

RADOSŁAW ŁAZARZ

Akademia Sztuk Teatralnych im. St. Wyspiańskiego w Krakowie
Filia we Wrocławiu

Z CZERWONYM KIELICHEM.
PRZEDMIOT WIARY HUSYTÓW
W TRYLOGII HUSYCKIEJ OTOKARA VAVRY¹

Dokładne wyznaczenie daty powstania danego ruchu społecznego czy religijnego zwyczaj nie jest jednoznacznie możliwe. Dla ustalenia chronologii wydarzeń najwygodniejsze więc zdaje się być przyjęcie daty, która stanowi bezpośrednie odniesienie do ciągu późniejszych wydarzeń. Specyfika działania ruchów społecznych częstokroć jednak polega na braku wyraźnego centrum, czy wręcz jednoznacznie określonego ośrodka decyzyjnego, charakterystycznego dla zhierarchizowanej struktury. Ruchy społeczne jakkolwiek posiadają swoich własnych przywódców, najczęściej mają równocześnie charakter oddolny. Istotnym, jak można sądzić, czynnikiem utrudniającym ściśle określenie momentu powstania jakiegoś ruchu wydaje się też być pozorna nieistotność danego wydarzenia. Symboliczna data początku reformacji wyznaczana jest przecież na 31 października 1517 roku. Zgodnie z powszechnie przyjętym wówczas akademickim zwyczajem dr Marcin Luter przybił tego dnia w publicznym miejscu 95 tez dotyczących problemu odpustów. Uczynił to w pierwszą rocznicę swojego wykładu poświęconego tej właśnie problematyce. Autor klasycznej już biografii Lutera, John Todd, następująco oddaje owo wydarzenie: „Luter przybił [tezy] zgodnie ze zwyczajem na drzwiach kościoła zamkowego, w asyście swego sługi Johanna Agricoli. Zawarte było tu zaproszenie wszystkich zainteresowanych, by przedyskutowali sprawę na spotkaniu lub wypowiedzieli się listownie. Cała procedura była normalna i przeprowadzona z akademickim spokojem”². Nie mógł wówczas wiedzieć, że ów czysto akademicki gest stanie się przyczyną rozłamu Kościoła zachodniego czy impulsem do całego szeregu masowych w charakterze wydarzeń społecznych i religijnych, w tym tak okrutnych jak wojna chłopska.

¹ Artykuł powstał jako referat pt. *W co wierzyli husyci?* na konferencję Sztuka i Polityka – Kino, Film zorganizowaną przez Katedrę Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej WPiSM UMK, Centrum Sztuki Współczesnej „Znaki czasu” oraz Kino Centrum (Toruń, 20–21.10.2010).

² J. Todd, *Marcin Luter. Studium monograficzne*, Warszawa 1970, s. 126.

1. Husytyzm

Analogiczna sytuacja ma miejsce w przypadku husytyzmu. Tutaj jednak jako datę narodzin owego ruchu religijno-społecznego przyjmuje się 6 lipca roku 1415 – dzień wykonania na Janie Husie kary za herezję. Przeprowadzone w Konstancji spalenie na stosie stało się więc symbolicznym momentem rozpoczęcia husytyzmu.

Ruch husycki może być określany z perspektywy historycznej i wówczas można, całkowicie zgodnie z przyjętym wówczas sądem powszechnym i „poczczeskim” zarazem, uznać go za heretycki lub też antykatolicki. Można również postrzegać zarówno husytyzm, jak i samego Husa, jako ruch dążący do reformy Kościoła katolickiego i jako taki w zasadniczy sposób niepozostający w sprzeczności z katolickim nauczaniem. Takie odczytania nasiliły się w ciągu ostatniego półwiecza i do pewnego stopnia podważyły ugruntowany już wizerunek Husa-heretyka. Jednym z widocznych w Polsce przejawów nowego podejścia stała się rewizja zarzutów postawionych Husowi w Konstancji dokonana przez ks. Mariana Rechowicza. Pod koniec lat 60. ubiegłego wieku stwierdził on, że „samego Husa nie można traktować jako heretyka”³. Oba naszkicowane wyżej sposoby postrzegania husytyzmu odnoszą się jednak do oceny w jakimś stopniu zewnętrznej i tym samym nie odnoszą się bezpośrednio do tożsamości husyckiej. Ona sama jest natomiast immanentnie związana z czeską tożsamością narodową i podlega rozmaitym przetworzeniom właściwym choćby danemu okresowi historycznemu.

Husytyzm był ruchem religijnym w obrębie piętnastowiecznego Kościoła katolickiego. Instytucji, która swoim zasięgiem i wpływami obejmowała znaczną część Europy, przy czym wpływy te przejawiały się w większości dziedzin życia, a nie wyłącznie w kwestiach religijnych. Sprzeciw wobec działań podejmowanych przez Kościół pociągał więc za sobą negowanie, w różnym stopniu, całej ówczesnej rzeczywistości społecznej i politycznej. Wzajemne zależności pomiędzy poszczególnymi aspektami egzystencji w piętnastowiecznej Europie były przyczynami, dla których husytyzm ogarnął swoimi wpływami całokształt życia w ówczesnym Królestwie Czech. Totalność husytyzmu, jego aspekty religijne, polityczne i społeczno-obyczajowe widoczne są zarówno w sformułowanej przez Husa definicji Kościoła, jak i w artykułach praskich.

Jan Hus w swoim najważniejszym dziele przyjmuje wieloznaczne definicje Kościoła. Na samym początku widać typowe dla epoki sformułowanie, jak: „Jedność zaś Kościoła katolickiego polega na jednym przeznaczeniu, i na jedności szczęśliwości, ponieważ jego poszczególni członkowie są ostatecznie złączeni w szczęściu”⁴. W jednej z następnych ksiąg opisuje już Kościół jako mistyczne Ciało Chrystusa, z którego jednak część wiernych może być wykluczona: „jest zgromadzeniem albo zwołaniem wierzących bądź do czasu, bądź czysto według obecnej sprawiedliwości. W ten sposób przewidziani są w Kościele do czasu, dopóki są w łasce. Jednak Kościół ten nie stanowi Mistycznego Ciała Chrystusa ani świętego Kościoła katolickiego, ani jego części”⁵. Krzysztof Moskal uważa, że wielość definicji Kościoła jest spowodowana zmieniającymi się w poszczególnych rozdziałach

³ M. Rechowicz, *Polska myśl teologiczna w średniowieczu*, [w:] *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, red. idem, Lublin 1969.

⁴ J. Hus, *O Kościele*, Lublin 2007, s. 19.

⁵ Ibidem, s. 53.

głównymi problemami i jej wybór jako taki jest ściśle dopasowany do danego zagadnienia⁶. Centralnym przedmiotem zainteresowania Husa jest nie tyle dokładne określenie Kościoła, co przede wszystkim oddanie charakteru więzi człowieka z Chrystusem. Dopiero na tej podstawie możliwe stanie się zdefiniowanie szerszej rozumianej więzi na przykładzie społeczności jaką jest Kościół. Specyficznego znaczenia w ramach tej zbiorowości nabiera grupa ludzi potępionych. Kryterium przynależności jest osobista relacja wiernego z Bogiem, a nie tylko i wyłącznie obecność deklarowana czy uzasadniana praktykami religijnymi. Hus przyznaje wprawdzie, że owi ludzie w pewnym sensie tworzą mistyczne Ciało Chrystusa, ale równocześnie nie są bezwzględnie z nim związani i określani są w dość specyficzny, choć niewątpliwie cielesny, sposób: „są jak wrzody, flegma i łajna, które będą w dzień sądu ostatecznie odłączone od Ciała Chrystusowego razem z podłożcią i owocami swoich uczynków”⁷. Tak oto w Kościele już za życia danych pokoleń ludzkich rysuje się podział na zbawionych i potępionych. Ostatecznym wnioskiem wypływającym z proponowanego przez Husa rozumienia predestynacji jest możliwość usunięcia ze społeczności wiernych wszystkich *już za życia potępionych* poprzez wykonanie na nich kary śmierci. Należy zastrzec, że ludzie nie są bezwzględnie skazani na potępienie. Bóg wprawdzie posiada wiedzę uprzednią, co do ich czynów, ale równocześnie są oni obdarzeni wolną wolą, dzięki czemu do ostatecznego potępienia konieczny staje podwójny układ współdziałania, w którym wcześniejsza wiedza Boga skazuje ostatecznie grzesznika tylko i wyłącznie wówczas, gdy ten uparcie Boga odrzuca. Skutki samego aktu wyrzeczenia się Boga mogą być widoczne już za życia danej osoby m.in. poprzez popełnianie przez nią grzechów śmiertelnych. Nauka o Kościele potępionych czy też w terminologii Husa „synagodze Szatana” stała się jednym z punktów podstawy oskarżenia praskiego kaznodziei, równie istotnym jak wyraźne zastrzeżenie przez niego samego, że do „synagogi Szatana” mogą też należeć niewłaściwie postępujący prałaci, biskupi, kardynałowie i papieże.

Sformułowane w 1421 roku tzw. artykuły praskie stały się zamknięciem, tymczasowym jedynie, sporów doktrynalnych, jakie wybuchły pomiędzy poszczególnymi grupami zwolenników Husa po jego śmierci w Konstancji. Przedstawiono w nich najbardziej fundamentalne dla powstałego już husytyzmu elementy nauczania, w których zarazem wyłożono specyfikę husyckiej tożsamości wyznaniowej, jak i różnice w rozumieniu chrześcijaństwa pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim a husytami. W czterech punktach stwierdzano więc, że: 1) w Królestwie Czech można bezpiecznie i wolno głosić Słowo Boże; 2) każdy wierny może przyjmować komunię św. pod dwiema postaciami; 3) księża nie mogą sprawować funkcji świeckich i powinni żyć w ubóstwie oraz 4) wszystkie osoby, bez względu na stanowisko, które popełniły grzech śmiertelny, szczególnie zaś gdy uczyniły to jawnie, mają zostać ukarane. W odniesieniu do tego punktu dołączono jeszcze szczegółową listę występków podlegających karze, w której stwierdza się, że

śmierci są godni ci co popełniają grzechy i ci co potakują (grzechom takim) jak: rozpusta, obżarstwo, cudzołóstwo, złodziejstwo, grabież, nienawiść, kłamstwo, krzywoprzysięstwo, zbędna praca, czary, żądza bogactwa, lichwa, a wśród księży: świętokupstwo, kacerstwo, branie pieniędzy za chrzest, za bierzmowanie, za spowiedź, za komunię, za oleje święte, za wodę (świeconą), za mszę, targowanie się, kupowanie i sprzedawanie mszy (branie pieniędzy za msze za modlitwy za

⁶ K. Moskal, „*Aby lud był jeden...*” *Eklezjologia Jana Husa w traktacie De ecclesia*, Lublin 2003, s. 88.

⁷ *Ibidem*, s. 120.

zmarłych, od potów, za msze zaduszne i za inne rzeczy), za kazania, za pogrzeb, od (bicia w) dzwony, za poświęcenie kościołów, ołtarzy, kaplic, za probostwa, za stanowiska i prałatury, za dostojęństwa, za odpusty; (dalej) stąd wynikające herezje i hańbiące Kościół Chrystusowy: cudzołóstwo i przekłete płodzenie synów i córek, inne rozpusty, gniew, kłótnie, zwady, obmowa, pozywanie, dręczenie prostego ludu, ograbianie go, (ściąganie) opłat, danin i ofiar⁸.

Dzięki drobiazgowej enumeracji grzechów zawartych w czwartym punkcie artykułów praskich dobrze widoczne stają się istotne dla husytyzmu zagadnienia moralne. Zastanawia więc podział na dwie grupy społeczne, które funkcjonują w obrębie społeczności wyznaniowej, jakimi są księża i pozostali wierni. Husyci utrzymują podział właściwy dla wszystkich istniejących wówczas Kościołów chrześcijańskich, który duchownym zapewnia uprzywilejowaną w stosunku do laikatu pozycję. Z istnienia owego podziału wyciągają jednak diametralnie odmienne wnioski. Duchowni służą wiernym posługą i nie mogą pobierać za to żadnego wynagrodzenia. Odgrywają w swoich wspólnotach czołową rolę, ale tylko i wyłącznie w obrębie specyfiki swojej służby. Społeczności husyckie deklarują się jako chrześcijańskie, w związku z czym życie duchowe danej grupy jest podstawowym wyznacznikiem jej jakości, ze względu na to nie powinna dziwić szczególna rola przewodników duchowych działających w jej ramach. Specyfika ich pracy pociąga za sobą jak najdalej idące uniezależnienie się od materialnej strony życia i skupienie na właściwym przedmiocie swojej misji. Równocześnie jednak maksymalistyczny charakter posługi sprzyja maksymalizacji oczekiwań wobec nich, dlatego też powinni nie tylko służyć własnej społeczności odpowiednimi czynnościami, ale mają być także wzorcami osobowego życia chrześcijańskiego. Nacisk jaki położono na ich sprawowanie się jest właściwie proporcjonalną odwrotnością ich roli społecznej i potwierdzeniem wysokiego stopnia zaufania ze strony społeczności, z zastrzeżeniem jednak, że zawiedzenie go powinno pociągnąć za sobą proporcjonalnie wyższe kary. Dopuszczają się bowiem wówczas nie tyle naruszenia moralnego ładu obowiązującego we wspólnocie ze strony członka tejsze, ale wręcz załamania owego ładu.

Cztery artykuły praskie są dokumentem, który ujmuje zasadnicze tezy programowe całego ruchu husyckiego i w którym widać odniesienie do sfer życia uznawanych przez husytów za najważniejsze. Pierwsze dwa posiadają charakter niemal wyłącznie wyznaniowy, chociaż sam pierwszy artykuł można jeszcze odnieść do sfery życia państwowego poprzez odwołanie się w nim do zasady tolerancji wyznaniowej. Jego specyficznym elementem jest zastrzeżenie natury terytorialno-narodowej. Zakłada się tu bowiem milcząco, że husytyzm (lub reformacja husycka) odnosi się tylko i wyłącznie do terytorium Królestwa Czech, nie posiada więc charakteru uniwersalnego, a wyłącznie partykularny. Trzeci z artykułów zarysowuje relację między władzą świecką a duchowną w obrębie państwa, czwarty natomiast posiada charakter normatywny w zakresie moralności.

⁸ J. Chańko, *Artykuły praskie*, 1997, <http://www.pthlodz.pl/dydaktyka/zrodla/zrodlo15.pdf> (28.10.2010).

2. Narodowe interpretacje husytyzmu

Husytyzm jest pochodną myślenia i działalności Jana Husa, która w zasadniczych elementach nauczania praskiego mistrza jest z nim zbieżna. Jest równocześnie niezbyt bezpiecznym uogólnieniem m.in. ze względu na to, że już w XV stuleciu funkcjonowały różne frakcje husyckie skupione wokół ośrodków w Taborze, Hradcu Kralove i Pradze. Husytyzm jest też pewnym punktem odniesienia na mapie dziejowej Czech, swoistym mitem narodowym, podobnym w swoim charakterze do mitu sarmackiego w Polsce. Dzięki niemu możliwe stało się tworzenie czeskiej świadomości narodowej, traktowanej przede wszystkim jako antygermańska oraz do pewnego stopnia antykatolicka zarazem. W ramach tego mitu żywe jest choćby postrzeganie Czechów jako „narodu husyckiego”. Studium przypadku przedstawił Andrzej Gordziejewski w obszernym artykule poświęconym czeskiej powieści historycznej jako źródłu wzmiankowanego mitu⁹. Mit husycki powstał w pierwszej połowie XIX wieku, w poszczególnych okresach historycznych przybierał jednak różne oblicza, gdyż w zależności od potrzeb akcentowano w nim odmienne wątki. Ze względu na obarczenie husytyzmu odpowiedzialnością za powstanie mitu husyckiego w niniejszym artykule proponuje się równoczesne używanie terminów: „husytyzm” – zarówno w odniesieniu do samego ruchu religijno-społecznego, jak i w odniesieniu do różnorodnych odczytań mitu husyckiego, oraz „reformacja husycka” – w wyłącznym odniesieniu do czeskiej reformacji XV stulecia rozumianej w jej wyznaniowym aspekcie wolnym od wszelkich późniejszych obciążeń interpretacyjnych.

Po drugiej wojnie światowej husytyzm zaczął być traktowany jako jeden z fundamentów odbudowywanej państwowości czeskiej¹⁰. W latach 40. ubiegłego wieku stał się on bardzo wygodnym, szczególnie po przewrocie w 1948 roku, narzędziem budowania nowej tożsamości państwowej i zarazem uzasadnieniem obecności partii komunistycznej w czeskiej historii. Stanowisko partii wobec husytyzmu ujął najważniejszy husycki ideolog okresu komunistycznego – profesor Zdeněk Nejedlý:

Razem z Husem wierzymy w lud [...]. Upaństwowiliśmy wielkie zakłady przemysłowe, również, w zgodzie z myślą Husa, jak mogą powiedzieć, nie chcemy, by owoce pracy naszych dobrych i silnych ludzi [...] trafiały do kieszeni [...] obcych [...]. Słyszeliście o słowiańskości myśli Husa. Także pod tym względem jesteśmy bliscy jego nauczaniu. Mamy umowy sojusznicze ze Związkiem Radzieckim i Jugosławią Tito [...]. W tym również naśladujemy Husa. Nie tylko chwalenie, czy też piękne pisanie o nim, ale działanie, jak uczył Hus i taki właśnie jest nasz obowiązek jako narodu¹¹.

Komunistyczna Partia Czechosłowacji jawi się więc jako spadkobierczyni samego Husa nawet, już nie tylko tradycji husyckiej. Spadkobierczyni i wykonawczyni jego testamentu zarazem, dzięki czemu pięć wieków dzielących ją od Husa i w różnym stopniu naznaczo-

⁹ A. Gordziejewski, *Narodowy mit husycki w powojennej czeskiej prozie historycznej*, [w:] *W cudzych oczach. Z problematyki świadomości narodowej we współczesnych literaturach zachodnio- i południowosłowiańskich*, red. H. Janaszek-Ivaničková, E. Madany, Wrocław 1983, s. 41–74.

¹⁰ W odniesieniu do państwa powinno się wprawdzie mówić o „państwowości czechosłowackiej”, specyfika mitu husyckiego trafniej jednak sytuuje go w odniesieniu do samego terytorium Czech.

¹¹ Z. Nejedlý, *Mowa z 6 VII 1946*, „Rudé Pravo” 07.07.1946, s. 7.

nych obecnością innych grup czy osób związanych z husytyzmem staje się niewiele znaczącym epizodem dziejów¹².

3. Husytyzm w dziele Otokara Vavry

W tak, pokrótce, zarysowanej atmosferze ideologicznej powstaje monumentalne, szczególnie jak na ówczesne warunki, dzieło Otokara Vavry¹³ zwane „trylogią husycką”. Posadzany przez młodszych twórców o prawicowe odchylenia¹⁴ reżyser przedstawił w roku 1955 prawie dwugodzinny (115 min) dramat historyczny *Jan Hus*. Następne części trylogii wchodziły na ekrany kin czechosłowackich w kolejnych latach: *Jan Žižka* (1956) i *Proti všem* (1957). Historię powstawania dzieła Vavry jako ważnej ideologicznej produkcji, wraz z warunkami dopuszczania do pracy nad nim poszczególnych osób (np. autora scenariusza Miloša Václava Kratochvíla), szczegółowo przedstawił w swoich pracach Petr Čornej¹⁵.

Z napisów otwierających film widz dowiaduje się, że „walkę przeciwko uciskowi feudalnemu Jan Hus mógł podjąć jedynie na gruncie religijnym”. Pierwszą sceną filmu jest natomiast plac budowy katedry, którą zapewne można porównać do największego przedsięwzięcia produkcyjnego doby pełnego i późnego średniowiecza. Widać w niej już ważniejszych bohaterów trylogii (m.in. Marcina, kamieniarza), jak i okrutne warunki pracy przy budowie świątyni. Gdy jeden z niewykwalifikowanych robotników upada, wnosząc kamienie (przyczyną upadku i śmierci jest osłabienie wynikłe z głodu), na jego miejsce zjawia się momentalnie kilkudziesięciu chętnych. Tylko jeden z nich, przypadkowo wybrany, dostanie to kiepsko płatne i ciężkie zajęcie. Chwilę później na placu budowy pojawia się w asyście królewskich żołnierzy ksiądz (zwany przez robotników „księdzem z piekła”).

¹² Budowanie komunistyczno-husyckiej narracji historycznej i tożsamościowej przedstawiają Joanna Królak na przykładzie czeskiej powieści historycznej lat 50. (J. Królak, *Hus na trybunie. Tradycje narodowe w czeskiej powieści historycznej okresu realizmu socjalistycznego*, Warszawa 2004) oraz Maciej Górny w odniesieniu do historiografii (M. Górny, *Między Marksem a Palackým. Historiografia w komunistycznej Czechosłowacji*, Warszawa 2001).

¹³ Otokar Vavra urodził się w 1911 roku w Hradcu Kralove. W Brnie i Pradze studiował architekturę. Jeszcze w czasie studiów zaczął pracę nad filmami, początkowo dokumentalnymi. Debiutował jako reżyser w 1937 roku. Główna część jego twórczości przypada na lata powojenne. Na szczególną uwagę zasługuje antywojenny manifest powstały już w 1945 roku – *Krakatit*. Po przewrocie komunistycznym stał się jednym z popularniejszych reżyserów, tworząc głównie filmy oparte na tematyce historycznej z wyraźnie zaznaczonymi odwołaniami do stanowiska partii. Był jednym ze współzałożycieli FAMU, gdzie prowadził zajęcia przez ponad 40 lat. Z początkiem lat 60. zaczął stopniowo wycofywać się z aktywności reżyserskiej na rzecz działalności pedagogicznej, ale to w roku 1969 zrealizował swój, przez wielu uznawany za najciekawszy, film *Kladivo na čardějnice* (Młot na czarownice), na motywach opowiadania V. Kaplickego o procesach czarownic na Północnych Morawach w latach 70. XVII wieku. W tym obrazie, podobnie jak we wcześniejszych o 20 lat dziełach, pod historycznym sztafżem zamieścił aktualny komentarz do sytuacji społecznej Czechosłowacji po roku 1968.

¹⁴ Przyczyną owych oskarżeń było wyłącznie życie Vavry, czyli to, że z racji swojego wieku zetknął się jeszcze z kinematografią działającą na zasadach komercyjnych. Podobne zarzuty „prawicowego odchylenia” wysuwano przeciw wszystkim reżyserom powyżej czterdziestki, w tym choćby przeciw Elmarowi Klosowi (*Československá kinematografie*, <http://www.moderni-dejiny.cz/clanky/soubor/id/933/> [27.10.2010]).

¹⁵ P. Čornej, *Husitská tematika v českém filmu (1953–1968) v kontextu dobového nazírání na dějiny I*, „Iluminace” 1995a, nr 3, s. 13–43; idem, *Husitská tematika v českém filmu (1953–1968) v kontextu dobového nazírání na dějiny II*, „Iluminace” 1995b, nr 4, s. 43–75; idem, *Husitská trilogie a její dobový ohlas*, [w:] idem, *Světla a stíny husictví*, Praha 2011.

Podczas krótkiej wymiany zdań wyrywa on jednemu z cieśli topór jako należność za wciąż przez niego nieopłacony pochówek ojca. Tym samym pozbawia rzemieślnika narzędzia pracy i pośrednio przyczynia się do utraty tejże. Nikomu bowiem nie jest potrzebny do pracy cieśla bez narzędzi. Razem z nim skazani na nędzę zostają żona i dziecko. Ekonomiczny upadek jednej osoby pociąga zatem za sobą dwie kolejne ofiary. Dodatkowo ksiądz zarzuca jeszcze cieśli, że bardziej dba o ciało niż duszę, ponieważ resztkę swoich pieniędzy wydał na chleb zamiast na posługę duchownego.

Następny kadr przenosi widza na Rynek Staromiejski w Pradze. Plan jest w większej części wypełniony, odbiorca odnosi więc wrażenie przebywania w ważnym, zatłoczonym miejscu. Komunikat reżysera jest nadzwyczaj prosty: tu musi się coś dziać. Rzeczywiście, widoczna staje się scena, w której tłum statystów słucha kazania „księdza z diabła” o praktycznych zaletach kupowania odpustów. Przedrzeźnia go jeden z grupy studentów. Przedmiotem kpin są kwestie dręczące wówczas Kościół katolicki, przede wszystkim rządy trzech papieży¹⁶. Kamera przesuwana się po uczestnikach sceny, od stojących spokojnie, wspartych o ściany kościoła królewskich żołnierzy, przez katolickiego kaznodzieję, zajmującego wyraźnie wyodrębnioną opustoszałą przestrzeń u szczytu schodów, po siedzących na nich żebraków i zróżnicowane zbiorowisko słuchaczy naprzeciw (kilka pobożnych/dewocyjnych staruszek, za nimi wymieszana płciowo gromada – prawdopodobnie rzemieślników lub pozbawionych pracy), grupę tłumu zamyka garstka studentów Uniwersytetu Praskiego. Stanowią oni zarówno przestrzenne, jak i ideologiczne zamknięcie planu, cały czas pozostają bowiem w kpiarsko-ironicznym sporze z „księdzem z piekła”. Vavra stara się dodatkowo wzmocnić realizm scenerii i wprowadza do niej akrobatę – „człowieka-węża”. Krótkie spojrzenie, jakim obdarza go widz, jest reżyserowi potrzebne zapewne nie tylko dla urozmaicenia obrazka średniowiecznego miasta, ale również ze względów ideologicznych. Pokazuje się on tuż po pierwszym spojrzeniu na księdza i słyhać wówczas: „Patrzcie oto człowiek-wąż! Człowiek bez kręgosłupa!”. Słowa te można odnieść zarówno do akrobata, jak i do księdza. W pierwszym przypadku miałyby znaczenie czysto fizyczne, w drugim natomiast symboliczne i nacechowane pejoratywnie zarazem. Scenę kończy nadejście grupy młodzieńców (sądząc po strojach pochodzą z rodów patrycjuszowskich), którzy okazują się być Niemcami. Ich przywódca wyzywa zebranych od „partaczy”, „paskudnych Czechów” po czym wygłasza parodię Apostolskiego Wyznania Wiary o jednoznacznie antyhusyckiej wymowie. Dochodzi do drobnej wymiany ciosów pomiędzy nimi a studentami. Widz zostaje już wystarczająco dokładnie poinformowany o podbudowie ideowej filmu, i to zanim jeszcze do akcji wkroczy główny bohater.

Reżyser przedstawia cały czas Husa jako osobę żyjącą w sferze publicznej. Z klasycznego dla filmów biograficznych zagadnienia, jakim jest rozdział między *action privee* a *action publique*¹⁷, nie wyłaniają się w *Janie Husie* jakiegokolwiek konflikty czy dylematy związane z rozłożeniem akcentów. Jan Hus przez cały czas trwania narracji nie zostaje ujawniony przed widzem jako postać prywatna. Życie osobiste posiadają natomiast boha-

¹⁶ W 1415 roku światem chrześcijańskiego zachodu rządzą: Grzegorz XII (papież rzymski), Benedykt XIII (papież awinioński) i Jan XXIII, który został wybrany dla zniesienia schizmy poprzez wprowadzenie kontrkandydata dla dotychczasowych papieży.

¹⁷ P. Kowalski, *Historia w melodramatycznym kostiumie, czyli historyczny film fabularny*, „Studia filmoznawcze” 1985, IV, *Problemy teorii dzieła filmowego*, s. 101.

terowie drugiego planu – prasy budowniczoj. W tym miejscu warto zauważyć, że dla całej trylogii znamieną jest zmiana sposobu ich pracy – z kamieniarzy i cieśli czy prostych robotników pracujących przy budowie katedry stają się twórcami dzieła o wielokrotnie większym zasięgu, czyli Królestwa Chrystusa na ziemi.

Vavra prawdopodobnie nie tworzy w ten sposób pomnikowego przedstawienia bohatera czeskiego ludu. Podąża zapewne tropami biograficznymi. W drugiej scenie, gdy widz po raz pierwszy spotyka tytułową postać, ogląda ją wprawdzie w prywatnym otoczeniu (mieszkanie Husa nad Kaplicą Betlejemską), ale wyłącznie w kontekście jego funkcji publicznych. Pierwsza odsłona sceny przedstawia więc Husa, który w mieszkaniu prowadzi wykład. W następnej pojawiają się jego uniwersyteccy przyjaciele: Stanisław ze Znojna i Stefan Palecz, którzy zaglądną na krótką rozmowę. Jej przedmiotem jest sytuacja Kościoła w Czechach i Europie, możliwości jego naprawy oraz kluczowe dla dalszego przebiegu wzajemnych stosunków zagadnienie – czy problematyka reformy Kościoła jest tylko i wyłącznie kwestią akademicką, czy też powinna być poruszana przed laikatem, co może grozić poważnymi konsekwencjami społecznymi. Rozmowę, która już prawie się kończy, przerywa wtargnięcie kilku Prażan, którzy zaniepokojeni plotkami, pragną dowiedzieć się, czy mistrz Jan nadal będzie głosić kazania w Kaplicy Betlejemskiej. Hus potwierdza ciągłość swojej działalności homiletycznej, w odpowiedzi na co Palecz deklaruje zerwanie ich przyjaźni, nie może bowiem – jak tłumaczy – wspierać jawnego przeciwnika Kościoła.

„Publiczna prywatność” Husa zapewne nie jest wytworem ideologicznie opracowanej narracji zaproponowanej przez Vavrę. Współczesny badacz husytyzmu, Franciszek Šmahel dokonuje podsumowania rozmaitych wizerunków Husa w następujących słowach: „Hus był urodzonym pedagogiem, nie tylko na uniwersytecie, ale i w Betlejem. Niewielu z praktycznych profesorów równie mocno troszczyło się o studentów jak on właśnie. Nigdy nie żałował swojego czasu na wytłumaczenie słuchaczom właściwego sposobu życia”¹⁸. W każdym aspekcie swojej egzystencji Jan Hus ukazany jest więc jako służący sprawom publicznym. Co istotne dla odbiorcy-widza, ów obraz nie został wykreowany na potrzeby filmu, ale jest obrazem odtworzonym, przywołanym przez reżysera na potrzeby funkcjonowania nowej, państwowej mitologii husyckiej.

Obraz Husa przedstawiony w pierwszej części trylogii w znacznej mierze nie odbiega od dotychczasowego patriotyczno-narodowego wizerunku wykreowanego choćby przez Pałackiego czy Jiráskę. Widz-odbiorca otrzymuje więc obrazy Husa-nauczyciela, Husa-kaznodziei i Husa-męczennika. Obrazy, do których jest już przyzwyczajony wskutek powielania części owych kalek zarówno w I Republice, jak i od czasów odrodzenia narodowego, a szczególnie po okresie wyraźnego antagonizmu czesko-austriackiego w trakcie funkcjonowania podwójnej monarchii. Kalki te w dziele Otokara Vavry są obecne nawet w scenie ukazującej Husa, który głosi kazania na wolnym powietrzu dla wieśniaków, podczas przymusowego wygnania z Pragi. Jediną różnicą między już istniejącymi kliszami a obrazem Vavry jest podróż do Konstancji. Zgodnie z mitem husyckim granica Czech była mrocznym lasem, za którym mieszkali wyłącznie straszni Germanie. Jan Hus podróżuje wprawdzie przez okolice, których ludność jest jemu, wskutek katolickiej propagandy, niechętna, ale gdy zatrzymuje się na krótko w jednej z niemieckich wsi, odbywa rozmowę z miejscowym proboszczem i wioskową starszyzną. Jej tematem jest ekonomiczny ucisk ludu przez

¹⁸ F. Šmahel, *Husitská revoluce*, t. II, Praha 1993, s. 63.

hierarchów Kościoła. Przychodzi w tej scenie na myśl bardziej sylwetka komunistycznego agitatora, choćby ze względu na zacieranie różnic narodowych na rzecz odnajdywania poczucia jedności we własnym położeniu, niż niechętnego, jak to Husowi przypisywano, nauczyciela narodu czeskiego.

Jan Hus w roli nauczyciela, do której był niemal predestynowany, wypada niezmiernie przekonująco. We wszystkich miejscach, w których zabiera publicznie głos, jest nadzwyczaj chętnie słuchany przez osoby o otwartych sercach. Jego przeciwnicy ideologiczni są całkowicie uprzedzeni i zamknięci na jakąkolwiek dyskusję. Kler katolicki, Husowi niechętny, wydaje się więc być głuchy na jego argumenty, podatny na nie jest natomiast lud. W narracji Otokara Vavry w nauczaniu Husa znajdują się dwa podstawowe wątki: kwestia odpustów oraz wyzysk ekonomiczny ludu przez Kościół. W interpretacji przedstawionej widzowi oba tematy ściśle łączą się z sobą i układają w logiczną całość. Widz-odbiorca może więc odnieść wrażenie, że tak sugestywnie przekazywane treści są jak najbardziej prawdziwe, czyli całkowicie zgodne z oryginalnym nauczaniem Husa. Obraz taki dodatkowo wzmacniają przemyślenia prostych ludzi, którzy po wysłuchaniu kazania w „Betlejemie” z niedowierzaniem i zaskoczeniem odkrywają prawdy w rodzaju: „Nie jest zatem wolą bożą, by jedni byli bogaci, a inni biedni”. Wzajemna zależność odpustów i ekonomicznego wyzysku ludu przez Kościół jawi się w stosunkowo prosty sposób – odpusty istnieją tylko i wyłącznie dla zbierania dodatkowych pieniędzy od ubogich. Środki uzyskane ze sprzedaży odpustów są jedynie uzupełnieniem dużego strumienia finansów, który leje się do kościelnych skarbców, a swoje źródła posiada w konieczności opłacania wszelkich czynności duchowych i sprawowanych sakramentów. Dla podkreślenia wagi tego elementu swojej nauki Hus dodaje, że jakikolwiek biedak żyjący bez grzechu więcej znaczy dla Boga niż bogaty, ale grzeszny papież.

I to wzmocnienie jest rzeczywistym elementem poglądów mistrza z Pragi. Niestety, jedynie fragmentarycznym. Wyeksponowanie zagadnień ekonomicznych całkowicie przesłoniło podstawę principium nauczania Husa, jakim była wiara w Boga. Wszelkie kwestie społeczne rozgrywiają się wokół niej i są jedynie wyrazem przynależności bądź do Kościoła Chrystusa, bądź do „synagogi szatana”. Reżyser pozostawia wnioski, jakie wypływają z nauczania Husa, i nawet je chętnie podkreśla, szczególnie wówczas, gdy dotyczą krytyki ówczesnych stosunków społecznych, ale udaje mu się ominąć fundamentalną kwestię źródła, z którego wypływają poglądy Husa¹⁹. Na potrzeby uprawomocnienia nowej odsłony mitologii husyckiej, tym razem w wersji komunistycznej, poglądy mistrza z Pragi zostają odpowiednio przycięte. Prawdopodobnie nie był to ostatni raz w dziejach Czech, gdy myśl Husa poddano właściwej dla potrzeb chwili manipulacji. Warto podkreślić, że Hus w roli opiekuńczego herosa – ojca narodu, doskonale się do podobnych praktyk nadaje. Treść przesłania/nauczania staje się równoznaczna z jego wymową, z tym w jaki sposób samo przesłanie funkcjonuje. Nejedły, a za nim Vavra, dla potrzeb ugruntowania komunistycznej świadomości Czechów i opisanego założycielskiej epopei pierwszych komunistów czeskich, czyli taborytów, zastosowali niemal ewangeliczne środki poznawania po owocach. Ich interpretacja stanowi jednak przekroczenie mitu wykreowanego przez Jiráskę i skutecznie wpajanego pokoleniom czeskich uczniów. W narracji rozwijanej w trylogii kilkakrotnie dochodzi do efektywnego przełamania tego mitu i wytworzenia jego wersji komunistycz-

¹⁹ Sam Hus częstokroć przedstawiał siebie przez formułę: „ksiądz i sługa w nadziei Pana Jezusa Chrystusa”.

nej. Odwołania Husa, a także jego kontynuatorów, do Boga są przyjmowane raczej nie-przychylnie. Mogą zaistnieć w strukturze ideologicznej filmu wówczas, gdy nie ma już możliwości ich uniknięcia. „Boża wola” jest wygodnym środkiem dla wzmocnienia całkowicie społecznej wymowy fragmentu kazania wygłoszonego w Kaplicy Betlejemskiej. W scenie bitwy o Witkową Górę²⁰ w ostatniej części trylogii, gdy katolickie wojska znajdują się już w odwrocie, rozlega się chorał „Kdoż jeste boży bojownicy” (jeden z głównych hymnów husyckich). Tekst, który można usłyszeć został jednak dostosowany do wrażliwości odbiorcy i wymogów komunistycznej interpretacji husytyzmu. Zachowano pierwszą zwrotkę, ale zrezygnowano z drugiej, w której mowa jest o obietnicy szczęśliwego, pośmiertnego życia dla wszystkich, którzy umarli dla Chrystusa. Transcendentna wymowa zwrotki była zbyt niewygodna, zarówno ze względu na programowy ateizm państwa, jak i kreowaną nową wersję, zupełną i zamkniętą, mitu husyckiego. Wymowę nowego odczytania mitu wzmacnia zbliżenie kamery na twarz Jana Žižki, za którą powiewa husycka chorągiew z Kielichem. Nie widać jednak wariantu najczęściej spotykanego w ikonografii, czyli czerwonego Kielicha w czarnym polu, ale złoty Kielich w czerwonym polu. Oto przywódca zbrojnego ramienia husyckiej armii, późniejszy wódz najbardziej radykalnego zarówno religijnie, jak i społecznie odłamu – taborytów, a w tle powiewa czerwony sztandar. Skojarzenie nie jest nachalne, a jednak wystarczająco mocne.

Obecne w kazaniu Husa potępienie odpustów i sposobu ich funkcjonowania w ówczesnym Kościele spełnia dwa zadania. Pierwszym jest wspomniane już utworzenie dogodnego przejścia do krytyki ekonomicznej sytuacji kleru katolickiego, szczególnie zaś wyższego duchowieństwa. Drugim jest pokazanie husytyzmu jako ruchu religijnego analogicznego do luteranizmu. „Pierwsza reformacja” jest terminem stosowanym w Czechach, szczególnie przez teologów ewangelickich²¹. Jednym z nich jest Josef Smolík, który pisze o: „czeskim ruchu reformacyjnym, określanym jako «pierwsza reformacja»”²². Krytyka odpustów staje się furtką do nauki Lutera, który swoje podważanie nauki Kościoła katolickiego rozpoczął przeciw od problematyki łaski Boga i negacji praktyki odpustowej. Dla samego Husa jednak problem odpustów jawił się jako sekundarny w obliczu fundamentalnych kwestii eklezjologicznych, w tym właściwej przynależności chrześcijańskiej²³.

Husyci wierzą nauczaniu swojego mistrza – Jana Husa, który zmarł męczeńską śmiercią na stosie. Husytyzm stał się zarówno wyznaniem religijnym, jak i jednym z czeskich mitów narodowych. W tym drugim charakterze doczekał się różnych odczytań, w tym bardzo popularnego ujęcia prozatorskiego Aloisa Jiráska. Stworzona przez niego w XIX wieku trylogia husycka stała się tekstem kreującym cały zespół stereotypów związanych z Husem i husytyzmem. Stała się również kanwą powstałej w drugiej połowie lat 50. filmowej trylogii, częściowo będącej ekranizacją prozy Jiráska, w reżyserii Otokara Vávry.

²⁰ Bitwa między zjednoczonymi wojskami husyckimi a siłami krzyżowców pod Zygmuntem I Luksemburskim stoczona 14 lipca 1420 roku. Siły husyckie dowodzone przez Jana Žižkę pokonały napastników i zapobiegły długotrwałemu oblężeniu Pragi.

²¹ Termin „pierwsza reformacja” stworzył Amadeo Molnar na oznaczenie ruchów dążących do naprawy Kościoła w duchu wczesnego chrześcijaństwa i wierności Biblii, które działały przed wystąpieniem Lutera. W interpretacji Molnara były nimi: waldensi, husyci i Bracia Czescy (Jednota braterska).

²² J. Smolík, *Kristus a jeho lid*, Praha 1997, s. 90.

²³ Odpusty, do których pojawiają się nawiązania, dotyczą bulli wydanej przez Jana XXIII, w której wzywano do walki przeciw Władysławowi Neapolitańskiemu.

Film powstawał już w nowej rzeczywistości socjalistycznego państwa czzechosłowackiego i opowiadano w nim nową wersję mitu. Jan Hus, profesor Uniwersytetu Praskiego i katolicki ksiądz uznany za heretyka stawał się w nim bardziej rzecznikiem uciśnionego przez praski patrycjat, złożony z Niemców, i Kościół rzymskokatolicki ludu. Udzielał mu duchowego wsparcia i wyraźnie wskazywał wszelkie uchybienia przeciw wierze, najczęściej skoncentrowane wokół kwestii ekonomicznych. Jego śmierć stała się bodźcem dla wszechogarniającego państwo buntu mas chłopskich i rzemieślniczych oraz czeskich mieszczan, wspieranych przez część czeskiej szlachty, przeciw ciemieżcom, nieprawemu duchowieństwu, a ostatecznie też przeciw Cesarstwu Niemieckiemu i innym obcym siłom pragnącym przywrócić wcześniejszy ład w Czechach. Ludowy bunt, niemal komunistyczna rewolucja wzbogacona o aspekt nacjonalistyczny jest w tej narracji zdecydowanie ważniejsza niż religijny przewrót, jaki się wówczas dokonywał. Sam Jan Hus natomiast został męczennikiem sprawy polepszenia doli czeskiego ludu. Zginął dla dzieła, które dopiero komuniści zakończyli sukcesem. Pomnikowy wizerunek protokomunistycznych bohaterów, a szczególnie Jana Husa, wykreowany przez Otokara Vávřę nabrał z biegiem lat po premierze również nowych znaczeń. Rozwój wypadków dziejowych stał się przyczyną pełniejszego włączenia trylogii w narodowy mit husycki. Jaromír Blažejovský zauważył dziwną zbieżność w odczytywaniu dzieła, której Otokar Vávra nie był w stanie przewidzieć: „Trylogia husycka ukazała swoją pobudzającą siłę mimowolnie w czasie emisji telewizyjnej po inwazji wojsk Układu Warszawskiego”²⁴.

Bibliografia

- Čornej P., *Husitská tematika v českém filmu (1953–1968) v kontextu dobového nazírání na dějiny I*, „Illuminace” 1995a, nr. 3, s. 13–43.
- Čornej P., *Husitská tematika v českém filmu (1953–1968) v kontextu dobového nazírání na dějiny II*, „Illuminace” 1995b, nr. 4, s. 43–75.
- Čornej P., *Husitská trilogie a její dobový ohlas*, [w:] P. Čornej, *Světla a stíny husictví*, Praha 2011.
- Gordziejewski A., *Narodowy mit husycki w powojennej czeskiej prozie historycznej*, [w:] *W cudzych oczach. Z problematyki świadomości narodowej we współczesnych literaturach zachodnio- i południowosłowiańskich*, red. H. Janaszek-Ivaničková, E. Madany, Wrocław 1983.
- Górny M., *Między Marksem a Palackým. Historiografia w komunistycznej Czechosłowacji*, Warszawa 2001.
- Hus J., *O Kościele*, Lublin 2007.
- Kowalski P., *Historia w melodramatycznym kostiumie, czyli historyczny film fabularny*, „Studia filmoznawcze” 1985, IV, *Problemy teorii dzieła filmowego*.
- Królak J., *Hus na trybunie. Tradycje narodowe w czeskiej powieści historycznej okresu realizmu socjalistycznego*, Warszawa 2004.
- Moskal K., „*Aby lud był jeden...*” *Eklezjologia Jana Husa w traktacie De ecclesia*, Lublin 2003.
- Nejedlý Z., *Mowa z 6 VII 1946*, „Rudé Pravo” 07.07.1946.
- Rechowicz M., *Polska myśl teologiczna w średniowieczu*, [w:] *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, red. M. Rechowicz, Lublin 1969.
- Smolík J., *Kristus a jeho lid*, Praha 1997.

²⁴ J. Blažejovský, *Dobové tance kolem vota a díla Otokara Vávry*, 2008, s. 3, <http://www.ucl.cas.cz/edice/data/sborniky/2008/SMVII/32.pdf> (30.10.2010).

Šmahel F., *Husitská revoluce*, t. II, Praha 1993.

Todd J., *Marcin Luter. Studium monograficzne*, Warszawa 1970.

Źródła internetowe

Blažejovský J., *Dobové tance kolem vota a díla Otokara Vávry*, 2008, <http://www.ucl.cas.cz/edice/data/sborniky/2008/SMVII/32.pdf> (30.10.2010).

Chańko J., *Artykuły praskie*, 1997, <http://www.pthlodz.pl/dydaktyka/zrodla/zrodlo15.pdf> (28.10.2010).

Československá kinematografie, <http://www.moderni-dejiny.cz/clanky/soubor/id/933/> (27.10.2010).

RADOSŁAW ŁAZARZ

With a Red Chalice. The Object of Hussites Faith in Otokar Vavra's “Hussites Revolutionary Trilogy”.

Summary

The study is dedicated to Otokar Vavra's cinematographic “Hussites Revolutionary Trilogy”. The films were shot in the 1950s as colour motion pictures. The main idea is based on Alois Jirasek's trilogy and Frantisek Palacky's philosophy of history combined with some ideological concepts revolving around the communist interpretation of Hussites. The three films: *Jan Hus* (1954), *Jan Žižka* (1955) and *Proti všem* (Against All Odds, 1957) pose some sort of a challenge by showing a religious movement from an atheist's perspective. Vavra indeed created a work of propaganda, a heroic story of the Czech folk fighting against foreign powers (lords and nobles, crusaders) which had the potential of underpinning the communist ideology in Czechoslovakia. On the other hand, the trilogy took in a new symbolic meaning after the 1968 occupation by the Warsaw Pact.

Keywords: Otokar Vávra, Hussites Revolutionary Trilogy, Hussites, national myth