyciele proroctw chiliastycznych postanowili wówczas przeciwdziałać zbiorowym nastrojom zniechęcenia i zawodu. Poczęli zatem głosić, że przybycie Chrystusa na ziemię (rozumie się: na ziemię czeską) będzie miało miejsce w nieznanym nikomu terminie. Wówczas to nastąpi początek tysiącletnich ziemskich rządów Chrystusa, który stanie się jedynym władcą wspaniale wynagrodzonych wyznawców prawdy bożej.

Ci, do których kierowano proroctwo, dowiadywali się wszakże, że czeka ich już teraz wielkie zadanie przygotowania triumfu Zbawiciela poprzez walkę ze złem i złymi ludźmi. Zbliżający się przełomowy okres miał być czasem bożej zemsty i kary dla wrogów prawa Chrystusowego, zadanie zaś ich fizycznej eksterminacji przypaść miało w udziale ludziom sprawiedliwym. Aktywny udział w świętej walce stawał się obowiązkiem wszystkich wyznawców husytyzmu: „przeklętym będzie ten, kto nie użyje swego miecza przeciw wrogom i nie obmyje swych rąk w ich krwi”⁴⁸. Później bracia taboryccy (mówiąc to, antycypując powstanie wspólnoty taboryckiej) dowiedzą się, że to oni są aniołami zemsty zesłanymi przez Boga dla ukarania ich wrogów. Orężna walka husytów, zarówno z wrogami rodzimymi, jak zewnętrznymi, w ujęciu chiliastów otrzymała nowy wymiar: starań o przygotowanie Królestwa Bożego na ziemi.

Proroctwa chiliastyczne, które wywarły olbrzymi wpływ na całość kształtu ideologii radykalnego husytyzmu taboryckiego, sankcjonowały

⁴⁷ O tym terminie dowiadujemy się z listu Jakoubka ze Stříbra do taboryckiego księdza Jana z Jičína; zob. Kaminsky 1967 (Aneks III), s. 540: „Insuper, ut michi scriptum est, nominastis certum tempus carnisprivii inter festum Scolastice et Valentini, puta quod tempore illo plaga horribilissima super malos debuisset venire”.

⁴⁸ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 454 (art 5): „Item quod in hoc tempore ulcionis quilibet fidelis est maledictus, qui gladium suum prohibet a sanguine adversariorum legis Christi in propria persona corporaliter fundendo”.

zarówno przelewanie krwi wrogów, jak i niszczenie wszystkiego, co było ich wytworem i własnością⁴⁹.

Chiliazm równał ludzi wedle jedyne go kryterium: wiary. Każdy, ktokolwiek to będzie: pan, panosza, mieszczanin lub chłop – mówił jeden z artykułów chiliastycznych – jeśli nie przyjmie pouczenia w sprawie swobodnego głoszenia Słowa Bożego, w obronie prawa bożego, w tym co dotyczy zbawienia i w tym, co się tyczy zwalczania grzechów, winien zostać (rozumie się: przez braci taboryckich) zabity, jak gdyby był szatanem lub smokiem⁵⁰. Zguba miała się stać udziałem nie tylko wrogów prawa Chrystusowego ściągających daniny od poddanych, lecz także tych „poddanych i wieśniaków”, którzy te daniny płać⁵¹. Niektóre sformułowania bez wątpienia zaskakują, trzeba je widzieć w kontekście szerszego zespołu prorocत्व chiliastycznych, a także jako element ówczesnej rzeczywistości. Należałoby także przyjąć, że twórcy (czy też „redaktorzy”) i szerzyciele prorocत्व z pewnością niektóre sformułowania upraszczali i ich wymowę zaostrozali: miały one wszak przekonywać, mobilizować, ale też przestraszyć tych, którzy nie są zdecydowani opowiedzieć się po stronie prawdy bożej.

O rzeczywistym oddziaływaniu chiliazmu oraz o jego zasięgu będzie mowa w dalszych rozważaniach, ale już tutaj wypada zauważyć, że stał się on jedną z istotnych sił napędowych rewolucji taborytów.

W dziejach rozpalającej się wówczas rewolucji zbliżały się dni przełomowe: narodzin Taboru, wzorcowej gminy husyckich radykałów z południa i południowego zachodu Czech, ich własnego centrum religijnego, ideowego, politycznego i militarnego⁵². Narodziny tego właśnie Taboru (nie mylmy go z górą pielgrzymkową o teje nazwie) poprzedziły wydarzenia burzliwe, prawdziwie rewolucyjne.

⁴⁹ Tamże, s. 455 (art. 7).

⁵⁰ Tamże, s. 455–456 (art. 13): „Item quod quicunque dominus, cliens, civis vel villanus monitus fuerit a fidelibus supradictis in istis quatuor per eosdem decretis [...] eis non adhererit sua presencja corporali, omnis talis ut sathanas et draco ab eis coneratur aut occidatur et bona eius diripiantur”.

⁵¹ Tamże, s. 456 (art. 15).

⁵² Omawiając wydarzenia poprzedzające założenie Taboru oraz początki komuny radykalnych husytów, opieram się przede wszystkim na erudycyjnych pracach F. Šmahela: 1982, s. 46–53; 1988 (I, 1), s. 253–258; 1993 (III), s. 30 n. Zob. też Čornej 2000, rozdz. III, zwł. s. 230 n. Z prac dawniejszych zob. Bartoš 1965 (I), rozdz. II.

Przypomnę, że w czasie wyprawy husytów z południa do Pragi, Sezimovo Ústí znów stało się miastem katolickim, z jakąś bardzo niewielką (chyba utajoną) grupą wyznawców Kielicha. Pozostali przy życiu uczestnicy wyprawy praskiej, mimo znacznego przetrzebiecia, nadal jednak stanowili pewną siłę militarną. Część z nich obozowała w okolicznych lasach, inni, jak już powiedziano, znaleźli dla siebie schronienie w bardzo radykalnym wówczas Pilźnie, przyciągającym najgorliwszych wyznawców prawdy bożej, a także tych, którzy uwierzywszy chiliastom, szukali tu ocalenia. Dla husytów otwierał swe bramy Písek, chyba niewiele ustępujący Pilznu jako bastion radykalizmu.

Wygnańcy z Ústí zawarli w tym czasie porozumienie z Prokopem, panem miasteczka Kamenice nad Lipou, sprzyjającym husytom, w odróżnieniu od jego kuzynów z rodu Ústeckich. Prokop Ústecký miał oparcie w drużynie kamenickiej⁵³, dobrze uzbrojonym oddziale zabijaków i obieżyświatów, werbowanym przezeń dla celów częściowo łupieżczych, częściowo wojennych (w skali bardzo lokalnej). Choć z rezerwą należy się odnieść do opinii o ideowym, prohusyckim zaangażowaniu członków drużyny kamenickiej⁵⁴, to można przyjąć, że z husytyzmem łączyli oni swe nadzieje, nie wątpiąc, że wraz z jego krzepnięciem zbliża się czas walk znaczniejszych niż utarczki między panami dóbr.

Wreszcie jawnym się mógł stać cel przygotowań husytów wygnańcy z Ústí: zbrojne odbicie miasta. Dobrym przewodnikiem dla nas będzie w tym wypadku, podobnie jak w wielu innych sprawach i wydarzeniach, Wawrzyniec z Březovej, stosunkowo dokładny dokumentalista wydarzeń prowadzących do powstania Taboru.

Jako inicjatorów i organizatorów ataku na Sezimovo Ústí Wawrzyniec wymienia cztery osoby: księdza Vančka, eksdzwonnika Petra Hromádkę oraz Jana z Bydlína i Jana zwanego Smolín⁵⁵. Dwóch pierwszych już znamy, to wszak oni prowadzili pierwsze *poutě na hory*, a Vanček to ten niespokojny nowator, który w regionie ústeckim „pierwszy zaczął chrzcic w potoku”. Dwaj Janowie, Bydlín i Smolín,

⁵³ O drużynie kamenickiej zob. Hoffmann 1967, s. 103–120.

⁵⁴ Dotyczy to wartościowej skądinąd pracy: Hoffmann 1967.

⁵⁵ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 357. Informacje o tych postaciach w: Šmahel 1988 (I, 1), s. 316 n.; Maur 1999.

mniej nam dotąd znani, znajdują się w niedługim czasie wśród przedstawicieli skrajnej lewicy taboryckiej.

Uderzenie na Ústí, podczas którego skorzystano z pomocy druzyny kamenickiej i do którego zmobilizowano także okolicznych chłopów, zaplanowano na wczesny poranek Środy Popielcowej (21 lutego) 1420 r. Wiedzano, że poprzedniego dnia kończy się karnawał i że w związku z tym mieszkańcy miasta nie odmówią sobie hulanki i pijaństwa, co bardzo osłabi ich zdolność bojową. Istotnie, połączone siły husyckie nie napotykały poważniejszego oporu „i szybko ujęły nieprzyjaciół Prawdy, świeckich i duchownych, choć niektórzy (z nich) uciekli przez mury miejskie, innych zaś wygnano z miasta przejmując ich mienie”⁵⁶. Wrogowie prawdy bożej zostali ukarani, Ústí zdobyte, lecz nie ono miało się stać stolicą radykalnych husytów. Nie spełniało bowiem wymogów strategicznych nowej, formującej się siły husyckiej, nie odpowiadało też ideałowi życia „wiernych bożych” na wyżynie, która byłaby godna nazwy przywodzącej na myśl objawienia się Chrystusa apostołom⁵⁷. Miejscem takim stał się natomiast położony na wzgórzu, u brzegów rzeki Lužnicy i Potoku Tismenického, gród Hradiště oraz znajdujące się u jego stóp dawno już opuszczone i wymarłe miasto. Według Wawrzyńca z Březovej opanowanie Hradiště wraz z przyległym doń terenem nie było najtrudniejszym przedsięwzięciem. „Potem, po niewielu dniach bracia taboryccy w krótkim czasie zdobyli gród Hradiště należący do panów z Ústí. Było tam kiedyś miasto warowne, którego mury nadal stoją. W nim się zatrzymali przekazując je w ręce panu Prokopowi, krewnemu wspomnianych panów. Po pewnym czasie, spaliwszy Ústí, zaczęli się na tę górę przeprowadzać z żonami i dziećmi, dzień po dniu ją fortyfikując i wznosząc domki mieszkalne, a górę tę nazwali Tabor”⁵⁸. Znacznie lakoniczniejszy od Wawrzyńca autor *Kroniki starego kolegiata praskiego*

⁵⁶ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 357.

⁵⁷ Šmahel 1993 (III), s. 31.

⁵⁸ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 357–358: „Item dierum non multorum facto intervallo fratres prefati Thaborienses castrum Hradisist dominorum de Ustie, ubi quondam civitas firma sita erat, cuius muri adhuc supererant, circumvallent, quod infra breve tempus acquirendo se de eo intromittunt, ipsumque domino Procopio de Camenicz, dominorum predictorum consanguineo, ad manus tradunt, seque post certum tempus civitate Ustie ignis consumpta voragine cum uxoribus et

„i stąd nazywani są Taborytami”⁵⁹. Wróćmy jednak do kroniki Wawrzyńca.

Spalenie Ústí, jak się okazało doszczętne i trwałe, nastąpiło niedługo po jego zdobyciu, w ostatnich dniach marca, wtedy, gdy wszyscy husyci już je opuścili. Można się w tym domyślać względów taktycznych: zniszczono miasto, które mogło się stać ważnym bastionem nieprzyjaciela. Można jednak także dostrzec motyw ukarania wrogów prawdy bożej w czasie „zemsty i odpłaty”, gdy ich miasta będą gorzały ogniem na podobieństwo biblijnej Sodomy. W świetle relacji Wawrzyńca dowodzenie wyprawą na Hradiště należy przypisać Prokopowi z Ústí, osadzenie go przez taborytów na zdobytym grodzie miało zresztą charakter tymczasowy, wyrażało uznanie i więź ideową. Autor *Starych roczników czeskich* być może nazbyt wyróżnił zdolnego skądinąd Petra Hromádkę, przypisując mu zdobycie i obsadzenie Taboru⁶⁰.

O życiu na Taborze we wczesnej fazie jego historii będzie mowa w kolejnych rozdziałach, głównie idąc w ślad za Františkem Šmahelem. Zjawiskiem, które odnotuję w tym miejscu, był szybki napływ ludności, intensywny już od pierwszych tygodni obecności husytów na Hradištiu, umocnianym i obwarowywanym z wykorzystaniem pozostałości starych murów.

Wśród przybyszów przeważali plebejusze, w większości chłopskiego pochodzenia, na ogół samotni mężczyźni (choć, jak wiemy z opisu Wawrzyńca, niektórzy wojownicy przybywali obarczeni żonami i dziećmi). Poza husytami z Sezimovego Ústí, pierwszymi mieszkańcami osady, na Hradiště Góry Tabor (taka była jej „oficjalna” nazwa) przybywali husyci z różnych stron kraju. Wojownicy kamiccy na ogół powrócili do swego miasteczka, pewnie bez straty dla gminy taboryckiej, w której zapanować miała dyscyplina, surowość obyczajów i bezwzględne przestrzeganie husyckich zasad religijnych.

pueris ad ipsum transferunt montem, ipsum de die in diem firmando et casas ad habitandum extruendo, quem montem Thabor vocitant”.

⁵⁹ Kronika starého kollegiáta pražského, s. 25: „appelantes ipsam civitatem Tabor”.

⁶⁰ SLČ (Vratisl), s. 25: „Tehož času město Tábor osazeno od nějakého žaka Hromádky; kterýžto Hromádka, osadiv je, i poslal k Žižkovi, aby jemu posilnění dal, že jest dobré městiště nalezl a osadil”.

Tekst chiliastyczny z końca 1420 r. przedstawia urzeczywistniany na Taborze ideał wspólnoty mienia; wiercono, że posiadanie własności indywidualnej jest grzechem śmiertelnym⁶¹.

Dotyczyło to krótkiego, trwającego zapewne tylko kilka tygodni najwcześniejszego okresu egzystencji utopijnej komuny taboryckiej, w której rojenia chiliastów porządkowały teraźniejszość i wytyczały przyszłość. Będziemy wracać do tego słabo jeszcze rozpoznanego porządku społecznego, gdy pieniądze i kosztowności zsypywano do beczek znajdujących się pod pieczęą kaznodziejów⁶². Różnorakie wymogi rzeczywistości – do nich także powrócimy – położyły kres tej formie zbiorowego bytu, który nie stał się trwałym fundamentem taboryckiego egalitaryzmu, choć nadal pobrzmiwał echem w hasłach rewolucji husyckiej.

Tabor już na początku swego istnienia, daleki jeszcze od pełnej gotowości bojowej, niejako „z marszu” przystąpił do rewolucji. Skuteczne zabiegi o wzmacnianie potencjału wojskowego zbiegły się czasowo ze stratą niepowetowaną dla całej lewicy husyckiej: utratą Pilzna. Najpierw opuścili miasto husyci ústeccy dowodzeni przez słynnego już Chwała z Machovic, by iść z pomocą zagrożonemu Taborowi. Później, w drugiej połowie marca, nastąpił wymarsz z miasta podstawowego wojskowego potencjału husyckiego, wyprowadzonego (na podstawie umowy ze stroną królewską) przez znane i powszechnie cenione jednostki: Jana Žižkę, Václava Korandę, Břenka Švihovskiego i Valkouna z Adlaru. Był to wprawdzie pochód ku nadchodzącej już taboryckiej chwale, ale pozostawione za plecami oddziałów słońce Pilzna zgasło już bezpowrotnie.

Jeszcze podczas marszu do Taboru husyci ústecko-pilzneńscy spotkali się z oddziałami panów katolickich. Bitwa pod Sudoměřem, „pierwsza większa bitwa rewolucyjnego husytyzmu”⁶³, przyniosła zwycięstwo husytom. Przypisuje się je zwłaszcza talentowi Jana Žižki, który po raz pierwszy wykorzystał słynny później ruchomy „bastion” ustawiony z wozów bojowych (*vozová hradba*). Jego zaskakującą

⁶¹ Tzw. błędne artykuły taboryckie z 1420 r. w: Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, s. 94.

⁶² Zob. Šmahel 1996, s. 195 n., dalej odwołuję się także do innych prac tegoż autora.

⁶³ Šmahel 1993 (III), s. 33.

skuteczność znakomicie przedstawił František M. Bartoš w swym zarysie rewolucji husyckiej: „Gdy się wozy niemal ze sobą połączyły, koło do koła, powstał fort, od którego odbijał się najszybszy atak jazdy rycerskiej. A z tego fortu spadał jeszcze straszny deszcz ciosów od cepów, różnego żelastwa i buzdyganów, które chłopscy ochotnicy stojący na wozach wyżej od konnego rycerza zadawali bijąc w jego zbroję. Leciały kamienie rzucone zza wozów, hakami ściągano jezdnych z koni, strzelano z rusznic i samopółów”⁶⁴. Pokonanie ciężkobrajnych rycerzy dawało taborytom nadzieję na dalsze, większe niż dotychczas zwycięstwa. Stratą powszechnie odczuwaną w wojsku husyckim była śmierć szlachetnie urodzonego husyckiego dowódcy Břenka ze Švihova. Wywyższyło jego imię proroctwo chiliastyczne mówiące o dniu, w którym do grona sprawiedliwych żyjących na ziemi dołączą święci husyccy bohaterowie: mistrz Jan Hus wraz z panem Břenkiem⁶⁵.

Przygotowując się do zbliżających się zmagani zbrojnych, komuna taborycka powołała czterech dowódców (*hejtmanov*) głównych oddziałów. Pierwszym z nich został najwcześniej przybyły do Taboru Mikułáš z Husi, czynny już w czasie pielgrzymek na Górę Oliwną (Olivetská Hora). Godne miejsce zapewniono Janovi Žižce, pozostali zaś to Chval z Machovic i Zbyněk z Buchova. Wszystkie te postaci są godne zapamiętania, odnosi się to również do czasów, gdy czyny wojenne i sławę sześćdziesięcioletniego, jednookiego Žižki przyćmią zasługi pozostałych.

Wojna domowa ogarniająca południowe Czechy coraz wyraźniej wiązała się z jego imieniem. Niewątpliwym aktem zemsty, zwłaszcza ze strony dawnych husytów ústeckich, było zdobycie twierdzy wodnej Sedlec, gdzie schronił się znieawidzony Oldřich z Sezimovego Ústí i gdzie został teraz w okrutny sposób zamęczony⁶⁶.

Pamiętając o ideowej stronie walki, prowadzonej w imię sprawy bożej, o odpłacie dla wrogów prawdy i o niszczeniu ich mienia, które miało zniknąć z powierzchni ziemi, Žižka nie zapominał o konieczności wyżywienia i wyekwipowania swych wojowników. Zwycięskie

⁶⁴ Bartoš 1965 (I), s. 95.

⁶⁵ Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, s. 50.

⁶⁶ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 362–363.

oblężenia i potyczki przynosiły zdobycze w postaci sprzętu i broni oraz koni, tak bardzo potrzebnych w dalszych walkach. Autor *Starych roczników czeskich* barwnie opisuje jedną z wczesnych, wiosennych potyczek Žižkowych zbrojnych, zakończoną rozbiciem oddziału „żelaznych panów” (zbrojnego rycerstwa panów katolickich): „opuściwszy Tabor Žižka z braćmi wtargnął nocą do miasteczka Ožice i uderzył na tych żelaznych panów, którzy tu mieli postój. Z bojowym okrzykiem podpalili miasteczko i zabili wielu żelaznych panów zabrawszy im konie i broje. W ten sposób [Žižka] pomnażał i przygotowywał jezdnych; widząc jakiegoś wyróżniającego się młodziana dawał mu zbroję i konia i ćwiczył go w umiejętności jazdy i walki”⁶⁷. Ataki na klasztory z dobrze zaopatrzonymi magazynami i spiżarniami już nie miały jedynie ideowego celu niszczenia pieleszy Antychrystowych. Zdobywanie wielkich klasztorów nieraz poprzedzały ciężkie walki, gdyż mnichów i ich mienie broniły zbrojne drużyny panów katolickich wraz z wezwanymi przez nich poddanymi.

Žižka stawał się stopniowo, bez oficjalnego mandatu, pierwszym dowódcą wojsk taboryckich⁶⁸. Zdobywał zamki, stawiał czoło nieprzyjaciołom w polu. Dbał o to, co było niemal równie ważne jak zwycięstwa i co akcentował autor cytowanego rocznika: szkolenie wojska. Dużą jego część stanowili przybysze ze wsi, początkowo dysponujący jedynie siłą fizyczną i umiejętnością młócenia zboża cepami. Cepy te – okute w odpowiedni sposób – stały się podstawową bronią przeciętnego taboryty. W szeregach tych „bożych wojowników” wstępowała również młodzież przedstawiciele niższej szlachty i rycerze, gorliwie czcący Kielich, a często również żądni krwawych przygód. Formowała się armia taborycka, która w niedługim czasie stała się partnerem i sprzymierzeńcem (dodajmy: trudnym) husyckiej armii praskiej.

We wczesnej fazie rozwoju Taboru nie można nie zauważać elementu żywiołowości. Wojskowy Tabor to nie tylko coraz liczniejsza armia, szkolona i dowodzona przez hetmanów, lecz także powstające w istocie poza nią luźne, prawdziwie rewolucyjne bojówki, posłuszne księżom chiliastom, którzy – zgodnie z zasadami ogłaszanymi w protractach – również sami nie unikali przelewu krwi. Oddziały te

⁶⁷ SLČ (Vratisl), s. 26.

⁶⁸ Paner 2002, rozdz. IV–V.

przedsiębrały wyprawy poza mury Taboru, by zabijać wrogów oraz zdobywać broń i zaopatrzenie. Nie zawsze im się to udawało. Poza doraźnymi sukcesami doznawały dotkliwych porażek z rąk zapewne lepiej wyszkolonego wojska panów antyhusytów.

Niezależnie od walk prowadzonych na wielu frontach, często odległych od głównych siedzib bractwa, wojska taboryckie stale musiały się liczyć z bliskimi zagrożeniami. Przeciwnikiem trudnym, gdyż dobrze zorganizowanym, okazał się landfryd pilzneński, najsilniejszy spośród tego typu militarnych związków szlachecko-miejskich. Związki takie, powoływane dla zapewnienia pokoju i ładu w danej ziemi, w czasach rewolucji nabrały charakteru jednoznacznie antyhusyckiego. To właśnie siły wspomnianego landfrydu będą stawiać taborytom skuteczny opór w odzyskaniu ważnego dla nich Pilzna.

Dotąd zaledwie wspominałem o orebitach, wspólnocie husyckiej ze wschodnich Czech, z centrum w Hradcu Králové. Ubóstwo informacji odnoszących się do orebitów nie odpowiada poważnemu znaczeniu bractwa orebickiego w rewolucji husyckiej⁶⁹. Pamiętamy, że ich nazwa wywodziła się od wzgórza pielgrzymkowego o starotestamentowej nazwie Oreb (Horeb), w pobliżu Třeběchovic, na które schodzili się wyznawcy Kielicha z Hradca Králové i jego sąsiedztwa oraz z okolic Chrudimia i Čáslavia.

Historycy dość niepewnie starają się określić profil ideowy wspólnoty orebickiej, z pewnością bliższy Taborowi niż Pradze (tej niezwiązanej z Želivským). Poza wspomnianą już przy okazji ruchu pielgrzymkowego postacią księdza Ambrożego z Hradca nie znamy duchowych przywódców orebickich, brakuje nam orebickich kaznodziejów, podobnych do tych, którzy w obozie taboryckim stawali się pierwszoplanowymi postaciami husyckiego „frontu ideowego”. Ideową nieokreśloność orebitów tłumaczy się m.in. brakiem oparcia tej wspólnoty w miastach (poza Hradcem Králové), w których ton nadawaliby kalisznicy: księża i mieszcianie (zwłaszcza rady miejskie)⁷⁰.

⁶⁹ Znaczenie to uwiadcniają prace zarysowe: Šmahel 1993 (III), s. 38 n.; Čornej 2000, s. 224, 691, przyp. 19. Z prac starszych zob.: Bartoš 1965 (I), s. 91 n.; Čapek 1966, s. 92–109; Čapek 1971, s. 68–72.

⁷⁰ Šmahel 1993 (III), s. 38.

Do Pragi, przed niestłuchanie ważną bitwą o Vyšehrad (znow wyprzedzamy wydarzenia) liczne wojsko orebickie przyprowadził jego niekwestionowany dowódca, przedstawiciel wyższej i bogatej szlachty – Hynek Krušina⁷¹. Był on zdolnym i odważnym przywódcą, człowiekiem ambitnym i nieznoszącym rywalizacji. Godna uwagi stanie się jego wielka popularność w Pradze, która wytrzymała ciężkie dla niej próby (o czym dalej). Wojsku towarzyszył ksiądz Ambroży, hradecki pleban, sprawujący rząd dusz w stronnictwie orebickim, radykał o apodyktycznym usposobieniu.

Bractwo orebickie (jak nazywano raczej siły zbrojne niż wspólnotę ideowo-religijną) odznaczało się dużym udziałem drobnej szlachty i rycerstwa⁷². Część przedstawicieli tych warstw, dowodząc mniejszymi oddziałami, potrafiła utrzymać w nich dyscyplinę i w szybkim czasie je wyszkolić. Wymarsz na pomoc Pradze skonsolidował orebickie wojsko, stanowiące już wówczas znaczną siłę; oceniano ją na około 7 tys. wojowników⁷³.

Znacznie mniej liczne były oddziały jeszcze mniej nam znanych husytów z północy (północnego zachodu) Czech: Žatca, Loun i Slaných (położonych już bliżej centrum). Tamtejsi husyci także bywają zwani taborytami, chyba słusznie, skoro w ich miastach chiliści upatrzyli miejsca ocalenia (a zatem i mobilizacji sił gotowych do walki). Mieli swoich dowódców wojskowych i kaznodziejów, tak jak w każdym wojsku husyckim. Wśród dowódców wojsk północnoczeskich godne zapamiętania jest imię drobnego szlachcica (panoszy) Závaša Bradatego.

I wreszcie wojsko praskie, które odegrać miało wielką rolę w walkach z oddziałami pierwszej krucjaty antyhusyckiej, składało się z uzbrojonych obywateli miast praskich, z od dawna angażowanych najemników, oddziałów straży miejskiej oraz ludzi luźno napływających z prowincji. Liczebność tego wojska ocenia się na około 5 tys. zbrojnych⁷⁴. Nie była to liczba imponująca i mieszkańcy Pragi zdawali sobie z tego sprawę. Wszystkie te siły już niedługo miały wziąć udział

⁷¹ O Hynku Krušinie zob. dokładną, choć niepozbawioną uproszczeń pracę: Urban 1982, s. 7–40.

⁷² Tamże, s. 10 i *passim*.

⁷³ Tamże, s. 14.

⁷⁴ Čornej 1986–1987, s. 124.

w walkach na głównym, praskim froncie wczesnego etapu rewolucji husyckiej.

Zygmunt Luksemburski nie rezygnował ani ze zdobycia tronu czeskiego (nie wątpiąc w poparcie czeskich panów, a w dalszej kolejności także szlachty i miast), ani z wytępienia husytyzmu wszelkimi dostępnymi mu środkami. Nie chciał być władcą państwa dwuwyznaniowego, katolicko-husyckiego, jakim w pewnym sensie był w końcu życia jego brat, Wacław IV. Nie licząc na kompromis, którego nigdy zresztą poważnie nie brał pod uwagę, wybrał przedsięwzięcie gigantyczne i bez wątpienia bardzo trudne, wymagające bowiem mobilizacji sił katolickich w skali międzynarodowej: zorganizowanie wyprawy krzyżowej przeciw heretykom husytom. Papięstwo wsparło to zamierzenie: w połowie marca na Sejmie Rzeszy we Wrocławiu w oparciu o bullę Marcina V nuncjusz Ferdynand ogłosił obdarzoną przywilejami i odpustami krucjatę antyhusycką⁷⁵.

Ogłoszenie „podniesienia krzyża” (jak nazywano powołanie krucjaty) wywołało wielkie wzburzenie w Czechach, a już szczególnie w husyckiej Pradze, wiedziano, że głównym celem krzyżowców będzie opanowanie stolicy. Nie widziano już (a w każdym razie dotyczy to środowisk radykalnych) innych możliwości poza stawianiem zbrojnego oporu w obronie tych wartości, które husyci nazywali prawdą bożą. Želivský, wciąż pogrążony w prorocत्वach Apokalipsy, umacniał w swych praskich zwolennikach nienawiść do Zygmunta – „czerwonego smoka” przepowiedzianego w Objawieniu św. Jana⁷⁶. Przeciw pretendentowi do pustego wówczas tronu czeskiego występowali także umiarkowani utrakwiści, oburzeni zarówno „podniesieniem krzyża” przeciw drogiej im wierze i przekonaniom, jak i okrutnymi represjami stosowanymi wówczas wobec niezłomnych wyznawców utrakwizmu na obszarach pozostających pod wpływem Zygmunta.

Zgodnie z relacją Wawrzyńca z Březovej na początku kwietnia Prażanie wraz ze swymi księżmi i mistrzami, „przekonawszy się, że Zygmunt król węgierski nic dobrego o nich nie myśli”, z inicjatywy Jana Želivskiego spotkali się na ratuszu staromiejskim i zaprzysięgli, że nie szcędząc swego życia i mienia, bronić będą husyckiego Kie-

⁷⁵ Šmahel 1993 (III), s. 36 n.

⁷⁶ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 360.

licha wobec każdego, kto by mu zagrażał lub go potępiał⁷⁷. Wtedy też husyci z obu miast praskich zwrócili się do swych współwyznawców w całych Czechach o udział we wspólnym oporze przeciw zbliżającemu się niebezpieczeństwu. Manifest operował hasłami narodowymi: krzyżowcy, wrogowie Kielicha to Niemcy, „wrogowie nasi przyrodzeni”. Odwoływano się do uczuć tych, którzy są następcami „dzielnych naszych ojców, dawnych Czechów, gorliwie miłujących swą ojczyznę”⁷⁸. Ruch husycki, do głębi przepojony ideami religijnymi, nie wyrzekł się treści narodowych, wtedy zwłaszcza, gdy należało pozyskać szlachtę i rycerstwo⁷⁹.

Nieco późniejszy manifest, sygnowany – co godne uwagi – przez Čenka z Vartenberku, przybyłego do Pragi po spotkaniu z Zygmuntem, wypowiadał mu posłuszeństwa jako pretendentowi do tronu i formułował przeciw niemu zarzuty⁸⁰. Zwracając się do ogółu odbiorców, manifest z 20 kwietnia przypominał podstawowy program ogólnohusycki, a więc przyjmowanie przez świeckich komunii pod dwiema postaciami, swobodne i rzetelne głoszenie Słowa Bożego, przykładne, apostołskie życie księży i wreszcie, po czwarte: „powszechne dobro Królestwa i języka (czyli narodu) naszego czeskiego oraz oczyszczenie z niesławy i z fałszywych opinii Królestwa i języka czeskiego”⁸¹. Bez trudu rozpoznajemy programowe treści pierwszych trzech spośród *Czterech artykułów praskich*, podczas gdy artykuł ostatni (znany później w zupełnie innym, pochodzącym od taborytów brzmieniu) w manifestie sygnowanym przez Čenka znów odwoływał się do poczucia wspólnoty narodowej i państwowej.

Dni, w których powstał pierwszy z manifestów były w Pradze okresem podniecenia i niepokoju. Czyniono przygotowania do konfrontacji z siłami interwencji katolickiej. Wyznaczono ośmiu dowódców odpowiadających za podległe im miasta praskie, budowano fortyfikacje mające bronić Pragi od strony Vyšehradu.

Manifest wywołał żywą reakcję ze strony husyckiej prowincji w Czechach. Na pomoc Pradze zaczęły nadciągać jej sojusznicy.

⁷⁷ Tamże, s. 361.

⁷⁸ Husitské manifesty, s. 67 n.

⁷⁹ Šmahel 1971, *passim*.

⁸⁰ Husitské manifesty, s. 67 n.

⁸¹ Tamże, s. 69.

Najpierw przybyli orebici na czele ze swymi przywódcami: Hynkiem Krušíną i księdzem Ambrozym. Jak przystało na armię rewolucyjną, po drodze palili i łupili dobra „przeciwników prawdy”, taki los spotkał m.in. jeden z dużych obronnych klasztorów cysterskich⁸².

Dla Prażan były to wydarzenia, które w tamtych wiosennych dniach mogły uchodzić za krzepiące: obecność w mieście Čenka z Vartenberku, którego manifest zdawał się potwierdzać jego związek z obozem reformy, przybycie silnych oddziałów orebickich, dowodzonych przez słynnego Hynka Krušinę, pozwalały patrzeć w przyszłość z pewną dozą optymizmu. Szybko jednak nad husycką Pragę zawisły ciemne chmury; to z czym się liczone i do czego się przygotowywano stało się faktem. W pierwszych dniach maja 1420 r. Zygmunt, zebrawszy gotowe już do marszu oddziały krzyżowe, przekroczył granice Czech i pomaszerował ku Pradze. Po drodze zajął opuszczony przez orebitów Hradec Králové, co spowodowało, że Hynek Krušína z większością swego wojska opuścił zagrożoną stolicę, by bronić przed obcą siłą rodzimych stron. Trudno się dziwić, że husycka Praga miała mu to za złe, późniejsze natomiast zasługi orebitów we wspólnej walce usunęły w cień ówczesne pretensje.

Na tym jednak nie kończył się splot niepomyślnych dla husytów wydarzeń: Čeněk z Vartenberku, co do którego postawy część Prażan miała jeszcze złudzenia, otworzył bramy Hradu Praskiego przed stronnikami Zygmunta, którzy wprowadzili do zamku podległe im wojska czeskie i niemieckie⁸³. Na domiar złego, wiedząc o rozpoczętej przez armię krzyżową kampanii wojennej, przeciw Pradze zwrócili się kolejni panowie czescy i przedstawiciele szlachty z różnych regionów oraz następne miasta, zwłaszcza te, w których przeważały siły katolickie i niemieckie.

W tej sytuacji *velké obce* miast praskich (zgromadzenia ogółu obywateli) zdecydowały się wezwać na pomoc taborytów, których radykalizm budził wprawdzie nieufność (zwłaszcza w środowiskach Starego Miasta), lecz których siłę znano i doceniano. Istotnie, jak słusznie

⁸² Šmahel 1993 (III), s. 38 n.; Čornej 2000, s. 244.

⁸³ O oddaniu grodu praskiego Zygmuntovi zob. Vavřinec z Březové (FRB V), s. 366. Zob. też m.in. Bartoš 1965 (I), s. 89 n. O siłach antyhusyckich zob. Čornej 2000, s. 243 n.

zauważył František M. Bartoš, od końca marca, czyli od początku swego istnienia, Tabor stał się prawdziwą potęgą wojskową⁸⁴. Wzywając taborytów na pomoc, „Praga definitywnie wkroczyła na drogę rewolucji” – jak zauważył inny historyk czeski⁸⁵.

Taboryci pod wodzą Jana Žižki wyruszyli do Pragi zadziwiająco szybko, zdawać by się mogło – czego nie należy odrzucać – że czekali na wezwanie. Niezależnie od tego, możliwość niemal natychmiastowego wymarszu zawdzięczali oni utrzymywaniu stałej gotowości bojowej, zasadzie obowiązującej w ich bractwie.

Wojsenny przemarsz wojska taboryckiego zaznaczył się zwycięskimi potyczkami z oddziałami czeskich antyhusytów, znów potwierdziły się przy tym taktyczne talenty Jana Žižki. Przybycie taborytów do Pragi i ich udział w obronie miasta należały do wielkich wydarzeń rewolucji husyckiej.

Taborytów poprowadzili do Pragi ich wojskowi dowódcy ze sławnymi hetmanami Janem Žižką i Mikołajem z Husi na czele. Przybyli wraz z nimi taboryccy księża i kaznodzieje, wśród których popularność zdobył twórca aktualnych pieśni religijnych Jan Čapek, Václav Koranda zaś wyróżniał się błyskotliwą wymową i niekonwencjonalnym sposobem bycia. Liczbę przybyłych ocenia się na około 3 tys., pamiętajmy jednak, że w liczbie tej prócz wojowników (załogi taborskiej i zmobilizowanych poddanych) były także kobiety i dzieci⁸⁶. Nikt nie był wszak balastem uciążliwym dla wojska: kobiety miały przydzielone zadania w pracach przygotowawczych do obrony miasta, księża – prócz funkcji kapłańskich i czuwania nad stanem ideowym i moralnym bożych wojowników – uczestniczyli także w różnych świeckich czynnościach⁸⁷. Niektóry z nich, tak jak Koranda, przejawiali ambicje wpływania na sprawy natury czysto wojskowej, co irytowało hetmanów. Armię taborycką, opromienioną zwycięstwami jeszcze przed konfrontacją z krzyżowcami, powitano w Pradze uroczyscie, zapewniono też jej należyte wyżywienie i zakwaterowanie

⁸⁴ Bartoš 1965 (I), s. 93.

⁸⁵ Šmahel 1993 (III), s. 41.

⁸⁶ Šmahel 1988 (I, 1), s. 41, 265.

⁸⁷ O przybyciu taborytów do Pragi zob. Vavřinec z Březové (FRB V), s. 371. Zob. też Šmahel 1993 (III), s. 44.

(dysponowano budynkami oraz zapasami żywności pozostałymi po ludziach wypędzonych z miasta oraz uciekinierach)⁸⁸.

W odpowiedzi na apele Prażan przybyły do stolicy oddziały husytów z północnej części kraju, a mianowicie z regionów Žatca, Loun i Slaných. Było także w mieście kilka oddziałów orebickich, które nie opuściły go wraz z ich dowódcą.

W Pradze nastał czas niespokojnego, lecz zarazem bardzo czynnego oczekiwania. W pracach obronnych – wznoszeniu fortyfikacji, budowaniu szańców i zakładaniu umocnień – uczestniczyli wszyscy: Prażanie i taborycy, wojownicy i ludność cywilna, mężczyźni i kobiety.

Obecność w Pradze sił husyckich o niejednakowych programach ideowych, teraz złączonych wspólnym, nadrzędnym celem, skłaniała przywódców do poczynienia kolektywnych ustaleń o charakterze fundamentalnym dla całego obozu reformy. W końcu maja zebrane pod przewodnictwem Jakoubka ze Stříbra wspólnoty husyckie ustaliły, że z „królem węgierskim” i wszystkimi wrogami prawdy bożej będą walczyć w imię zasad zawartych w *Czterech artykułach praskich*. Pierwsze trzy pozostały w znanych już nam brzmieniach. Zmieniono natomiast treść artykułu czwartego, który we wcześniejszym sformułowaniu odwoływał się do poczucia narodowego – zastąpiono go zasadą publicznego karania wszystkich jawnie popełnianych grzechów śmiertelnych („omnia peccata mortalia et specialiter publica”)⁸⁹. Czwarty artykuł powstał w środowisku taboryckim, jego twórcy uznali, że nastał właściwy czas dla upowszechnienia ich surowych, rygorystycznych zasad, które winien przyjąć cały obóz husycki. Pracy utrakwiści, a wśród nich radykalniejszy od wielu innych Jakoubek ze Stříbra, zaakceptowali taborycki czwarty artykuł niechętnie, nie widząc możliwości jego odrzucenia lub choćby skorygowania.

Podczas gdy w Pradze zbrojono się, fortyfikowano, a równocześnie debatowano o podstawach ideowych ruchu husyckiego, w kraju nie ustawała wojna domowa. Akces prowincjonalnych husytów do obrony Pragi ściągał niebezpieczeństwo na opuszczone przez nich siedziby. Orebici po wyjściu z Pragi walczyli o Hradec Králové, zajęty przez siły

⁸⁸ Orzeczenie konfiskat: AČ, t. 3, s. 217; Čornej 1986–1987, s. 122.

⁸⁹ Tekst *Czterech artykułów praskich* z maja 1420 r. zob. Vavřinec z Březové (FRB V), s. 374. Zob. Lancinger 1962, s. 3–55.

katolickie, by z powodzeniem go odzyskać. Z kolei szczupłość załogi pozostawionej w Taborze groziła klęską wobec oblężenia przez wojsko będące w służbie młodego Oldřicha z Rožemberku, który wyrzekł się Kielicha. Taboryccy dowódcy w Pradze zareagowali szybko, lecz bez paniki: na pomoc oblężonemu Taborowi wyruszył Mikuláš z Husi, zabierając z Pragi jedynie oddział jezdnych⁹⁰. Husycki hetman, pokonując oblegających, ocalił Tabor i wzbogacił go o cenne rożemberskie łupy, przy czym do Pragi już nie wrócił.

Potężny korpus armii krzyżowej posuwał się wolno, minęły dwa miesiące od momentu wyruszenia krzyżowców ze Świdnicy do czasu, w którym zaczęli oni zajmować pozycje pod Pragą. Ich pochód miał charakter wojenny i niszczycielski, mimo że przemierzał ziemie kraju, który Zygmunt Luksemburski traktował jako swoje przyszłe królestwo.

W końcu lipca 1420 r. armia krzyżowa zajęła pozycje na lewym brzegu Wełtawy od Zamku Praskiego (już wcześniej obsadzonego przez wojska podległe Zygmuntowi) po wieś Bubny.

Była to armia złożona z rycerstwa i żołnierzy pochodzących z dziedzicznych ziem Zygmunta (Czech i Węgier) oraz głównie z krajów niemieckich: Westfalii, Miśni, Turynii, Nadrenii, Niemiec Południowych i Północnych, a także z Niderlandów i Brabancji. Kiedy kończono już zajmowanie pozycji, przybyły oddziały austriackiego wojewody Albrechta. Pod znakiem krzyża podniesionego przeciw heretykom zebrała się siła olbrzymia: „największa, jaka kiedykolwiek w średniowieczu pojawiła się pod czeską metropolią”⁹¹. Liczyła około 30 tys. ludzi, podczas gdy potencjał wojsk husyckich ocenia się na około 9 tys. zbrojnych. Zbliżała się pierwsza konfrontacja Dawida z Goliatem; te biblijne imiona już niedługo wejdą do słownictwa husyckiego, a ich zestawienie będzie służyło chwale bożych wojowników spod znaku Kielicha.

Do boju wzywała Prażan pieśń *Povstaň, povstaň Veliké Město Pražské*, monumentalna, a zarazem dodająca wojownikom otuchy. Jej pierwsza zwrotka brzmiała:

⁹⁰ Šmahel 1993 (III), s. 45.

⁹¹ Čornej 1986–1987, s. 116. O rozmieszczeniu wojsk krzyżowych na przedmieściach Pragi zob. tamże, s. 116 n.

Powstań, powstań Wielkie Miasto Praskie,
cała rzeszo wierna tejsze ziemi czeskiej,
ty, stanie rycerski i wszystkie moce ziemskie

jedna z następnych zaś:

Niechciejże się lękać króla węgierskiego,
niewiele zostało czci i chwały jego
dozna on przewagi ludu pokornego⁹².

W perspektywie pierwszego starcia strategiczne znaczenie przypisywano wzgórzowi Vitkov, położonemu na wschód od Starego Miasta. Stąd spodziewano się szturmów wojska Zygmunta, krzyżowcy wiedzieli, że opanowanie Vitkova może być sposobem na zagłodzenie obleżonych poprzez odcięcie im kontaktu z ziemiami leżącymi za miastem. Tymczasem jednak niebezpieczeństwo takie nie groziło wojskom husyckim, w Pradze zebrano duże zapasy żywności.

Wspólne siły husyckie przygotowujące się do walki urzeczywistniały plan wojenny Žižki związany z budową, a następnie wykorzystaniem systemu fortyfikacji uniemożliwiających krzyżowcom przejście. Wawrzyniec z Březovej dostrzegł walory tego systemu i dość szczegółowo opisał go w swej kronice⁹³.

Pierwsza bitwa otwierająca całą kampanię wojny Kielicha z Krzyżem przyniosła triumf husytom⁹⁴. Interwencji z pewnością nie przewidywali siły uderzenia wojska w dużej części plebejskiego, o którym Zygmunt Luksemburski wypowiadał się lekceważąco i pogardliwie. W walce o Vitkov popłoch wśród nieprzyjaciół siali cepnicy, walczący zacięcie i niebiorący wrogów do niewoli. Zaslugę w zwycięstwie przypisuje się więc zaciętości i sprawności walczących, ale także – w dużej mierze – umiejętnościom wojennym Jana Žižki: skutecznemu wykorzystaniu fortyfikacji i dokonywanym w trakcie walki manewrom taktycznym.

⁹² Výbor, t. 1, s. 322, 323. Zob. Čornej 2000, s. 246.

⁹³ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 385 i *passim*; zwięzłe na ten temat w: SLČ (Vratisl), s. 33.

⁹⁴ O bitwie na Vitkovie w: Čornej 1986–1987, s. 101–150. Zob. też Šmahel 1993 (III), s. 46 n.; Bartoš 1965 (I), s. 99 n.

Wśród mieszkańców Pragi i mieszczan zwycięstwo vitkovskie wzbudziło entuzjazm, przy czym nie wiedziano, że sukces przerosł oczekiwania; myśląc o dalszej walce na tym froncie, Žižka nadal rozbudowywał i wzmacniał fortyfikacje. Nie spodziewano się też, jak dalece wynik pierwszego orężnego starcia osłabi zapał wojenny Zygmunta Luksemburskiego i części jego wojska. O spadku nastrojów wśród krzyżowców nie decydowały niezbyt wielkie straty osobowe i nie one przesądziły o klęsce. Zdecydowało o niej zaskoczenie i popłoch powstały w wojsku interwencyjnym, w rezultacie duża część wojowników uciekła z pola walki. Później na krzyżowców deprymująco podziałał pożar, który wybuchł w jednym z obozów armii oblężniczej i pochłonął część zgromadzonych zapasów⁹⁵.

Zygmunt Luksemburski nie chciał już przedłużać tego etapu wojny i ku niezadowoleniu tych krzyżowców, którzy dotąd nie zmierzili się z husytami, zarządził odwrót armii. Co więcej, podjął poniżające dlań pertraktacje ze zwycięskim wrogiem, rychło zakończone fiaskiem. Pierwsza antyhusycka wyprawa krzyżowa poniosła klęskę.

Zanim jednak pretendent do korony czeskiej udał się na tymczasowy pobyt do wiernej mu Kutnej Hory, zdecydował się na koronację. Odbyla się ona w warunkach wymuszonych wojenną sytuacją w katedrze św. Wita na Zamku Praskim, w obecności grona oddanych Zygmuntovi panów czeskich i morawskich oraz dostojników z krajów niemieckich. Koronacji dokonał arcybiskup Konrad z Vechty⁹⁶, ten sam, który w jakiś czas później, ku radości Prażan, przejdzie do obozu husyckiego. Mało godna, skryta przed zrewoltowaną Pragą, koronacja Zygmunta nie wywołała w obozie husyckim większego wrażenia, tym bardziej że nie uczestniczyli w niej przedstawiciele stolicy kraju.

Stosunkowo szybkie i łatwe, nieokupione większymi stratami zwycięstwo połączonych sił husyckich umożliwiło względną normalizację życia w Pradze, spokój zakłócały wszakże oczekiwaniami na dalsze wydarzenia, a także niełatwe współżycie z wymagającymi gośćmi z prowincji, czyli taborytami. Wspólna walka tłumiała wewnętrzne konflikty taborycko-praskie, jako ustępujące ogólnohusyckiemu,

⁹⁵ Vavřinec z Březové (FRB V).

⁹⁶ O praskiej koronacji Zygmunta Luksemburskiego zob.: Šmahel 1993 (III), s. 49; Čornej 2000, s. 270.

nadrzędnemu celowi. Jednakże, gdy ustały działania wojenne, atmosfera wyraźnie się pogorszyła⁹⁷. Od pierwszych dni pobytu w Pradze taborycy mieli świadomość swej pozycji sojusznika niezbędnego i tęsknie oczekiwanego. Nie kryli też wobec Prażan wymagań dotyczących ich ideowego prymatu w całym obozie husyckim. Naciskom księży taboryckich przypisywano narzucony miastu system kontroli prawowierności jego mieszkańców, obejmujący wszystkich obywateli i bez wątpienia dla nich uciążliwy. W kontaktach z miejscowymi wyznawcami Kielicha (dotyczyło to zwłaszcza mieszkańców Starego Miasta) taborycy bywali apodyktyczni i aroganccy, nie chcąc uznawać odmiennego od własnego, z pewnością o wiele mniej surowego, praskiego trybu życia oraz mniej rygorystycznych przekonań i wymagań wobec ogółu wiernych. Sprzeciw i zgorszenie Prażan wywoływały taboryckie zwyczaje liturgiczne. Zwłaszcza odrzucenie ornatów długo jeszcze będzie przedmiotem niesłychanie ostrych sporów taborycko-praskich.

Współdziałanie prasko-taboryckie było więc trudne, lecz przynosiło również konkretne, a nawet doniosłe rezultaty. Na przełomie czerwca i lipca 1420 r. Prażanie w imieniu wszystkich wspólnot husyckich opracowali oficjalne brzmienie *Czterech artykułów praskich*, z zamiarem wysłania ich do obozu krzyżowców. W tekście tym czwarty artykuł sformułowany został w wersji przedstawionej przez taborytów, zastępując znaną nam wersję wcześniejszą.

Przytoczę tu husyckie *Cztery artykuły praskie* w brzmieniu przekazanym przez Wawrzyńca z Březovej (z pominięciem obszernych odwołań i uzasadnień biblijnych).

„Po pierwsze, aby w Królestwie Czeskim Słowo Boże było swobodnie i bezpiecznie głoszone bez przeszkód przez Bożych księży. [...]

Po drugie, aby sakrament najdosłowniejszej Eucharystii pod obiema postaciami, chleba i wina, był swobodnie udzielany według ustanowienia Zbawiciela wszystkim wiernym Chrystusowym nie mającym żadnego grzechu śmiertelnego. [...]

Po trzecie, aby świeckie panowanie kleru nad bogactwem i dobrami doczesnymi, które on utrzymuje ku szkodzie swego urzędu i wbrew zakazom władzy świeckiej, zostało mu przez tę władzę odebrane i aby

⁹⁷ O stosunkach prasko-taboryckich obszernie zob. Kaminsky 1967, s. 361 n.

kler został przywiedziony do ewangelicznego i apostołskiego sposobu życia, takiego jakim żył Chrystus ze swymi apostołami. [...]

Po czwarte, aby były zakazywane i usuwane wszystkie grzechy śmiertelne, zwłaszcza publicznie popełniane, oraz wszystkie występki przeciw prawu bożemu, bez względu na stan [tego, kto je popełnia]. Zaslugują na śmierć wszyscy, którzy je popełniają i wszyscy, którzy dopuszczają do rozpusty, wyuzdanego ucztowania, cudzołóstwa, kradzieży, zabójstw, kłamstwa, krzywoprzysięstwa, uprawniania rzemiosł służących przepychowi, praktykowania zabobonów, lichwy”.

Dalej czwarty, taborycki artykuł wymienia występki przeciw wierze i grzechy stanu duchownego z naciskiem na zjawiska świętokupstwa, chciwości oraz różnych przejawów niemoralnego życia⁹⁸.

Nie zadowolony się poważnym sukcesem w postaci wprowadzenia do ogólnohusyckiego programu ideowego „własnego” czwartego artykułu, taboryci przedstawili swym praskim sojusznikom dodatkowe postulaty szczegółowe, z kategorycznym żądaniem ich przyjęcia. Dwanaście artykułów taboryckich przedłożonych miastom praskim na początku sierpnia 1420 r.⁹⁹ dotyczyło głównie etyki życia zbiorowego we wspólnocie husyckiej i nawiązywało do artykułu o karaniu grzechów śmiertelnych. W duchu niesłuchanie surowej etyki taboryckiej mówiono w nich zarówno o wykorzenieniu nierządu i rozwiązłości,

⁹⁸ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 391–394: „Primo, quod verbum dei per regnum Bohemie libere et sine impedimento ordinate a sacerdotibus domini predicetur et nuncietur [...]. // Secundo, quod sacramentum divinissime eukaristie sub utraque specie, scilicet panis et vini, omnibus christi fidelibus nullo peccato mortali indispositis libere ministretur iuxta sententiam salvatoris [...]. // Tercio, quod dominium seculare super divitiis et bonis temporalibus, quod contra preceptum Christi clerus occupat in preiudicium sui officii et dampnum brachii secularis, ab ipso auferatur et tollatur et ipse clerus ad regulam evangelicam et vitam apostolicam qua Christus vixit cum suis apostolis, reducatur [...]. // Quarto, quod omnia peccata mortalia et specialiter publica alieque deordinationes legi dei contrarie in quolibet statu rite et racionalibiter per eos, ad quos spectat, prohibeantur et destruantur. Que qui agunt, digni sunt morte, non solum qui ea faciunt, sed qui consentiunt facientibus, ut sunt in populo fornicaciones, comessaciones, furta, homicidia, mendacia, periuria, artes superflue, dolos et supersticiose, questus avari, usure et cetera hiis similia”. Na temat kolejnych wersji *Czterech artykułów praskich* zob. Lancinger 1962, s. 3–55 (zwł. s. 19); Šmahel 1993 (II), s. 94 n.

⁹⁹ Tekst dwunastu artykułów taboryckich: Vavřinec z Březové (FRB V), s. 397–399. Zob. Šmahel 1993 (III), s. 51 n.; zob. też Kaminsky 1967, s. 365 n.

jak i zakazie wyszynku alkoholu, zakazie wykwintnych, wyszukanych ubiorów, kontroli rzemiosł, które nie mogą służyć luksusowi i wszelkim grzesznym celom. Prawo boże musi być nadrzędną zasadą obowiązującą w życiu księży (także mistrzów uniwersyteckich) oraz wszystkich mieszkańców miasta. Wysłunięto charakterystyczny dla taborytów (i w ogóle dla husyckich radykałów) postulat burzenia i niszczenia „klasztorów kacerskich, zbędnych kościołów, obrazów, ołtarzy «jawnych i skrytych», pysznych ornatów, kielichów złotych i srebrnych”¹⁰⁰.

Nie czekając na odpowiedź Prażan na wymienione i inne postulaty, taboryci zaczęli na własną rękę wprowadzać w życie ostatni z przytoczonych artykułów. Mając już niejaki doświadczenia z wcześniejszego pobytu w Pradze (po pielgrzymkowym spotkaniu na Křížkach), zaczęli dewastować i rabować praskie klasztory, jeszcze doszczętnie niezniszczone po śmierci Wacława IV. Co gorsza, gorliwi tępiciele tego, co uznawali za bałwochwalstwo, po zniszczeniu i obrabowaniu klasztoru zbraslavskiego, podnieceni wydobytym z piwnic winem (*inebriati vini monasterii*), nocą przy biciu w dzwony zaatakowali Vyšehrad, wciąż obsadzony załogą wojska królewskiego i znakomicie ufortyfikowany. Szybko zostali odparci i zmuszeni do ucieczki.

Naciski taborytów w sprawie akceptacji przez Prażan dwunastu artykułów nie spełniły ich nadziei i spotkały się ze zrozumieniem jedynie wśród husytów z Nowego Miasta (Božena Kopiczková przekonującą wykazała ich ideową bliskość z treściami kazań Želivskiego)¹⁰¹. Mieszkańcom Starego Miasta na ogół obcy był radykalizm ideowy taborytów i niechętnie podchodzili do ascetycznych postulatów, podważających zakorzenione realia życia miejskiego (mimo że księża utra-kwiści niektóre z nich również zwalczali w swych kazaniach).

Wbrew wyrażanym opiniom nie sądzę, by taboryci przybywając do Pragi i próbując w niej zaszcześcić swoje zasady, myśleli o „przeniesieniu Taboru do Pragi”¹⁰², mimo że „nawrócenie” Prażan

¹⁰⁰ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 398: „Item ut monasteria heretica destruant et erumpant, ecclesia non necessarias et altaria, ymagines patentes et occulte servatas, ornatos superbos et calices aureos et argenteos et omnem antichristianam plantationem et ydolatricam et symononiacam pravitatem, que ex deo, patre celesti, non est”.

¹⁰¹ Kopiczková 1990, s. 124 n.

¹⁰² Taka opinia w: Šmahel 1993 (III), s. 57.

niewątpliwie uznawali za ważne zadanie misyjne oraz za cel polityczny. Za tą opinią nie przemawia także ich przybycie do Pragi wraz z żonami i dziećmi. W ten właśnie sposób przemierzali oni także inne drogi rewolucji: taborytki bywały potrzebne dla różnych powierzanych im zadań, a te, które były matkami, nie mogły zostawić swych dzieci bez opieki. Przed przyjściem do Pragi taboryci byli już zakorzenieni (w sensie ideowym i bytowym) w powołanym przez nich do życia Taborze i z pewnością nie chcieli go porzucić. Miał on wszak zupełnie wyjątkową tożsamość wzorcowej gminy chrześcijańskiej, był też bastionem husyckim o niezwykle ważnym położeniu naprzeciw ziem rożemberskich. Spełniwszy swe zadanie w walce z wrogiem i nie mając nadziei na dalsze ustępstwa ideowe ze strony Prażan, taboryci nie czekali już na dalszy rozwój wydarzeń i pod wodzą Žižki odeszli tam, gdzie czekały ich własne cele i samodzielnie prowadzone boje.

Praga bardzo krótko mogła cieszyć się względny spokojem. Odejście taborytów przyjęto z jednej strony z ulgą, z drugiej jednak z niepokojem wywołanym grożącym miastu osamotnieniem w spodziewanej walce. Do miast praskich dochodziły wieści o aktualnych zamierzeniach Zygmunta Luksemburskiego, sygnalizowanych zwłaszcza jego apelami do możliwych Rzeszy o ich udział w krucjacie, która przecież się nie skończyła.

W kolejnej fazie konfrontacji pierwsze wojenne kroki należały jednak do Prażan, którzy po intensywnym przygotowaniu przystąpili do oblężenia potężnego Vyšehradu, mającego załogę czesko-niemiecką. Ponawiając wcześniejsze działania, Prażanie zwrócili się o pomoc do swoich braci husytów z prowincji. Tym razem, inaczej niż poprzednio, najpoważniejsze wsparcie otrzymali od orebitów. Nie pamiętając niedawnego zawodu, powitano ich z entuzjazmem, dowódcą zaś całej armii oblężniczej mianowano Hynka Krušinę. Przybyli także husyci żateccy i wreszcie taboryci południowoczescy, których niewielki tym razem oddział przyprowadził Mikuláš z Husi wraz z Prokopem z Ústí (zetknęliśmy się z nim już jako z jednym z ústeckich radykałów)¹⁰³.

W drugiej połowie października 1420 r. Zygmunt, osiadłszy na Zamku Praskim, podjął próbę rokowania z husytami, znów zakończoną

¹⁰³ Tamże, s. 59. Przebieg bitwy opisany w: Vavřinec z Březové (FRB V), s. 111–112. Zob. też Bartoš 1965 (I), s. 111 n.

łatwym do przewidzenia niepowodzeniem. Bitwa o Vyšehrad została nazwana „pierwszą wielką bitwą historii husyckiej”¹⁰⁴. Zaangażowane w nią były po obu stronach duże, kilkutyśięczne siły, była zacięta, krwawa i kosztowała zarówno husytów, jak i ich przeciwników wiele ofiar, w tym wielu wybitnych rycerzy. Autor *Starych roczników czeskich* sugestywnie przedstawił decydującą fazę bitwy: „A potem wyskoczą z wykopów cepnicy na tych [ciężko]zbrojnych, a ci tył podali, i pędzili ich aż do ich wojska, bijąc cepami [i kłując] kordami [...], a król na to patrzył. Jedni ich bili, inni brali ich zbroje, srebrne pasy, pierścienie i odzież. Tak ich ze wszystkiego odarli, że ci tylko w gaciach leżeli i tak gęsto leżały ciała zabitych, jak leżą snopy we żniwa”¹⁰⁵.

Już z przytoczonego tekstu można się domyśleć, że nie była to bitwa z załogą twierdzy, tę bowiem husyci na tyle skutecznie zmęczyli głodem, zamykając wszelkie możliwości dowozu żywności i materiałów potrzebnych w walce, że oblężeni – doprowadzeni do ostateczności – zawarli z oblegającymi umowę o oddaniu Vyšehradu bez walki. Bitwa rozegrała się zatem na terenach przyległych do Vyšehradu. Manewr czesko-niemiecko-węgierskiego wojska Zygmunta, które miało zaatakować oblegających, mimo początkowego sukcesu wynikłego z zaskoczenia przeciwnika nie powiódł się i przyniósł klęskę armii krzyżowej, sugestywnie opisaną w *Starych rocznikach czeskich* oraz jej całkowity odwrót. Husyci nie złamali umowy z załogą vyšehradzką i pozwolili jej odejść. Prażanie i ich sojusznicy święcili triumf, który objawiał się w różnorodny sposób: jednym z przejawów euforii była dewastacja vyšehradzkich świątyń i grabież wszystkiego, co tylko można było zabrać¹⁰⁶.

Zwycięstwo armii husyckiej przyniosło Prażanom większe korzyści niż łupy i przerzedzenie szeregów przeciwnika (wśród tych, którzy stracili życie w służbie Zygmunta było kilku czeskich i morawskich panów oraz wielu spośród szlachty i znanych rycerzy). Petr Čornej stwierdził, że: „Kapitulacja Vyšehradu zmieniła w sposób zasadniczy sytuację w przestrzeni praskiej. Zagrożone do niedawna Nowe Miasto mogło odetchnąć, a husycka Praga zapewniła sobie kontrolę nad

¹⁰⁴ Šmahel 1993 (III), s. 57.

¹⁰⁵ SLČ (Vratisl), s. 34.

¹⁰⁶ Čornej 2000, s. 276.

głównymi szlakami komunikacyjnymi prowadzącymi na południe. Likwidacja mniejszych nieprzyjacielskich załóg w pobliżu stolicy, które mogłyby zagrażać ważnym drogom, była już tylko kwestią czasu¹⁰⁷.

Wojsko praskie, główny triumfator wojny z pierwszą antyhusycką krucjatą, we współpracy ze swymi sojusznikami nadal odnosiło sukcesy nad wojskami czeskich panów wiernych Zygmuntovi. Wojna domowa trwała, rozlewała się po kraju i była coraz brutalniejsza, okrucieństwo zaś było udziałem wszystkich walczących stron. Dla taborytów przestawały się liczyć przysięgi i umowy zawierane w nadziei uchronienia życia załogi i mieszkańców obleganego miasta. Przykład bezwzględności dawał Jana Žižka, podziwiany przez swoich zwolenników i budzący lęk wśród wrogów. Dążąc za wszelką cenę do zwycięstwa, kierował się nadrzędną dlań zasadą wierności husyckiemu Kielichowi. Tych, którzy nie ulegali wezwaniom taborytów do otwarcia przed nimi bram miejskich i wybierali walkę, spotykała okrutna zemsta. Rzeź prachatickich mieszczan, zabijanych przez taborytów „jak wieprze cepami i żelazem”¹⁰⁸, mogła być przykładem tej okrutnej wojny.

Znacznym sukcesem taborytów było zdobycie przez nich dwóch twierdz rożemberskich położonych w niewielkiej odległości od Taboru: Příběníc (które obsadził hetman Zbyněk z Buchova) i niedalekich Příběniček. Dla taborytów miały one znaczenie strategiczne, którego nie umniejszała ugoda zawarta z Oldřichem z Rožemberku, gotowym do tolerowania utrakwizmu w swym władztwie. Termin obowiązywania tej ugody nie był odległy, zresztą aktów takich nikt już nie traktował inaczej niż jako środków potrzebnych obu stronom do wytchnienia.

Podczas omawianej kampanii taboryci ujęli i utopili w rzece Lużnicy biskupa Heřmana, tego samego, który jeszcze niedawno uląkł się groźby Čenka z Vařtenberku i wyświęcił kilkudziesięciu husyckich księży. Dla zwycięzców był to już czas przebrzmiały, czyjaś zaś niegdyśejsza zasługa nie skłaniała ani do wdzięczności, ani litości.

W cieniu wspólnej walki z wrogiem pozostawały różnice ideowe oraz konflikty między dwiema głównymi siłami obozu husyckiego: Prażanami i taborytami. Orebici i inne prowincjonalne odłamy ruchu

¹⁰⁷ Tamże, s. 277.

¹⁰⁸ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 425.

nie manifestowały swej tożsamości w tak wyrazisty sposób. Wprawdzie wszyscy wiedzieli, że największe zwycięstwa nad wojskami katolickimi odniosła wspólnie koalicja prasko-taborycka, ale też widoczne było, że jest to sojusz z konieczności. Wzajemne kontakty w czasie pobytu taborytów w Pradze powodowały poważne spięcia, zwłaszcza po bitwie na Vitkovie, a przed ich odejściem. Jak już wspomniano, sprzeciw Prażan wzbudzał radykalizm ideowy taborytów, ich puryzm etyczny oraz irytujące nowatorstwo liturgiczne. Do ostrego konfliktu (a właściwie do awantury) doszło w zdobytym wspólnymi siłami miasteczku Říčany, gdy taboryci wywołali tumult w kościele na widok księży praskich odprawiających mszę w ornatach¹⁰⁹.

Obie strony widziały potrzebę spotkania celem przedyskutowania różniących je spraw i w miarę możliwości ustalenia kompromisu, jakże potrzebnego dla zademonstrowania na zewnątrz jedności obozu husyckiego. Dzięki szczegółowemu i barwnemu opisowi Wawrzyńca z Březovej spotkanie prasko-taboryckie, zorganizowane 10 grudnia 1420 r.¹¹⁰ w domu znacznego i znanego prażanina utrakwisty Petra Zmrzlíka, było wielokrotnie przedstawiane i komentowane w literaturze przedmiotu. Istotne jest to, że wzięli w nim udział eminentni przedstawiciele obu husyckich stronnictw. Po stronie Prażan wystąpiło grono mistrzów uniwersyteckich z rektorem Prokopem, powszechnie znanym Jakoubkiem ze Stříbra, Janem z Příbramia i Petrem z Mladoňovic, świadkiem procesu konstancjańskiego Jana Husa i autorem słynnej relacji. W gronie księży taboryckich palma pierwszeństwa przypadła Mikołajowi z Pelhřimova, od niedawna seniorowi wspólnoty (tytułowanemu przez jej adeptów biskupem). Przedstawicielstwu lewicy powagi dodawali też słynni dowódcy: Jan Žižka i Chval z Machovic. Zabrakło nie mniej słynnego Mikołaja z Husi, który niedługo przed rozpoczęciem spotkania z Pragi wyjechał. W wyniku wypadku w drodze powrotnej i powikłań w jego następstwie dwa tygodnie później zakończył życie¹¹¹.

Wiemy, że spotkanie praskie przebiegało chaotycznie, a emocje wzięły górę nad chęcią rzeczowych rozmów. Inaczej zresztą być

¹⁰⁹ Tamże, s. 444.

¹¹⁰ Tamże, s. 425, 462–465.

¹¹¹ Tamże, s. 452–453.

nie mogło, skoro każda ze stron chciała czego innego. Gdy taborycy zamiast zamierzonej przez nich dyskusji o ornatach skłonieni zostali do wysłuchania 72 artykułów im przypisywanych, a zebranych przez mistrzów, wówczas zareagowali gniewem i oburzeniem na Prażan oskarżających ich o błędy w sprawach wiary. Odczytane publicznie artykuły w dużej części były zapisaniem prococtw chiliastycznych, a także lapidarnie sformułowanych taboryckich zasad wiary, kultu i etyki.

Oprócz niezadowolenia i sprzeciwu w gronie taborytów ozwały się głosy akceptujące (w całości lub częściowo) przedstawione tezy i wyrażające gotowość ich obrony. Wyróżniał się głos młodego księdza z Taboru, Martina (Martínka) Húski, aprobującego większość tez („z wyjątkiem tych nielicznych, które są jadowite, my wszystkie artykuły podtrzymujemy”)¹¹². Nie wiemy, od których zapisów Húska się odzęgnywał. Wypowiadając autorytatywnie swe zdanie, nie liczył się z opiniami pozostałych przedstawicieli wspólnoty taboryckiej, łącznie z opinią seniora Mikołaja z Pelhřimova. Nie krył nawet irytacji, słuchając długiego wywodu tego ostatniego w problematycznej kwestii ornatów.

Nie znamy reakcji księży taboryckich na słowa ich młodego towarzysza, a przecież nie mogły one ująć ich uwadze. Być może woleli zachować milczenie, nie wywołując dyskusji w sprawie, która bez wątpienia ich dzieliła. Opowiedzenie się za całością odczytanych artykułów oznaczało m.in. akceptację wielce kontrowersyjnych – także w obozie taboryckim – poglądów na Eucharystię. W obozie reformy husyckiej, w której Kielich był świętością i symbolem, zarysowywało się kolejne pęknięcie ideowe. Tym razem zapowiadało rozłam w łonie lewicy husyckiej. Tabor już niedługo miał stanąć wobec wyzwania oznaczającego walkę o jedność wewnętrzną. Jak się dalej przekonamy, początkowe zaskoczenie i bezradność ustąpiły miejsca działaniom, w których cel uświęcał środki.

¹¹² Tamże, s. 463: „frater vero Martinus dictus Loquis dixit: «Depositis paucis, que ibi sunt venenosa, nos illos omnes articulis tenemus»”.

Rewolucja pożera swe krnąbrne dzieci

W rozdziale tym wypadnie zarówno cofnąć się do okresu poprzedzającego rewolucję husycką, jak i nieco wyprzedzić wydarzenia przedstawiane dopiero dalej.

Tymczasem nic nie wskazywało, by zimą 1421 r. stosunki prasko-taboryckie (ściślej: między sprawującymi rządy dusz w swych wspólnotach) miały ulec poprawie. Z pewnością nie przyczyniła się do tego nieudana dysputa grudniowa w domu Zmrzlika: w jej wyniku mistrzowie prasy i kaznodzieje taboryccy raczej pogłęбили wzajemną nieufność. Ponadto, gdy zgodnie z wcześniejszym ustaleniem obie strony przedstawiły swe stanowiska na piśmie, okazało się, że memorandum taboryckie tylko marginalnie dotknęło spraw, które były przedmiotem oskarżeń (72 artykuły zestawione przez mistrzów), całą zaś uwagę skierowało na sporny problem ornatów (stawiany przez taborytów na ostrzu noża) oraz na inne zagadnienia rytu mszalnego. Pominięto zatem obszerną problematykę taboryckiej eschatologii oraz szczególnie istotną kwestię pojmowania Eucharystii i postaw wobec niej. Jak pamiętamy, sprawy te przemilczano w czasie debaty praskiej.

Delegatem Taboru wysłanym do Pragi z memoriałem był dobrze znany w stolicy Václav Koranda. Nie był to wybór fortunny. Jego misja spotkała się z nieprzychylnym i lekceważącym przyjęciem gospodarzy praskich. Pomińmy szczegóły, trzeba jednak zauważyć, że po jego powrocie rozgniewani kaznodzieje taboryccy oświadczyli, że spalą jako heretyka każdego księdza odprawiającego mszę w ornatcie¹ (gdyż nie chce on naśladować Zbawiciela). Wprawdzie taboryci

¹ Vavřínek z Březové (FRB V), s. 470; zob. Kejř 1981, s. 46.

groźby swej nie próbowali spełniać, lecz trudno się dziwić, że powyższa deklaracja pogłębiła i tak już silny antagonizm.

Zupełnie innymi drogami przebiegała zimą i wczesną wiosną wojenna współpraca Pragi i Taboru, a przecież to jej koleje, a nie spory wśród kleru, decydowały o najważniejszych sprawach rewolucji husyckiej. W pierwszych miesiącach 1421 r. współdziałania wojenne armii husyckich owocowały szeregiem błyskotliwych triumfów, znacznie istotniejszych od zdarzających się również porażek.

Žižka, sprawujący naczelne dowództwo w większości dużych wypraw wojennych, umacniał swą pozycję pierwszego, bezwzględniego pogromcy przeciwników Kielicha. Nieustępliwy hetman-zdobycwca przyznał sobie również prawo do pełnienia roli egzekutora kar dla wszystkich nieposłusznych oraz wyłamujących się ze wspólnoty husyckiej.

Przejdźmy do wydarzenia, które stało się znaczącym i niepozabawionym konsekwencji epizodem rewolucji husyckiej. Wiąże się ono z niespodziewanym dla utrakwistów praskich ujawnieniem sytuacji religijnej na Taborze. Otóż w końcu lutego 1421 r. Jakoubek ze Stríbra i Jan z Příbramia otrzymali list od Mikołaja z Pelhřimova i Jana z Jičína (przypomnę, że zarówno autorzy listu, jak i jego adresaci to postaci zajmujące najwyższe pozycje w swych wspólnotach) opisujący w alarmującym tonie pojawienie się niebezpiecznej herezji pikarckiej na Taborze (*in monte eorum Tabor*)². Wedle streszczenia listu, zamieszczonego przez Wawrzyńca z Březovej w jego kronice (oryginalnego tekstu nie znamy), herezji tej dały początek przewrotne nauki niektórych księży, a zwłaszcza Morawianina Martina Húski (poznaliśmy go jako aktywnego i pewnego siebie uczestnika grudniowej debaty praskiej). Pikarckimi błędami zarazonych zostało w Taborze ponad czterysta osób obojga płci; utrzymują one uporczywie, że

² Vavřinec z Březové (FRB V), s. 474. Wspólnocie taboryckich pikartów we wczesnych latach dwudziestych XV w. poświęciłem monografię *Na skraju lewicy husyckiej* (Bylina 2005), gdzie znaleźć też można odniesienia do bogatej już literatury przedmiotu (zwł. prace F.M. Bartoša, H. Kaminsky'ego, F. Šmahela, J. Kejřa, J. Boubína, A. Patschovsky'ego i ostatnio inspirowane rozprawy P. Čornejy). W rozdziale tym, bardzo blisko nawiązującym do wspomnianej monografii, ograniczyłem do minimum aparat przypisów, powołując się głównie na ważniejsze źródła, a tylko wyjątkowo na opracowania.

w Sakramencie Ołtarza chleb nie jest niczym innym niż tylko symbolem, znakiem (*signum solum*), a nie rzeczywistym ciałem Zbawiciela. W dalszym ciągu listu następuje opis karygodnych poglądów i świętokradczych postępków wyznawców inkryminowanej herezji. Mówi się już nie tylko o odmowie oddawania czci Eucharystii, lecz także o demonstracyjnym niszczeniu monstrancji i kielichów używanych w liturgii taboryckiej, znieważaniu konsekrowanego chleba i wina oraz o wyszydzeniu tych wiernych, którzy pobożnie przystępują do komunii pod dwiema postaciami. W zakończeniu swego listu księża taboryccy zwrócili się do uczonych mistrzów z prośbą o radę w sprawie obrony przed opisanym złem oraz o wskazanie sposobów jego zwalczania. Przestrzegali także adresatów przed niebezpieczeństwem przeniknięcia omawianych błędów do Pragi³.

List ukazał dokonujący się we wspólnocie taboryckiej rozłam, zatajany wcześniej w nadziei położenia mu kresu własnymi środkami. Okazało się wszakże, że schizmy już nie można przemilczeć przed ogółem wyznawców husytyzmu. Taboryci zdecydowali się na krok z pewnością dla nich przykry, a nawet upokarzający, dający zaś satysfakcję mistrzom praskim, których autorytet został uznany przez duchowych przywódców Taboru.

Istotę taboryckiej schizmy starał się przedstawić autor *Wierszowanych roczników* (w ich prozatorskim fragmencie)⁴, źródła znacznie młodszego od kroniki Wawrzyńca z Březovej, lecz przynoszącego sporo nowych i wiarygodnych informacji. Zgodnie z relacją przedstawioną w tym źródle: „tegoż roku 1420 stało się na Taborze wielkie rozbicie między księżmi i wielkie wzburzenie wśród ludzi. Mistrz Jičín, Filip, książdz Prokop Holý, Chřenovský, Štěpán Pacovský oraz Abraham byli jednym stronnictwem, zaś kaznodzieja z Moraw Martínek Húška, Petr Kániš i Jan Bydlínský, Bartoš oraz Mikuláš Ślepy i Trsáček, ci poczęli Ciało Boże nazywać bożkiem [pogańskim] lub «motylem» [fałszywym pieniądzem] i rozpowszechniać różne okropności przeciw Najświętszemu Sakramentowi. Chcieli też pognać i wymordować księży. Wzajemnie się więc spierali, zaś Martínek nazywano pikartem, gdyż ci z jego partii zaczęli głosić kazania tajemnie [*pokútně*] po

³ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 474.

⁴ Veršované letopisy, s. 161.

gospodach, zaś między sobą [poczęli] mieć dziwne, niesłychane obyczaje”⁵. Zanim skomentuję pokrótce powyższy tekst, należy wyjaśnić określenia kilkakrotnie już występujące: „herezja pikarcka” i „pikart” (w odniesieniu do Martina Húski).

Do czasu nieco wcześniejszego Wawrzyniec z Březovej odnosi pojawienie się analogicznych postaw i błędów dotyczących Eucharystii w kilku stosunkowo odległych od siebie regionach Czech: w okolicach Žatca, Pilzna i Pragi. Wśród ludzi odrzucających kult Eucharystii i niegodnie wobec niej postępujących kronikarz wymienia panoszę Zygmunta z Řepan, osiadłego na zamku w pobliżu Žlutic w zachodnich Czechach, szerzyciela błędów w skali może nie tylko lokalnej. „Ta przekłeta herezja w Królestwie Czeskim – wyjaśnia Wawrzyniec – wzięła swój początek od pewnych Pikardów, którzy w 1418 r. w liczbie około czterdziestu, wraz z żonami i dziećmi przybyli do Pragi mówiąc, że [ze swego kraju] zostali wypędzeni dla prawdy bożej. Wcześniej słyszeli, że w Królestwie Czeskim panuje największa swoboda [głoszenia] prawd ewangelicznych”. W Pradze przybyłszy zostali gościnnie przyjęci przez królową, jej dwór i przez mieszczan. „Jednakże rzadko uczestniczyli w nabożeństwach, ani też ich widziano przyjmujących komunię pod dwiema postaciami [...]. I oto okazali się wilkami drapieżnymi ukrytymi w owczych skórach. Gdy bowiem wspomniany już panosza Zygmunt publicznie ujawnił swój błąd i go uporczywie bronił, okazało się, że został on wprowadzony w herezję przez owych Pikardów. Niektórzy z Pikardów poumierali w Pradze, inni przejęci strachem odeszli z niej i nie wiadomo, gdzie się podziali. A przecież ziarno swej zaraźliwej nauki zostawili Czechom”⁶.

Relacja Wawrzyńca z Březovej jest jedynym świadectwem źródłowym mówiącym *explicito* o przybyciu dysydentów wyznaniowych z Pikardii do Czech, wzmiankującym o ich losie na ziemi czeskiej i stwierdzającym wpływ wyznawanych przez nich poglądów na mieszkańców Królestwa. Zauważalne są tu jednak pewne niedopowiedzenia, a przede wszystkim sprawa przybyśzów z Pikardii urywa się i w dalszych fragmentach kroniki nie znajduje kontynuacji. Obcych przybyśzów, nazywanych przez Wawrzyńca *Picardi*, należy utożsamiać

⁵ Tamże.

⁶ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 430. Zob. Bylina 2005, s. 54 n.

z mieszkańcami Pikardii, prowincji położonej między Szampanią a hrabstwem Artois, a więc mniej więcej na pograniczu dzisiejszej Francji i Belgii. W pierwszych dziesięcioleciach XV w. Pikardia wraz z pobliskimi ziemiami była obszarem objętym różnymi ruchami hereetyckimi, surowo represjonowanymi przez inkwizycję.

W większości byli to wyznawcy waldyzmu, ruchu heterodoksyjnego rozpowszechnionego na zachodzie Europy. Wiemy jednak także o występujących na ziemiach nieodległych od Pikardii grupach wyznawców tzw. herezji wolnego ducha⁷. Doktryna ta, uważana przez część badaczy za wynaturzoną formę mistyki, zasadzała się na przekonaniu o możliwości uzyskania przez niektórych, wybranych ludzi doskonałości tak pełnej i wielkiej, że człowiek taki niemal dorównywał w niej Bogu. Będąc bezgrzesznym, nie czuł się zobowiązany do oddawania czci Bogu, a sakramenty, łącznie z Eucharystią, traciły dla niego jakiegokolwiek znaczenie. Wszystkie pragnienia ludzi wolnych, w nadnaturalny sposób oświeconych oraz wszelkie ich czyny były przez nich uznawane za zgodne z wolą bożą. W wyobrażeniach heretyków wolnego ducha szczególną wartość, a przy tym rytualne znaczenie zyskiwało obcowanie cielesne braci i sióstr – adeptów wspólnoty. Symbolizowało ono ich wyzwolenie z więzów ducha i ciała, krępujących tych wszystkich, których uznawali oni za nieporównanie gorszą kategorię ludzi.

Wiele wskazuje na to, że wpływy herezji wolnego ducha, już znacznie wcześniej znajdujące dość słabe echa na ziemiach czeskich, we wczesnych latach husyckich istotnie przeniknęły do Czech (a z czasem i do Taboru) za pośrednictwem przybyszów z Pikardii. Poza relacją Wawrzyńca z Březovej, jak sądzę wiarygodną, na uwagę zasługuje enigmatyczna wzmianka w trakcie Jana z Příbramia *Contra articulos Picardorum*. Ten wybitny autor utrakwista, mówiąc o obserwowanych przezeń burzliwych kontrowersjach religijnych, stwierdza, że były one wywołane przez „najprzewrotniejszych pikardów przybyszów” (*perfidissimos picardos advenas*)⁸. Występująca początkowo w źródłach

⁷ Na stosunkowo bogatą literaturę przedmiotu poświęconą tzw. herezji wolnego ducha powołuję się w monografii: Bylina 2005 (rozdz. III: Poza dobrem i złem).

⁸ Zob. Kaminsky 1967, s. 359.

nazwa *picardi* lub nawet *Picardi*, sygnalizująca obce pochodzenie herezyków, później ustąpiła nazwie *picarti*, odnoszonej już stale do członków sekty taborskiej oraz do ich współwyznawców poza Tabor.

Wróćmy do tekstu przytoczonego w *Wierszowanych rocznikach*. Tym, których obwiniano o obrazę Eucharystii i o bluźnierstwa, przypisano również zamiar zabijania księży. Nie znamy bliższego sensu tych gróźb, być może chodziło o eksponowanie treści chiliastycznego proroctwa nakazującego ludziom wybranym zabijanie wszystkich grzeszników; w ujęciu chiliastów kler katolicki był skazany na zagładę. Jeszcze rzecz godna uwagi: Martínka nazywano pikartem jakoby nie dlatego (czy też nie tylko dlatego), że głosił poglądy sprzeczne z kultem Eucharystii, lecz że jego stronnicy głosili tajne kazania i uprawiali jakieś gorszące praktyki.

Mówiąc o księżach z grupy rozłamowej, autor *Wierszowanych roczników* na czołowych miejscach wymienił Martina Húsę i Petra Kániša. Nadrzędna rola Martina (Martínka) Húski istotnie była niewątpliwa. Talenty oratorskie i organizacyjne w sposób naturalny wysunęły go na czoło pikarckiej wspólnoty, traktaty zaś i inne teksty religijne, których był autorem, wzmocniły jego autorytet. W oczach przeciwników ideowych, zarówno prawowiernych taborytów, jak utrakwistów, właśnie on reprezentował herezję pikarcką. Zapewne w jego cieniu pozostawał Petr Kániš, który po aresztowaniu Húski przejął przywództwo duchowe we wspólnocie. Czy jego autorytet miał charakter charyzmatyczny (jak się niekiedy sądzi), nie jest pewne. Do elity pikarckiej na Taborze należał także Prokop Jednooki (Monoculus), wierny towarzysz podróży Martina Húski, aż do ich wspólnej śmierci. Mało znana jest nam rola Jana z Bydlína, o którym już wspomniano jako o jednym z założycieli Taboru⁹, jeszcze mniej wiemy o pozostałych postaciach wymienionych w rocznikach: Trsáčku, Bartošu i Mikołaju Ślepym.

Przedstawiona w cytowanym tekście źródłowym grupa czołowych przedstawicieli taboryckiej prawowierności wydaje się być nieco przypadkową. Rzuca się w oczy brak seniora wspólnoty, umiarkowanego w swych poglądach Mikołaja z Pelhřimova. Tłumaczyć to można chyba tym, że przebywał on zwykle w Písku, w przeciwieństwie do

⁹ Zob. wyżej, s. 110 n.

stałego mieszkańca Taboru – Jana z Jičína. Nie znajdujemy tu również kilku innych wybitnych księży i kaznodziejów taboryckich. Zauważmy na marginesie: Václav Koranda nigdy nie był jawnym pikartem, a przecież słał pamięć Martina Húski po jego tragicznej śmierci.

Thaboritica fidelior pars (według określenia Wawrzyńca z Březovej) czy też „stronnictwo porządku” (jak historycy nazwali wpływową większość taborycką)¹⁰ nie chciało, a nawet po prostu nie mogło tolerować obecności mniejszości wyznaniowej w Taborze i postanowiło pozbyć się sprawców rozłamu oraz ich zwolenników. Wypędzono więc gorszących heretyków z obszaru miasta. Wawrzyniec z Březovej mówił o ponad dwustu banitach obojga płci: przypomnę, że w liście taborytów do mistrzów praskich liczba wyznawców błędów miała być bez mała dwukrotnie wyższa. *Veršované letopisy* wspominają o trzystu „błądzących w wierze”¹¹. Nie wdając się w ocenę tych szacunków, można sądzić, że część wyznawców herezji już wcześniej opuściła Tabor w obawie przed represjami.

Wawrzyniec z Březovej twierdził, że wyznawcy herezji pikarckiej po wypędzeniu z Taboru zaczęli błąkać się po górach i lasach, i część z nich popadła wówczas w szaleństwo wyrażające się w wyrzeczeniu się szat i chodzeniu nago¹². Jeśli ta informacja mogła mieć jakieś odniesienie, to dotyczyłoby ono nieco późniejszego czasu, gdy pikarcki, żyjąc na odludziu, zaczęli przypisywać swej wspólnotie osiągnięcie stanu rajskiej niewinności.

Wczesną wiosną 1421 r. adepci sekty udali się do Příběnic, grodu nad rzeką Lužnicą, rządzonego twardą ręką przez taboryckiego hetmana Zbynka z Buchova. Według *Wierszowanych roczników*:

Tu na zamku i podzamczu żyli
i niegodnie się ze sobą łączyli¹³.

¹⁰ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 475. Zob. Kaminsky 1967, s. 385 n.; Šmahel 1993 (III), s. 74; Čornej 2000, s. 290.

¹¹ *Veršované letopisy*, s. 161.

¹² Vavřinec z Březové (FRB V), s. 475: „qui per silvas et montes divagantes in tantam quidam ex eis devenerunt vesaniam, quod tam viri quam mulieres abiectis vestibus nudi penitus incedebant dicentes, se fere in innocentie statu, et quod propter primorum parentum transgressionem vestes assumptes fuissent”.

¹³ *Veršované letopisy*, s. 161.

Raczej nie na zamku (na co z pewnością nie pozwoliliby dowódca jego załogi), lecz na opuszczonym podgrodzium. Ale i tu nie było im dane długo przebywać. Zbyněk z Buchova wygnał niepożądanych przybyszów, a być może z niektórymi obszedł się znacznie surowiej. Mógł na to mieć wpływ ich szokujący tryb życia, skoro „niegodnie się ze sobą łączyli”; przypomnijmy, że jeszcze w czasie ich pobytu w Taborze pikartom przypisywano „dziwne, niesłychane obyczaje”.

W Příběnicach zabrakło Martina Húski, który wraz ze swym towarzyszem Prokopem krążył między Czechami a Morawami, zapewne prowadząc działalność misyjną. Dwakroć aresztowany, gdy nie chciał odwołać swych błędów, został w Roudnicy (teraz siedzibie husyckiego arcybiskupa) skazany na śmierć w ogniu i wraz Prokopem publicznie stracony. Žižka, już wówczas występujący w roli pogromcy odstępców, żądał od Prażan, by Húskę sprowadzili do stolicy i tu spalili na postrach wszystkim błędzącym. Prażanie odmówili jednak temu żądaniu, jakoby bojąc się tumultu¹⁴. Jan z Příbramia poświadcza kult Húski jako „męczennika bożego”¹⁵, obecny wedle niego nie tylko wśród niewątpliwych pikartów, ale także wśród niektórych księży taboryckich.

Wypędzeni z Příběnic pikarci udali się brzegiem Lużnicy w kierunku Taboru, by zatrzymać się w „pewnym lesie”, „naprzeciw Dražic nad rzeką”¹⁶. Przewodził im wówczas Petr Kániš, a w ich wspólnocie byli także inni księża wyznający bliskie sobie poglądy. O ówczesnym życiu pikartów i o ich praktykach rytualnych niczego nie wiemy. Pewne przesłanki wskazują, że już w czasie pobytu wspólnoty w lesie nad Lużnicą doszły do głosu przekonania o wolności i doskonałości duchowej, będących udziałem jej adeptów. Pewnie więc już wtedy członkowie sekty wstępowali na niebezpieczną i gorszącą ogół husytów drogę „od wolności ducha do wolności ciała”¹⁷. Zbliżał się nowy etap represjonowania pikartów, w którym wygnania i być może

¹⁴ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 494–495; „deinde instat Zizka apud Pragenses pro eisdem, ut Pragam adducantur et ut in terrorem aliis publice in medio circuli comburantur. Consules vero Pragenses rumorem ex eo in civitate fieri timentes, quia plures Martini in civitate fuere fautores” (s. 494).

¹⁵ Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, s. 70.

¹⁶ Veršované letopisy, s. 162.

¹⁷ Šmahel 1993 (II), s. 132 n.

najsurowsze, lecz indywidualne sankcje, ustępowały miejsca zbiorowym eksterminacjom.

W czasie, gdy pikarci koczowali w południowoczeskich lasach, Jan Žižka ze swym taboryckim wojskiem przygotowywał się w Pradze do wspólnego wymarszu w kierunku Berouna, celem oblężenia i zajęcia tego królewskiego miasta. W wyjściu wojsk przeszkodziło – niespodziewane dla wszystkich – wystąpienie taboryckiego kaznodziei Antocha, niezrównoważonego, uległego bez reszty „manii ornatowej”. W swym wystąpieniu na Rynku Starego Miasta odsądził on od wiary praskich mistrzów i rajców, nazywając ich „dwoma rogami apokaliptycznej bestii” i uznając ich za heretyków, którzy nie dopuszczają do odprawiania mszy bez ornatów. Pozostałoby to może bez poważniejszych konsekwencji, gdyby Antoch w dalszej części swego wystąpienia nie wezwał wojska taboryckiego do zerwania sojuszu z Prażanami i odstąpienia od wspólnej wyprawy. Nieodpowiedzialny apel Antocha poparli niektórzy inni księża towarzyszący wojownikom taboryckim i w rezultacie część wojska opuściła Pragę, udając się wraz z grupą Antocha w kierunku Taboru¹⁸. Jawny bunt w wojsku taboryckim był wydarzeniem bez precedensu. Nie wiemy, jakie represje spotkały buntowników ze strony Žižki ponad te, o których mówi Wawrzyniec z Březovej¹⁹. Być może surowy hetman zadowolił się wychłostaniem winowajców (których szybko dogonił).

W każdym razie powyższy incydent nie przeszkodził w podjęciu wspólnej z Prażanami wyprawy wojennej na Beroun. Ofiarą gniewu taboryckiego hetmana padli zarówno niefortunni obrońcy miasta, jak i szukający w jego murach bezpiecznego schronienia. Teraz, wypełniwszy swe zobowiązanie wobec Prażan, Žižka udał się z wojskiem ku Taborowi, gdzie był oczekiwany. Współdziałając ze sprzyjającym husytom panem Oldřichem Vavákiem, Žižka około 20 kwietnia 1421 r. przybył w okolice leśnego obozu pikartów. Uczestnicy kierowanej przezeń karnej ekspedycji skutecznie wyłapywali heretyków rozproszonych po lasach. W ten sposób ujęto około pięćdziesięcioro braci i sióstr pikarskich, wśród których był Petr Kániš z jakimś innym księdzem.

¹⁸ O buncie Antocha w: Vavřinec z Březové (FRB V), s. 477–478. Zob. zvl. Boubín 1983, s. 119–146.

¹⁹ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 477–478.

Ujęci pikarci nie chcieli się wyrzec zarzucanych im wypaczeń. Nie pomogły starania niektórych księży taboryckich, z Mikołajem z Pelhřimova na czele. Próbowali oni ocalić przynajmniej Kániša, oczywiście pod warunkiem wyrzeczenia się przezeń wyznawanych błędów. Egzekucję kilkudziesięciu pikartów przeprowadzono w Klokotach, wsi parafialnej nieodległej od Taboru. Spalono ich na gigantycznym stosie, którym się stał odpowiednio ku temu przygotowany dawny dom plebana²⁰. Wedle informacji Wawrzyńca z Březovej już po odejściu Žižki bracia taboryccy ujęli i spalili kolejnych 25 heretyków²¹. „Stronnictwo porządku”, pewnie pod presją Žižki, włączyło się w działania mające na celu przywrócenie we wspólnocie dyscypliny i jedności religijnej.

Pierwsze egzekucje bardzo uszczupliły wspólnotę pikarczą, lecz ci, którym udało się ocalić życie dzięki ukryciu w lasach, połączyli się i osiedli na głębszym niż dotychczas odludziu, nad rzeką Nežárką²². Tam też, wykorzystując właściwości terenu, zaczęli się fortyfikować i przystosowywać do trudnych warunków życia, nie wiedzieli wszak, jak długo będzie ono jeszcze ich udziałem. Byli już uzbrojeni, zapewne w wyniku wypraw przeciw okolicznej ludności. Przedsiębrali bowiem wypadki o charakterze łupieżczym, głównie celem zdobywania żywności i innych środków potrzebnych do życia komunie liczącej wówczas przynajmniej kilkadziesiąt osób. Ale także – jak winika z zeznań jednego z ujętych pikartów – jego bracia wypełniali swą misję zabijania wrogów, nakazaną wszak wiernym w prorocत्वach chiliastycznych.

Pikartom wywodzącym się z pnia husyckiego, niezależnie od wpływów herezji wolnego ducha, nie mogło być obce chiliastyczne hasło „czasu zemsty i odpłaty”, w poważnym stopniu uzasadniające orężne działania taborytów w wojnie domowej. Adepti sekty uznali, że odnosi się ono tylko do nich samych i do powierzzonej im przez Boga misji. Jako ludzie wedle swego mniemania najdoskonalsi podzieliali przeświadczenie, że to im właśnie przypada zadanie dokonania sprawiedliwej odpłaty na ludziach złych i grzesznych, tych, których uważali za swych prześladowców. Z kolei z doktryny wolnego ducha czerpali przekonanie o swej wewnętrznej doskonałości, sięgającej tak

²⁰ SLČ (Vratisl), s. 29.

²¹ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 475–476.

²² Na temat lokalizacji obozu pikarckiego zob. Bylina 2005, s. 83.

daleko, że uśmiercenie człowieka „obcego” (tj. nienależącego do ich wspólnoty) nie obciąża ich sumień.

Zasięg zbrojnych działań pikartów nie był wielki: obejmował okoliczne wsie i miasteczka w promieniu niewiele przekraczającym 10 km. Działając na takim obszarze, zamordowali pewną liczbę zwykłych tamtejszych mieszkańców, a także znanego z imienia panoszę i jakiegoś księdza Jana²³.

Pikarci, ukryci wśród lasów i wód południowych Czech, marzyli o ziemskim raju czekającym wybranych. Zapoznając się z zeznaniami oszczędzonego pikarta, opisującymi życie komuny na odludziu, można się przekonać, jak silnie na ich wyobrażeniach zaciążyły odnaleziony w prorocत्वach chiliastycznych mit rajskiej niewinności. František Šmahel już do wcześniejszego etapu krótkich dziejów czeskich pikartów odnosi pewien istotny składnik ich wierzeń i wyobrażeń: „możemy przyjąć, że do příběnickiego podgrodzia przedostała się grupa sekciarzy, którzy z mglistej nauki heretyków «wolnego ducha» przejęli wątek wyzwolenia seksualnego w stosunkach między mężczyzną a kobietą”²⁴. Oczywiście nie wiemy, na ile zgodne z rzeczywistymi poglądami pikartów były zeznanie zapisane z polecenia Jana Žižki. Wprawdzie i tym razem przywołano niegodne imię Martina Húski, który szerzył fałszywe poglądy na Eucharystię, lecz poza tym mówi się tam o zupełnie innych błędach z dziedziny wiary, kultu i etyki. Nacisk położony został na zły, występny sposób życia członków komuny oraz na ich grzeszne i gorszące praktyki i rytuały.

W zeznaniach pikarta czytamy o rytualnym nudyzmie (później członkom sekty bezsensownie przypisywano stałe chodzenie bez szat) i o wspólnym tańcu w kręgu przy ognisku, kończącym się łączeniem się ze sobą przypadkowo dobranych par. Obok tego opisane zostały specyficzne obrzędy religijne: śpiew Dekalogu o nieznanym nam brzmieniu, odmawianie *Ojcze nasz*, którego początkowy werset mógłby wskazywać na zapożyczenie z kręgów wolnego ducha (*Ojcze nasz, który jesteś w nas, oświeć nas...*)²⁵. Wymieniono także imiona postaci darzonych

²³ Veršované letopisy, s. 162–163; Vavřinec z Březové (FRB V), s. 162–163.

²⁴ Šmahel 1988 (I, 1), s. 287.

²⁵ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 517: „Páteř když pěj, tehda takto říkají: Otče náš, jenž jsi v nás, osvět nás, buď vuole tvá, chléb náš daj nám všem etc.”

przez członków komuny niezwykle kultem²⁶, żywo przypominającym kult mesjaszów, proroków i odnowicieli ludzkości, powoływanych w późnym średniowieczu w różnych ezoterycznych kręgach.

Po męczęńskiej śmierci dwóch księży pikarckich – Martina Húski i Petra Kániša – komuna wyniosła na swych przywódców ludzi świeckich, pochodzenia prostego lub nam nieznanego. Otrzymywali imiona boskie lub biblijne prorocze: Jezus Syn Boży, Mojżesz (określony w źródle jako chłop), kronikarz odnotował także, że „mieli boga Rohana, kowala z Veselé”²⁷. Ludzie ci zostali obdarzeni najwyższym autorytetem i otrzymywali najwyższą władzę, byli organizatorami kultu religijnego, sami też będąc jego przedmiotem. W mglistych dziejach wspólnoty pikarckiej postaci te pozostają w mroku niewiedzy. Mimo różnych wysuwanych propozycji, nie wiemy niczego pewnego na temat ich efemerycznych karier, podziałów ich funkcji w rządach dusz we wspólnocie. Nie wiemy także, czy wszyscy stracili życie dopiero w trakcie ostatecznej eksterminacji członków hermetycznej komuny. Podobno uśmiercenie „boga Rohana” nie było łatwe (strzały z kusz jakoby się go nie imaly); to już jeden z motywów legendy pikarckiej.

Niewątpliwą natomiast była potrzeba – być może właściwa dla fazy formowania się wspólnoty – powoływania do życia postaci wyposażonych w charyzmat sakralny i przywództwo wśród wybranych. Można ją tłumaczyć wypełnianiem pustki po odrzuconym autorytecie księży taborczyckich i wyrzeczeniu się sprawowanych przez nich obrzędów religijnych, zastąpionych własną obrzędowością, zapożyczoną – przynajmniej częściowo – od bractw wolnego ducha.

Pikarcki spędzili nad Nežárką całe lato i część jesieni 1421 r. Przywódcy komuny zapewne już myśleli o zabezpieczeniu jej bytu w trudnych warunkach klimatycznych schyłku jesieni, a zwłaszcza zimy. Tymczasem 21 października położone na odludziu obozowisko obległ oddział pod wodzą Žižki, wzmocniony o mniejsze oddziały panów ze Stráží i Jindřichůvego Hradca, właścicieli dóbr, na które uzbrojeni sekciarze urządzali łupieżcze wyprawy.

Jesienią trwały walki wojsk husyckich z siłami drugiej krucjaty ogłoszonej w czerwcu 1421 r. W czasie bliskim rozprawy z pikartami

²⁶ Bylina 2005, s. 161–164, 181–182.

²⁷ SLČ (Vratisl), s. 29.

Žižka był zaangażowany w działania wojenne najpierw w regionie čáslavskim, później zaś na południu Czech. Z pewnością tam właśnie został zaalarmowany przez wspomnianych panów o sytuacji, której postanowił położyć kres.

Oddział przywiedziony przez Jana Žižkę, liczący jakoby czterystu zbrojnych wojowników, mógł sprawiać wrażenie, że szybko i bez trudu złamie opór znacznie mniej licznych i z pewnością gorzej uzbrojonych sekciarzy. W rzeczywistości walka była długa i ciężka. Źródła, zawsze nieprzychylnie pikartom, mimo niechęci nie kryją podziwu dla ich zaciętości w obronnym boju. Determinację oblężonych można tłumaczyć położeniem dogodnym dla odpierania ataków, umiejętnością walki u tych, którzy wywodzili się z grona wojowników taboryckich, lecz także ich przeświadczeniem, że poddanie się oznacza dla nich już tylko męczeńską śmierć. A może, jak wynika z zeznania ocalałego heretyka, walczących pikartów wzmacniała wiara we własną nieśmiertelność i niemoc wrogów?

Według Wawrzyńca z Březovej, Žižka, poniosłszy pewne straty, w końcu ujął czterdziestu pikartów (pewnie wszystkich, którzy nie zginęli w walce)²⁸, po to, by poza jednym, oszczędzonym dla złożenia zeznań, zgładzić ich w ogniu.

Hetman taborycki wypełnił do końca swą rolę głównego pogromcy ludzi zbuntowanych wobec wspólnoty husyckiej oraz nonkonformistów religijnych obierających własne, ryzykowne drogi. Pikartów niszczył gorliwie, widząc w nich zbiorowość świadomie wyłamującą się z nadrzędnych celów wspólnot husyckich walczących ze swymi wrogami. W skali działań wojennych uzbrojeni pikarci stanowili oddział niewiele znaczący, lecz godny napiętnowania i zwalczania, wywyższali bowiem jedynie własne cele. Istotne było także to, że ich łupieżcze wyprawy szerzyły – nie tylko na obszarze ich działania – zamęt i odstraszały od taborytów gnębną przez nich ludność.

Žižka, do głębi wyznający religijne zasady ogólnohusyckie, gorliwie czcił Eucharystię pod dwiema postaciami i nie pozwalał na jej ponížanie. Stał na czele wojska bardzo wyraźnie wyznaniowego, dla którego walka z odstępcami od prawdy bożej była równie ważna jak

²⁸ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 520.

z tymi, którzy od początku jej nie chcieli uznać i traktowali cały husytyzm jako herezję.

Niezależnie od osobistego zaangażowania Žižki walka z pikartami była wspólną walką całego obozu husyckiego z odstępstwem powstałym w jego łonie. Kult Eucharystii, ogromnie żywy w husytyzmie, mimo zarysowujących się z czasem różnic w pojmowaniu jej istoty nie dopuszczał takich uchybień, o jakie oskarżano pikartów. Nie tolerowano także przekonania, które Jakoubek ze Stříbra przypisywał ludziom wierzącym w swe zespolenie z Bogiem, idące tak daleko, że odważali się mówić: „My jesteśmy Ciałem Chrystusowym”²⁹. Pikarci w oczach ogółu husytów byli wielkimi grzesznikami. Ogromną rolę w ukształtowaniu się takiej opinii odgrywała ich programowa „wolność ciała”, jawne praktyki o charakterze erotycznym (w tym również homoseksualne), podniesione do rangi symbolicznej i obrzędowej. Największy sprzeciw wywoływały one wśród taborytów, tak ostro zwalczających wszelkie zgorszenie.

W Taborze, po usunięciu mniejszości dysydenckiej, pikartów nikt nie bronił (co zrozumiałe), ale też nie próbowano polemizować z metodami ich zwalczania. Przywódcy taboryccy, przedstawiciele „stronnictwa porządku”, o ile początkowo zadawalali się krokami względnie umiarkowanymi (banicja) lub też, jak się wydaje, próbowali dać heretykom szansę ratunku, to później, widząc ich determinację (czyli heretycki opór) godzili się z całkowitą zagładą sekty. Nie protestowali przeciw temu również prascy utrakwiści, a co więcej – sami niestęchanie gorliwie tropili wyznawców (także domniemanych) pikartyzmu wśród mieszkańców stolicy i bez skrupułów karali ich śmiercią w ogniu. Szło tu o pikartyzm w jego podstawowej (wcześniejszej) wersji, a więc o wyznawanie fałszywych poglądów na Eucharystię lub o jej publiczne obrażanie. W działaniach przeciw winnym rozłam husyci – mimo podziału na dwa wielkie stronnictwa – zbliżali się do siebie skuteczniej niż poprzez mało efektywne rokowania. Oczywiście daleko ważniejszym czynnikiem, dzięki któremu więź mimo wszystko wciąż istniała, była wspólna wojna wyznawców Kielicha z jego wrogami wewnętrznymi oraz tymi, którzy „podnosili przeciw niemu Krzyż”.

²⁹ Jakoubek ze Stříbra, *Výklad*, t. 1, s. 596.

Przeciw wrogom i przeciw braciom

W zamęcie wojny domowej sprawa pikarcka była wprawdzie tylko epizodem, lecz mającym znaczenie dla układu sił w obozie husyckim. Gdy w niniejszym rozdziale będzie mowa o hegemonii Pragi, to trzeba wziąć pod uwagę, że na jej wysoką pozycję polityczną wpłynęło również osłabienie prestiżu Taboru, mimo jego niemałych sukcesów militarnych. Taborcy przywódcy nie mogli przekreślić faktu (przypominanego i wyolbrzymianego przez utrakwistów, najbardziej niechętnych radykałom), że w murach Hradištia Góry Tabor zrodziła się gorsząca herezja, potępiona przez olbrzymią większość wyznających prawo boże.

We wczesnych latach dwudziestych przebieg frontu rewolucji husyckiej uległ zmianom, a to za przyczyną zdobywania i utraty miast, miasteczek, zamków i ziem. Ogniska rewolucji rozpały się także tam, gdzie dotąd dominowały siły katolickie. Nie uchroniły się od nich również Morawy, o których mówiliśmy dotąd jako o ziemiach będących przede wszystkim ostoją dawnego porządku, na które – po doznawanych porażkach i niepowodzeniach – wycofywał się Zygmunt Luksemburski, czując się tam bezpiecznie.

Pewnie niewiele wcześniej niż na przełomie 1420 i 1421 r. w morawskiej wsi Nedakonice, niedaleko od słynnego Velehradu, powstała zbrojna wspólnota husycka, którą Wawrzyniec z Březovej nazywa „nowym” Taborem¹. Od niego też wiemy, że założyli ją

¹ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 473: „Item eodem anno MCCCCXXI currente, in mense Februario in Moravia novum Thabor in quadam insula fluminis Morava in villa dicta Nedakonice prope Straznicz inchoatur. Et hii Thaborite, rustici scilicet cum quibusdam presbiteris simulque clientibus”. Na temat tej morawskiej wspólnoty zob. Válka 1979, s. 5–30; Válka 1991, s. 121 n.; zob. też Šmahel 1993 (III), s. 67 n.

i stanęli na jej czele dwaj księża miejscowego pochodzenia, ideowo uformowani w Sezimovym Ústí, a później w Taborze. Starszy z nich, Bedřich ze Strážnicy był już wcześniej postacią nieprzeciętną wśród taboryckich radykałów.

Mające lokalny wymiar zbrojne działania tej stosunkowo niewielkiej, chłopsko-drobnoszlacheckiej wspólnoty, wymierzone przeciw warownym klasztorom, miasteczkom i siedzibom panów katolickich, przynosiły sukcesy. „Nowi” taboryci potrafili również opierać się skutecznie wojsku biskupa ołomunieckiego Jana Źeleznego.

Wawrzyniec z Březové odnajdywał podobieństwo nedakonician do południowoczeskiego Taboru w przyjętej przez nich prostej liturgii i ograniczonych do *Ojcze nasz* modlitwach oraz w prostym ubiorze brodatych księży, nazwanych przezeń „krwawymi”, gdyż czynnie walczyli z bronią w ręku obok swych świeckich braci².

„Nedakonický Tábor” zasługiwał na nieco szerszą wzmiankę nie tyle z uwagi na znaczenie jego militarnych sukcesów, ile jako morawska mutacja południowoczeskiego wielkiego Taboru. Milczenie źródeł na temat dalszych losów morawskich taborytów wynika prawdopodobnie z ich połączenia się z orebitami.

Powróćmy na poważniejsze fronty wojny domowej w Czechach. Przebieg działań zbrojnych w pierwszych miesiącach 1421 r. pozwala mówić o wielkiej zimowo-wiosennej ofensywie armii husyckich³. Ofensywie zwycięskiej, a nawet triumfalnej, mimo nielicznych, choć dotkliwych porażek. W styczniu 1421 r. jeden z oddziałów wojska taboryckiego (tym razem nie dowodził nim Źižka) uległ siłom katolickiej Kutnej Hory. Ogólne straty ludzkie, jakie wtedy ponieśli taboryci, szły w parze ze stratą wielce zasłużonego dla Taboru Petra Hromádki, zamęczonego przez zwycięzców w ogniu. Mordowanie, ścinanie i palenie żywych jeńców należało wówczas do zwyczajowych, okrutnych praktyk wojny domowej; kutnohorzanie dodali do tego wrzucanie wziętych do niewoli ludzi do szybów kopalni srebra.

Znacznie lepiej powiodło się taborytom dowodzonym przez Źižkę w trakcie działań na południowym zachodzie Czech. Przeciwnikiem,

² Vavřínek z Březové (FRB V), s. 474.

³ Zob. m.in. Šmahel 1993 (III), s. 79 n.; Čornej 2000, s. 280–289; Bartoš 1965 (I), s. 118 n.; Paner 2002, s. 148 n.

którego pokonanie należało do trwałych planów Žižki i jego dowódców, były siły zbrojne wspomnianego już landfrydu pilzneńskiego. Wprawdzie ich łupem nie stało się Pilsno, które taborycy bardzo pragnęli odzyskać, lecz nie bez znaczenia było wzięcie do niewoli dzielnego pana Bohuslava ze Švamberku. Korzyść z tego okazała się w nieodległej przyszłości: przebywający w niewoli Bohuslav przeszedł na stronę taborycką, przyjął *Cztery artykuły praskie*⁴, a później z powodzeniem dowodził powierzonymi mu oddziałami bożych wojowników.

Znaczna część działań składających się na wiosenną ofensywę wojsk husyckich była prowadzona przez współpracujące siły praskie i taboryckie, czasem też przy udziale husytów wschodnioczeskich. Naporu husytów nie powstrzymywały warowne miasta katolickie, bronione przez mieszczan i załogi obsadzone przez Zygmunta Luksemburskiego. Zdobycie Chomutova zakończyło się niespotykaną dotąd masakrą jego mieszkańców i niemieckiej załogi. Szał zabijania ogarnął tam nie tylko zwycięskich wojowników taboryckich, lecz i towarzyszące im kobiety, podobno to właśnie one zapędziły gromadę chomutovianek do jakiejś szopy, zamknęły je tam, a następnie podłożyły ogień⁵. W ponurą historię chomutovskiej zagłady wpisuje się także męczeńska śmierć tamtejszych Żydów, którzy wedle świadectwa źródłowego woleli zginąć w ogniu niż wybrać ocalenie okupione przyjęciem chrztu.

Wkrótce ponownie doszło do masakry jeńców – w Berounie zajętych przez husytów. Dowodzona przez Žižkę armia prasko-taborycko wyładowała swą nienawiść na wziętych do niewoli katolickich księżach oraz na grupie antyhusyckich emigrantów z Pragi: mieszczanach i trzech mistrzach uniwersyteckich. Nie oszczędzono także jeńców w stawiającym opór Českim Brodzie, zdobytym przez wojsko prasko-hradeckie (orebickie). Wawrzyniec z Březovej, dla którego *furror belli* jest jednym z preferowanych motywów kroniki, pisze o dwustu Niemcach z załogi spalonych w kościele oraz o innych, zatłuczonych cepami na ulicach miasta⁶.

⁴ Čornej 2000, s. 283.

⁵ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 476–477.

⁶ Tamże, s. 478–479, wcześniej o zdobyciu Berouna (s. 478). Zob. też SLČ (Palacký-Charvát), s. 58, 59.

Okrutne, masowe pogromy mieszkańców zdobywanych miast i obojętność zwycięzców wobec błagań o litość działały odstrasza-
jąco na tych, do których murów zbliżały się wojska husyckie. Załogi
miast i mieszczenie wiedzieli o konsekwentnej praktyce wojennej
Žižkových taborytów (a nieobcej także Prażanom), zgodnie z którą
oszczędzano życie mieszkańców tych miast, które bez zwłoki otwie-
rały bramy, by wpuścić przybyłych wojowników spod znaku Kielicha.
Wiedzano jednak także, że zaniechanie obrony nie gwarantuje jeszcze
łaski i darowania życia. Niezbędnym tego warunkiem było bowiem
wyrzeczenie się posłuszeństwa Zygmuntowi, a ponadto przyjęcie *Cz-
terech artykułów praskich* i zwykle także wspólny udział w nabożeństwie.
W Chrudimiu miejscowy dowódca, pan Městecký, widząc zbliżające
się wojsko husyckie, poddał miasto Prażanom, sam zaś pokornie pro-
sił o wybaczenie, że dotąd „przeciwstawiał się prawdzie bożej”⁷.

Poddawały się więc miasta królewskie: Kouřim, Kolín, Čáslav
i Nymburk⁸. Wcześniej przed wojskiem Žižki otworzyły swe bramy
Rokycany, miasto, które (o czym zapewne pamiętano) wcześniej nie
chciało wpuścić idących ku Pradze uczestników ostatniej *poutí na
hory*. Na walkę z wojskiem praskim nie zdecydowała się także Kutná
Hora, niedawny oprawca pokonanych w polu oddziałów taboryckich.
Teraz wybierając zawarcie ugody z tymi, którzy byli silniejsi, dumni
kutnohorzanie musieli jeszcze pokornie wysłuchać napomnień pra-
skiego księdza Jana Želivskiego oraz – mimo niechęci – wziąć udział
w nabożeństwie taboryckim⁹.

Prażanie i taboryci – dwie główne siły ofensywy wiosennej – oraz
współpracujący z nimi orebici nie ustalali w zwycięskim pochodzie.
Poddawały im się kolejne miasta, naturalnie o różnej wielkości i zna-
czeniu. Prażanie zajęli m.in. biskupi Litomyšl, z którego zdążył zbiec
ordynariusz Aleš z Březí. Gdy Jaroměř ośmielił się stawić czoło armii
praskiej, nad którą pieczę duchową sprawował trybun praskich nowo-
mieszczan, kaznodzieja Jan Želivský, mieszkańców miasta spotkała
kara, którą znając losy poprzedników, mogli przewidzieć: pewną liczbę
jaromierzan, mężczyzn i kobiet, spalono lub utopiono, stracono także

⁷ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 481.

⁸ SLČ (Vratisl), s. 36; SLČ (Černá i in.), s. 21 (text CT 1).

⁹ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 480.

w płomieniach około dwudziestu księży¹⁰. Mała grupka duchownych katolickich uratowała swe życie, przystępując do husytyzmu. Do Jaroměra przybył Čeněk z Vartenberku, naturalnie nie po to, by wspomóc obrońców, lecz by się przyłączyć do zwycięzców i stać się ich sojusznikiem.

Odnotujemy jeszcze dwa triumfy Prażan w schyłkowej fazie kampanii: poddanie się Litoměřic, a następnie kapitulacja pozostającego dotąd pod kontrolą Zygmunta praskiego Hradu. Jego oblężenie nie trwało długo. Załoga królewska chętnie opuściła gród, korzystając z warunków umowy zawartej z Prażanami¹¹. Obsadziły go po równi wojska obu miast praskich.

Petr Čornej słusznie zauważył, że „nigdy, ani wcześniej, ani później, Praga nie uzyskała takiej sytuacji, jak pod koniec wiosny 1421 r.”¹² Wykorzystując nowe, zawarte w większości bez walki przymierza, stolica Czech mogła utworzyć potężny sojuszniczy związek „wojenno-konfesyjny”. Należące do związku miasta obsadzano dowódcami wojskowymi – ludźmi spolegliwymi, wywodzącymi się z husyckiej szlachty.

O niektórych z dwudziestu kilku miast, które utworzyły związek, już wspomniano. W czasie świetności związku w latach 1421–1422 oprócz samej Pragi należały do niego: w środkowych Czechach: Český Brod, Kouřim, Nymburk, Kolín, Kutná Hora, Čáslav, Louny, Slaný, Roudnice, Mělník, Kostelec i Rokycany, na zachodzie kraju: Chomutov i Kadaň oraz we wschodnich Czechach: Dvůr Králové, Jaroměř, Chrudim, Vysoké Mýto i Polička. Miasta związku praskiego pokrywały więc duży obszar przede wszystkim północnej połowy kraju, obejmując głównie Czechy środkowe i wschodnie oraz część Czech północnych¹³. Wpływy husyckiej Pragi nie obejmowały więc ziem najbardziej wysuniętych na zachód, z katolickimi: Chebem, Tachovem, Stříbrem i najważniejszym Pilzнем, a także dużej części południa i południowego zachodu kraju, z miastami związku taborskiego i wreszcie właściwego południa, z katolickimi mia-

¹⁰ Tamże, s. 482.

¹¹ Tamże, s. 482–484.

¹² Čornej 2000, s. 288.

¹³ O powstaniu i znaczeniu związku praskiego zob. Šmahel 1993 (III), s. 82; Jurok 2006, s. 10–27; o roli w nim szlachty zob. Jurok 2007, s. 663 n.

stami rożemberskimi: Českim Krumlovem, Českimi Budějovicami i Třeboniem.

W przeciwieństwie do Pragi, Tabor nie przejawiał ambicji uzależnienia od siebie zdobywanych miast leżących poza bliskim mu obszarem Czech południowych i południowo-zachodnich. W skład związku taborskiego weszły miasta, z których zwłaszcza niektóre odegrały rolę w kształtowaniu się potęgi taboryckiej i uczestniczyły w formowaniu się radykalizmu husyckiego: Tabor, Písek, Klatovy, Domažlice, Horažďovice, Prachaticy i Sušice¹⁴. Swego rodzaju ironią losu wydawać się może brak dwóch kolebek taboryzmu: Sezimovego Ústí (które już nie istniało po doszczętnym spaleniu w 1420) i Pilzna, silnie dzierżonego przez siły katolickie.

Nie wymieniono husyckich miast pozostających poza obu związkami: wykazującego niezależność Žatca oraz orebickiego Hradca Králové, który już niedługo miał się stać centrum potężnego związku wschodnioczeskiego, utworzonego przez Jana Žižkę.

Spojrzenie na mapkę husyckich związków miejskich prowadzić może do wniosku o przygniatającej przewadze sił husyckich w Czechach przy zaledwie nikłej obecności tych sił, z którymi husyci walczyli. Byłby to wniosek błędny, gdyż niebiorący pod uwagę znacznej większości czeskich zamków pozostających w rękach katolickich panów i szlachty. Niektóre z nich były trudniejsze do zdobycia niż warowne miasta, a co także istotne, nie ku wszystkim husyci kierowali poważniejszy wysiłek wojenny, odkładając ich opanowanie na późniejszy czas triumfu prawdy bożej.

Wydarzenia pierwszego półrocza 1421 r. wydatnie umocniły cały obóz husycki. W największym stopniu wzrosło znaczenie Pragi, która nie tylko osiągnęła wybitne sukcesy militarne, ale też umiała je wykorzystać. Praski związek miast husyckich wyrosł na pierwszą siłę w kraju.

Wydarzeniem o istotnej wymowie ideowej i politycznej, które większość husycka uznała za sukces, było przyłączenie się do obozu reformy arcybiskupa Konrada z Vechty, dotąd dostojnika Kościoła katolickiego¹⁵. Konrad wymówił posłuszeństwo Zygmunтови

¹⁴ Šmahel 1986–1987, s. 20. Zob. też Jurok 2006, s. 27–42.

¹⁵ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 478.

i przybywszy do Pragi, uroczyście przyjął *Cztery artykuły praskie*. Entuzjazmu Pragi nie podzielali taboryci, a zwłaszcza ich księża, którzy ze złością mówili: „już Prażanie pielęgnują tę bestię antychrystową”¹⁶. Decyzja arcybiskupa Konrada, wynikająca z oceny aktualnej sytuacji Kościoła w Czechach, przez wszystkich komentowana, nie pozostała bez wpływu na postawy panów czeskich i morawskich oraz szlachty tych ziem.

Potrzebę zabezpieczenia kraju przed zagrożeniami, powstrzymania chaosu, a co za tym idzie znalezienia możliwych do uzgodnienia środków współdziałania, wyrażały różne postaci i środowiska w Czechach. Zagadnieniem dla nikogo nieobojętnym była sprawa obsadzenia tronu w Królestwie Czeskim. Gdy – jak wiemy – Władysław Jagiełło nie przyjął propozycji złożonej przez czeskich możnych i szlachtę, aktualną stała się kandydatura wielkiego księcia litewskiego Witolda. Z jego wysłannikiem Zygmuntem Korybutowiczem spotkamy się jeszcze, omawiając późniejsze wydarzenia. Ale już sprawy, o których była mowa wcześniej, wymagały spotkania przedstawicieli sił nie tylko sojuszniczych, lecz także nawzajem sobie niechętnych czy wręcz wrogich.

Postanowiono – projekt niewątpliwie zrodził się na Starym Mieście Praskim – że wielki sejm powszechny odbędzie się w Čáslaviu, mieście od niedawna husyckim i rozpocznie się 1 czerwca 1421 r. Wawrzyniec z Březovej poświęcił dużo miejsca temu wydarzeniu, charakteryzując je we wstępie swej relacji: „Tegoż roku, w Čáslaviu, w dniu pierwszego czerwca miało miejsce wielkie zgromadzenie wszystkich panów, rycerzy i wspólnot miejskich, zarówno z Czech, jak z Moraw, po to, aby obecni tam zarówno przyjaciele, jak wrogowie, obradowali w sprawie pokoju, sprawiedliwości i dobra królestwa, zwłaszcza zaś w tych sprawach, które służą prawu bożemu”¹⁷. Mówiąc

¹⁶ Tamże: „Item eodem tempore Conradus archiepiscopus sub salvo conductu Pragensium Pragam veniens et cum eisdem pro defensa IV articulorum proscriptis, quibus peractis *Te deum laudamus* per ecclesias cantatur pulsatis campanis, de quo Thaborite sunt male contenti et precipue ipsorum sacerdotes dicentes: iam Pragenses iterum bestiam antichristianam medentur”.

¹⁷ Tamże, s. 485: „Item eodem anno, ubi supra ad primam diem Junii facta est universalis omnium baronum et militarium et communitatum tam Bohemie quam Moravie in Czaslavia congregatio, ut tam amici quam inimici veniant et de

o wspólnie obradujących przyjaciółach i wrogach, kronikarz dobrze ocenił sytuację: w čáslavskim kościele św. św. Piotra i Pawła zebrało się grono kilkudziesięciu osób o niesłychanie zróżnicowanych obliczach ideowych. Zasiedli tam wielcy czescy panowie strony husyckiej (m.in. Čeněk z Vartenberku i Hynek Krušina) i katolickiej (wśród nich młody Oldřich z Rožemberku), przedstawiciele husyckiej szlachty, miast (z silnym przedstawicielstwem Pragi), reprezentanci husyckiej lewicy: praskiej (Jan Želivský) i taboryckiej (trzej słynni hetmani: Jan Žižka, Zbyněk z Buchova i Jan Roháč z Dubé), i wreszcie dwaj oficjalni delegaci Zygmunta Luksemburskiego.

Faktem, bez wątpienia godnym uwagi, była ogólna, formalna akceptacja *Czterech artykułów praskich*¹⁸, warunkująca wszelkie dalsze uchwały. Obecność arcybiskupa Konrada, od niedawna utrakwisty, mogła silnie przemawiać za takim stanowiskiem. Uzgodniono następnie, choć tym razem nie bez kontrowersji, odmowę prawomocności Zygmunta Luksemburskiego do tronu czeskiego. Orzeczenie powyższe budziło zrozumiałe obawy przedstawicieli strony katolickiej oraz husytów morawskich, dla których Zygmunt ze swym wojskiem stanowił najbliższe zagrożenie.

Zygmunt Luksemburski, myśląc o objęciu rządów królewskich w Czechach, nie mógł lekceważyć sejmu. Nastawiony ugodowo, prosił čáslavskie zgromadzenie o przedstawienie wysuwanych przeciwko niemu zarzutów. Odpowiedź – sformułowana w czternastu punktach – była zbiorem formułowanych już wcześniej pretensji husyckich do króla węgierskiego, począwszy od dopuszczenia do skazania na śmierć Jana Husa i Hieronima z Pragi, a tym samym do „hańby całego języka czeskiego”¹⁹.

Najważniejszą decyzją sejmu było powołanie dwudziestoosobowej rady, która mając charakter tymczasowy, sprawować miała władzę

pace, iusticia et bono regni pertractant, et presertim eorum, que legis dei sunt promotiva”. Dalej o sejmie zob. tamże, s. 485–490. Źródła do dziejów sejmu zob. też AČ, t. 3, s. 226–230. Opracowania szczegółowe: Bartoš 1965 (I), s. 135 n.; Šmahel 1993 (III), s. 83 n.; Čornej 2000, s. 296–300. Zob. też Paner 2002, s. 160 n.

¹⁸ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 486–487, zamieszcza *in extenso* tekst czeski *Czterech artykułów praskich* w wersji „możnowładczej” („My Oldřich rožberský...”).

¹⁹ Tamże, s. 489–490.

w kraju do 28 września 1421 r.; do tego czasu, jak przewidywano, nowy król zasiądzie na tronie czeskim. W rządzie tymczasowym znalazło się pięciu panów: ze strony husyckiej Čeněk z Vartenberku, Hynek Krušina i Oldřich Vavák, katolicy: Oldřich z Rožemberku i nieznanym nam dotąd Jindřich Berka z Dubé, siedmiu mieszczan (w tym po dwóch przedstawicieli Starego i Nowego Miasta Praskiego), siedmiu przedstawicieli niższej szlachty (w tym dwaj hetmani taboryccy i sojusznik Prażan Jan Sádlo), a także przedstawiciel Kutnej Hory.

Analizując skład rady powołanej przez sejm čáslavski, historycy akcentują znaczący wzrost prestiżu mieszczan (zwłaszcza prażan) wysuwających się przed niższą szlachtę i nikły udział taborytów, nieodpowiadający ich rzeczywistemu znaczeniu²⁰. Ale też nie mniej ważne jest utrzymanie wysokiej pozycji przez możnych, których rewolucja bynajmniej nie zmiotła, oczekując jedynie od nich akceptacji *Czterech artykułów praskich*.

Duchowe przywództwo w gronie zarządców Królestwa sejm powierzył dwóm księżom husyckim: mistrzowi Janowi z Příbramia i kaznodzieli z Nowego Miasta Janowi Želivskiemu; miano się do nich zwracać o opinie w spornych kwestiach wyznaniowych. Dwaj przewodnicy duchowi różnili się od siebie diametralnie: poglądy Jana z Příbramia sytuowały się na skraju konserwatywnego utrakwistycznego, Želivský zaś reprezentował poglądy najradykalniejsze wśród całego kleru praskiego. Trudno zatem było liczyć na ich współpracę i porozumienie. Lecz przecież Jan Želivský niedługo miał odegrać taką rolę w życiu husyckiej Pragi, która już nie miała żadnego związku z gremium włodarzy powołanych przez sejm čáslavski.

Od czasu rewolty praskiej w końcu lipca 1419 r. Želivský był konsekwentnie religijnym radykałem, utrzymywał także ścisły związek z mieszkańcami Nowego Miasta. W poglądach na sprawy wiary i kultu pozostał bliski taborytom: podobnie do nich nie przyjmował innych świadectw poza Ewangelią. Uznawał surową interpretację *Czterech artykułów praskich*, z kategorycznym nakazem ubóstwa kleru i nienawiścią do pewnej kategorii grzechów śmiertelnych: przepychu, rozwiązłości, uciskania ludzi ubogich. Wspierał drastyczne formy husyckiego ikonoklazmu. Odrzucał modlitwy za zmarłych i wiarę

²⁰ Šmahel 1993 (III), s. 89–90; Čornej 2000, s. 299; Bartoš 1965 (I), s. 137.

w czyściec. Nadal był mu bliski husycki mesjanizm, choć jego wiara w triumf prawdy bożej w Czechach różniła się istotnie od chiliazmu taboryckiego, już choćby w uznaniu Pragi za miasto przez Boga wybrane. Był wciąż uwielbianym przez swych słuchaczy kaznodzieją w dwóch kościołach nowomiejskich (Matki Bożej Śnieżnej i św. Szczepana na Rybníčku); miał za sobą większość mieszkańców tej części Pragi. Jego najbliżsi stronnicy (poza oddanymi mu kilkoma księżmi) należeli do średniozamożnego mieszczaństwa, lecz najwyższym uznaniem i czcią darzyła go biedota i ona uznawała go za swego rzecznika i obrońcę²¹.

Želivský dążył do zapewnienia radykalnej Pradze wiodącej roli w ruchu husyckim. W przeciwieństwie do praskich mistrzów i świeckich polityków staromiejskich, nie dążył ani do utrzymania *status quo*, ani do wygaszenia rewolucji. Był przekonany, że to właśnie on doprowadzi ją do zwycięskiego końca. Do tego niezbędne było spełnienie pewnych warunków, wśród których najważniejszym było zdobycie pełni władzy.

Wiosenne triumfy armii praskiej, w której Jan Želivský początkowo sprawował jedynie patronat duchowy nad wojskiem, umocniły jego autorytet. Jednakże jego olbrzymie ambicje, wyrosłe na przekonaniu o własnym posłannictwie, wykraczały poza duchową pieczę nad husyckimi wojownikami. Po pewnym czasie osiągnął znaczną rangę, choć nie to było jeszcze jego ostatecznym celem: naczelne dowództwo armii praskiej. Odnosił triumfy może nie tyle militarne, ile coraz bardziej podnoszące jego prestiż. *Dominus Johannes presbiter* był najgodniejszą osobą wśród zwycięskich husytów, gdy w końcu kwietnia 1421 r. z radością i dumą przyjmowano uroczyste poddanie się mieszkańców katolickiej Kutnej Hory, dotąd wrogów znieprawdowanych i obustronnie nieprzejednanych. Želivský pouczył ich z powagą, a zarazem miłosiernie, zobowiązując do przyjęcia prawa bożego w imieniu – zwróćmy uwagę na tę formułę – Boga i Prażan (*a deo et Pragensibus*)²². Zapewne jeszcze większą dumą napawać mógł celebrowany uroczyste akt upokorzenia Čenka z Vartenberku, jednej z czeskich podpór Zygmunta Luksemburskiego, teraz pokornie

²¹ Šmahel 1993 (II), s. 92 n.

²² Vavřinec z Březové (FRB V), s. 480.

klęczącego na polu pod Jaroměřem przed zwykłym praskim księdzem. Scenę tę upamiętnił Wawrzyniec z Březovej, nazywający już wówczas Želivského *director exercitus*. „Panie Čenku – głośno zapytywał Želivský pysznego pana – czy jesteś świadomy tego, że rozgniewałeś Pana Boga i zgrzeszyłeś przeciw niemu i przeciw tej tu wspólnocie praskiej, opuszczając gród praski i oddając go w ręce królewskie? Odpowiedział: jestem tego świadomy”²³. Upokorzony pan Čeněk prosił następnie Boga i praską *obec* o odpuszczenie przewin.

Po powrocie do Pragi Želivský nie ustawał w zabiegach o zbudowanie trwałej pozycji politycznej, zwłaszcza że postanowienia sejmu čáslavskiego nie mogły go zadowolić. Wiedział, że w Pradze ma nie tylko oddanych zwolenników, lecz także zdeklarowanych wrogów, zarówno w kręgach ludzi świeckich rządzących Starym Miastem, jak i wśród wpływowych mistrzów utrakwistów. Sam zaś nie był skłonny ani do rezygnacji ze swych ambitnych zamierzeń, ani do żadnych kompromisów.

Želivský znalazł sposób na realizację swego celu, a zarazem środek na zapobieżenie poczynaniom opozycji – przewrót w Pradze, przeprowadzony na przełomie czerwca i lipca 1421 r.²⁴ Tym razem, w przeciwieństwie do słynnego wydarzenia sprzed dwóch lat, był to przewrót bezkrwawy, dobrze wyreżyserowany przez utalentowanego ludowego trybuna i doświadczonego organizatora zbiorowych wystąpień. Nakazawszy uderzyć w wielki dzwon kościoła Matki Bożej Śnieżnej, świątyni nowomiejskich radykałów, Želivský bez trudu zebrał swych zwolenników i poprowadził ich ku ratuszowi staromiejskiemu²⁵. Kronikarz-utrakwista niechętny Želivskiemu akcentuje przemoc, która „miłośnikom rozprzeżenia” umożliwiła wdarcie się do ratusza, by uczestniczyć w poniżeniu obu dotychczasowych rad miejskich, obarczanych zarzutami i obrzucanych obelgami, i zamiast nich narzucić jedną wspólną radę, „wybraną” później zgodnie z życzeniami inicjatorów przewrotu²⁶.

Želivský z pewnością zdawał sobie sprawę, że targnąwszy się na samorządność miejską, zwróci przeciwko sobie wielu spośród

²³ Tamże, s. 482.

²⁴ Šmahel 1993 (III), s. 91 n.; Čornej 2000, s. 300 n.

²⁵ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 495–496.

²⁶ Tamże, s. 496.

znaczących mieszczan (opozycja wobec niego miała się ujawnić również na Nowym Mieście), lecz przecież realizując powzięte cele, nie mógł nie ponosić kosztów politycznych i moralnych. Starając się zdobyć pełnię władzy w mieście, próbował neutralizować wpływy niechętnych mu mistrzów uniwersyteckich, którym zarzucał – w celu skompromitowania ich w oczach swych radykalnych stronników – konserwatyzm religijny (a właściwie tylko liturgiczny). Wykorzystując swą umiejętność oddziaływania na ludzi, wołał do nowo wybranych rajców: „Wy, świeccy, już jesteście jednością, jesteście już jakby jednym człowiekiem, i jeśli chcecie, byśmy i my, duchowni, także stanowili jedność, taką, która nie dzieli ludu, trzeba, by mistrz Křišťan [z Prachatic] ze swymi księżmi zostali usunięci z kościoła św. Michała. Oni tam zachowują stare zwyczaje kościelne, nie udzielają komunii małym dzieciom i nigdy, w przeciwieństwie do innych kościołów, nie chcą śpiewać w języku czeskim”. Zwolennicy księdza Jana chórem krzyknęli: „Tak! Tak!” Želivský kontynuował: „Czy więc chcecie, by do tego kościoła zostali wprowadzeni inni księża?” A jego zwolennicy znów zawołali: „Tak!, Tak!”²⁷

Praga Želivskiego przyciągała radykałów z prowincji. Przybyła także grupa księży z Taboru, którzy zapewne spodziewali się znaleźć tu wdzięczne pole dla swej działalności, a równocześnie wesprzeć praskiego trybuna w jego poczynaniach. Licząc na przychyłność husyckiej lewicy, nie zawiedli się w swych nadziejach: przydzielono ich do kościoła św. Piotra na Poříčí, po usunięciu stamtąd „ornatowego” utrakwisty. W podzielonym ideowo mieście nie przeszło to bez echa. Zwłaszcza że księża taboryci sprawowali liturgię „po swojemu” i nie kryli swych zapatrywań na sprawy wiary. Opieka ze strony Želivskiego i jego stronników nie uchroniła przybyszów od podniesionych na Starym Mieście niebezpiecznych oskarżeń o błądę „pikarckie”²⁸.

Synod kleru husyckiego, zwołany na 4 lipca (od imienia patrona tego dnia nazwany synodem świętoprokopskim)²⁹, zgromadził przedstawicieli czterech stronnictw husyckich: księży praskich, hradeckich

²⁷ Tamże, s. 497.

²⁸ Tamże, s. 497 n. O sprawie księży z Taboru zob. Maur 1997, s. 27 n.

²⁹ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 499–500, artykuły synodalne zob. tamże, s. 500–505. O synodzie świętoprokopskim zob. Šmahel 1993 (III), s. 92 n.

(orebickich), žateckich i taboryckich; ci ostatni byli reprezentowani nielicznie. Želivský niesłusznie obawiał się przebiegu tego synodu, podjęte postanowienia podtrzymywały radykalną linię programu husyckiego, podkreślając z naciskiem zasadę ubóstwa kleru (któremu zabroniono zarządzać nieruchomościami) oraz karanie grzechów śmiertelnych, w tym zwłaszcza wykroczeń przeciw obyczajowości w życiu codziennym. Obie zasady były bliskie zarówno poglądom taborytów, jak Želivskiego i jego stronników. Inne uchwały synodu nie budziły jego zastrzeżeń, a w każdym razie ich nie ujawniał.

Pozostawiając zatem w miarę stabilne sprawy w Pradze, *director exercitus* poprowadził wyprawę wojska praskiego przeciwko sojusznikom Zygmunta na północnym zachodzie kraju. Dewastacje i rabunek klasztorów położonych stosunkowo niedaleko od trasy przemarszu należały do niejako rutynowych działań husytów w wojnie domowej. Szczęście wojenne miało się jednak odwrócić od Prażan. W pobliżu twierdzy Most spotkali się z poważnymi siłami katolickimi: wojskiem miejscowym i przybyłym z Miśni. Bitwa koło Mostu zakończyła się klęską Prażan, z powodu dużych strat zmuszonych do niechlubnego odwrotu³⁰. Zanim Želivský ze swym rozbitym wojskiem powrócił do Pragi, wieść o klęsce (jak zawsze wyolbrzymiona) już rozeszła się w stolicy. Pierwsza tak poważna porażka sił husyckich obniżyła prestiż zadufanego i mało doświadczonego dowódcy. Książdz Jan przekonał się także, że również w Pradze nie wszystko układa się po jego myśli.

Mimo niepowodzeń, a może raczej nimi ponaglany, Želivský zbliżał się do rozstrzygającego kroku w celu przejęcia władzy w największym i najpoważniejszym centrum husytyzmu, jakim była Praga. 19 października 1421 r. znów rozległ się głos wielkiego dzwonu kościoła Matki Bożej Śnieżnej, wzywający tym razem nowo- i staromieszczan do wspólnego zgromadzenia się w kościele św. Szczepana na Rybníčku³¹. Płomienny kaznodzieja, trybun mieszczan nowomiejskich (a ostatnio niefortunny dowódca wojska) jawnie obejmował dyktaturę. Miała ona trwać 110 dni i zakończyć się krwawym dramatem kończącym jeden z przełomowych momentów rewolucji husyckiej w Pradze.

³⁰ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 506–507; zob. Šmahel (III), s. 96 n.

³¹ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 514.

Tymczasem w październiku 1421 r. Želivský wezwał zebranych w kościele przedstawicieli obu miast praskich, aby opuściwszy „nie-wiernych panów królestwa”, dokonali wyboru jednego „godnego i wiernego hetmana”. O tym, że będzie to rycerz Jan Hvězda, o nieładnym przezwisku Bzdínka, wiedzieli wszyscy: wysuwający (a właściwie narzucający) kandydaturę Želivský, sam Hvězda – przedstawiony obecnym jako „dzielny obrońca prawdy ewangelicznej” – oraz wyborcy, głośno potwierdzający okrzykiem: „Tak!, Tak!”³² Nikt się nie odważył sprzeciwić ani wysunąć kontrkandydatury. Jan Hvězda otrzymał najwyższą w Pradze rangę pierwszego hetmana, zwierzchnika czterech niższych dowódców. Odpowiadając jedynie przed Želivským, który przyjął dla siebie stanowisko podkomorzego Pragi, Hvězda stawał się prawą ręką dyktatora, a w istocie wykonawcą jego woli³³. Otrzymywać miał zadania niewdzięczne i ryzykowne, które jednak nie zachwiały jego późniejszą karierą wojskową. Uważa się, że Želivský, nauczony gorzkim doświadczeniem porażki pod Mostem, chciał mieć blisko siebie człowieka zaufanego, a zarazem znającego wojenne rzemiosło. Autorka monografii poświęconej Želivskiemu trafnie zauważa: „Stosunek między Želivským a Bzdínką jest dość trudny do wyjaśnienia. Jedno jest wszak niewątpliwe: ich wspólna władza w Pradze była władzą absolutną”³⁴.

Wawrzyniec z Březovej wymienił pełnomocnictwa przekazane Hvězdzie przez księdza Jana: prawo aresztowania i skazywania na śmierć ludzi nieposłusznych, orzekanie banicji, konfiskat i innych kar, wreszcie dokonywanie zmian w składach rady miejskiej³⁵. Uprawnienia dotyczące wyrokowania śmierci lub orzekania konfiskaty mienia otrzymali również czterej dowódcy podlegający Bzdínce i rzeczywiście zaczęli z nich korzystać.

Dyktatura Želivskiego skutecznie wprowadziła w Pradze system represji. Inaczej niż to bywało uprzednio, dotyczyły one nie tylko ludzi bliskich staremu porządkowi i opornych wobec religijnych zasad husyckich oraz rzeczywistych lub domniemych heretyków

³² Tamże.

³³ O dyktaturze Želivskiego i o roli Jana Hvězdy zob.: Šmahel 1993 (III), s. 194 n.; Čornej 2000, s. 307 n. Zob. też Kaminsky 1967, s. 451 n.

³⁴ Kopičková 1990, s. 160.

³⁵ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 514.

– pikartów, lecz także gorliwych wyznawców husytyzmu negatywnie ocenianych przez sprawujących władzę. Co więcej, jak podkreśla František Šmahel, „zbrodnią było już samo podejrzenie o zdradę”³⁶. Pierwszą, a zarazem główną ofiarą podejrzeń stał się przybyły do Pragi dla oczyszczenia się z wątpliwych zarzutów szlachcic Jan Sádlo z Kostelca, wedle kronikarza wierny husyta (*pro veritate evangelica semper adherens*)³⁷, jeden z dwudziestu włodarzy powołanych przez sejm dla rządzenia krajem. Zaraz po przyjeździe do Pragi Sádlo został aresztowany, a następnie ścięty na staromiejskim ratuszu. Pewnie tylko dla ludzi zupełnie niezorientowanych w sprawach publicznych było tajemnicą, że wcześniej Sádlo jawnie okazywał niechęć Želivskiemu, wypominając mu jako księdzu czynne zaangażowanie w sprawy świeckie. Zamordowanie człowieka bez osądzenia, w dodatku bliskiego obozowi reformy, przyczyniło się – obok wielu innych czynników – do późniejszego upadku dyktatora Pragi³⁸. Tymczasem wywołało oburzenie i to nie tylko w środowiskach już wcześniej niechętnych Želivskiemu, wydaje się, że wtedy właśnie Jakoubek ze Stříbra stracił do reszty sympatię dla księdza Jana.

Želivský mógł jeszcze liczyć na tych, którzy opierali się próbom ograniczenia jego omnipotencji. Uchwała synodu praskiego z listopada 1421 r. w sprawie wyboru trzech administratorów Kościoła w stolicy Czech, przedstawiona następnie na zgromadzeniu wspólnoty miejskiej, spotkała się z jej sprzeciwem: ozwały się głosy, że tylko ksiądz Jan winien zarządzać sprawami kościelnymi. Nie przyjęto także wyraźnie taktycznego oświadczenia Želivskiego o gotowości przyjęcia tego stanowiska dzielonego wraz z dwoma mistrzami: Jakoubkiem i Kardinalem³⁹.

Jednakże popularność Želivskiego malała także wśród tych, którzy wcześniej z nadzieją witali objęcie przezeń pełni władzy. Dyktator nie poczynił żadnych kroków satysfakcjonujących uboższych mieszkańców Nowego Miasta. Z pewnością nie zadowalało ich faworyzowanie najbardziej zaangażowanych stronników spośród średniego

³⁶ Šmahel 1993 (III), s. 103.

³⁷ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 515.

³⁸ Na ten temat obszernie w: Čornej 2003, s. 275 n.

³⁹ Čornej 2000, s. 313.

mieszczaństwa: to oni otrzymywali domy i inne majątkości pozyskiwane drogą konfiskat zarządzanych przez Jana Hvězdę.

Niecałe cztery miesiące dyktatury Želivskiego było okresem trudnym, zarówno dla niego i jego stronnictwa, jak i dla husyckiej Pragi oraz całego ruchu reformy. Nie ustawały walki na frontach wewnętrznych, a ponadto pojawiło się nowe poważne zagrożenie ze strony obcych sił katolickich.

Na początku czerwca 1421 r. ustanowiony niedawno legat papieski Branda de Castiglione z polecenia papieża Marcina V ogłosił kolejną krucjatę przeciw czeskim husytom⁴⁰. I tym razem potencjalnym uczestnikom obiecano odpusty odpowiednio hojne do wagi przedsięwzięcia. Wojska krzyżowe, zmobilizowane jedynie na terytorium Rzeszy Niemieckiej, zgromadziły się w Chebie, by w sierpniu wyruszyć w głąb Czech. Zygmunt Luksemburski, pomny swych doświadczeń, odnosił się sceptycznie do całego przedsięwzięcia, którego nie mógł jednak jawnie lekceważyć. Sprawą dla niego wówczas ważniejszą było niebezpieczeństwo tureckie na Węgrzech, toteż dowództwo krucjaty objął tym razem nie on, lecz palatyn reński Ludwik III. W dowodzeniu wyprawą nie brakło zresztą nieporozumień i niesnasek, objawiających się zanim jeszcze podjęto pierwsze kroki wojenne.

Wojska interwencyjne początkowo odniosły pewne sukcesy, zdobywając kilka miast husyckich⁴¹. W Pradze zapanował niepokój, wiadano wszak, że wyruszyła armia o wielkiej sile. Wcześniejsze wtargnięcie oddziałów śląskich do Czech z pewnością nie uspokajało nastrojów.

Niepowodzenie drugiej krucjaty nie było zasługą armii praskiej, która wyruszyła w pole, by spotkać się z nieprzyjacielem. Wojsko to długo czekało na spodziewane posiłki ze strony Žižki, czeskich panów husytów i innych wspólnot spod znaku Kielicha⁴². Oczekując beczynnie, Prażanie zapewne naraziliby się na poważne konsekwencje, a przynajmniej na zajęcie przez krzyżowców obleganego przez nich Žatca. Sytuację uratowała przesadzona wiadomość o naciąganiu

⁴⁰ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 512; Šmahel 1993 (III), s. 99 n.

⁴¹ O przebiegu drugiej krucjaty zob. Šmahel 1993 (III), s. 99 n. Zob. też Paner 2002, s. 173–182.

⁴² Vavřinec z Březové (FRB V), s. 511.

wielkiej armii husyckiej, która rozeszła się w obozie interwentów. Gwałtowny odwrót wojsk wyprawy krzyżowej⁴³ oznaczał jej całkowite fiasko. Z Czech wycofywała się niemal bez walki armia licząca od 20 do 30 tys. żołnierzy.

Klęska drugiej krucjaty antyhusyckiej dotknęła Zygmunta Luksemburskiego o wiele mniej dotkliwie niż niepowodzenie pierwszej, sprzed roku, gdy dowodzone przezeń wojska krzyżowe bliskie były opanowania Pragi. Drogę do realizacji swych głównych celów – stłumienia husytyzmu i objęcia tronu czeskiego – widział w całkowitym podporządkowaniu Moraw, na które już nie mógł liczyć ze względu na wpływy husyckie w znacznej części tamtejszych ziem. Brak odzewu morawskich panów i szlachty na wezwanie do udziału w drugiej krucjacie skłonił Zygmunta do zaostrzenia środków oddziaływania na Morawian. Sejm ziemski zwołany do Brna obsadzonego przez wojska pozostające w służbie Zygmunta w listopadzie 1421 r. skłonił obecnych do wyrzeczenia się *Czterech artykułów praskich*, odrzucenia herezji husyckiej i odnowienia przysięgi wierności Luksemburgowi. Husyckie przez czas pewien Morawy wróciły na łono Kościoła rzymskiego.

Wtrągnięcie wojsk wiernych Zygmunтови do wschodnich Czech skłoniło Pragę do wysłania w tamtym kierunku wojska dowodzonego przez Jana Hvězdę. Zawiódł on jednak pokładane w nim nadzieje i dopiero interwencja Žižki zapobiegła klęsce. Ponadto wojsko praskie dopuściło się różnych ekscesów w Kutnej Horze, tam, gdzie należało postępować rozsądnie i umiarkowanie.

Sytuację obozu husyckiego pogarszały wewnętrzne niesnaski utrudniające współpracę wojskową. Niektóre eminentne postaci wśród husytów (należał do nich słynny wódz orebicki Hynek Krušina) odwracały się od Pragi Želivskiego⁴⁴. Nastąpiło także to, co zapewne nie powinno nikogo zaskoczyć: Čeněk z Vartenberku wraz z Oldřichem z Rožemberku i dwoma jeszcze „tymczasowymi” husytami ponownie odstąpił od *Czterech artykułów praskich* i powrócił do – jak zawsze wątpliwej – wierności Zygmunтови Luksemburskiemu. Oni także nie chcieli mieć nic wspólnego z Pragą rządzoną apodyktycznie przez husyckiego radykała, a zarazem prostego księdza.

⁴³ Tamże, s. 512.

⁴⁴ Šmahel 1993 (III), s. 109.

Wojenne działania wojsk Zygmunta, echo drugiej wyprawy anty-husyckiej, stanowiły dla husytów zagrożenie poważniejsze niż to, które w rzeczywistości przedstawiała nieudolnie dowodzona krucjata. Związały one w walce Jana Žižkę wraz z jego taboryckim wojskiem. Wcześniej witano Žižkę uroczystie i entuzjastycznie w Pradze⁴⁵, jako zwycięskiego wodza walczącego pod sztandarem z Kielichem, który – co istotne – zdejmował z bark Prażan główny ciężar odpowiedzialności za wynik konfrontacji i wzmacniał ich pewność. Gdy Zygmunt Luksemburski wraz z podległym mu wojskiem zajęli Čáslav i Kutną Horę, zawsze dla wszystkich ważną poprzez jej kopalniane bogactwa, stało się oczywiste, że w tym kierunku wyruszy Žižka. Wojenny pochód Žižki przebiegał ze zmiennym szczęściem: miał miejsce zarówno wymuszony przez nieprzyjaciół odwrót, jak i znakomity manewr taktyczny w wykonaniu najwyższego hetmana taborytów. Nastąpiła nagła ucieczka Zygmunta z Kutnej Hory, którą wiedząc, że zostanie zajęta przez siły husyckie, kazał podpalić⁴⁶. Styczniową kampanię, pomyślną dla walczących wspólnie taborytów i Prażan, zakończyło zwycięskie oblężenie Niemieckiego Brodu (obecnie Havlíčkův Brod). Dostał się wówczas do niewoli jego mężny obrońca – polski rycerz Zawisza Czarny z Garbowa⁴⁷, który znalazł się tam wraz z pozostałymi członkami poselstwa udającego się do Zygmunta Luksemburskiego w sprawie małżeństwa Władysława II z Zofią, wdową po Wacławie IV. Nie oszczędzono natomiast załogi Niemieckiego Brodu i mieszkańców, których wymordowano. Niefortunny Zygmunt, któremu perspektywa objęcia tronu czeskiego znów się oddaliła, osiadł niesławnie (choć bezpiecznie) w Jihlavie.

Zimą 1422 r. uaktywniła się opozycja przeciw rządowi Jana Želivskiego w Pradze. Reprezentowali ją nie tylko politycy Starego Miasta i mistrzowie uniwersyteccy, choć jedni i drudzy najbardziej ze wszystkich chcieli zmienić istniejący stan rzeczy i obalić tego, którego uznawali za tyrana⁴⁸. Znaczniejsi mieszczanie staromiejscy nie mogli

⁴⁵ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 529.

⁴⁶ SLČ (Palacký-Charvát), s. 60.

⁴⁷ Tamże. Zob. Paner 2002, s. 180.

⁴⁸ Z obszernej literatury przedmiotu zob. zwł. Čornej 2003, s. 261–303 (analiza przyczyn upadku Jana Želivskiego). Zob. też Kopičková 1990, s. 181 n.; Šmahel 1993 (III), s. 112–119.

mu darować deptania miejskiej samorządności i notorycznego lekceważenia miejskiego prawa i zwyczajów. Irytowało ich również faworyzowanie mieszczan nowomiejskich, uważanych za obywateli nieco niższej kategorii. Na Starym Mieście dyktaturę Želivskiego traktowano więc jako zło siłą narzucone⁴⁹. Z kolei, jak już wspomniano, mistrzowie uniwersyteccy utrakwiści nie akceptowali poglądów Želivskiego w sprawach wiary, inaczej się też zapatrywali na zagadnienie przemocy. Niechętna Želivskiemu – oczywiście w różnym stopniu – była grupa ludzi pióra, powszechnie znana w Pradze: Jakoubek ze Stříbra, Jan z Příbramia, Křišťan z Prachatic, Jan Kardinál, a także Petr z Mladoňovic oraz młody jeszcze wówczas Jan z Rokycan, późniejszy zwierzchnik całego Kościoła utrakwistycznego. Dyktaturze Želivskiego niechętna była husycka szlachta, w tym wojskowi dowódcy miast sprzymierzonych z Pragą.

Powołanie komisji mieszanej, mającej za zadanie rozwiązanie nagromadzonych konfliktów, było już samo przez się „pierwszą porażką bloku radykalnego”⁵⁰. Zgodnie ze zwyczajem, którego rewolucja nie zmieniła, w skład komisji wchodził husyccy panowie, rycerze, ziemianie i panosze. Warto zauważyć, że zasiedli w niej trzej wybitni hetmani taborcy: Jan Žižka, Zbyněk z Buchova i Jan Roháč z Dubé, a także bliski im Jan Valkoun z Adlaru. Obecni w niej byli również przedstawiciele wschodnioczeskich orbitów i wreszcie liderzy praskiego związku miast. Stronnictwo Želivskiego reprezentował jedynie Jan Hvězda, którego udział w rządach był już bardzo zagrożony.

Postanowienia komisji, choć nie drastyczne, zapowiadały upadek autorytarnych rządów, już choćby poprzez ogłoszenie wyborów do rady (nadal wspólnej dla obu miast praskich). Wynik wyborów nie oznaczał jeszcze katastrofy Želivskiego. Bardziej niekorzystne były natomiast postanowienia regulaminowe przywracające miastu samorządność i ograniczające udział duchowieństwa we władzach miejskich. Pozycję dyktatora poważnie zachwiało pozbawienie Jana Hvězdy stanowiska zwierzchniego hetmana Pragi. Otrzymał je Morawianin

⁴⁹ Na zagadnienie stosunków między Starym a Nowym Miastem Praskim wskazuje w omawianym kontekście Čornej 2003, s. 271 n.

⁵⁰ Šmahel 1993 (III), s. 112.

Hašek z Valdštejnu⁵¹, rycerz wyróżniający się w niedawnych bojach, lecz w Pradze niemal nieznan.

Widmo politycznej klęski pojawiło się przez Żelivskim wtedy, gdy stolicę opuściły wojska husyckiej lewicy: orebici i taborcy, zaalarmowani aktywnością sił katolickich na południu kraju, wraz z nimi odjechał Jan Hvězda, zatroskany o swą karierę wojskową. Zbliżał się ostatni akt niezwyklej, niepozabawionej dramatyzmu kariery Jana Želivskiego, a zarazem koniec krótkiej, lecz pełnej napięć fazy rewolucji husyckiej.

Nowy zwierzchnik – hetman Pragi Hašek z Valdštejnu, mający oparcie w większościowej grupie nowej rady (nadal wspólnej dla obu miast) – zaczął rządzić nie mniej autorytarnie od swego poprzednika Jana Hvězdy, z tą jednak różnicą, że zarządzane przezeń represje zwracały się przeciw radykałom, stronnikom Jana Želivskiego. Najpóźniej w początkach marca 1422 r. na ratuszu staromiejskim, przy wydatnym udziale Haška, zawiązał się spisek mający na celu już nie odsunięcie od władzy, lecz pozbawienie życia niedawnego dyktatora i jego najbliższych współpracowników⁵². Wbrew rzucanym później osądzeniom mistrzowie prasy (zwłaszcza dotyczy to Jakoubka ze Stříbra) nie byli zamieszani w te knowania, mimo że przejawiali aktywność w zabiegach o odebranie Želivskiemu resztki wpływów⁵³.

Želivskiego zwabiono do ratusza podstępem (jakoby dla wspólnego omówienia kierunku najbliższej wyprawy wojennej Prażan), a wraz z nim kilku bliskich mu mieszczan, głównie z grona dawniejszych rajców nowomiejskich, choć także i staromieszczan. Warto zapamiętać imiona tych, którzy mimo gorliwych poszukiwań nie przybyli: Jeroným Šrol i rękawicznik Jíra.

Na kartach szczególnie jednej z wersji *Starych roczników cze-skich* odnajdujemy dokładną relację z tego, co wydarzyło się 9 marca 1422 r., najpierw na ratuszu staromiejskim, a później na rynku i ulicach miasta⁵⁴. Relacja pochodzi od księdza Viléma, radykała bli-skiego Želivskiemu, naocznego świadka spotkania zainscenizowanego

⁵¹ SLČ (Palacký-Charvát), s. 62.

⁵² Zob. Šmahel 1993 (III), s. 117 n.; Čornej 2000, s. 314 n.

⁵³ Odnośnie do Jakoubka ze Stříbra zob. Kopičková 1990, s. 187.

⁵⁴ SLČ (Vratisl), s. 39–43. Krótsza wersja relacji w: SLČ (Palacký-Charvát), s. 62, dot. tylko reakcji prażan na śmierć Želivskiego.

na ratuszu przez organizatorów spisku. Želivskiego i wezwanych na ratusz jego najbliższych zwolenników nie przesłuchano i nie postawiono im żadnych zarzutów. Burmistrz staromiejski, rajcy należący do spisku i Hašek z Valdštejnu konsekwentnie, aż do końca (tj. do ujęcia i związania osób przeznaczonych na śmierć) odgrywali swe role utrzymane w fałszywie przyjaznym, układnym tonie. Aprobowano opinie Želivskiego w sprawie współpracy z wojskiem taboryckim, bez sprzeciwu przyjęto jego poważne napomnienia w kwestii niewłaściwego dysponowania skonfiskowanymi dobrami oraz „haniebnego odsunięcia Bzdínki i innych” (burmistrz miał się wówczas odezwać pojednawczo: „zostawmy to już, księżo Janie, stanie się wedle twej rady”)⁵⁵.

Według relacji księdza Viléma Želivský, początkowo ufny burmistrzowi i jego rajcom, szybko zorientował się, że nie ma dlań ratunku. Zresztą w końcu usłyszał z ust burmistrza (wciąż w tonie fałszywie łagodnym): „inaczej już być nie może, księżo Janie!”⁵⁶ Głównej ofierze spisku i innym idącym na śmierć pozostała już tylko spowiedź przed księdzem Vilémem, którego nie zdecydowano się zgładzić.

Egzekucja z rąk kata (odnoszącego się z szacunkiem do słynnego kaznodziei) nastąpiła wewnątrz budynku ratusza. Po ścięciu Želivskiego przekazano pod miecz jego dziewięciu stronników. Opis ostatnich chwil Jana Želivskiego, treść jego rozmów z przyjaciółmi oraz jego ostatnie słowa, w których dziękował Bogu, że ginie z rąk swoich, a nie wrogów, można uznać za wiarygodne, choć równocześnie służyły one bez wątpienia celom hagiograficznym.

Wiść o morderstwie (czy też raczej jeszcze jego domniemanie) szybko przedostała się na zewnątrz, może słyszano jakieś podniesione głosy, a może istotnie (zgodnie z tym, co pisze Eneaszy Sylwiusz Piccolomini) zauważono wyciekającą przez bramę wodę, którą splukiwano krew⁵⁷. Raz jeszcze ozwał się głos wielkiego dzwonu kościoła Matki Bożej Snieżnej, jak zawsze mobilizujący nowomieszczan. Tłum ruszył na Stare Miasto. Autor cytowanych wcześniej *Starych roczników czeskich* relacjonuje: „A tu przybiegłszy spotkali Haška, tego z kurwy syna

⁵⁵ SLČ (Vratisl), s. 41–42.

⁵⁶ Tamże, s. 42.

⁵⁷ Aeneae Silvii Historia, s. 126.

zdradzieckiego, który uwijając się na koniu uspokajał lud mówiąc, że księdzu Janowi nic się nie stało. [...] Leczą ci, którzy licznie się tam zbiegli, poczęli do niego wołać: Ha, ha, zdradziecki, niewierny panie, wraz innymi złoczyńcami zamordowaliście nam naszego ukochanego kaznodzieję!”⁵⁸ Hašek, dłużej już nie zwlekając, gdzieś się skrył. Tłum stawał się coraz bardziej zdeterminowany i agresywny. Podobno sygnałem szturm na ratusz było wołanie jakiegoś młodego parobka, który z pałąk w ręce wszedł na lawetę armaty jaroměřki i wołał głośno, wskazując zamknięte wejście do ratusza: „tu, biedoto, tu”⁵⁹. Wdarcie się tłumu na ratusz i rozpoznanie zdekapitowanych ofiar zamieniły podejrzenie w pewność. Według kronikarza, zanim doszło do przejawów nienawiści i aktów odwetu tłum opanowała rozpacz przybierająca formy zbiorowej hysterii: obnoszono po mieście z płaczem i krzykiem ściętą głowę Želivskiego i przekazywano ją sobie jako uwielbianą, najcenniejszą relikwię. Głośne objawy rozpaczliwych towarzyszyły przeniesieniu ciała do kościoła Matki Bożej Śnieżnej⁶⁰.

Eksplozja nienawiści zwróciła się ku nowym rajcom: dwóch z nich ścięto natychmiast, kilku innych następnego dnia⁶¹. Oszczędzono życie mistrzom, choć mogli oni spodziewać się najgorszego, słysząc pod swym adresem oskarżenia o przygotowywanie zguby księdza Jana. Mistrzów politycznie aktywnych aresztowano, a następnie wywieziono do Hradca, pod nadzór księdza Ambrożego. Szalejący w Pradze tłum zaczął niszczyć kolegia uniwersyteckie i domy uczonych, z zapalem wyrzucając i drąc znajdujące tam księgi. Niezbyt inteligentny autor *Kroniki starego kolegiata praskiego* odnotowawszy, że tego i tego dnia został ścięty „pewien kaznodzieja, ksiądz Jan z Nowego Miasta”, znacznie więcej miejsca poświęcił swej osobistej stracie: zniszczeniu należącej doń księgi (prawda, że z traktatem Jana Husa)⁶². Niszczycielskie rozruchy zwróciły się następnie przeciw domom

⁵⁸ SLČ (Vratisl), s. 39.

⁵⁹ Tamże: „a obec přiběhše, jední počehu vrata rathůzská sekati, odlupující plechy, a druzí vokny a střehami tam se dobyli [...]. Pak jeden chudý pacholek, vstúpiv s palicí na jednu pušku Jaromířku, jenž tu před rathůzem stáše, i zvolal hlasem velkým a řka: «Sem, chudino, sem!» A tak se k němu mnozí zběhnú”.

⁶⁰ Tamże, s. 39–40.

⁶¹ Šmahel 1993 (III), s. 119 n.

⁶² Kronika starého kollegiata pražského, s. 30.

żydowskim⁶³, wiemy o stratach materialnych, nie wiemy niczego o prawdopodobnych ofiarach.

Burzliwe zamieszki w Pradze miały prawdziwie plebejski charakter, ich uczestnikami kierował gniew i żądza zemsty. Nie znamy imion przywódców, a przecież wśród uczestników tumultu z pewnością były jednostki spontanicznie kierujące tłumem i wskazujące mu kierunki napaści. W wyrzucaniu i darciu ksiąg znajdowała ujście niechęć ludzi prostych do tego, co było im obce i stanowiło atrybut tych, którzy patrzyli na świat z wysoka i poświęcali się naukom do niczego nieprzydatnym.

W tych dniach ujawniało się poczucie przynależności społecznej: „tu, biedoto, tu!” – wołał młody prostaczek do ludzi takich jak on sam. Kilka lat później, w czasie kolejnego praskiego przewrotu (1427) Jeroným Šrol, niegdyś stronnik Želivskiego, wołał do tłumu ubogich mieszkańców miasta: „O was tu idzie, o biedotę!”⁶⁴ Šrol był staromiejским rzemieślnikiem, ale posługiwał się językiem, którym Želivský przemawiał do swych najuboższych słuchaczy.

Konsekwencją marcowych rozruchów, które wstrząsnęły Pragę, była kolejna fala terroru. Mściciele Želivskiego nie potrafili jednak wykorzystać sprzyjającej im sytuacji. Na czele powołanej *ad hoc* nowej rady stanęli wprawdzie ludzie wcześniej oddani Želivskiemu (wśród nich znany już nam Jeroným Šrol), ale gdy zabrakło jednostki o autorytecie choćby tylko zbliżonym do pozycji nieżyjącego trybuna, o utrzymanie władzy było trudno. Ponadto następne wydarzenia radykalnie zmieniły sytuację.

Około połowy maja 1422 r. do bram Pragi przybył ze swym wojskiem litewski książę Zygmunt Korybutowicz, namiestnik pretendenta do tronu czeskiego – wielkiego księcia Witolda, by objąć zarząd państwa, zgodnie z ustaleniami między Czechami a Witoldem⁶⁵. Przedtem Zygmunt zatrzymał się na Morawach i z tego

⁶³ O przejawach tumultu zob.: SLČ (Palacký-Charvát), s. 62; SLČ (Vratisl), s. 40.

⁶⁴ Chodzi o fragment wiersza nazywanego *O zajetí Zikmunta Korybuta*, w: Výbor, t. 1, s. 330: „Víšek Polák, Šrol Jeroným / velmi pomocen byli jím, / volajíc na lotrovinu: / o váš! běží, o chudinu!”

⁶⁵ Przybycie Korybutowicza do Pragi i jego rządu omawia w szerokim kontekście w swej wartościowej monografii Grygiel 1988, s. 53–77.

okresu pochodzi jego nieprzyjemna w tonie korespondencja z Janem Žižką. Korybutowicz natychmiast zraził do siebie husyckiego hetmana, apodyktycznie nakazując mu zaprzestanie rozlewu krwi, na co Žižka odpowiedział jeszcze ostrzej i nie bez inwektyw⁶⁶, równocześnie deklarując, że ludziom wolnym król nie jest potrzebny (powyższa opinia słynnego wojownika nie jest w pełni potwierdzona, lecz bardzo prawdopodobna).

Obóz husycki odniósł się do jagiellońskiego wysłannika w sposób zróżnicowany, lecz bez zdecydowanego sprzeciwu. Dostojny przybysz był wprawdzie człowiekiem obcym i przez to niepewnym, lecz przecież nie był przedstawicielem lub stronnikiem Zygmunta Luksemburskiego. Chętnie witano przyprowadzone przez księcia wojsko⁶⁷, na tyle liczne, by – jak żywiono nadzieję – mogło być z pożytkiem użyte dla celów obozu husyckiego.

Zygmunt Korybutowicz zaczął swe rządy w Pradze od likwidacji relikwów rządów Želivskiego, choć z początku próbował lawirować między Starym a Nowym Miastem. Autor *Starych roczników czeskich* zauważył, że Korybutowicza „nierad widział Jeroným Šrol i inni, którzy wtedy Pragą rządili, bojąc się, by ich z urzędów nie zdjęto, co też się stało. Bowiem ten książę Zygmunt w pierwszą niedzielę po swym przyjeździe wyczuwając jakąś niechęć ze strony staromiejskich rajców i księży, po obiedzie pojechał na Nowe Miasto i tu zbiegło się ku niemu wielu mieszkańców, którzy wzięwszy za uzdy jego konie uroczyście poprowadzili go na ratusz staromiejski”⁶⁸. Kronikarz pisze dalej, że rajcy, bojąc się burzliwej wspólnoty nowomiejskiej, wręczyli księciu pieczęcie i klucze miejskie, po czym zgłosili swe dymisje. „Nazajutrz zesła się *všeka obec* na ratusz i tu nowych rajców powołano, a ci przysięgli jemu wierność [...]. I tak nastąpił koniec rządów Šrola i Charváta”⁶⁹.

⁶⁶ Tamże, s. 64 n.

⁶⁷ Bartošek z Drahonice, *Kronika*, s. 592. Grygiel (1988, s. 59) ocenia liczbę wojska (przybyłego z Zygmuntem Korybutowiczem oraz przyprowadzonego przez jego czeskich stronników) na 5–7 tys. ludzi.

⁶⁸ SLČ (Palacký-Charvát), s. 63–64.

⁶⁹ Tamże, s. 64: „Nazajitřie sejde se *všeka obec* na rathúz a tu nové koňšely zdělá a ti slibí jemu věrnost a pošli po mistry do Hradce, aby všickni zase vrátili. A tu Šrolovo a Charvátovo panování konec vzalo”; zob. też SLČ (Vratisl), s. 45.

Utrzymanie wspólnej rady dla obu miast praskich było jedyną kontynuacją i nawiązaniem do ustroju miasta z czasów Želivskiego. Wśród nowych rajców nie było już nikogo z dawnych radykałów. Zgodnie z zamiarem Korybutowicza *velká obec* ogłosiła w końcu maja 1422 r. „czas łaski”, tj. nakaz powszechnej zgody, odpuszczenie win, a także odwołanie tych restrykcji, które radykałowie stosowali wobec swych przeciwników. Wrócić więc mogli do stolicy Czech różni banici i uciekinierzy, a także nieszczęśliwi mistrzowie „zesłani” do Hradca pod nadzór surowego księdza Ambrożego⁷⁰.

Litewski książę w imieniu własnym i tych, którzy z nim przybyli, zaakceptował *Cztery artykuły praskie*, uchylając się jednak od osobistego przystępowania do komunii *sub utraque speciae*. Korzystnym dlań rozwiązaniem politycznym (w gruncie rzeczy niezbędnym dla utrzymania oparcia w obozie husyckim) było przystąpienie do wspólnego z Prażanami oblężenia Karlštejnu. Ten nieodległy od Pragi potężny zamek wciąż bowiem pozostawał w rękach królewskich. Korybutowicz odniósł niewątpliwy sukces polityczny: hetmani taboryccy, łącznie z Janem Žižką, uznali go za „zarządcę ziemi czeskiej”. Natomiast długotrwałe oblężenie Karlštejnu nie przyniosło powodzenia militarnego. Nie pomogło ani ostrzeliwanie zamku z prażanki, jaroměrki i rychlicy, trzech armat sprowadzonych z Pragi, ani miotanie za mury niezliczonych beczulek z łajnem i cuchnącą padliną⁷¹.

Podczas gdy Zygmunt Korybutowicz na czele połączonych wojsk oblegał Karlštejn, w stolicy Czech doszło do nieoczekiwanej próby przewrotu. Podjęli ją dwaj dowódcy taboryccy: Jan Hvězda (Bzdínka) i Bohuslav ze Švamberku⁷². Nie wiemy, czy uczynili to w tajemnicy przed Žižką, w każdym razie bez jego udziału i aprobaty. Obu hetmanów taboryckich już znamy: pierwszy z nich był prawą ręką (czy może raczej żelazną rękawicą) Želivskiego w czasie jego dyktatury, w korzystnym zaś dla siebie momencie opuścił Pragę i z powodze-

⁷⁰ Šmahel 1993 (III), s. 123 n.; Grygiel 1988, s. 63 n.

⁷¹ SLČ (Palacký-Charvát), s. 40. O oblężeniu Karlštejnu zob. też Bartošek z Drahonice, *Kronika*, s. 592.

⁷² SLČ (Palacký-Charvát), s. 65: „Téhož leta, když kníže Sigmund u Karlštejna s Pražany ležal, ve středu na sv. Michala pan Bohuslav z Švamberka a Janek Bzdínka, hajtmáne táborští, s. Táborý pokusili se o Prahu”. Na ten temat zob. Šmahel 1993 (III), s. 127 n.; Čornej 2000, s. 317.

niem przystał do taborytów, drugi zaś najpierw był jeńcem Žižki, a później także zaczął robić karierę w wojsku taboryckim. Możemy się domyślać, że zwłaszcza Janowi Hvězdzie marzył się triumfalny powrót do miasta, którym niegdyś rządził, wymuszając na mieszkańcach posłuszeństwo. Obaj przywódcy planowanego przewrotu mieli jeden atut: nieobecność w mieście księcia Zygmunta Korybutowicza wraz z jego wojskiem oraz częścią oddziałów praskich; jak wiemy, wszyscy oni oblegali Karlštejn. Taboryci (a właściwie taboryccy organizatorzy i uczestnicy puczu) dysponowali siłą niewspółmierną do podjętej akcji, nie mieli też ani rozeznania w sytuacji, ani konkretnego planu działania. Rzuca się w oczy rozbieżność między dalekośnym celem taboryckim, jakim było wyrwanie Pragi ze sfery wpływów kalisznickiej szlachty, a słabością realizacji tego przedsięwzięcia.

Rajcy staromiejscy nie przestraszyli się przybyłych taborytów i nie usłuchali ich żądania zwołania całej wspólnoty obywateli miasta. Dzięki relacji autora *Starych roczników czeskich* możemy śledzić szlak przemarszu uczestników zamachu, będący następstwem odmowy współdziałania: krążyli oni między Nowym Miastem, gdzie na Końskim Targu (dzisiejsze Václavské náměstí) rozbili swój obóz, a Starym Miastem. Każdy, komu nie jest obca topografia nawet dzisiejszego centrum Pragi, zwróci uwagę na chaos w ich poczynaniach i to w czasie decydującym o powodzeniu przewrotu.

Po nieudanej próbie porozumienia z rajcami staromiejskimi „szli z ratusza z powrotem na Nowe Miasto, a wzięwszy ze sobą Sakrament [mamy wszak do czynienia z taborytami] i swoje uzbrojenie, wyruszyli [znów] na Stare Miasto. I przeszli przez cały rynek i nikt się do nich nie przyłączył, aż doszli do ulicy Długiej, szli [dalej] Příkopěm aż do Matki Bożej Śnieżnej, a stamtąd zabrawszy armaty tاراśnice szli z powrotem do Starego Miasta. W tym czasie staromiejscy także już się uformowali pod swoją chorągwią i wyruszyli naprzeciw nim”⁷³. Wydarzenia potoczyły się błyskawicznie: doszło do krótkiego starcia zbrojnego na ulicy Źelaznej, po czym taboryci zostali zmuszeni do wycofania się na Nowe Miasto, do ich obozu. Nie tyle dramatyczną, ile kłopotliwą dla obu stron sytuację rozwiązało porozumienie dwóch od dawna sobie przyjaznych panów: związanego z Pragą

⁷³ SLČ (Palacký-Charvát), s. 65.

Viléma Kostki z Postupic i obecnego taboryty Bohuslava ze Švamberku. „I tak taboryci musieli tego wieczora odejść z miasta z wielką dla nich hańbą i stratą”⁷⁴ – stwierdził autor *Starych roczników czeskich*.

Postawa przedstawicieli Starego Miasta – zawsze niechętnych wobec taborytów – nie wymaga komentarza. Natomiast obojętność nowomieszczan, będących świadkami wydarzeń, można tłumaczyć obawą przed rządami taboryckimi, rezerwą wobec Jana Hvězdy, który zawiódł w dniach klęski Želivskiego i wreszcie zauważalną nieudolnością przywódców zamachu.

Przybycie do Pragi Zygmunta Korybutowicza, który zaalarmowany wydarzeniami w stolicy odstąpił od oblężenia Karlštejnu, nie przyniosło uspokojenia. Niektórzy mieszkańcy miasta, sympatyzujący jednak z taborytami, próbowali przemocą uwolnić uwięzionych przez Prażan taboryckich uczestników wyprawy. Zygmunt Korybutowicz zdecydował się na pokaz siły: winnych aresztowano, a pięciu z nich ścięto. Śmierci następnych zapobiegł Vilém Kostka, który przed odjazdem z Pragi gniewnie burknął do popieranego przezeń rozeźlonego książątka: „a bądź sobie dla nich katem jak długo chcesz”⁷⁵.

Stłumienie zamieszek, które w istocie nie miały ani dużego rozmachu, ani zasięgu, wywołało nastroj niezadowolenia, obejmujący chyba nie tylko Nowe Miasto, choć ono najbardziej zawiódło się na zarządcy królestwa. Jednak Zygmunt Korybutowicz nie odczuł już tych nieprzychylnych nastrojów. Jego misja była źle postrzegana w świecie katolickim, a z tym musiał się liczyć zarówno Witold, jak i stryj Zygmunta, Władysław Jagiełło. Toteż w końcu 1422 r. Korybutowicz został przez Witolda odwołany i wraz ze swym wojskiem opuścił Pragę, a następnie Czechy.

Pod koniec pierwszego okresu rządów Zygmunta Korybutowicza w Czechach (miał on powrócić do Pragi w 1424) chwilowe rozwiązanie znalazła sprawa zamku karlštejnskigo, obleganego przez

⁷⁴ Tamże: „Pak pan Vilém Kostka, že byl laskav na pana Bohuslava, hajtmana taborského, jezdil tak mezi nimi, až učinil mezi nimi příměří, dokudž slunce ten den za horu nezajde. A tak Táboři musiehu ten večer z města vyjítí s velikú hanbu a škodú”.

⁷⁵ Tamże, s. 66: „A když jich již pět státo bylo, prosili jeho, aby již přestal toho stinanie. A pan Vilém Kostka s svú čeledi jeda pryč, vece: «Nakatujž se s nimi dokudž chceš». a ihned přesta toho stinanie”. Zob. Grygiel 1988, s. 69.

wojska husyckie od niemal pół roku. Trzecia antyhusycka wyprawa krzyżowa, która w listopadzie 1422 r. miała m.in. wspomóc obronę zamku, by następnie zagrozić Pradze, rozwiązała się zanim jeszcze jej uczestnicy zdążyli się zebrać⁷⁶. Z kolei wojska oblegające Karlštejn przekonały się, że jego zdobycie przekracza ich możliwości, zaprzestały działań i opuściły swe pozycje, korzystając z porozumienia o rocznym przymierzu.

Rządy Korybutowicza w Pradze wzmocniły miejscową prawicę husycką i zminimalizowały znaczenie środowisk radykalnych. Potęga związku praskiego, nader względna, jak się miało niedługo okazać, opierała się na szlachcie dowodzącej wojskami sojusznicznych miast i na miejscowych husyckich elitach miejskich. Okazać się miało również, że ideowe i polityczne ustępstwa Prażan mogły pójść bardzo daleko, aż do porozumienia z siłami jawnie antyhusyckimi.

Niektóre z opisanych wyżej wydarzeń była symptomem przewartościowań ideowych w obozie husyckim. Następowaly także nader istotne zmiany w wewnętrznym układzie sił. Zbliżała się wreszcie zmiana zasadnicza, którą było przejście od polemik i debat oraz stwarzania określonych faktów politycznych do bratobójczych, krwawych konfrontacji na polach walki.

Mniej więcej od dwóch lat najważniejszą postacią po stronie husyckiej w wojnie domowej i w walkach z obcymi interwentami był Jan Žižka. Cieszył się on wielkim autorytetem zarówno dowodząc armią taborycką, jak i wtedy, gdy stawał na czele współpracujących ze sobą wojsk taborycko-praskich. Oczywistą była jego obecność na najważniejszych w danym momencie frontach wojny. W obozie husyckim wiadano, że wraz z nim i jego wojskiem zbliża się zwycięstwo. Legenda Žižki zrodziła się i umacniała za jego życia⁷⁷. Z pewnością miała na nią wpływ ślepotą starego wojownika: w 1421 r. w bitwie pod Rabí został on ciężko raniony w czoło i jakoby całkowicie utracił wówczas wzrok⁷⁸.

⁷⁶ Čornej 2000, s. 317 n.

⁷⁷ Bardzo charakterystyczna opinia w: SLČ (Palacký-Charvát), s. 59: „Ale on se mužsky bránil, doufání vždy v Pánu Bohu máje, a mnoho nepřátel s svými bratřimi zbil a zranil a škodu i hanbu jim valikú učinil, tak že s hanbú pryč ujeti musili. A on sám na bojišti ostav, potom dále táhl, kam chtěl a kam jemu libo bylo”.

⁷⁸ Świadectwa źródłowe na ten temat zebrane w: Paner 2002, s. 166 n.

Wiedzano o bliskich związkach Žižki z ziemiami pozostającymi pod wpływem Taboru, a później związku miast taboryckich. Relacje te zdawały się być niezależne od jego stosunków z osobami sprawującymi rząd dusz w Taborze i Písku. Miało to jednak wkrótce ulec zmianie.

Historycy zastanawiali się nad przyczynami intrygującego rozejścia się Jana Žižki z Taborem⁷⁹ i jego zwrócenia się ku wschodnim Czechom. Wysuwano jednak raczej pewne sugestie niż dobrze uzasadnione argumenty. Naturalnie godnym uwagi zjawiskiem był pogłębiający się od pewnego czasu antagonizm najwyższego hetmana z czołowymi księżmi taboryckimi; pisał o tym, nie bez satysfakcji, Jan z Příbramia, odnoszący się z jadowitą abominacją do niektórych zwłaszcza osób z ich grona⁸⁰. Žižka mógł mieć pretensje do głównych przedstawicieli „stronnictwa porządku” w Taborze o zbyt długie tolerowanie herezji pikarckiej. Tego apodyktycznego wojownika irytowały także opinie teologów taboryckich zabierających głos na temat warunków użycia przemocy i prowadzenia „wojny sprawiedliwej”, a chyba jeszcze bardziej przykłady „mieszania się” kaznodziejów z Taboru i Písku w kwestie natury militarnej. Zdaniem Petra Čorneja, Tabor Mikołaja z Pelhřimova, jak wiemy seniora wspólnoty, „jeszcze mniej zadowalał Jana Žižkę niż Tabor Švamberka i Bzdínki”⁸¹. Rozdźwięki między Žižką a tymi ostatnimi mogły dojść do głosu po niedawnej podjętej przez nich nieudanej próbie opanowania Pragi. Jednak decydujące o rozpadzie husyckiej wspólnoty w zakresie działań wojennych okazało nie tyle rozejście się Žižki z Taborem, ile przede wszystkim jego niespodziewanie silny konflikt z Pragą.

We wschodnich Czechach Žižka nawiązał bliską współpracę z dobrze mu znanym bractwem orebickim i jego duchowym przywódcą – księdzem Ambrozym z Hradca. W zbliżeniu tym dostrzegał szansę stworzenia nowej, prawdziwie potężnej siły husyckiej⁸². Žižce bez wątpienia odpowiadał radykalizm tamtejszych husytów i charakter

⁷⁹ Šmahel 1993 (III); Čornej 1999, s. 331 n. Zob. też Paner 2002, rozdz. VIII, a zwł. ostatnio: Paner 2010, s. 377–391.

⁸⁰ Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, s. 70: „bratr Žižka nenaviděl některých kněží tábořských, a zvláště Korandy, zjevně jemu daje pikardy a kacieře”.

⁸¹ Čornej 1999, s. 330.

⁸² Tamże, s. 331 n.; Čornej 2000, s. 321 n.

bractwa orebickiego, nie teokratycznego (mimo wybitnej pozycji księdza Ambrożego), a w dziedzinie wojskowej opartego na niższej szlachcie, z którą słynny hetman najłatwiej znajdował wspólny język⁸³. Žižka niewątpliwie ufał orebitom, w których dostrzegał wspólnotę wierną *Czterem artykułom praskim*, a zarazem niewdającą się w dwuznaczne sojusze z katolickimi panami i w ugody ze zniechęconym królem węgierskim. Także orebici byli chętni do porozumienia z niedawnym taboryckim hetmanem zwycięzcą, licząc na jego pomoc w konfrontacji z mającym przewagę związek praskim, wszak pod wpływy Prażan dostał się dawny bastion orebitów – Hradec Králové. Dodać należy rzecz bardzo istotną: Žižka nie opuścił Taboru sam, lecz z dowodzonym przez siebie wojskiem. Nie znamy jego liczebności, przypuszcza się, że była ona znacząca, skoro z tą swoją przyboczną gwardią Žižka mógł odnosić wcale znaczne sukcesy. Anna Paner zauważyła, że za słynnym hetmanem poszła grupa niższych dowódców, nie przyłączyli się natomiast doń ambitni młodzi *hejtmani* taboryccy: Chval z Machovic i Zbyněk z Buchova⁸⁴.

Początkowo nic jeszcze nie zapowiadało konfliktu z Prażanami, Žižka nadal współpracował z praskim dowódcą Hradca, doświadczonym Divišem Bořkiem z Miletínka. Latem 1423 r. Žižka podjął jednak plan księdza Ambrożego, by wspólnie odbić Hradec Králové z rąk praskich, zwłaszcza że część tamtejszych mieszczan przejawiała sympatie orebickie. Gdy Diviš Bořek opuścił na pewien czas miasto, powierzając dowództwo nad załogą swemu bratu, Žižka wraz z orebitami wtargnął do Hradca, opanował go i wygnał brata Divišovego. Oczywiście było, że czyn ten, w jawny sposób zdradziecki, wywołał reakcję Bořka i Prażan. Relacja o następujących po tym wydarzeniach, zawarta w tekście *Starych roczników czeskich*, godna jest przytoczenia: „Pan Diviš zaś, wzięwszy ze sobą wojsko praskie, chcąc zemścić się na hradeckich za to, że wygnali jego brata, zbliżył się z Prażanami do Hradca. Wówczas brat Žižka wraz z hradeckimi wyszedł z miasta naprzeciw nim i nastąpiła między nimi bitwa koło Strauchovego Dvoru. I szli przeciw sobie: monstrencja przeciw monstrencji (*archa proti arše*). Prażanie zwyciężeni przez Žižka uciekli, a Diviš wycofał się

⁸³ Čornej 1999, s. 338.

⁸⁴ Paner 2010, s. 384.

ze swymi na Kuněticką Horę [...]. A tego księdza, co przed Prażanami niósł monstrację Žižka zabił buławą”⁸⁵.

I szła *archa proti arše* – kronikarz dobrze uchwycił dramatyzm konfrontacji, w której po raz pierwszy na polu bitwy stanęły naprzeciw siebie dwie armie spod znaku Kielicha, obie prowadzone przez księży z monstrancjami. Bitwa pod Strauchovym Dvorem zapoczątkowała więc nowy konflikt zbrojny, tym razem wewnątrz obozu husyckiego⁸⁶.

Žižka stał się najwyższym dowódcą nowego wschodnioczeskiego związku husyckiego. Jego podstawą było bractwo orebickie, centrum zaś Hradec Králové. Należały do niego mniejsze ośrodki miejskie: Jaromeř, Čáslav (jakże zmienne były losy tego miasta) i Dvůr Králové⁸⁷. Na husyckim wschodzie Czech Žižka nie miał konkurentów do sprawowania naczelnego dowództwa. Nie próbował z nim rywalizować książę Ambroży, dobre stosunki łączyły go z wybitniejszymi jednostkami spośród tamtejszej husyckiej szlachty.

Regulamin wojskowy Žižki, tekst, któremu wypadnie poświęcić nieco miejsca, przedstawia przejrzyste strukturę związku i wymienia osoby pełniące funkcje wojskowe i cywilne⁸⁸. Na wstępie poznajmy tych, których należy uznać za założycieli owej nowej struktury: „My, Jan bratr Žižka z Kalicha, Jan Roháč z Dubé, Aleš z Rýmburka a z Vřeštova [...]”⁸⁹.

Porzuciwszy taborystów, dołączył do Žižki Jan Hvězda, człowiek niezwykle doświadczony, energiczny dowódca i niewątpliwy awanturnik. Pod naczelnym dowództwem Žižki objął kolejną dlań ważną funkcję komendanta (*hejtmana*) Hradca Králové.

Tekst znany jako *Regulamin wojskowy* Žižki można uznać za program ideowy, militarny i organizacyjny związku wschodnioczeskiego. Łączy on silnie eksponowane treści wyznaniowe ze sprawami na wskroś świeckimi, głównie dyscyplinarnymi. Zaczyna się od

⁸⁵ SLČ (Palacký-Charvát), s. 67. Inna, zwięzła relacja o bitwie w: Kronika starého kollegiáta pražského, s. 30.

⁸⁶ O bitwie pod Strauchovym Dvorem i jej znaczeniu zob. Čornej 2000, s. 327 n. Zob. też Paner 2002, s. 207 n.

⁸⁷ O związku wschodnioczeskim zob. Jurok 2006, s. 42–53.

⁸⁸ *Vojenský řád Žižkův*, w: Výbor, t. 1, s. 502–506. Zob. Šmahel 1993 (III), s. 141; Čornej 1999, s. 348 n.

⁸⁹ *Vojenský řád Žižkův*, w: Výbor, t. 1, s. 503. Zob. Paner 2010, s. 385.

przytoczenia *Czterech artykułów praskich*, będących nadrzędnym fundamentem ideowym obowiązującym wszystkich członków związku, bez względu na ich stan i godność, wszyscy bowiem, każdy na swoim stanowisku, służyć mieli sprawie bożej. Każdego, kto by tych artykułów nie przestrzegał i nie chciał ich bronić, należało najpierw napomnieć, a gdyby to nie pomogło, zmusić do właściwego postępowania. Autor tekstu wywodzi dalej: „wiedzeni dobrym duchem wiemy i rozumiemy, że wszystkie rzeczy tego świata są marne i przemijające, ale Prawda Pana Jezusa Chrystus, Boga Wszemchnocnego, zostaje na wieki”⁹⁰. Z tą uduchowioną refleksją współbrzmie zamieszczone dalej, już we właściwej części *Regulaminu*, postanowienie o wspólnej, nabożnej modlitwie przed wyruszeniem w pole.

Natomiast zasady postępowania dyscyplinarnego i karania ludzi nieposłusznych i notorycznych grzeszników są niesłychanie surowe, wymienia się tu różnorakie plagi i sposoby odbierania życia winowajcom⁹¹.

Mamy do czynienia z regulaminem armii rewolucyjnej, zrównującym wszystkich jej członków, ustalającym żelazną dyscyplinę dla wszystkich bez wyjątku, zabraniającym pod karą śmierci przywłaszczania sobie zdobytego mienia. Równocześnie w jego słowach rozpoznajemy Žižkę, wojownika-husyty, który pogardzał teoretycznymi sporami prasko-taboryckimi, gdyż wierzył w prawdy fundamentalne, raz przyjęte i niezmiennie.

Zasady dotyczące dyscypliny i zachowania w warunkach bojowych zostały także wyłożone w ostatnich strofach słynnego taboryckiego chorału wojennego *Ktož jsú boží bojovníci* (*Wj, którzyście bożymi wojownikami*):

Wszyscy hasło pamiętajcie,
które wam podano,
posłuszni swoim dowódcom
wzajem się wspierajcie,
trzymajcie się wszyscy w szyku miejsca swego!⁹²

⁹⁰ Výbor, t. 1, s. 503.

⁹¹ Tamże, s. 505. Odpowiedni tekst regulaminu przytaczam dalej, s. 289.

⁹² *Ktož jsú boží bojovníci*, w: Výbor, t. 1, s. 325: „Heslo všichni pamatujte, / kteréž vám vydáno, / svých hauptmanův pozorujte, / retuj druh druhého, / hleďž a drž se každý šiku svého!”

Wojsko Žižki – podporządkowane wpajaniem mu zasadom oraz autorytetowi sławnego hetmana – czekało jeszcze wiele walk. Na czas pewien tracimy Žižkę wraz z jego wschodnioczeskim wojskiem z oczu, wiemy jedynie, że walczył na Morawach przeciw miastom i panom katolickim.

Przenieśmy się do Pragi, gdzie jesienią 1423 r. nastąpiły ważne wydarzenia. Miały one miejsce nie tylko na polach bitewnych oraz w obleganych zamkach i miastach, lecz także w ocalałych kościołach i salach ratuszowych, w których obradowano, zawierano porozumienia i próbowano przechylać szalę na korzyść różnych stron obozu husyckiego, teraz już bardzo skonfliktowanego.

Na 16 października 1423 r. zwołano do Pragi sejm, nazwany później svatohavelskim (od imienia św. Gawła, patrona tego dnia)⁹³. Jego uczestnikami byli utrakwiści i katolicy; znaczące, że ci ostatni stanowili grono liczniejsze niż w Čáslaviu w 1421 r. Wśród husytów przeważali przedstawiciele miast związku praskiego, liczniejsi od właściwych Prażan. Zebrano się celem ratowania państwa (podobnie jak w Čáslaviu), a zwłaszcza zakończenia bezprawia i rozbojów. Oczywiście była antyżyżkowska wymowa tych haseł. Nie można się dziwić, że na sejmie zabrakło stronników hetmana, uwielbianego niegdyś w Pradze, a teraz uznanego za odstępcę. Nie było na nim również południowoczeskich taborytów.

Sejm praski powołał dwunastoosobową radę krajową⁹⁴, w której znaleźli się wybitni przedstawiciele stronnictwa kalisznickiego: Hynek Krušina z Lichtemburka, Hynek Koldštejnský, upokorzony przez Žižkę Diviš Bořek i Hašek z Valdštejnu. Wśród katolików nie zabrakło w istocie bezideowego politycznego gracza Čenka z Vartenberku i towarzysza jego zmiennych poczynań Oldřicha z Rožemberku, a także pana Jana Starszego z Michalovic. Dwunastoosobowa rada była więc ciałem utrakwistyczno-katolickim, pozbawionym przy tym przedstawicielstwa obu miast praskich. Trudno orzec, czy było to wynikiem taktycznej decyzji Prażan (przeniesienia odpowiedzialności za dalszy bieg wydarzeń na kalisznicką szlachtę), czy też – w co jednak można wątpić – rezultatem gwałtownego spadku znaczenia Pragi.

⁹³ Šmahel 1993 (III), s. 143 n.; Čornej 2000, s. 331 n.

⁹⁴ Šmahel 1993 (III), s. 144 n.; Čornej 2000, s. 332 n.

Nieudana próba opanowania Pragi przez taborytów dowodzonych przez Jana Hvězdę i Bohuslava ze Švamberku zaostrzyła i tak już silny antagonizm taborycko-praski. Dla taborytów, którzy stopniowo tracili pozycję jednej z głównych napędowych sił rewolucji, wciąż nie do przyjęcia były praskie kompromisy z chwiejnymi panami kaliszniczkimi, a tym bardziej zbliżenie ze stroną katolicką jako partnerem do wydobywania kraju z chaosu. Wiosną 1423 r. stosunki między Pragą a Taborem były już tak napięte, że groziły zbrojną konfrontacją, którą zapowiadały drobne, lecz wrogie konflikty. Istniejące od dawna różnice w sprawach dotyczących wiary (odmienne pojmowanie istoty Eucharystii) oraz liturgii (nieustający problem ornatów mszalnych), z obu stron zaostżane, niosły ryzyko przekształcenia się teoretycznych sporów w zbrojny konflikt obu zantagonizowanych stronnictw husyckich.

Groźną sytuację uratowano, organizując dwa taborycko-praskie spotkania na zamku Konopiště⁹⁵, zwołane dla przedyskutowania spornych problemów. Czołowi przedstawiciele obu stron, wśród których nie brakło praskich mistrzów Jakoubka ze Strříbra i Jana z Příbramia oraz księży taboryckich: seniora Mikołaja z Pelhřimova, Jana z Jičína i Jana Čapka, starali się znaleźć stanowiska kompromisowe, nieusuwające wprawdzie głęboko zakorzenionych różnic, lecz będące wyrazem woli porozumienia. Zewnętrznym znakiem tej właśnie dobrej woli miało być odprawianie mszy, na którą księża taboryccy mieli przywdziać ornaty, utrakwiści zaś z nich zrezygnować. Wspólną mszę odprawiono, lecz biskup taborytów twierdził, że utrakwiści nie w pełni wywiązali się ze swego zobowiązania⁹⁶.

Dodać warto, że w Konopištiu obecni byli także świeccy przedstawiciele obu stronnictw: taboryccy hetmani Chval z Machovic i Maciej Lauda oraz odpowiednio godni Prażanie. Świeckim uczestnikom spotkania powierzono rolę rozjemców, lecz wydaje się, że ich głosy mogły być istotne wtedy, gdy omawiano bardzo trudne kwestie sojuszy politycznych.

Podczas gdy znani nam duchowi przywódcy taborytów angażowali się w teoretyczne spory wyznaniowe, starając się nie dopuszczać

⁹⁵ Kejř 1981, s. 68 n.; Kaminsky 1967, s. 466 n., 476 n.; Šmahel 1993 (III), s. 137 n.

⁹⁶ Nicolaus de Pelhřimov, *Chronicon Taboritarum*, s. 575.

do zbyt daleko idących ustępstw na rzecz utrakwistów, ci sami księża (nie zapominajmy o teokratycznym ustroju Taboru), a także wojskowi przywódcy związku biernie obserwowali upadek znaczenia potężnego niegdyś centrum radykalizmu husyckiego i działań wojennych. Dominowała polityka kompromisów i unikania walki z wrogami rewolucji. Taborcy mieli pretensje do Prażan o paktowanie ze stroną katolicką, lecz ich przywódcy starali się nie być zbyt uciążliwymi sąsiadami zarówno dla landfrydu pilzneńskiego, jak i dla Oldřicha z Rožemberku. Doświadczeni i dzielni żołnierze, a wówczas – pod odejściu Žižki – główni taborcy hetmani: Chval z Machovic i Zbyněk z Buchova nie wykraczali jako politycy i stratedzy ponad przeciętność.

Tabor, który wcześniej nie troszczył się o obsadzanie zaufanymi osobami łatwo zdobywanych miast, teraz zaczął tracić miasta należące do jego związku. Dla przywódców taborczych niewielką pociechą mogła być wspólnota losów z Pragą, której związek bardzo szybko topniał. Obie wielkie wspólnoty husyckie traciły swój stan posiadania na rzecz dowodzonego przez Žižkę związku wschodnioczeskiego. Wielki wojownik, budując jego potęgę, utożsamiał ten cel ze zwycięstwem husytyzmu. Wspólnoty husyckie, którymi wcześniej dowodził i z którymi współpracował, traktował teraz jako przeszkody w podjętym dziele. Powtórzę trafną uwagę Petra Čorneja, że Žižka „dla poznanej przez siebie świętej prawdy gotów był zwrócić się przeciw wszystkim, postępując wszak nie inaczej niż pikarci i adamici, których wygubił”⁹⁷.

Pierwsza połowa 1424 r., począwszy już od lutego, była czasem triumfów Žižki, mimo że nie wszystkie cele wojenne udawało mu się zrealizować. Wyprawa przeciw landfrydowi pilzneńskiemu zakończyła się niepowodzeniem, udało się natomiast Žižce przyłączyć do swego związku miasta taborckie: Klatovy i Sušice, a wcześniej Domažlice. Straty te nie wywołały reakcji Taboru. Z kolei zajmując Žatec i Louny, Žižka osłabił związek praski.

Konfrontacja z wojskiem koalicji kalisznicko-katolickiej, zawiązanej jesienią 1423 r. na tzw. sejmie svatohavelskim, o mało nie zakończyła się dla Žižki katastrofą. Okrążony w Kostelcu nad Łabą, zdołał się jednak stamtąd wydostać przy pomocy jednego z sojuszników.

⁹⁷ Čornej 2000, s. 353.

Posuwając się w kierunku Čáslavia, natknął się na oblegających go wcześniej koalicjantów i stoczył z nimi bitwę koło wsi Malešov. Nastąpił pogrom „svatohavelskich” sprzymierzeńców; kronikarze przytaczają olbrzymie liczby poległych⁹⁸, jak zwykle fantazując. Bardzo poważne straty ponieśli Prażanie, wymieniano później imiona zasłużonych rycerzy i mieszczan-wojowników z ich grona. Autor *Starych roczników czeskich* z uznaniem pisze o Žižkowym manewrze bitewnym, który przyczynił się do tak znacznego zwycięstwa. Žižka znakomicie wykorzystał ukształtowanie terenu: wrogów uformowanych w dolinie rozproszyć zjeżdżające na nich z góry wozy bojowe wypełnione kamieniami⁹⁹.

Ten sam kronikarz, wspominając o oblężeniu Žižki w Kostelcu, a następnie opisując bitwę malešovską, używa charakterystycznych eufemizmów tam, gdzie wypadałoby coś powiedzieć o składzie armii koalicyjnej: hetmana oblegali „Prażanie i inni [z nimi] współdziałający”, w stronę Malešova pociągnęli przeciw niemu „Prażanie połączycywszy się z niektórym panami”¹⁰⁰. Widocznie nawet po upływie czasu, gdy powstawały *Staré letopisy české*, uważano, że sojusze utraktwistów nie przynosiły im sławy.

Zwycięstwo malešovskie rozpoczęło triumfalny pochód Žižki, teraz już bez niepowodzeń. Zajął on Kutną Horę, miasto przechodzące z rąk do rąk dowódców żądnych wydobywanych tam bogactw naturalnych. Teraz wojskowym dowódcą Kutnej Hory został z ramienia Žižki Jan Hvězda, zasłużony w bitwie pod Malešovem. Później hetman wschodnich husytów zajął Český Brod, Nymburk i Kouřim, znów uszczuplając związek praski, którego znaczenie było poważnie nadszarpięte. Zwycięski Žižka postanowił powstrzymać nienawistne mu inicjatywy koalicyjne, a zarazem zapanować nad całym obozem husyckim. W tym celu 10 września 1424 r. stanął z wojskiem swego związku w Libni pod Pragą¹⁰¹.

W podjętej przez historyków dyskusji na temat poprowadzenia przez Žižkę zbrojnej wyprawy pod Pragę przekonującą wydaje się

⁹⁸ SLČ (Černá i in.), s. 27 (text CT 1); SLČ (Palacký-Charvát), s. 71.

⁹⁹ SLČ (Palacký-Charvát), s. 71.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Tamże, s. 72.

opinia, że była ona przede wszystkim demonstracją siły i ostrzeżeniem dla Prażan przed wielką konfrontacją¹⁰².

Wcześniej niż to nastąpiło, na początku lata 1424 r. do Pragi przybył powtórnie Zygmunt Korybutowicz, aby mimo sprzeciwu Władysława Jagiełły objąć rządy jako „postulowany i wybrany król w Królestwie Czeskim i w Margrabstwie Morawskim”¹⁰³. Ten uroczysty tytuł nie odpowiadał realiom, skoro perspektywy koronacji były mgliste. Rządy Korybutowicza w Pradze nie zdążyły się ustabilizować, wszystko bowiem przesłoniło oblężenie miasta przez wojsko Żiżki. Sytuacja była groźna dla Prażan, lecz i nie najłatwiejsza dla oblegającego. Wiedział on (a może dopiero się zorientował), że stolica Czech mimo osłabienia mogła z powodzeniem stawiać opór takimi siłami, jakimi dysponowano. Zwrócił się zatem do Taboru, od którego wcześniej się odwrócił, z propozycją współpracy. Otrzymując od taborytów zapewnienie udziału w zajęciu Pragi, zgodził się na poniżający dlań warunek zawarcia przymierza z Oldřichem Rožemberskim¹⁰⁴, zawsze groźnym dla husytów w południowo-zachodnich Czechach.

Od oblężenia Pragi Żiżka odstąpił. Niewiele wiemy o warunkach porozumienia zawartego między nim oraz jego związkiem z jednej strony a Prażanami i Korybutowiczem z drugiej. Zasługa oszczędzenia wszystkim bratobójczej walki w poważnym stopniu należała również do młodego księdza Jana z Rokycan¹⁰⁵, który z pożytkiem wykorzystał swe zdolności dyplomatyczne. Ugoda, mająca obowiązywać niewiele ponad miesiąc, nikogo nie nastrojała optymistycznie, a wedle autora *Starych roczników czeskich* sam Żiżka wyrażał się o niej sceptycznie. „Lecz przecież na pamiątkę tej ugody usypano stos kamieni koło kościoła św. Ambrożego na Nowym Mieście Praskim”¹⁰⁶.

Zakończenia okresu ugody Jan Żiżka już nie doczekał. 11 października 1424 r. w czasie przemarszu wojska, którym dowodził, nieznaną nam bliżej choroba wrzodowa odebrała mu życie. „Ksiądz Prokūpek i ksiądz Ambroży odprowadzili zmarłego brata Żiżkę aż do

¹⁰² Paner 2010, s. 390 n.

¹⁰³ Zob. m.in. Bartošek z Drahonic, *Kronika*, s. 593. O drugim pobycie Zygmunta Korybutowicza w Czechach zob. Grygiel 1988, s. 77–104 (zwł. s. 90 n.).

¹⁰⁴ Šmahel 1993 (III), s. 151.

¹⁰⁵ Aeneae Silvii Historia, s. 136.

¹⁰⁶ SLČ (Palacký-Charvát), s. 72.

Hradca i pochowali go w kościele Ducha Świętego przy wielkim ołtarzu” – zapisał kronikarz¹⁰⁷.

Dodajmy w uzupełnieniu, że niedługo przed śmiercią, 28 września, Žižka wyruszył na swą ostatnią wyprawę wojenną na Morawy, rządzone wówczas przez Albrechta Habsburga. Doszło wtedy do współpracy niedawnych antagonistów, a obecnie sygnatariuszy ugody. Poza dowodzącym wojskiem wschodnioczeskim Žižką na Morawy wyruszył także Zygmunt Korybutowicz z Prażanami i Diviš Bořek z osobnym oddziałem. W sytuacji braku skoordynowanego dowodzenia alians miał jednak charakter jedynie formalny. W czasie, gdy ciało zmarłego Žižki wybitni przedstawiciele jego związku odwozili do Hradca, osieroceni wojownicy zdobyli i spalili Přebyslavice, do których wybitny dowódca nie zdążył dotrzeć. Członkowie potężnej armii związku wschodnioczeskiego utrwalili pamięć o swym hetmanie, przybierając miano Sierotek¹⁰⁸.

Śmiercią Jana Žižki, wielkiego hetmana bożych wojowników, człowieka będącego symbolem walczącego husytyzmu, kończę pierwszą część książki. 11 października 1424 r. jest datą, która – jak sądzę – pozwala zamknąć relację o ważniejszych wydarzeniach i niektórych zjawiskach pierwszej fazy rewolucji husyckiej, obejmującej w przybliżeniu jej pierwsze pięciolecie. Staralem się wcześniej przedstawić to, co można nazwać prolegomenami radykalnego husytyzmu, a następnie „dochodzeniem”, stopniowym zbliżaniem się do rewolucji (ferment wyznaniowy na czeskiej prowincji, pielgrzymki na góry, wczesne starcia z siłami katolickimi, napaści na kościoły i klasztory). Lata 1419–1424 – ujęte jako wyodrębniony okres – bronią się mnogością i zmiennością wydarzeń o wielkim znaczeniu: rewolta praska, powstanie Taboru oraz początek jego ideowych i zbrojnych dziejów, gwałtowny powiew chiliizmu, obrona Pragi i zadanie klęski pierwszej krucjacie antyhusyckiej, debaty wyznaniowe prasko-taboryckie, triumf praskiego radykalizmu i jego stłumienie, powstanie związków miast husyckich, kolejne fronty walk z siłami katolickimi, powstanie

¹⁰⁷ Tamże. Sporne informacje i opinie dotyczące miejsca spoczynku doczesnych szczątków Jana Žižki zob. Paner 2002, rozdz. IX.

¹⁰⁸ SLČ (Palacký-Charvát), s. 72: „a tu již bratr Žižka poručiv se milému Bohu, život svůj dokonál v tu středu před sv. Havlem. A tu lid jeho vzali sobě to jméno Siroťci, jakoby jim otec umřel”.

nowych sił w husytyzmie i kryzysy dotychczasowych, bratobójcze walki w łonie samego obozu husyckiego, próby ratowania względnej jedności. Próbowałem pokazać rewolucję husycką w jej różnych przejawach i barwach, które w następnych latach, w zmienionych warunkach, przynajmniej częściowo będą się powtarzały.

Odchodziły wyróżniające się postaci rewolucji husyckiej i na ich miejsce pojawiały się nowe. Zabrakło postaci wielkiego formatu – Jana Žižki, lecz pojawił się nieprzeciętny dowódca wojsk husyckich Prokop Wielki (zwany także Łysym). Jana Hvězdę i Bohuslava ze Švamberku, którzy niebawem zginęli, zastąpili nowi hetmani. Zwycięsko odparto kolejną antyhusycką wyprawę krzyżową. We wzajemnych stosunkach Pragi i Taboru następowały zbliżenia i antagonizmy.

Walczący husytyzm ukazywał nowe, wcześniej nieznanne lub mniej dostrzegalne oblicza. Ówczesną Europą – a zwłaszcza sąsiadami Czech – wstrząsnęły wojenne wyprawy wojsk husyckich poza granice kraju (1428–1430). Miały one częściowo charakter odwetowy, częściowo łupieżczy, były także demonstracją siły wobec wrogich husytyzmowi katolickich sąsiadów. Były również przejawami rozkrzewiania idei husyckich na inne ziemie i z tego punktu widzenia można je nazwać próbami importu rewolucji.

C Z Ę Ś Ć I I

Zjawiska i problemy

Codziennosc i dzien swiateczny

Dzien powszedni rewolucji, codziennosc rewolucji – pojecia te wywoლujα wαtpliwosci i domagajα się komentarza. Mówimy bowiem o nader względnę „powszedniości” ludzkiego bytu, w warunkach, w których jego rytm wyznaczaly wydarzenia uznawane zazwyczaj za niecodziennie i niezwykle, a niemal stala była groźba utraty życia lub doznania cierpię wcześniej niemal nieuświadomianych. Naturalnie wojna domowa i walka z interwentami określaly niejednakowe realia codziennosci mieszkānców ogarniętych działaniami zbrojnymi połaci Królestwa Czeskiego. Wprawdzie można uznać, że dla ogółu wspólnā była niepewnośc jutra, lecz poza tym inny był dzien powszedni ludzi walczących, inny zaś tych, którzy biernie ponosili konsekwencje ówczesnych wydarzeń. Každy dzien przynosił inne realia mieszcza- nom, chłopom, duchownym husyckim i ich współwyznawcom czy też katolikom. Oczywiste jest, że codziennosc, o której będzie mowa, zmieniała się niesłuchanie szybko, wraz z upływem czasu i zmianā warunków. Równocześnie trudno byłoby zaprzeczyć, że nawet czas rewolucji i wojny nie wykluczal pewnych stalych czynności ludzkich zwiāzanych z codziennym bytem (jedzeniem, ubiorem, troskā o zdrowie, opiekā nad dziećmi itd.), choć naturalnie mogły one ulegać bardzo istotnemu zakłóceniu¹.

Myśląc przede wszystkim o czynnych uczestnikach rewolucji: taborytach i Prażanach, sojusznikach w wojnie z krucjatā antyhusyckā, nie można zapominać o innych ludziach, zwłaszcza o tych, których życie znalazło się w kleszczach wspomnianych wyżej dwóch głównych sił przewrotu.

¹ Zob. uwagi w: Pešková 1995, s. 29

Rewolucja zburzyła spokój mieszkańców Czech, rozpoczęły się migracje o niespotykanej dotąd intensywności: przymusowe i dobrowolne, bliższe i dalsze, po drogach znanych i nieznanach, prostych lub tułaczach. Gorączkowo krążyli zdeorientowani uciekinierzy: ocalali z pogromów mieszkańcy miast zdobywanych przez wojska Žižki i chłopci ze spalonych wsi, którymi zaznaczały swe przemarsze wojska Zygmunta Luksemburskiego.

Nastał czas wojennych pochodów armii husyckich: praskiej i taboryckiej, prowadzonych przez swych hetmanów, wojenne drogi przemierzały również mniejsze oddziały. Życie codzienne walczącego wojska wymagałoby szerszego, szczegółowego omówienia, przy czym z trudem poddałoby się charakterystyce ze względu na różnorodność i odmienność sytuacji w poszczególnych latach wojny. Ograniczę się zatem do kilku luźnych refleksji. Pierwsza z nich jest banalna: dni działań bojowych wymagały od walczących ogromnego wysiłku fizycznego i psychicznego. Mobilizacja sił ludzkich była niezbędna w trakcie wojennych pochodów oddziałów husyckich zmierzających na pola bitew lub ku murom nieprzyjacielskich miast warownych. Po drodze, niejako „z marszu” staczano boje z przeciwnikami o różnej sile. W niektórych przypadkach szybkość poruszania się, zwłaszcza wojska taboryckiego, może zdumiewać: taboryci, spiesząc na pomoc obleganej Pradze, przemierzili dystans około 100 km w niecałe trzy dni, a przecież prócz zwykłych zasobów wojennych mieli w swym orszaku także kobiety i dzieci. Ze znaczną prędkością poruszały się duże jednostki taboryckie prowadzące ze sobą dziesiątki wozów bojowych.

Znawcy problematyki zauważają jednak, że wielki wysiłek wojenny wojsk husyckich na ogół nie szedł w parze z uciążliwością długiego przebywania w polu. Poza stałą drużyną Žižki (a później zorganizowanym przez niego stałym „polnym wojskiem”) wojowników werbowano na czas określonej operacji, a następnie rozpuszczano do domów. Nie prowadzono raczej długiego oblężenia broniących się miast, jeśli ich załogi natychmiast nie otwierały bram przed wojskiem husyckim. Unikano dłuższego przebywania w polu ze względu na trudności aprowizacyjne, dotyczące tak ludzi, jak i koni. Sukcesy wzmacniały odporność i poczucie bojowej wartości husyckich wojowników, także tych, dla których udział w walce był czymś zupełnie nowym. Nie bez racji czeski pan Henryk

z Plumlova ostrzegal Zygmunta Luksemburskiego, mowiac: „ja sie boje chlopskich cepow”².

Ale rowniez poza obszarem bezposrednich dzialan wojennych wprowadzone zostaly w ruch te warstwy spoleczne, ktorych przedstawiciele wczesniej nie wyrozniarli sie mobilnoscia i stosunkowo rzadko opuszczali swe domostwa, osiedla i parafie: chlopi i mieszkanicy malych miasteczek. Przypomnijmy, ze juz w przeddzień rewolucji, wiosna 1419 r. radykalni kaznodzieje poruszyli tysieczne rzesze mieszkancow czeskiej prowincji, prowadzac kompanie pielgrzymkowe na wybrane wzgorza, by tam formowani duchowo wierni poznawali prawde boza, przystepowali do husyckiej Eucharystii i uczyli sie tepic „wystepki Antychrystowe”. Pielgrzymki na gory byly takze wprawdzie krótkotrwalymi, lecz intensywnymi doswiadczeniami zycia codziennego w nieznaney dotad wspólnocie braci i sióstr, pogardzajacej wszystkim, co grzeszne lub chocby tylko ploche. Stanowily rowniez swego rodzaju przerywnik w codziennosci chlopskiej i miejskiej, do ktorej przeciez wracano.

Kilka miesiecy pozniej w wiekszosci ci sami ksieza i kaznodzieje, ktorzy przewodzili pacion na wzgorza, stali sie chiliastycznymi prorokami zdolnymi zawladnac wiara i wyobraznia ludnosci z roznych czesci kraju i sklonic ja do porzucenia swych domow i osiedli. Masowe migracje, znów na gory, ktore tym razem mialy sie stac miejscami ocalenia, oraz do pieciu wybranych miast, podejmowane w pościechu podyktowanym strachem, oznaczaly dla uciekinierow zerwanie z dotychczasowa codziennoscia. Jan z Přibramia sugestywnie opisuje ogarnietej panika ludzi, ktorzy uciekajac ze swych osiedli, goraczko ogladali sie za siebie, chcac sie przekonac, czy domy ich sasiedow jeszcze stoją, czy tez juz zostaly zniszczone wraz z ich opieszalymi mieszkancami³. Wiedzieli, ze Bog znów zawrzal gniewem na grzesznikow, tak jak wtedy, gdy karal Sodome i Gomore. Ci z kolei,

² Zob. Kejř 1984, s. 150 n., o „chlopskich cepach” zob. tamze, s. 153. Problem wojennej codziennosci bywa obecny na zbioronie wielu prac dot. sztuki wojennej husytow. Odsylam do istotnej pracy zbiorowej: *Jan Žižka z Trocnova a husitské vojenství v evropských dějinách. VI. mezinárodní husitologické sympozium, Tábor 12.–14. října 2004*, „Husitský Tábor” 2007, Supplementum 3.

³ Jan z Přibramě, *Život kněží tábořských*, s. 41: „A mozi své statky s strachem na města nebo na ves vynesúc leckomus rozdávali a na prostřed rynku pomietali

k którzy również bezgranicznie zaufali profetom chiliizmu, sami podpalali swe domy, przedtem wyrzucając lub niszcząc własne mienie; w ten sposób zwykle zamykali sobie drogę powrotu⁴. W porywie złudnej wiary przekreślali dotychczasowe życie nie tylko własne i bliskich, lecz także sąsiadów, mniej skłonnych do szukania dla siebie ratunku lub niedowierzających apelom kaznodziejów. „Zdarzało się” – pisał Wawrzyniec z Březovej, że gdy ktoś „podpałił swój dom, wówczas i cała wieś spłonęła. Można wtedy było słyszeć narzekania biednych ludzi i zobaczyć kobiety z dziećmi siedzące [przy zgłiszczach], pozbawione czegokolwiek do jedzenia i picia, a także miejsca, na którym mogłyby złożyć swe głowy. Miałby chyba kamienne serce ten, kto by to widział a nie zapłakał”⁵. Kronikarz-utrakwista nie szczędzi gorzkich wyrzutów inspiratorom kampanii chiliastycznej. Z pewnością los tych, którzy uwierzyli i doznali zawodu, zawsze był niełatwy. Jednych czekała nędzna tułaczka w niesprzyjającej aurze przełomu zimy i wiosny 1420 r. Inni, którym się bardziej poszczęściło, mieli trafić do miast taboryckich jako ich nowi mieszkańcy. Jeszcze inni wstępowali w szeregi oddziałów zbrojnych i zamieniali cepy rolnicze na okute cepy bojowe. Było to znakiem całkowitej zmiany trybu życia i przystosowania się do nowej ciężkiej służby, w której nadrzędnym obowiązkiem stawało się zabijanie wrogów, rabunek ich mienia oraz burzenie i palenie budowli wzniesionych przez zwolenników dawnego ładu.

Ci spośród uczestników rewolucji, którzy byli obarczeni rodzinami, wędrowali z miejsca na miejsce wraz z nimi. Z żonami, dziećmi i skromnym mieniem potrzebnym do codziennego życia opuszczali taboryccy wojownicy Sezimovo Ústí, by następnie wraz z bliskimi

a vyndúc k těm falešným prorokom běželi, druží ohlédajíce se za se na svá města, ještě-li stojí, čili sú se již propadla s těmi, ktož sú vyjítí nechtěli”.

⁴ Zob. SLČ (Vratisl), s. 27 n.

⁵ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 426: „Quidam eciam vocatis vicinis dicebant: aufferite vestras domos hinc a meo habitaculo, quia illud statim volo comburere et ad montem Thabor vel a quinque civitates, ut salvem animam meam, confugere. Incensaque propria domo tota quandoque villa ex prefato incendio fuit exusta. Et auditum est pauperum lamentum; mulieres quippe cum parvulis sedentes et flentes, non habentes quid bibere aut manducare et caput quietando reclinare. Quam miseriam qui vidisset, nullatenus, nisi cor haberet lapideum se a lacrimis abstinere potuisset”.

osiąść w zajęтым Hradištiu. Przemarsz jednej z załóg zmieniającej miejsce swej służby przedstawia – nie gorzej od świadectw kronikarskich – miniatura czeskiego rękopisu: dobrze przyodziaany, brodaty wojownik z solidnym bojowym oszczepem prowadzi za sobą kobietę ubraną odpowiednio do drogi, dźwigającą toból z rzeczami, z tyłu dwoje dzieci trzyma się szat matczynych⁶. Oddziały bojowe Žižki prowadziły za sobą tabory z kobietami i dziećmi, razem z nimi wkraçały one do zdobywanych miast warownych i do miast sojusznicznych. Zdarzało się, że taborytki nie ustępowały mężczyznom w rabunku i bezwzględności wobec zwyciężonych⁷.

Wygnanym z Taboru pikartom wędrującym po ziemiach południowoczeskich towarzyszyły „siostry” dzielące z nimi idee oraz rytuały wolności ducha i ciała. Codzienność grupy pikarskiej, zanim nie osiadła ona nad rzeką Nežárką, w miejscu swego ostatniego już postoju, była codziennością koczowników szukających schronienia przed prześladowcami i zdobywających różnymi sposobami środki niezbędne do przetrwania⁸.

Rewolucja wypędzała z miejsc zamieszkania różne grupy ludzkie. Uciekali mnisi z niszczonej i rabowanej klasztorów, zapewne ciesząc się mimo wszystko z zachowania życia i starając się dotrzeć tam, gdzie było bezpieczniej – pod opiekę czeskich panów katolików, na katolickie Morawy lub za granice królestwa, gdzie czekało ich życie emigrantów. Uciekali księża jeszcze przed rewolucją opuszczający swe parafie, zajmowane teraz przez husytów. Uciekali mistrzowie uniwersyteccy skonfliktowani z radykałami, gdy ci uzyskiwali przewagę w Pradze. Z miast stających się ośrodkami taboryzmu emigrowało bogatsze, w większości niemieckie mieszczaństwo. Wypędzał ich lęk przed spodziewanymi represjami: konfiskatami i banicjami dosięgającymi ludzi niechętnych nowemu ładowi i nowej władzy.

Natomiast przeważająca część Prażan nie opuszczała swego miasta i domów. Prażę wczesnych lat rewolucji husyckiej można było przyrównać do tygła, w którym mieszały się ze sobą różne substancje ideowe i w którym co pewien czas dochodziło do wrzenia. W obu

⁶ Šmahel 1990 (I, 2), il. 130.

⁷ Zob. wyżej, s. 150.

⁸ Zob. wyżej, s. 144 n.

miastach praskich bywały też okresy względnego spokoju, który jednak nie zapowiadał trwalszej stabilizacji. W czasach wolnych od kolejnych wstrząsów trwało życie miejskie z codziennością właściwą dla osiadłych w stolicy grup społecznych i zawodowych. Toczył się ustalony od dawna rytm pracy, zarobkowania, konkurencji, zabiegów o codzienny byt rodziny.

Nowomiejska defenestracja była pierwszym poważnym zakłóceniem praskiej codzienności. Nie można wątpić, że atak tłumy na ratusz i w konsekwencji śmierć kilkunastu radnych były wydarzeniami, które poruszyły wszystkich. To, co nastąpiło później, po śmierci Wacława IV – dewastacja klasztoru kartuzów, rozproszenie mnichów i niszczycielskie wtargnięcie tłumy do kilku praskich kościołów – było eksplozją przemocy wywołaną przez nienawiść do przeciwników „nowej” wiary, zadawnioną niechęć, zawiść i poczucie bezkarności. Wiemy, że spontaniczne dewastacje świątyń i klasztorów, połączone z grabieżą, zaczęły się wówczas szerzyć także poza Pragę. Stawały się one elementem codzienności lat rewolucyjnych. Już w czasie działań wojennych, po zajęciu Vyšehradu przez wojska praskie, tłum rzucił się rabować to wszystko, co można było znaleźć w kościołach i domach kanoników⁹. Podobno cały dzień trwało wynoszenie zrabowanego mienia. Petr Čornej, odnosząc się do wydarzeń po śmierci Wacława IV, słusznie zauważył, że „uczucie euforii, niemal absolutnej wolności i wszechogarniającego świętowania tworzy prawie nieodłączny element gwałtownych wydarzeń rewolucyjnych, lecz nie miewają one dłuższego trwania. Życie w miastach praskich także i po śmierci władcy musiało przynajmniej częściowo wrócić do zwyczajnego rytmu”¹⁰. Inicjatywa opanowania chaosu znalazła się w rękach władz miejskich.

Ale konwulsyjne wstrząsy miały jeszcze nieraz nawiedzić Pragę. I tak np. stracenie Jana Želivskiego, doprowadzone do skutku w wyniku działań radnych staromiejskich, wywołało burzę, która zwróciła się nie tylko przeciw winowajcom egzekucji, lecz także przeciw mistrzom uniwersyteckim (posądzanym o skłanianie do mordu) oraz praskim Żydom.

⁹ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 442.

¹⁰ Čornej 2000, s. 214.

Oczekiwanie na zbrojną konfrontację z wojskami pierwszej kruzjaty antyhusyckiej zmieniało stopniowo rytm życia prażan. Zbrojenie i ćwiczenie mężczyzn zdolnych do walki oraz przygotowywanie miasta do obrony stały się codziennością dużej części mieszkańców Pragi. Wawrzyniec z Březovej, naoczny świadek wydarzeń, udokumentował w swej kronice intensywność trwających wówczas prac fortyfikacyjnych, zapewne też sam oglądał długie i głębokie wykopy robione w przewidywaniu szturmów. Wiedział także, że do prac tych wezwano nie tylko mężczyzn, lecz także ich żony, a nawet i dzieci¹¹.

Przybycie do Pragi oczekiwanych sprzymierzeńców – oddziałów taboryckich i orebickich – zwiększyło słabą dotąd nadzieję na pomyślny wynik starcia z armią interwencyjną, której liczebności i siły jeszcze nawet nie znano. Prace fortyfikacyjne wspomogli teraz przybysze, także kobiety taborytki, które do Pragi przyciągnęły wraz z wojownikami i klerem. Księża taboryccy zaczęli szybko przejawiać swoją aktywność, nie tylko w sferze religijnej. Kronikarza-utrakwistę wielce zgorszył postępek aroganckiego, a zarazem znanego z fantazji Václava Korandy, który wjechawszy konno do kościoła św. Michała na Starym Mieście, nakazał przyprowadzonym tam ze sobą taboryckim siostrom oraz zwołanym doraźnie prażankom porozbijać drewniane wyposażenie świątyni, po to, by drewno mogło służyć budowie wznoszonego pośpiesznie strategicznego fortu na Vitkowie¹². Do transportu kamieni włączono zarówno prażan, jak i wojowników taboryckich; dla jednych i drugich czas walki, który jeszcze przecież nie nadszedł, był poprzedzony okresem ciężkiej pracy.

Gdy doszło do konfrontacji z potężną armią krzyżową, dowodzoną przez Zygmunta Luksemburskiego, i gdy wojska husyckie odniosły pierwsze zwycięstwa, nastroje niepewności panujące w Pradze przerodziły się w euforię. Odsunęły one przynajmniej na pewien czas wielki ciężar psychiczny – nieunikniony w wojnie, wprawdzie sprawiedliwej i świętej, lecz przecież w pełni rzeczywistej i pociągającej za sobą ofiary. Dodać przy tym trzeba, że dla prażan był to czas umiarkowanych wyrzeczeń i nie łączył się z niedostatkiem. Nagłe

¹¹ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 362.

¹² Tamże, s. 389, kronikarz określa przy tej okazji Korandę jako „*proprie et insane mentis presbiter*”.

wkroczenie w miejską rzeczywistość armii sprzymierzeńców nie mogło pozostać niezauważalne, lecz problem ich rozlokowania okazał się dość łatwym do rozwiązania: zajęli oni domy mieszkalne i pałace zbiegłych i wypędzonych wrogów husytyzmu, a także budynki klasztorne i inne obiekty. Co więcej, zastali porzucone magazyny żywności, zapasy przechowywane w piwnicach itp. Rozwiązywało to na pewien czas problem aprowizacji. A nawet, jeśli wierzyć konstatacji autora *Starych roczników czeskich*: „wtedy wszystko w Pradze było tanie, z wyjątkiem soli, i wszystkiego było pod dostatkiem, zwłaszcza wina, chleba i srebra”¹³; nietrudno się domyśleć, że wino czerpano z piwnic pozostawionych przez uciekinierów, srebro zaś pochodziło z łupów rewolucyjnych zdobytych przez przybyłe wojska.

Zupełnie inny bywał los najeźdźców i ich miejscowych sojuszników, odnotowany przez źródła literackie i teksty kronikarskie. Powtarzano również szczegóły, takie jak ten o 120 koniach bojowych zjedzonych z głodu przez załogę Vyšehradu¹⁴. W dobrze znanym w literaturze przedmiotu utworze *Rozmowa Pragi z Kutną Horą* (*Hádání Prahy z Kutnou Horou*) jego autor obwinia króla Zygmunta o los zgotowany podległej mu załodze Vyšehradu:

Niezdobyty Vyšehrad
przez głód poniósł wiele strat.
Mnóstwo ludzi tu pomarło,
dlatego, że chleba im brakło,
Konie jedli, wodę pili,
a i tej dosyć nie mieli¹⁵.

Wawrzyniec z Březovej, opisując sytuację niemiecko-czeskiej załogi praskiego grodu, odciętej od dostaw żywności, mówi już nie tylko o spożywaniu koniny, lecz także korzeni i liści winnej latorośli¹⁶. Sytuację wojsk oblężniczych utrudniało spustoszenie przez nie wsi nieodległych od Pragi, a wraz z nimi i pól z prawie już dojrzałym zbożem. Niektóre praskie mieszczki sprzedawały żołnierzom załogi

¹³ SLČ (Palacký-Charvát), s. 52. O sytuacji aprowizacyjnej w Pradze w omawianym czasie zob. Čornej 1986–1987, s. 143 n.

¹⁴ SLČ (Vratisl), s. 34.

¹⁵ *Hádání Prahy z Kutnou Horou*, w: Výbor, t. 1, s. 372.

¹⁶ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 376–377.

vysehradzkiej chleb po nieslychanie wysokiej cenie¹⁷, autor *Starych rocznikow czeskich* nie ma im tego za zle.

Jeszcze przed przybyciem do Pragi oddzialow taboryckich husyckie wladze miasta podjely dzialania zmierzajace do pozbycia sie wewnetrznych wrogow, potencjalnych sprzymierzeńcow lub chocby tylko sympatykow Zygmunta Luksemburskiego. Codziennoscia staly sie roznorakie restrykcje, m.in. konfiskaty i banicje dotyczace osoby podejrzanе o postawy antyhusyckie. Taboryci, z duzym udzialem swych ksiezy i kaznodziejow, wydatnie wplyneli na powstala w Pradze atmosferę lęku, podejrzliwosci i donosow. Lęk mogly budzic powolane przez wladze miejskie z inicjatywy ksiezy specjalne grupy kontrolujace postepowanie poszczegolnych osob, a tym samym ingerujace w zycie mieszczan praskich. Mogli sie oni spodziewac naglych wizyt nieproszonych gości wypytujacych gospodarzy (a pewnie i ich sasiedow) o systematyczne uczestnictwo we mszach, przyjmowanie komunii pod dwiema postaciami, przystepowanie do spowiedzi. Nadzór nad przestrzeganiem religijnej i ideowej poprawnosci dla wielu mogle czynic zycie nieznośnym. Porzadki wprowadzane przez taborytow uprzykrzaly codzienne zycie starszych i mlodszych mieszczan: obcinanie przemocą męczyznom wusow, dziewczętom zaś warkoczy i zrywanie im modnych nakryc glow¹⁸, wszystko to wzbudzalo niechęć prazan wobec niewyrozumialych przybyszow.

Na wzajemnych stosunkach i dalszej koegzystencji zaważyla proba narzucenia prazanom znanych juz nam dwunastu artykulow taboryckich. Zmierzaly one do metamorfozy zycia spolecznosci wielkomiejskiej w rygorystyczna wspolnote wyznaniowa, wedle wzorca obowiazujacego w Taborze i w miastach z nim związanymi. Treść artykulow prowadzila do konfrontacji odmiennych stylow zycia, sposobow zdobywania srodkow utrzymania, manifestowania roznych zachowan oraz praktykowania zwyczajow i nawykow. Jak wiemy, taboryci po stosunkowo niedlugim czasie stracili nadzieje na przekształcenie wielkiego miasta w siedzibe najgorliwszych chrzescijan kierujacych sie prawem bozym i w rezultacie opuścili Pragę w sierpniu 1420 r.

¹⁷ SLČ (Vratisl), s. 34.

¹⁸ Zob. wyzej, s. 126 n. Zob. Vavřinec z Březové (FRB V), s. 371. O systemie terroru w Pradze zob. tez Chronicon Universitatis Pragensis (1420).

Obie strony nie chciały przyjąć tego, co im oferowali sprzymierzeńcy. „Taborytom i innym prowincjonalnym husytom, przywykłym do życia w prostych chatkach i półziemiankach, Praga przypominała [...] rozwiązały i grzeszny Babilon, skazany na zagładę przy Sądzie Ostatecznym. Wnętrza opuszczonych domów patrycjuszowskich i obszernych budynków klasztornych, gdzie wyznaczyły im mieszkania wdzięczne rady miejskie, były dla nich nowym, niezwykłym doświadczeniem wykraczającym poza ramy dnia powszedniego. Kilkumiesięczne współżycie prażan i husytów z prowincji pełne było rozczarowań i bolesnych nieporozumień¹⁹ – czeski historyk trafnie zwrócił uwagę na jedną z chyba niedocenianych przyczyn rozstania.

Naturalnie nie wszystkim taborytom po opuszczeniu Pragi przyjąć miało życie w aż tak prymitywnych warunkach. Było ono udziałem dużej części założycieli Taboru, którzy porzuciwszy Ústí, przybyli wraz ze swymi rodzinami na Hradiště oraz tych, którzy w ślad za nimi zaludniali wzgórza otwarte dla entuzjastów husytyzmu. Wawrzyńiec z Březovej, pisząc o wznoszeniu domków mieszkalnych i wspólnej pracy przy budowie (czy też rozbudowie) umocnień chroniących powstające miasto wojowników-apostołów, zwraca uwagę na ważny składnik codzienności przybyszów w początkowym okresie, kontynuowany zresztą w miarę napływu nowych osadników²⁰. Możemy w przybliżeniu wyobrazić sobie pierwsze dni, tygodnie, a może i miesiące członków powstającej komuny, którzy jeśli nawet znaleźli tymczasowe schronienie w zachowanej budowli grodowej dawnego Hradiště, to i tak w pośpiechu musieli karczować bujnie rozrasta roślinność, odnajdywać i odnawiać dawne ziemianki (trzeba się było uporać z zamarłą ziemią) i wznosić domy czy raczej domki mieszkalne. Zapewnienie dachu nad głową sobie i bliskim było wówczas z pewnością najpilniejszą potrzebą. Lecz poza chłodem wczesnych miesięcy roku czał się inny wróg osadników: głód. Groźba ta wzrastała wraz z napływem nowych mieszkańców Taboru, jeszcze nieprzygotowanego do zorganizowanego życia zbiorowego²¹. Przypomnijmy o czterystuosobowej taboryckiej grupie pilzneńskiej (w której byli

¹⁹ Čornej 1995, s. 90.

²⁰ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 357–358.

²¹ Šmahel 1982, s. 46 n.

wojownicy i ich rodziny), a przecież: „Każdy nowy przybysz to kolejny żołądek do nakarmienia, i to w najcięższej fazie rocznego cyklu naturalnego, gdy natura nie oferowała niczego poza zwierzyną, rybami i wodą”²². Przywódcy taboryccy poszukiwali sposobu zapewnienia skromnego (dodajmy: programowo skromnego) bytu mieszkańcom. Wiemy, że początkowo wspólnym potrzebom miały służyć kadzie, do których przybywający na Tabor (a także do innych miast taboryckich) mieli wrzucać pieniądze i przyniesione ze sobą wartościowe przedmioty. Czy jednak tego było wiele? Z pewnością nie tyle, by nie trzeba było ściągać danin z ludności chłopskiej i nie przedsięwziąć wypraw łupieżczych do katolickich dóbr kościelnych i świeckich.

Stopniowa stabilizacja życia na Taborze zmierzała w kierunku miejskiego rozwoju zaludnionego wzgórza. Ton tej przemianie nadawali husyci przybyli z Sezimovego Ústí, którzy wynieśli stamtąd – jak się przyjmuje – umiejętności i nawyki życia miejskiego (raczej miasteczkowego). Oni to właśnie dzielili między siebie parcele wokół rynku, a pozostałe przydzielali kolejnym przybyszom. Młodzi mieszkańcy wsi, którzy licznie przybywali na Tabor z nadzieją na lepsze życie, musieli się przyzwyczajać do środowiska miejskiego, zresztą bardzo specyficznego²³. Dodam tu, że niesłychanie gęsta zabudowa na stosunkowo niewielkim obszarze nie pozwalała na zakładanie poletek uprawnych wewnątrz murów. Toteż niektórzy przybysze ze wsi, nie mogąc się odnaleźć w nowych warunkach, opuszczali Tabor.

Mieszkańcom położonej na wzgórzu osady, a później długo jeszcze mieszkańcom miasta, dawały się we znaki trudności z dostępem do wody. Ponieważ warunki terenowe uniemożliwiały kopanie studzien radzono sobie, dowożąc ją ze stawu Jordan lub z Lużnicy oraz zbierano do cystern wodę deszczową²⁴.

Nie dysponując źródłami mówiącymi o życiu mieszkańców Taboru we wczesnych latach dwudziestych, na podstawie danych późniejszych możemy się jedynie domyślać znacznego przyspieszenia w rozwoju miasta przy specyficznym stanie stosunków miejskich, podporządkowanych pryncypiom husyckiej wiary i etyki. Skoro przed połową

²² Šmahel 1979, s. 91 n.

²³ Tamże, s. 91.

²⁴ Sowina 2009, s. 140 i *passim* (wg indeksu).

lat dwudziestych liczba mieszkańców Taboru zbliżała się do około 4 tys.²⁵, to zapewne już wcześniej musiało tu istnieć rzemiosło rozwijające się przynajmniej na własne potrzeby, a także kramy, przerób zboża (młyny) itd. Pewna liczba mieszkańców musiała być zatrudniona w budownictwie miejskim i przy wznoszeniu powiększanych murów obronnych²⁶. Dzień codzienny mieszkańców Taboru – mężczyzn i kobiet – składał się więc przede wszystkim z pracy, ponadto mężczyźni musieli brać udział w ćwiczeniach wojskowych, a wszyscy we mszach, przystępować do sakramentów i słuchać często głoszonych kazań.

Pracowitą i szarą codzienność mieszkańców – dotyczy to także innych miast taboryckich – urozmaicały jedynie jakieś nieprzewidziane wydarzenia, gdyż miejscowi księża i kaznodzieje zakazali tego, co służyło nawet spokojnej, błażej rozrywce. Nie było miejsc do wspólnego zasiadywania przy piwie. Kuglarze, wędrowni grajkowie i śpiewacy omijali Tabor z daleka, bojąc się przykrego spotkania z władzami miejskimi. Nie inaczej bywało w Klatowych, Písku i innych miastach taboryckich²⁷. Zwróćmy wreszcie uwagę – za Františkem Šmahalem – na to, że wprawdzie Tabor długo pozostał miastem o konsekwentnym charakterze wyznaniowym, z trwałą tradycją skromnego, pełnego wyrzeczeń stylu życia, lecz zatracił charakter rewolucyjnej, egalitarnej komuny²⁸, dochodziły do głosu niejednakowe przecież ludzkie potrzeby, a wraz z upływem czasu zaznaczały się różnice majątkowe między mieszkańcami.

Klatovy, w przeciwieństwie do Taboru, powstającego niemal z niczego (nie licząc prymitywnych pozostałości starego miasteczka), były dość dobrze rozwiniętym miastem królewskim. Rewolucja wymiotła z niego antyhusyckie, niemieckie i czeskie mieszczaństwo, oferując napływającym uczestnikom rewolucji domy i dwory wygnanych, a także opuszczony klasztor dominikański²⁹. Przypomnijmy, że w czasie kampanii chiliastycznej Klatovy były jednym z pięciu miast

²⁵ Šmahel 1990 (I, 2), s. 576.

²⁶ Obszernie na temat rzemiosł taborskich i innych zajęć tamtejszej ludności (głównie w odniesieniu do późniejszych dziesięcioleci) zob. tamże, s. 578.

²⁷ Tamże, s. 581.

²⁸ Tamże, s. 591.

²⁹ Vančura 1927, s. 222.

wybranych. Było to istotne dla składu społecznego mieszkańców, w znacznej części pochodzących ze wsi, oraz dla ich oblicza wyznaniowego. Z łatwością akceptowali oni ogólne zasady radykalnego husytyzmu i bez oporu poddawali się przywództwu taboryckich księży.

Życie mieszkańców taboryckich Klatovych, podobnie jak miało to miejsce w przypadku Taboru, podporządkowane było militarnemu i wyznaniowemu charakterowi miasta. Zaznaczał się wyraźnie osobisty wpływ znanego nam wybitnego księdza taboryckiego Jana Čapka, który – wraz z radą złożoną z oddanych mu współwyznawców – w latach dwudziestych rządził miastem i nie pozwalał mieszczanom zapominać, że tworzą oni *obec* husycką. Dopuszczano w Klatovych funkcjonowanie warsztatów tych rzemieślników, których wyroby służyły codziennym potrzebom ludności, zniknęli natomiast złotnicy, srebrnicy, hafciarze oraz wyrabiający ozdoby do kobiecych strojów. Wypędzono z miasta grajków i bębniaków, uznawanych za jawnych grzeszników, którym odmawiano dostępu do Eucharystii³⁰. Surowy tryb życia obowiązywał w mieście podobnie jak na Taborze i można przypuszczać, że dla wielu mieszkańców stawał się on nawykiem niestanowiącym ciężaru. Późna tradycja przekazała pamięć o samotnym klatovskim kalece z trudem uprawiającym swój ogródek i od czasu do czasu wypijającym kubek uwarzonego przez siebie piwa, przy czym i ta skromna pociecha wzbudzała niepokój jego sumienia³¹.

W obozie rewolucji husyckiej stałym problemem było nie tyle wyżywienie ogółu zwykłych mieszkańców taboryckich miast i miasteczek, ile zaopatrzenie załóg wojskowych w żywność, odzież, uzbrojenie i konie niezbędne w działaniach wojennych (ci, których głód zmuszał do spożywania koniny, osłabiali tym samym swój potencjał military). W odniesieniu do początku lat dwudziestych istotne są tu dla nas zapisy zeznań osób ujętych w ręce rożemburskie, oskarżanych o rozbój i rabunek w dobrach tych wielkich panów katolickich³². Wspomniano już zresztą o aktywności zbrojnych grup lub oddziałów taboryckich o nader zróżnicowanej sile. Wśród ujętych nie brakło także zwykłych band rozbójniczych, wszak chaos czasów rewolucji

³⁰ Tamże, s. 222 n.

³¹ Tamże, s. 222.

³² Popravčí kniha, díal II (1420–1429), s. 59–95.

sprzyjał działalności elementów przestępczych i zdemoralizowanych. Dość łatwo można rozpoznać taborytów wysyłanych z Prachatic, Písku i Taboru dla zdobywania łupów, które miały zasilać wojskowe załogi tych miast. Tożsamość wyznaniową i przynależność jeńców wyraźnie określały niektóre zapisy: „dom plebana spalił w Bošilci, obrazy i krzyże [*boží muky*] popalił i rąbał”, „chodził z Žižką, miasta i grody zdobywał, a w piątki jadał mięso”, „z taborytami jeździł, rabował, palił, mordował i obrazy siekał”, „Boże Ciało przyjmował i nie spowiadał się” albo też zeznanie mówiące, że nie popełnia się grzechu, pałac „jaskinię” (w domyśle: zbójceją) wroga prawdy bożej, spotykamy także takich, którzy – wedle ich własnych słów – działali z polecenia lub za zachętą znanych księży taboryckich³³.

Najwięcej rabowano koni, na które załogi taboryckie miały stałe zapotrzebowanie. Napadniętym zabierano broń i wszystko, co potrzebne w walce, tu jednak rabunek był trudniejszy, gdyż ludzie uzbrojeni mogli się łatwiej bronić. Nie pogardzano odzieżą, sukniem i płótnem. Potrzeba zaopatrywania w żywność skłaniała do zabierania napadniętym ludziom bydła, czasem practwa domowego oraz produktów spożywczych: często serów i jajek, a sporadycznie soli, pieczywa, miodu, wina, słoniny, grochu i korzeni. Zabierano rybakom ryby, choć częściej nocami łowiono je w stawach rybnych³⁴. Mamy prawo sądzić, że część tych produktów, zwłaszcza gdy ich ilość była niewielka, nie trafiała do wspólnych spiżarni i raczej zaspokajała apetyty rabujących. Nie zaskakuje rabunek pieniędzy i kosztowności. Wbrew uprawianym notorycznie praktykom taboryckim we wczesnych latach rewolucji nie niszczone ani sprzętu kościelnego, ani ornatów, ani ksiąg liturgicznych, wszystko to mogło być wszak celem sprzedaży, a też pewnie nie tylko w Prachaticach pewien domorosły krawiec trudnił się przerabianiem ornatów na kabaty dla wojowników³⁵.

Przedmiotem rabunku bywały więc zarówno rzeczy cenne, jak i zwykle przedmioty codziennego użytku, o małej lub znikomej wartości. Mimo niejasności co do późniejszego losu części zrabowanych

³³ Tamże, m.in. s. 60, 61, 66, 67, 74, 76, 77, 78, 80, 89.

³⁴ O rabunkach żywności zob. tamże, *passim*.

³⁵ Tamże, s. 90.

przedmiotów, otrzymujemy jednak ogólną orientację w tym, czego brakowało w życiu codziennym załóg taboryckich.

Obok klasztorów, kościołów parafialnych i plebanii poszkodowanymi bywali głównie chłopci z rożemberskich wsi (nie spodziewano się z ich strony większego oporu), czasem także mieszkańcy miasteczek.

We wsiach taboryckich życie ludności chłopskiej częściowo zmieniło się na lepsze w porównaniu do czasów przedhusyckich, choć tych, którzy uwierzyli oszałamiającym wizjom chiliazmu, obiecującym wspólne użytkowanie wszystkich dóbr, spotkał srogi zawód. Ustało płacenie dziesięcin i innych powinności na rzecz Kościoła³⁶, a początkowo nikt od chłopów niczego nie żądał. Zyskali też wolność przenoszenia się z miejsca na miejsce. Później taborycy zażądali od swych poddanych stałych podatków, a także dzielenia się zgromadzonymi zapasami, choć rabunki i rekwizycje w zasadzie nie dotyczyły wsi husyckich.

Wiernych taboryckich przestały obowiązywać liczne i przez to niekiedy uciążliwe obowiązki religijne, zastąpione nie mniej obowiązkowym udziałem we mszach niedzielnych, surowo egzekwowanym przez księży, głównie z Taboru. Wędrówki na nabożeństwa stały się rzadsze, lecz zwłaszcza w niektórych przypadkach uległy znacznemu wydłużeniu, wiele bowiem kościołów było zniszczonych lub nieobsadzonych³⁷.

Życie rolników, jeśli nie naruszały go brutalne przejawy rewolucji i wojny, przebiegało w zasadzie zgodnie z kalendarzem agrarnym. Obawa o byt rodzinny, wywołana aktualnymi wydarzeniami, szła w parze z nieodłącznym niepokojem o dobre urodzaje, z odczuwaniem skutków ciężkich zim, a później wylewów wód, ulew, gradu i suszy. Latem 1425 r. to nie działania wojenne, lecz niespotykane wcześniej upały powodowały, że ludzie umierali w czasie żniw na polach³⁸.

W dobrach rożemberskich życie codzienne chłopów mogło przebiegać w miarę normalnie. Omawiane uprzednio zapisy zeznań mówią o wydarzeniach i zjawiskach groźnych dla życia i mienia ludności, lecz dotyczyły to określonych obszarów, na których operowały grupy

³⁶ Šmahel 1993 (IV), s. 52 n.

³⁷ Tamże, s. 52.

³⁸ SLČ (Černá i in.), s. 28 (text Q). O wielkim gradobiciu w wigilię św. Piotra w 1423 r. zob. tamże, s. 65 (text A).

lub oddziały łupieżcze. Zeznania są także świadectwem przejawów „zwykłego” życia także na tych zagrożonych terenach: napadano na ludzi, którzy mimo obaw jeździli do sąsiednich wsi i pobliskich miasteczek na targi i jarmarki czy chodzili na mszę do miejscowości parafialnych. Tak jak przed rewolucją żyli na wsiach chłopci bogatsi od innych (*ukázoval jím na bohaté sedláky*), mający po kilka koni, bydło, obficie zaopatrzone spichlerze. Naturalnie bywali też biedacy, jednego z nich zamordowano dla kilku groszy, a ofiarami napaści stał się także pastuch i ubogi szewczyzna³⁹. Z czasem próbowano się zabezpieczać przed nocnymi łupieżczymi wtargnięciami do wsi. Źródło bardzo późne dla naszych rozważań, gdyż pochodzące z lat czterdziestych, informuje o gaszeniu ognia we wsiach na wieść o niebezpieczeństwie⁴⁰; czy podobne środki podejmowali mieszkańcy zagrożonych wiosek już w latach dwudziestych?

W katolickich wsiach, do których zapuszczały się uzbrojone grupy taboryckie, spotykamy, obok w większości bezradnych chłopów, także sprzymierzeńców – tych, których się powszechnie obawiano. Byli wśród nich gospodarze i karczmarze, którzy zbrojnych przybyszów karmili, zaopatrywali i nocowali w stodołach. Należeli do nich także krewni zbiegów przybywających w Taborze. Niektórzy z miejscowych podejmowali się także roli taboryckich szpiegów i dywersantów: zdobywali informacje o stanie rożemberskich sił zbrojnych, gotowi byli podpalać wskazane im obiekty lub wskazywać najlepsze drogi do napaści na określone cele. Zadań takich podejmowały się również kobiety, jedna z nich jeździła w celach szpiegowskich po miastach (chyba głównie na jarmarki), m.in. do potężnej siedziby rodu Rożemberków, Českého Krumlova⁴¹.

Rankiem mieszkańcy rożemberkich osad z przejściem mówili o nocnych wydarzeniach, słuchali relacji naocznych świadków, pewnie schodzili się oglądać ciała zabitych sąsiadów lub księży leżących wśród zgliszcz swych spalonych domów. Po pierwszych zwycięskich bojach prązanie chodzili na pola bitew oglądać trupy nieprzyjaciół,

³⁹ Popravčí kniha, s. 64, 95 (bogaci chłopci), s. 71 (biedota).

⁴⁰ Království dvojího lidu, nr 21, s. 78.

⁴¹ Popravčí kniha, s. 60, 64, 65, 67, 71, 75, 81, 95 (o współudziale), s. 73, 82, 86, 88, 92 (o wspomaniu oddziałów taboryckich).

które niekiedy długo leżały nieopogrzebane. W miarę upływu czasu na terenach, gdzie rozgrywały się walki, obcowanie z przemocą, śmiercią i przejawami okrucieństwa stawało się elementem codzienności; jeśli się z tym wszystkim bezpośrednio nie stykano, to o tym wciąż słyszano.

Charakterystyczny dla pól bitewnych *furore belli* osiągał punkt kulminacyjny podczas zajmowania obleganych miast, zwłaszcza gdy obrona była uporczywa, a wezwania do poddania nie skutkowały. Euforia zwycięstwa nie powstrzymywała nienawiści do zwyciężonych, których często wycinano w pień lub żywych palono. Jak pamiętamy, Wawrzyniec z Březovej surowo ganił taborytów za ich bezwzględność w wojnie, lecz przyznawał ze smutkiem, że stała się ona udziałem również wojowników praskich. Do zwykłych wojennych odorów rewolucja i wojny husyckie dodawały swąd palonych ciał: wrogów ideowych palonych w beczkach ze smołą i przeciwników ujętych w walce, którym zadawano śmierć w ogniu szczelnie zamykanych budynków.

* * *

Doba przedhusycka w Czechach wprowadziła w życie tamtejszych chrześcijan znaczną liczbę świąt kościelnych, z których część wiązała się z obowiązkowym udziałem w kulcie bożym sprawowanym w świątyniach oraz z powstrzymaniem się od pracy. Wiemy także, że w miastach – poza powszechnie obowiązującymi świątami kościelnymi – wspólnoty miejskie, parafie, cechy i bractwa ustanawiały własne święta⁴².

W wyznaczone dni świąteczne Kościół gromadził wiernych na nabożeństwach w murach świątyń, kult boży odbywał się zgodnie z tradycją przede wszystkim w przestrzeni zamkniętej. Czeska mediewistka Zdeňka Hledíková w związku z powyższym zauważyła, że zwykli wierni odczuwali uroczysty charakter obrzędu religijnego (a więc jego niezwykłość) przede wszystkim wtedy, gdy przenoszono go z prezbiterium (czy też z chóru) do nawy kościelnej lub poza budynek świątyni⁴³. Podkreśliła ponadto ogromną popularność różnego

⁴² Šmahel 1995, s. 39.

⁴³ Hledíková 1995, s. 47 n.

rodzaju procesji wśród czeskich wiernych oraz ich zaangażowanie w tę formę obrzędów religijnych⁴⁴.

Wspomnę jedynie tak rozległe zagadnienie, jakim jest świecki wymiar świętowania. Dla dalszych rozważań ważniejsze od ówczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowej jest spojrzenie ze strony moralistów-reformatorów. Wedle Husa (którzy zresztą nie jest tu oryginalny) ciężko grzeszą ci, którzy w dni świąt kościelnych oddają się obżarstwu, pijaństwu, grzeszonym lub choćby tylko błahym rozmowom, udziałowi w turniejach, zalotom, tańcom, grze w kości (a także w szachy) oraz handlowi, do którego pobudza chciwość⁴⁵. Gdy radykalni husyci obejmą władzę na niektórych terenach, zamienią przestrogi mistrza Jana w surowo egzekwowane zakazy.

Ruch husycki zmienił obowiązujący wcześniej kalendarz świąteczny: umiarkowanie w nurcie praskim, radykalnie w nurcie taboryckim. Przede wszystkim zredukowano szereg świąt określonych jako uroczyste w Kościele rzymskim i lokalne w Czechach, w wielu zaś przypadkach obniżono ich rangę. Szalenie istotne było wszakże i to, co trafnie ujął Petr Čornej: „odwieczny rytm dni powszednich, przerywany niedzielami i uroczystościami, stracił swój trwale ustalony porządek. Dzień powszedni często zamieniał się w święto, a świętowanie w codzienność”⁴⁶. Zauważmy ponadto, że okolicznościowe uroczystości o podłożu, które skłonni bylibyśmy uznać za świeckie, były równocześnie obchodami sakralnymi, gdyż w latach wojny i rewolucji każde wydarzenie sprzyjające sprawie husytów, a zwłaszcza każdy ich triumf, były zesłane przez Boga i były zwycięstwami prawdy bożej i upokorzeniem sił Antychrysta.

Mistrzowie i księża Starego Miasta Praskiego, formułując swe stanowisko w sprawie świąt religijnych, przedstawili zasadę, którą, mimo że została ogłoszona w późniejszych latach, można odnieść do początku lat dwudziestych. Stwierdzili mianowicie, że zakaz wykonywania pracy fizycznej oraz ściślejszego niż na co dzień powstrzymywania się od grzechów, z pijaństwem na czele, odnosi się do świąt ku czci Chrystusa, Najświętszej Marii Panny, świętych męczenników

⁴⁴ Tamże, s. 51 n.

⁴⁵ Šmahel 1995, s. 41.

⁴⁶ Čornej 1995, s. 91.

oraz do dni uznawanych jako swieta od najdawniejszych czasow (*ab antiquo*)⁴⁷. Z kalendarza utrakwistow zniknela wiec stosunkowo niewielka liczba dni swiatecznych, w ktorych winni uczestniczyc wierni.

Utrakwisci czynili swieta kościelne znacznie skromniejszymi niz byly poprzednio. Wyrzekli sie zewnetrznego przepychu obchodzonych w kościołach uroczystosci, usuneli tez rózne praktyki i zwyczajy nalezace do dziedziny dewocji masowej. Księża kalisznicy, w ślad za wcześniejszymi praskimi moralizatorami, zwrócili szczególną uwagę na sposób, w jaki wierni spędzali dni niedzielne i swiateczne. Surowo wiec piętnowali niedzielnych opilców popełniających w swięte dni wielorakie grzechy, a także leniuchów przesypiających dzień, który nalezalo spędzić tak jak na dobrych chrześcijan przystalo. Niedzielno-swiateczny odpoczynek winien być spokojny i umiarkowany, co nie oznaczalo pozbawienia go zwykłej radości. Tylko niewielu księży omawianego nurtu było rygorystami na miarę Jakoubka ze Střibra, który chcąc wyplenić niedzielne występki, pouczal wiernych, że dobrą radością jest jedynie radowanie się w Panu⁴⁸.

Taboryci, uznajacy juz nie tylko prymat, lecz wyłączość ustanowien bozych jako obowiązujących ludzi, w zasadzie przejawiali skłonnośc do ograniczenia swiat religijnych do niedzieli jako do dnia, którego uroczysty charakter opiera się na Piśmie Świątym. Rygorystyczne traktowanie tej zasady było obecne we wczesnym taboryzmie i poświadczone w tzw. artykułach taboryckich, zapisywanych wraz z prorocत्वami chiliastycznymi. W tekstach tych występują jednak zauważalne różnice. Podczas gdy jedne zapisy mówią o wyłączości dnia niedzielnego jako obchodzonego przez wiernych, inny zapis uściślalo, że „żaden inny dzień, poza niedzielą, nie powinien być czczony zaniechaniem pracy fizycznej (*neděláním tělesným*)”⁴⁹. Nie oznaczalo

⁴⁷ Confessio Taboritarum, s. 345: „Tenemus, quod festivitates sanctorum, presertim Domini nostri Iesu Cristi, que sunt beate virginis Marie apostolorum Cristi Ieus, martirum santorum et cetere antique in ecclesia Dei, in celebracione ab antiquo observate modo debito, non solum ab opere servili corporalis laboris, sed et a peccatis abstinendo, veluti ebrietatibus et ceteris deordinacionibus, sunt festivande”.

⁴⁸ Nejedlý 1955 (IV), s. 144.

⁴⁹ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 405 (w serii artykułow przedstawionych w domu Zmrzlíka): „Item die dominico excepto nulla alia festivitas est ex aliquo

to zatem eliminacji wszystkich pozostałych dni świątecznych z kalendarza liturgicznego wspólnoty taboryckiej.

Zauważmy, że utrakwiści, nadal uznając religijny zakaz pracy w ważniejsze święta, znacznie go ograniczyli. Znieśli też zwyczajową, indywidualną praktykę niepodejmowania pracy w dniu przystępowania do komunii. Często bądź nawet codzienna husycka komunია wernych praktykę tę w oczywisty sposób podważała⁵⁰.

Wróćmy do świąt taboryckich. Synod kleru tego wyznania, zebranego w Klatovych, w grudniu 1424 r., ustalił zasady celebrowania świąt religijnych. Oto ich zasadnicze treści. W dni świąt ku czci apostołów i w niektóre inne święta wygłaszane mają być kazania zachęcające wiernych do naśladowania tych czcigodnych postaci. Po ich wysłuchaniu lud winien udać się do pracy. Święto Narodzenia Pańskiego (*Incarnationis Christi*) należy obchodzić w niedzielę najbliższą temu świętu, zaś Epifanię (Trzech Króli) oraz święto Oczyszczenia obchodzi się w tych dniach, na które przypadają, lecz ludowi nie zakazuje się podejmowania pracy. Święto, które dawniej zwane było świętem Bożego Ciała, nie obchodzi się w dniu tym, jaki obowiązywał poprzednio, lecz w dniu Wieczery Pańskiej (w Wielki Czwartek)⁵¹.

Synod klatowski w tonie kategorycznym unieważnił obchodzone dawniej w Kościele i praktykowane przez wiernych wigilie dni świątecznych oraz związane z nimi posty: jedne i drugie są niczym innym jak bałwochwalstwem. Łagodniej natomiast potraktowano indywidualne posty praktykowane z czyjejs pobożności (*ex devocione*), wyrażając wobec nich umiarkowane przyzwolenie⁵².

Wydaje się, że zebrani w Klatovych taboryccy księża zdecydowali się, może ulegając potrzebom wiernych, rozluźnić nieco pierwotny w ich wspólnocie rygorizm w zakresie obchodzenia świąt religijnych. Rzecz znamienita, że stanowisko ortodoksyjne doszło do głosu w późniejszych latach. Tekst włączony do *Confessio Taboritarum* wyraźnie akcentuje wyłączość świąt ku czci Jezusa Chrystusa,

debito a fidelibus celebranda". AČ, t. 3, s. 223: „It. nižadný den nemá svěcen býti neděláním tělesným, než samý den nedělní". Zob. Nejedlý 1955 (IV), s. 224.

⁵⁰ Nejedlý 1955 (IV), s. 39.

⁵¹ Zob. teksty opublikowane w: Kaminsky 1967 (Aneks II), s. 512.

⁵² Tamże.

podczas gdy wszystkie inne swieta uznaje sie za nowosci niemajace podstaw w Pismie Swietym i w swiadectwach apostołow⁵³.

Do tych wlasnie tendencji, obecnych wówczas w taboryzmie, odnosi sie wypowiedz Jana z Příbramia, godna przytoczenia, mimo ze jak zwykle zabarwiona nienawiscia do kleru taboryckiego: „Potępią prawię wszystkie swieta związane z kultem swiętych. [...] Potępią swieta Marii Panny i wszystkich swiętych apostołow i męczenników bożych, wielce czczonych przez swiętych doktorów. Przykazując i wymagając pod groźbą kar, aby wszyscy w tych dniach pracowali i uprawiali swe rzemiosła. Przede wszystkim zaś odrzucili czcigodne swięto Bożego Ciała”⁵⁴. W tekście tym są różne nieścistości. Prawdą jest natomiast, że taborycy umniejszili znaczenie swięta Bożego Ciała w wyniku szerzącej sie w tym czasie wśród ich kleru opinii o jedynie duchowej istocie Eucharystii przyjmowanej przez wiernych pod postaciami chleba i wina. Wywyższono swięto Wniebowstąpienia dla zaakcentowania, że Zbawiciel, wstępując do nieba w swej naturze bożej i czlowieczej, nie mógł pozostawić na ziemi swego ciała i krwi. Jan z Příbramia ujął to w sposób uproszczony, mówiąc, że księza taboryccy dzień Wniebowstąpienia „swięcić kazali, aby ludziom mogli mówić to, co już mówią: wstąpił do nieba i nie ma go tu [na ziemi]”⁵⁵.

Również wtedy, gdy taborycy uznawali walor liturgiczny wymienionych uprzednio swiät, dla ich wiernych takie dni, poza obecnością na kazaniach i przystąpieniem do komunii, nie różniły sie od codzienności. Natomiast niedziele w Taborze i innych miastach-republikach taboryckich, po wypełnieniu przez wiernych ich obowiązków religijnych, były dniami spokojnego odpoczynku spędzanego w domach rodzinnych lub w sąsiedztwie, przy zapewne skromnym

⁵³ Confessio Taboritarum, s. 350: „et ut reputamus nec Scriptura nec apostoli has docebant, videtur nobis catholicum dicere tot sanctorum novitates esse temerarium, et prodesse ecclesie, quod cessantibus istis omnibus festivitatis sanctorum solum Cristi festivitas observetur”.

⁵⁴ Jan z Příbramě, *Život kněží táborských*, s. 55: „Item v těmž letošním ustanení i v jiných potupují svátky Panny Marie i všech apoštoluov svatých i mučedníkův božích, od svatých doktoruov velmi zvelebených, příkazujice a pudiece pod pokutami, aby ty dni diela svá a řemesla všichni dělali. A zvláště velebný hod těla božieho, ten sú složili”.

⁵⁵ Tamże, s. 85.

posiłku i umiarkowanym pokrzepieniu się piwem. Być może śpiewano wspólnie pieśni religijne, domyślamy się nawet, że w Klatovych zachęcał do tego zamilowany w śpiewie i utalentowany w układaniu pieśni ksiądz Jan Čapek.

Husyci nie ustanowili żadnego święta o charakterze kultowym ani nie stworzyli własnej, w pełni oryginalnej obrzędowości. Kult Jana Husa jako męczennika nie przyjął się powszechnie i trwale, choć miał on swoją historię. W okresie przedrewolucyjnym szerzył się spontanicznie w okolicach Sezimovego Ústí i Koziego Hrádka⁵⁶, czyli tam, gdzie słynny praski kaznodzieja przebywał i działał przed opuszczeniem Czech. Formy liturgiczne kultu Husa wprowadzali utrakwiści, ustalając 6 lipca jako upamiętniający jego śmierć. Propagowali także kult drugiego męczennika konstancjańskiego, Hieronima z Pragi⁵⁷, z jeszcze mniejszym – jak się wydaje – powodzeniem. Taborytom kult Husa nie był jednak obcy, a chiliaści oczekiwali nawet zmartwychwstania mistrza Jana w czasie zapowiadanych przełomowych wydarzeń⁵⁸. Niechętni wszelkim świętom i świętowaniu, nie podjęli liturgicznego kultu Jana Husa. Nie czcili też w żaden zorganizowany sposób pamięci bliskiego im Jana Žižki.

A przecież dni uroczystych z silnym udziałem pierwiastka religijnego nie brakło we wczesnym ruchu husyckim⁵⁹. Dni takie – doraźnie ustalane lub okolicznościowe, nieprzewidziane – mimo husyckiej niechęci do wszelkiej celebry wymagały odpowiednich form obrzędowych. Sięgano do repertuaru „starego” Kościoła, wybierając to, co wydawało się godne i dostojne, a równocześnie poddające się uproszczeniu. Organizowane z wielkim rozmachem *poutě na hory*, mimo nowatorstwa związanych z nimi treści, w sposób oczywisty kontynuowały powszechnie znaną praktykę pielgrzymowania (przejmując niektóre śpiewane wówczas pieśni, rekwizyty pielgrzymie itp.). Wiemy, że dla uczestników *poutí na hory* dzień spędzony na wzgórzu był wielkim świętem, pełnym niezwykłych przeżyć, wzruszeń, przyswajanych nowych prawd i sposobu patrzenia na otaczającą rzeczywistość.

⁵⁶ Nejedlý 1955 (IV), s. 170.

⁵⁷ Tamże, s. 39 n.

⁵⁸ Zob. dalej, s. 244.

⁵⁹ Zob. zwł. Čornej 1995, s. 75–103.

Jak pamiętamy, także powroty pątników do domów odznaczały się skupieniem i były jakby kontynuacją pielgrzymiej zadumy w lepszym świecie. Spotkania na wzgórzach w ostatnich miesiącach przedrewolucyjnych były wielkimi husyckimi świętami, które już nigdy nie miały się powtórzyć. *Poutě na hory* wznowione jesienią 1419 r. nabrały bowiem innego charakteru i odbywały się w odmiennej atmosferze, bliższej burzliwym wydarzeniom, które już Czechy ogarniały. Zwyczaj pielgrzymowania zaczął już zresztą zanikać. Wielkie wrześnieowe spotkanie na Křížkach, zamierzone jako docelowy punkt pielgrzymki, przekształciło się w równie wielką procesję-manifestację prowincjonalnych husytów wkraczających uroczyście do Pragi wspólnie z husytami praskimi, którzy przybyli na spotkanie swych współwyznawców. Wawrzyniec z Březovej odnotował, że ten wielki zastęp ludzi prowadzony przez księdza niosącego hostię wkroczył nocą do stolicy *cum magna solemnitate*, z mnóstwem świateł (autor rocznika uściślił: „i szli ze świecami i pochodniami, gdyż była już pełna noc”), przy głosie dzwonów bijących w praskich kościołach, mijając tłumy prażan witających przybyszów⁶⁰. Niemala część tych ostatnich w niedalekiej przyszłości miała się stać uczestnikami orężnych walk za prawdę bożą, prowadzonych wspólnie z mieszkańcami stolicy.

Od tej pory procesja, zawsze prowadzona przez księdza z Sakramentem, stała się głównym akcentem husyckich dni świątecznych⁶¹. Głównie w Pradze, wszak to tam obchodzone będą uroczystości związane z różnymi okazjami, wśród nich także radosne, a zarazem podniosłe świętowanie zwycięstw nad wrogiem. Jedynie też stolica mogła uroczystościom takim zapewnić odpowiednią oprawę.

Wkroczenie do Pragi w maju 1420 r. wojska taboryckiego, przybywającego jako niecierpliwie wyczekiwani sprzymierzeńcy wojska praskiego, stało się radosnym świętem dla mieszkańców stolicy. Zgodnie ze swym zwyczajem taboryci z Hradištia weszli do miasta prowadzeni przez jednego ze swych księży niosącego skromną monstrancję na drewnianym drągu. Przywitała ich uroczyście procesja miejscowej ludności z klerem praskim na czele. Gdy kilka dni później armię husycką wzmocniły oddziały husytów z innych ośrodków, również i je

⁶⁰ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 347–348; SLČ (Palacký-Charvát), s. 45.

⁶¹ Rolę procesji w husytyzmie zaakcentowano w: Čornej 1995, s. 94.

powitano „z radością, ze śpiewem hymnów i pieśni”⁶². Jeszcze uroczyściej niż uprzednio, z biciem w dzwon ratuszowy i wielkie dzwony kościołów stolicy Czech, powitano wojsko taboryckie wkraczające powtórnie do Pragi w grudniu 1421 r. Na jego czele przybywał bowiem słynny, opromienionych już wielkimi wojennymi triumfami Jan Žižka, witany tak godnie jak gdyby był władcą (*velut terre princeps*)⁶³.

Hymn *Te Deum laudamus* rozbrzmiewał po zwycięstwach odniesionych na polach bitew i na ulicach Pragi. Ze śpiewem hymnów i pieśni religijnych wróciło wojsko do Pragi po zwycięstwie na Vitkovie. Rozpoczęła się radosne świętowanie ludu i wojska, z pamiętnym śpiewaniem pieśni ułożonej przez księdza Čapka dla małych prażan. Uroczystą procesją ludności Pragi na pole bitwy uczczono zwycięstwo pod Vyšehradem. Niesiono wówczas monstrancję pod baldachimem, podobno przygotowanym dla spodziewanego zwycięzcy, króla Zygmunta⁶⁴; taborytów z pewnością gorszyłoby użycie uroczystego sprzętu kościelnego, służącego pysze kleru, a nie chwale bożej. Po zajęciu opuszczonego przez sprzymierzeńców Zygmunta grodu praskiego bito w dzwony i śpiewano hymny; jak wiemy, podniosły początkowo nastrój nie zapobiegł nieco późniejszej masowej grabieży pozostawionego mienia.

Jeśli po zwycięstwach nad krzyżowcami taboryci podzielali radość wojsk praskich i mieszkańców stolicy, to uroczystość mająca miejsce w Pradze w kwietniu 1421 r. wywołała ich sprzeciw i szyderstwa. Nie podzielali bowiem entuzjazmu utrakwistów wywołanego przyjęciem *Czterech artykułów praskich* przez arcybiskupa Konrada z Vechty, gdy tymczasem w kościołach praskich uroczyste z tej okazji dzwoniłono i śpiewano *Te Deum*⁶⁵. Taboryci nie wierzyli w szczerść akcesu do husytyzmu niedawnego jeszcze wroga ich wiary, nie zapomnieli także, że to on latem 1420 r. koronował Antychrysta Zygmunta Luksemburskiego.

Utrakwiści pamiętali o dawnych świętach kościelnych, mimo że – jak wspomniano – czcili je w sposób o wiele mniej uroczysty niż czynił to Kościół rzymski. W latach dwudziestych w Pradze i innych

⁶² Vavřinec z Březové (FRB V), s. 371.

⁶³ Tamże, s. 529.

⁶⁴ Tamże, s. 442.

⁶⁵ Tamże, s. 478.

miastach husyckich nie urządzano ani procesji Bożego Ciała, ani procesji z figurą Chrystusa jadącego na osiołku w Niedzielę Palmową. Pierwsza z wymienionych tradycji odrodziła się kilka dziesięcioleci później w Kościele utrakwistycznym i jakby rekompensując skromność wczesnych lat husyckich, odznaczała się nieznanym uprzednio przepychem. Ale i wcześniej nie zapomniano o dostojności tego święta. Wawrzyniec z Březovej zapisał, że w dniu Bożego Ciała na polu pod Jaromeřem husyci pogodzili się z panem Čenkiem z Vartenberku, który uroczyste uznał swe przewiny⁶⁶. Taborytom miano za złe, że nie bacząc na dzień Bożego Ciała, nie zawahali się zgładzić okrutną śmiercią w ogniu kilku jeńców, którzy nie chcieli przyjąć Kielicha. Również wojsko taboryckie w Niedzielę Palmową (1421) dokonało rzezi mieszkańców Chomutova.

Utrakwiści zarzucali krzyżowcom prowadzenie wojny w niedzielę⁶⁷. W praktyce jednak żadna z walczących stron nie miała skrupułów w tej kwestii. Decydowały bezwzględne prawa wojny, uznające jedynie strategiczne przyczyny przerwania walki, możliwość zaś świętowania przewidywały jedynie po pokonaniu wroga.

W warunkach trwającej w kraju rewolucji, a następnie wojny miały miejsce wydarzenia, które w innych warunkach niewątpliwie byłyby wielkimi uroczystościami. Pierwszym z nich był przebiegający niejako „na raty” pogrzeb Wacława IV, na który złożyło się pospieszne i potajemne przewożenie jego ciała wodą i łądem, a następnie tymczasowe pochówki⁶⁸. Drugim była o rok późniejsza koronacja Zygmunta Luksemburskiego na króla Czech. Uroczystość odbywająca się w katedrze św. Wita była faktem politycznym, celebrowanym przez dwór i bliskich mu dostojników oraz kilku jego sprzymierzeńców⁶⁹, przebiegającym w atmosferze niepewności, a nadto ze świadomością o wrogości większości tych, w których niechciany król pragnął widzieć swych wiernych czeskich poddanych.

Poza uczczeniem wojennych triumfów, spotkaniami sprzymierzonych wojsk itp. husyci nie miewali częstych okazji do świętowania,

⁶⁶ Zob. wyżej, s. 157 n.

⁶⁷ SLČ (Vratisl), s. 51.

⁶⁸ Šmahel 1994c, s. 93–104.

⁶⁹ Čornej 2000, s. 264.

których zresztą nie pragnęli mnożyć. W Pradze uroczystością niepozabawioną dramaturgii i patosu był pogrzeb podstępnie ściętego Jana Želivského. Przebiegał on przy tłumnym udziale mieszkańców Pragi, a zwłaszcza głęboko poruszonych stronników i wielbicieli kaznodziei i przywódcy politycznego. Rozbrzmiewały chóralne śpiewy pieśni i hymnu *Tē Deum laudamus*, wyrażające dziękczynienie za nowego „męczennika ziemi czeskiej”⁷⁰. Warunki wojenne spowodowały, że zmarłego Jana Žižkę nie uhonorowano pogrzebem godnym wielkiego husyckiego hetmana i wojownika⁷¹. Co więcej, miejsce jego pochówku (chyba w Hradcu Králové) budziło (i nadal budzi) wątpliwości.

Jest rzeczą zrozumiałą, że ludność miast taboryckich nie miała okazji do uczestniczenia w uroczystościach o skali zbliżonej do tego, co oglądali i w czym brali udział prażanie. Można sądzić, że dla mieszkańców Taboru i Klatovych niecodziennymi i odpowiednio do ich znaczenia uroczystymi wydarzeniami były synody taboryckiego kleru.

W końcu lat dwudziestych życie codzienne taborytów ożywiały publiczne dysputy religijne z wybitnymi księżmi kalisznickimi: Janem z Příbramia i Janem z Rokycan. Dysputy te, poświęcone kontrowersyjnym zagadnieniom wiary (problem istoty Eucharystii), wyzwały wielkie emocje także wśród zwykłych obywateli miast taboryckich, przy czym niektórzy z nich śmiało zabierali głos, podtrzymując stanowisko swych księży⁷².

⁷⁰ Zob. Čornej 1995, s. 98.

⁷¹ O śmierci i pogrzebie Jana Žižki zob. SLČ (Vratisl), s. 48. Zob. też Paner 2002, s. 236 n.

⁷² Jan z Příbramě, *Život kněží táborských*, s. 79–91, Zob. też mój artykuł o Vilémie mydlarzu z Klatov: Bylina 2007, s. 130–144.

Liturgia w dniach rewolucji

Reforma kultu bożego sprawowanego przez księży wraz z ludem było tendencją wspólną dla całego ruchu husyckiego, począwszy od jego wczesnej fazy. Postulatem o charakterze ogólnohusyckim i wprowadzaną w życie praktyką sakramentalną była, jak wiemy, komunია pod dwiema postaciami dla wiernych świeckich. Było nim także ograniczenie (w niejednakowym zakresie) łaciny w liturgii mszalnej na rzecz rodzimego języka czeskiego, wielce autorytatywny mistrz praski Jakoubek ze Stríbra podkreślał istotne korzyści duchowe płynące stąd dla ludu¹. Także w bardzo zróżnicowanym zakresie uznawano potrzebę oczyszczenia kultu ze składników uważanych – w zależności od stanowisk ideowych – za mniej istotne bądź szkodliwe i grzeszne. I niemal tylko do tego ograniczała się wspólnota celów w dziedzinie liturgii.

W rzeczywistości bowiem między programem liturgicznym mistrzów praskich (utrakwistów), zresztą także niejednorodnym, a programem husyckich radykałów (przede wszystkim taborytów oraz księży bliskich Janowi Želivskiemu) istniała przepaść². Istotna, dostrzegalna przez wszystkich różnica dotyczyła miejsca właściwego dla sprawowania kultu bożego. Utrakwiści, gremialnie uczestnicząc w procesjach w otwartej przestrzeni miejskiej, inne obrzędy liturgiczne, na czele z mszą niedzielną i świąteczną, odprawiali w kościołach. Natomiast

¹ Zob. HOLETON 2006, s. 65 n.

² Dawna praca Z. Nejedlego, *Dějiny husitského zpěvu* (I–V), zachowuje wartość ze względu na bogactwo zgromadzonego materiału i cenne informacje. Odnosnie do liturgii taboryckiej zob. Nejedlý 1955 (IV). Odnosnie do liturgii wspólnoty utrakwistycznej, poza odpowiednim tomem Nejedlego, zob. zwł. HOLETON 1996, s. 23–51. O prekursorstwie liturgii wspólnot husyckich w stosunku do liturgii Kościołów protestanckich zob. HOLETON 1995, s. 51–65.

taboryci, jeśli warunki klimatyczne temu nie przeszkadzały, zdecydowanie preferowali nabożeństwa pod gołym niebem. W Taborze mieli wprawdzie świątynię, lecz jej prostota upodobiła ją raczej do szopy niż do kościoła.

Utrakwiści, uznając prymat świadectwa Nowego Testamentu w dziedzinie kultu, akceptowali znaczną część zasad, obrzędów i zwyczajów liturgicznych przynależnych do tradycji Kościoła rzymskiego. Taboryci oraz bliskie im ideowo wspólnoty husyckie kategorycznie odrzucali to wszystko, co wedle nich miało pochodzenie ludzkie, a nie boskie, zgodnie z literą Pisma Świętego³. Jeden z tzw. artykułów taboryckich z 1420 r. dobitnie stwierdzał: „chrześcijanie nie mogą wierzyć i trzymać się tego wszystkiego, co nie jest w Biblii wyraźnie powiedziane i napisane”⁴. W wersji zaś bardziej szczegółowej: „Niczego, co ustanowione przez ludzi, ani [nawet] wprowadzone przez świętych, tak jak godziny kanoniczne, czynienie znaku krzyża, zaś we mszy i innych nabożeństwach: praktykowanie pocałunku pokoju, używanie ornatów, święcenie wody, soli, kielichów, wina, chleba, innych rzeczy, golenie bród i wygalania tonsur, kadzenie, kropienie [wiernych wodą święconą], a także żadnych innych ludzkich naleciałości nie należy utrzymywać, gdyż są to antychrystowe wymysły”⁵.

Podobne, choć nieco się różniące, było stanowisko praskich księży z otoczenia Jana Želivskiego, a wraz z nimi przedstawiciele elity władzy na Nowym Mieście. W oczywistej sprzeczności ze stanowiskiem mistrzów utrakwistów partia Želivskiego skłonna była odrzucić większość obrzędów kościelnych, gdyż nie czerpią one z nauki Chrystusa⁶.

Pierwsi radykałowie ústeccy wyprowadzili obrzęd chrzcielny z kościołów; pamiętamy oburzenie ich adwersarzy wywołane chrztem dziecka obmytego w jakimś strumieniu bez wszelkich ceremonii liturgicznych. Księża taboryccy przejęli praktykę chrztu niemowląt w zwykłej wodzie, wyrzekając się wody święconej, krzyżma i udziału rodziców chrzestnych („kmostrów”). Zachowali najprostszą formułę chrzcielną, taką, jaką Kościół dopuszczał w koniecznych przypadkach.

³ Zob. m.in. Kejř 1981, s. 27 n. O poglądach taborytów na liturgię zob. Kaminsky 1967, s. 440 n., 470 n., i *passim* (wg indeksu).

⁴ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 460.

⁵ AČ, t. 3 (Palacký), s. 222; Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, s. 96.

⁶ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 530. Zob. Kejř 1981, s. 60 n.

Senior taborytów Mikołaj z Pelhřimova uzasadniał oczywistą słuszność omawianego rytuału dokonywanego „exemplo apostolorum et ecclesie primitive in Cristo”⁷.

U podstaw radykalnej interpretacji liturgii leżała zasada możliwie najwierniejszego naśladowania Chrystusa i apostołów. Było to szczególnie istotne w odniesieniu do rytuału mszalnego. Wzorcem o olbrzymim znaczeniu, do którego częstokroć się odwoływano, były ewangeliczne opisy Ostatniej Wieczerzy. Poglądy taborytów w tej dziedzinie budziły zastrzeżenia mistrzów praskich. Zanim przerwano dysputę w domu Petra Zmrzlíka, uczoney Jakoubek ze Stříbra ze spokojną wyższością, niepozabawioną przy tym ironii, pouczył zebranych tam taborytów, że wierne naśladowanie Zbawiciela winno się odnosić do spraw zasadniczych (i tu niczego zmieniać nie wolno), co się zaś tyczy szczegółowych spraw rytualnych, to rygorystyczne trzymanie się litery tekstu biblijnego nie jest już konieczne. Jeśli taboryci naprawdę chcą być we wszystkim wierni świadectwu Ewangelii – wywodził dalej Jakoubek – to przed odprawieniem mszy w porze wieczornej (gdyż wieczorem miała miejsce Ostatnia Wieczerza) niech umywają nogi tym wszystkim, którzy mają przyjąć komunię⁸.

Taboryci traktowali swój program liturgiczny w sposób zasadniczy, utożsamiali się z nim, żądali, by stał się on wspólny dla całego ruchu. Czynili zeń główny przedmiot kontrowersji, eksponowali go na forum wojny domowej i walk z interwencją zewnętrzną. Pewne jego zasady usprawiedliwiała – według nich – działania towarzyszące przemocy.

Religijność husycka koncentrująca się wokół Eucharystii wyrażała się w istotny sposób w liturgii, wraz z jej uproszczonym zasobem obrzędów, gestów i formuł. Eucharystia towarzyszyła braciom i siostram w codzienności czasu rewolucyjnego: w niepewne dni oczekiwania na dalsze wydarzenia, w okresach przygotowań do walki i w dni orężnych zmagania. Przyjmowana pod postaciami chleba i wina, umacniała ich w wierze i utwierdzała husycką tożsamość. W postaci hostii zamkniętej w skromnej, drewnianej monstrancji niesionej przez

⁷ Confessio Taboritarum, s. 73–74. O obrzędzie chrzcielnym taborytów zob. Vavřinec z Březové (FRB V), s. 410. Zob. też Jan z Přibramě, *Život kněží táborských*, s. 96.

⁸ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 464.

kapłana⁹ przewodziła zbrojnym oddziałom oraz tłumom wyznawców husytyzmu gromadzącym się w różnych okolicznościach. Intensywna obecność tego rytuału ujawniła się już w czasie wielkich pielgrzymek na góry między wiosną a jesienią 1419 r. Pamiętamy, że księża z Eucharystią prowadzili wówczas lokalne grupy pielgrzymkowe na górę Tabor, a już na miejscu przewodzili procesji okrążającej wzgórze¹⁰. Jesienią tegoż roku z Eucharystią na czele wkroczyła do Pragi wielka pielgrzymka czy też raczej manifestacyjny pochód husytów z południowo-zachodnich prowincji kraju. Już w następnym roku hostia miała się stać świadkiem i przewodniczką zbrojnych walk. Mówiącą o tym relację Wawrzyńca z Březovej znakomicie ilustruje znana miniatura z *Kodeksu jenajskiego*: na czele zbrojnego oddziału bożych wojowników, prowadzonych przez słynnego niewidomego hetmana, widzimy księdza niosącego drewnianą, słonecznie promienistą monstrancję osadzoną na żerdzi, jej skromność odpowiada taboryckiej pogardzie dla przedmiotów liturgicznych z cennego kruszcu. Obecność księdza z Sakramentem pod murami miast obleganych przez armię Žižki skłaniać miała ich katolickich obrońców do otwierania bram. Choć i wtedy, jak twierdzi Wawrzyniec z Březovej, nic nie powstrzymywało bezwzględnych taborytów od rozlewu krwi i okrucieństwa¹¹. Cudowna moc hostii miała się objawić w wojnie z katolickimi interwentami: oddziały niemieckie na jej widok uciekały na oślep, zwątpiwszy w zwycięstwo¹².

Niesiony w monstrancji Sakrament uczestniczył w triumfalnych manifestacjach wojsk praskich i mieszkańców stolicy. W niedzielę po Wszystkich Świętych 1420 r., nazajutrz po zwycięstwie nad wojskami Zygmunta pod Vyšehradem, „pierwszej wielkiej bitwie historii husyckiej”, prażanie udali się na miejsce triumfu, niosąc hostię pod baldachimem. Z Sakramentem witali prascy husyci potężnego sojusznika, gdy w grudniu 1420 r. Jan Žižka przybył do Pragi ze swym wojskiem i ludem¹³.

⁹ Tamże, s. 371.

¹⁰ Zob. rozdz. III niniejszej pracy.

¹¹ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 144.

¹² Kronika velmi pěkná, s. 18.

¹³ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 529.

W dniach walk z nieprzyjaciółmi Kielicha radykalni księża husycy, taborycy i prascy wzmacniali walor komunii pod dwiema postaciami, która będąc zawsze podstawowym środkiem zbawienia jednostek, miała teraz wspomagać wszystkich uczestników walki o sprawę bożą. W Pradze w czasie przygotowań do walki z armią krucjaty antyhusyckiej księża z Eucharystią codziennie prowadzili grupy robocze do pracy przy umocnieniach, każdego dnia też rozdawano wiernym Ciało i Krew Pańską, mając na względzie to, by „lud był zawsze gotowy i gorliwy do wojny bożej” (*ad dei bellum*)¹⁴. Słynny hetman husycki Jan Žižka oczekiwał od swych żołnierzy, by przynajmniej raz w tygodniu przystępowali do Stołu Pańskiego¹⁵, jego *Regulamin wojskowy* nie mówił w tym kontekście o sytuacjach, w których istniała szczególna potrzeba duchowego wzmocnienia bożych wojowników.

Komunię pod dwiema postaciami rozdawano walczącym mężczyznom i pomagającym ich kobietom, starcom niebiorącym udziału w walkach i wreszcie – zgodnie z postulatem, który pojawił się w Pradze we wczesnych latach husyckich – także dzieciom, nawet bardzo małym¹⁶. Najmłodszym chrześcijanom wkładano do ust kawałeczek hostii zwilżony kroplą wina.

Jak już wspomniano, taboryci, których koegzystencja z Prażanami jesienią 1420 r. bywała wielce uciążliwa dla praskich mieszczan, wymogli na władzach miejskich kontrolę praktyk religijnych osób podejrzanych o nieprawomyślność, opieszałym i niechętnym zagroziły zaś banicją¹⁷. Osób nieprzychylnych wobec nowych porządków w stolicy istotnie nie brakowało, woleli oni jednak ukrywać swe poglądy w obawie przed bezwzględnością tych, którzy aktualnie mieli wpływy w mieście.

¹⁴ Šmahel 1993 (II), s. 35. O komunii podtrzymującej stałą gotowość bojową zob.: Vavřinec z Březové (FRB V), s. 371; Chronicon Universitatis Pragensis (1420).

¹⁵ *Vojenský řád Žižkův*, w: Výbor, t. 1, s. 503.

¹⁶ Rejchrtová 1985, s. 72–73. Zob. studia R. Holetona, w tym: Holeton 1984, s. 207 n.

¹⁷ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 374–375: „Item concluditur, quod adversarios legis dei exquirant diligenter et de eis scrutentur et eos in civitate manere non permittant. Quapropter ex consulum mandato presbiteri ecclesiarum tempore succedente domos singulas adversariorum visitant hortando, ut missa visitent, peccata confiteantur et ad communionem utriusque speciei sub pena exclusionis a civitate se preparent cum effectu”.

Już kilka lat wcześniej mistrzów praskich oburzały niekonwencjonalne praktyki liturgiczne radykałów z południa kraju. Wiemy, że zareagowali żywo na wieści o gorszących poczynaniach księży odprawiających msze bez ornatów, w stodołach, przy stołach lub beczkach zamiast przy kościelnych ołtarzach, rozdających komunię wiernym poza mszą. Już wtedy, w okolicach Sezimovego Ústí i Koziego Hrádka kształtował się rytuał mszalny przyjęty później przez taborytów.

Zacząło się od kierunku z formalnego punktu widzenia przeciwnego późniejszemu skróceniu mszy przez taborytów. Wiosną 1415 r. radykalni księża południowoczescy, sprzeciwiając się obowiązującemu w Kościele zwyczajowi, odprawili w wiejskiej stodole w pobliżu Koziego Hrádka dwie msze wielkopiątkowe w pełnej postaci, tj. konsekrując hostię i odmawiając opuszczane tego dnia teksty formularzowe. Szydercze, podburzające lud wystąpienia przeciw księżom katolickim wzmocniły kontestacyjny charakter tych nabożeństw¹⁸. Później w odniesieniu do wszystkich mszy zwyciężyła tendencja odmienna, lecz jeszcze dobitniej kontestująca tradycję, polegająca na maksymalnym redukowaniu elementów obrzędu mszalnego.

Ze stopniowo formującej się nowej liturgii znikły intencje zaduszne, odrzucane przez tych, którzy negowali wiarę w czyściec i w jakąkolwiek przejściową pokutę pośmiertną, a co za tym idzie, wszelki sens wstawieniictwa do Boga za zmarłymi. Takie nieprawomyślne poglądy zarzucał praski utrakwista Křišťan z Prachatic radykałom południowoczeskim już w 1417 r. Jeden z artykułów taboryckich z 1420 r. głosił, że modlitwy za zmarłych oraz posty i jałmużny w ich intencji są „daremne i szaleńcze”, a zatem „nie ma być mszy zadusznych i wigilii”. Z powyższym dobrze współbrzmiała ówczesna przyspiewka mająca wymowę krytyczną, a zarazem dydaktyczną:

Porzućcie, księża, requiem,
rządźcie się bożym prawem!¹⁹

W późnej fazie niekończących się dyskusji między utrakwistami a taborytami Mikołaj z Pelhřimova surowo ocenił zakorzeniony

¹⁸ Documenta Johannis Hus, s. 636–638.

¹⁹ Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, s. 97; tamże, s. 57: „Nechte kněží requiem / Spravujte se Zákonem”.

w Kościele zwyczaj odprawiania trzydziestu mszy za duszę zmarłego. Zdaniem seniora taboryckiego nie tylko nie mogą one wpłynąć na los pośmiertny człowieka, lecz wraz z innymi zabiegami w wymienionej intencji pochodzą „ze zbiorów kazań chciwych księży” („ex postillis avarorum sacerdotum”)²⁰.

Wawrzyńcowi z Březovej zawdzięczamy dwa dość dokładne opisy mszy taboryckiej odprawianej we wczesnych latach rewolucji husyckiej. Można je uzupełnić o w miarę istotne szczegóły zawarte w innych źródłach. Świadczenia te odnoszą się do czasu, w którym taborycka liturgia mszalna była już uformowana.

Wawrzyńiec z Březovej opisał przybycie Jana Žižki do Kutnej Hory, której mieszkańcy powitali słynnego hetmana i jego ludzi uroczyście, choć z przymusem. Zdaniem kronikarza, bali się „taborskich” jako ludzi niebezpiecznych, skłonnych do zabójstw i rabunków. Gorszyło ich też to, że ci dziwni księża nie zachowują „żadnego porządku kościelnego w odprawianiu mszy świętej”²¹. Oto zdarzyło się – relacjonuje kronikarz – „że nazajutrz rano księża taboryccy przyszli do kościoła, by przygotować się do mszy odprawianej wedle ich zwyczaju. Przyszło także wielu kutnohorzan powodowanych ciekawością. Zobaczyli, że jeden z księży-przybyszów zaczął odprawiać mszę bez żadnej szaty kościelnej, a jedynie we własnym, zwykłym ubiorze. Nie zachowując rytuału właściwego dla [odprawiającego] kapłana pochylił głowę ku ziemi, a tył ciała podniósł ku górze na czas potrzebny do omówienia Modlitwy Pańskiej. Powstawszy, zaczął nad połamaną hostią oraz nad winem w naczyniu żelaznym lub glinianym donośnym głosem odmawiać słowa konsekracji: *Pán náš Jeřiš Kristus když jest večerel vzal chleb žehnal* etc. I trzymając w ręku połamaną hostię tak niezwykajnie konsekrowaną, najpierw ją sam przyjął, a potem inni księża podchodząc sami sobie brali i wreszcie zaczęli rozdawać braciom i siostram osobno klęczącym, w taki sposób, że jeden z księży podawał [wiernym] czcigodne Ciało Chrystusowe, a inni drogocenną Krew Pańską, a wszystko bez żadnego szacunku należnego tak dostojnemu Sakramentowi. Widząc to mieszkańcy Kutnej Hory, mężczyźni i kobiety, wielce się gorszyli, s pluwali na ziemię i szemrając wychodzili

²⁰ Confessio Taboritarum, s. 192.

²¹ Vavřínc z Březové (FRB V), s. 529.

z kościoła”²². Mowa tu o podawaniu wiernym komunikantów przez księży. Nie było to jednak ścisła zasada, dopuszczano bowiem również i tę praktykę, że świeccy bracia i siostry przystępujący do Sakramentu sami brali w ręce połamane opłatki komunijne²³.

Inna relacja autora *Kroniki busyckiej* (pomijam w niej sformułowania niemal identyczne z przytoczonymi powyżej) wiąże się z kontekstem kontrowersji religijnych między mistrzami praskimi a taborytami, zaognionych w czasie spotkań przedstawicieli obu nurtów. Wawrzyniec stwierdza, że księża taboryccy „odchodząc od tradycji ludzkich” („tradiciones humanas fugientes”), brodaci i bez tonsur, odziani w zwykłe, szare szaty zamiast ornatów, opuszczając należące do mszy modlitwy, bez kielichów i korporatów, odprawiali msze nie przy poświęconych ołtarzach, ale pod gołym niebem lub w domach mieszkalnych. Jeden z obecnych w kościele księży odmawiał *Modlitwę Pańską*, później zaś, powstawszy, wypowiadał tylko słowa konsekracji głosem donośnym i zrozumiałym. Wawrzyniec potwierdził zarzuty innych utrakwistów, że księża taboryccy konsekrują wino nie w przeznaczonych do tego kielichach, lecz w prostych naczyniach glinianych, cynowych, żelaznych lub drewnianych. Kończąc swą relację, stwierdził, że gdziekolwiek oni są, czy to w Pradze, czy gdzie indziej, unikają kościołów i praktykują taki właśnie rytuał, gdyż – jak wywodzą – Chrystus i apostołowie w czasach Kościoła pierwotnego

²² Tamże, s. 529–530: „Unde accidit, quod in crastino sacerdotes Thaboritarum ecclesiam sancti Johannis introeunt et more eorum solito divina peragunt, ad quos plurimi de Montanorum gente concurrunt mirari cupientes, cumque cerneant, unum ex omnibus presbiteris, sicuti mos eorum erat, sine omni ecclesiastico ornatu in propriis vestibis, nullo penitus consueto presbiterorum ordine reservato divina peragere, sed tantum inclinato ad terram capite et posterioribus elevatis modicum ad tempus quasi dominice oracionis perorare, surgentemque verba consecracionis statim super hostiis qualitercunque fractis et ciphis ferreis vel stangneis vino repletis alte et intellectibili voce dicere: «dominus Jesus, postquam cenavit, accepit panem et benedixit, ac fregit» etc. et sic hostiam quam in manu tenuit, frangentem: tali, quoad populum, inaudita consecracionis finita se primum communicat, hinc ceteri presbiteri accedentes se ipsum quilibet communicat, demum fratres et sorores seorsum flectentes communicare incipiunt, sic quod sacerdotum venerabile corpus Christi, alter sanguinem preciosum sine omni, qua decet tante dignitatis sacramentum, reverencia populo ministrabant”.

²³ Nejedlý 1955 (IV), s. 216.

w taki sposób mszę sprawowali. Wszyscy zaś, którzy odprawiają mszę w ornatkach, podobni są wszetecznej dziewce babilońskiej, o której napisano w Apokalipsie²⁴.

Jan z Příbramia w swym traktacie-pamflecie *Žywot księży taboryckich* w wielu miejscach przytacza w większości to samo, co bardziej systematycznie ujął Wawrzyniec z Březovej. Dowiadujemy się od niego m.in. o usunięciu z mszy rytu Podniesienia, a także o niewystawianiu hostii, którą dawniej adorowali wierni. Akcentując oburzające według niego odrzucenie ornatów, dodaje on, że taboryci odprawiali mszę w ubiorach właściwych dla przemarszów wojennych („v řepičkách, obecných češkách a železničkách”)²⁵.

Ponieważ język czeski został wprowadzony, względnie dopuszczony do mszy przez ogół husytów, posługiwanie się nim podczas mszy nie budziło zastrzeżeń mistrzów praskich, z wyjątkiem wypowiedzianych słów Przeistoczenia, w których łacina winna być zachowana. Pominięcie sprawy języka odprawiania mszy nie powinno nas dziwić: kontrowersje liturgiczne toczyły się na forum taborycko-utrakwistycznym, a nie husycko-katolickim.

Elementami mszy taboryckiej odprawianej w całości w języku czeskim, głośno i zrozumiale dla ludu, były więc: modlitwa *Ojciec nasz* (jako jedyna modlitwa poświadczona w Ewangelii), konsekracja chleba i wina, komunie pod dwiema postaciami księży i wiernych (będąca szalenie istotnym momentem mszy) oraz odczytanie odpowiedniego tekstu Ewangelii²⁶. Kazanie, jak wiemy, podniesione do wysokiej rangi w religijności i dydaktyce religijnej husytów, głoszono po mszy lub w różnych innych okolicznościach, niezależnie od niej.

Kazania taboryckie, zwykle krótkie, zawierające prostą naukę, nie dopuszczały operowania wątkami fabularnymi, efektownymi

²⁴ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 406–407; tamże, s. 407: „Igitur omnes alii, qui Christum non secuntur et aliter, quam ipse exemplavit, faciunt in preciosis ornatis officiendo, sunt illa meretrix, de qua habetur in Apocalipsi. Alta autem voce et vulgari verba consecracionis dicebant, ut populus sciat, quia sacramentum conficit, et in sumendo esse verum corpus Christi, et eius preciosum sanguinem non vacillent”.

²⁵ Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, s. 64.

²⁶ Odnosnie do mszy taboryckiej zob. Nejedlý 1955 (IV), s. 207 n. i *passim*; Macek 1955 (II), s. 96 n.; Kaminsky 1967, s. 469–472.

porównaniami, słowem tym wszystkim, co odgrywało tak dużą rolę w późnośredniowiecznym kaznodziejstwie w Kościele rzymskim. Mikołaj z Pelhřimova kategorycznie odrzucał exempla jako teksty nieoparte na wiarygodnych źródłach, ośmieszał je, szydząc z ich naiwności, ale też i wykazując ich szkodliwość²⁷.

Opierałem się dotąd w większości na świadectwach mistrzów prakskich. Dodam teraz, że strukturę mszy taboryckiej autorytatywnie uzasadnił Mikołaj z Pelhřimova, mówiąc o mszach pierwszych chrześcijan odprawianych w zwykłych szatach. Wyjaśniał, że początkowo wypowiadano jedynie Chrystusowe słowa: „To jest ciało moje”, następnie Piotr z apostołami wprowadził *Modlitwę Pańską* odmawianą przez kapłana, wreszcie mszę uzupełniono czytaniem Ewangelii i Lekcji²⁸.

Wypada odnotować jeszcze rzecz istotną: taborycy w czasie mszy nie śpiewali. Ogólnohusyckie umiłowanie śpiewu religijnego, który zarówno kler praski, jak taborycki traktował jako ważne narzędzie dydaktyki i indoktrynacji, w przypadku taborytów w bardzo niewielkim stopniu obejmowało odprawiany kult boży. Z czasem dopuszczono śpiewanie *Ojciec nasz* przed mszą, a *Wyznanie wiary* (także w formie pieśni *Wierzmy w Boga Jedynego – Věrměž v Boha jednoho*) i *Dziesięcioro Przykazań (Desatero)* po mszy – oczywiście wszystko w języku czeskim²⁹.

Wspomniano już o znaczeniu, jakie taborycy przypisywali swemu rytuałowi, wedle nich wiernie naśladowującemu Ostatnią Wieczerzę. Na plan pierwszy wysunęli sprawę ornatów, zwalczając ich używanie w czasie mszy i usuwając je z własnej liturgii. Kwestia ornatów szybko stała się kluczowym problemem liturgicznym dzielącym dwa największe stronnictwa husyckie³⁰. Istotne było to, że księża taboryccy nie tylko kategorycznie trwali przy swej praktyce, lecz ponadto chcieli uczynić ją obowiązującą dla wszystkich adeptów husytyzmu,

²⁷ *Chronicon Taboritarum* w wielu miejscach, w: *Confessio Taboritarum*, s. 189 n.

²⁸ *Confessio Taboritarum*, s. 89. O tym, że ryt mszalny obserwowany przez taborytów wzorowany jest na przykładzie Chrystusa i apostołów zob. Nicolaus de Pelhřimov, *Chronicon Taboritarum*, s. 491. O znaczeniu wzorca Kościoła apostołskiego dla liturgii mszalnejszy taborytów zob. Nejedlý 1955 (IV), s. 175 n.

²⁹ Nejedlý 1955 (IV), s. 218 n., 270 n.

³⁰ Zob. zwł. Kejř 1981, rozdz. V i VII; Šmahel 1993 (III), s. 138.

na co z kolei mistrzowie prasy nie chcieli się zgodzić. Spór o ornaty niewątpliwie wykraczał poza krąg kwestii ściśle liturgicznych. Wiązał się on bowiem z odmiennym pojmowaniem podstawowej funkcji mszy w obu wspólnotach husyckich³¹. W ujęciu utrakwistów była ona przede wszystkim ofiarą składaną Bogu przez kapłana w imieniu wiernych (bez względu na ich obecność). Służąc chwale bożej, wymagała dostojnej oprawy, wyrażającej się również w godnym, utrwalonym w tradycji stroju celebransa. Natomiast dla taborytów podstawowe znaczenie miał wspólnotowy charakter nabożeństwa mszalnego: w jego centrum znajdowała się wspólna komunia oraz Słowo Boże głoszone do wiernych. Zgodnie z poglądami husyckich radykałów zniknął religijny przywilej kapłana wobec świeckich braci i sióstr, w niczym nie powinien się on od nich odróżniać, a już zwłaszcza cenną, ozdobną szatą, grzeszącą przepychem. Równocześnie odrzucenie ornatów było widowym znakiem zerwania z dawnym Kościołem, tym, który łączył chrześcijan od schyłku czasów apostoelskich aż do odkrycia na nowo prawd bożych w husyckich Czechach.

Walka o ornaty była długa i nieustępliwa, a ze strony taborytów niepozabawiona inwektyw, gróźb i agresji. Postawy takie ujawniały się w sytuacjach wzajemnych kontaktów wynikających głównie ze współdziałania w wojnie, manifestowania husyckiej jedności i siły, itd. Okresy przymusowej koegzystencji, niezależnie od wspólnych uniesień w dniach triumfów militarnych, przebiegały w atmosferze nerwowej, pełnej napięć i podejrzeń. Gdy w listopadzie 1420 r. po zwycięstwie nad wojskiem katolickim Zygmunta Luksemburskiego oddziały dwóch husyckich armii spotkały się w Říčanach i pewnej niedzieli księża prasy zaczęli odprawiać msze w ornatach, wywołali gniewną reakcję braci i sióstr taboryckich, którzy zaczęli krzyczyć do jednego z celebransów: „Na cóż tobie te płachty, odrzuć je, a odprawiając bądź podobny Chrystusowi i jego apostołom, bo jak nie, to je na tobie podrzemy!”³² Wpływowe postaci obu stronnictw wyciszyły grzązący konflikt. Nieustępliwość utrakwistów w sprawach

³¹ Zob. uwagi F. Šmahela na powyższy temat w: Šmahel 1993 (III), s. 138. Zob. też jednak Nejedlý 1955 (IV), s. 212.

³² Vavřinec z Březové (FRB V), s. 449: „Et cum ad locum deputatum pervenissent et presbiteri Pragensium in ornato officiare cepissent, accurunt quidam de numero Thaboritarum, fratres et sorrores, et in presbiterum irrunt: «Ad quid,

liturgicznych podsycala upór taborytów i usztywniała ich stanowisko, aż do działań skrajnych, obliczanych na efekt propagandowy lub zastraszenie strony przeciwnej. Przypomnijmy gniewne oświadczenie księży taboryckich, że spalą każdego księdza odprawiającego mszę w ornacie³³. Wprawdzie wywołało to pewien popłoch wśród kalisznickiego kleru, lecz sytuacja wojenna i nadrzędna potrzeba współpracy powstrzymywały taborytów od przemocy, obie strony zaś od ostatecznego zerwania.

Radykał Želivský, którego poglądy w wielu sprawach zbliżały się do taboryckich, w dziedzinie liturgii mszalnej zachowywał umiar. Gardząc przepychem w służbie bożej, przywdziewał jednak przed odprawieniem mszy skromny strój liturgiczny. Podobnie czynili też inni księża nowomiejscy, jego stronnicy³⁴. Sporadycznie zdarzało się jednak w Pradze, że wpływy taboryckie okazywały się najsilniejsze: u św. Piotra na Poříčí kobiety, w ślad za beginkami, uległy manii ornatowej, a zachęcane przez mężczyzn nie pozwalały celebansom w tradycyjnym stroju kościelnym zbliżać się do ołtarzy. Tych zaś, którzy bronili starego zwyczaju, lżyły i chciały z Pragi wypędzić, „tak jakby to były wściekle psy”³⁵.

Spory o ornaty nie pozostawały bez wpływu nawet dla układu sił w armiach husyckich. Polemika, której towarzyszyła ostra, czasem wręcz brutalna propaganda, emocjonowała i angażowała husyckich wiernych. Gdy dowiedziano się w Pradze, że płomienny orator Václav Koranda wygłosi kazanie na temat ornatów, do kościoła przyszły tłumy. Nie usłyszały niczego nowego: Chrystus w Wieczerniku nie miał na sobie szat innych niż te, których używał codziennie³⁶. Żywo i bardzo emocjonalnie przeżywały ów spór kobiety sympatyzujące z husyckimi radykałami, reagując gwałtownie, ku oburzeniu utrakwistów. Praskie beginki, widząc Korandę, popadały w ekstazę, woła-

inquiet tibi sunt hec plaste, depone et te Christo et eius apostolis in missando conforma, alias distrahemus tibi tua omnia ornamenta».

³³ O oświadczeniu wydanym w styczniu 1421 r. w Soběslavi zob. Šmahel 1993 (III), s. 71 n.

³⁴ Kejř 1981, s. 46.

³⁵ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 407. Zob. Šmahel 1993 (III), s. 51 n.; Nejedlý 1955 (V), s. 39.

³⁶ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 467.

jąc, że objawił im się anioł. Demagogiczne wystąpienia kaznodziejów prowokowały podziały nie tylko ideowe wyrażające się w tym, że husycy wierni nie chcieli przyjmować komunii z rąk „niewłaściwych” księży³⁷. Przypomnijmy też wystąpienie Antocha, taboryckiego księdza o awanturniczym temperamencie, który w kazaniu wygłoszonym na rynku praskim nazwał radnych Starego Miasta i mistrzów przeskadzających w odprawianiu mszy bez ornatów: „dwoma rogami apokaliptycznej bestii”³⁸.

Wydaje się, że w armii Jana Žižki zmiana w zakresie używanego przez księży stroju liturgicznego nastąpiła po rozejściu się hetmana z Taborem. Dowiadujemy się bowiem, że księża Žižkowi, w przeciwieństwie do taboryckich, odprawiali msze w komżach i ornatach. Toteż południowoczescy taboryci nazywali księży z wojska Žižki „płachciarzami” (*platenici*), Žižkowi zaś mówili o taborytach równie pogardliwie „szewcy”, szydząc z ich prostego, świeckiego wyglądu. Różnice zachowały się także po śmierci hetmana, czczący jego pamięć *Syrotkones* (Sierotki) nie porzucili ornatów³⁹.

Kontrowersje taborycko-praskie na temat ornatów trwały bardzo długo. Ich późny polemiczno-teoretyczny etap dokumentuje obszerne dzieło Mikołaja z Pelhřimova, znane jako *Confessio Taboritarum*, wykładające racje księży taboryckich w polemice z teologami utrakwistów, głównie z Janem z Rokycan.

We wczesnych latach wojny domowej i walk z krucjatą sił katolickich ornaty dzieliły los innych przedmiotów, obiektów i miejsc kultu sprawowanego wedle obrzędu „starej” wiary. Ich przeznaczenie było podobne jak obrazów i rzeźb religijnych stanowiących wyposażenie kościołów dewastowanych przez walczące oddziały husyckie i przez tłum wdzierający się w ślad za nimi do świątyń. Z ikonoklazmem husyckim już się spotykaliśmy. W tym miejscu przypomnę, że do pierwszych jego przejawów doszło rychło po śmierci Wacława IV, gdy lud zaatakował niektóre kościoły i klasztory⁴⁰. Przytoczę jeszcze sugestywny opis Jana z Příbramia: „Obrazy [także] przedstawiające

³⁷ Tamże, s. 407.

³⁸ Tamże, s. 477.

³⁹ Kronika velmi pěkná, s. 22–23, 31.

⁴⁰ SLČ (Černá i in.), text CT 1, AD 1419, s. 16 i przyp. 73.

Mękę Chrystusa oraz świętych męczenników, nazywali pogańskimi bałwanami [*modly*] i haniebnie je palili, siekli i szydzili z nich, malowidła na ścianach zaś bodli kopiami i kordami⁴¹. Niszczeniu przedmiotów „starego” kultu towarzyszyło szyderstwo i pogarda ze strony zwycięzców, a niekiedy też gniew i rozgoryczenie przeżywających doznaną porażkę. W miastach i w innych miejscowościach przejmowanych przez taborytów z rąk katolickich dewastację kościołów parafialnych i klasztornych, ich burzenie i podpalanie poprzedzało niszczenie przedmiotów liturgicznych i poświęconych. Ornaty i wszelkie szaty kościelne palono lub darto na strzępy, ale równie chętnie zabierano je, by sporządzić z nich kubraki i ocieplacze przydatne w warunkach bojowych. „Item, swe konie albami nakrywali i tak po drogach jeździli, albo do miast wjeżdżali” – rejestruje Jan z Příbramia kolejną taborycką nieprawość⁴².

Niszczono złote monstrancje i kielichy, by nie obrażały Boga swym przepychem, albo też zabierano je, by sprzedane pokrywały koszty prowadzenia walk. Palono księgi liturgiczne znajdujące w kościołach: mszały łacińskie, wówczas już bezużyteczne, i antyfonarze – również godne wyrzucenia, skoro dawny śpiew kościelny stracił wartość, a nawet był przyrównywany do wycia i szczekania psów⁴³.

Kult relikwii, którego nadmiar i wynaturzenia wywoływały już krytykę Macieja z Janova, a którego istotę i sens podważali wczesnohusyccy radykałowie z Mikołajem z Drezna na czele, wywoływał gwałtowną reakcję taborytów, którzy mieli teraz okazję do demonstrowania pogardy dla jego materialnych postaci. „Kości i ciała, z miejsc, w których były złożone, czyli z ołtarzów i grobów wyjmowali, a potem je rozrzucali, same zaś groby otwierali i znieważali”⁴⁴ – Jan z Příbramia nie miał oporów w opisywaniu taboryckich występków i chętnie się nad nimi rozwodził, inaczej niż Wawrzyniec z Březovej, który pisał o tym oszczędnie i ze smutkiem, wtedy zwłaszcza, gdy przyznawał, że i wojska praskie nie uniknęły wojennej żądzy niszczenia.

⁴¹ Jan z Příbramě, *Život kněží táborských*, s. 57.

⁴² Tamże, s. 65.

⁴³ SLČ (Vratisl), s. 28: „zpiewanie latinské v kostelích nazývali sú psí vytí a štekání”.

⁴⁴ Jan z Příbramě, *Život kněží táborských*, s. 57.

Z pogardą i szyderstwem taborytów spotkały się *res consecratae*, liczne i odgrywające dużą rolę w katolickich obrzędach liturgicznych. I znów oddajmy głos Janowi z Příbramia: „Wodę święconą przekłętą nazywali”, chrzcielnice zaś, zbędne w nowym rytuale sprawowanym teraz w plenerze, poza kościołami, „wszędzie przewracali i rozbijali”; „olejowi świętemu bardzo urągali, nazywając go olejem śmierdzącym, świętokupskim i kacerskim. Toteż wyrzuciwszy naczynia z krzyżem niszczyli je. A niektórzy buty tym olejem smarowali”⁴⁵.

W atmosferze wojny i towarzyszącego jej niszczenia wszystkiego, co dawniej cieszyło się szacunkiem, resentymenty husyckich wojowników – dotyczy to zarówno taborytów, jak i wojsk praskich – znajdowały ujście w poczynaniach szyderczych, w bluźnierczej antyliturgii, w celebracji poniżającej i ośmieszającej. W improwizowanych *ad hoc* swoistych przedstawieniach, w atmosferze podniecenia, wrzawy i zgielku uczestniczyć mogli wszyscy, których zadawała i cieszyło zniekształcanie postaci wyobrażanych na malowidłach religijnych czy też okaleczanie świętych figur⁴⁶. Szyderczym rytuałem parodiującym egzekwie celebrowane przy ciele zmarłego mogła być – jeśli opis nie jest zmyśleniem autorów późnych źródeł kronikarskich – ekshumacja ciała Wacława IV w zajętych przez taborytów kościele klasztoru zbraslavskiego: położenie na ołtarzu zwłok w ośmieszającej koronie uplecionej z siana i „pojenie” nieboszczyka piwem. Towarzyszył temu śmiech i kierowane do zmarłego głośne przepijania, wzywające go, by i teraz nie pogardzał napojem tak przezeń lubianym za życia⁴⁷. Podpalenie klasztoru wraz z kościołem było finałem już znacznie bardziej banalnym.

Prażanie, którzy w czerwcu 1421 r. radośnie świętowali triumf nad wojskiem Zygmunta, śpiewając hymny przy dźwięku dzwonów ze stołecznych kościołów, na trzeci dzień po manifestacji radości zaczęli palić obrazy i retabula ołtarzowe z kościoła. Wówczas – zapewne

⁴⁵ Tamże: „Item, ze jsú vodu svčenu ke křtu vodú proklatú nazvali, a proto sú vody ke křtu neposvěcovali”.

⁴⁶ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 411.

⁴⁷ SLČ (Vratisl), s. 25: „Potom pak druhého léta, když se psalo 1420, když byl klášter Zbraslav vypálen, král Václav opět vykopán od Táboruov a položen [jest] na ten oltář, udělavše jemu korunu z sena, pivem jej napájeli praviece: «Však, když živ byl, rád si s námi píjell!» A tu jeho nechavše, klášter zapálili”. Zob. na ten temat Šmahel 1994c, s. 94 n.

myśląc o tych, z którymi stoczyli ciężką walkę, doznając dotkliwych strat – wyprowadzili z kościoła figurę Chrystusa siedzącego na osiołku (prowadzaną w czasie procesji w Niedzielę Palmową), obrócili przodem w kierunku Miśni, wołając szyderczo: „Jeśli ty [naprawdę] jesteś Chrystusem, błogosław Miśnię!” Potem zaś strącili figurę z muru, by się rozbiła. Wawrzyniec z Březovej „to bluźnierstwo i tę złość” wojowników praskich tłumaczył ich wcześniejszą porażką w bitwie z oddziałami miśnieńskimi pod miasteczkiem Most⁴⁸.

Sprzeciw husyckich radykałów wobec liturgii Kościoła rzymskiego, wyrażający się w manifestowaniu postaw ekstremalnych, łącznie z ikonoklazmem, wygasł wraz ze zmniejszaniem się liczby potyczek zbrojnych. Natomiast ich własny program liturgiczny był znacznie trwalszy, przy czym – co wydaje się zrozumiałe – najkonsekwentniej utrzymywał się w Taborze. Gdy w połowie XV w. Eneaszy Sylwiusz Piccolomini po trosze z potrzeby, po trosze z ciekawości, na krótko zatrzymał się w słynnym centrum husyckiej lewicy, jego uwagę zwróciła skromność obrzędów religijnych sprawowanych przez miejscowych księży w drewnianej szopie przy zwykłym stole. To, co zobaczył wywołało, oczywiście, jego zgorzsenie, niepozbawione jednak zdziwienia wywołanego spotkaniem z ludźmi, którzy gdyby nie byli najgorszymi, godnymi potępienia heretykami, to pewnie należałoby ich uznać na najgorliwszych chrześcijan.

⁴⁸ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 484. Zob. Šmahel 1993 (III), s. 96 n.

Chrystus zstąpi na ziemię czeską

Przypomnijmy: między późną jesienią 1419 a wczesną wiosną 1420 r., niedługo przed utworzeniem gminy husyckich radykałów w Taborze i w trakcie jego powstawania, Czechy ogarnęła wielka fala prorocत्व eschatologicznych, inicjowana i upowszechniana przez księży i kaznodziejów orientacji taboryckiej, a kierowana do szerokich rzesz aktualnych i przyszłych (potencjalnych) współwyznawców. W pierwszej fazie kampanii, nazywanej przez historyków adwentystyczną, zapowiadano drugie, jawne i bardzo już bliskie zstąpienie (*adventus*) Chrystusa na ziemię w celu osądzenia ludzi, co miało być poprzedzone katastrofami kosmicznymi i innymi apokaliptycznymi wydarzeniami. Druga faza, chiliastyczna we właściwym sensie tego słowa (zawierająca finalny motyw tysiącletniego Królestwa Bożego na ziemi), przewidywała potajemne i na razie jedynie duchowe przybycie Zbawiciela oraz aktywną walkę ludzi sprawiedliwych, do niej powołanych, o oczyszczenie ziemi czeskiej z grzechu i grzeszników, a także przygotowanie przyszłego, szczęśliwego (choć jeszcze ziemskiego) życia wybrańców bożych¹. Rozróżniając dwie wymienione fazy akcji prorocत्व taboryckich, będę je ogólnie nazywać łącznie, tak jak poprzednio, kampanią chiliastyczną, zgodnie z bardzo już bogatą literaturą przedmiotu.

¹ Z nowszej literatury przedmiotu zob. przede wszystkim: Machilek 1966, s. 67–94; Kaminsky 1967, rozdz. VII–IX; Šmahel 1988 (I, 1), s. 249 n.; Šmahel 1993 (II), s. 122 n.; Šmahel 1993 (III), s. 19 n.; Šmahel 2001, s. 282–289; Pat-schovsky 1998, s. 169–195. Chiliazmem taboryckim zajmowali się również m.in.: F.M. Bartoš, J. Macek i R. Kalivoda (interpretacje dwóch ostatnich autorów mają charakter tendencyjnie marksistowski).

Nie zatrzymując się dłużej przy nader skomplikowanej i wielokrotnie komentowanej dziedzinie źródeł chiliizmu taboryckiego, odnotuję tylko to, co wydaje się najistotniejsze. Przypomnę więc, że inspiracją dla promotorów taboryckiego profetyzmu były przede wszystkim księgi prorocze oraz odpowiednie teksty Starego i Nowego Testamentu. Akcentuje się zwykle wyjątkową rolę Objawienia św. Jana. Apokalipsa nadała generalne ramy taboryckiej wizji schyłku współczesnego świata, zstąpienia na ziemię Antychrysta, wizji gniewu Bożego i plag zsyłanych na grzeszną ludzkość i wreszcie wielkiej odnowy („oto szystko nowym czynię” – Ap 21,5). Z Apokalipsy taborycy przejęli proroczy motyw tysiącletniego Królestwa Bożego na ziemi (20,4–6). To natomiast, co było istotą omawianych dalej prorocत्व adventystycznych: zapowiedź rychłego zstąpienia Chrystusa na ziemię („wiedźcie, że blisko jest, w drzwiach”), widzianych na ziemi znaków poprzedzających Drugie Przyjście i mu towarzyszących, motyw ocalenia ludzi wybranych (ucieczka na góry) czerpano głównie z rozdziału 24 Ewangelii św. Mateusza. Z kolei prorocत्व Izajasza stało się podstawą wyboru niektórych bardzo istotnych wątków prorocत्व chiliastycznych: natychmiastowej zguby złych i grzesznych, pięciu miast, które ocaleją z zagłady, oddania ziemi we władanie ludziom sprawiedliwym i wybranym. Jak wiemy, motywy te aktualizowano i dostosowano do swoiście widzianej rzeczywistości czeskiej. Taboryckie wizje chiliastyczne czerpały treści także z innych ksiąg Starego Testamentu, z Prorocत्वem Jeremiasza na czele (m.in. motyw orężnej walki o triumf dzieła bożego).

Należy także przyjąć wpływ profetyczno-historiozoficznych koncepcji joachimickich (wywodzących się od kalabryjskiego teologa i wizjonera Joachima z Fiore, zm. 1202)². Wiemy, że w XIII–XIV w. na zachodzie Europy joachimizm oddziaływał na różne ruchy kontestacji religijnej, które przejmowały wizję groźnego dla ludzkości końca aktualnej epoki i nadejścia błogosławionej ery Ducha Świętego. Także w Czechach przedhusyckich znane były traktaty religijne o treściach joachimickich³.

² Zob. Cohn 2007, rozdz. XI: Egalitarne milenium. Apokalipsa taborytów.

³ O traktacie Jana z Roquetaillade zob. Vauchez 1996, s. 25–37; zwł. Lerner 1996, s. 39–52.

Wprawdzie niejednokrotnie próbowano ustalać konkretne zapożyczenia z dzieł należących do kręgu myśli Joachima z Fiore, lecz prawie zawsze są to jedynie hipotezy. Podejmując badania nad chiliizmem taboryckim, kolejne pokolenia husytologów wkraczały na drogę słabo rozpoznawalną, osiągnąwszy rezultat zaś bywał daleki od trwałych ustaleń. Pomiędzy interpretacje tendencyjne i operujące świadomie dokonywanymi uproszczeniami celem zapewnienia im ideologicznej poprawności. Proroctwa chiliastyczne – enigmatyczne i niejednoznaczne – są źródłami ułatwiającymi stosowanie tego rodzaju zabiegów. Czasem też zauważalna była nadmierna ufność badaczy w bogaty i nader różnorodny materiał, którego nie można traktować jako kompleментарnej całości.

Zwłaszcza tzw. artykuły chiliastyczne, będące podstawową materią badań, skłaniają historyka do szczególnej ostrożności, choćby dlatego, że znaną nam treść i kształt uzyskiwały po przejściu przez ręce mistrzów utrakwistów, odnoszących się negatywnie do chiliizmu i jego głosicieli. Nie chodzi przy tym o to, że poszczególne proroctwa były w istotny sposób przeinaczane (pamiętamy, że w domu Petra Zmrzlíka księży i hetmani taboryccy w zasadzie zaakceptowali przeczytane im zapisy). Ważne jest natomiast, że teksty proroctw bywały wrywane z kontekstu i łączone w kolekcje. Powoływano w ten sposób do życia nowe całości, bardziej lub mniej różniące się od tekstów głoszonych i rozprowadzanych wśród ludu przez księży chiliastów.

We wspomnianych kolekcjach (liczących z niewielkimi odchyleniami po około 70 artykułów)⁴ jedynie część zapisów dotyczy proroctw chiliastycznych (czy też ściślej: adwentystycznych lub chiliastycznych). Pozostałe artykuły formułują zasady taboryckiej nauki

⁴ Dwie serie artykułów chiliastycznych opublikowane w: Vavřinec z Březové (FRB V): pierwsza z nich (s. 454–462) stanowi zapis też przedstawionych w grudniu 1420 r. w Pradze, w czasie dysputy w domu Petra Zmrzlíka; uchodzi ona za tekst najwartościowszy, druga seria (s. 412–416) jest tekstem młodszym. Następne serie (zbiory błędnych artykułów taboryckich) w: AČ, t. 3 (Palacký), s. 218–225, włączone do: Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, s. 93–99 oraz (w chaotycznym układzie): Döllinger, *Beiträge*, s. 691–700. Serie artykułów chiliastycznych zestawili z pożytkiem dla badań Macek 1953, s. 53–64. Zob. też Šmahel 1993 (II), s. 177, przyp. 384.

w zakresie wiary i kultu religijnego lub odnoszą się do różnych zasad ideowych. Dotyczą więc tego, co już było wprowadzane w życie w środowiskach radykalizmu husyckiego, względnie co stanowiło postulat lub dyrektywę działania.

Ponadto kolekcje te, łącznie z przygotowaną dla grudniowej debaty praskiej, składały się z proroctw pochodzących z różnego czasu (a ściślej i z różnych miesięcy). Treści występujące w zbiorach proroctw nie zawsze więc są charakterystyczne dla określonej fazy kampanii chiliastycznej. Zastrzeżenia (lub przynajmniej wątpliwości) wywołują niektóre teksty przypisywane chiliastom w traktacie Jana z Příbramia *Žywot księży taboryckich*⁵, te zwłaszcza, których nie odnajdujemy w znanych nam zbiorach tez proroczych. Wrogi taborytom praski mistrz utrakwista kierował się nadrzędnym celem wykazywania fałszu i złej woli księży związanych z Taborem, a w szczególności chiliastów; oczywiście osłabia to wiarygodność niektórych jego świadectw.

Południowy zachód i południe Czech stały się, jak wiemy, kolebką kampanii chiliastycznej. Rozproszenie w listopadzie 1419 r. centrum radykalizmu husyckiego w Sezimovym Ústí wzmocniło znaczenie innych skupisk kleru taboryckiego. Najpoważniejsze role – mowa o okresie poprzedzającym założenie Taboru – przypadły Pilznu, miastu, któremu reformatorskie oblicze nadawali kaznodzieje z Václavem Korandą na czele, oraz niewielkiemu Pískowi, gdzie osiedlili się m.in. dwaj czołowi teolodzy taboryccy: Mikołaj z Pelhřimova i Jan z Jičína⁶. Stamtąd właśnie, z tych dwóch ośrodków, wytrysnęły źródła proroctw chiliastycznych, by następnie rozlać się po kraju.

Narodziny kampanii chiliastycznej łączyły się ze spotkaniem grupy czołowych radykalnych księży z prowincji, którzy wróciwszy z Pragi w drugiej połowie listopada 1419 r., zebraли się w Pilźnie po to, by we własnym gronie dyskutować o aktualnej sytuacji ruchu reformy husyckiej oraz o jego przyszłości⁷. Zapewne podczas tej debaty dojrzało i ujawniło się wspólne przeświadczenie o nastaniu czasu przełomowego, w którym nieuchronna stanie się ingerencja Boga w sprawy Czech i całego świata. Podzielano przekonanie, że zbliżającą się przy-

⁵ Zob. na ten temat wyżej, s. 126 n.

⁶ Šmahel 1993 (III), s. 19.

⁷ Tamże, s. 25.

szłość, pozostającą oczywiście w gestii Boga, można odczytać w proroczych tekstach Pisma Świętego.

W listopadzie i grudniu 1419 r. sformułowano główny, wczesny zrąb prococtw chiliastycznych. W znacznym stopniu pozostał on rozpoznawalny, mimo wielu powstających nieco później wariantów i wątków szczegółowych.

Księży i kaznodziejów taboryckich, inspiratorów chiliazmu, łączyło przekonanie o potrzebie nadzwyczajnej mobilizacji najszerszych mas ludzi im sprzyjających. Kampania, o której mowa, była przedsięwzięciem znaczącej części elity taboryckiej, przez nią organizowanym i w pewnym stopniu doraźnie podporządkowywanym ogólnym dyrektywom taktycznym i strategicznym. Dostrzeżemy przy tym przejawy manipulowania wierzeniami i emocjami zbiorowości składających się głównie ze zwykłych, prostych ludzi. Jednakże nie podważa to autentycznej, niesłuchanej silnej, zdeterminowanej i egzaltowanej wiary chiliastów. Wierzyli oni głęboko w aktualność prococtw eschatologicznych odnajdywanych w Piśmie Świętym. Równocześnie byli przekonani o swych umiejętnościach ich interpretowania oraz o otrzymaniu od Boga misji przekazywania ich wiernym. Przemozna skłonność księży taboryckich do aktualizowania prococtw biblijnych była głównym nurtem ich krytyki ze strony mistrzów praskich.

Przede wszystkim na podstawie wzmianek w tekstach źródłowych oraz pewnych innych przesłanek możemy wymienić imiona księży odgrywających naistotniejsze role w kampanii chiliastycznej. Byli wśród nich z pewnością: Václav Koranda, Jan z Jičína, Jan Čapek, Martin (Martínek) Húška, prawdopodobnie zaś także Mikołaj z Pelhřimova. Przyjąc można również obecność dwóch szeroko znanych, czynnych radykałów ústecko-taborskich: Petra Hromádki i Vančka. Jan z Příbramia wymienia ponadto w swym traktacie ponad dwudziestu innych przedstawicieli radykalnego husytyzmu, którzy wstrząsające wieści o zbliżającym się czasie przełomowych wydarzeń i o sędzie bożym „prorokowali, błędnie i kłamliwie przekazywali w swych kazaniach, o tym pisali i to rozgłaszali”⁸. Pewne jest, że już od początku kampanii proroczej istotnie była w nią zaangażowana spora grupa

⁸ Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, s. 39: „před deseti lety dábelským hnutím jali sú se prorokovati a bludně a lživě kázati, psáti i ohlašovati, že jíž to léto,

osób. Wciąż jednak niewiele wiemy o konkretnych działaniach: przygotowaniach i wspólnych ustaleniach. Redagowanie proroctw z pewnością należało do obowiązków najbardziej wpływowych, a zarazem najbardziej czytanych księży taboryckich, najlepiej znających księgi Starego i Nowego Testamentu, a także biegłych w ich interpretacji.

Radykalni księża podjęli dzieło o dużym zasięgu: wieść o zbliżających się wielkich wydarzeniach miała wszak dotrzeć wszędzie tam, gdzie sięgały wpływy husyckie. Wybór pięciu miast czeskich, do których mieli się schronić ludzie sprawiedliwi (przypomnijmy: Pilzno, Písek, Žatec, Louny, Slaný oraz Klatovy, po odpodnięciu Pilzna), pozwala nam zorientować się w geografii chiliizmu oraz w przybliżeniu w jego zasięgu⁹.

Amedeo Molnár brał pod uwagę znaczny zasięg kaznodziejstwa chiliastycznego. Maksymalne wykorzystanie możliwości tkwiących w żywym słowie kaznodziejskim z pewnością warunkowało skuteczne poruszenie mas ludzkich i wywołanie w nich determinacji w działaniu (znacznie silniejszej niż w czasie organizowania pielgrzymek na góry, chodziło wszak teraz o sprawy życia i śmierci, zbawienia i potępienia). Niestety, nie zachowały się żadne teksty kazań chiliastycznych z zimy i wiosny 1420 r.¹⁰ Łatwo to zrozumieć: luźne teksty, przeznaczone do doraźnego użytku, szybko ulegały zniszczeniu i nie były przechowywane. Zresztą nie wydaje się, by mogło być ich wiele. Taboryccy księża zapewne częściej przygotowywali jedynie cytaty biblijne, którymi zamierzali posłużyć się w kazaniu, niż korzystali z jakichś pisanych wzorców. Ci kaznodzieje, którzy nie należeli do inicjatorów i duchowych przywódców kampanii chiliastycznej, miewali do dyspozycji rozpowszechniane wówczas pisma okrężne (*oběžníky*), zawierające podstawowe pouczenia i wezwania kierowane do wiernych¹¹. O konkretnych wystąpieniach księży chiliastów dowiadujemy się m.in. z *Żywotu księży taboryckich* Jana z Příbramia. Wedle niego

jenž bieše léto od narozenie božieho tisíce čtyřsté a dvacáté, v jistotě bude a má býti súdný den”.

⁹ Zwięźle na ten temat w rozdz. IV.

¹⁰ Zob. Molnár 1978, s. 106 n.; istotny artykuł tegoż autora o piśmiennictwie taboryckim: Molnár 1979, s. 23–26.

¹¹ Wczesne obiegujące pisma adwentystyczne opublikował F. Palacký: AČ, t. 6, nr 34a i 34b, s. 41–44.

Václav Koranda przerażał mieszkańców Pilzna zapowiedzią jednoczesnej zguby wszystkich grzeszników, mówił im, że pewnego ranka, ci, którzy ocaleją, będą mogli zobaczyć złych ludzi leżących na ulicach „nosami ku górze”¹².

Zasięg kaznodziejstwa chiliastycznego ograniczony był możliwościami działania niewielu wszak księży taboryckich. Na pomoc żywemu słowu przychodziły wspomniane już pisma obiegowane, które musiały być publicznie odczytywane i wyjaśniane. Tego zresztą oczekiwali od wiernych wydawcy apeli, widząc w tym oczywisty warunek ich recepcji: „wzywam was w imię Boże, aby to pismo stało się znane całej wspólnotie” (czyli wszystkim mieszkańcom osady lub miasteczka)¹³.

W propagowaniu prorocत्व chiliastycznych należy więc uwzględnić żywy udział ludzi świeckich, także prostych słuchaczy kazań parafialnych, którzy zasłyszane wieści, wzbudzające żywe emocje i wywołujące lęk, wzajemnie sobie przekazywali. W jakim stopniu je rozumieli? Kaznodzieje chiliaści i autorzy pism obiegowych, myśląc o odbiorcach swych tekstów, niewątpliwie zakładali posiadanie przez nich pewnej, choćby powierzchownej znajomości wybranych tekstów i pojęć biblijnych, a w tym zapadających w pamięć cytatów o treściach proroczych, zwłaszcza opisujących okres poprzedzający koniec świata. Założenia księży chiliastów mogły być zasadne w odniesieniu do uczestników niedawnych pielgrzymek na góry, pamiętamy, że u ich celu pielgrzymi otrzymywali pokaźną dawkę nauczania kaznodziejskiego opartego na Piśmie Świętym. Szalenie istotne było to, że rola głosicieli prorocत्व chiliastycznych przypadła częściowo tym samym księżom, którzy wcześniej prowadzili kampanię pielgrzymkową, oni zaś z pewnością mogli lepiej poznać głębokie znaczenie i aktualny sens biblijnych wizji proroczych. Wierni pozostający w kręgu oddziaływania prowincjonalnego radykalnego kleru husyckiego byli więc w pewnym stopniu przygotowani na spotkanie z falą prorocत्व eschatologicznych.

¹² Jan z Příbramě, *Život kněží táborských*, s. 42: „Item k témuž kněz Koranda kázal je v Plzni, že již některý den vstaneme, ano všichni nosem vzhůru leží zemřevše, a že více domovů zuostane v Plzni nežli lidí zlých živých”.

¹³ Bartoš 1932, s. 577.

Wróćmy do pism obiegowych pochodzących z wczesnej, adwenty-
stycznej fazy kampanii proroczej. Nieliczne zachowane teksty przeka-
żują nam kierowane do ludu pouczenia i wezwania. Pisma te wpały
ludziom przekonanie o bliskości czasu wyjątkowego. Mówiły, że oto
właśnie nadszedł „czas ciężki, pełen grozy i niebezpieczeństw, zapo-
wiadany przez Chrystusa, apostołów i świętych proroków, a oznacza
on wielką udrękę i nadejście dni wielkiej kary bożej”¹⁴. Wizja nie-
uchronnie zbliżającego się czasu Sądu Ostatecznego obficie czerpała
z Apokalipsy, a przede wszystkim z Ewangelii św. Mateusza (24,1–31),
zapożyczając z niej opisy zbliżających się katastrof kosmicznych i nie-
zwykłych, nieznanych naturze zjawisk mających nastąpić na ziemi.

„Pan już w drzwiach stoi – głosili autorzy rozpowszechnianych
tekstów – toteż pilnie czuwajmy, gdyż nie wiemy, której godziny trzeci
anioł w swą trąbę zatrąbi, [a Pan] zstąpi w obłokach z wielką mocą,
wysyłając sławne zastępy swych aniołów, by wymiotły wszelkie zgor-
szenie z Jego włości, [...] ustaną nieprawości [...], ale wcześniej na trzy
godziny przestaną płynąć rzeki, zgaśnie słońce i zapanują ciemności,
księżyc przemieni się w krew, a gwiazdy z nieba będą spadać, gdyż je
smok postrąca swym ogonem i nie będzie wówczas takiego, który by
ustał na swych nogach i nie padł”¹⁵. Masowy charakter zbliżającej
się zagłady należał do podstawowych wątków prorocत्व adwenty-
stycznych. Jeden z anonimowych apeli przestrzegał odbiorców: „i zaprag-
nie człowiek zobaczyć innego człowieka, a go nie ujrzy, i będzie chciał
usłyszeć jego głos, a go nie usłyszy”¹⁶.

Księża chiliaści wyjaśniali jednak swym wiernym, że zguba z karzą-
cej ręki Boga nie będzie powszechna i że dla nielicznych sprawiedli-
wych istnieją drogi ratunku. Przywoływali biblijny motyw ucieczki
na góry, a także opisane w Piśmie Świętym miejsca ocalenia. Póź-
niej jednak, zapewne uświadomiwszy sobie uciążliwość przebywania
ludzi w zimowych warunkach pod gołym niebem, zaczęli wyjaśniać,
że „góry” mogą oznaczać także i inne miejsca schronienia, względ-
nie, że oznaczają ludzi sprawiedliwych, przez Boga wybranych. Tak
więc należało uciekać tam, gdzie oni przebywają, wyrzekając się jak

¹⁴ AČ, t. 6, s. 41 n.

¹⁵ Tekst apelu adwenty-
stycznego cyt. w: Bartoš 1932, s. 576–577.

¹⁶ Tamże, s. 576.

ognia bliskości złych ludzi¹⁷. Za takich uważano, oczywiście, wrogów husyckiej prawdy bożej, fałszywych proroków, o których mówi się w Ewangelii. Autorzy pism obiegowych starali się jednak rozproszyć wątpliwości, tłumacząc prostaczkom, by nie ulegali rzekomej powadze ludzi uczonych i szanowanych w świecie dzięki swym godnościom. „Mogą to być znakomite osoby pośród mistrzów i panów [*znamenitě misterské osoby a panské*], zdający się coś znaczyć, podczas, gdy są niczym”¹⁸. Oni to właśnie, wykładając fałszywie, zwodzą prostych wybranych bożych.

W czasie, gdy powstawało i organizowało się centrum radykalnego husytyzmu na Taborze, nie można go było pominąć jako miejsca, do którego przybywają wyznawcy prawdy bożej. W prorocत्वach pojawiła się formuła „na góry cielesne (czyli realne, nie symboliczne) lub na Tabor”. Myśl tę ujmował szerzej jeden z artykułów zebranych w drugiej (późniejszej) kolekcji przekazanej przez Wawrzyńca z Březovej. Zapowiadał on zgubę tych wszystkich, którzy nie opuszczą swych „miast, wsi i zamków”, by schronić się tam, gdzie teraz zbierają się bracia taboryci i ich współwyznawcy („ubi modo Thaborienses vel eorum fratres congregantur”)¹⁹.

Chiliaści tłumaczyli w swych pismach obiegowych i ulotnych, że celem ucieczek winny być miejsca, w których wiernym rozdaje się Ciało i Krew Pańską, to znaczy tam, gdzie niezagrożeni przebywają prawdziwi wierni wraz ze swymi księżmi. Jedno z owych pism wyjaśniało swym odbiorcom: „a te miejsca w tym czasie nie mogą być we wsiach lub gdzie indziej, a to z przyczyny Antychrysta silnego i groźnego, lecz w miastach obwarowanych [takich jak te], których Izajasz wymienia pięć”²⁰. Jak już była mowa, pisma te wstrzymywały się tymczasem od wskazania konkretnych miast czeskich powołanych do godności miast wybranych.

Księża chiliaści bez wątpienia wiedzieli, że ich wezwania, odslaniające przed ludźmi część zamierzeń bożych, ingerują w podstawy ich doczesnego bytu, nasuwa się pytanie, czy za zasłoną mgławicowych

¹⁷ AČ, t. 6, s. 41.

¹⁸ Tamże, s. 42.

¹⁹ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 414.

²⁰ AČ, t. 6, s. 43.

proroctw zdawali sobie sprawę z ich konsekwencji w praktyce. Wszak nakazywali tym, do których się zwracali, natychmiastowe porzucenie, może już na zawsze, ich domów i mienia. Przybliżając szanse ocalenia (a w późniejszej fazie kampanii proroczej także perspektywę życia w szczęśliwej epoce), księża chiliaści mówili prostaczkom: „niechaj nikt już nie sieje ani nie zbiera”²¹. Oczywiście wiedzieli, że przynajmniej część chłopów przyjmie to wskazanie dosłownie i porzuci swe gospodarstwa. Dramatycznie apelowali o determinację i pośpiech w działaniu, dające szanse ratunku: „musicie pamiętać, by, tak jak Chrystus nakazuje, nie oglądać się na domy, mienie, na wszystko co materialne, a także nie ufajcie zwodzicielom mówiącym, że tam gdzie umrze sprawiedliwy, dobrą śmiercią umrze”²² (tj. również wtedy, gdy nie podejmie ucieczki).

Kazaniom i pismom obiegowym przychodziły z pomocą powstające wówczas i upowszechniane pieśni o treściach eschatologicznych. Ta, której fragment przytoczono poniżej, wzywała wiernych do porzucenia w tym groźnym czasie wszelkich spraw doczesnych, by nie spotkał ich los żony biblijnego Lota, która zlekceważyła przestrogę bożą:

Oto co Chrystus nam przekazał,
gdy o swym przyjściu mówił,
uciekać w góry polecał
mówiąc: „Kto będzie wówczas na strzesze,
niech z niej nie schodzi w tym czasie,
a ci, co są na polach, niech nie spoglądają za się!”
Pomnijcie Lotową żonę,
tę córę nie dosyć wierną,
co spojrzała na swój dom!²³

W artykułach chiliastycznych zebranych dla celów grudniowej debaty praskiej odnajdujemy wątki proroctw głoszonych w różnych miesiącach kończącego się roku. Sądzić można, że część z nich jest pozostałością kampanii adwentystycznej, gdyż ich treści dobrze współbrzmiały z wątkami wcześniej tu omawianych pism obiegowych.

²¹ Jakoubek ze Stříbra, *Vykład*, t. 1, s. 528.

²² AČ, t. 6, s. 43–44.

²³ *Věrní se v Bohu radujte*, w: Husitské písně, s. 176.

Niektóre proroctwa należą natomiast do podstawowego korpusu całej kampanii chiliastycznej. Dotyczy to pierwszego artykułu zapowiadającego koniec mijającej epoki (wieku) już „w roku bieżącym, to jest 1420”, a wraz z nim wypełnienia wszelkiego zła²⁴. Jego odpowiednik w wersji przekazanej przez Jana z Příbramia zapowiadał w tymże roku dzień Sądu Ostatecznego, co czyniło go bliskim nurtu adwentystycznego²⁵. Niektóre artykuły zebrane w kolekcjach wyraźnie nawiązują do treści przekazywanych w pismach obiegowych, lecz są sformułowane dobitniej. Zapowiadały one np., że jeszcze przed dniem Sądu Ostatecznego wszystkie miasta, wsie, grody, zamki, miasteczka i budowle zostaną zburzone tak jak w biblijnej Sodomie²⁶. W artykułach chiliastycznych współlistniały ze sobą zalecenia (czy może raczej nakazy) szukania ratunku w górach bądź w pięciu wybranych miastach. Oba rozwiązania, zakładające nieodwołalną zgubę złych ludzi, wskazywały możliwość ocalenia sprawiedliwym. Była to jednak łaska względna, gdyż zależna od ich posłuszeństwa, przedsiębiorczości, a także od przypadku: ocaleją ci sprawiedliwi, którzy zdążą przybyć na szczyty górskie lub do jednego z pięciu miast. Przesądzony miał być los Pragi, nowego, grzesznego Babilonu skazanego na zagładę. Jan z Jičína, dawny mistrz praski, a później jeden z ideologów kampanii chiliastycznej, próbował ratować wierne husytyzmowi prażanki, wskazując im szansę ocalenia w ucieczce z nieszczęsnego miasta, choćby za cenę porzucenia bliskich²⁷.

Mieszkańcy Pragi w swej masie pozostawali odporni na apele chiliastów, co nie znaczy, by i tu, w stolicy Czech brakło jakichś głosicieli nowych proroctw. Wołania te doszły do uszu Jakoubka ze Stříbra, który odnotował je niemal na gorąco, ku przestrodze czytelników: „także w Pradze był krzyk bluźnierczy: «Szybko z Pragi wychodźcie, tylko na górach jest zbawienie i wyswobodzenie!»! *Item*: «W kilku rzeczywistych miastach i na górach jest wyzwolenie i tam będzie widziany Zbawiciel z niektórymi świętymi». *Item*: «We wsiach

²⁴ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 454.

²⁵ Por. s. 235 n., przyp. 8.

²⁶ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 455.

²⁷ Przeciw utożsamianiu Pragi ze skazanym na zagładę Babilonem ostro wystąpił Jakoubek ze Stříbra; zob. Kaminsky 1967, Aneks III, nr 6a i 6b.

i w miastach nie zostawajcie!» Negatywny stosunek Jakoubka do chiliazmu i chiliastów był oczywisty, on jednak chciał uniknąć wątpliwości, mówiąc: „Wszystkie te proroctwa są bluźniercze”²⁸.

Motyw zbliżającego się Sądu Ostatecznego, obecny w prorocत्वach adwentystycznych, mógł się wydawać niezgodny zarówno z wątkiem totalnej zagłady, jak i z motywem ocalenia ludzi sprawiedliwych (czy też ich części). Kogo miałby sądzić Bóg, skoro podział na dobrych i złych zostanie dokonany wcześniej, a los ludzi złych już został przesądzony? Takich problemów chiliaści nie rozstrzygali, a nad ewentualnymi pytaniami przechodzili do porządku dziennego. Stąd też motyw Sądu Ostatecznego dominował w niektórych wersjach proroctw, podczas gdy w innych pozostawał w cieniu poprzedzających go wydarzeń. Chiliazm operował wielkimi kategoriami eschatologicznymi, obejmował poważne problemy ludzkości i świata, doczesnego bytu ludzi i pośmiertnego losu ich dusz, lecz twórcy jego husyckiej wersji i jej propagatorzy działali w ciągłym pośpiechu, w miarę wyczuwanej potrzeby uzupełniając i korygując proroctwa.

Warto choćby na krótko się zatrzymać przy kategorii czasu, bez wątpienia centralnej dla obu etapów kampanii proroczej. Zwłaszcza w adwentystycznej fazie proroctw taboryckich, charakterystycznych dla przełomu 1419 i 1420 r., następowało pospieszne skracanie perspektywy czasowej. Kurczył się czas oczekiwania, aktywni chiliaści chcieli narzucić masom swą niecierpliwość. Perspektywa roku, w trakcie którego miał nastąpić wielki przełom, była mimo wszystko zbyt ogólnikowa, gdyż nie wyznaczała początku i końca wydarzeń. Łączono zatem czas przyszły z teraźniejszym (*fiat et est...*), uwydatniając przy tym aktualizację proroctw opartych na Piśmie Świętym. Powtarzając zwroty: „już w tym czasie” (*iam in isto tempore*), „już teraz” (*iam nunc*), „już w teraźniejszym czasie” (*iam in presenti tempore*), wpajano odbiorcom przekonanie o nastaniu czasu przełomowego. Akcentowano aktualność totalnej zagłady wrogów husyckiej prawdy bożej: „już teraz nadeszły dni pomsty i nastał rok odpłaty, w którym zginą grzesznicy całego świata i wrogowie prawa bożego i nikt [z nich] nie będzie uratowany od ognia, miecza, głodu, kłów dzikich bestii, od węży i skorpionów, od gradu

²⁸ Jakoubek ze Stříbra, *Vykład*, t. 1, s. 528.

i zarazy”²⁹. Propagatorzy chiliizmu, zapewne wychodząc naprzeciw nastrojom masowym, starali się uściślać perspektywę oczekiwania na zapowiadane wydarzenia eschatologiczne, mówiąc np.: „za kilka dni nadejdzie dzień sądu”. Przybliżano czas trwania nadchodzących zjawisk. Jeden dzień zguby wszystkich grzeszników, nieliczne dni kary, tydzień, w trakcie którego nie zostanie ślad po kończącym się „wieku”. Przytaczane odcinki czasu niekiedy nawiązywały do biblijnych proctw, czasem nasuwała je sama tylko inwencja chiliastów.

Jak wiemy, w końcu wyznaczono przybliżony czas zstąpienia Chrystusa na ziemię: miało to nastąpić w dniach karnawałowych między dniem św. Scholastyki (10 lutego) a dniem św. Walentego (14 lutego) 1420 r.³⁰ Przyspieszyło to jeszcze bardziej trwające już poruszenie tych wiernych, którzy uwierzyli prorocctwom i ich głosicielom. Niewypełnienie się prorocctwa o jawnym zstąpieniu Chrystusa na ziemię czeską w ogłoszonym czasie spowodowało opadnięcie masowych nastrojów eschatologicznych, zapewne też zmniejszyło zaufanie do profetów husyckiego chiliizmu. Ci ostatni szybko wówczas zrozumieli potrzebę „zatajenia” przyjścia Chrystusa, a co za tym idzie wysunięcia nowej perspektywy czasowej.

Nowe chiliastyczne prorocctwa dynamizowały aktywność sojuszników taboryzmu w nadchodzącym czasie, porzucając hasła ucieczek, tak typowych dla fazy adwentystycznej i zamiast nich nakazując „ludziom sprawiedliwym” natychmiastowe podjęcie walki zbrojnej z wrogami prawa bożego. „Czas pomsty i odpłaty” (*tempus ulcionis et retribucionis*) nabierał odmiennego znaczenia, zbliżając się do ówczesnej rzeczywistości czeskiej: wojny domowej i trwających wówczas przygotowań do walki ze spodziewanymi interwentami. Artykuły chiliastyczne łączące prorocctwa z nakazami aktualnego postępowania, formułowały jedno z podstawowych wezwań aktualnego czasu, a zarazem ważną zasadę etyki braci taboryckich. Jak pamiętamy, żądano wyrzeczenia się miłosierdzia dla wrogów prawa

²⁹ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 454; w nieco innym brzmieniu w: Döllinger, *Beiträge*, s. 694.

³⁰ Zob. drugi list Jakoubka ze Stříbra do Jana z Jičína – Kaminsky 1967 (Aneks III), s. 540: „Insuper, ut michi scriptum est, nominastis certum tempus carnisprivii inter festum Scolastice et Valentini, puta quod tempore illo plaga horribilissima super malos debuisse venire”. Zob. Šmahel 1993 (III), s. 27.

bożego, a zamiast niego okazanie „gniewu, surowości i sprawiedliwej odpłaty”³¹.

Szerzyciele chiliastycznych proroctw, pewnie nie bez wpływu gorzkiego doświadczenia, już nie odmierzali nadejścia nowej epoki w dniach, tygodnia lub miesiącach. We wzburzonym kraju, w którym trwały walki, zapowiedź natychmiastowej zmiany prowadzącej do nastania nowej, lepszej ery miała niewielkie szanse przemówienia do wyobraźni wiernych. Przede wszystkim jednak warunkiem nadejścia Królestwa Bożego na ziemi było pokonanie rękoma wybranych wszystkich nieprzyjaciół, a do tego było jeszcze daleko. Równocześnie czas oczekiwania nie mógł być na tyle długi, by oczekującym odbierał nadzieję.

Chiliaści taboryccy odsuwali od siebie trudne zadanie niwelowania przepaści między perspektywą lat, „wieków i wieczności”. Starali się przecież w jakiś sposób docierać do wyobraźni czasowej wiernych. Powszechnie znaną przybliżoną miarą czasu było trwanie ludzkiego życia, zapowiadano więc np., że ludzie obecnie żyjący ujrzą świętych zstępujących z nieba, a wśród nich mistrza Jana Husa (lub w innej wersji: Husa i pana Břenka³², czyli Břenka Švihovskiego, husyckiego bohatera, niedawno poległego w boju pod Sudoměřem). Zapewniano także, że jedna z przekazywanych właśnie przepowiedni ziści się „bardzo szybko”.

Żyjącemu pokoleniu „wiernych bożych” zapowiadano udział w dobrodziejstwach przyszłego Królestwa Bożego i wielkie „godowanie” duchowe z samym Chrystusem. Wyrażano przekonanie, że w przyszłej epoce wielkiego wynagrodzenia „wybrańcy boży żyjący na ziemi nie będą umierali cielesnie”³³. Pojawia się w ten sposób inne niż w zwykłym, doczesnym bytowaniu odczuwanie czasu, pozbawione naturalnej miary ludzkiego życia.

Błogosławiona epoka nie miała trwać wiecznie: „ci wybrani boży będą z Chrystusem Panem królować na świecie w sposób widzialny i odczuwalny przez tysiąc lat” – czytamy w zapisie artykułu

³¹ Zob. wyżej, s. 108 n.

³² Vavřinec z Březové (FRB V), s. 416: „videbunt sanctos dei resurgentes et inter eos Magistrum Johannem Hus”; Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, s. 50: „již velmi brzo uzříme pána Břeňka z mrtvých vstalého i mistra Jana Husi”.

³³ Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, s. 50; Döllinger, *Beiträge*, s. 697.

chiliastycznego³⁴. Miara tysiąclecia pojawia się jednak w prorocत्वach chiliastycznych tylko sporadycznie, zwykle mówią one o bardzo długim trwaniu *regnum reparatum*. Tym razem więc perspektywa oczekiwania na Sąd Ostateczny i związanego z nim zmartwychwstania wszystkich zmarłych niesłychanie się wydłużyła. O tym już bezwarunkowym kresie dziejów ludzkości zaledwie wzmiankowano. Była to bowiem perspektywa zbyt już odległa, by mogła żywiej oddziaływać na wyobraźnię mas husyckich zaangażowanych w codzienność czasu rewolucyjnego.

Nowe prorocत्वa stanowiły dramatyczne i ostateczne już remedium na klęskę adwentystycznych nadziei. Treści uniwersalne, będące wszak istotą koncepcji chiliastycznych, otrzymały teraz znaczenia bardziej konkretne, zwłaszcza gdy idzie o obsadę ról zbiorowych. Bierni, lękliwi, szukający ratunku ludzie sprawiedliwi przekształcili się w aktywnych uczestników nadchodzących i trwających już wydarzeń, w herosów orężnej walki oczyszczającej ziemię czeską z wrogów prawa bożego przed tajnym, nikomu nieznanym momentem ujawnienia przez Chrystusa swej obecności wśród żyjących. Wybrani otrzymali rangę zesłanych na ziemię „aniołów bożej kary i pomsty”. W prorocत्वach niewiele późniejszych, upowszechnianych już po powstaniu Taboru, aniołowie zemsty odrzucili dotychczasową anonimowość, by ujawnić się jako bracia taborcy³⁵. Zmiany w terminologii występującej w prorocत्वach następowały szybciej niż w zakresie niektórych ich istotnych treści. Nie odwołano nadprzyrodzonych klęsk i plag będących przeznaczeniem złych ludzi, lecz teraz nad ich karkami zawisły ponadto miecze „aniołów zemsty”. Jeden z tekstów chiliastycznych przyjmuje równoległe działanie czynników nadprzyrodzonych i ludzkich (choć pochodzących z mandatu przekazanego przez Boga): „sprawiedliwi radować się będą oglądając pomstę i sami ją wykonując”³⁶.

W terminologii prorocत्व nowej fazy ludzie skazani na masową eksterminację – ci, dla których nie będzie żadnej łaski i miłosierdzia – nadal byli określani ogólnymi mianami ludzi „złych”, „grzesznych”,

³⁴ Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, s. 41: „Item že ti volení boží budú s Pánem Kristem vidomé a citedlně za tisíc let na světě královati”.

³⁵ Zob. drugą (późniejszą) serię artykułów taborckich w: Vavřinec z Březové (FRB V), s. 414, a także tezy chiliastyczne w: AČ, t. 3, s. 219; *Táborské bludné články*, w: Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, s. 94.

³⁶ Zob. Kalivoda 1961, s. 417, przyp. 79, gdzie uwagi nt. przytoczonej tezy.

„złych i grzesznych”, lecz zaczęto dobitniej ujawniać ich oblicza jako „wrogów prawa bożego”, „wrogów Boga”, „nieprzyjaciół Chrystusa”, które to epitety nieodmiennie oznaczały wrogów husytyzmu. Pamiętamy, że chiliastyczne proroctwa powierzały braciom taboryckim i ich księżom misję fizycznego unicestwienia „wrogów prawa bożego” i nikt nie mógł mieć wątpliwości, kogo ten nakaz dotyczy. Wynikało to z nadrzędnego kryterium wielkiego konfliktu, tj. z prymatu wiary. Przemoc, której dopuszczano się na ziemi czeskiej była usankcjonowana autorytetem nadprzyrodzonym, a księża chiliści byli jedynie przekazicielami poznanych prawd proroczych boskiego pochodzenia.

Obecna w jednym z artykułów taboryckich zapowiedź zniesienia „praw książęcych, ziemskich, miejskich i wiejskich” nie wynikała z dostrzegania w nich znamion doczesnej niesprawiedliwości (społecznej lub innej), lecz z nadrzędnej idei taboryckiej odrzucenia wszystkiego, co jest ustanowieniem ludzkim, a nie boskim. W tekście proroctwa spotykamy zresztą bardzo wymowną wzmiankę: „choćby nawet owe prawa z doczesnego punktu widzenia były potrzebne i słuszne [řádné]”³⁷. Spotykane w artykułach chiliastycznych określenia przynależności społecznej: „pan, panosza, mieszczanin, chłop” występowały w kontekście generalnego programu rewolucji religijnej. Głoszono, że wszyscy oni, niezależnie od swego stanu, winni zostać zabici przez braci taboryckich, jeśli odmówią przyjęcia ich nauki³⁸.

Natomiast postulat przypisywany taborytom przez Jana z Příbramie, wedle którego „wszyscy panowie, panosze i rycerze mają zostać wyplenieni i wyrżnięci, tak jak zwierzęta rzeźne” jest zapewne jedynie zmyśleniem mającym na celu wykazanie zdziczenia głosicieli chiliizmu. Słusznie zauważono, że jakoby taboryckie pochodzenie tego tekstu podważa brak jego treściowego odpowiednika w tzw. artykułach chiliastycznych³⁹. Dodajmy do tego: domniemani wyraziciele

³⁷ Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, s. 49; w innych zapisach tezy powyższej nie spotykamy.

³⁸ Vavřínek z Březové (FRB V), s. 455–456: „Item quod quicunque dominus, cliens, civis vel villanus monitus fuerit a fidelibus supradictis in istis quatuor per eosdem decretis [...] eis non adhererit sua presencia corporali, omnis talis ut sathanas et draco ab eis conteratur et bona eius diripiantur”.

³⁹ Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, s. 49: „Item kázáchu a učiechu, že všichni páni, panoše a rytieři jakožto výstavci mají podřezání a vyplenění býti”. Po

przytoczonej opinii, księża taboryccy, dobrze przecież wiedzieli, że braci świeckich, „aniołów zemsty” nikt inny nie poprowadzi do boju niż przedstawiciele husyckiej szlachty.

Prymat spraw wiary, tj. husyckich zasad religijnych w ich radykalnej wersji, był niepodważalny, lecz nie wyłączał odwoływania się do domniemych lub prawdziwych ziemskich potrzeb i dążeń szerokich mas wyznawców husytyzmu. Taborycki chiliazm, adresowany wszak do ludzi żyjących, predestynowanych do ostatecznego triumfu, nie mógł się całkowicie odwracać od spraw doczesnych, choć w pewien sposób podporządkowanych ogólnym ramom konstrukcji proroczej. Zapowiadając powszechną zagładę wrogów prawdy bożej, zaledwie wzmiankowano o ludziach prostych, mało znaczących, może nie tyle opowiadających się po stronie możliwych grzeszników, ile im się nie-sprzeciwiających. Ludzie ubodzy, odchodząc ze świata, niewiele zostawiali po sobie mienia. Inne były konsekwencje zgonu grzeszników możliwych i bogatych, gdyż po nich pozostawały bogactwa i różnorakie dobra. Proroctwa adwentystyczne zapowiadały wprawdzie nadnaturalną, całkowitą dewastację materialnych pozostałości przemijającego świata⁴⁰, lecz późniejsi chiliaści milcząco odrzucali takie rozwiązanie, powierzając dzieło zniszczenia żyjącym wiernym, czyli braciom taboryckim. Artykuł chiliastyczny ustanawiał, że dobra doczesne wrogów prawa Chrystusowego mają być przez wiernych niszczone, burzone lub palone⁴¹. Nakaz niszczenia nie dotyczył już tylko mienia pozostałego po tych, którzy zginęli od karzącej ręki bożej, lecz także wrogów, których pozbawiano dóbr przemocą. Represje stosowane przez wiernych miały objąć nie tylko bogatych, obfitujących w dobra, lecz także ich poddanych (*villani et subditi*), oddających wrogom prawa bożego daniny i płacących im czynsze⁴². Dodajmy: jeśli nadal pozostawali

czym dodaje: „A to jsú skutečně činili, že jsú jich mnoho zmordovali”. Związły, krytyczny osąd o autentyczności tego tekstu w: Šmahel 1993 (II), s. 124.

⁴⁰ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 455: „iam in tempore huis ulcionis longe ante diem iudicii finalis omnes civitates, ville, castra et omnia edificia ut Sodoma debent destrui et comburi pro eo, quia dominus in eas non intrabit nec aliquis bonus”.

⁴¹ Tamże, s. 456.

⁴² Tamże: „Item quod omnes villani et subditi eciam compulsive censuantes census annos adversariis legis Christi destrui et dampnari debent, et ut inimici in bonis suis devastari”.

posłuszni, mimo że poznali husyckie prawdy wiary. Egzekwowanie kary wobec wrogów miało więc charakter nadrzędny, nieuwzględniający sytuacji przymusu obejmującego ludzi niskiego stanu.

W niektórych seriach prorocत्व chiliastycznych spotykamy alternatywnie sformułowany motyw ingerencji w kwestię mienia wrogów: mówi się o jego zniszczeniu lub zabranii przez braci⁴³. Jan z Příbramia przypisuje chiliastom przekonanie o naturalnym prawie taborytów do przejmowania dóbr należących wcześniej do grzeszników. Wydaje się zresztą, że niektórzy księża taboryccy nie podporządkowywali się rewolucyjnej idei niszczenia wszystkiego, co miało związek z dawnym łaodem. Wszak zasada wspólnego użytkowania dóbr materialnych i dysponowania środkami niezbędnymi do życia nakazywała kierowanie się w tym zakresie rozsądkiem.

Chiliaści, zwracając się do mas, obiecywali im znacznie więcej niż tylko skromne zaspokojenie ludzkich potrzeb. Jak gdyby zapominając o taboryckim ideale umiaru, wołali do swych zwolenników: „jest bowiem o tych braciach napisane: każde miejsce, na które noga wasza stąpnie, będzie wasze, gdyż po to niewiele porzuciliście, byście wiele otrzymali”⁴⁴. I z jeszcze większą hojnością: „ci wybrani boży, którzy na góry uciekli” – wciąż jeszcze tym motywem operowano – „sami posiadają całe mienie wytraconych i zajmą ich majątki. I taką obfitość wszystkiego mieć będziecie, że złoto, srebro i pieniądze mierzyć was będą”⁴⁵.

Powyższych myśli wyrażonych *explicite* nie znajdujemy wprawdzie w podstawowych seriach artykułów chiliastycznych, lecz nie należy ich lekceważyć, przypisując je polemicznemu ferworowi Jana z Příbramia, choć istotnie obwiniał on chiliastów o odwoływanie się do ludzkiej zawiści i żądz posiadania cudzej własności. Wcześniej w podobnym kierunku zmierzały uwagi Jakoubka ze Stříbra, który już zimą 1420 r. ostrzegał przed „fałszywymi prorocत्वami” mogącymi zachęcać lud do okrucieństwa wynikającego z żądz przywłaszczania sobie mienia bliźnich⁴⁶.

⁴³ AČ, t. 3, s. 220.

⁴⁴ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 414; pełniejszy zapis w błędnych artykułach taboryckich w: Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, s. 94.

⁴⁵ Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, s. 41: „A takú hojnost všeho budete mieti, že vás stříbro i zlato i peniezi budú mrzeti!”

⁴⁶ List Jakoubka ze Stříbra przeciw chiliastom z Rakovníka w: Bartoš 1932, s. 577.

Możemy się domyślać wewnętrznych rozterek taboryckich chiliastów, którym zabiegi o pozyskiwanie mas groziły oddaleniem się od zarysowującego się (względnie już nawet realizowanego) programu wspólnego życia na Taborze. Popadali zatem w sprzeczności, których nie próbowali ani nie potrafili rozwikłać. Rozbieżności w treści proctw, częste niejasności i niedopowiedzenia nieodmiennie towarzyszyły kampanii chiliastycznej.

Wciąż powracano do jakże istotnej kwestii własności osób skazywanych na zagładę. Zapowiadając czas pomyślności czekającej wybranych, dostrzegano potrzebę zarysowywania pewnych realiów przyszłego bytu. Wymieniano więc dobra, z których dotychczasowi poddani będą mogli korzystać: pola, stawy rybne, lasy, łąki i inne włości⁴⁷.

Podobnie jak we wcześniejszych średniowiecznych wizjach chiliastycznych, przyszłe wynagrodzenie sprawiedliwych łączono z pożegnaniem na zawsze wszystkiego, co było uciążliwe w dotychczasowym życiu. Artykuł włączony do jednej z podstawowych kolekcji głosił: „w tym królestwie znikną podatki i ich poborcy, ustaną daniny i wszelkie świeckie panowanie”⁴⁸. Podobnie w innej serii artykułów: „w tym czasie nie będzie już na ziemi żadnego panowania i poddaństwa, zniknie lichwa i daniny”⁴⁹. Pamiętajmy przy tym, że te zapowiedzi dotyczyły życia w przyszłym Królestwie Bożym na ziemi, pod rządami Zbawiciela, a więc w przyszłości nikomu nieznaną. Nie wiemy, czy pamięć o tej podstawowej perspektywie proctw chiliastycznych wynagradzała chłopom zawód, gdy taboryci w swych dobrach po niedługim okresie ulgi kazali składać daniny i płacić podatki.

Wizja katastrof, masowych nieszczęść, zagłady, a w późniejszych proctwach krwawej walki o triumf prawdy bożej i przygotowanie Królestwa Chrystusowego przesłaniała (tak jak we wszystkich konstrukcjach chiliastycznych) wątle i chaotyczne wyobrażenia o przyszłej szczęśliwej epoce. W materiale, którym dysponujemy, odnajdujemy mgliste przesłanki oczekiwanego stanu powszechnej niewinności. Motyw ten (*status innocentiae*), wsparty opisami biblijnymi, obecny

⁴⁷ Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, s. 41–42.

⁴⁸ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 457: „cessabit omnis exactor et quiescet tributum et omnis principatus et secularis dominatio cessabit”.

⁴⁹ AČ, t. 3 (Palacký), s. 221.

był w różnych średniowiecznych utopiach i wizjach przyszłości, pojawiając się zwłaszcza w nauce niektórych ruchów uznanych przez Kościół za heretyckie⁵⁰.

W młodszej wersji artykułów chiliastycznych czytamy, że „w tym odnowionym królestwie nie będzie żadnego grzechu, żadnej ohydy i żadnego zgorzenia oraz żadnego kłamstwa, lecz wszyscy będą wybranymi synami Bożymi”⁵¹. Wybrani, którzy przeżyją zbliżające się straszne wydarzenia, osiągną „stan niewinności na podobieństwo Enocha i Eljasza i nie zazną ani głodu, ani pragnienia, ani jakiegokolwiek udręki duchowej lub cielesnej”⁵².

Motyw stanu niewinności występujący w tekstach proroczych ruchu taboryckiego wyrażał się w charakterystycznym dla joachimizmu zaniku różnych kategorii grzechu i zastąpienia zła powszechnym dobrem, sprawiedliwością, doskonałą, wzajemną miłością: „raj się nam otworzy, pomnoży się dobroć, hojną się stanie doskonała miłość”⁵³. Mieszkańcy gminy taboryckiej realizujący, zwłaszcza w początkowym okresie, wzorzec życia apostołskiego dążyli do stanu wewnętrznej doskonałości, której osiągnięciu służyć miała bezpardonowa walka z grzechem w różnej postaci. Stan niewinności nie należał jednak w Taborze do rozpowszechnianych ideałów, a w każdym razie nie przypisywano go wiernym w czasie rzeczywistym. Mit powyższy był natomiast bliski znanym już nam adeptom mniejszości wyznaniowej i ideowej wśród taborytów.

Jakoubek ze Stříbra, czołowy teolog utrakwistyczny, ostro krytykując tezy szerzycieli błędów i ich gorszące postęпки, stwierdzał, że niektórzy z nich mniemają, iż „już osiągnają stan niewinności, a nawet go już osiągnęli i [uważają], że przystoi im żyć w **nowym małżeństwie**

⁵⁰ Na temat stanu niewinności zob.: Töpfer 1996, s. 169–184; Töpfer 1999; Bylina 2005, s. 55–71 (tamże literatura przedmiotu).

⁵¹ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 415.

⁵² Tamże, s. 416: „Item isti electi, qui sic vivi relinquuntur ad statum innocencie ipsius Ade in paradiso et ut Enoch et Elias reducentur et erunt absque omni fame et siti et omni alia pena tam spirituali quam corporali”.

⁵³ Manifest chiliastyczny cytowany w: Bartoš 1932, s. 576: „A potom ustydnu napravosti, zhyne lež, pomine nespravedlnost a odejde každý hřiech a kvísti bude viera, rosti bude spravedlnost, ráj se nám otevře, rozmnoží se dobrotivost, hojná bude dokonalá láska”.

[podkr. S.B.] i że nie jest też grzechem grzeszyć z tą, którą się miłuje⁵⁴. Miał na myśli poglądy i wyobrażenia adeptów wspólnoty pikarckiej, których – podobnie zresztą jak Jan z Příbramia – chętnie w swych pismach zrównywał z ogółem taborytów, tendencyjnie nie dostrzegając podstawowych różnic.

Czescy pikarci realizowali na wygnaniu wizję raj⁵⁵, której zarys mogli poznać wcześniej z chiliastycznych proroctw taboryckich. Stąd też przyswoili sobie motywy apokaliptyczne i joachimickie (nastanie ery Ducha Świętego, świadomość życia w początkach ostatniego okresu dziejów ludzkości). Z proroctw milenarystycznych przejęli motyw stanu niewinności, który znów, w odnowionym raju, miał zapanować na ziemi. Można sądzić, że pikarci nie podzielali rozczarowania husyckich mas wywołanego niespełnieniem się proroctw i przedłużającą się nieobecnością Chrystusa, który nadal nie zstępował na ziemię czeską. Uznali bowiem, że oni sami są powołani do stworzenia raj⁵⁵ ziemskiego. Z ideologii taboryckiej zaczerpnęli przekonanie o wypełnianiu się w ich czynach słów Pisma Świętego oraz o powołaniu ich, jako aniołów bożych, do walki zbrojnej ze złymi ludźmi.

Wyobrażenia o wewnętrznej doskonałości ludzi wybranych (związane, lecz nietożsame z mitem stanu niewinności) nieobce były taboryckim chiliastom. Podczas jednak, gdy czescy pikarci – w ślad za heretykami wolnego ducha – przypisywali sobie swoiście pojmovaną doskonałość już wówczas, w aktualnej fazie swego życia, to głosiciele proroctw taboryckich odnosili ją do przyszłości, czyli funkcjonowania wybranych w tysiącletnim Królestwie Bożym na ziemi. Żyjąc pod rządami Chrystusa, mieli korzystać z jego bezpośredniej obecności, nieporównywalnej z największymi nawet łaskami bożymi otrzymywanymi przez ludzi świętobliwych. Następstwem tego uprzywilejowania miał być zanik potrzeby poznawania wiary i korzystania ze świętych tekstów biblijnych oraz sprawowania kultu religijnego. Jeden z artykułów chiliastycznych zapowiadał, że w odnowionym Królestwie Bożym przeminie prawo boże przekazane ludziom na piśmie, księgi biblijne zaś ulegną zniszczeniu, stając się zbędnymi, skoro prawo Chrystusowe

⁵⁴ Jakoubek ze Stříbra, *Výklad*, t. 1, s. 527.

⁵⁵ Zob. rozdz. V.

zostanie zapisane w sercach ludzi⁵⁶. Václav Koranda pouczał – we właściwy mu obrazowy sposób – swych słuchaczy w Pilźnie, że w czasie, który nastanie, on sam swą wielce cenną księgę Pisma Świętego zastawi u przekupki za 3 halerze i nie zada sobie trudu, by ją wykupić. Dodał, że podzieli ona los innych natchnionych ksiąg, gdyż wszyscy będą już nauczani bezpośrednio przez Boga⁵⁷.

Również Eucharystia miała stracić swe znaczenie w warunkach życia wybranych w pobliżu Boga: „będą oni karmieni w nowy, anielski sposób już nie na pamiątkę męki Zbawiciela, lecz Jego triumfu”⁵⁸. Nie należy w tym widzieć wpływu antyeucharystycznej doktryny pikarckiej (która, jak wiemy, miała swych zwolenników wśród taborytów), ani też obecnego w taboryzmie poglądu o jedynie duchowym charakterze Ciała i Krwi Pańskiej przyjmowanej przez wiernych. Odnoszono się bowiem wyłącznie do czasu przyszłego, przytoczony wątek zaistniał jedynie w mgławicy marzeń o tysiącletnim Królestwie Bożym i był jej maleńką cząstką. Słabo go dostrzegali nawet ci uczeni utrakwiści, którzy surowo potępiali zarówno taboryckie „błędy” w nauce o Eucharystii, jak i tym bardziej pikarcką negację jej istoty.

⁵⁶ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 458: „Item quod lex dei scripta in regno reparato ecclesie militantis cessabit et bible scripte destruentur, quia lex Christi omnibus superscribitur in cordibus eorum, et opus erit doctore”.

⁵⁷ Jan z Příbramě, *Život kněží táborských*, s. 53.

⁵⁸ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 416: „nec ibi erit sancte eukaristie sensibile sacramentum, quia novo modo angelico pascentur, non in memoriam passionis Christi, sed eius victoriae”.

Pobożność lewicy husyckiej

Podjmując zagadnienie pobożności radykalnych wspólnot husyckich, wśród których wspólnota taborycka zajmie należne jej poczesne miejsce¹, niejako *a priori* przeciwstawiamy ją pobożności umiarkowanych utrakwistów. Ta opozycja ma oczywiście swoje granice i nie powinna przesłaniać treści dla obu nurtów wspólnych lub zbliżonych, wynikających przede wszystkim ze wspólnych początków całego ruchu husyckiego.

Wśród wielu pytań wyłaniających się już na wstępie tych rozważań jednym z najistotniejszych jest kwestia możliwości dotarcia do pobożności autentycznie wyznawanej i praktykowanej przez masy taboryckie, orebickie i będące w kręgu oddziaływania Jana Želivskiego. Zawsze istnieje obawa, że odtwarzany obraz religijności będzie bliższy duchowym elitom tych wspólnot i pozostawi na uboczu ogół wiernych. Podobną wątpliwość można naturalnie odnieść także do elit i mas obozu utrakwistycznego, lecz wobec lewicy husyckiej zaznacza się ona silniej. Wszak w odróżnieniu od mistrzów praskich i kleru kalisznickiego księcia i kaznodzieje taboryccy wpajali swym wiernym, ludziom w olbrzymiej większości prostym i niewykształconym, całkowicie nowy model religijności, zrywający niemal ze wszystkim, co wynoszono ze „starego” Kościoła, a zatem odbierający im olbrzymią część wcześniej przyswojonego i praktykowanego życia religijnego. Procesy adaptacyjne przebiegały wprawdzie stopniowo, lecz rzadko bywał to czas dłuższy niż kilkuletni. Rzuca się również w oczy łatwość podchwytywania przez czeskich chrześcijan prawd, haseł i apeli

¹ Upřednio na ten temat: Bylina 2008, s. 23–36; niniejszy rozdział częściowo powtarza treści tamtego artykułu.

głoszonych przez „nowych” księży, przy równoczesnym odrzucaniu tego, z czym ludzie wcześniej żyli, co wyznawali i praktykowali. Warto przy tym zauważyć, obóz husycki tworzyli nie tylko ludzie młodzi.

Nadrzędna zasada reformy husyckiej – powrót do źródeł chrześcijaństwa, czyli do Pisma Świętego i Eucharystii pod dwiema postaciami – nieodłącznie związana z oczyszczeniem wiary i kultu bożego z „ludzkich naleciałości”, wyznaczała kierunek szeroko pojętego stosunku ludzi do Boga, a więc i pobożności wyznawców husytyzmu. Integralny związek z tą zasadą miała dyrektywa walki z grzechem ogarniającym „stary” Kościół, jego hierarchów, niemal cały kler, a także większość wyznawców świeckich. Walka z grzechem to walka z Antychrystem i jego mocą, Antychrystem jako sumą diabelskiego zła, uosobionym w ludzkich wcieleniach, dysponującym na ziemi swymi sługami i „członkami”. Wzorcowy wyznawca husytyzmu walczył o prawdę bożą i zwalczał „występki Antychrystowe”.

Powyższe idee, a zarazem cele wytyczone przed inicjatorami i uczestnikami reformy, znalazły wyraz w generalnym, ideowym i religijnym programie husyckim, czyli w słynnych *Czterech artykułach praskich*. Tkwiły on w świadomości elit reformatorskich wcześniej nim zostały oficjalnie sformułowane. Wokół nich tworzyły się formuły wzorowego życia chrześcijańskiego. Jak już powiedziano, zasady te niejednakowo pojmowali zwolennicy husytyzmu umiarkowanego i radykałowie² (w najmniejszym stopniu dotyczyło to kultu Eucharystii pod dwiema postaciami).

Uznanie przez taborytów Pisma Świętego jako jedynej podstawy wiary i jako jedyne, bezwarunkowe i wyłącznego autorytetu religijnego wiązało się w ich wspólnocie z obowiązkiem poznawania Biblii wedle możliwości tkwiących w każdym człowieku. Powszechna w husytyzmie zasada apostołstwa, obejmująca wszystkich wiernych, wśród zwolenników radykalizmu religijnego występowała ze wzmoczoną siłą. Stwierdzona u kogoś (bez względu na jego stan) bieglejsza niż u innych znajomość Pisma i umiejętność jego głoszenia budziła podziw i uznanie. Znamienne, że przebywający w Pradze księża taboryccy nie wahali się odwiedzać szynkarza Wacława, przychodząc do niego jak gdyby na konsultacje, tj. po to, by posłuchać jego wykładu

² Zob. wyżej, m.in. s. 122, 126 n., 177.

pism Starego i Nowego Testamentu, zadziwiającego biegłością i oryginalną metodą³.

Wiele przekazów źródłowych przekonuje nas o rzeczywistym przenikaniu idei powszechnego apostołatu w głąb środowisk taboryckich. Gorliwość w głoszeniu prawdy bożej była jednym z podstawowych rysów pobożności taboryckiej. „Gorliwości apostołskiej” nie odmówił taborytom nawet krytycznie do nich nastawiony Wawrzyniec z Březovéj, ubolewając, że ich *zelum apostolorum* nie szło w parze z wiedzą teologiczną⁴.

Husyccy radykałowie wraz z całym obozem czeskiej reformy korzystali z dziedzictwa Jana Husa. Pierwsze pokolenie księży i kaznodziejów taboryckich (a przynajmniej ich znaczna część) znało nauki tego kaznodziei reformatora z autopsji. Na czeską prowincję zaszczipiali ją księża przybywający z Pragi oraz miejscowi księża i laicy, niedawni słuchacze kazań Husa z okolic Sezimovego Ústí i Kozíego Hrádku. Prowincjonalny kler mógł korzystać także z Husowych zbiorów czeskich kazań przeznaczonych dla potrzeb ludowego kaznodziejstwa.

Wpływ nauki Jana Husa na formowanie się religijności radykałowego husytyzmu wiązał się z określoną wizją współczesnego chrześcijaństwa i wzorcowego postępowania człowieka. Praski kaznodzieja przekazywał na prowincję swoje wyobrażenie powszechnej degradacji kleru, nakaz walki o naprawę tego stanu, poczucie służby Bogu w tej walce, wierność ideałom uznanym za prawdę, a nade wszystko uznanie prawa bożego za jedyną wytyczną postępowania człowieka. Niewątpliwie też silnie oddziaływał wysoce krytyczny stosunek Husa do tradycyjnych autorytetów.

Dla wczesnej fazy ruchu husyckiego istotną jest formuła Jana Želivskiego, wedle której znakiem przynależności do grona wybranych jest przyjmowanie komunii pod dwiema postaciami, doświadczanie przesładowań, wierność Husowi oraz ubóstwo⁵. Do utrakwizmu

³ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 413, mówiąc o Martínku zw. Húska, siewcy herezji pikarckiej oraz o tych księżach taboryckich, którzy jakoby byli jego współwyznawcami, dodaje: „Et hii omnes respectum habebant ad quendam Wenceslaum in Praga pincernam, qui ultra omnes in biblia notus novum per antiquum et e converso exponebat testamentum”.

⁴ Tamże, s. 356.

⁵ O wypowiedzi Želivskiego zob. Šmahel 1993 (II), s. 92.

i kultu Eucharystii jako podstawowego składnika husyckiej pobożności jeszcze powrócimy. Wierność Husowi, o której mówił Želivský, to zarówno akceptacja szeroko pojętego programu reformatorskiego (przypomnijmy: radykałowie ústeccy głosili, że „złym jest każdy ksiądz i każdy laik, którzy nie trzymają z Husem”)⁶, jak i cześć oddawana jego postaci. Od jego męczeńskiej śmierci w Konstancji przybierała ona formy zróżnicowane.

Wartość doświadczania prześladowań odnieść można głównie do czasu tłumienia ruchu reformatorskiego przez przedstawicieli dawnego ładu. Później, w warunkach wojny domowej i walk z krzyżowcami antyhusyckimi pojęcie to z punktu widzenia przedstawicieli obozu husyckiego stało się anachronizmem sprzecznym z coraz wyraźniejszym duchem triumfalizmu. We wczesnej dobie husyckiej podnoszono wartość cierpienia i ukazywano korzyści z niego płynące. „Tymczasem liczni Antychrystowie zadają rany tym, którzy wydali im walkę, lecz im większe i dotkliwsze będą cierpienia, tym większa będzie późniejsza chwała i większe zwycięstwo” – wywodził nieznan nam z imienia autor postylli z około 1415 r.⁷ Wawrzyniec z Březovej w swej kronice wywyższał walor męczeństwa za wiarę poniesionego z rąk antychrystów. Niepозbawione patosu są jego opisy męczeńskiej śmierci tych wyznawców husytyzmu, księży i laików, dorosłych i dzieci, którzy ujęci przez wrogów nie chcieli dla ocalenia życia odstąpić od Kielicha, widząc w nim najwyższe dobro⁸. Podobnie jak Hus i Hieronim z Pragi ginęli oni za prawdę ewangeliczną – to pełne czci przekonanie być może było żywsze w nurcie utrakwistycznym, lecz bliskie także taborytom. Ci ostatni w swej wspólnocie ubóstwo apostołskie utożsamiali ze wspólnym posiadaniem dóbr materialnych i wyrzeczeniem się własności indywidualnej na rzecz kolektywnego użytkowania: przypomnijmy kadzie w miastach taboryckich nadzorowane przez księży, a przeznaczone do składania pieniędzy i co wartościowszych przedmiotów.

Wprawdzie proroctwa mówiące o błogim życiu wybranych w rządzonym przez Chrystusa królestwie ziemskim jak gdyby zapominały

⁶ Documenta Johannis Hus, s. 637.

⁷ Zob. Bartoś 1955, s. 19 n.

⁸ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 352, 358 n., 385 n. Zob. Čornej 1986–1987, s. 89 n.

o ideałach apostołskiego ubóstwa i – w niektórych wersjach – obiecywały beztroski dostatek zaspokajający wszelkie doczesne potrzeby⁹, lecz zapowiedzi te miały charakter przejściowy i wraz z wygaśnięciem nastrojów chiliastycznych znów wróciły wcześniejsze idee, właściwe dla husyckich rygorystów. Wywyższenie apostołskiego ubóstwa w wersji taboryckiej objawiało się wówczas w manifestowaniu pogardy dla wszelkich atrybutów i symboli bogactwa, przepychu i próżności. Objawiała się ona niekiedy w sposób gwałtowny: w niszczeniu, paleniu lub ścieraniu na proch kosztownych przedmiotów.

Wawrzyniec z Březovej, któremu bliskie były ideały ogólnohusyckie, przy czym skłaniał się on raczej ku wersji umiarkowanej, pisząc o postawie „wiernych Czechów” w latach przed narodzinami Taboru, wyróżniał pobożne przyjmowanie przez nich komunii pod dwiema postaciami, odczuwanie żalu po stracie Husa, „wiernego i znakomitego głosiciela świętej Ewangelii” oraz znoszenie ucisku i przeciwności ze strony „przeciwników prawdy i bluźnierców” („ab emulis veritatis et blasphematoribus”)¹⁰. Wyraźna była w tym równocześnie nagana dla księży grzeszących chciwością, przepychem i bogactwem, utrakwista Wawrzyniec z Březovej zbliżył się w tym względzie do radykała Jana Želivskiego.

Ci, którzy kształtowali zasady pobożności radykalnych husytów, stawiali przed wiernymi surowe wymagania w dziedzinie wierności tym zasadom, ich konsekwentnego przestrzegania i obrony słowem i czynem. Równocześnie zwolnili wiernych z różnych form przymusu nałożonego przez Kościół katolicki. Katolików i najbardziej umiarkowanych utrakwistów niezwykle gorszyło taboryckie odrzucenie postów, obowiązujących dawniej w wyznaczone dni tygodnia i dłuższe okresy roku kościelnego. Jan z Příbramia w swym rejestrze występów i błędów księży taboryckich odnotował, że oni, a wraz z nimi ich lud, zarówno w piątki, soboty i inne dni postne jedzą to, na co mają ochotę: mięso, jajka, ser, tak jak gdyby byli Żydami¹¹. Zdjęto z wiernych nakaz uczestnictwa w różnych – poza mszą niedzielną – uroczystościach religijnych. Ten praktykowany dawniej obowiązek

⁹ Zob. na ten temat Libichová-Čermanová 2007, s. 111 n.

¹⁰ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 351.

¹¹ Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, s. 54.

mógł wprawdzie bywać uciążliwy, lecz równocześnie – zwróćmy na to uwagę – dla wielu był jeśli nie potrzebą wewnętrzną, to zwyczajem i czymś, co ożywiało szarosc zwykłego ludzkiego bytowania.

Pobożność taborycką przenikał duch wspólnoty. Więcej, jednostka oddająca cześć Bogu z trudem wyróżniała się ze zbiorowości braci i sióstr połączonych wspólną wiarą i jej praktykowaniem. Prawdą jest, że jej dostrzeżenia nie ułatwiają wykorzystywane przez nas źródła, skoncentrowane na wydarzeniach zbiorowych, szczególnie intensywnych w omawianym okresie. Kolektywny charakter pobożności taboryckiej w znacznym stopniu wynikał z generalnego programu religijnego radykalnych husytów, redukujących kult boży do oddawania czci Jedynemu Bogu w osobach Ojca i Syna, bez pośrednictwa Matki Bożej i świętych. Wprawdzie w dobie przedhusyckiej indywidualna modlitwa domowa, ranna i wieczorna nie była jeszcze powszechnie praktykowana (uchodziła za przejaw budującej pobożności), lecz większość wiernych odmawiała dwakroć w ciągu dnia wskazaną modlitwę na głos dzwonu kościelnego¹². Taboryci odrzucali ją wraz z innymi modlitwami – maryjnymi i do świętych – nauczonymi przez Kościół katolicki. Wyrzeczono się (nie bez ich zganienia) indywidualnych praktyk ascetycznych, dobrowolnych postów i umartwień w różnych intencjach. Nikt już nie pielgrzymował do licznie niegdyś uczęszczanych miejsc świętych, ich kult zaś spotykał się z krytyką ogólnohusycką, szczególnie ostrą w kręgach radykalnych.

Pierwszymi przejawami pobożności wspólnotowej oddziałującymi na mieszkańców ziem, na których znalazł oparcie taboryzm, były prawdziwie masowe pielgrzymki na góry rozpoczęte wiosną 1419 r. Dla osób biorących w nich udział były one pierwszym doświadczeniem „zanurzenia się” w tłumie współuczestników i pozostawania w nim aż do powrotu do miejsca zamieszkania. Spotkania na wzgórzach przenikał już duch „nowej” religijności, choćby przez świadomość udziału w tym, co nosiło w sobie niepokojącą, a zarazem krzepiącą siłę kontestacji, mimo że poza komunią pod dwiema postaciami praktyki religijne odbywały się tam jeszcze po staremu. Dopiero później taboryci wprowadzili odmienny

¹² Zob. wspomnienie Jana z Rokycan z czasów jego dzieciństwa w: Postilla Jana Rokycany, t. 2, s. 386, 804.

rytuał mszalny i odrzucili indywidualną spowiedź przed kapłanem odpuszczających grzechy.

Cześć należną Jedynemu Bogu oddawały wspólnoty taboryckie i inne im bliskie: mieszkańcy Taboru, bez wątplenia najgorliwsi wyznawcy „nowej” wiary, mieszkańcy miast taboryckich, w których olbrzymi był autorytet duchowy „nowych” księży, chłopci z wiosek podporządkowanych taborytom i wreszcie boży wojownicy z armii taboryckiej.

Podstawową praktyką religijną wspólnot taboryckich był zbiorowy udział w „nowej” liturgii mszalnej, o której była już mowa w rozdziale VIII. Obowiązywał on wszystkich, którzy znaleźli się w zasięgu władzy husyckich radykałów¹³. Istotą udziału we mszy taboryckiej było zbiorowe przystąpienie do komunii pod dwiema postaciami, poprzedzone obecnością wiernych w czasie konsekracji chleba i wina. Pobożność eucharystyczną przekazywano wiernym w kazaniach (których pilne słuchanie było ich obowiązkiem) oraz w pieśniach. Husyckie pieśni religijne – nie dotyczy to wyłącznie pieśni taboryckich – niemal zawsze były tekstami dydaktycznymi o treściach dotyczących podstawowych przedmiotów nauczania: prawd wiary, formuł katechizmowych itp. Podejmowały wątek Ostatniej Wieczerzy, powołując się lakonicznie na świadectwa ewangelistów. Ukazywały korzyści wynikające z udziału w uczcie ustanowionej przez Chrystusa, czerpane przez tych, którzy nie są opieszali w przyjmowaniu Ciała i Krwi Pańskiej¹⁴. W czasie każdej mszy taboryckiej zbiorowo przystępowano do komunii i praktyka ta zajmowała równie ważne miejsce jak poświęcenie chleba i wina. Mówiąc o znaczeniu udziału w Eucharystii, Mikołaj z Pelhřimova stwierdził, że pobożność ludu nie wzrasta ani od obecności na wielu mszach, ani od samego patrzenia na Sakrament¹⁵. Przeciwwstawił się tym samym praktyce znanej i popularnej w czasach przedhusyckich i z pewnością zakorzenionej wśród ludu. Czy jego słowa były już tylko przypomnieniem zabobonnej wiary w magiczną moc konsekrowanej hostii, zwalczanej również przez teologów katolickich?

¹³ Zob. Šmahel 1990 (I, 2), s. 598.

¹⁴ Motywy te są obecne w wielu pieśniach; zob. Husitské písně, m.in. s. 79 n., 101, 109, 177 n.

¹⁵ Confessio Taboritarum, s. 93.

Rozpowszechniano przekonanie, że udział we mszy bez przyjęcia komunii pod dwiema postaciami nie jest ważny, człowiek, który nie przystąpił do Sakramentu, nie może szczerze wraz z innymi odmawiać *Modlitwy Pańskiej*, a wymawiając słowa „chleba naszego powszedniego”, grzeszy kłamstwem¹⁶. Wawrzyniec z Březovej przyznawał, że taborycy przystępowali do Sakramentu Ołtarza z wielką pobożnością, razifał go natomiast ich mało dostojna liturgia, której słowa Przeistoczenia wymawiano w języku czeskim.

Cześć dla Eucharystii wyrażano poprzez gesty: *Regulamin wojskowy* Jana Žižki nakazywał klękać i padać na twarz przed Sakramentem¹⁷. Boży wojownicy przystępowali do komunii codziennie, jeśli warunki wojenne na to pozwalały. Księża taboryccy obecni w oddziałach z pełną aprobatą dowódców traktowali częste przystępowanie do komunii jako środek utrzymania gotowości bojowej. W latach wyczerpującej wojny Kielicha z Krzyżem ów posiłek duchowy mógł mieć szczególne znaczenie. Komunię rozdawano na polach bitew, przed rozpoczęciem i zaraz po zakończeniu walk, jakże często dla taborytów zwycięskich. Autor *Kroniki husyckiej* nie pochwałił przystępowania do Sakramentu z zakrwawionymi rękami, ale dla walczących pod znakiem Kielicha nie było to niewłaściwe: plac boju był miejscem zdobywania zasług u Boga, a rozlanie krwi wroga upominało się o przyszłą nagrodę.

Bliższe poznanie przeżyć religijnych uczestników taboryckiej uczty eucharystycznej nie jest dziś możliwe. Można się jedynie domyślać, że były one żywsze w dniach zagrożeń wojennych i zbiorowych lęków eschatologicznych. Rozbudzone emocje z pewnością towarzyszyły przyjmowaniu komunii przez tych, którzy w jednym z pięciu wybranych miast oczekiwali wielkich wydarzeń. Księża chiliastki wzywali lud, by w dniach powszechnej niepewności każdy człowiek myślał o ocaleniu swego ciała i duszy: ciała poprzez ucieczkę do miejsc dających szansę przeżycia, duszy zaś poprzez gromadzenie się tam, gdzie rozdaje się Ciało i Krew Pańską oraz poprzez korzystanie z tego zbawiennego środka.

¹⁶ AČ, t. 3, s. 224.

¹⁷ *Vojenský řád Žižkův*, w: Výbor, t. 1, s. 504; Vavřinec z Březové (FRB V), s. 371.

Taborycy surowo represjonowali osoby i grupy odrzucające kult Eucharystii, a tym bardziej odnoszące się do niej z pogardą. Znamy los adeptów wspólnoty antyeucharystycznej, którą ujawniono w Taborze. Jednakże ci, którzy wygnali pikartów z Taboru, a później akceptowali ich eksterminację, sami nie ustrzegli się wątpliwości w sprawie rzeczywistej obecności Ciała i Krwi Chrystusa w konsekrowanym chlebie i winie. Wątpliwości te przekształciły się w podtrzymywane i bronione w dysputach przekonanie o jedynie duchowej obecności Zbawiciela wśród swych wiernych przystępujących do komunii. Wśród prostych adeptów taboryzmu powtarzano, że skoro Chrystus także w swej człowieczej naturze wstąpił do nieba i tam wciąż przebywa ze swym Ojcem, to jego ciało i krew nie mogą się równocześnie znajdować wśród ludzi na ziemi¹⁸. Nasuwa się pytanie, czy – lub w jakim stopniu – powyższe duchowe bądź wręcz symboliczne pojmowanie Eucharystii zmieniało (ograniczało) jej miejsce w pobożności taborytów. Niezależnie od tego, jaka byłaby odpowiedź, nie obserwujemy zjawiska spadku gorliwości taboryckich wiernych w przyjmowaniu komunii pod dwiema postaciami. Nigdy nie wyrzeknięto się Kielicha jako najgodniejszego symbolu ruchu. Można też przyjąć, że do żywego kultu Kielicha powrócili ci, którzy pod wpływem prococtw chiliastycznych uwierzyli, że jego nadprzyrodzona rola rychło się skończy, skoro sam Chrystus cieleśnie zstąpi do swych wiernych¹⁹.

We wczesnych latach rewolucji husyckiej Kielich był jedynym widomym symbolem religijnym taborytów. Swe wyjątkowe miejsce zajął częściowo kosztem krzyża, odrzucanego i – podobnie jak we wcześniejszych ruchach heretyckich – traktowanego z pogardą jako hańbiące narzędzie męki Zbawiciela. Manifestowanie pogardy dla krzyża miało już miejsce przy okazji demonstrowania nonkonformizmu religijnego w okolicach Sezimovego Ústí kilka lat przed rewolucją. W czasie zarazy prawowierni katolicy ze zgorzeniem widywali pogrzeby, w których na czele konduktu niesiono kij zamiast krzyża, była w tym ostentacyjnie okazywana niechęć wobec symbolu od stu-

¹⁸ Bylina 2007, s. 130 n.

¹⁹ Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, s. 95: „aniž bude již potřebie přijímati svátost těla a krve boží, neb novým andělským obycejem pasení budú na památku umučenie Pána Krista”.

leci czczono w Kościele. Taborycy ikonoklaści nie oszczędzali krucyfiksów, niszcząc je na równi z obrazami i rzeźbami przedstawiającymi świętych. Wojownicy taborycy przewracali i rąbali *boże muky* stojące przy skrzyżowaniach dróg. Z pobożności taboryckiej zniknął także podstawowy gest chrześcijański – czynienie znaku krzyża na piersiach²⁰. W odrzuceniu krzyża przez taborytów historycy dopatrują się wpływów waldeńskich²¹, podobnie jak w innych przypadkach sugestii tej nie można ani odrzucić, ani z przekonaniem zaakceptować.

Jedyną modlitwą taborycką był wspólnie głośno odmawiany *Ojcze nasz* w języku czeskim, w czasie mszy lub przed jej rozpoczęciem. Walor prośb wypowiedzianych w *Modlitwie Pańskiej* łączono z udziałem modlącego się człowieka w Eucharystii oraz z jego postępowaniem w życiu codziennym²².

Pikarcki *Ojcze nasz* już w pierwszym zdaniu – „Ojcze nasz, który jesteś w nas, oświeć nas” – wyrażał wiarę w jedność taboryckich herezyków z Bogiem²³. Niestety, nie znamy dalszego tekstu ich codziennej modlitwy, niezapisanego w czasie zeznań składanych przez pozostawionego przy życiu pikarta-adamitę.

Taborycy modlili się w zwykłych, prostych budynkach, zapewne podobnych do tego, który wzniesiono w Taborze, a także w przygodnych pomieszczeniach, na polach, łąkach i w innych miejscach możliwych w warunkach zaistniałych w rozgrywających się wydarzeniach.

W modlitwie, podstawowej formie kontaktu człowieka z Bogiem, jednostka miała oparcie we wspólnocie. Odczuwano je zapewne silniej, gdy kaznodzieje taborycy wpajali braciom i siostry poczucie jedności wybrańców bożych. W tej wspólnocie ideowej i religijnej człowiek był równocześnie wobec Boga osamotniony, gdyż pozbawiony

²⁰ Zob. kolejno: Documenta Johannis Hus, s. 637; Popravčí kniha, s. 66, 78; Jan z Příbramě, *Život kněží táborských*, s. 57.

²¹ Motyw odrzucenia krzyża wśród herezyków przesłuchiowanych w Czechach zob. *Quellen* (Patschovsky), s. 274. W szerszym kontekście problem ewentualnych wpływów waldeńskich umiarkowanie sugeruje Šmahel 1993 (II), s. 115 n.

²² Na ten ostatni aspekt zwracał już uwagę Jan Želivský, zob. Jan Želivský, *Dochovaná kázání*, s. 106.

²³ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 517: „Páteř když pěj, tehda takto říekají: Otče náš, jenž jsi v nás, osvět nás, buď vuole tvá, chléb náš daj nám všem etc.” Zob. Bylina 2005, s. 143.

pomocników i pośredników w niebie, uznanych teraz za nieużytecznych dla ludzi. Tu zaś, na ziemi, księża taboryccy, których dzielił od świeckich współwyznawców często niewielki dystans, nie dysponowali władzą duchową inną niż związana z pełnionymi przez nich funkcjami liturgicznymi i kaznodziejskimi. Wyrzekli się władzy zdejmowania z człowieka ciężaru grzechów, co było ważnym znakiem mocy Kościoła katolickiego. Wierni taboryccy, w minionych latach wdrożeni w praktykę spowiedzi przed kapłanem, teraz mogli usłyszeć od swych księży: „Po co do nas przychodzicie? My wam przecież grzechów nie odpuscimy, spowiadajcie się samemu Bogu i na tym poprzestańcie!”²⁴ Mikołaj z Pelhřimova – zgodnie z zasadami swej wspólnoty – odrzucał spowiedź przed księdzem, który miałby odpuszczać grzechy i zalecał rozważenie w myślach popełnionych przewin. Dopuszczał głośne spowiadanie się w samotności Bogu lub jakiemuś bezstronnemu współwyznawcy (*cuiquem indifferenti fideli*)²⁵.

Kult boży, zwrócony ku osobom Ojca i Syna, przejawiał się w zmiennych formach i łączył się z odmiennymi wyobrażeniami. W kontekście Ostatniej Wieczerzy i pozostawienia ludziom Eucharystii taboryci czcili Chrystusa dobrego, łaskawego i miłosiernego. Księża chiliaści wyeksponowali postać Zbawiciela jako surowego sędziego, mściciela ludzkich grzechów, który dla ludzi sprawiedliwych, walczących z „wrogami prawa bożego” miał być wzorem nie tylko gorliwości, lecz także gniewu, sprawiedliwej odpłaty oraz bezwzględności (bo chyba tak należy rozumieć w tym przypadku słowo *crudelitas*)²⁶. Chrystus z mieczem wzniesionym nad głowami wrogów prawdziwej wiary był groźnym Bogiem braci taboryckich w zbliżających się dniach zagłady, gdy oni sami z bożego mandatu stać się

²⁴ Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, s. 58: „takže již teměř větčí strana jich obcí mnoho let jsú se nezpoviedali, ale v hřeších jsúce nejhorších, tak jsú k tělu božímu chodili a kněží jsú jim říkali: Proč k nám běháte? Všakt my vám hřešých neodpustíme. Jděte, zpoviedajte se Bohu samému a na tom dosti jmějte!”

²⁵ Nicolaus de Pelhřimov, *Chronicon Taboritarum*, s. 607. Rozróżniano rodzaje spowiedzi w zależności od kategorii popełnionych grzechów (z grzechów lekkich – w ciszy przed Bogiem, z grzechów ciężkich – publicznie, przed braćmi i siostrami). Zob. uwagi w: Čornej 2000, s. 309.

²⁶ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 454. Zob. też Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, s. 43.

mieli „aniołami zemsty”. Następna faza prorocत्व, mówiąca o objęciu przez Chrystusa rządów na ziemi i pozostania na niej wśród wybranych, przywracała wiernym dobre i łaskawe oblicze Zbawcy, akcentując przy tym rys dostojności triumfującego Króla.

Bóg Ojciec objawiał się taborytom jako potężny władca, rozkazodawca wysyłający braci taboryckich do boju w roli narzędzia jego gniewu. Przypominał Boga Starego Testamentu, którego trzeba było czcić i być bezwzględnie posłusznym jego nakazom. Toteż w religijności taboryckiej obecny był lęk przed gniewem bożym. Gniew ten, choć wymierzony przede wszystkim we wrogów prawa bożego, spaść mógł również na tych wszystkich, którzy okazywali się opieszałymi w jego obronie. Václav Koranda miał chyba na myśli głównie pierwszych z nich, zapowiadając (nie bez nuty jadłowitej satysfakcji) zgubę większości pilzneńczyków²⁷.

Potęę lęku wykorzystywali także inni księża chiliaści, przekonujący ludzi uległych ich prorocत्वom do szukania ratunku w miejscach ocalenia. Wyobraźnię uciekinierów, przejętych losem własnym, swych bliskich oraz porzuconych osad, ożywiała pamięć o Sodomie i Gomorze, miastach spalonych przez Boga ogniem za grzechy ich mieszkańców.

Z dala od mrocznych gróźb chiliazmu księża taboryccy – nauczyciele wiernych – przekazywali im wizerunek Stwórcy jako dobrego ojca, łagodnego i wyrozumiałego dla swych dzieci, przyjmującego ich prośby zanoszone w prostych, serdecznych słowach. Pieśń religijna była doniosłym instrumentem tego właśnie nurtu religijności, w którym stosunek między ludźmi (wiernymi husytami) a Bogiem był relacją dzieci z ich dobrym ojcem:

Hej, miły ojczulku w niebie,
my grzeszni prosimy ciebie
zmiłuj się nad nami!
My, malutka twa czeladka,
któreś ojcem od początku
pokarmu prosimy²⁸.

²⁷ Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, s. 42.

²⁸ Tekst czeski w: *Výbor*, t. 1, s. 316.

Znany nam już ksiądz Jan Čapek, płodny autor husyckich pieśni religijnych, należał do promotorów „dziecięcego” nurtu pobożności, zwłaszcza w czasie zmagania wojennych, gdy zwycięstwo walczących w dobrej sprawie domagało się dziękczynienia zanoszonego do Boga przez dużych i małych obrońców prawdy bożej:

Dziatki, Bogu zaśpiewajmy,
jemu cześć, chwałę oddajmy,
wraz ze starszymi!
Bowiem Niemców, Miśnian, Węgrów,
Szwabów i Austriaków
a też i zbiegłych Czechów
zawstydził, przeraził i rozpędził
precz od dziatek małych,
jednego tu, drugiego tam,
ku uciezce swych miłych wiernych²⁹.

Zgodnie z intencją Čapka dzieci śpiewały tę pieśń na praskich ulicach i placach po zwycięstwie armii prasko-taboryckiej nad krzyżowcami antyhusyckimi. Także inne pieśni upamiętniały triumfy oręża husyckiego (*Dietky, v bromadu se senděme*). Programowe „dziecięctwo” husyckich wojowników³⁰, niewinnych wobec Boga, umacniało ich w słuszności prowadzenia bezlitosnej, krwawej walki z wrogami miejscowymi i z obcymi przybyszami.

Radykalizm husycki zdecydowanie odrzucił kult świętych oficjalnie uznanych przez Kościół, nie zmienia tego różnicowanie wypowiedzi w tej sprawie. Jan Želivský przekonywał swych praskich słuchaczy, że „świętymi” nie są bynajmniej ci, których wywyższyły bulle papieskie, lecz ludzie głoszący Ewangelię i pełniący dobre czyny³¹. Wiele lat później senior taborytów Mikołaj z Pelhřimova zapewniał w imieniu księży swej wspólnoty o podzielanej przez nich czci dla Marii i świętych, zastrzegając, że różni się ona od kultu przejawianego

²⁹ Tamże, s. 327: „Dietky, bohu zpievajme, / jemu čest, chválu vzdajme / i s staršími. / Neb Němce, Mišněny, Uhry, / Šváby, Rakušany, / poběhlé Čechy / zarmútil, zastrašil i rozehnal / ot dítek malých, / onoho sem, onoho tam, / k utěšení svých milých stálých”.

³⁰ Rejchrtová 1980, s. 60 n.

³¹ Jan Želivský, *Dochovaná kázání*, s. 54.

przez mistrzów praskich i ich wiernych (zarzucał im, że kult ten aż nadto zbliża się do czci oddawanej samemu Bogu). W innym dziele ten sam uczony autor stwierdził, że święci w niebie nie są prawdziwymi i pewnymi orędownikami i wspomóżycielami³². W okresie przed powstaniem *Confessio Taboritarum* członkowie wspólnoty taboryckiej, uznając uprzywilejowany status świętych, a w szczególności apostołów i ewangelistów, odrzucali ich orędownictwo, mówiąc: „Kimże jest Piotr, Paweł lub jakiś inny święty? Czyż nie byli takimi samymi ludźmi jak my i czy nie zostali zbawieni tylko przez Boga?”³³ Odrzucając modlitwy do świętych, potępiali tym ostrzej zewnętrzne przejawy i znaki oddawanej im czci jako bałwochwalcze. Uzasadniało to dokonywanie przez taborytów dewastacji budynków kościelnych niegdyś dedykowanych świętym, niszczenie ich grobów i rozsypywanie relikwii. Rygoryści o orientacji chiliastycznej domagali się, by kościoły, ołtarze i kaplice wzniesiony ku czci świętych, a nie Chrystusa były burzone jako świętokradcze „aż do pierwszych [najgłębszych] kamieni ich fundamentów”³⁴.

Jak pamiętamy, sprzeciw wobec wybujałych form kultu obrazów i rzeźb religijnych wyrażali już prascy reformatorzy przedhusycy. To wszakże co początkowo w niewielkim stopniu angażowało uwagę wiernych, wśród zwolenników Želivskiego i przede wszystkim wśród taborytów przyjęło formę gwałtownej ikonofobii i pasji niszczenia. Ikonoklazm stał się swego rodzaju misterium, bezkrwawą, lecz gniewną i podniecającą walką z tym, co radykałowie husycy uznawali za wypaczenie wiary przez sługi Antychrysta.

Stanowisko Mikołaja z Pelhřimova w sprawie kultu maryjnego i kultu świętych odznaczało się umiarem charakterystycznym dla prób porozumienia religijnego z utrakwistami. Natomiast tzw. artykuły taboryckie, wyraźnie akcentujące postulaty ikonoklazmu, były zapisami poglądów niezależnych od względów taktycznych i innych. Zapewne więc były bliższe odczuciom i przekonaniom mas taboryckich.

³² *Confessio Taboritarum*, s. 228; Nicolaus de Pelhřimov, *Chronicon Taboritarum*, s. 636.

³³ Vavřinec z Březové (Heřmanský), s. 111.

³⁴ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 458.

Utrakwiści, sceptyczni wobec kultu czczonych dawniej wielu świętych, uznawali oddawanie czci świętym z wczesnych dziejów Kościoła, wybranym Ojcom Kościoła oraz niektórym innym świętym osobom, a wśród nich patronowi ziemi czeskiej, św. Wacławowi. Jak już wspomniano, propagowali też w swej wspólnocie kult husyckich męczenników: Jana Husa i Hieronima z Pragi³⁵. Mimo żywionej dla nich czci taboryci nie przyjęli tych kultów (a przynajmniej ich zewnętrznych form), może w obawie, by nie zachęciło to do powrotu do ledwo porzuconych kultów różnych, popularnych dawniej świętych.

Odrzucenie kultu maryjnego i kultu świętych niesłychanie pomniejszyło zasób treści typowych dla pobożności wspólnoty taboryckiej. To, co otrzymali jej adepci od swych duchowych przywódców było również wynikiem odrzucenia z praktykowanej niegdyś dewocji tak istotnego jej czynnika jakim było wstawianie się u Boga za duszami ludzi zmarłych, przede wszystkim bliskich. Podważenie celowości prośb zanoszonych do Boga o miłosierdzie dla dusz ludzi zmarłych, być może oczekujących jeszcze zbawienia, a zatem i odrzucenie różnych znanych w Kościele form wstawiennictwa: modlitw, mszy, jałmużny i praktyk ascetycznych³⁶, wynikało z uznania dualizmu bożych wyroków, sprowadzających się do wiecznej nagrody lub wiecznej kary. Przyjmowano więc, że w losie ludzi zmarłych nie można już nastąpić jakakolwiek zmiana: zbawieni już otrzymali wszystko co najlepsze, potępionym żadna prośba nie przyniesie ratunku. Kategorie negacja istnienia czyścica, „trzeciego miejsca” w zaświatach, wcześniej spotykana we wspólnotach heretyckich (waldensi), wypowiedziana także przez wczesnych radykałów praskich (Mikołaj z Drezna) i podtrzymywana przez księży szerzących znane nam nowinki religijne w regionie ústeckim, zajęła trwałe miejsce w taboryzmie. Pomińmy w tym miejscu teologiczne polemiki z doktryną czyścica, której zarzucano brak przekonującego oparcia w Piśmie Świętym. W zakresie przekazu kierowanego do mas taboryckich ważniejsze było przekonywanie o nie tylko ludzkim, lecz i wysoce nagannym pocho-

³⁵ Na temat tych kultów zob. m.in. Urbánek 1930 (III, 3), s. 722 n.

³⁶ Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, s. 56: „Item kázali jsú i vedli, ze věrní křesťané nemají za ty duše mrtvých Boha prositi, ani jim modlitbami ani almužnami pomáhati”; tamże, s. 57: „Mše zadušní jako blud potupili”.

dzeniu nauki o czyścicu: wymyślili ją chciwi księży chcący bogacić się na intencjach mszalnych. Wiare w czyściec i znaczenie intencji „czyścicowych” krytykowano i ośmieszano, zarazem zmieniając słowo *očistec* (czyściec) na *ošistec* (przedmiot oszustwa), a jego łaciński odpowiednik *purgatorium* na *purgáč* (środek na przeczyszczenie)³⁷.

Szydercze lub krytyczne (lecz też w lekkim tonie) traktowanie czyścica bliskie było praskim zwolennikom Želivskiego. Gdy w trakcie spotkania księdza Jana z dwoma wybitnymi utrakwistami, ci ostatni chcieli go sprowokować do wypowiedzi na temat miejsca przejściowej pokuty pośmiertnej, mieszczanie trzymający ze swym kaznodzieją zaczęli sarkać: „Już wyjechali z tym czyścicem! Chyba po to, by znów zacząć kłótnie!”, a także mówić, że widocznie „księży znów by chcieli napełniać swe mieszki, skoro bronią sprawy czyścica”³⁸.

Księża taboryccy zdawali sobie oczywiście sprawę, że odmawiając wiernym wiary w czyściec, odbierali im zarazem nadzieję na możliwość odbycia pośmiertnej kary przejściowej za grzechy nieodpokutowane za życia na ziemi. Toteż oferowali im swego rodzaju zadośćuczynienie w postaci przekonania o uprzywilejowaniu w wyrokach boskich tych, którzy ginęli z rąk wrogów prawdziwej wiary. Wawrzyniec z Březovej odnosił się krytycznie do tego przekonania oraz do obojętności w sprawie miejsca pochówku poległego bojownika: „A gdy któregoś z ich braci zabili wrogowie, wówczas chowali go z radością w jakimkolwiek miejscu, mówiąc, że umarł za sprawę Boga i wszedł do nieba bez żadnego czyścica, który odrzucali...”³⁹ Wzorcowa religijność taborycka istotnie wywyższała, jak już wspomniano, walor śmierci poniesionej za „sprawę bożą”, lecz wydaje się, że autor *Kroniki husyckiej* przytoczył wersję aż nazbyt radykalną. Księża taboryccy nie lekceważyli bowiem ludzkich występków, również w odniesieniu do tych, którzy narażali swe życie w walkach, a przeciwnie, surowo

³⁷ Tamże, s. 56: „Item kázali i ustanovili, aby kěšťané neveřili očistci věrných duši po tomto světě, mnohými obyčejí rúhající se jemu, a jiní ošistcem, jiní purgáčem jej nazývající”. Problem czyścica w husyckiej propagandzie religijnej oraz w odbiorze masowym omówione w: Šmahel 1996, s. 115–138; Bylina 1996, s. 175–186.

³⁸ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 523.

³⁹ Tamże, s. 428; SLČ (Vratisl), s. 28: „na krchoviech pohřbu sú nedopúšťely pravice, že užitečnejší jest na jiných místech”.

je ganili i nie mniej surowo karali. Wyrzekanie się grzechów śmiertelnych było główną drogą do uniknięcia pośmiertnej kary wiecznej.

Walka z grzechem nie była jedynie imperatywem zaszczipianym w sumienia i przekonania adeptów wspólnoty, lecz przenikała do głębi religijność taborycką. Przypomnijmy, że czwarty artykuł praski, powstały z inicjatywy taborytów i gorąco przez nich podtrzymywany, przewidywał karanie wszystkich jawnie popełnianych grzechów śmiertelnych⁴⁰. Pojęciu temu nadawano bardzo szeroki zakres, można nawet powiedzieć, że w poglądach husyckich radykałów grzechy śmiertelne pozostawiały jedynie jakiś wąski margines dla drobniejszych ludzkich występków, zwanych w Kościele grzechami powszednimi. Grzesznikami w najdobitniejszym znaczeniu tego słowa byli oczywiście wszyscy wrogowie – aktywni i bierni – prawdy bożej, czyli radykalnie reformowanego chrześcijaństwa. Przypomnijmy, że wedle taboryckich artykułów chiliastycznych ludźmi zasługującymi na karę od miecza braci byli nie tylko podejmujący z nimi walkę, lecz także oporni lub opieszali wobec prawd głoszonych przez obrońców prawdy⁴¹.

Była już mowa o taboryckiej pogardzie dla bogactwa i przepychu. Trwanie przy nich uznawano za grzech śmiertelny, który obejmował także uprawianie rzemiosł i zawodów niesłużących skromnym potrzebom życia codziennego, tym bardziej zaś służących luksusowi, wygodzie i modzie. Grzechem śmiertelnym było więc wedle nich noszenie modnych i drogich szat, udział w tańcach, różnych rozrywkach i grach hazardowych, nie tylko pijaństwo, lecz i przesiadywanie w karczmie. Tabor, miasto zbudowane na fundamencie wiary w powrót czasów apostoelskich, nie tylko przez całe lata nakazywał swym mieszkańcom rygoryzm moralny, lecz także skutecznie go egzekwował.

Taboryci żądali od Prażan, aby w stolicy, do której przybyli i gdzie chcieli zaprowadzić własny porządek religijny i moralny, nie pozostawiali bez kary wszyscy jawni grzesznicy, a wśród nich „cudzołożnice i cudzołożnicy, rozpustnice i rozpustnicy, kusicielki i kusiciele”⁴². W tekstach takich, ustalających normy nowego ładu, wyraźnie

⁴⁰ Zob. Šmahel 1993 (II), s. 110 n.

⁴¹ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 455 (art. 13); *Articuli et errores Thaboritarum*, s. 96.

⁴² Vavřinec z Březové (FRB V), s. 498.

widoczny jest nacisk na karanie grzechów cielesnych oraz różnych, wyraźnie rozróżnianych przejawów rozwiązłości.

Surowy rygoryzm moralny, wywierający wielki wpływ na pobożność taborycką, zwracał się nie tylko ku adeptom wspólnoty, lecz i ku tym, z którymi – mimo różnic ideowych – łączyły taborytów więzi współpracy. W kodeksie tym przejawiała się swoiście pojmowana troska o dobro zbiorowości ludzkiej w różnych aspektach jej życia. Jeden z dwunastu artykułów przedłożonych Prażanom żądał kontrolowania, a w razie potrzeby karania ludzi uprawiających różne rzemiosła, zajmujących się handlem, tak aby nie było w mieście kradzieży, lichwy, oszustw, okłamywania innych i przysięgania⁴³ (odrzuconego przez taborytów jako wielki grzech, analogicznie do postaw adeptów wcześniejszych ruchów kontestacji religijnej).

Obowiązek nieustannego oczyszczania ludzi z grzechu poprzez bezwzględne eliminowanie grzeszników, względnie przez ich surowe karanie (banicje z miast), był jedną z podstawowych zasad taboryckich i ciężcy miał nad sumieniami członków tej wspólnoty pełniących misję otrzymaną od Boga.

Inaczej swą misję rozumieli pikarci-adamici. Będąc wewnętrznie doskonałymi jako części Boga, każdy swój czyn uznawali za zgodny z wolą bożą i uważali, że jest on realizacją tego, co zostało zapowiedziane w Piśmie Świętym. Jeśli wierzyć słowom pikarta ujętego przez Żiżkę, byli oni przekonani, że ich nocne łupieżcze wyprawy do wsi położonych w pobliżu rzeki Neżarki wypełniają słowa Pisma: „o północy krzyk się stał” (Mt 25,6)⁴⁴.

Dualistyczny odział na swoich i obcych, obecny w światopoglądzie taborytów, bliski był podziałowi na dobrych i złych, wiernych i niewiernych, chrześcijan i antychrystów. Ewangeliczny nakaz miłości bliźniego, przypominamy w niektórych tekstach adresowanych do współwyznawców, obejmował przede wszystkim braci i siostry z własnej wspólnoty. O nich mówiły słowa słynnego husyckiego chorąfu, wzywające bożych wojowników, by nie bali się ponoszenia szkód na ciele, skoro Bóg

⁴³ Tamże, s. 398.

⁴⁴ Tamże, s. 518. Zob. też Bylina 2005, s. 84.

kaže i žycie swe oddać
dla miłości swych bliźnich⁴⁵.

Chłopów, jeśli nie sprzeciwiali się prawom taboryckim, nazywano „cichymi braćmi”. O stosunku do osób, którzy pod względem wyznaniowym byli obcymi, decydowały warunki i prawa wojny, a także osobiste postawy dowódców. Wiemy o oszczędzaniu kobiet i dzieci z miast zdobywanych przez wojowników Žižki⁴⁶, ale wiemy też o zabijaniu wszystkich, którzy dostali się w ich ręce, bez względu na płeć, wiek czy udział w walce. Łatwo zrozumieć, że podział na swoich i obcych zaostrzał się w warunkach wojennych i w okresach eskalacji zbiorowych emocji. Jak wiemy, prorocтва chiliastyczne mówiły o czasie, w którym zniknie miłosierdzie i łaska wobec „wrogów prawa Chrystusowego”, ustępując pola zemście: „już nie ma miłosierdzia, lecz czas pomsty bez wszelkiej łaski” – głosił jeden z artykułów taboryckich, odnoszący ów stan do czasu teraźniejszego⁴⁷.

Wawrzyniec z Březovej żywił w stosunku do księży taboryckich przekonanie, że zadanie przez któregoś z nich w walce śmierci dziesięciu lub dwudziestu wrogom nie jest przeszkodą w odprawieniu mszy bez uprzedniej spowiedzi (rozumie się: bezpośrednio Bogu) i przyjęciu komunii⁴⁸. Opinia taka mogła nie być zmyśloną, lecz z pewnością nie była powszechną, przypomnijmy przeciwnie temu stanowisko Václava Korandy, który czując się bezpośrednim sprawcą śmierci kogoś, powstrzymywał się przez pewien czas od odprawiania mszy.

Podczas wojny domowej i walk z wrogami zewnętrznymi kształtowała się pobożność heroiczna, wywyższająca odwagę i męstwo. Formowali ją przywódcy religijni i militarni wspólnot husyckich. „Mężnie sobie poczynajcie wedle prawa bożego” – wzywał manifest skierowany do pielgrzymów zebranych jesienią 1419 r. na Bzowej Górze⁴⁹.

⁴⁵ Hymn *Ktož jsú boží bojovníci*, w: Výbor, t. 1, s. 324: „Tenť pán veliť se nebáti / záhubci tělesných, / veliť i život složití / pro lásku svých bližních”.

⁴⁶ Čornej 1986–1987, s. 94.

⁴⁷ Jan z Příbramě, *Život kněží táborských*, s. 42: „Již nenie milosrdenstvie, ale čas pomsty beze všie milosti”.

⁴⁸ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 426.

⁴⁹ Zob. wyżej, s. 89.

Szlachta husycka walcząca z siłami krucjaty katolickiej – zarówno szlachta związku praskiego, jak taborycka i orebicka – zachowywała pewne tradycyjne elementy obyczajowości rycerskiej. Natomiast nowe wartości religijne w husyckim etosie rycerskim pojawiły się jeszcze przed początkiem świętej wojny. Wierszowany traktat z wczesnego okresu przypomina, że przyjmowanie Ciała i Krwi Pańskiej wzmacnia, ale też i zobowiązuje do zachowania niezachwianej postawy i męstwa, tak aby walczący był godnym rozlania swej krwi dla Chrystusa. W czasie wojny Kielicha z Krzyżem powstało stwierdzenie dobrze ukazujące nowe treści husyckiego etosu rycerskiego: „Bowiem każdy chrześcijański rycerz po to wziął pas i miecz przypiął, aby prawdę bożą szerzył, wielbił Pismo Święte i zwalczał nikczemności Antychrysta”⁵⁰.

Heroizm lat wojennych wymagał nowych wzorców. Miejsce katolickich świętych męczenników zajęli herosi Starego Testamentu, na czele z Dawidem, który pokonał potężnego, lepiej uzbrojonego Goliata, a także z dzielnym Judą Machabeuszem i Jozuem. Sławiły ich husyckie pieśni religijne. Ta jednak, która stała się najbardziej znaną, nie odwoływała się do żadnych dawnych przykładów męstwa, lecz posługiwała się prostymi nakazami bojowymi i religijnymi:

Nieprzyjaciół się nie bójcie,
 że wielu nie baczcie,
 Pana swego w sercu miejcie
 dlań a z nim wojujcie⁵¹.

Słowa dumnego, podniosłego hymnu *Ktoż jsú boží bojovníci* (*Wy, którzyście bożymi wojownikami*) wzbudzały nadzieję zwycięstwa, jakże odmienną w nastroju od równie emocjonalnych, lecz posępnych proctw chiliastycznych, których nie mogła rozjaśnić nawet optymistyczna w swej wymowie zapowiedź nadejścia tysiącletniego królestwa wybranych.

⁵⁰ AČ, t. 6, s. 395.

⁵¹ Výbor, t. 1, s. 324: „Napřátel se nelekejte, / na množstvie nehleďte, / pána svého v srdci mějte, / proň a s ním bojujte / a před nepřátely neutiekajte!” Godna uwagi jest analiza inspiracji machabejskich (2 Mch) w tekście hymnu *Ktož jsú boží bojovníci* (Holeček 1996, s. 111–125).

Pobożność radykalnych wyznawców husytyzmu, mająca bardzo różne oblicza i niepozbawiona sprzeczności, miała swe wzloty i zapaści, porywy entuzjazmu, radości i nadziei, a także przeplatające się z nimi fazy zawodu i przygnębienia. Była już mowa o zwątpieniu tych entuzjastów taboryckich prorocत्व, którzy uwierzyli w realne zstąpienie Chrystusa na ziemię czeską i oczekiwali tego wyjątkowego, doniosłego faktu w czasie bliskim lub nawet we wskazanych dniach. Wpływowi kaznodzieje taboryccy obserwujący niekorzystne nastroje wśród tych, których nie chcieli na zawsze utracić, starali się nie dopuszczać do całkowitego wygaśnięcia religijnego zapału.

W tym okresie i najbliższych latach kształtowała się religijność ludzi uczestniczących – z różnym stopniem zaangażowania – w przemocy i terrorze, gdy nienawiść, gniew i żądza zabijania i niszczenia spletały się w specyficzny sposób z tym, co święte, radosne i przynoszące nadzieję.

Przemoc i święta wojna

W miarę jak ruch reformatorski w Czechach – początkowo przejawiający się w wystąpieniach kaznodziejów i innych aktywnościach jego zwolenników – przybierał oblicze wojny domowej przynoszącej rozlew krwi i zniszczenia, dochodził do głosu problem etycznej oceny przemocy oraz legalności prowadzenia wojny za wiarę¹. W nowej, nieznannej dotąd sytuacji sięgano do arsenału pojęć i argumentów powoływanych od stuleci przez kanonistów podejmujących kwestię wojny sprawiedliwej oraz warunków dopuszczających działania zbrojne². Postulowano się również nową terminologią, odpowiadającą czasowi walki o obronę prawdy ewangelicznej.

Dla Milíča z Kroměříža, Macieja z Janova i bliskich im głosicieli dążeń reformatorskich w dobie przedhusyckiej myśl o cielesnej przemocy wywieranej na przeciwnikach ideowych (choćby ci zasługiwali na miano sług Antychrystowych) była zupełnie obca. Zmagania z nimi miały charakter walki duchowej, w której orężem było słowo kaznodziejskie, słowo pisane oraz żywy przykład wzorowego chrześcijańskiego postępowania. Do *bellum corporale* – przeciwstawienia *bellum spirituale* – Milíč odnosił się negatywnie, widząc wielkie zło w prowadzeniu wojen przez chrześcijan³. Także Jan Hus nie

¹ Istotne materiały źródłowe do omawianej problematyki opublikowane w: Bartoš 1932, s. 566–582; Kaminsky 1967 (Aneks III). Z ważniejszych opracowań zob.: Seibt 1965, s. 16–57; Kaminsky 1967, s. 318–328; Kejř 1981, s. 19–24; Šmahel 1988 (I, 1), s. 248–249; Šmahel 1990 (I, 2), s. 366 n.; Šmahel 1993 (III), s. 24 n.; Čornej 2000, s. 247–250. Poglądy uczonych utrakwistów na zbrojną walkę przedstawione ostatnio w: Soukup 2007, s. 277–288.

² Molnár 1981, s. 23 n.

³ Tamże, s. 27.

usprawiedliwiał przemocy fizycznej, potępiał też zarówno wojny seniorów, jak i wyprawy krzyżowe, których nie usprawiedliwiała to, że podejmowano je w obronie wiary. Amedeo Molnár przypomniał jednak głos nieznanego z imienia wczesnohusyckiego autora kazań, który twierdził, że ubodzy i prześladowani, „Boży sprawiedliwi” (należący do *status iustorum*) w słusznej sprawie mogą się przeciwstawiać tyranom z mieczem w rękach⁴.

Problem etycznego usprawiedliwienia przemocy pojawił się w Czechach we wczesnej fazie wojny domowej, na przełomie 1419 i 1420 r. jako reakcja na pierwsze starcia zbrojne husycko-katolickie oraz hasła propagandy chiliastycznej. Debaty na ten temat toczyły się w okresie formowania się stronnictwa radykalnego na prowincji Czech, o jego przedstawicielach będziemy mówić, także z pewnym wyprzedzeniem, jako o taborytach.

Głośna propaganda chiliastów przywoływała aktualność kwestii przemocy w walce o obronę celów radykalnej reformy chrześcijaństwa. Przypomnę, że już wczesne proroctwa adwentystyczne, w których brakowało jeszcze zdeklarowanego programu fizycznego unicestwienia wrogów husytyzmu, wywoływały negatywne reakcje wśród utrakwistów. Jakoubek ze Stříbra surowo karmił taboryckiego księdza Jana z Jičína za błędne interpretowanie proroctw biblijnych, przyrównywanie Pragi do skazanego na zagładę Babilonu i za wzywanie ludności do uciezek w ustalone przez taborytów miejsca ocalenia⁵. Zrozumiałe, że problem przemocy i jej ewentualnej zasadności nabierał ostrości wraz z pojawieniem się nowych wątków proroczych o radykalnych treściach. Pamiętajmy jednak o trudnej do ustalenia chronologii proroctw, w ich zbiorach odnajdujemy wątki o niejednakowej metryce.

Mówiłem już sporo o taboryckim chiliazmie, przypomnę więc tylko, że zwłaszcza w trzech–czterech artykułach z głównych kolekcji proroctw, nakazów i postulatów odnajdujemy związane, dobitne formuły przemocy, która stać się miała nieuniknioną rzeczywistością, a zarazem bezwzględny nakazem obowiązującym wszystkich sprawiedliwych. W czasie gdy miłosierdzie i pokora ustąpią miejsca

⁴ Molnár 1978, s. 102. Zob. też Bartoš 1955, s. 19, 20.

⁵ Kaminsky 1967 (Aneks III), s. 530–531.

zemście i bezwzględności wobec wrogów, fizyczna eksterminacja tych ostatnich stanie się obowiązkiem braci taboryckich i ich księży⁶. Przelewanie krwi ludzi złych jest w sposób oczywisty usprawiedliwione, skoro odwet na nich dokonywany (*iusta retributio*) wynika z wyroków bożych, a nie z ludzkich postanowień. Pamiętamy również, że sprawiedliwa zemsta na wrogach prawdy bożej wyrażać się miała w równie bezwzględnym nakazie niszczenia lub zabierania ich mienia⁷. Ale ten kodeks nienawiści ideowej, mający wpływ na praktykę walk rewolucyjnych, tylko w niewielkim stopniu, także w wypowiedziach radykalnych księży, przekładał się na język dyskursu taborycko-utrakwistycznego na temat używania przemocy. Z jednej strony bowiem chiliizm w swej najbardziej radykalnej wersji wraz z upływem czasu ulegał rozmyciu, z drugiej – jako podstawa debat mógł się spotykać jedynie z jadowitymi replikami w duchu późnych polemik Jana z Příbramia⁸.

Wczesną zimą 1420 r. dwaj kaznodzieje z prowincji: Wacław i Mikołaj (historycy husytyzmu utożsamiają ich z taborytami Václavem Korandą i Mikołajem z Pelhřimova) zwrócili się w liście do wielce już autorytatywnych mistrzów praskich Křišťana z Prachatic i Jakoubka ze Stríbra z prośbą o rozstrzygnięcie istniejącej między nimi różnicy zdań na temat prowadzenia walki zbrojnej⁹. Być może źródła sporu miały związek z niejednakowymi profilami ideowymi dwóch ważnych ośrodków radykalizmu husyckiego na południu Czech: Korandowego Pilzna preferującego siłowe rozstrzygnięcia i bardziej umiarkowanego Písku, gdzie przebywał późniejszy biskup taborycki Mikołaj z Pelhřimova¹⁰. Tekstu listu taboryckich księży do uczonych utrakwistów praskich nie znamy i opierać się musimy na odpowiedzi Prażan.

Istotny jest tu sam fakt szukania przez radykałów wsparcia w orzeczeniach mistrzów uniwersyteckich. Jiří Kejř widział w tym potrzebę

⁶ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 454 (art. 4, 5, 6).

⁷ Tamże, s. 456 (art. 14).

⁸ Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, s. 44–49 i *passim*.

⁹ Tekst opublikowano w: Kaminsky 1967 (Aneks III), s. 544–547. Zob. Kejř 1981, s. 19 n.; Šmahel 1993 (III), s. 24.

¹⁰ Zob. Šmahel 1993 (III), s. 24.

związaną z formowaniem wspólnoty taboryckiej¹¹, w której różnice stanowisk wśród jej ideologów winny zostać ujawnione (jeśli nie wyrównane). Wydaje się jednak, że myślano również o wykazaniu dobrej woli wobec mistrzów praskich, których opinie traktuje się z uwagą.

Křišťan z Prachatic i Jakoubek ze Stříbra opatrzyli swe opinie zastrzeżeniem, że poprzedziły je konsultacje z wieloma mistrzami uniwersyteckimi (*consilio plurium magistrorum*). Stwierdzenie to, istotne z przyczyn taktycznych, będzie przez dłuższy czas wykorzystywane przez taborytów w debatach z utrakwistami. Mikołaj z Pelhřimova, późniejszy senior taborycki, w swej *Chronicon Taboritarum* akcentował ten właśnie aspekt współdziałania: „wojna była wszczęta z wielką roztropnością, umocniona była przykładem i zasadami dawnych dobrych wojowników, a także uzasadniona przez mistrzów praskich oraz księży Królestwa Czeskiego, którzy wtedy i od początku z ludem pracowali [współdziałali]”¹².

Odpowiedź mistrzów była ostrożna i w pewnych kwestiach niejednoznaczna. Podtrzymali oni stanowisko przyznające panom świeckim prawo do użycia „miecza materialnego” w obronie prawdy bożej. Zgodnie ze świadectwem Listów Apostolskich (autorzy odpowiedzi powoływać się będą także na ewangelistów oraz na opinię św. Augustyna i Dekret Gracjana) panowie świeccy dzierżą bowiem miecz dla powodzenia ludzi dobrych i dla karania ludzi złych, przy czym zawsze winni się kierować miłością Boga i bliźniego¹³. Więcej trudności nasunęła mistrzom odpowiedź na pytanie dotyczące prawa zwykłych wiernych (*communitates fideles*) do posłużenia się mieczem w obronie prawdy bożej wtedy, gdy panowie sami nie chcą tego czynić. W tym przypadku mistrzowie przestrzegali przed zachęcaniem ludu do walki zbrojnej (*ad pugnandum corporaliter*), widząc w tym jawne niebezpieczeństwo. Decyzję o wszczęciu wojny podejmować winni *principes et potestates seculares*, nie zaś ktokolwiek z ludu, zwłaszcza gdy lud ma

¹¹ Kejš 1981, s. 21.

¹² Nicolaus de Pelhřimov, *Chronicon Taboritarum*, s. 481: „Quod bellum cum magna fuit erectum diligentia et exemplo ac regulis antiquorum bonorum bellatorum roboratum atque circumstantionatum per praefatos Pragenses magistros ac sacerdotes regni Bohemiae, qui tunc et ab initio dicto cum populo laborarunt”.

¹³ Kaminsky 1967 (Aneks III), s. 544.

nad sobą takich panów, którzy nie są obciążeni ciężkimi przewinami¹⁴. Istnieją przy tym trzy czynniki usprawiedliwiające prowadzenie wojny: sprawiedliwe roszczenie, prawomocne upoważnienia (*licita auctorisatio*) oraz słuszna intencja.

Stanowisko wyrażone wspólnie z mistrzem Křišťanem Jakoubek podtrzymał w swych utworach: decydujące zdanie w sprawach prowadzenia wojny mają świeckie „wyższe władze” (*sublimiores potestates*), a nie ich poddani. Do opinii tej przychylił się uniwersytet w oficjalnych wypowiedziach dotyczących „obrony prawdy ewangelicznej”, choć oświadczenia te nie były konsekwentne¹⁵.

Na pytanie trzecie: czy w czasie ucisku wierni mogą i powinni wspólnie się gromadzić, mistrzowie pochwalali duchowe gromadzenie się z Chrystusem, tak „aby był w nich jeden duch i jedno serce”, ganili natomiast nawoływanie do zbierania się ludu w pięciu wybranych miastach; nie jest to bowiem zbawienne, a przy tym sieje zamęt¹⁶. Postawili więc barierę tam, gdzie list poruszał jeden z głównych wątków chiliizmu.

Oczywiste jest, że ten z księży taboryckich, którego utożsamiamy z Václavem Korandą reprezentował – w odróżnieniu od Mikołaja z Pelhřimova – poglądy afirmujące postawione w liście kwestie. Był więc nie tylko przekonany o prawie do posługiwania się mieczem w obronie prawdy bożej, ale też przyznawał ludowi inicjatywę w tym zakresie wtedy, gdy zawodzą panowie świeccy. Niewątpliwie też potwierdzał prawo wiernych do gromadzenia się w pięciu wybranych miastach. Nie wiemy, jak daleko sięgały zastrzeżenia Mikołaja z Pelhřimova, można jednak przypuszczać, że w sprawach zasadniczych dla aktualnych dążeń obozu radykalnej reformy różnice zdań nie były zbyt duże.

Ton wymiany opinii (bo taki charakter miała w istocie owa konsultacja) był wyważony i umiarkowany, a odpowiedzi mistrzów praktycznym czasem zdradzały niepewność. Bez wątpienia przychylił się oni ku bardziej umiarkowanemu stanowisku kaznodziei Mikołaja.

Mistrzowie uniwersyteccy jeszcze niejednokrotnie zabiorą głos w sprawie warunków prowadzenia wojny dozwolonej (sprawiedliwej).

¹⁴ Tamże, s. 545.

¹⁵ Seibt 1965, s. 25; Molnár 1981, s. 28.

¹⁶ Kaminsky 1967 (Aneks III), s. 546.

W kwestię tę angażowano autorytet uniwersytetu, wypowiedzi osób formułujących jego stanowisko bywały szczegółowe i utrzymane w tonie umiarkowanym. Zwracając się w lutym 1420 r. do któregoś z husyckich panów, mistrzowie podporządkowywali swe opinie nadrzędnym zasadom etyki chrześcijańskiej, starając się zachować hierarchię znaczenia kolejno wymienianych warunków. Mówili więc o konieczności wyrzeczenia się gniewu i żądzy zemsty za doznane krzywdy, odrzucenia pożądanego korzyści ze zdobywanych łupów, o równym taktowaniu wśród nieprzyjaciół ludzi biednych i bogatych (wszak ci ostatni mogliby się wykupić), o wyrzeczeniu się marnej doczesnej chwały, o niezapominaniu o tym, że także wśród nieprzyjaciół mogą być ludzie wierni (czyli wyznawcy prawdy bożej). Jeden z przywoływanych warunków nawiązywał również do zasad dyscypliny wojskowej: walczący nie mogą przywłaszczać sobie potajemnie (a więc bez pozwolenia dowódców) łupów zdobytych w walce¹⁷. Podejmując następnie kwestię powodzenia w boju, mistrzowie podkreślali potrzebę pobożnego wysłuchania przez wojowników Słowa Bożego, a następnie odmówienia modlitwy przed walką¹⁸. Dwa lata później przypomniał o tym w formie nakazu Jan Žižka w swym *Regulamianie wojskowym*.

W innym już tonie napisany był późniejszy (druga połowa lutego 1420) list Jakoubka ze Stříbra do taboryckiego mistrza Jana z Jičína, aktywnego współtwórcy propagandy chiliastycznej¹⁹. Czas, który upłynął od omawianej uprzednio konsultacji taborycko-utrakwistycznej, przyniósł zaostrenie sytuacji szybko rozpalającego się konfliktu: prorocтва chiliastyczne przybrały formę rewolucyjnych apeli wzbudzających masy, zjawiska przemocy zaś przybierały na sile.

Jeden z wczesnych chiliastycznych apeli-pouczeń przestrzegał lud, by nie dawał się zwodzić tym, którzy występują przeciw używaniu „miecza cielesnego” w walce ze złem²⁰. Była to jak gdyby odpowiedź głosicieli prorocтва na pouczenia Jakoubka ze Stříbra, który w liście obiegowym przeciw chiliastom z Rakovníka wzywał do zaniechania

¹⁷ Bartoš 1932, s. 580–581.

¹⁸ Tamże, s. 582.

¹⁹ Kaminsky 1967 (Aneks III), s. 530 n.

²⁰ AČ, t. 6, s. 41.

pobudzania „świeckich braci” do użycia broni i do wojny (jak niektórzy to czynią), gdyż jest to niebezpieczne²¹.

Jakoubek ze Stríbra zapewne zdawał sobie sprawę, że ani jego autorytet, ani opinie innych umiarkowanych rzeczników reformy nie ugaszą pożaru rozprzestrzeniającego się na prowincji. Mimo to nie rezygnował z prób przekonania radykałów o potrzebie porzucenia przemocy, a właściwie z wzywania ich do opamiętania. W końcowej części swego dość rozwlekłego listu przekazywał Janowi z Jičína opinię mistrzów praskich o zgubnym wpływie kazań radykalnych księży z prowincji oraz ich niebezpiecznych interpretacji tekstów biblijnych. Jedne i drugie poruszyły lud, który „chwycił za narzędzia walki, a porzuciwszy pracę swych rąk żyje próżniaczo z rabunku cudzego mienia, zabija i rozlewa krew”²². „Toteż wielu **wiarygodnych ludzi** – kontynuował Jakoubek – mówi o inicjatorach tych złych poczynań jako o «krwawych księżach», z których rąk wierni nie powinni przyjmować Sakramentu”. „A czyż wcześniej nie występowałeś przeciw zabójstwu?” – retorycznym pytaniem kończy swe wywody czołowy teolog obozu utrakwistycznego²³.

Obecny w wypowiedzi Jakoubka ton kontrowersji z początkowego okresu wojny domowej różnił się jednak od późniejszych deklaracji radykalnych taborytów i utrakwistów. Pierwsi z nich już w trakcie kampanii chiliastycznej odrzucili wszelkie wątpliwości, a wahającym się spośród własnego grona kazali zamilknąć: wszak to sam Bóg nakazuje stosowanie przemocy wobec wrogów prawdy bożej i nikomu nie wolno mieć skrupułów w tym względzie. Prascy utrakwiści z pogardą odwrócili się od apokalipsy taboryckiej, ich „skrajna prawica” zaś – słowami Jana z Příbramia (zwłaszcza w późniejszych latach) – przedstawiać będzie księży chiliastów jako ludzi występnych, zachęcających innych do zbrodni²⁴.

Ogłoszenie krucjaty antyhusyckiej i widmo zagłady całego ruchu reformy w zasadniczy sposób zmieniło pogląd Prażan na wojnę z wrogami

²¹ Bartoš 1932, s. 577: „Insuper non concitatis fratres laicos ad arma carnalia et ad bella, ut quidam faciunt, quia periculosum est, sed ad pacem moneatis”.

²² Tamże, s. 543.

²³ Tamże.

²⁴ Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, s. 246.

prawdy. Wprawdzie Jakoubek ze Stríbra, który zawsze starał się uzasadniać swe wypowiedzi, uznawał, że Bóg karze ludzkie grzechy, posługując się wrogami prawdy jako swym narzędziem, a takim są wojska krzyżowe niszczące husyckie Czechy z bożego dopuszczenia. Jednakże zbrojna walka obronna z tyranem Zygmuntem jest prawomocna, pod warunkiem, że ci, którzy mu się przeciwstawiają, pragną zerwać z własnymi grzechami²⁵. Pozostawiając te i podobne wywody ludziom uczonym ze swego obozu, Prażanie wraz ze swymi sojusznikami z prowincji uznali zbliżającą się zbrojną konfrontację z siłami katolickimi za wojnę świętą²⁶. Wiedzano, że wojska krzyżowe stanowią siłę obcą i wroga pod względem ideowym, wyznaniowym, a poza czeskimi wrogami husytyzmu także i etnicznym: ci, którzy w pochodzie niszczą kraj i zagrażają Pradze, to w większości Niemcy, „wrogowie nasi przyrodzeni”. František Šmahel zauważył przy tym, że w podejmowanych przez mistrzów praskich debatach o wojnie sprawiedliwej argumenty o treściach narodowych, patriotycznych pojawiały się rzadko. Cytowany już Jan z Příbramia stwierdzał, że jednym z warunków wojny sprawiedliwej jest *defensio patriae*²⁷. Nawiązywał tu zresztą do dość już odległej tradycji kanonicznej.

Zanim wrócimy do wypowiedzi przedstawicieli stronnictw husyckich oraz do polemik między nimi, oddajmy głos Wawrzyńcowi z Březovej, autorowi tak często tu cytowanej *Kroniki husyckiej*. Jego kronika jest relacją z wydarzeń niepozbawioną komentarzy i refleksji jej autora, utrakwisty wyraźnie deklarującego swe sympatie i niechęci, lecz mimo to zachowującego poczucie wspólnoty ogólnohusyckiej. Wawrzyniec z Březovej wypowiadał swe opinie po kilku latach od opisywanych wydarzeń, lecz dobrze oddawał atmosferę minionych wydarzeń. Nie miał on wątpliwości, że wojna, którą wyznawcy Kielicha toczą z armią krzyżową jest wojną sprawiedliwą. Zdawał sobie sprawę, że towarzysząca jej przemoc jest nieunikniona w warunkach walk zbrojnych. Wyczulony był natomiast na sposób prowadzenia wojny, a zwłaszcza na stosunek wobec bezbronnej ludności, skazanej na łaskę lub niełaskę wrogów, szczególnie wtedy, gdy któraś

²⁵ Molnár 1978, s. 101.

²⁶ Čornej 2000, s. 247 n.

²⁷ Zob. Šmahel 1971, s. 68 n.

z walczących stron opanowywała miasta i twierdze²⁸. Surowo napiętnował przejawy okrucieństwa wobec jeńców, popełnianego także przez wojska husyckie. Dotyczyło to jednak wydarzeń późniejszych niż z początkowego okresu walk zbrojnych w Czechach.

Mówiąc o okrucieństwie, Wawrzyniec z Březovej najczęściej posługiwał się słowem *crudelitas*, używał także określeń takich jak nieludzkość (*inhumanitas*), uciskanie, dręczenie (*acerbitas*), bezwzględna surowość (*atrocitas*), mówił też o postępowaniu niemiłosiernym (*sine misericordia*). W bardzo sugestywnym opisie masowych egzekucji husytów w katolickiej Kutnej Horze, gdzie miejscowi górnicy z upodobaniem ścinali jeńców wydanych w ich ręce, a następnie ich ciała wrzucali do szybów kopalni srebra, kronikarz pisał już nie tylko o „okrucieństwie prześladowców” wobec „gorliwych wyznawców prawa bożego”, lecz także o „nieludzkim szaleństwie” oprawców zapamiętałych w mordowaniu. Wedle niego późniejsza dewastacji Kutnej Hory była karą bożą zesłaną na jej mieszkańców za „nieludzkie wygubienie **wielu** wiernych”²⁹.

W miarę upływu relacjonowanych wydarzeń w kronice mnożą się opisy okrucieństw wojsk taboryckich. Zwycięskim oddziałom zarzuca się mordowanie ludności zdobywanych miast oraz wyrzynanie ukrywających się lub uciekających obrońców tak „jakby to były cielęta”³⁰. Spotykamy opisy palenia żywych jeńców w beczkach ze smołą lub w zamkniętych budynkach. Pojawiają się gorzkie wyrzuty wobec Žižki, chwalonego w innych miejscach kroniki za łaskę okazywaną kobietom i dzieciom. Niezwykle surowo ocenił Wawrzyniec zamordowanie niemieckich jeńców, łącznie z tymi, którzy w czasie swego przymusowego pobytu w Pradze „przystąpili do prawdy” (*veritatem accesserunt*)³¹. W miarę przedstawiania kolejnych wydarzeń oceny postępowania taborytów stają się coraz ostrzejsze i dosadniejsze, pojawiają się niespotykane wcześniej epitety: rzezi mieszkańców Prachatic dokonała „krwawa ręka taborycka”³².

²⁸ O problematyce okrucieństwa w kronice Wawrzyńca z Březovej zob. Bylina 1997, s. 119–126.

²⁹ Vavřinec z Březové (FRB V), s. 352.

³⁰ Tamże, s. 444.

³¹ Tamże, s. 395 n.

³² Tamże, s. 425.

Obwiniając o okrucieństwo wojowników taboryckich, Wawrzyniec nie mniejszą winą obciąża księży i kaznodziejów tego bractwa, gdyż to oni skłonili walczących do porzucenia sprawiedliwości, pokory i miłosierdzia. Pod wpływem zgubnych nauk (kronikarz ma na myśli przede wszystkim prorocstwa i apele chiliastyczne) taborycy upodobnili się do bestii napadających na tych wszystkich, którzy nie chcą im ustąpić³³. Mimo tych niezwykle ostro sformułowanych zarzutów Wawrzyniec z Březovej, inaczej niż np. Jan z Příbramia, nie wyłączał taborytów ze wspólnoty ogólnohusyckiej. Z satysfakcją odnotowywał ich zwycięstwa, nie wahał się przed wyrażeniem uznania dla hetmanów taboryckich. Nie ukrywał również rozgoryczenia spowodowanego niegodnymi postępками praskich wojsk. Nie zatajał przypadków okrucieństwa popełnianego przez Prażan. Wszak to oni, a nie taborycy, kilkakrotnie wrzucali do ognia niemieckiego jeńca, by wreszcie, przy kolejnej daremnej próbie ratunku z jego strony, zatłuc go cepami³⁴. Toteż późniejsze porażki wojska praskiego Wawrzyniec tłumaczył karą bożą za okrutne uczynki i sprzeniewierzenie się dawnym, czystym ideałom.

Okrutne zamordowanie przez Niemców taboryckiego księdza niosącego Sakrament przed wojskiem wywołało powszechne rozgoryczenie wśród husytów praskich, lecz także, jak wyczuł Wawrzyniec, przekonanie o karze boskiej dotyczącej wyznawców Kielicha. Skłoniło to kronikarza do gorzkiego, a zarazem godnego uwagi wyznania: „Bowiem, gdybyśmy na początku wspólnie walczyli w obronie Jego świętej wiary kierując się pokorą, wszystko otrzymywalіśmy wedle bożej woli i z bożą pomocą. Lecz teraz, gdy bracia nasi kierując się niedobrymi uczuciami, walczą nie za prawdę, lecz dla łupów, odbierając ubogim ich mienie i mordując swych bliźnich okrutniej niż poganie, rozgniewał się Bóg na nas i [za to] nas karze”³⁵. Taborytom, „braciom naszym” nie przeciwstawił zatem sprawiedliwego postępowania Prażan: Bóg karze wszystkich, gdyż wszyscy są winowajcami. W innym miejscu Wawrzyniec odnotował nawet, że Prażanie nie ustępują taborytom w paleniu i dewastowaniu kościołów, niszczeniu

³³ Tamże, s. 424.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 508.

rzeźb i obrazów, jedni i drudzy „pastwią” się nad postaciami wyobrażonymi na malowidłach i w rzeźbach.

Husytów i katolików, taborytów i mistrzów praskich, wojowników i kaznodziejów spotykamy w źródłach jako zbiorowości dopuszczające się przemocy i prowadzące wojnę. W relacjach Wawrzyńca z Březovej oraz w innych kronikach doby husyckiej pojawia się jeszcze jedna siła: tłum dochodzący do głosu i czynu wtedy, gdy przemoc została wyzwolona i gdy aktualne wydarzenia stanowią podniecie do jej manifestowania. Mamy do czynienia przede wszystkim z tłumem mieszkańców Pragi: już od początku lat dwudziestych stolica Czech była miejscem niezwykłych wydarzeń, a będąc wielkim miastem, wyłaniała spośród swej ludności tę bezimienną, niespokojną zbiorowość. W tych latach tłum był sojusznikiem rewolucji, choć niezależnym i czasem trudnym do opanowania. Wykorzystywał moment przejściowego zawieszenia lub osłabienia zorganizowanego ładu, a także czas zbiorowych euforii wywoływanych przez triumfy nad wrogami. W dniach po śmierci Wacława IV tłum podpałał i dewastował klasztory i świątynie, za wzór biorąc przykłady wcześniejszego, o wiele mniej gwałtownego ikonoklazmu husyckiego. Ale też, w odróżnieniu od tych, którzy z pogardą dla grzesznego przepychu niszczyli kosztowne przedmioty liturgiczne, tłum rabował z kościołów, klasztorów i księży domów wszystko, co było pod ręką i mogło mieć jakąś wartość materialną. Codzienne wędrowki ludzi żądnych kościelnego mienia na opuszczony przez będącą w służbie Zygmunta załogę Vyšehrad Wawrzyńiec z Březovej ironicznie porównywał do wędrowek pielgrzymów w uroczystości wystawienia relikwii³⁶.

Tłum chciał egzekwować sprawiedliwą karę wobec ludzi uznanych za głównych wrogów nowego ładu i wobec tych, w których widziano winowajców zbiorowo odczuwanych krzywd. Stąd ataki na klasztory i wypędzanie mnichów, a także znacznie jeszcze gwałtowniejsze wystąpienia przeciw rajcom miejskim. Po skrytym ścięciu Jana Želivskiego opanowany zbiorową ekstazą tłum zaczął mścić się na rajcach oraz na mistrzach uniwersyteckich, których posądzano o podżeganie do zabójstwa uwielbianego kaznodziei i trybuna. Niszczono ich domy

³⁶ Tamże, s. 442.

i wyrzucano należące do nich księgi, rozrzucane i deptane z pogardą i nienawiścią³⁷.

Ofiarą pobudzonego do niszczycielskiego działania tłumu padały również zbiorowości, na których ciążyła tradycyjna niechęć oraz odium obcości i pogardy. Były to, niezależnie od liczebności, zbiorowości słabe, niezdolne do obrony, a więc łatwo ulegające przemocy. Burzliwe wydarzenia w dniach po śmierci Wacława IV przyniosły kres długiemu istnieniu domów publicznych na Starym i Nowym Mieście Praskim, będących „cierniem w oku czeskiego ruchu reformatorskiego”, wówczas zaś doszczętnie zrujnowanych³⁸. Rozwydrzony i swawolny tłum, zwłaszcza po opróżnieniu zawartości piwnic niszczonej klasztorów, bywał też podatny na nastroje purytanizmu będącego udziałem zwłaszcza radykalnych odłamów husytyzmu. Dochodził do głosu żywioł „oczyszczania” miasta z tego, co łączono z dawnym porządkiem. Żądza przemocy podnieconego tłumu zwracała się również przeciwko praskim Żydom, także wtedy, gdy nie mieli oni nic wspólnego z wydarzeniem rozpoczynającym falę przemocy. Według *Starych roczników czeskich* tłum po straceniu Żelivskiego najpierw rzucił się na rajców i ich domy, później na Żydów, których obrabowano i wreszcie „gdy już nie mieli co brać”, przyszła kolej na mistrzów i „innych ludzi uczonych”³⁹.

Pozostawmy już Wawrzyńca z Březovej z jego barwnym, sugestywnym obrazem przemocy i wojny śledzonej poprzez żywo komentowane wydarzenia, oraz inne świadectwa kronikarskie, by powrócić do konfrontacji stanowisk dwóch głównych stronnictw w ruchu husyckim. Spotykać się tu będziemy z dość ograniczonym zasobem argumentów i z raczej w niewielkim stopniu zróżnicowaną terminologią.

Wojna sprawiedliwa (*bullum iustum*) to wojna prowadzona za sprawę bożą (*causa dei*) lub w jej obronie, w tych pojęciach zarówno taboryci, jak i mistrzowie prasy zawierali idee reformy husyckiej

³⁷ SLČ (Vratisl), s. 39–40; SLČ (Palacký-Charvát), s. 62.

³⁸ Chronicon Universitatis Pragensis (1419): „Anno domini MCCCCXIX sabbato post obitum Wenceslai sive sabbato post Assumpcionem omnia lupanaria annihilata sunt in civitate tam Maiori quam Nova Pragensi”. Zob. Mezník 1990, s. 212; Šmahel 1993 (III), s. 9.

³⁹ SLČ (Palacký-Charvát), s. 62.

(oczywiście różnie przez nich rozumiane). Prowadzona wówczas wojna została rozpoczęta „z konieczności” (*ex necessitate*): taboryta Mikołaj z Pelhřimova będzie to wielokrotnie powtarzał⁴⁰, nie napotykając sprzeciwu utrakwistów. Taborycy wyrażą pogląd, że wojna, za którą stoi sprawiedliwa przyczyna (*causa iusta*), prowadzona jest wszak przeciwko „niszczycielom wiary, opresorom ludzi niewinnych, najeźdźcom kraju lub jego części oraz przeciw tym wszystkim, którzy uparcie sprzeciwiają się prawu bożemu”⁴¹. Dodadzą przy tym, że podjęcie działań wojennych jest środkiem ostatecznym, podejmowanym gdy wszelkie inne, łagodniejsze środki zawodzą. Formułę powyższą przyjęli księża taboryccy na swych synodach w Písku (1422) i Klatovych (1424)⁴².

Omawiając sprawę wojny sprawiedliwej i sposobu jej prowadzenia, synody taboryckie ustosunkowywały się – mniej lub bardziej bezpośrednio – do stanowisk wyrażanych przez Prażan. Znane nam akta synodu w Klatovych (listopad 1424)⁴³ są dobrym tego świadectwem: na synodzie obok innych omawianych tam spraw podejmowano kolejne kwestie poruszane wcześniej przez praskich sprzymierzeńców. Sformułowania artykułów synodalnych, mające stłumiony wydzźwięk polemiczny, przekazują stanowiska taboryckie w brzmieniu przynajmniej częściowo uwzględniającym odbiorców spoza własnego bractwa.

Prażanie wzmiankowany już artykuł na temat warunków wszczęcia „wojny chrześcijańskiej” (sprawiedliwej) uzupełnili zastrzeżeniem wykluczającym działania powodowane chciwością, żądzą władzy, przywłaszczaniem cudzego mienia oraz charakteryzujące się okrucieństwem. Oficjalna opinia taborytów była zgodna ze stanowiskiem Prażan, a nawet uwypuklała sprzeciw wobec rabunku mienia bliźnich oraz uciskania ludzi niewinnych⁴⁴.

Mistrzowie prasy sprzeciwiali się paleniu i niszczeniu świątyń, dodając jednak: bez nieuniknionej konieczności („*absque inevitabili*

⁴⁰ Nicolaus de Pelhřimov, *Chronicon Taboritarum*, s. 481, 688 i *passim*; zob. też jednak Jan z Přeborac w traktacie *De bello* w: Seibt 1965, s. 49.

⁴¹ *Confessio Taboritarum*, s. 290.

⁴² O synodach taboryckich zob. Nořizová 1981, s. 203–213.

⁴³ Zob. Kaminsky 1967 (Aneks II), s. 503–515. Stanowisko Prażan wobec wojny zob. tamże, s. 503–504; stanowisko taborytów zob. tamże, s. 510–511.

⁴⁴ Tamże, s. 510.

et stricte necessitate”)⁴⁵. W pewnym więc stopniu uwzględniali powszechnie znaną rzeczywistość wojenną. Taboryci odpowiadali: zakazujemy przecież niszczenia i palenia kościołów służących kultowi bożemu, nie zabraniamy natomiast niszczenia „jaskiń zbójcekich” zarażonych symonią⁴⁶ (szło tu zapewne o kościoły klasztorne i dedykowane świętym, a nie Chrystusowi).

Mając w pamięci artykuł chiliastyczny nakazujący również księżom czynny udział w zbrojnej walce przeciw wrogom prawa Chrystusowego, Prażanie kategorięcznie się temu sprzeciwili, rozumiejąc przez udział w wojnie nie tylko posługiwanie się bronią, lecz także dowodzenie w walce lub wzywanie do boju. Odpowiedź księży taboryckich zgromadzonych na synodzie w Klatovych mogła zadowolić utrakwistów, gdyż niemal dosłownie powtarzała sformułowanie praskie. Wprowadzono jednak dodatkowy passus o szczególnej powinności księży w czasie wojny sprawiedliwej: winni oni pouczać wojowników, by postępowali w sposób sprawiedliwy i nabożny⁴⁷.

Treść artykułu synodalnego powtórzył później senior taborytów Mikołaj z Pelhřimova. Problem wojny i udziału w niej wyznawców husytyzmu, przede wszystkim adeptów wspólnoty taboryckiej, ujmowany jako odpowiedź na zarzuty mistrzów praskich, zajmował zresztą istotne miejsce w jego dziełach (w *Chronicon Taboritarum* oraz – po części w identycznym brzmieniu – w *Confessio Taboritarum*)⁴⁸. Podejmował on kwestie zawierające oskarżenia kierowane wobec taborytów, np. o niepowstrzymywanie ludu od walki zbrojnej. Mikołaj z Pelhřimova, który potrafił znakomicie polemizować z mistrzami praskimi w różnych kwestiach z zakresu wiary i kultu, łagodził ton wypowiedzi tam, gdzie rzecz dotyczyła przemocy i wojny, zajmując stanowisko raczej ugodowe. Wciąż usilnie podkreślał, że sprawy te od początku stanowiły przedmiot konsultacji i uzgodnień z mistrzami praskimi. Zdejmował w ten sposób z bractwa taboryckiego (a raczej

⁴⁵ Tamże, s. 503.

⁴⁶ Tamże, s. 510: „Item ecclesias divino cultui mancipatas exurere seu destruere prohibemus; speluncas vero latronum execratas et symonia infectas, in quibus legis domini praxis non exercetur fideliter, tractare ut tales prohibere nolumus”.

⁴⁷ Tamże, s. 511.

⁴⁸ Nicolaus de Pelhřimov, *Chronicon Taboritarum*, s. 481, 483, 697–688; *Confessio Taboritarum*, s. 289–291.

z jego księży) główny ciężar odpowiedzialności za okrucieństwa i całe zło, jakie niosła za sobą wojna. Zjawiskom takim zresztą nie przeczył, mówiąc, że dzieją się one wbrew „naszym intencjom” i że były przedmiotem obrad kolejnych synodów: w Písku (1422), Taborze (1424) i Klatovych (1424)⁴⁹.

Pozostańmy chwilę przy czynnym udziale księży taboryckich w walkach zbrojnych. Jak wiemy, chiliazm wywierał na nich w tym kierunku silną presję, każąc im walczyć ramię w ramię z braćmi świeckimi. Wzmianki kronikarskie istotnie zdają się świadczyć, że apele nakazujące księżom użycie mieczy nie wzbudzały ich sprzeciwu. Później sytuacja uległa zmianie, na co wskazuje wspomniany już epizod burzliwych losów Václava Korandy, który myśląc, że mógł kogoś z wrogów wyprawić na tamten świat, „nie miał już odwagi odprawiać mszy i tylko głosił kazania”⁵⁰.

Poza problematyką wojny i częściowo poza sporami prasko-taboryckimi pozostawała kwestia stosowania przemocy wobec jednostek winnych jawnie popełnianych grzechów śmiertelnych, stanowiąca istotę czwartego artykułu praskiego. Artykuł ten, jak wiemy, powstały z inicjatywy i woli taborytów, obowiązywał nie tylko na terenach ich wpływów, lecz także na całym obszarze ziem husyckich w Czechach. Niejednakowo jednak go interpretowano, zarówno w kwestii kategoryczności i sposobów karania, jak i w sprawie właściwej instancji karzącej⁵¹. Zrozumiałe, że nie rozważali tych zagadnień chiliaści, dla których wszelkie kary były egzekwowaniem bożych wyroków. Dla Žižki nadrzędną sprawą była utrzymanie żelaznej dyscypliny w wojsku i zapewne jego również niewiele obchodziły rozważania mistrzów i kaznodziejów (do których zresztą nie żywił sympatii). Prażanie w zakresie karania zalecali rozsądek i umiar⁵². Zapewne też mniej surowo od taborytów traktowali występki związane z realiami życia miejskiego. Jak pamiętamy, taboryci w czasie swych pobytów w Pradze starali się – raczej bez powodzenia – narzucić miastu asceetyczne rygory życia codziennego. Prażanie nie okazywali natomiast

⁴⁹ Confessio Taboritarum, s. 29.

⁵⁰ SLČ (Vratisl), s. 35.

⁵¹ Šmahel 1990 (I, 2), s. 371.

⁵² Tamże.

pobłażliwości jednostkom występny wobec wiary, bluźniercom lub winnym profanacji Sakramentu.

Omówione wyżej kwestie – deklaracje stanowisk i dyskusje o dopuszczalności przemocy i wojnie sprawiedliwej – stanowiły nurt w gruncie rzeczy pomijający rzeczywistość wojenną. Dobrze o tym wiedział Jan Žižka, nieuczniący odstępstw od surowości wobec wrogów lub winowajców w swych szeregach. Zwłaszcza w zetknięciu z teoretycznymi rozważaniami Jakoubka ze Stříbra lub Mikołaja z Pelhřimova fragmenty *Regulaminu wojskowego* Žižki z 1423 r. reprezentują odległy od wszelkich teorii wojenny pragmatyzm i przez to nabierają specyficznej wymowy. Hetman taborycki w imieniu własnym oraz walczących z nim panów, rycerzy i osób reprezentujących wszelkie szczeble władzy stwierdzał, że tych, którzy są winni różnych występków będzie „karać i bić, ścigać celem ukarania, biczować, bić i zabijać, ścinać, wieszać, topić, palić, poddawać wszelkim innym karom należnym za zło wedle prawa bożego, kogokolwiek by to dotyczyło, bez różnicy stanu i płci”⁵³. Swym postępowaniem Žižka udowodniał, że owa zapowiedź nie była jedynie pogrózką. Także poza teatrem wojny mogli się o tym przekonać różni winowajcy, zarówno odstępcy od wiary (paleni w ogniu i w pień wycinani heretycy pikarci), jak i inni uznawani za występnych, dla których groźny hetman taborycki nie znał litości. Zresztą wiedzieli o tym wszyscy, którym wypadło żyć w Czechach w latach wojny domowej i walk z obcą interwencją.

⁵³ Tekst w tłum. czeskim: *Vojenský řád Žižkův*, w: *Výbor*, t. 1, s. 505.

Niepełny bilans wczesnych lat

W czasie, gdy ciało hetmana Jana Žižki wieziono do Hradca Králové na miejsce wiecznego spoczynku w tamtejszym kościele, ogień rewolucji dokonał już wiele ze swego dzieła. Wszyscy widzieli, że było to dzieło zniszczenia, nie wszyscy natomiast dostrzegali, że było także dziełem przemiany i odnowy. Wrogom husytyzmu utkwily w pamięci głównie pozostawione przez rewolucję ruiny, zgłiszcza i mnóstwo ofiar, nie zastanawiali się natomiast, czy jej ogień jedynie okaleczał ludzi, czy ich także zmieniał.

Można zrozumieć postawy antyhusyckich emigrantów, bani-tów, ludzi pozbawionych mienia i w różny sposób pokrzywdzonych, łączących nostalgiczne wizje dawnej świetności Królestwa Czeskiego z nienawiścią i pogardą dla wszystkiego, co nastąpiło później w tym kraju. Jeśli posługuję się w tej książce pojęciem rewolucji husyckiej, to przede wszystkim dlatego, że narzędziem tych, którzy wszczęli walkę w celu realizacji swych idei, była przemoc bezwzględna i w istocie niczym nieograniczona¹, mimo toczących się debat na temat jej dopuszczalności i zakresu. Rewolucja religijna w Czechach była niesłychanie niszczycielska i krwawa, powyżej często była mowa o takich jej przejawach. Miała ona jednak także inne oblicza.

Około połowy lat dwudziestych XV w. ważny, choć przecież nie jedyny cel rewolucji husyckiej, którym było wprowadzenie w życie

¹ A. Patschovsky, mówiąc o „rewolucyjności rewolucji husyckiej”, słusznie akcentuje użycie nieograniczonej przemocy jako pierwszą cechę każdej rewolucji. Sądzę jednak, że jego dalsze, zresztą bardzo interesujące rozważania zbyt sztywno trzymają się pojmowania rewolucji jako zjawiska nowożytnego i *par excellence* społecznego; zob. Patschovsky 2001, s. 252 n.

postulatów *Czterech artykułów praskich*, był bliski urzeczywistnienia. Oczywiście, nie dokonywało się to równocześnie i w tym samym zakresie, istniały też zróżnicowane uwarunkowania.

Słowo Boże głoszone w kościołach, szopach lub na otwartej przestrzeni i nie pytano głoszących o jakiegokolwiek upoważnienia. Rychło jednak okazywało się, że słowo kaznodziejskie winno być zgodne z formułującymi się zasadami ortodoksji kalikstyńskiej lub taboryckiej. Liberalizm lewicy husyckiej był w tym zakresie nader względny: wytyczała ona ograniczenia i wymuszała ich przestrzeganie. Prażanie również tropili i surowo karali głosicieli idei nieprawomyślnych, ludzi obrażających Eucharystię, bluźnierców itp.

Komunia pod dwiema postaciami zdobyła popularność w całych husyckich Czechach i stała się codziennym duchowym pokarmem wiernych w obozie reformy. Towarzyszyła ludziom w różnych sytuacjach: w warunkach pokojowych i na polach bitew. Można sądzić, że upowszechnienie komunii pod dwiema postaciami oraz włączenie do udziału w tym sakramencie małych dzieci najsilniej zbliżyło husyckich wiernych do Boga, przełamując lęk i opory wobec przyjmowania Eucharystii. Drugim bardzo ważnym czynnikiem skracającym dystans między człowiekiem a sacrum chrześcijańskim była husycka reforma liturgii. Zwłaszcza msza taborycka, odprawiana w całości w języku czeskim, stała się zrozumiałą także dla ludzi prostych.

Dokonało się bardzo wiele w sprawach poruszanych w trzecim artykule praskim, dotyczącym statusu materialnego i świeckiego władztwa kleru. Kler husycki, także we wspólnocie utrakwistycznej, od początku był ubogi i takim pozostał. Skonfiskowane dobra kościelne przechodziły w ręce husyckiej szlachty lub komun miejskich. Trzeba jednak zauważyć, że w połowie lat dwudziestych w regionie pilzneńskim tylko ponad połowa dóbr kościelnych została przejęta przez czynniki świeckie².

Taborycki, lecz przez wszystkich oficjalnie akceptowany postulat karania jawnie popełnianych grzechów śmiertelnych (obejmujących bardzo szeroką gamę występków i postaw nagannych) najkonsekwentniej był przestrzegany tam, gdzie sięgały wpływy lewicy husyckiej.

² Šmahel 2001, s. 66 (w bardzo istotnym podsumowaniu: Revoluce před revolucemi?).

Wprowadzanie go w życie w miastach taboryckich przynosiło ład i dyscyplinę życia zbiorowego. Czwarty artykuł praski był też zasadą surowo przestrzeganą w szeregach wojsk husyckich (przypomnijmy *Regulamin wojskowy* Jana Žižki). Przyczyniało się to z pewnością do ich wojennych sukcesów, nie zapobiegało natomiast okrucieństwu wobec zwyciężonych.

Rewolucja husycka formowała nową społeczność „wiernych bożych”, ludzi czynnie akceptujących husyckie prawdy wiary, udział w nowym kulcie religijnym oraz nowe zasady postępowania. Księża husycy włożyli tu olbrzymi wysiłek, starając się możliwie najszerzej i najskuteczniej oddziaływać na ludzi. Trudno przecenić rolę kaznodziejstwa husyckiego, głównej formy masowego nauczania i przekonywania. Pozyskiwanie zwolenników, przedstawianie im celów w taki sposób, by je uznali za własne i wreszcie zadziwiająco skuteczne kierowanie masami można uznać za niewątpliwe sukcesy husyckiego apostołatu i propagandy. Przypomnijmy omawiane wcześniej przedsięwzięcia, które dotarły do świadomości wielkich zbiorowości ludzkich i nimi poruszyły: pielgrzymki na góry, kampania chiliastyczna z jej kulminacją gromadzenia się w pięciu miastach, budowa wzorcowej gminy radykalnych husytów na Taborze, mobilizacja do czynnej walki na frontach wojny domowej i walk z interwencją katolicką. Cześć z tych przedsięwzięć miała charakter wyraźnie przejściowy, inne obliczone były na dłuższe trwanie. Ich powodzenie nie zawsze można oceniać w sposób jednoznaczny. Tabor istotnie dość szybko przestał być egalitarną, apostołską komuną dzieci bożych. Zadecydowały o tym przede wszystkim wymogi życia nieprzewidziane przez założycieli i ideologów, które stopniowo uniemożliwiały realizację utopii. Egalitaryzm komuny osłabiały również dążenia teokratyczne kleru taboryckiego, formowanie się hierarchii itp. Znacznie dłużej trwać miała rola Taboru jako bastionu militarnego i centrum ideowego lewicy husyckiej. Jeśli „nowe społeczeństwo religijne” (wedle sformułowania Howarda Kaminsky’ego³) w swej idealnej formie miało charakter efemeryczny, to pozostawiło po sobie szereg poglądów, postaw i zachowań, które przetrwały w późniejszych latach wśród mieszkańców Taboru i innych miast taboryckich.

³ Kaminsky 1967, s. 481 n.

Sukcesem rewolucji husyckiej było zaszczepienie jej uczestnikom wytrwałości i determinacji w walkach zbrojnych. Zwycięstwa nad niekiedy wielokrotnie silniejszym przeciwnikiem, umiejętnie wykorzystywane propagandowo przez księży towarzyszącym wojskom, wzmacniały u walczących poczucie własnej siły wspomaganej przez Boga. Zanim na tarczach husyckich pojawił się wizerunek małego, lecz dzielnego i ufającego Bogu Dawida, zwycięzcy zbrojnego olbrzyma Goliata, mit niezwyciężoności stał się już udziałem husyckich armii.

W nowym ładzie międzyludzkim, o który walczyła rewolucja husycka, oczywistym był prymat spraw religijnych. Nurt chiliastyczny zmierzał ku stworzeniu warunków utworzenia Królestwa Bożego na ziemi. Odnowa ludzkości dokonać się miała poprzez eliminację (eksterminację) grzeszników oraz wewnętrzną metamorfozę ludzi godnych uczestnictwa w planach bożych i zmobilizowanie ich do wielkich, wyznaczonych im zadań. Adresowane do ludzi świeckich, zwłaszcza do przedstawicieli niższych (a po części i średnich) warstw społecznych obietnice polepszenia ich bytu materialnego i społecznego były translacją na język pojęć powszechnie rozumiałyh wizji przyszłego błogosławionego bytowania wybranych jednostek pod osobistymi rządami Chrystusa. Mówiono więc o zaniku przemocy, ucisku, poddaństwa, niedostatku, danin i czynszów. Pojawiała się, jak pamiętamy, mglista zapowiedź przejścia dóbr zabranych wytraconym grzesznikom przez wspólnoty wyznawców prawdy bożej. Trudno oprzeć się wrażeniu, że taboryccy księża chiliaści, formułując obietnice wychodzące naprzeciw wyczuwanym przez nich ludzkim potrzebom i marzeniom, nie przewidywali, jak trudno się będzie w realnych warunkach z nich wywiązać, a także, że w niektórych przypadkach zaspokojenie rozbudzonych nadziei będzie już zupełnie niemożliwe.

Tabor, także wtedy, gdy stał się potęgą w husyckich Czechach, nie mógł zapewnić chłopom na swoich ziemiach dostatku i beztróskiego bytu. Byłoby to zresztą sprzeczne z surowymi zasadami życia tej wspólnoty, złudne miraży chiliazmu już bezpowrotnie zanikły. Dał jednak chłopom wolność osobistą związaną z wyborem miejsca zamieszkania, a na pewien czas istotnie zwolnił od czynszów i wszelkich ciężarów⁴. Później wróciły czynsze i pojawiły się, chyba raczej

⁴ Šmahel 1993 (IV), s. 50–55; Šmahel 2001, s. 72.

z rzadka, rekwizycje. Niewątpliwą ulgą dla mieszkańców wsi był zanik dziesięcin na rzecz Kościoła.

Pewniejszą odpowiedź na pytanie: komu rewolucja husycka polepszyła byt materialny i przydała prestiżu można udzielić w odniesieniu do okresu dłuższego niż uwzględniony w tej książce. Ale już wówczas, po pięciu latach walk, wśród wynagrodzonych za wierność Kielichowi dostrzeżemy husycką szlachtę zajmującą część dóbr kościelnych. Przedsiębiorczy przedstawiciele szlachty bogacili się na łupach wojennych, młodzi zaś w większości, wyćwiczeni w rzemiośle wojennym rycerze, włódcy i panosze szybko zyskiwali sławę i prestiż jako dowódcy husyckich oddziałów i załóg. Wzbogaciła się również część mieszczan, zajmując lub otrzymując od odpowiednich władz mienie skonfiskowane uciekinierom i banitom. Przedstawiciele Pragi i miast związku praskiego osiągnęli niedostępny wcześniej poziom uczestnictwa w radach ogólnokrajowych (wyprzedzani jednak zawsze przez szlachtę). Mówiąc o zyskach, nie należy zapominać o stratach. Życie i mienie tracili przedstawiciele wszystkich warstw społecznych, także po stronie husyckiej. Straty ponosili również możni, choć później okaże się, że to kilka pańskich rodów najbardziej wzbogaciło się w wyniku sekularyzacji dóbr kościelnych⁵.

W ciągu pierwszych pięciu lat rewolucja husycka była poddawana różnym, w niektórych przypadkach bardzo ciężkim próbom. Były nimi naturalnie trudne sytuacje na frontach wojennych: konieczność stawienia czoła potężnej armii krzyżowej, w tym zwłaszcza w czasie oblężenia Pragi, zagrożenie Taboru ze strony sił katolickich na południu kraju oraz inne, dość częste sytuacje, kiedy rozstrzygnięcie na korzyść wojsk husyckich bywało bardzo niepewne.

Istotne zagrożenia tkwiły ponadto lub niespodziewanie powstawały w łonie obozu husyckiego. W dużej mierze wiązały się one z uporczywym konfliktem prasko-taboryckim, którego wyciszenie, nader nietrwale, miało miejsce w sytuacjach zagrożeń zewnętrznych. Antagonizmy, niekiedy bardzo ostre i absorbujące, dotyczyły zarówno spraw bardziej ogólnych, jak i szczegółowych: stosunku do tradycji religijnej, kwestii kultu, liturgii (niekończące się spory o ornaty), w mniejszym stopniu zagadnień doktryny religijnej. Innego rodzaju

⁵ Šmahel 2001, s. 69.

konflikty, groźne dla względnej jedności obozu husyckiego, związane były z prowadzeniem działań wojennych, zawieraniem sojuszami, dowodzeniem. Przez dłuższy czas olbrzymi autorytet Jana Žižki neutralizował sprzeczne stanowiska. Gdy ów zerwał jednak z Taborzem i zwrócił się przeciw Pradze, powstała sytuacja grożąca niezwykle poważnymi konsekwencjami. Žižka od oblężenia odstąpił, lecz *post factum* można byłoby dostrzec w tej sytuacji zwiastun bratobójczej bitwy, która miała się rozegrać pod Lipanami w 1434 r.

Problemem może dla rewolucji nie najgroźniejszym, lecz wymagającym rozwiązania, był rozłam, do którego doszło w Taborze we wczesnych latach dwudziestych. Ruch pikarcki rozbijał jedność religijną i ideową wspólnoty taboryckiej, dalsza koegzystencja była już niemożliwa. Najważniejsze jednak było to, że adepci sekty – odłączeni od taborytów – zrywali z ogólnymi celami ruchu husyckiego, obierając własne cele, prowadząc odrębne działania i żyjąc w świecie rojeń, po części zapożyczonych od heretyków wolnego ducha.

Rewolucja husycka zwycięsko wychodziła z tych prób, a jej ogień nie wygasł. Czekwały ją jeszcze niemałe triumfy: wielkie zwycięskie bitwy (rozgromienie wojsk niemieckich w bitwie pod Ústí nad Labem) i *spanilé jízdy* (wspaniałe wyprawy) husyckich wojsk w głąb krajów sąsiednich. Z letargu i niepowodzeń miał się ocknąć Tabor, ważne wydarzenia czekały Pragę. W 1424 r. uczestnicy husyckiej epopei oczywiście nie znali przyszłych wydarzeń. Zresztą nie wszyscy mieli przeżyć najbliższe lata, ginęli ludzie miecza i cepa, a także – w różnych okolicznościach – księża taboryccy. Późną konsekwencją rewolucji husyckiej i jej tłumienia będzie pustka wyznaniowa w czeskim „krajobrazie po bitwie”: brak kościołów i kleru.

Tymczasem walczono, czy istotnie nie tracąc nadziei na ostateczny triumf? Po części, mimo pewnych oznak zwątpienia, z pewnością tak było. Determinacja w walce, także w obliczu niepowodzeń, była trwałym kapitałem obozu reformy. Zresztą rewolucja husycka nie miała alternatywy, nie tylko politycznej i wojskowej. Kościół kategorycznie odrzucał program husyckiej reformy, po dłuższym czasie i z oporami akceptując zaledwie jeden z artykułów praskich: praktykę utrakwizmu na terenie Czech. Kościół katolicki nie przeciwstawił husytyzmowi żadnego pozytywnego programu reformatorskiego, atrakcyjnego dla szerszych rzesz społeczeństwa. Dodajmy: społeczeństwa, które lepiej

od wielu innych poznało Pismo Święte i bardziej od innych pragnęło realizować zawarte w nim treści. Trzeba jednak przyznać, że za cenę niezmiernie wysoką.

Bibliografia

Źródła

- AČ *Archiv český, čili staré písemné památky české i moravské*, wyd. F. Palacký, t. 3, 4, 6, Praha 1844, 1846, 1872
- Aeneae Silvii
Historia *Aeneae Silvii Historia Bohemica – Enea Silvio Historie Česká*, wyd. D. Martínková, A. Hadravová, J. Matl, Praha 1998
- Articuli et errores
Thaboritarum *Articuli et errores Thaboritarum*, w: Jan z Příbramě, *Život kněží tábořských*, wyd. J. Boubín, Příbram 2000, s. 93–99
- Bartošek
z Drahonice,
Kronika *Kronika Bartoška z Drahonice*, wyd. J. Goll, Fontes Rerum Bohemicarum, t. 5, Praha 1893, s. 591–628
- Chronicon
Universitatis
Pragensis *Chronicon Universitatis Pragensis*, wyd. J. Goll, Fontes Rerum Bohemicarum, t. 5, Praha 1893, s. 567–588
- Confessio
Taboritarum
Documenta
Johannis Hus *Confessio Taboritarum*, wyd. A. Molnár, R. Cegna, Roma 1983
Documenta Mag. Johannis Hus vitam, doctrinam, causam in Constantiensi concilio actam [...] illustrantia, wyd. F. Palacký, Praha 1869
- Döllinger,
Beiträge *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. 2: *Dokumente*, wyd. J.J.I. von Döllinger, München 1890
- Husitské
manifesty *Husitské manifesty. Soubor textů shromaždil*, oprac. A. Molnár, Praha 1986
- Husitské písně
Jakoubek
ze Stříbra, *Výklad* *Husitské písně*, wyd. J. Daňhelka, Praha 1952
Jakoubek ze Stříbra, Výklad na Zjevení, t. 1–2, wyd. F. Šimek, Praha 1932

- Jan Hus, *Česká postila* Mistr Jan Hus, *Česká nedělní postila. Vyloženie svatých čtení nedělních*, vyd. J. Daňhelka, Praha 1992 (Opera Omnia II)
- Jan z Příbramě, *Život kněží táborských* Jan z Příbramě, *Život kněží táborských*, vyd. J. Boubín, Příbram 2000
- Jan Želivský, *Dochovaná kázání* Jan Želivský, *Dochovaná kázání z roku 1419*, t. 1, vyd. A. Molnár, Praha 1953
- Jana Husi Korespondence *M. Jana Husi Korespondence a dokumenty*, vyd. V. Novotný, Praha 1920
- Johannis Milicii Tres sermones *Johannis Milicii de Cremsir Tres sermones synodales*, vyd. V. Herold, M. Mráz, Praha 1974
- Království dvojího lidu *Království dvojího lidu (České dějiny let 1434–1526 v soudobě korespondenci)*, Praha 1989
- Kronika starého kollegiáta pražského *Kronika starého kollegiáta pražského (Chronicon Veteris Collegiati Pragensis)*, vyd. J. Emler, Fontes Rerum Bohemicarum, t. 7, Praha b.d.
- Kronika velmi pěkná *Kronika velmi pěkná o Janu Žižkovi*, w: *Ze zpráv a kronik doby husitské*, vyd. I. Hlaváček, Praha 1981
- Matthiae de Janov Regulae Matthiae de Janov dicti Magistri Parisiensis Regulae Veteris et Novi Testamenti, t. 1–4, vyd. V. Kybal, Innsbruck 1908–1913, t. 5, vyd. O. Odložilík, Praha 1926, t. 6, vyd. J. Nechutová, H. Krmíčková, München 1993
- Milíč z Kroměříže, *Poslání papeži* Jan Milíč z Kroměříže, *Poslání papeži Urbanu V. Spisek o Antikristovi*, vyd. F. Loskot, Praha 1948
- Nicola da Dresda, *De reliquiis* Nicola della Rosa Nera detto da Dresda, *De reliquiis et de veneratione sanctorum: de purgatorio*, vyd. R. Cegna, Wrocław–Warszawa–Kraków 1977 (Mediaevalia Philosophica Polonorum, 23)
- Nicolaus de Pelhřimov, *Chronicon Taboritarum* Nicolaus de Pelhřimov, *Chronicon Taboritarum*, vyd. K. Höfler, Fontes Rerum Austriacarum. Scriptores, t. 6, Wien 1865, s. 475–820 (Geschichtsschreiber der hussitischen Bewegung in Böhmen, t. 2)

- Popravčí kniha *Popravčí kniha panů z Rožmberka*, wyd. A. Kalný, Třeboň 1993
- Postilla Jana Rokycany *Postilla Jana Rokycany*, wyd. F. Šimek, t. 2, Praha 1929
- Pražské synody *Pražské synody a koncily předhusitské doby*, wyd. J.V. Polc, Z. Hledíková, Praha 2002
- Protocollum visitationis archidiaconatus Pragensis *Protocollum visitationis archidiaconatus Pragensis annis 1379–1382 per Paulum de Janovicz archidiaconum Pragensem factae*, wyd. I. Hlaváček, Z. Hledíková, Praha 1973
- Quellen*
(Patschovsky) *Quellen zur böhmischen Inquisition im 14. Jahrhundert*, wyd. A. Patschovsky, Weimar 1979
- SLČ (Černá i in.) *Staré letopisy české*, wyd. A.M. Černá, P. Čornej, M. Klosová, Fontes Rerum Bohemicarum, Series nova, t. 2, Praha 2003
- SLČ (Křížovn) *Staré letopisy české z rukopisu křížovnického*, wyd. F. Šimek, M. Kaňák, Praha 1959
- SLČ
(Palacký-Charvát) *Starí letopisové čeští od roku 1378 do roku 1572*, wyd. F. Palacký, w: *Dílo Františka Palackého*, t. 2, red. J. Charvát, Praha 1941
- SLČ (Vratisl) *Staré letopisy české z vratislavského rukopisu novočeským pravopisem vydána*, wyd. F. Šimek, Praha 1937
- Sto listů Husi Tomáše ze Štítného, *Knihy šestery* Tomáše ze Štítného, *Knihy šestery o obecných věcech křesťanských*, wyd. K. Erben, Praha 1852
- Traktát mistra Ondřeje z Brodu *Traktát mistra Ondřeje z Brodu o původu husitů*, wyd. J. Kadlec, Tábor 1980
- Vavřinec z Březové (FRB V) *Vavřinec z Březové, Kronika husitská*, wyd. J. Goll, Fontes Rerum Bohemicarum, t. 5, Praha 1893, s. 329–534
- Vavřinec z Březové (Heřmanský) *Vavřinec z Březové, Husitská kronika – Píseň o vítězství u Domažlic*, tłum. F. Heřmanský, Praha 1979,
- Veršované letopisy *Veršované letopisy*, w: *Veršované skladby doby husitské*, wyd. F. Svejkovský, Praha 1963, s. 156–163
- Veršované skladby *Veršované skladby doby husitské*, wyd. F. Svejkovský, Praha 1963

- Výbor *Výbor z české literatury doby husitské*, t. 1–2, wyd. B. Havránek, J. Hrabák, J. Daňhelka, Praha 1963–1964

Opracowania

- Bartoš 1932 F.M. Bartoš, *Do čtyř artikulů pražských. Z myšlenkových i ústavních zápasů let 1415–1420*, w: *Sborník příspěvků k dějinám hlavního města Prahy*, t. 5, cz. 2, Praha 1932, s. 481–591
- Bartoš 1933 F.M. Bartoš, *Manifesty města Prahy z doby husitské revoluce*, w: *Sborník příspěvků k dějinám hlavního města Prahy*, t. VII, Praha 1933, s. 253–309
- Bartoš 1947 F.M. Bartoš, *Čechy v době Husovců: 1378–1415*, Praha 1947
- Bartoš 1955 F.M. Bartoš, *Dvě studie o husitských postilách*, Praha 1955 (Rozprawy Československé akademie věd, Rada SV, 65, 4)
- Bartoš 1957 F.M. Bartoš, *Z politické literatury doby husitské*, „Sborník historický” 5, 1957, s. 21–70
- Bartoš 1965 F.M. Bartoš, *Husitská revoluce*, t. 1: *Doba Žižková 1415–1426*, Praha 1965
- Boubín 1983 J. Boubín, *Epizoda z dějin pražsko-táborských vztahů za husitské revoluce*, „Folia Historica Bohemica” 5, 1983, s. 119–150
- Boubín 2000 J. Boubín, *Jan z Příbramě a jeho nejslavnější dílo*, w: Jan z Příbramě, *Život kněží táborských*, wyd. J. Boubín, Příbram 2000, s. 7–37
- Bylina 1978 S. Bylina, *Czeska myśl reformatorska drugiej połowy XIV w. i jej echa na Śląsku*, „Zeszyty Naukowe KUL” 21, 1978, s. 63–82
- Bylina 1996 S. Bylina, *Les disputes hussites sur le purgatoire*, w: *In memoriam Josefa Macka (1922–1991)*, red. M. Polívka, F. Šmahel, Praha 1996, s. 175–186
- Bylina 1997 S. Bylina, *Okrucieństwo w rewolucji husyckiej. Świadcetwo Wawrzynica z Březovej*, w: *Kultura staropolska – kultura europejska. Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1997, s. 119–126
- Bylina 2005 S. Bylina, *Na skraju lewicy husyckiej*, Warszawa 2005
- Bylina 2007 S. Bylina, *Hussitica. Studia*, Warszawa 2007
- Bylina 2008 S. Bylina, *Religijność radykalnego husytyzmu*, w: *Z religijnych zagadnień średniowiecza*, red. J. Drabina, Kraków 2008 (Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1302, Studia Religiosica, z. 41), s. 21–36
- Bylina 2010 S. Bylina, *Husyckie poutě na hory i ich uczestnicy*, w: *Wspólnoty małe i duże w społeczeństwach Czech i Polski w średniowieczu i w czasach nowożytnych*, red. W. Iwańczak, J. Smolucha, Kraków 2010, s. 337–352
- Cegna 1977 R. Cegna, *Introduzione*, w: Nicola della Rosa Nera detto da Dresda, *De reliquiis et de veneratione sanctorum: de purgatorio*, wyd. R. Cegna, Wrocław–Warszawa–Kraków 1977 (Mediaevalia Philologica Polonorum, 23), s. 5–51

- Cegna 1978 R. Cegna, *Początki utrakwizmu w Czechach w latach 1412–1414*, „Przegląd Historyczny” 69, 1978, s. 103–114
- Cohn 2007 N. Cohn, *W pogoni za milenium. Milenarystyczni buntownicy i mistyczni anarchiści średniowiecza*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2007
- Čapek 1966 J.B. Čapek, *K vývoji a problematice bratrstva orebského*, „Jihočeský sborník historický” 35, 1966, s. 92–109
- Čapek 1971 J.B. Čapek, *Hnutí orebské a jeho vztahy k Táboru*, „Jihočeský sborník historický” 40, 1971 (nr specjalny), s. 68–72
- Čornej
1986–1987 P. Čornej, *Bitva na Vítkově a zhroutilí Zikmundovy křížové výpravy v létě 1420*, „Husitský Tábor” 9, 1986–1987, s. 105–152
- Čornej 1995 P. Čornej, *Slavnosti husitské Prahy*, w: *Documenta Pragensia*, t. 12: *Pražské slavnosti a velké výstavy*, Praha 1995, s. 75–103
- Čornej 1997 P. Čornej, *Potíže s adamity*, w: *Marginalia Historica II. Sborník prací Katedry dějin a didaktiky dějepisu Pedagogické fakulty Univerzity Karlovy*, Praha 1997, s. 33–63
- Čornej 1998 P. Čornej, *Nové Město pražské na počátku a v závěru husitské revoluce*, „Český časopis historický” 96, 1998, s. 736–753
- Čornej 1999 P. Čornej, *Jan Žižka a východočeské husitství*, „Časopis Matice moravské” 118, 1999, s. 331–357
- Čornej 2000 P. Čornej, *Velké dějiny země Koruny české*, t. 5: *1402–1437*, Praha–Litomyšl 2000
- Čornej 2003 P. Čornej, *Pád Jana Želivského*, „Český časopis historický” 101, 2003, s. 261–285
- Fudge 1998 Th.A. Fudge, *The Magnificent Ride. The First Reformation in Husite Bohemia*, Aldershot–Brookfield 1998
- Grygiel 1988 J. Grygiel, *Życie i działalność Zygmunta Korybutowicza. Studium z dziejów stosunków polsko-czeskich w pierwszej połowie XV wieku*, Wrocław 1988
- Herold 1985 V. Herold, *Pražská universita a Wyclif*, Praha 1985
- Hlaváček 1956 I. Hlaváček, *Husitské sněmy*, „Sborník historický” 4, 1956, s. 71–109
- Hlaváček 1998 I. Hlaváček, *Zur böhmische Inquisition und Häresiebekämpfung um das Jahr 1400*, w: *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*, red. F. Šmahel, współpr. E. Müller-Luckner, München 1998, s. 109–131
- Hledíková 1995 Z. Hledíková, *Slavnosti církevního roku v kostele i na ulici*, w: *Documenta Pragensia*, t. 12: *Pražské slavnosti a velké výstavy*, Praha 1995, s. 45–63
- Hledíková 2001 Z. Hledíková, *Církev v českých zemích na přelomu 14 a 15 století*, „Husitský Tábor” 2001, Supplementum 1, s. 35–37
- Hoffmann 1967 F. Hoffmann, *K počátkům Tábora*, „Československý časopis historický” 15, 1967, s. 103–120
- Holeček 1996 F.J. Holeček OM, *Makkabeische Inspiration des hussitischen Choral* „Ktož jsou boží bojovníci”, w: *In memoriam Josefa Macka (1922–1991)*, red. M. Polívka, F. Šmahel, Praha 1996, s. 111–125

- Holeton 1984 D.R. Holeton, *The Communion of Infants and Hussitism*, „Communio Viatorum” 27, 1984, s. 207–225
- Holeton 1995 D.R. Holeton, *The Evolution of Utraquist Liturgy. A Precursor of Western Liturgical Reform*, „Studia Liturgica” 25, 1995, s. 51–67
- Holeton 1996 D.R. Holeton, *The Bohemian Eucharistic Movement and Religious Practice*, t. 1, Praha 1996, s. 23–47
- Holeton 2006 D.R. Holeton, *The Role of Jakoubek of Stříbro in the Creation of a Czech Liturgy*, w: *Jakoubek ze Stříbra, Texty a jejich působení*, red. O. Halama, P. Soukup, Praha 2006, s. 49–86
- Iwańczak 1989a W. Iwańczak, *Ludzie miecza, ludzie modlitwy i ludzie pracy. Trójpodział społeczeństwa w średniowiecznej myśli czeskiej*, Kielce 1989
- Iwańczak 1989b W. Iwańczak, *Tomáš Štítný. Esquisse pour un portrait de la sociologie medievale*, „Revue Historique” 113, 1989, s. 3–25
- Jakoubek ze Stříbra, *Texty* Jakoubek ze Stříbra, *Texty a jejich působení*, red. O. Halama, P. Soukup, Praha 2006
- Jurok 2006 J. Jurok, *Příčiny, struktury a osobnosti husitské revoluce*, České Budějovice 2006
- Jurok 2007 J. Jurok, *Účast šlechty na vytváření husitských svazů a velitelské vrstvy husitské revoluce (městských svazů)*, „Husitský Tábor” 2007, Supplementum 3, s. 653–671
- Kalivoda 1961 R. Kalivoda, *Husitská ideologie*, Praha 1961
- Kaminsky 1959 H. Kaminsky, *Pius Aeneas among the Taborites*, „Church History” 28, 1959, nr 3, s. 3–30
- Kaminsky 1967 H. Kaminsky, *A History of the Hussite Revolution*, Berkeley–Los Angeles 1967
- Kaminsky 1996 H. Kaminsky, *Nicholas of Pelhřimov's Tabor. An Adventure into the Eschaton*, w: *Eschatologie und Hussitismus. Internationales Kolloquium Prag 1–4. September 1995*, red. A. Patschovsky, F. Šmahel, Praha 1996, s. 169–184
- Kaňák 1975 M. Kaňák, *Milič z Kroměříže*, Praha 1975
- Kejř 1965 J. Kejř, *Husitský právník M. Jan z Jesenice*, Praha 1965
- Kejř 1981 J. Kejř, *Mistři pražské univerzity a kněží táborskí*, Praha 1981
- Kejř 1984 J. Kejř, *Husité*, Praha 1984
- Kejř 1988–1991 J. Kejř, *Žalobní články proti Miličovi z Kroměříže*, „Husitský Tábor” 10, 1988–1991, s. 181–189
- Kejř 2000 J. Kejř, *Husův proces*, Praha 2000
- Kejř 2006 J. Kejř, *Z počátků české reformace*, Brno 2006
- Klassen 1978 J.M. Klassen, *The Nobility and the Making of the Hussite Revolution*, Boulder 1978
- Kłoczowski 1998 J. Kłoczowski, *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa 1998
- Kopičková 1981 B. Kopičková, *Želivského Praha*, „Folia Historica Bohemica” 3, 1981, s. 103–129
- Kopičková 1986 B. Kopičková, *Dvanáct tábořských článků ze srpna 1420 v zrcadle Želivského kázání*, „Folia Historica Bohemica” 10, 1986, s. 173–189

- Kopičková 1990 B. Kopičková, *Jan Želivský*, Praha 1990
- Krmíčková 1997 B. Krmíčková, *Studie a texty k počátkům Kalicha v Čechách*, Brno 1997
- Kybal 2000 V. Kybal, *M. Matěj z Janova. Jeho život, spisy a učení*, Brno 2000
- Lancinger 1962 L. Lancinger, *Čtyři artikule pražské a podíl universitních mistrů na jejích vývoji*, „Acta Universitatis Carolinae. Historia Universitatis Carolinae Pragenses”, t. 3, z. 2, Praha 1962, s. 3–55
- Lerner 1996 R.E. Lerner, „*Popular Justice*” *Rupescissa in Hussite Bohemia*, w: *Eschatologie und Hussitismus. Internationales Kolloquium Prag 1–4. September 1995*, red. A. Patschovsky, F. Šmahel, Praha 1996, s. 39–52
- Libichová-
-Čermanová 2007 P. Libichová-Čermanová, *Antichristus avarus contra pauperes Christi. Chudoba a její význam v apokalyptickém diskurzu*, w: *Colloquia Mediaevalia Pragensia*, t. 6: *Zbožnost středověku*, Praha 2007, s. 11–134
- Macek 1953 J. Macek, *Táborské chiliastické články*, „Sborník historický” 1, 1953, s. 53–64
- Macek 1955 J. Macek, *Tábor v husitském revolučním hnutí*, t. 1–2, Praha 1955
- Macek 1968 J. Macek, *Villes et campagnes dans le hussitisme*, w: *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle 11^e–18^e siècles*, Paris–La Haye 1968, s. 243–256
- Macek 1973 J. Macek, *Jean Hus et la révolution hussites*, Paris 1973
- Macek 1974 J. Macek, *Semantická analýza staročeského slova obec*, „Listy filologické” 1974, s. 89–100
- Machilek 1966 F. Machilek, *Heilserwartung und Revolution der Taboriten 1419/1421*, w: *Festiva Lanx. Studien zum mittelalterliche Geistesleben. Festgabe für J. Spörl*, red. K. Schnith, München 1966, s. 67–94
- Maur 1981 E. Maur, *Příspěvek historického demografa k objasnění počátků lidového kacířství na Táborsku*, „Historický Tábor” 4, 1981, s. 101–106
- Maur 1992 E. Maur, *Hrad Vlčtejn a Pabiankové. K počátkům husitství na Plzeňsku*, w: *Seminář a jeho hosté. Sborník prací k 60. narozeninám Rastislava Nového*, Praha 1992, s. 79–87
- Maur 1993 E. Maur, *Lokální zášti a předpoklady husitství v západních Čechách*, „Minulostí západočeského kraje” 29, 1993, s. 15–46
- Maur 1994 E. Maur, *Pavel z Olešné a jeho družina*, w: *Husitství – reformace – renaissance. Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela*, red. J. Pánek, M. Polívka, N. Rejchrtová, t. 2, Praha 1994, s. 449–462
- Maur 1996 E. Maur, *Zrození husitské Plzně*, „Západočeský historický sborník” 2, 1996, s. 5–25
- Maur 1997 E. Maur, *Příspěvky k prosopografii táborského kleru*, w: *Vindemia. Sborník k 60. narozeninám Ivana Martinovského*, red. L. Bobková, K. Kaiserová, Ústí nad Labem 1997, s. 17–32
- Maur 1999 E. Maur, *Příspěvek k prosopografii duchovních táborské orientace v počátcích husitské revoluce*, „Táborský archiv” 9, 1999, s. 49–89

- Maur 2002 E. Maur, *Od hory Tábor k svatoludmilskému svazu. K historii pouti na hory v roce 1419*, „Husitský archiv” 11, 2002, s. 5–37
- Mezník 1990 J. Mezník, *Praha před husitskou revolucí*, Praha 1990
- Mezník 1995 J. Mezník, *Mor z roku 1380 a příčiny husitské revoluce*, „Český časopis historický” 93, 1995, s. 719–727
- Molnár 1956 A. Molnár, *Eschatologická naděje české reformace*, w: *Od reformace k zitrřku*, red. A. Molnár i in., Praha 1956, s. 11–101
- Molnár 1963 A. Molnár, *L'Evolution de la théologie hussite*, „Revue d'Histoire et de la Philosophie Religieuses” 43, 1963, nr 2, s. 133–171
- Molnár 1978 A. Molnár, *Aktywność ludu w ruchu reformatorskim. Świadectwo kazań husyckich*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław 1978, s. 77–119
- Molnár 1979 A. Molnár, *O taborském písemnictví*, „Husitský Tábor” 2, 1979, s. 17–31
- Molnár 1981 A. Molnár, *Mír v husitském myšlení*, „Husitský Tábor” 4, 1981, s. 21–30
- Nechutová 1979–1980 J. Nechutová, *Konrád Waldhauser a myšlenkové proudy doby Karla IV*, „Sborník prací Filosofické fakulty Brněnské university” 26–27, 1979–1980, s. 51–57
- Nechutová 1980 J. Nechutová, *Rané reformní pruky v „Apologii” Konráda Waldhausera*, „Sborník prací Filosofické fakulty Brněnské university” E 25, 1980, s. 241–248
- Nechutová 1985 J. Nechutová, *Prámeny předhusitské a husitské ikonofobie*, „Husitský Tábor” 8, 1985, s. 29–38
- Nejedlý 1955 Z. Nejedlý, *Dějiny husitského zpěvu*, t. 4–5, Praha 1955
- Nořížová 1981 B. Nořížová, *Synody tábořských kněží v letech 1420–1430*, „Jihočeský sborník historický” 50, 1981, s. 203–213
- Paner 2002 A. Paner, *Jan Žižka z Trocnova*, Gdańsk 2002
- Paner 2010 A. Paner, *Mały Tabor – wspólny czy własny Jana Žiżki*, w: *Wspólnoty małe i duże w społeczeństwach Czech i Polski w średniowieczu i w czasach nowożytnych*, red. W. Iwańczak, J. Smolucha, Kraków 2010, s. 377–392
- Patschovsky 1998 A. Patschovsky, *Der taboritische Chiliasmus. Seine Idee, sein Bild bei den Zeitgenossen und die Interpretation der Geschichtswissenschaft*, in: *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*, red. F. Šmahel, współpr. E. Müller-Luckner, München 1998, s. 169–196
- Patschovsky 2001 A. Patschovsky, *Revolučnost husitské revoluce*, „Český časopis historický” 99, 2001, s. 231–251
- Pešková 1995 J. Pešková, *Každodennost a svátek – filosofický rozměr festivity*, w: *Documenta Pragensia*, t. 12: *Pražské slavnosti a velké výstavy*, Praha 1995, s. 29–31
- Polc 2001 J.V. Polc, *Duchovní proudy v Čechách ve XIV století*, „Husitský Tábor” 2001, Supplementum 1, s. 59–69

- Polívka 1981 M. Polívka, *K biografii Mikuláša z Husí*, „Folia Historica Bohemica” 3, 1981, s. 195–254
- Polívka 1982 M. Polívka, *Mikuláš z Husí a nižší šlechta v počátcích husitské revoluce*, Praha 1982
- Polívka 1991 M. Polívka, *Šlechta a reformátoři (K vzájemným vztahům české šlechty a ideologů husitství před rokem 1419)*, „Mediaevalia Historica Bohemica” 1, 1991, s. 231–255
- Rejchrtová 1980 N. Rejchrtová, *Dětská otázka v husitství*, „Československý časopis historický” 28, 1980, s. 53–77
- Rejchrtová 1985 N. Rejchrtová, *Obrazoborecké tendence utrakvistické mentality jagellonského období a jejich dosah*, „Husitský Tábor” 8, 1985, s. 59–68
- Seibt 1965 F. Seibt, *Hussitica. Zur Struktur einer Revolution*, Köln–Graz 1965
- Seibt 2001 F. Seibt, *K struktuře husitského hnutí*, „Husitský Tábor” 2001, Supplementum 1, s. 247–253
- Soukup 2007 P. Soukup, *Svatá válka v představách husitských mistrů*, „Husitský Tábor” 2007, Supplementum 3, s. 277–288
- Sowina 2009 U. Sowina, *Woda i ludzie w mieście późnośredniowiecznym i wczesnonowożytnym. Ziemia polskie z Europą w tle*, Warszawa 2009
- Šmahel 1966 F. Šmahel, *Jeronym Pražský*, Praha 1966
- Šmahel 1971 F. Šmahel, *Idea národa v husitských Čechách*, České Budějovice 1971
- Šmahel 1979 F. Šmahel, *Dodatek k historii Tábora v roce 1420: obživa revoluční obce*, „Husitský Tábor” 2, 1979, s. 91–95
- Šmahel 1981 F. Šmahel, *Jan Hus a viklefské pojetí universalit*, „Acta Universitatis Pragensis. Historia Universitatis Carolinae Pragensis” 21, 1981, 2, s. 49–86
- Šmahel 1982 F. Šmahel, *Základy města: Tábor 1432–1452*, „Husitský Tábor” 5, 1982, s. 7–132
- Šmahel 1983 F. Šmahel, *Husitské město „Slunce”. Plzeň na přelomu let 1419–1420*, „Z minulostí západočeského kraje” 19, 1983, s. 137–151
- Šmahel 1983–1984 F. Šmahel, *Táborská obec a městská samospráva v letech 1420–1452*, „Husitský Tábor” 6–7, 1983–1984, s. 145–180
- Šmahel 1986–1987 F. Šmahel, *Organizace a skladba taborské strany v letech 1420–1434*, „Husitský Tábor” 9, 1986–1987, s. 7–90
- Šmahel 1988, 1990 F. Šmahel, *Dějiny Tábora*, t. 1, cz. 1–2, České Budějovice 1988–1990
- Šmahel 1993 F. Šmahel, *Husitská revoluce*, t. 1–4, Praha 1993
- Šmahel 1994a F. Šmahel, *Die zweideutige Idee Tábors im hussitischen Böhmen*, „Husitský Tábor” 11, 1994, s. 21–27
- Šmahel 1994b F. Šmahel, *Les appareils de la dictature dans la révolution hussite*, „Historica” 1, 1994, s. 59–94

- Šmahel 1994c F. Šmahel, *Blasfemia rytuału? Trzy pogrzeby króla Wacława IV*, w: *Imagines potestatis: rytuały, symbole i konteksty fabularne władzy zwierzchniej. Polska X–XV w. (z przykładem czeskim i ruskim)*, red. J. Banaszkiewicz, Warszawa 1994, s. 93–104
- Šmahel 1995 F. Šmahel, *Le Clergé rural de Bohême a l'époque du mouvement hussite*, w: *Le Clergé rural dans l'Europe médiévale et moderne*, red. P. Bonassie, Toulouse 1995, s. 101–114
- Šmahel 1996 F. Šmahel, *Tábor als Modell einer Gesellschaftsordnung*, w: *Reform von Kirche und Reich. Zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449). Konstanz-Prager historisches Kolloquium (11.–17. Oktober 1993)*, red. I. Hlaváček, A. Patschovsky, Konstanz 1996, s. 191–201
- Šmahel 2001 F. Šmahel, *Husitské Čechy. Struktury, procesy, ideje*, Praha 2001
- Šmahel 2010 F. Šmahel, *Život a dílo Jeronýma Pražského. Zpráva o výzkumu*, Praha 2010
- Töpfer 1996 B. Töpfer, *Hoffnungen und Erneuerung des paradisches Zustandes (Status innocentiae)*, w: *Eschatologie und Hussitismus. Internationales Kolloquium Prag 1–4. September 1995*, red. A. Patschovsky, F. Šmahel, Praha 1996, s. 169–184
- Töpfer 1999 B. Töpfer, *Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts und Staatstheorie*, Stuttgart 1999
- Urban 1982 J. Urban, *Hynek Krušina z Lichtenburka a husitská revoluce*, „Folia Historica Bohemica” 4, 1982, s. 7–47
- Urbánek 1930 R. Urbánek, *České dějiny*, t. 3, cz. 3: *Věk poděbradský*, Praha 1930
- Válka 1979 J. Válka, *Morava roku 1421 (Studie k dějinám husitské revoluce na Moravě I)*, „Studia Comeniana et Historica” 1979, s. 5–30
- Válka 1991 J. Válka, *Dějiny Moravy*, t. 1: *Středověká Morava*, Brno 1991
- Vančura 1927 J. Vančura, *Dějiny nekdějšího královského města Klatovy*, t. 1, cz. 1, Klatovy 1927
- Vauchez 1996 A. Vauchez, *Jean de Roquetaillade (†1366 ca). Bilan des recherches et état de la question*, w: *Eschatologie und Hussitismus. Internationales Kolloquium Prag 1–4. September 1995*, red. A. Patschovsky, F. Šmahel, Praha 1996, s. 25–37
- De Vooght 1972 P. de Vooght, *Jacobellus de Stříbro (†1429) premier théologien du hussitisme*, Louvain 1972
- De Vooght 1975 P. de Vooght, *L'hérésie de Jean Huss*, t. 1–2, Louvain 1975
- Zachová 1994 J. Zachová, *Waldhauser a Hus*, w: *Husitství – reformace – renesance. Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela*, red. J. Pánek, M. Polívka, N. Rejchrtová, t. 1, Praha 1994, s. 287–297
- Zilynská 1985 B. Zilynská, *Husitské synody v Čechách 1418–1440*, Praha 1985
- Zilynskyj 1983 B. Zilynskyj, *Stížný list české a moravské šlechty proti Husovu upálení (Oúázky vzniku a dochování)*, „Folia Historica Bohemica” 5, 1983, s. 195–231

The Hussite revolution Its dawn and early years

Abstract

The present monograph is devoted to the early years of the Hussite revolution in Bohemia (after the events of circa mid-1420s). This chronological limit applies in particular to the first part of the book ("Events and Phenomena"), whereas the reflections presented in the second part ("Phenomena and Problems") often extend beyond this chronological scope.

In his Introduction, the author indicates the key concepts present in Hussite programs and religious propaganda (the Truth of God, Law of God, etc.) and the vital terms related to the structures of Hussite movement. He also brings up the question of participation and role of particular social strata in the Hussite revolution. Finally, there is a presentation of the most important source material used as the basis for the research, with the list of main publications on the subject.

Part One: Events and Phenomena

Chapter One: The Precursors of the Reform and the Hero of the Truth of God

The first chapter discusses the emergence and formation of reformatory ideas in pre-Hussite Bohemia and the beginnings of the Hussite movement. It presents the main directions of the movements seeking the renewal of Christianity and the Church, associated with Prague of the second part of the fourteenth century. There are also discussed texts of sermons by reformatory preachers together with social responses to their activities. This includes also the theoretical thought of Matthew of Janov. Special attention is paid to the extended range of the Bible reception and the increase of Eucharistic piety.

The chapter presents the role of the University of Prague played in the emergence and development of the reformatory concepts, together with the important phenomenon of reception of John Wycliffe's writings in the university community. There is also a basic outline of the early phases of Jan Hus activities and the role played by Prague Bethlehem Chapel in the propagation of reformatory thought. Then the chapter describes the events occurring before Hus left Prague and his activity in the Bohemian country. Main themes of Hus' preaching are characterised, in the lands where shortly afterwards the Hussite radicalism erupted.

Chapter Two: The Time of Rejecting and Discovering. Prague and the Countryside

In consequence of the martyr's death of Hus, the Bohemian and Moravian nobility initiated the efforts to formulate and send to Constance a letters of protest in defence of the good name of the executed reformer. A new atmosphere of anticlericalism began to spread across the Bohemian countryside (attacks against churches), while in Prague initiatives were launched to renew Christianity in the apostolic spirit. The Prague University master Jacobellus (Jakoubek) of Stříbro put forward a significant postulate that the Holy Communion should be administered to the laity under both kinds, i.e. under the forms of both bread and wine. The countryside was swept by extreme criticism of the Church and strong tendencies to radically reform the liturgy. The preachers, who later became ideological leaders of the Taborites, gathered in the town of Sezimovo Ústí that was becoming a main centre of the Hussite radicalism. At the same time, the town of Plzeň (Pilsen) was growing in importance to become the second centre of radical tendencies in southern and south-western Bohemia.

Chapter Three: The Way Led through the Holy Mountains

The third chapter presents a great pilgrimage campaign that began to be organised in the spring of 1419 by the pro-Hussite country's clergy. The purpose of the campaign was an ideological mobilisation of the largest possible number of prospective followers of Hussitism. The chronicle texts allow us to trace the broadening pilgrimage movement. Special attention is paid to the importance of pilgrimage hill named Tábor; the Bible was a great source of inspiration to confer a sacred character on specific hills. The chapter depicts the development of new communities whose members shared the experiences of days spent "on the mountains"; the uniting factor was both the participation in common religious rituals and ceremonies, and pro-Hussite sermons preached to the country people. Finally, the chapter presents the process of transformation of peaceful religious pilgrimages into ostentatious processions of the followers of Hussitism who were marching not towards the Holy Mountains but towards Prague.

Chapter Four: Against the Hosts of the Antichrist

This chapter is devoted to the developments of the first two years of the Hussite revolution (1419–1420), starting from the Prague Revolt in July of 1419 and the role played in it by Jan Želivský. There are described: a pilgrimage to Křižky organised by Hussite preacher Václav Koranda, an armed expedition of the Taborites to Prague and their first skirmishes with the Catholic forces; the role of Hussite centre of Plzeň and the early campaign of chiliastic prophecies, together with main plots of the prophecies, the course and significance of the campaign, and its social reach and response. Then the chapter sheds light on the foundation of a model community of the Hussite radicals, describing the beginnings of Tábor and its character and the role played by the Taborite priests and preachers.

Next, the chapter examines: the launching of the first anti-Hussite crusade and the role of Sigismund of Luxembourg in it; the formation of opposite fronts and disclosure of the opponents of Hussite Prague (a part of Bohemian lords, nobles and towns); the arrival of the Taborites and Orebiters from eastern Bohemia to the rescue of Prague in danger; the preparations for the war and its course, the victory of the united Hussite armies and withdrawal of the crusaders. Then, the chapter describes the Taborites in Prague and the beginnings of controversies between them and Prague Hussites resulting from different purposes of the two Hussite factions.

Chapter Five: The Revolution Devours its Defiant Children

This chapter presents a significant episode of the early phase of the Hussite revolution, that is an emergence of dissident group (the so-called Pikarts) in Tábor who held the beliefs contrary to Hussite and Taborite orthodoxy, in particular they rejected the cult of the Eucharist. Then the chapter discusses: the exile of the Pikarts from Tábor and beginnings of their wanderings outside the supervision of the “law-abiding” spiritual Taborite elite; the leaders of dissident community; the first extermination of the Pikarts by the forces of Jan Žižka; the life of the surviving Pikarts in the natural environment of southern Bohemia: a turn of their ideas and attitudes towards the so-called “heresy of the Free Spirit”; “academic” practices and rituals of the Taborite dissidents; a penal expedition of Žižka’s troops and final elimination of the Pikart remnants; and finally, an agreement between Prague and the Hussites to fight against attitudes and beliefs of the Pikarts.

Chapter Six: Against the Enemies and the Brethren

The chapter briefly analyses the most important events of the Hussite revolution in 1421–1422. The main subjects include: the offensive of the Hussite armies (of Prague and Tábor) against the Catholic forces (the winter and spring of 1421); the dominant significance of Jan Žižka among the Hussite leaders; victorious battles of the Hussites and defeats of Catholic towns and Sigismund’s armies; confessional-military unions of Hussite towns: the union of Prague and Hussite union; the peak of military and political power of Prague; the Diet of Čáslav (June 1421), the general acceptance of the Four Articles of Prague and the creation of a national council (political conditions of its mixed composition); Jan Želivský’s way to acquire full power over Prague; the coup in Prague and dictatorship of Father Jan; the role played by Jan Hvězda; a second anti-Hussite crusade and its failure; the decline of Želivský’s dictatorship, the conspiracy of the internal opposition, the overthrow of the “tyrant” and his death (1422); the problem of the succession to the Bohemian throne and arrival to Prague of Lithuanian Duke Sigismund Korybut; the unsuccessful Taborite attempt at a coup in Prague; the increased significance of the moderate and compromising forces in the Hussite camp; Žižka’s departure from Tábor and his association with the eastern Bohe-

mian Hussites; the significance of the eastern Bohemian union and decline of the significance of the previous Hussite unions; the Diet of Prague (1423) and a new Utraquist-Catholic national council; the armed confrontation between Prague and the eastern Bohemian forces; attempts at a compromise; Žižka's death (11 October, 1424) and the continuation of the struggle by the "Orphans".

Part Two: Phenomena and Problems

Chapter Seven: Everyday Life and Holidays

During the Revolutions everyday life intermingled with holidays. An "ordinary" day was bringing unusual events that moved people. In the time of the civil war and the war against the intervening forces, the weekdays were characterised by an uncertain future: the risk of losing life, health or property and drastic deterioration in the quality of living conditions. Within a short period of time the mobility of a great part of the Bohemian population increased rapidly. Chiliasitic prophecies forced peasants and inhabitants of small settlements to leave their homes and look for the places of salvation. Confiscations of property and banishments drove out from towns many of their inhabitants regarded as the opponents of the new order. The daily life of the active members of the Hussite revolution was marked by their personal participation in the movements of the army, besieging of towns still in the opponents' hands, in battles.

In the capital of Bohemia the life of its inhabitants was still moulded by their toil and care for their families, but at the same time they were under pressure to participate in the preparations for defence against the crusading armies. In Taborite towns, the daily life of their inhabitants, apart from ordinary, everyday activities, was centered on military training and participation in religious practices.

The reduction of the number of annual religious holidays affected mainly the Taborites, leaving them only with the holidays to celebrate the Saviour during which the faithful had to attend mass, hear sermons and only occasionally to restrain from work.

War events offered special occasions for celebrations. In Prague, the allied troops entering the city were greeted ceremoniously. Joyful days of victories over the enemies were accompanied by religious ceremonial.

As regards secular festivities, those who ruled people's hearts and minds in the whole Hussite camp demanded that the faithful exercised self-restraint. Especially strict about it were Taborite towns.

Chapter Eight: Liturgy during the Hussite Revolution

There was a tendency to reform the cult of God in the whole of the Hussite camp, in particular all the Hussites shared the practice of serving laypersons the Eucharist under both kinds, *sub utraque specie*. The programs of liturgical reforms, however, of the moderate Utraquists and of radicals were quite different. The radicals vehemently rejected all practices that were not expressly supported

by the Bible. The principle to faithfully follow Christ and the Apostles applied in an important way to the mass ritual that, according to the Taborites, had to be based precisely on the Evangelic descriptions of the Last Supper. According to the relation of Laurence of Březová, the whole Taborite mass, celebrated in the Czech language by bearded priests without tonsures, clad in ordinary clothing, consisted of the Lord's Prayer, consecration of bread and wine, Holy Communion under both kinds for the clergy and laypeople and the reading of the Gospels. After the mass a sermon was preached and this was of great significance for the Taborites. The Utraquists who, apart from the introduction of the Bohemian language into the celebrations, observed the traditional form of the mass, sharply objected to the Taborite mass liturgy.

An especially thorny issue in the relations between the Utraquists and the Taborites was the use of chasubles in the liturgy; the Taborites categorically rejected their use and demanded it become an all-Hussite rule. The Utraquists objected also to the Taborite use of simple, undecorated liturgical vessels, and even more to their contempt for golden chalices and monstrances.

Chapter Nine: Christ will descend to the Bohemian Lands

On the basis of the literature on the subject, two phases of the chiliastic prophecies propagated in Bohemia from the end of 1419 have been distinguished: apocalyptic and *sensu stricto* chiliastic one. The latter predicted the secret descent of Christ to the Bohemian lands preceded by an active struggle of the chosen, the just against the sinners. Those "just", identified with the Hussites, were supposed to prepare the Millennial Kingdom of Christ on earth. Special attention is paid to the initiators and animators of chiliastic campaign, namely to radical preachers from the Bohemian countryside (in particular, from Plzeň and Písek). The chapter analyses the ephemeral writings that were the main tool of the prophecy campaign and pays attention to the strength of the appeals urging the adherents of the Law of God to seek salvation in the mountains and especially in five selected towns (actually, the centres of radical Hussitism). Special emphasis is put on the unparalleled dynamism of chiliastic prophecies.

Chapter Ten: The Piety of the Hussite Left

When characterising the piety of the radical Hussites (the Taborites, Orebiters, Prague followers of Želivský), attention was paid to its difference from the piety of the moderate Utraquists. The Taborite preachers accentuated the rejection of beliefs, attitudes and practices that were not explicitly based on the Holy Scriptures. A radical version of the Four Articles of Prague emphasised the demand that all the faithful should fight against sin. The cult of the Eucharist under both kinds was common to all the Hussites.

The piety of the radical Hussites was of communal character, yet some individual practices were allowed. The most basic practice of the analysed Hussite

communities was a collective participation in the celebration of mass and admission to Holy Communion. There is reasonable ground to believe that that the experience of receiving the Eucharist was especially vivid in the times of eschatological fears and war threats.

The cult of God turning towards the persons of God the Father and the Son had diverse images. Christ merciful and compassionate was worshiped in the context of the Last Supper and the gift of the Eucharist, while the chiliastic priests emphasised other characteristic of God, presenting the Saviour as strict judge and avenger of human sins. In the context of prophecies about the Millennial Kingdom of God, majestic Christ the Lord was given back His merciful nature. Although God the Father appeared to the radical Hussites as almighty and awesome lord, new religious songs sung during their struggle with the anti-Hussite crusade praised Him as the merciful and forgiving father to His children.

Radical Hussitism rejected the cult of saints (restricted, yet not quite rejected by the Ultraquists). It applied also, although with certain diversities, to the Marian cult. The rejection of those cults seriously reduced the assemblage of contents of the Taborite piety. Also the rejection of prayer for the dead as worthless was important, since it resulted from the negation of the existence of Purgatory.

Chapter Eleven: Violence and Holy War

Gradually, in the ideological debates of the Hussites there appeared the problem of ethical evaluation of violence and the legality of war for faith. Chiliastic priests not only justified violence against the opponents of the Truth of God, but also emphatically commanded to fight with arms. This met with fierce opposition of the Prague masters and with a diversity of attitudes in the Taborite camp itself. Particularly noteworthy is a letter by two Taborite priests addressed to the outstanding Prague masters with their request of consultation in the discussed matter that at the time provoked arguments at Tábor. The exchange of letters revealed that they were of the same opinion regarding the right of lay lords to take up arms in the defence of the Truth. There was, however, a discrepancy of opinion regarding the initiative of the people in those activities. The gathering of people in five selected towns was also called into question (the Utraquists, who in general did not sympathise with the Chiliasts, were afraid of the consequences of uncontrolled gatherings of people).

The announcement of the crusade against Hussitism and the prospect of extermination of the whole movement made the Prague Hussites (the Utraquists) change their opinion about armed struggle with the opponents of the Truth. Thus, the imminent conflict was recognised both by the Utraquists and their allies from the countryside as holy war.

The chapter examines the views of the Bohemian chronicler, Laurence of Březová, a moderate Ultraquist. He regarded the war of the supporters of Hussit-

ism with the crusading troops as “just war”, but he condemned physical violence against helpless people and atrocities perpetrated on the captives.

Conclusions: An Incomplete Balance of the Early Years

In the analysed period, the Hussite program included in the Four Articles of Prague was implemented in great part. The Hussite revolution created a new community of “the God’s faithful”, who actively accepted the Hussite truths of the faiths, participation in a new religious cult and new ethical principles (different in particular ideological camps). An important part was played by Hussite preaching, a basic tool of religious and ideological influence. The revolution was successful in instilling perseverance and determination into its participants in the struggle against a more powerful enemy (the Hussites liked to identify themselves with young David who slew Goliath).

It is hard not to appreciate the role of provincial centres of radical Hussitism, despite the fact that it could have been transitory (Sezimovo Ústí, Plzeň) or subject to important internal changes (Tábor soon lost its character of apostolic community). The ideological face of Prague was constantly changing (not to mention its diversity present from the very beginning of the reform movement). When observing the situation after the first years of the revolution, it is possible to notice, among other things, the advancement of lower stratum of the Bohemian nobility that had an unusual military career open to them. Leadership, not only spiritual one, prestige and fame were within the reach of representatives of the lower clergy; talents for preaching could open (or at least facilitate) the way to power. The revolution also increased the prestige of the inhabitants of the important Hussite centres.

Translated by Grażyna Waluga

Die Hussitische Revolution Der Anbruch und die ersten Jahre

Zusammenfassung

Die vorliegende Monographie ist den ersten Jahren der hussitischen Revolution in Böhmen (bis zu den Ereignissen aus der Hälfte der 20er Jahre des 15. Jh.) gewidmet. Die chronologische Begrenzung betrifft vor allem den ersten Teil des Buches (Ereignisse und Phänomene), die Erörterungen im zweiten Teil (Phänomene und Probleme) reichen hingegen bis in weitere Jahre hinein.

Die Einführung signalisiert die Schlüsselbegriffe hussitischer Programme und Religionspropaganda (Wahrheit Gottes, Gesetz Gottes usw.), sowie die Hauptformulierungen aus dem Bereich der Strukturen der hussitischen Bewegung. Aufgegriffen wurde die Frage der Beteiligung und Bedeutung verschiedener Gesellschaftsschichten inmitten der hussitischen Revolution. Zusammengestellt wurden die wichtigsten Quellentexte, welche die Basis der Erörterungen ergeben, sowie die fundamentale Fachliteratur.

Teil I: Ereignisse und Phänomene

I. Die Reformvorreiter und der Heros der Wahrheit Gottes

Das Kapitel handelt von der Geburt und Ausformung reformatorischer Ideen im vorhussitischen Böhmen sowie vom Beginn der Hussitenbewegung. Gezeigt wurden Hauptrichtungen in den Bestrebungen nach einer Erneuerung der Christenheit und der Kirche, im Prag der zweiten Hälfte des 14. Jh. Besprochen wurden die Inhalte von Auftritten der Reformprediger und die gesellschaftliche Resonanz ihrer Tätigkeit. Dies betrifft ebenfalls die theoretischen Aussagen des Matthias von Janov. Die Aufmerksamkeit richtet sich hier auf die Erweiterung der Rezeptionsreichweite der Heiligen Schrift und die Erweckung der eucharistischen Frömmigkeit.

Präsentiert wurde die Rolle der Prager Universität an Auftreten und Reifung reformatorischer Konzepte, mit dem überaus wichtigen Phänomen der Rezeption von Werken John Wyclifs in universitären Kreisen. Nachgezeichnet wurde die frühe Phase der Tätigkeit von Jan Hus sowie die Bedeutung der Bethlehems-kapelle in der Verbreitung des Reformgedanken. Weiter wurden die Ereignisse besprochen, die stattgefunden hatten bevor Hus Prag verließ sowie seine Tätig-

keit auf dem böhmischen Lande. Charakterisiert wurden die Leitfäden in den Auftritten des Prager Predigers in den Territorien, wo bald der hussitische Radikalismus ausbrechen sollte.

II. Die Zeit des Verstoßes und der Entdeckungen. Prag und die Provinz

Folge des Märtyrertodes von Jan Hus waren auch Protestbriefe, die zur Verteidigung des guten Namens des hingerichteten Reformpredigers nach Konstanz von Vertretern des böhmischen und mährischen Adels ausgesandt wurden. Während sich auf dem böhmischen Lande antiklerikale Stimmungen verbreiteten (Angriffe auf Klöster), traten in Prag Initiativen zur Erneuerung der Christenheit im apostolischen Geiste auf. Der Prager Universitätsmagister Jacobellus von Mies (Jakoubek ze Stríbra) stellte die wesentliche Forderung der Kelchkommunion der Leinen. Auf dem Lande machte sich eine starke Kritik an der Kirche bemerkbar, sowie eine Tendenz zu einer radikalen Reform der Liturgie. Als Zentrum des hussitischen Radikalismus trat das Städtchen Alttabor (Sezimovo Ústí) vor, wo sich Prediger versammelt hatten, die später zu den ideologischen Anführern der Taboriten werden sollten. Als zweites Zentrum der radikalen Tendenzen in Süd- und Südwestböhmen etablierte sich zunehmend Pilsen (Plzeň).

III. Der Weg führte über die heiligen Berge

Das Kapitel stellt die große Pilgerbewegung seit Frühling 1419, von hussitisch gestimmten Priestern vom Lande organisiert. Ziel war eine ideologische Mobilisierung von möglichst zahlreichen potentiellen Anhängern des Hussitismus. Spuren dieser Pilgerbewegung und deren Ausbreitung finden sich in Chroniken. Die Aufmerksamkeit richtet sich hier auf den Pilgerberg Tábor. Biblische Inspiration, die zur Sakralisierung gewählter Landerhöhungen führte, war von enormer Bedeutung. Gezeigt wurde in diesem Kapitel das Phänomen der Erstehung neuer Gemeinschaften von Menschen, die zusammen Zeit „auf den Bergen“ verbracht hatten; Einigungsfaktoren waren da die Teilnahme an religiösen Zeremonien und Predigten an das Volk, hussitisch im Geiste.

Das Kapitel stellt weiter den Prozess des Übergangs der religiösen und friedlichen Wallfahrten in manifestationsartige Durchzüge von Anhängern des Hussitentums, nicht mehr zu den heiligen Bergen, sondern zur Hauptstadt Böhmens.

IV. Gegen die Scharen des Antichristen

Im Kapitel werden die Ereignisse der ersten zwei Jahre der hussitischen Revolution (1419–1420) besprochen – die Prager Revolte vom Juli 1419 und die Rolle von Johann von Seelau (Jan Želivský); die Wallfahrt nach Křížky, von Wenzel (Václav) Koranda organisiert; der Zug von bewaffneten Taboriten nach Prag und erste Zusammenstöße mit katholischen Truppen; Rolle von Pilsen als Zentrum des Hussitentums und Beginn der Kampagne chiliastischer Prophezeiungen; Hauptmotive der Prophezeiungen, Verlauf und Bedeutung der Kampagne, die gesellschaftliche Reichweite und Aufnahme der Prophezeiungen; die Gründung

der Modellgemeinde hussitischer Radikalen, die Anfänge von Tábor und deren Charakter; die Rolle der taboritischen Priester und Prediger.

Weiter – die Ausrufung des ersten Kreuzzuges gegen die Hussiten und die Rolle von Sigismund von Luxemburg; die Kristallisierung der Fronten, das Vortreten von Feinden des hussitischen Prag (Teil der böhmischen Adelsleute und der Städte); das Ankommen von Taboriten und ostböhmischen Orebiten um dem bedrohten Prag zu helfen; Vorbereitungen zum Kampf und deren Ablauf; Sieg der verbündeten hussitischen Kräfte, der Rückzug der Teilnehmer des Kreuzzuges; Taboriten in Prag und Beginn von Differenzen zwischen den Pragern und den Taboriten wegen unterschiedlicher Ziele der beiden hussitischen Gemeinden.

V. Die Revolution frisst ihre aufsässigen Kinder

Das Kapitel präsentiert eine bedeutende Episode der frühen Phase der hussitischen Revolution – das Auftreten in Tábor von einer Gruppe von Dissidenten (sog. Pikarden), mit Ansichten, die mit der hussitischen und auch taboritischen Orthodoxie in Widerspruch standen (vor allem die Ablehnung des Eucharistiekults); die Vertreibung der Pikarden aus Tábor und Anfänge ihrer Wanderschaft, ohne Aufsicht durch die „rechtschaffene“ spirituelle Elite der Taboriten; Anführer der Dissidentengemeinschaft; erste Ausrottung der Pikarden durch Truppen Jan Žižkas; Leben der verbleibenden Pikarden in Südböhmen, ihre ideologische und praktische Umkehr zur sog. Häresie des freien Geistes; „adamitische“ Praktiken und Rituale der taboritischen Dissidenten; die Strafexpedition von Truppen Žižkas und die Vernichtung letzter Vertreter der Pikarden; die Vereinigung der Prager und der Taboriten zur Bekämpfung von „pikardischen“ Ansichten und derer Lebensweise.

VI. Gegen Feinde und gegen Brüder

In diesem Kapitel wurden die wichtigsten Ereignisse der hussitischen Revolution in den Jahren 1421–1424 analysiert – die Offensive hussitischer Truppen (Prager und Taborer) gegen katholische Heere (Winter und Frühling 1421); Vorherrschaft von Jan Žižka unter den Feldherren der Hussiten; siegreiche Schlachten der Hussiten sowie Niederlagen der katholischen Städte und der Armee Sigismunds; Konfessions- und Kriegsbündnisse in hussitischen Städten, in Prag und in Tábor; der Gipfel der militärischen und politischen Macht von Prag; die Volksversammlung in Tschaslau (Čáslav), im Juni 1421, die allgemeine Übernahme der *Vier Prager Artikel* und die Berufung des Landesrates (politische Voraussetzung für ihre gemischte Zusammenstellung); der Weg Johannes von Seelau zur absoluten Macht in Prag, der Umsturz in der böhmischen Hauptstadt und die Diktatur von Priester Jan; die Rolle von Jan Hvězda; zweiter Kreuzzug gegen die Hussiten und seine Niederlage; das Ende der Diktatur des Johannes von Seelau, Verschwörung der innerhussitischen Opposition, Machtsturz und Tod des „Tyranen“ (1422); die Übernahme des böhmischen Thrones durch den litauischen Prinzen Sigmund Koribut und deren Ankommen in Prag; misslungener taboritischer

Umsturz in Prag; steigende Bedeutung der gemäßigten und friedfertigen Kräfte; Änderungen in der internen Kräfteverteilung des hussitischen Lagers, Žižka verlässt Tábor und verbindet sich mit ostböhmischem Hussiten; Bedeutung des ostböhmisches Bündnisses und der Untergang der früheren hussitischen Bündnisse; Volksversammlung in Prag (1423) und der neue, ultraquistisch-katholische Landesrat; militärische Konfrontation der Prager und der ostböhmisches Truppen; Versuche eines Vergleichs; Tod Žižkas (11. Oktober 1424) und weitere Kämpfe von Truppen der Orphaniten (Verwaisten).

Teil II: Phänomene und Probleme

VII. Alltag und Feiertage

Verflechtung des Alltags und der Feier in den Jahren der Revolution; die „Alltäglichkeit“ verbunden mit besonderen, Volksmassen aufrüttelnden Ereignissen. In den Tagen des Bürgerkrieges und der Interventionskämpfe wurde der Alltag von allgemeiner Unsicherheit markiert, der Gefahr Leben, Gesundheit, Hab und Gut zu verlieren und in schlimme Verhältnisse zu verfallen. In kurzer Zeit steigerte sich die Mobilität des Großteils der böhmischen Bevölkerung gewaltig. Die chiliastischen Prophezeiungen rissen Bauern und Bewohner von Kleinstädten aus ihren Heimorten und regten zu Wanderschaften in Suche einer Zuflucht an. Beschlagnahmen und Verbannungen vertrieben Teile der Stadtbewohner, die als Feinde der neuen Ordnung galten. Den Alltag derer, die an der hussitischen Revolution aktiv teilhatten, wurde von Armeezügen, Belagerungen der Städte der Widersacher und von Schlachten gekennzeichnet.

In der böhmischen Hauptstadt war das Leben der Bewohner weiterhin mit Arbeit und Sorge um die Familie verbunden, doch wurde es gleichzeitig den Anforderungen der Vorbereitungen zur Verteidigung gegen Truppen der Kreuzzüge unterworfen. Den Alltag der Bewohner taboritischer Städte erfüllten, neben den normalen Haus- und Familienangelegenheiten, Kampfübungen und religiöse Praktiken.

Die Beschränkung der Anzahl von religiösen Jahresfeiern betraf von allem die taboritische Gemeinschaft. Lediglich die Feierlichkeiten zu Ehren des Erlösers waren obligatorisch, die Gläubigen sollten Messen und Predigten hören, und nur ausnahmsweise der Arbeit absagen.

Die Kriegsergebnisse gaben besondere Anlässe zum Feiern. In Prag wurden einziehende vereinigte Truppen feierlich begrüßt. Die Freude über Siege an Feinden wurde von religiösen Zeremonien begleitet.

Bei profanen Feiern verlangten die spirituellen Anführer im ganzen hussitischen Lager von den Gläubigen Mäßigung. Besonders streng waren in dieser Hinsicht die Taboriten.

VIII. Liturgie in Zeiten der hussitischen Revolution

Die Reform des Gotteskults war eine gemeinsame Tendenz der hussitischen Strömungen. Charakteristisch war vor allem die Praxis der Kommunion *sub*

utraque speciae. Die Reformprojekte im Bereich der Liturgie, der Utraquisten und der radikalen Gemeinschaften, waren doch sehr verschieden. Die Radikalen verwarfen kategorisch alles, was ihrer Meinung nach keine eindeutige Bestätigung in der Heiligen Schrift hatte. Die Regel, Christus und die Apostel getreu nachzuahmen, betraf besonders das Ritual der Messe, das den Taboriten nach der evangelischen Beschreibung des Letzten Abendmahls genaustens folgen sollte. Die taboritische Messe, ganz in böhmischer Sprache von bärtigen Priestern ohne Tonsur und in alltäglichen Kleidern gelesen, umfasste gemäß der Überlieferung von Lorenz von Brösau (Vavřinec z Březové) das Gebet des Herren, die Konsekration von Brot und Wein, die Kommunion unter beiderlei Gestalt, sowohl für die Priester wie auch für das Volk, und eine entsprechende Lesung aus dem Evangelium. Nach der Messe wurde gepredigt, was in der taboritischen Gemeinschaft von größter Bedeutung war. Die Utraquisten, die zwar die böhmische Sprache in die Messfeier einführten, andererseits aber die traditionelle Form der Messe beibehielten, protestierten heftig gegen die taboritische Messliturgie.

In den Beziehungen der Utraquisten und der Taboriten war der Gebrauch der Messgewänder ein heikler Fragepunkt, die Taboriten lehnten sie kategorisch ab und verlangten dasselbe von allen Hussiten. Unter den Utraquisten stieß auch der taboritische Gebrauch von einfachen und schlichten liturgischen Gefäßen auf Widerspruch, umso mehr sogar die manifestierte Missachtung von goldenen Kelchen und Monstranzen.

IX. Christus wird auf den böhmischen Boden hinabsteigen

Der Fachliteratur nach können zwei Phasen der taboritischen (chiliastischen) Prophezeiungen aufgezeigt werden, die seit Ende 1419 in Böhmen Verbreitung fanden: die adventistische und die chiliastische *sensu stricto*. Die letztere war mit der Ankündigung eines geheimen Hinabsteigen Christi auf den böhmischen Boden verbunden, dem sollte ein aktiver Kampf der auserwählten, gerechten Menschen mit den Sündern vorangehen. Aufgabe dieser „gerechten“, mit den Adepten des Hussitentums gleichgestellt, war die Vorbereitung des Tausendjährigen Königreiches Gottes auf Erden. In diesem Kapitel wurde den Initiatoren und Animatoren der chiliastischen Kampagne, den radikalen Predigern von der böhmischen Provinz (vor allem aus den Zentren in Pilsen und Písek) viel Beachtung geschenkt. Analysiert wurden Flugschriften als Instrumente der Verbreitung von Prophezeiungen. Aufmerksamkeit wurde auf die Tragkraft der Aufrufe zur Suche nach Zuflucht auf den Berggipfeln gelenkt, vor allem in fünf ausgewählten Städten (tatsächlich den Zentren des hussitischen Radikalismus).

Hervorgehoben wurde die ungeheure Dynamik in der Entwicklung der chiliastischen Prophezeiungen.

X. Die Frömmigkeit der hussitischen Linken

Bei der Charakteristik der Frömmigkeit der radikalen Hussiten (Taboriten, Orebiten, Prager Anhänger des Johannes von Seelau) wurde auf Unterschiede zur

Frömmigkeit der gemäßigten Utraquisten hingewiesen. Die taboritischen Prediger hoben in ihren Lehren an die Gläubigen die Ablehnung der Glaubensinhalte, Haltungen und Praktiken hervor, die keine Verwurzelung in der Heiligen Schrift hatten. Die radikale Version der *Vier Prager Artikel* betonte die Anweisung zum Kampf mit der Sünde, für alle Gläubigen obligatorisch. Der Kult der Eucharistie unter beiderlei Gestalt war allen Hussiten gemeinsam.

Die Frömmigkeit der radikalen Hussiten war gemeinschaftlich, wobei einige individuelle Praktiken zugelassen waren. Grundpraxis der erfassten Hussitengemeinden war die kollektive Teilnahme an der Messeliturgie, mit der gemeinsamen Kommunion. Anzunehmen ist eine lebhaftere Erfahrung der Messe besonders in den Zeiten der kollektiven eschatologischen Ängste und der Kriegsgefahren.

Der Gotteskult, ausgerichtet auf die Personen des Gottvaters und des Sohnes, umfasste bisweilen mannigfaltige Vorstellungen. Im Kontext des Letzten Abendmahls und der Gabe der Eucharistie wurde einem barmherzigen und gnädigen Christus die Ehre erwiesen. Die chiliastischen Priester zeigten den Erlöser hingegen als strengen Richter, Rächer der menschlichen Sünden. Im Kontext der Prophezeiungen vom Tausendjährigen Königreich wurde dem majestätischen Christus dem Herrscher ein gnädiges Antlitz wiedergegeben. Obwohl der Gottvater den radikalen Hussiten als mächtiger und strenger Herrscher erschien, preisten neue Kirchenlieder aus der Zeit der antihussitischen Kreuzzüge Gott als einen Vater, der seinen Kindern gegenüber barmherzig und verständnisvoll entgegnet wird.

Der hussitische Radikalismus lehnte den Heiligenkult ab (dieser Kult wurde unter den Utraquisten beschränkt, doch nicht verworfen). Der Marienkult war davon, mit Abänderungen, auch betroffen. Die Ablehnung dieser Kulte reduzierte wesentlich die Inhalte der Frömmigkeit der taboritischen Gemeinde. Wichtig war ebenfalls die Absage an die Fürsprache für die Seelen der Verstorbenen, verbunden mit der Negation des Glaubens an die Vorhölle.

XI. Gewalt und heiliger Krieg

In den ideologischen Debatten der Hussiten trat allmählich das Problem der ethischen Beurteilung der Gewalt auf, sowie der Legalität eines im Namen des Glaubens geführten Krieges. Das Problem gewann mit dem Entfachen des Bürgerkrieges nach und nach an Bedeutung. Die chiliastischen Priester rechtfertigten nicht nur die Gewalt an den Gegnern der Wahrheit Gottes, sie befahlen sogar kategorisch den bewaffneten Kampf. Bei den Prager Magistern erweckte dies Widerspruch. Im taboritischen Lager selbst traten Unterschiede in der Auffassung der Kampfführung auf. Beachtenswert ist ein Brief zweier taboritischer Priester an herausragende Prager Magister, mit der Bitte um Beratung bei Fragen, die damals Streitigkeiten auf dem Tábor hervorriefen. Der Briefwechsel erwie letztendlich eine Übereinstimmung darüber, dass den weltlichen Herrschern das Recht zur militärischen Verteidigung der Wahrheit erteilt werden sollte. Meinungsunterschiede manifestierten sich hingegen bezüglich der Volksinitiativen in diesen

Handlungen. Zweifel kamen auch in Bezug auf das Versammeln des Volkes in fünf ausgewählten Städten auf (die Utraquisten, generell den Chiliasten abgeneigt, fürchteten die Folgen einer unkontrollierten Versammlung von Volksmassen).

Der Aufruf zum antihussitischen Kreuzzug und die Vorahnung der Vernichtung der ganzen Reformbewegung änderte die Meinung der Prager Utraquisten zum bewaffneten Kampf gegen die Feinde der Wahrheit. Die Prager, zusammen mit ihren Verbündeten vom Lande, sahen die sich nähernde Konfrontation als einen heiligen Krieg.

In dem Kapitel wurden die Ansichten des Chronisten Lorenz von Brösau, eines gemäßigten Utraquisten, erörtert. Er guthieß den Kampf der Hussitismusanhänger gegen die Kreuzzugsheere als einen gerechten Krieg, verurteilte dagegen die physische Gewalt an der wehrlosen Bevölkerung und die Grausamkeiten an Kriegsgefangenen verübt.

Teilbilanz der frühen Jahre

In der erfassten Zeitspanne wurde das hussitische Programm, in den *Vier Prager Artikel* enthalten, größtenteils realisiert. Die hussitische Revolution führte zur Ausformung einer neuen Gemeinschaft der „Getreuen Gottes“, Menschen, die den hussitischen Glauben, den neuen Kult und die neuen ethischen Grundsätze (unterschiedlich in den einzelnen ideologischen Lagern) aktiv annahmen. Enorm war die Bedeutung der hussitischen Predigten, eines Hauptinstruments religiöser und ideologischer Einwirkung. Als Erfolg der hussitischen Revolution sollte die Tatsache angesehen werden, dass den Anhängern Ausdauer und Beharrlichkeit im Kampf gegen oftmals stärkere Gegner beigebracht wurden (die Hussiten identifizierten sich gerne mit David, der Goliath besiegte).

Kaum zu überschätzen war die Rolle der Provinzzentren des radikalen Hussitismus, auch wenn sie zeitweilig diese Rolle innehatten (Alttabor, Pilsen), oder wesentlichen inneren Veränderungen unterlagen (Tabor verlor schnell den Charakter einer egalitären Apostelgemeinde). Änderungen unterlag ebenfalls die ideologische Bedeutung Prags (abgesehen wird hier von ihrer Heterogenität schon zu Beginn der Reformbewegung). Die Observation der Situation nach den ersten Jahren der Revolution erweist u.a. den Aufstieg des böhmischen Kleinadels, auf deren Vertreter eine außerordentliche Militärkarriere wartete. Repräsentanten des niederen Klerus konnten zu spirituellen und nicht nur spirituellen Anführern werden, Rang und Ruhm gewinnen; Predigertalent konnte Wege zur Macht öffnen, oder zumindest erleichtern. Bemerkbar war das steigende Ansehen der Bürger aus den wichtigsten Zentren des Hussitismus.

Übersetzt von Katarzyna A. Chmielewska

Indeks osobowy

- Abraham, kaznodzieja taborycki 136
Albrecht II Habsburg 185
Albrecht, wojewoda 123
Aleš z Březí 151
Aleš z Rýmburka i Vřešťova 178
Ambroży z Hradca, kaznodzieja taborycki 64, 82, 100, 116, 117, 120, 169, 172, 176–178, 184
Andrzej z Brodu 7, 8
Anna z Mochova 36, 62, 103
Antoš (Antoch), kaznodzieja taborycki 63
Arnošt (Ernest) z Pardubic 21
Augustyn św. 21, 277
- Bartoš František M.* 8, 15, 36, 67, 80, 91, 109, 114, 116, 120, 121, 124, 129, 135, 149, 155, 156, 231, 237, 238, 248, 250, 256, 274, 275, 279, 280
Bartoš, ksiądz taborycki 136, 139
Bartošek z Drahonice 14, 171, 172, 184
Bedřich ze Strážnicy 149
Berka Jindřich z Dubé 156
Bohuslav ze Švamberku 150, 172, 174, 176, 181, 186
Boubín Jaroslav 135, 142
Branda de Castiglione 163
Břeněk ze Švihova (Švihovský) 104, 113, 114, 244
- Bylina Stanislav* 19, 23, 26, 72, 81, 135, 137, 138, 143, 145, 214, 250, 253, 261, 262, 268, 270, 282
- Cegna Romolo* 40, 57
Charvát 171
Charvát Jaroslav 37, 43, 61, 90, 94, 99, 100, 150, 165, 167, 170–173, 175, 178, 183–185, 196, 211, 285
Chřenovský Prokop 136
Chval z Machovic 104, 113, 114, 132, 177, 181, 182
Cohn Norman 232
- Čapek Jan 58, 64, 67, 68, 81, 121, 181, 201, 210, 212, 235, 265
Čapek Jan B. 74, 116
Čeněk z Vartenberku 36, 43, 44, 50, 60, 61, 98–103, 119, 120, 131, 152, 155–158, 164, 180, 213
Černá Alena M. 77, 84, 151, 183, 203, 227
Čorněj Petr 9, 12, 15, 28–30, 32, 91, 92, 94, 98, 99, 102, 109, 116, 117, 120, 122–125, 130, 135, 140, 149, 150, 152, 155, 156, 158, 161, 162, 165–167, 172, 175–178, 180, 182, 194, 196, 198, 206, 210, 211, 213, 214, 256, 263, 271, 274, 281

- Diviš Bořek z Miletínka 177, 180, 185
Döllinger Johann Joseph Ignaz von 233, 243, 244
 Eljasz 250
 Enoch (Henoch) 250
 Ezechiel 85
 Ferdynand, nuncjusz w Rzeszy 118
 Filip, ksiądz taborycki 136
 Gracjan 277
Grygiel Jerzy 170–172, 174, 184
 Hašek z Valdštejnu 167–169, 180
 Havlík, praski kaznodzieja 39
 Henryk z Leflów 37
 Henryk z Plumlova 190, 191
 Heřman z Mindelheim 131
Heřmanský František 266
Herold Vilém 28, 29
 Hieronim z Pragi 30, 45, 155, 210, 256, 267
Hledíková Zdeňka 20, 21, 205
Hoffmann František 110
Holeček František J. 272
Holeton David R. 49, 215, 219
 Hromádka Petr 63, 68, 69, 80, 81, 110, 112, 149, 235
 Hus Jan 8, 14, 19, 28–39, 41–45, 47, 49, 53, 54, 56, 57, 59, 62, 64, 65, 67, 69, 80, 86, 92, 93, 99, 102, 114, 132, 155, 169, 206, 210, 244, 255–257, 267, 274
 Húska Martin (Martínek) zw. Loquis 133, 135–137, 139–141, 144, 145, 235, 255
 Hvězda Jan zw. Bzdínka 161, 163, 164, 166, 167, 172–174, 178, 181, 183, 186
Iwańczak Wojciech 27
 Izajasz 85, 106, 232, 239
 Jakoubek ze Stríbra 29, 39, 40, 48–51, 55, 57, 67, 92, 108, 122, 132, 135, 147, 162, 166, 167, 181, 207, 215, 217, 240–243, 248, 250, 251, 275–281, 289
 Jan Starszy z Michalovic 180
 Jan XXII (Jakub Duése), papież 34
 Jan z Bydłína (Bydliński) 63, 110, 136, 139
 Jan z Jesenicy 45, 48, 49
 Jan z Jičína 63, 108, 135, 136, 140, 181, 234, 235, 241, 243, 275, 279, 280
 Jan z Příbramia (Příbramě) 7, 14, 48, 68, 113, 114, 132, 135, 138, 141, 156, 166, 176, 181, 191, 209, 214, 216, 217, 220, 223, 227–229, 233–237, 241, 244–246, 248, 249, 251, 252, 257, 260–264, 267, 271, 276, 280, 281, 283, 286
 Jan z Rokycan 166, 184, 214, 227, 258
 Jan z Roquetaillade (Joannes de Rupescissa) 232
 Jan zw. Smolín, kaznodzieja taborycki 110
 Jíra, rękawicznik praski 167
 Joachim z Fiore 232, 233
 Joha, piekarz z Sezimovego Ústí 62, 63
 Jozue 272
 Juda Machabeusz 272
Jurok Jiří 9, 152, 153, 178
Kalivoda Robert 231, 245
Kaminsky Howard 8, 15, 43, 48, 52, 53, 55, 69, 72, 73, 77, 91, 105, 108, 126, 127, 135, 138, 140, 161, 181,

- 208, 216, 223, 231, 241, 243, 274–279, 286, 292
- Kaňák Miloslav* 22
- Kániš Petr 63, 136, 139, 141–143, 145
- Kardinál Jan z Rejnštejnu 48, 162, 166
- Karol IV Luksemburski 20, 21, 28
- Kejř Jiří* 15, 23, 41, 45, 47–50, 134, 135, 181, 191, 216, 224, 226, 274, 276, 277
- Klassen John M.* 9
- Kłoczowski Jerzy* 9, 10, 20
- Koldštejnský Hynek 180
- Konrad z Vechty 45, 47, 48, 125, 153–155, 212
- Konrad z Waldhausen (Waldhauser) 21–23, 25
- Kopičková Božena* 92, 93, 128, 161, 165, 167
- Koranda Václav (Starszy) 55, 56, 59, 64–67, 81, 89, 98–100, 104, 105, 113, 121, 134, 140, 176, 195, 226, 234, 235, 237, 252, 264, 271, 276, 278, 288
- Křišťan z Prachatic 48, 55, 56, 67, 159, 166, 220, 276, 277
- Kříž, mieszczanin z Pragi 32
- Krmičková Helena* 40
- Krušina Hynek (Jindřich) z Lichtemburka 82, 100, 117, 120, 129, 155, 156, 164, 180
- Kybal Vlastimil* 23
- Lacek z Kravář 43
- Lancinger Luboš* 122, 127
- Lauda Maciej 181
- Lerner Robert E.* 232
- Libichová-Čermanová Pavlína* 257
- Ludwik III Wittelsbach 163
- Macek Josef* 8, 12, 15, 72, 77, 89, 223, 231, 233
- Machilek Franz* 15, 231
- Maciej z Janova 19, 23–26, 29, 49, 86, 228, 274
- Maciej z Knína 30
- Marcin V (Oddone Colonna), papež 51, 118, 163
- Maur Eduard* 15, 52, 53, 58, 59, 63–67, 72, 73, 76, 77, 79, 80, 84, 99, 100, 110, 159
- Městecký Jan z Opočna 151
- Metěj Vlk (Lupus) 64
- Mezník Jaroslav* 8, 12, 58, 91, 92, 103, 285
- Mikołaj (Mikuláš) z Husi 82, 114, 121, 123, 129, 132
- Mikołaj (Mikuláš) Šlepy 136, 139
- Mikołaj (Mikuláš) z Pelhřimova zw. Biskupcem 13, 14, 19, 63, 66, 73, 79, 82, 87, 132, 133, 135, 139, 143, 176, 181, 217, 220, 224, 227, 234, 235, 259, 263, 265, 266, 276–278, 286, 287, 289
- Mikołaj z Drezna 40, 228, 267
- Milíč Jan z Kroměříža (Kroměříže) 15, 19, 22–27, 32, 86, 274
- Mnišek Mikołaj 65
- Molnár Amedeo* 15, 19, 22–25, 75, 85, 86, 92, 236, 274, 275, 278, 281
- Nakvasa Jan 104
- Nechutová Jana* 21
- Nejedlý Zdeněk* 207, 208, 210, 215, 222–226
- Nicola della Rosa Nera detto da Dresda zob. Mikołaj z Drezna
- Nicolaus de Pelhřimov zob. Mikołaj (Mikuláš) z Pelhřimova zw. Biskupcem

- Niklasek, wójt Nowego Miasta Praskiego 94
Nořížová Blanka 286, *zob. teź Zilynská Blanka*
- Oldřich z Rožemberku (Rožemberski) 43, 61, 101, 123, 131, 155, 156, 164, 180, 182, 184
 Oldřich z Sezimovego Ústí 114
- Pacovský Štěpán 136
Palacký František 37, 43, 61, 90, 94, 99, 100, 102, 106, 150, 165, 167, 170–173, 175, 178, 183–185, 196, 211, 216, 233, 236, 249, 285
 Paleč Stefan 29
Paner Anna 95, 115, 149, 155, 163, 165, 175–178, 184, 185, 214
Patschowsky Alexander 15, 135, 231, 262, 290
 Paweł św. 266
 Paweł z Janovic 27
 Paweł z Olešnej (Oleš, Olešák) 64–67
Pešková Jaroslava 189
 Petr Ústecký (Ústský) 63
 Petr z Mladoňovic 132, 166
 Piccolomini Eneaszy Sylwiusz (Pius II) 85, 168, 184, 230
 Piotr św. 266
 Planý Heřman 60
 Podvinský Jan 94
Polc Jaroslav V. 19
Polívka Miloslav 9, 15, 43, 82
 Příbram *zob. Jan z Příbramia (Příbramě)*
 Prokop Jednooki (Monoculus) 139
 Prokop Wielki (Łysy) 186
 Prokop z Ústí (Ústecký) 110–112, 129
 Prokúpek, ksiądz husycki 184
 Pšenička, kaznodzieja taborycy 63
- Pytel, sukiennik z Sezimovego Ústí 63
- Raňkův Vojtěch z Ježova 29
Rejchrtová Noemi 68, 219, 265
 Roháč Jan z Dubé 155, 166, 178
 Rohlik Václav 64
- Sádlo Jan z Kostelca 156, 162
Seibt Ferdinand 11, 12, 15, 274, 278, 286
Soukup Pavel 274
Sowina Urszula 199
 Stanisław ze Znojma 29
- Šmahel František 8, 14, 19, 20, 22, 28–30, 32, 33, 35–37, 39, 41–48, 51–53, 55, 56, 58, 59, 61–65, 69, 70, 72, 75–78, 80, 84, 91, 92, 94–97, 99, 100, 102–106, 109–113, 116, 119, 121, 123–125, 127, 128, 130, 135, 140, 141, 144, 148, 149, 152, 153, 155–167, 169, 172, 176, 178, 180, 181, 184, 193, 198, 199, 200, 203, 205, 206, 213, 219, 224–226, 229–231, 233, 234, 243, 247, 255, 259, 262, 268, 269, 274, 276, 281, 285, 288, 291, 293, 294
 Šrol Jeroným 167, 170, 171
- Tomasz ze Štítného (Štítný) 26, 27
Töpfer Bernhard 250
 Trsáček, kaznodzieja taborycy 136
- Urban Jan* 117
Urbánek Rudolf 267
- Válka Josef* 148
 Valkoun Jan z Adlaru 113, 166
 Vanček *zob. Věnek*
Vančura Jindřich 200

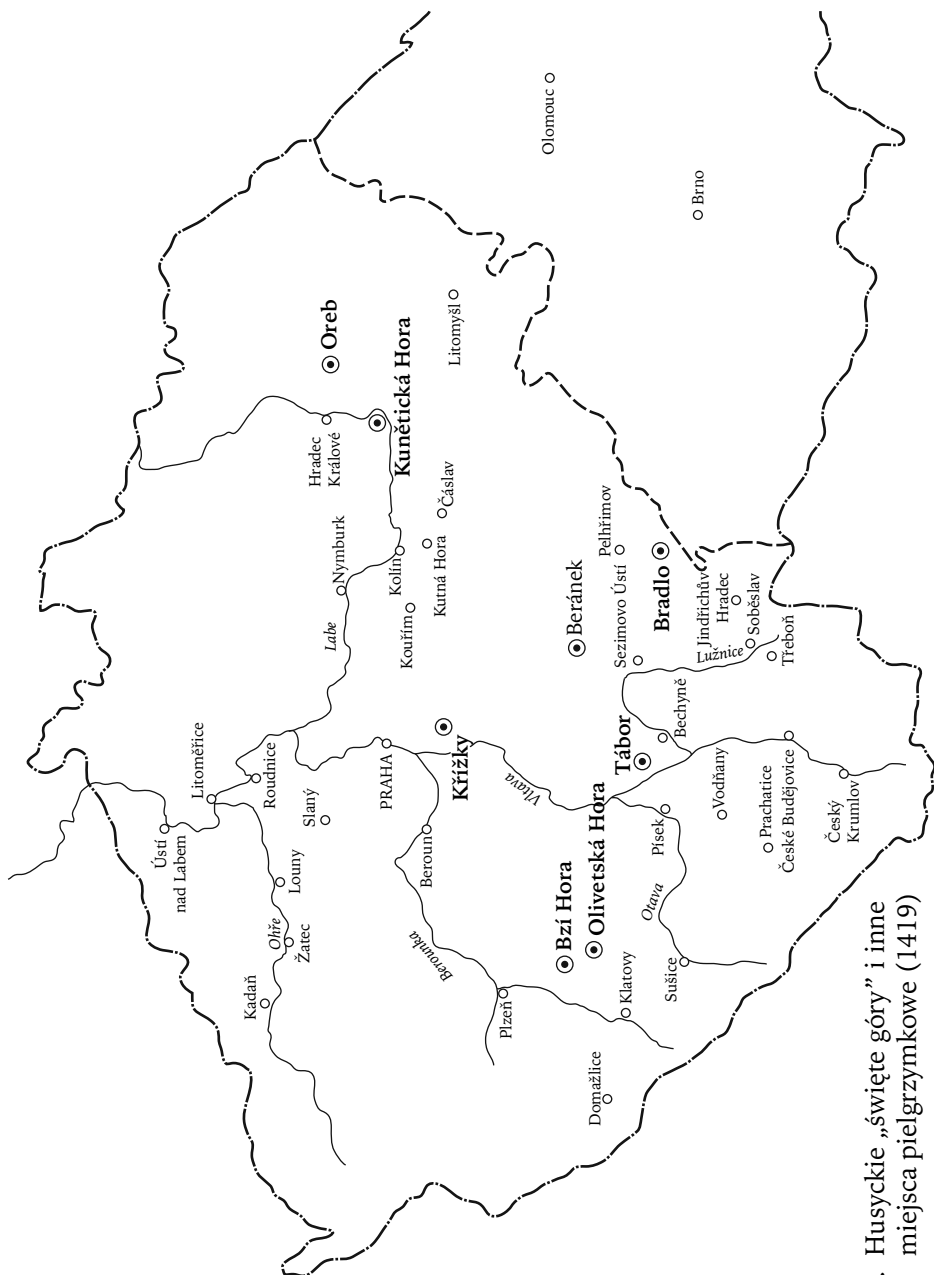
- Vaucher André* 232
Vavák Oldřich 142, 156
Vavřinec z Březové zob. Wawrzyniec z Březovej
Věnek (Věněk, Venek, Vániček, Vanček), ksiądz taborycki 63, 80, 81, 110, 235
Vilém Kostka z Postupic 174
Vilém, ksiądz nowomiejski 167, 168
Vilém, mydlarz z Klatov 214
Vooght Paul de 30, 48
- Wacław I Święty 267
Wacław IV Luksemburski 30, 32, 34, 41, 46, 88, 91, 92, 96, 97, 98, 102, 118, 128, 165, 194, 213, 227, 229, 284, 285
Wacław, szynkarz z Pragi 254
Waldhauser zob. Konrad z Waldhausen (Waldhauser)
Wawrzyniec z Březovej 13, 14, 19, 39, 40, 42, 46, 53, 69, 70, 73, 74, 76–80, 82–88, 93–96, 101, 103–106, 108, 110–112, 114, 118, 120–122, 124–129, 131, 132, 134–138, 140–144, 146, 148–151, 153–155, 157–163, 165, 192, 194–198, 205, 207, 211–213, 216–219, 221–223, 225, 226, 228–230, 233, 239, 241, 243–250, 252, 255–257, 260, 262, 263, 266, 268, 269, 271, 276, 281–285
Wiklef Jan 28–31, 33, 34, 53, 67
Witold Kiejstutowicz 154, 170, 174
Władysław II Jagiełło 154, 165, 174, 184
- Zachová Jana* 21
Záviš Bradatý 117
Zawisza Czarny z Garbowa 165
Zbyněk z Buchova 114, 131, 140, 141, 155, 166, 177, 182
Zbyněk Zajíc z Hasenburka 30, 33, 34, 45
Zilynská Blanka 51, zob. też *Norížová Blanka*
Zilynskyj Bohdan 42, 43
Zmrzlík Petr 132, 134, 207, 217, 233
Zofia Bawarska 99, 101–103, 165
Zygmunt Korybutowicz 154, 170–174, 184, 185
Zygmunt Luksemburski 8, 13, 41, 44, 68, 96, 100, 102, 103, 118–120, 123–125, 129–131, 148, 150–153, 155, 157, 160, 163–165, 171, 190, 191, 195–197, 212, 213, 218, 225, 229, 281, 284
Zygmunt z Řepan 137
- Železný Jan 149
Želivský Jan 9, 13, 14, 77, 78, 92–97, 99, 116, 118, 128, 151, 155–172, 174, 194, 214, 216, 226, 253, 255–257, 262, 265, 266, 268, 284, 285
Žižka Jan 9, 63, 95, 104, 112–115, 121, 124, 125, 129, 131, 132, 135, 141–147, 149–151, 153, 155, 163–166, 171–173, 175–180, 182–186, 190, 191, 193, 202, 210, 212, 214, 218, 219, 221, 227, 260, 270, 271, 279, 282, 288, 289, 290, 292, 295

Indeks geograficzny

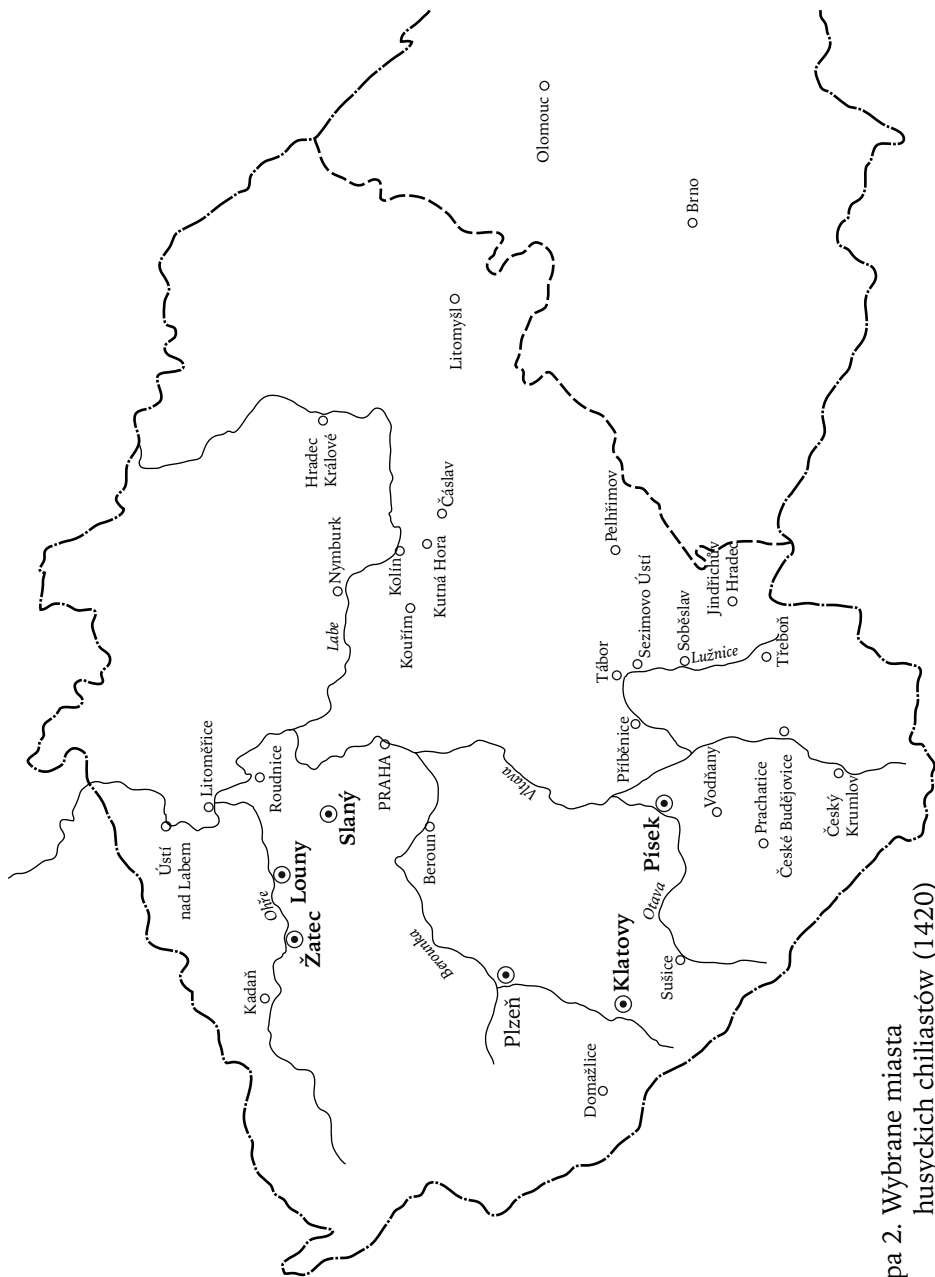
- Artois 138
- Bechyně 74, 76, 88
- Belgia 138
- Benešov 84, 89
- Beránek, wzgórze pielgrzymkowe 74,
81, 83, 84, 87, zob. też Burkovák
- Beroun 142, 150
- Bošilec 202
- Brabancja 123
- Břevnov zob. Praga
- Brno 103, 164
- Bubny zob. Praga
- Burkovák 74, 107
- Bzí Hora k. Blovic 72–74, 78, 107
- Čáslav 101, 116, 151, 152, 154, 155,
165, 178, 180, 183
- České Budějovice 153
- Český Brod 150, 152, 183
- Český Krumlov 153, 204
- Cheb 152, 163
- Chomutov 150, 152, 213
- Chotěboř 68
- Chrudim 69, 116, 151, 152
- Czechy 7, 8, 11, 12, 14, 19, 21, 26, 32,
36–38, 41, 44, 45, 48, 50–53, 55–
58, 60, 61, 69, 71, 72, 74, 78–80, 82,
84, 86, 88, 99–103, 105, 107, 109,
114, 116–120, 123, 137, 138, 141,
144, 146, 149, 152–155, 157, 162–
164, 170, 172, 174, 176, 178, 184,
186, 190, 205, 206, 210–213, 225,
231, 232, 234, 241, 262, 274–276,
281, 282, 284, 288–291, 293, 295
- Domažlice 77, 100, 153, 182
- Dražice 141
- Dvůr Králové 152, 178
- Francja 138
- Heidelberg 30
- Horažďovice 153
- Hradčany (właśc. Pražský Hrad) zob.
Praga
- Hradec Králové 74, 77, 98, 116, 120,
122, 153, 169, 171, 172, 177, 178,
185, 214, 290
- Hradiště 74, 111, 112, 193, 198, 211
- Hradiště Hory Tábor zob. Tabor
- Jaroměř 151, 152, 158, 178, 213
- Jihlava 165
- Jindřichův Hradec 145
- Jordan staw 199
- Kadaň 152
- Kamenice nad Lipou 110
- Karlštejn 172–175

- Klatovy 74, 98, 100, 106, 107, 153, 182, 200, 201, 208, 210, 214, 236, 286–288
- Klokoty 143
- Kolín 101, 151, 152
- Konopiště, zamek 181
- Konstancja 11, 19, 31, 32, 35, 37, 39, 41–45, 47, 53, 56, 69, 102, 256
- Kostelec 152, 162, 182, 183
- Kouřím 101, 151, 152, 183
- Kozí Hrádek, zamek 36, 38, 53, 54, 56, 210, 220, 255
- Krakovec, zamek 37
- Kraków 30
- Křížky k. Ládvi 73, 74, 78, 81, 84, 89, 99, 128, 211
- Kunětická Hora 178
- Kutná Hora 101, 104, 125, 149, 151, 152, 156, 157, 164, 165, 183, 196, 221, 282
- Ládvi 89, zob. też Křížky k. Ládvi
- Libeň zob. Praga
- Lipany 9, 295
- Lipsk 30
- Litoměřice 152
- Litomyšl 151
- Louny 98, 106, 107, 117, 122, 152, 182, 236
- Lužnice rz. 36, 52, 74, 111, 131, 140, 141, 199
- Łaba rz. 182
- Malá Strana zob. Praga
- Malešov 183
- Mělník 152
- Miśnia 123, 160, 230
- Morawy 8, 77, 103, 136, 141, 148, 154, 164, 170, 180, 185, 193
- Most 160, 161, 230
- Nadrenia 123
- Nedakonice 148, 149
- Nežárka rz. 143, 145, 193, 270
- Niderlandy 123
- Niemcy 123
- Niemiecki Bród (Havlíčkův Brod) 165
- Nový Bydžov 46
- Nymburk 151, 152, 183
- Olivetská Hora, wzgórze pielgrzymkowe 11, 74, 107, 114
- Ołomuniec 15
- Oreb, wzgórze pielgrzymkowe 10, 12, 74, 76, 82, 116
- Otava 65
- Ovenec 46
- Ožice 115
- Pikardia 137, 138
- Pilzno 15, 52, 59, 64–66, 74, 78, 80, 98, 104, 106, 107, 110, 113, 116, 137, 150, 152, 153, 234, 236, 237, 252, 276
- Písek 52, 65, 66, 74, 80, 98, 104, 106, 107, 110, 139, 153, 176, 200, 202, 234, 236, 276, 286, 288
- Polička 152
- Prachatice 153, 202, 282
- Praga 9–12, 15, 20–22, 28–30, 33–36, 38–40, 42, 44, 45, 47, 51, 52, 55–57, 59, 63, 68, 72, 74, 77, 79, 82, 84, 86, 88, 89, 91, 92, 95–104, 107, 110, 116–126, 128–130, 132, 134–137, 141, 142, 148, 150–167, 169–176, 180–186, 190, 193–198, 210–212, 214, 218, 219, 222, 226, 233, 234, 241, 254, 255, 256, 267, 275, 281, 282, 284, 288, 294, 295

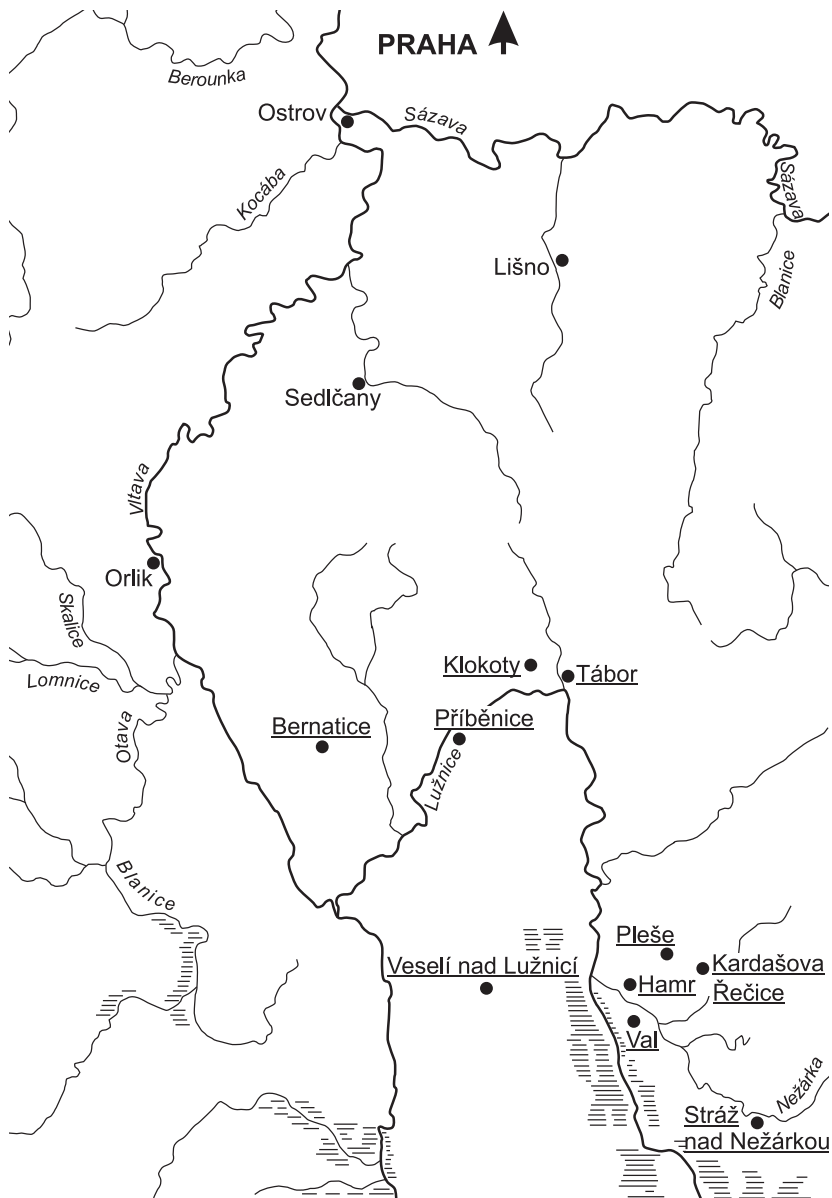
- Břevnov 97
 – Bubny 123
 – Hrad (Pražský Hrad) 12, 97, 98, 101, 103, 120, 152
 – Libeň 183
 – Malá Strana 12, 35, 97, 100, 101
 – Nové Město 12, 13, 39, 46, 77, 91, 92, 94–98, 128, 130, 156, 159, 162, 166, 169, 171, 173, 174, 184, 194, 216, 285
 – Rybníček 94, 95, 157, 160
 – Staré Město 12, 13, 22, 32, 34, 46, 92, 95, 97, 98, 120, 124, 126, 128, 142, 154, 156, 158, 159, 165, 166, 168, 171, 173, 174, 195, 206, 227, 285
 – Strahov 97
 – Vitkov 124, 132, 195, 212
 – Vyšehrad 39, 46, 98, 117, 119, 128–130, 194, 196, 212, 218, 284
 Příběnice, zamek 37, 131, 140, 141
 Příběnický, zamek 131
 Přibyslavice 185
 Psáry 46
- Rabí, zamek 175
 Rakovník 248, 279
 Říčany 132, 225
 Rokycany 79, 151, 152, 166, 184, 214, 227, 258
 Roudnice 141, 152
 Rybníček zob. Praga
 Rzesza Niemiecka 44, 163
- Sedlec 114
 Sezimovo Ústí 36–38, 52, 53, 56, 61, 62, 64–66, 68, 74, 80–82, 100, 103, 104, 110–112, 114, 149, 153, 192, 198, 199, 210, 220, 234, 255, 261
 Slaný 106, 107, 117, 122, 152, 236
 Smolenice 107
- Soběslav 66, 226
 Strauchův Dvůr 177, 178
 Stráž 145
 Stříbro 152
 Sutoměř 113, 244
 Sušice 100, 153, 182
 Szampania 138
 Świdnica 123
- Tabor 10, 12, 15, 52, 62–64, 66, 73–77, 79, 81–84, 87–89, 99, 107, 109–116, 121, 123, 128, 129, 131, 133–136, 138–143, 147–149, 153, 159, 174, 176, 177, 181, 182, 184–186, 193, 197–204, 209, 214, 216, 218, 227, 230, 231, 234, 239, 245, 249, 250, 257, 259, 261, 262, 269, 288, 292–295
 Tachov 152
 Třebachovice 116
 Třeboň 153
 Turyngia 123
 Tismenický potok 111
- Ústeck 67
 Ústí nad Labem 295
- Velehrad 148
 Vitkov zob. Praga
 Vyšehrad zob. Praga
 Vysoké Mýto 152
- Weltawa rz. 15, 52, 74, 97, 123
 Westfalia 123
 Węgry 163
- Žatec 98, 106, 107, 117, 122, 137, 153, 163, 182, 236
 Žlutice 137



Mapa 1. Husyckie „święte góry” i inne miejsca pielgrzymkowe (1419)



Mapa 2. Wybrane miasta husyckich chiliastów (1420)



Mapa 3. Rejon działania pikartów (podkreślono nazwy miejscowości związanych z ich działalnością)

- ⊙ Miasta związku praskiego
- Miasta taboryckie
- ⊠ Miasta katolickie
- ▽ Inne miasta husyckie

