



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ FILOLOGII POLSKIEJ I KLASYCZNEJ
INSTYTUT FILOLOGII SŁOWIAŃSKIEJ

ROZPRAWA DOKTORSKA

Jan Pešina

**Tradycja świętoawaławska i husycka
w czeskim dyskursie tożsamościowym pierwszej połowy XX wieku**

Rozprawa napisana pod kierunkiem dr hab. Anny Gawareckiej, prof. UAM
promotor pomocniczy dr Radosław Łazarz

Poznań 2024

Spis treści

WSTĘP	4
1. Zastosowana metodologia, przyjęte definicje kluczowych pojęć	5
2. Materiał badawczy	22
3. Struktura pracy	23
4. Stan badań	24
5. Cel pracy	26
I. OD TRADYCJI DUCHOWEJ DO TRADYCJI ŚWIECKIEJ – MIĘDZY LEGENDĄ A HISTORIĄ	27
1. Książę w legendach ukryty – kanwa legendarna i historyczna	27
2. Święty patron, wieczny książę, obrońca państwa, narodu i języka	33
3. Zmiana obsady w czeskim panteonie narodowym	40
4. Jan Hus – reformator religijny i społeczny; kanwa historyczna i legendarna	45
5. Jan Hus na nowo odkryty	54
II. DWIE TRADYCJE NA TLE SPORU O SENS CZESKICH DZIEJÓW	62
1. Spór historiozoficzny: Masaryk vs Pekař	65
2. Paralela literacka: Aloisa Jiráska obraz czeskich dziejów	86
3. Paralela przestrzenna: dwa pomniki	102
4. Jubileuszowy rok 1915	122
III. W POSZUKIWANIU TRADYCJI PAŃSTWOWOTWÓRCZYCH	134
1. Sporu o sens czeskich dziejów ciąg dalszy	137
2. Tabor to nasz program	162
3. Kim jesteśmy?	178
4. Czeska proza historyczna w okresie międzywojennym	191
5. Millenium świętowaćwawskie	195
IV. ŚWIĘTY W CHWALE I UPADKU	217
1. Zwrot ku przeszłości	217
2. Święty Wacław w czasie zagrożenia	231
3. Pod ochroną Rzeszy	236
4. <i>Moudrost starých Čechů</i> Romana Jakobsona	242
V. W SŁUŻBIE POLITYKI HISTORYCZNEJ	253
1. Katalog tradycji postępowych	255
2. Aktualizowane miejsca pamięci	264

3. Akcja Jiráskowska	270
4. Filmowe oblicza epoki husyckiej	275
5. Saga naszego rodu	281
ZAKOŃCZENIE	289
STRESZCZENIE/ SHRNUŤÍ/ SUMMARY	294
BIBLIOGRAFIA	296

WSTĘP

W centrum uwagi niniejszej rozprawy doktorskiej, która metodologicznie mieści się w obrębie badań kulturowych, znajdują się dwie rozbieżne czeskie tradycje historyczne – świętowaclawska oraz husycka, o których można też, ogólniej rzecz ujmując i upraszczając, mówić jako o tradycji katolickiej¹ i reformacyjno-protestanckiej². Wydaje się, że oba te paradygmaty konfesyjno-identyfikacyjne (zwłaszcza husycki) stanowiły mniej więcej od połowy XIX wieku istotny element kształtowania nowoczesnej czeskiej tożsamości zbiorowej. Należy również zaznaczyć, że aczkolwiek chodzi o tradycje o rodowodzie religijnym, zostały one w XIX wieku, w dominującym mieszczańsko-liberalnym dyskursie wspólnotowym, napełnione nową, sekularyzowaną treścią znaczeniową i głównie jako takie będą rozpatrywane. Niniejsza rozprawa kładzie sobie za cel wskazanie ich miejsca oraz roli w procesie formowania nowoczesnej czeskiej tożsamości narodowej oraz określenie ich wzajemnego stosunku – koegzystencji lub konkurencji, jak również ustalenie przyczyny ich trwania³.

Wskazanim tradycjom patronują dwie ważne postaci czeskiej historii: jeden z pierwszych chrześcijańskich władców Czech, książę Waclaw z dynastii Przemyślidów oraz reformator religijny, Jan Hus. Z punktu widzenia niniejszej pracy bardziej doniosłe znaczenie ma ich symboliczne drugie życie, które było kształtowane przez rozmaite czynniki: konfesyjne, narodowościowe, ideowo-polityczne, historiozoficzne, artystyczne. Postaci te funkcjonują także jako słowa klucze oraz miejsca pamięci, koncentrujące wokół siebie szereg różnorodnych, nieraz przeciwstawnych semantycznych konotacji (historycznych, kulturowych, politycznych).

¹ Kult świętowaclawski narodził się w drugiej połowie X wieku, a więc jeszcze przed wielką schizmą wschodnią (1054). Dlatego też patron Czech jest świętym nie tylko Kościoła katolickiego, ale także prawosławnego. W dodatku, jak pokaże niniejsza praca, tradycja świętowaclawska odgrywała na przestrzeni dziejów przeważnie szerszą niż konfesyjna rolę, co różni ją od np. wybitnie katolickiej, zapoczątkowanej w okresie baroku tradycji nepomuceńskiej.

² Mówiąc o czeskiej reformacji, można ją w najszerszym ujęciu rozumieć jako ciągłość ideową pomiędzy czternastowiecznym ruchem odnowy Kościoła, husytyzmem i szesnastowieczną reformacją. Z punktu widzenia niniejszej pracy, najistotniejszy pozostaje program reformacyjny sformułowany przez Jana Husa na podstawie poglądów głoszonych przez Jana Wiklefa, symbolizowany następnie przez laicki kielich – przyjmowanie przez laików komunii pod obiema postaciami (*sub utraque specie*), a dopiero później reprezentowany przez odrębny kościół Jednoty Braci Czeskich (1457). Na tę rodzimą tradycję w XVI wieku nałożyła się i stopniowo ją zdominowała niemiecka tradycja protestancka, czego symbolicznym wyrazem był, w starszej ikonografii nieobecny, wizerunek Jana Husa jako brodatego protestanckiego duchownego, który w ogólnej świadomości funkcjonuje do dziś.

³ Jak bowiem pisze Marc Bloch: „Zakładając nawet jak największą niezmienną tradycję, musimy zawsze podać rację jej trwania. [...] Jednym słowem, nie chodzi już o to, by wiedzieć, czy Jezus został rzeczywiście ukrzyżowany i czy zmartwychwstał, ale o to, by zrozumieć, jak się to dzieje, że tylu ludzi wokół nas wierzy w Ukrzyżowanie i Zmartwychwstanie.“ Tenże, *Pochwała historii czyli o zawodzie historyka*, tłum. W. Jedlicka, Kęty 2009, s. 54.

Jedną z możliwych nowoczesnych interpretacji dziedzictwa świętowaławskiego i husyckiego stanowi ich rozumienie jako tradycji reprezentujących dwie odmienne nowoczesne koncepcje narodu czeskiego⁴. W uproszczeniu można powiedzieć, że tradycja świętowaławska reprezentuje koncepcję narodu zdefiniowanego w granicach całego terytorium historycznego (zemský národ), zaś tradycja husycka naród zdefiniowany jako grupę językowo-etniczną, której zasięg niekoniecznie pokrywa się z historycznymi granicami państwa⁵. Należy jednak pamiętać, że oba warianty zawierają w sobie znaczną dozę ambiwalencji. Tradycja świętowaławska może rodzić obok wydzwiku jednoczącego, ponadetnicznego i ponadkonfesyjnego przeciwstawne konotacje tradycji narodowo i konfesyjnie obronnej. Ruch husycki zaś, zawierający, oprócz podstawowego wymiaru religijnego, silne akcenty narodowo-emancypacyjne, może być interpretowany jako ruch ponadnarodowy, jako prolog reformacji europejskiej lub też antycypacja nowoczesnych rewolucji demokratycznych XVIII i XIX wieku.

1. Zastosowana metodologia, przyjęte definicje kluczowych pojęć

Jak już zaznaczono, niniejsza praca mieści się metodologicznie w obrębie badań kulturowych. Badania kulturowe cechuje duża różnorodność pod względem stosowanych metod, jak również szeroko zdefiniowany przedmiot zainteresowania. Jak stwierdza Michał Paweł Markowski: „Przedmiotem tym nie jest bowiem literatura jako taka, lecz szeroko rozumiana kultura, zaś jedną metodę zastępuje konglomerat cząstkowych strategii poświęconych jej badaniu. Zamiast zajmować się wyłącznie tekstami literackimi, badania kulturowe za przedmiot analizy obierają to wszystko, co daje się badać w przestrzeni kultury.”⁶ W świetle takiej definicji nasuwa się pytanie o zasadność zaliczania badań kulturowych do literaturoznawstwa. Markowski wymienia trzy zasadnicze ku temu powody: pierwszy to zakwestionowanie przez zwolenników badań kulturowych wyjątkowej pozycji tekstów

⁴ Genezę obu koncepcji, ziemskiej (terytorialnej) i językowo-etnicznej, przybliży J. Zarek, m. in. stwierdzając, iż wybór jednego z dwu wariantów rozumienia czeskości okazał się możliwy bardziej w teorii niż w praktyce. W warunkach narastającej rywalizacji czesko-niemieckiej od połowy XIX w. dyskurs tożsamościowy został bowiem zdominowany przez kryterium językowo-etniczne. Badacz równocześnie zaznacza, iż dyskusje wokół obu koncepcji zostawiły jednak wyraźny ślad w nowszym myśleniu Czechów o sobie. Por. tenże, *Dwie koncepcje narodu czeskiego*, [w:] M. Bobrownicka (red.), *Język a tożsamość narodowa*, Kraków 2000, s. 39 – 51.

⁵ Każda z tych koncepcji tylko częściowo pokrywa się z modelową definicją narodu zaproponowaną przez Marka Waldenberga, zawierającą m. in. następujące elementy: „istnienie wspólnego języka, terytorium, na którym mieszka dana zbiorowość lub jej znaczna część i które uważa ona za swą ziemię ojczystą; dziedzictwo kulturowe, z którym znaczna część zbiorowości identyfikuje się jako z własnym; partycypowanie w kulturze narodowej; wspólna dość bogata symbolika i to, co w niektórych definicjach narodu określa się jako wspólny zasób uczuć i myśli [...]” Tenże, *Kwestie narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej. Dzieje. Idee*, Warszawa 1992, s. 16-17.

⁶ M. P. Markowski, *Badania kulturowe* [w:] M. P. Markowski – A. Burzyńska, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2009, s. 521.

literackich w kulturowym uniwersum i ich estetycznej autonomii, drugi to poszerzenie pojęcia lektury, które ma dotyczyć wszystkich praktyk symbolicznych mających wpływ na wyobrażenie rzeczywistości, trzeci to stwierdzenie, że badanie literatury jest równocześnie badaniem kultury, a zatem nie jest zajęciem neutralnym lecz interwencją polityczną, jeżeli przez politykę rozumiemy sposób budowania jakiejś wspólnoty (*polis*)⁷.

Jak pokazuje Teresa Walas, historia literatury narodziła się pod koniec XVIII wieku w postaci historii kulturowej właśnie. Za prekursora tej perspektywy badawczej uznać można J. G. Herdera, który literaturę uważał za wytwór (i zarazem wyraz) charakteru narodowego, kształtowanego przez wielorakie czynniki zewnętrzne (klimat, położenie geograficzne, krajobraz, przyrodę) oraz społeczne (religię, ustrój polityczny, stosunki rodzinne, poziom dobrobytu itp.)⁸. Nowy impuls dla rozwoju kulturowej historii literatury stanowiła myśl pozytywistyczna, która nadała mu dwa kierunki – przyrodoznawczy oraz socjologiczny. Pierwszy z nich nawiązywał do filozofii Heglowskiej, dążąc do określenia ogólnych praw rządzących procesem historycznym przy pomocy instrumentarium pojęciowego zaczerpniętego z przyrodoznawstwa (ewolucja, prawo przystosowania do środowiska, prawo cykliczności). Socjologiczny kierunek natomiast, nie uchylając ważności praw uniwersalnych, koncentrował uwagę na różnicy i różnorodności. Zdaniem czołowego przedstawiciela tego nurtu, Hipolita Taine'a, na matrycę zróżnicowań pierwotnych, które pociągały za sobą różnorodność indywidualną, składały się trzy czynniki: rasa (plemienność), środowisko geograficzne i czas. Dla kulturowych badań literackich wydaje się także kluczowe pojmowanie w refleksji francuskiego filozofa utworu literackiego jako „dokumentu ludzkiego”, nie zaś jako dzieła sztuki *stricte* literackiej, którego opisu dokonuje poetyka i retoryka⁹.

Do ostatecznego wyzwolenia nauk humanistycznych spod wpływu przyrodoznawstwa doszło po przełomie antypozytywistycznym, w którym kluczową rolę odegrały poglądy Wilhelma Dilthey'a oraz Henri'ego Bergsona. Myśl obu filozofów rozwijano następnie na gruncie literaturoznawstwa niemieckiego, gdzie np. Hermann August Korff, chcąc pogodzić Diltheyowski idealizm z Bergsonowskim witalizmem, zaproponował odczytanie historii jako historii idei, uznając, że „jest ona pośrednio historią życia”. Z kolei Rudolf Unger, próbując uzgodnić Diltheyowskie pojmowanie literatury jako „organu rozumienia życia” i poety jako wizjonera, który dostrzega jego tajemny sens, z potrzebami szeroko zarysowanych dziejów

⁷ Ibidem, s. 521-522.

⁸ Por. T. Walas, *Historia literatury w perspektywie kulturowej – dawniej i dziś* [w:] M. P. Markowski – R. Nycz (red.), *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, Kraków 2012, s. 93-97.

⁹ Por. ibidem, s. 104-107.

literatury, proponuje koncepcję historii literatury jako historii problemów¹⁰. Tym tropem, tzn. historii pewnych idei oraz dziejów literatury pojmowanych jako historia problemów (zwłaszcza natury kulturowej i społecznej), stara się podążać także niniejsza rozprawa.

Istotne dla nas są także poglądy głoszące, iż postać przedmiotu wiedzy historycznej konstruowana jest przez umysł poznający badacza. Takie stanowisko reprezentują nurty (rozwijane w drugiej połowie XX wieku), które, jak pisze Walas, można najogólniej określić jako „perspektywizm, konstruktywizm (z jego szczególną odmianą – narratywizmem), tekstualizm (ze szczególnym uwzględnieniem retoryczności i figuratywności przypisywanej zarówno źródłom, jak i dyskursowi historiograficznemu).”¹¹

Z punktu widzenia niniejszej rozprawy szczególnie przydatne okazują się, wywodzące się ze strukturalizmu, prace Haydena White’a, autora książek *Metahistory* oraz *Tropics of Discours*. Na uwagę zasługują zwłaszcza poglądy badacza na problematykę interpretacji w historii, która jest, w jego opinii, niezbędnym warunkiem prowadzenia rzetelnych badań historycznych. Już sam dobór pewnych faktów, a pominięcie innych, stanowi interpretację. Historyk stający wobec materii historycznej, bogatej i ubogiej równocześnie, tzn. informującej zazwyczaj o tym, co się wydarzyło, ale niewyjaśniającej, dlaczego, musi dla stworzenia spójnej narracji dokonać interpretacji. Mit obiektywności badań historycznych został zresztą podważony już w XIX wieku przez wybitnych teoretyków historiografii, G. W. F. Hegla, J. G. Droysena, F. Nietschego i B. Crocego¹². Poglądy stwierdzające nadrzędność spekulacji naukowej wobec empirii historycznej są także obecne w sporze o sens czeskich dziejów, który tworzy tło badanych przez nas tradycji. White rozróżnia cztery plany interpretacji: estetyczny (wybór strategii narracyjnej, opowieści pewnego typu), epistemologiczny (wybór paradygmatu opisu), etyczny (wybór ideowy) oraz, jego zdaniem, podstawowy, najgłębiej w tekście ukryty a zarazem decydujący dla konceptualizacji całej interpretacji, plan językowy (tropiczny)¹³. W sporze o sens czeskich dziejów najłatwiej rozpoznawalny jest plan ideowy. Inną istotną kwestią, również poruszaną przez uczestników sporu, jest, jak ujmuje to White, fikcyjna opozycja pomiędzy historiografią jako sposobem reprezentacji „rzeczywistego” a literaturą piękną, będącą sposobem reprezentacji „możliwego” lub tylko wyobraźalnego. W opinii naukowca natomiast tak historyk, jak beletrysta dążą do tego samego celu: przedstawienia werbalnego obrazu „rzeczywistości”¹⁴.

¹⁰ Por. T. Walas, *Historia literatury ...*, s. 112-115.

¹¹ Ibidem, s. 123.

¹² Por. H. White, *Tropika dyskursu. Kulturně kritické eseje*, tłum. L. Nagy, Praha 2010, s. 69-71.

¹³ Por. ibidem, s. 96-101.

¹⁴ Por. ibidem, s. 156, 154.

Kluczowe dla nas pojęcie *kultura* można, zdaniem Markowskiego, najogólniej definiować następująco: „Kultura to system praktyk symbolicznych zakorzenionych w określonej ideologii i opartych na wymianie.”¹⁵ W praktyce oznacza to, że człowiek posługuje się znakami i symbolami, przy pomocy których „stara się zarówno zrozumieć i wpłynąć na otaczającą go rzeczywistość, jak zdefiniować własną tożsamość.”¹⁶ Ta zaś „podobnie jak znaczenie, jest [...] efektem działań ludzi wymieniających między sobą poglądy, teksty, opowieści, gesty, zachowania.”¹⁷

Powyższa definicja wydaje się zbieżna z inkluzywnym rozumieniem kultury, zaproponowanym przez Aleidę Assmann (wszystko, co ludzie czynią i co się z tym wiąże). Oprócz tego badaczka podaje jeszcze dwie inne, neutralne definicje kultury: jako pielęgnacji oraz specyfiki narodowej. Najbardziej przydatna dla nas, to ostatnia z wymienionych, odnosząca się do „tworów geograficznych i politycznych, takich jak narody w różnych historycznych stadiach rozwoju, których jedność jest gwarantowana poprzez określony język, mentalność, sposób życia i formy sztuki. To, co każdorazowo decyduje o spójności tych tworów, wyraża się za pomocą ogólnego pojęcia kultury.”¹⁸ Badaczka zwraca także uwagę na różnicę pomiędzy wywodzącym się z tradycji niemieckiej kulturoznawstwem (*Kulturwissenschaft*) oraz wyrastającymi z tradycji anglo-amerykańskiej studiami kulturowymi (*cultural studies*). Pierwszy nurt związany jest wyłącznie z instytucjami akademickimi, drugi natomiast stanowi równocześnie część ruchów społecznych i praktyk kulturowych. W polu badawczym zdefiniowanego przez Assmann kulturoznawstwa znajdują się m. in. dla nas istotna historyczna (re)kontekstualizacja sztuki oraz zainteresowanie pamięcią kulturową¹⁹.

Kulturowa perspektywa badawcza jest ściśle powiązana z koncepcją analizy *dyskursu* Michela Foucaulta, który, podważając zwyczajowo przyjmowane rozróżnienia pomiędzy wielkimi typami, formami lub rodzajami dyskursu przeciwstawiającymi sobie nawzajem naukę, literaturę, filozofię, religię, historię, fikcję itd., jak również kwestionując „oczywiste”, najbardziej bezpośrednie jednostki dyskursu, jak książka czy dzieło²⁰, proponuje analizę dyskursu jako opisu zdarzeń dyskursywnych, rozumianych jako

¹⁵ M. P. Markowski, *Badania kulturowe ...*, s. 523.

¹⁶ Ibidem, s. 523.

¹⁷ Ibidem, s. 523.

¹⁸ A. Assmann, *Wprowadzenie do kulturoznawstwa. Podstawowe terminy, problemy, pytania*, przekł. A. Artwińska i K. Różańska, Poznań 2015, s. 32.

¹⁹ Ibidem, s. 55.

²⁰ Por. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przekł. A. Siemek, Warszawa 2002, s. 24-27.

[...] zbiór wszystkich rzeczywistych wypowiedzi (zarówno mówionych jak pisanych), w ich zdarzeniowym rozproszeniu i w jednostkowym zjawianiu się, które jest im właściwe. Nim orzekniemy z całą pewnością, że mamy do czynienia z nauką, z powieścią, z rozprawą polityczną, z dziełem jakiegoś autora, czy nawet z książką, stajemy wobec materiału, który winniśmy potraktować w jego pierwotnej neutralności jako populację zdarzeń ogólnej przestrzeni dyskursu.²¹

Dyskurs, pojmowany jako „zbiór społecznie usankcjonowanych praktyk wypowiedzeniowych, określających zarówno miejsce podmiotu, jak i status rzeczywistości” i który „nigdy nie jest neutralny światopoglądowo i jest podstawowym warunkiem konstruowania tożsamości²²”, stanowi punkt wyjścia dla dalszego uściślenia charakteru dyskursywnych badań nad tożsamością narodową. W świetle tej perspektywy badawczej tożsamość nie jest czymś danym, lecz jest „systemem relacji i reprezentacji”. Powołując się m. in. na prace Petera Schlesingera, Alberta Melucciego, Zbigniewa Bokszańskiego oraz Teuna Adrianusa van Dijka²³, Paweł Ścigaj definiuje *dyskurs tożsamości narodowej* (*dyskurs tożsamościowy*) w wymiarze podmiotowym i przedmiotowym następująco:

Podmiotami dyskursu najczęściej są nadawcy komunikatów oraz jego odbiorcy, a więc strony dyskursu. W przypadku tożsamości narodowej podmiotami dyskursu są przede wszystkim elity, rozumiane możliwie szeroko jako zbiór osób wpływających na istniejące w społeczeństwie opinie [...] Dyskurs tożsamości narodowej to w sensie najszerszym, ogół wypowiedzi pisemnych i oralnych dotyczących tego, co wydaje się ważne dla określenia istoty własnego narodu [...] Innymi słowy, dyskurs tożsamości narodowej zogniskowany jest wokół pytania, co to znaczy polskość, brytyjskość, niemieckość itp.²⁴

Wokół pytania, „co to znaczy czeskość”, w dużej mierze koncentruje się także niniejsza rozprawa. Polem badawczym, po którym będzie się ona poruszać, pozostaje podjęta przez osoby (elity narodowe) wpływające na kształtowanie opinii publicznej refleksją dwóch „narodotwórczych” tradycji historycznych, ich oddziaływanie w procesie formowania czeskiej tożsamości narodowej oraz ich wzajemnego stosunku.

Kolejne kluczowe pojęcie, któremu należy się przyjrzeć, to *tradycja*. Edward Shils, zajmując się naturą i mechanizmami tradycji, pisze, iż:

²¹ M. Foucault, *Archeologia ...*, s. 30.

²² M. P. Markowski, *Badania kulturowe ...*, s. 536.

²³ P. Schlesinger, *On national identity. Some conceptions and misconceptions criticized*, „Social Science Information” 1987, 26 (2); A. Melucci, *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali*, Il Mulino, Bologna 1982; T. A. van Dijk, *Badania nad dyskursem* [w:] tenże (red.), *Dyskurs jako struktura i proces*, tłum. G. Grochowski, Warszawa 2001.

²⁴ P. Ścigaj, *Tożsamość narodowa. Zarys problematyki*, Kraków 2012, s. 374.

Tradycje są poglądami o szczególnej strukturze społecznej: tradycje to konsensus w czasie. [...] Są poglądami posiadającymi sekwencyjną strukturę społeczną. Są poglądami następujących po sobie osób, które już to pozostają ze sobą w stosunkach wzajemnego oddziaływania, już to przynajmniej w stosunku jednostronnej komunikacji (choćby nawet nieciągłej pokoleniowo).²⁵

Tradycji nie konstituuje międzypokoleniowa tożsamość poglądów lub działań, tylko międzypokoleniowa filiacja przekonań, która pociąga za sobą ich transmisję (przekazywanie)²⁶, przy czym, jak dalej stwierdza badacz, dla udanej transmisji poglądów (przyjęcia tradycji) ważna jest „wiara w jakieś powinowactwo – rodzinne, obywatelskie, charyzmatyczne czy ideowe [...]”:²⁷ Do formalnych właściwości tradycyjnych poglądów należą także, oprócz trwania w czasie, ich zdolność do modyfikacji oraz zmienna struktura – ciągła lub nieciągła²⁸, co wydaje się szczególnie ważne z punktu widzenia omawianych w niniejszej rozprawie tradycji.

Powyższa definicja tradycji jako transmisji poglądów w czasie jest zbieżna z jednym z trzech komplementarnych pojmowań tradycji, które rozróżnia Jerzy Szacki. Badacz nazywa go czynnościowym, ponieważ w centrum uwagi znajduje się tu czynność przekazywania z pokolenia na pokolenie „takich lub innych, przeważnie duchowych, dóbr danej zbiorowości.” Drugie wyróżnione pojmowanie tradycji, nazwane przez Szackiego przedmiotowym, skupia się na przekazywanych dobrach właśnie, zaś w trzecim ujęciu, określanym jako podmiotowe, decydujący jest „stosunek danego społeczeństwa do przeszłości, jego zgoda na dziedziczenie lub przeciwko niemu²⁹”. Nawiązując do powyższego potrójnego pojmowania tradycji Ścigaj pisze, iż:

Można powiedzieć nieco metaforycznie, że tradycja to „przekaz”, „dziedzictwo” i „pamięć”. Czynnościowe rozumienie tradycji wskazuje na transmisję elementów przeszłości do teraźniejszości. [...] Tradycja w tym rozumieniu to wszystko to, co odbieramy w toku socjalizacji i kulturalizacji – to wzory zachowań, normy, wartości, obyczaje i zwyczaje, tabu, zdolność odczytywania symboli, odnajdywania się w przestrzeni narodowej kultury. Przedmiotowe ujęcie tradycji zbliża się do pojęcia „dziedzictwa”, czyli tego wszystkiego, co pochodzi z przeszłości. W skład dziedzictwa [...] wchodzi rozmaite kategorie: legendy, język, krajobrazy, historia, archeologia, architektura czy sztuka. Na dziedzictwo składa się więc całokształt dorobku wspólnoty, zarówno materialny, jak i niematerialny. Tak ujęte dziedzictwo staje się

²⁵ E. Shils, *Tradycja*, tłum. J. Szacki [w:] J. Kurczalska, J. Szacki (red.), *Tradycja i nowoczesność*, Warszawa 1984, s. 36.

²⁶ *Ibidem*, s. 38.

²⁷ *Ibidem*, s. 44.

²⁸ *Ibidem*, s. 49-50.

²⁹ J. Szacki, *Tradycja*, wydanie II rozszerzone, Warszawa 2011, s. 101-102.

fundamentem dla mechanizmów pamięci zbiorowej i tradycji w ujęciu podmiotowym, a więc wyboru i interpretacji elementów tego dziedzictwa³⁰.

Istotnym zagadnieniem związanym z pojęciem tradycji pozostaje nie tylko relacja przeszłości z terażniejszością, ale także z przyszłością. Zdaniem Ernsta Blocha, terażniejszość jest rozpoznawalna w dwóch topoi: wstecz albo wprzód, we wspomnieniu i jego najbardziej skodyfikowanej formie – tradycji lub w oczekiwaniach i nadziejach – utopii³¹. Jednak oddzielanie tych dwóch kategorii uznaje badacz za sztuczne, pisząc o ich wzajemnym przenikaniu, płynnym przechodzeniu jednej w drugą, co opisuje obrazowo w następujący sposób: „[...] przeszłość jest strumieniem, który nas zalewa, z którym nasza terażniejszość płynie w przyszłość, który przybierając inną nazwę, pozostaje jednak tym samym strumieniem.”³² Na ściśle powiązanie przeszłości, terażniejszości i przyszłości zwraca uwagę także Przemysław Urbańczyk, pisząc o sprzężeniu zwrotnym pomiędzy tymi kategoriami: „Ludzie zdają się wierzyć, że przyszłość, aby spełniać pokładane w niej oczekiwania, wymaga powrotu do wyidealizowanej przeszłości. Ta jednak jest jedynie produktem ich własnych przekonań, stereotypów, kompleksów i złudzeń. Pamięć nigdy bowiem nie oddaje dawnej (nawet niezbyt odległej) rzeczywistości. Pamięć ją subiektywnie rekonstruuje.”³³

W tym świetle *pamięć* jawi się jako najistotniejszy czynnik kształtowania określonego obrazu przeszłości. We wprowadzeniu do tomu *Słowiańska pamięć*, tłumacząc przyjęty układ zamieszczonych tekstów, jego redaktorzy, Karolina Ćwiek-Rogalska i Marcin Filipowicz, powołują się na propozycję metodologiczną zawartą w tekście wprowadzającym Mirosława Hrocha zatytułowanym *Memory and Historical Consciousness* (s. 21-31):

Czeski historyk [...] proponuje traktować pamięć jako określoną formę komunikacji, która dostarcza nam informacji o przeszłości. Skoro zaś pamięć jest formą komunikacji, to porządkując refleksję nad nią, należałoby sprowadzić ją do postaci modelu komunikacyjnego: kto i co komu komunikuje. Powstaje w ten sposób triada wyznaczająca strukturę pamięci, złożona z nadawcy, treści i odbiorcy pamięci. Przy czym już tutaj widać, że w przypadku relacji pomiędzy nadawcą a odbiorcą to nadawca pamięci zajmuje silniejszą pozycję. To on jest tym, który przekazuje komuś (odbiorcy) określony rodzaj pamięci.³⁴

³⁰ P. Ścigaj, *Tożsamość narodowa ...*, s. 344-345.

³¹ E. Bloch, *Czy istnieje przyszłość w przeszłości?*, tłum. D. Niklas [w:] J. Kurczewska – J. Szacki (red.), *Tradycja i nowoczesność*, Warszawa 1984, s. 16.

³² *Ibidem*, s. 26.

³³ P. Urbańczyk, *Władza i polityka we wczesnym średniowieczu*, Wrocław 2008, s. 13.

³⁴ K. Ćwiek-Rogalska – M. Filipowicz (red.), *Słowiańska pamięć*, Kraków 2017, s. 12-13.

Z kategorią pamięci nieodłącznie związana jest także koncepcja miejsc pamięci (*lieux de mémoire*) Pierre'a Nory, która, jak zauważa Andrzej Szpociński, osadzona jest w dwu tradycjach: w badaniach nad społecznymi ramami pamięci zbiorowej Maurice'a Halbwachsa oraz praktykach mnemotechnicznych antycznych i średniowiecznych retorów, przypomnianych przez Frances Yates w książce *Sztuka pamięci*³⁵. Miejsca pamięci, jak stwierdza Nora, należą do dwóch różnych porządków, których dychotomię określić można jako zwyczajne i niejednoznaczne, naturalne i sztuczne, poznawalne (za pomocą zmysłów) a zarazem abstrakcyjne i idealne. W istocie są one miejscami w potrójnym sensie: materialnym, użytkowym i symbolicznym, przy czym wszystkie trzy aspekty znaczeniowe nakładają się na siebie. W tym ujęciu np. pojęcie pokolenia jest miejscem materialnym w sensie demograficznym, użytkowym jako nośnik pamięci oraz z definicji symbolicznym, ponieważ odnosi się do większości, która nie mogła uczestniczyć w jakimś wydarzeniu lub doświadczeniu. Za czynnik konstytuujący miejsce pamięci Nora uznaje wolę pamiętania (interakcję pomiędzy pamięcią a historią). Zaś warunkiem jego trwania jest zdolność metamorfozy – nieustająca gotowość na przyjęcie nowych znaczeń. Jako przykłady możliwych miejsc pamięci („wszystkiego, co zawiaduje obecnością przeszłości w teraźniejszości”) francuski historyk podaje np. zbiory archiwalne, podręczniki, leksykony, pomniki, miejsca topograficzne, wydarzenia historyczne, uroczystości, rocznice, święta narodowe itp.³⁶.

Milan Hlavačka, pisząc o możliwościach praktycznego zastosowania koncepcji miejsc pamięci w badaniach historycznych, proponuje rozpatrywać problematykę wytwarzania (lub odwrotnie usuwania) pamięci za pośrednictwem kultywacji jej formatywnych elementów (opowieści, osób i miejsc) w dwóch perspektywach: wiodącego dyskursu ideologicznego (religijnego, narodowościowego, klasowego, demokratycznego) oraz nieoficjalnie, oddolnie rozwijanych inicjatyw, przy czym warto przyjrzeć się też stosunkowi pomiędzy oficjalną pamięcią i jej „ludową” postacią, tzn. pomiędzy aktualną oficjalną hierarchią oraz spontanicznym przeżywaniem poprzednich wiodących struktur pamięciowych³⁷. Jak dalej stwierdza badacz:

Nosné skladební prvky historického příběhu, jeho uchování, výklad a hodnocení ve veřejném povědomí tvoří podstatnou součást mocenských identifikačních strategií, pro něž je přijatý konsensus o sdílených

³⁵ Por. A. Szpociński, *Miejsca pamięci (lieux de mémoire)*, „Teksty Drugie” 4, 2008, s. 11-13.

³⁶ Por. P. Nora, *Między pamięcią a historią. Problematyka miejsc* [w:] tegoż, *Między pamięcią a historią. Wybór tekstów*, Gdańsk 2022, s. 116-126.

³⁷ M. Hlavačka, *Místa paměti a jejich „místo“ v historickém a společenském provozu* [w:] M. Hlavačka i in., *Paměť míst, událostí a osobností: historie jako identita a manipulace*, Praha 2011, s. 18-19.

historických hodnotách (národní prohry a výhry, užitečná a zavržená minulost, idealizace či naopak vytváření orwellovských jam paměti) jedním ze základních cílů na cestě za ovládnutím celospolečenského diskurzu.³⁸

Zdáním Svatavy Rakovej, kształtowanie pamięci społeczeństwa masowego ma ścisły związek z procesem jego demokratyzacji w przebiegu ostatnich dwustu lat. Jak dalej píše badaczka:

Historie se v tomto procesu stává «zbožím», které je dostupné všem a musí být tedy opracováno tak, aby podobně jako jiné spotřební zboží na jedné straně vyhovovalo obecné recepci, odpovídalo jakýmsi hlubinným lidským potřebám a zároveň je žádoucím způsobem ovlivňovalo a formovalo.³⁹

Czeskim miejscom pamięci, rozumianym jako każdy materialny i niematerialny ślad przeszłości, który dysponuje potencjałem kształtowania świadomości historycznej, poświęcono w ostatnim czasie pracę zbiorową pod redakcją Petra Čorneja i Václavy Kofránkové⁴⁰. Istotne wydaje się, stwierdzone przez autorów, tworzenie różnych (nieraz przeciwstawnych) miejsc pamięci w ramach jednego społeczeństwa: „Stěžejní úkol, který zde řešíme, je hledání odpovědi na otázku, jakým způsobem si jednotlivé složky české společnosti vybíraly, eventuálně vytvářely svá místa paměti, jak si jejich prostřednictvím budovaly kolektivní paměť, jednu z podmínek vlastní emancipace a identity.“⁴¹

Przypomnijmy jeszcze nadrzędne wobec pojęcia pamięci określenie *kultura pamięci* (używane m. in. w pracach Aleidy i Jana Assmannów⁴²), czyli całokształt sposobów obchodzenia się z przeszłością i historią przez grupy i jednostki. Obejmuje ona wszelkie formy reprezentacji przeszłości i pamięci, w tym przedstawienia zdarzeń w pamięci zbiorowej, upamiętnianie ich, wkomponowywanie w przestrzeń publiczną i teksty kultury⁴³.

³⁸ Ibidem, s. 18.

³⁹ S. Raková, *Místa paměti na přelomu tisíciletí: výzvy a proměny jednoho konceptu*, [w:] M. Hlavačka i in., *Paměť míst, událostí a osobností...*, s. 22.

⁴⁰ P. Čornej – V. Kofránková i in., *Místa paměti v procesu formování moderního českého národa*, Praha 2021.

⁴¹ P. Čornej, V. Kofránková, *Místa paměti českého 19. století: úskalí výzkumu*, [w:] P. Čornej – V. Kofránková i in., *Místa paměti v procesu ...*, s. 16.

⁴² A. Assmann, *Między historią a pamięcią. Antologia*, Warszawa 2021; J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przekł. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2015.

⁴³ Hlavačka podaje następującą definicję kultury pamięci: „Kulturę pamięci je [...] možno chápat jako souhrnný pojem nadřazený všem formám vědomých vzpomínek na historické události, místa a osobnosti. Tento pojem obsahuje také všechny způsoby prezentace dějin včetně vědeckých historických diskurzů či soukromých vzpomínek, pokud zanechaly stopy ve veřejnosti. Nositeli této kultury mohou být jak jednotlivci, sociální skupiny, tak i národy a státy.” Tenże, *Místa paměti ...*, s. 15.

Ostatnimi terminami, którym należy się bliżej przyjrzeć, są *tożsamość* i *tożsamość narodowa*. Zdaniem Pawła Ścigaja, każda refleksja nad tożsamością w naukach społecznych powinna zawierać trzy pytania: o jakich podmiotach mówimy, czy tożsamość jest cechą stałą czy zmienną w czasie oraz jakie są kryteria stwierdzenia tożsamości obiektów. Pojęcie tożsamości można zatem rozważać w trzech wymiarach ułożonych w dialektyczne pary: w wymiarze podmiotowym (jednostki lub zbiorowości), w wymiarze dynamiki (stanu lub procesu) oraz w wymiarze przedmiotowym (kontynuacji lub odmienności)⁴⁴. Podobnie, zdaniem badacza, w naukowej debacie nad tożsamością narodową (którą można uznać za rodzaj tożsamości zbiorowej) „odzwierciedlają się trzy dialektyki tożsamości – podmiotowa, dynamiki i przedmiotowa”, przy czym szczególnie ważna wydaje się ta pierwsza. Podstawowe pytanie bowiem brzmi, czy podmiotem tożsamości narodowej jest jednostka czy też zbiorowość. Na przeciwległych biegunach znajdują się stanowiska, uznające, iż badanie tożsamości zbiorowej możliwe jest tylko poprzez tożsamość jednostki (J. Kurczewska, G. Babiński) oraz poglądy przypisujące ontologiczną realność narodom i ich tożsamości (C. S. Bartnik). Pośrednie stanowisko reprezentują zwolennicy przekonania o realności zbiorowej tożsamości narodowej, której nosicielami są jednostki, a której równocześnie nie da się zredukować do poziomu jednostki⁴⁵. Do takich badaczy należy np. Samuel P. Huntington, który, pisząc o warunkach istnienia oraz o dynamice tożsamości narodowej, stwierdza, iż:

Naród istnieje jedynie wówczas, gdy grupa ludzi myśli o sobie jako o narodzie, a ich koncepcje siebie samych mogą szybko ulegać zmianie. [...] Tożsamości narodowe, podobnie jak inne rodzaje tożsamości, ulegają konstrukcji i dekonstrukcji, zyskują lub tracą na wartości, są przyjmowane lub odrzucane.⁴⁶

Warto w tym miejscu wspomnieć jeszcze o pojęciach bliskoznacznych tożsamości narodowej, do których Ścigaj zalicza charakter narodowy, świadomość narodową, pamięć zbiorową, stereotypy i uprzedzenia narodowe, tożsamość kulturową oraz tożsamość etniczną. Pojęcia te bywają traktowane albo zamiennie, albo używa się ich jako odnoszących się do

⁴⁴ Por. P. Ścigaj, *Tożsamość narodowa ...*, s. 97-100. Na dychotomiczny charakter tożsamości zwraca uwagę również francuski badacz Edmond Marc: „Identita je zároveň individuální i kolektivní, osobní i společenská: ve stejném okamžiku vyjadřuje výlučnost i příslušnost ke komunitě [...], nachází se (už ze samotné definice) v paradoxní situaci mezi podobností a na druhé straně odlišností, mezi jedinečným a zároveň srovnatelným s jinými. Osciluje mezi radikální alteritou a totální similaritou.“ E. Marc, *Psychologie de l'identité: Soi et le groupe*, Paris 2005. Cyt. za P. Košťálová, *Stereotypní obrazy a etnické mýty. Kulturní identita Arménie*, Praha 2012, s. 23, tłum. autorki.

⁴⁵ Por. ibidem, s. 137-141.

⁴⁶ S. P. Huntington, *Kim jesteśmy? Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2007, s. 103, cyt. za P. Ścigaj, *Tożsamość narodowa ...*, s. 140.

zjawisk uznawanych za element dyskursu tożsamościowego⁴⁷. Badacz, stwierdzając, iż nie sposób wyznaczyć jednoznacznych granic pomiędzy powyższymi kategoriami, „które budują swego rodzaju «rodzinę» pojęć splecionych znaczeniowo, o czasem wymiennych, a czasem zupełnie różnych cechach dystynktywnych”, proponuje zastosować ideę „podobieństwa rodzinnego” Ludwiga Wittgensteina, w świetle której wszystkie te pojęcia są elementami tej samej gry językowej⁴⁸.

Z powyżej wymienianych pojęć bliskoznacznych przyjrzyjmy się najpierw *charakterowi narodowemu*. Pojęcie to, na którego rozwój największy wpływ wywarły pisma J. G. Herdera, pod postacią „ducha narodów” na stałe weszło do dyskusji o narodach toczonej w XIX wieku. Herder mówi (jak już wspomniano wyżej) o rozmaitych czynnikach, które mają wpływ na formowanie ducha (charakteru) narodu, od geograficznych i klimatycznych po ustrój i światopogląd. W nawiązaniu do niego, kolejni autorzy rozwijali koncepcję narodu jako wspólnoty organicznej⁴⁹. W świetle współczesnych definicji naukowych, charakter narodowy na poziomie zbiorowym „oznacza historycznie utrwalone i przez to pożądane przez pewien naród sposoby zachowań, które przekazywane są w toku socjalizacji; można powiedzieć, że depozytariuszami charakteru narodowego w tym rozumieniu są ludzie kultury – artyści, pisarze, intelektualiści, słowem: narodowe elity.”⁵⁰ Bliskoznaczność pojęć charakter narodowy i tożsamość narodowa ujawnia się na dwóch poziomach: teoretyczno-badawczym, ponieważ odnoszą się one do tych samych zjawisk, oraz historycznym, ponieważ idea charakteru narodowego jest traktowana jako pierwowzór pojęcia tożsamość narodowa. Nie oznacza to jednak, że pojęcia te są równoznaczne. Tożsamość narodowa jest pojęciem pojemniejszym, z jednej strony zawiera bowiem sensy przypisywane charakterowi narodowemu, z drugiej strony zaś obejmuje także ideę procesualności, zmienności w czasie, konstruowalności⁵¹.

Jako istotne z punktu widzenia niniejszej rozprawy jawi się także pojęcie *stereotyp* (z gr. *stereos* – twardy, stały, sztywny i *typos* – wzór, odcisk) *narodowy* lub *etniczny*, tzn.

⁴⁷ Por. P. Ścigaj, *Tożsamość narodowa ...*, s. 169-199.

⁴⁸ Por. ibidem, s. 199-203.

⁴⁹ Por. ibidem, s. 170-171. Na poglądy Herdera powoływali się także czescy działacze narodowi XIX wieku. Z pozytywnym przyjęciem spotkała się zwłaszcza pochlebna opinia filozofa o Słowianach jako o ludziach pracowitych i spokojnych, niewszczynających wojen. W nawiązaniu do Herdera historyk František Palacký pisał o czeskim „duchu narodowym”, który najwłaściwiej wyraził się w epoce husyckiej. Czeskiemu charakterowi narodowemu poświęcał dużo uwagi także rzecznik mieszczańskich liberałów, dziennikarz Karel Havlíček Borovský, np. w cyklu artykułów *Slovan a Čech* (opublikowanym w 1846 r. w dzienniku „Pražské noviny“), w którym, polemizując z poglądami Jana Kollára (*O literární vzájemnosti mezi nářečmi a kmeny slavskými*, 1836), jednoznacznie przedkłada węższą tożsamość czeską nad szerszą tożsamość słowiańską. Por. Z. Tarajło-Lipowska, *Męczennik české pravdy. Karel Havlíček Borovský*, Wrocław 2000, s. 63-64.

⁵⁰ P. Ścigaj, *Tożsamość narodowa ...*, s. 174.

⁵¹ Ibidem, s. 175.

schematyczny sposób postrzegania siebie (autostereotyp) lub innych (heterostereotyp), który dany osobnik podziela z członkami własnej grupy etnicznej. Jak zauważa Petra Košťálová, czynnik wspólnotowego dzielenia się stereotypami odgrywa kluczową rolę w budowaniu obrazu etnicznego nas oraz innych. Mamy tutaj właściwie do czynienia z wewnętrznym procesem psychologicznym, przy pomocy którego jednostka stara się uporządkować swój świat, jednak świat ten bez obecności innych (własnej lub obcej grupy etnicznej) zostałby pozbawiony sensu. Jak następnie stwierdza badaczka: „Kulturně sdílený stereotyp je vždy zákonitě silnější a účinnější než stereotyp individuální a dokonce často ten druhý popírá nebo alespoň zatlačuje do pozadí. Skupina funguje sama o sobě jako psychologický stimul – přítomnost lidí uvažujících stejně jako my podporuje naši verzi světa, to oni jsou spolutvůrci naší kolektivní paměti [...]“⁵² W centrum naszej uwagi znajdzie się autostereotyp, tzn. wyobrażenia o własnej grupie etnicznej, o jej typowych atrybutach i cechach. Należy jednak pamiętać o tym, że własnej tożsamości nie da się konstruować w inny sposób niż na tle porównania z innym, w opozycji do cudzej tożsamości narodowej. W czeskim przypadku istotną rolę odgrywa tu figura odwiecznego wroga⁵³ – Niemca, co ujawni się także w badanych przez nas tradycjach historycznych.

W tym miejscu jedynie zasygnalizujemy, że powyższą problematyką zajmuje się imagologia, nurt badań koncentrujący się wokół dyskursywnego oglądu stereotypu (etnotypu). Pierwotnie literaturoznawczy termin imagologia został zaproponowany w połowie XX wieku w pracach komparatystów francuskich, piszących na temat literackich wizerunków obcego. Obecnie zdobywa popularność nie tylko jako termin literaturoznawczy, ale także antropologiczny. Badania imagologiczne kontynuowane są we Francji, w Holandii⁵⁴, w Niemczech⁵⁵, w krajach słowiańskich, szczególnie wśród badaczy południowosłowiańskich, np. w pracach Božidara Jezernika (*Dzika Europa*, 2007) oraz Marii Todorovej (*Balkany wyobrażone*, 2008)⁵⁶.

Ze względu na interdyscyplinarny charakter, imagologia nie mieści się w ramach socjologii, lecz pozostaje na gruncie nauk humanistycznych. Jak bowiem stwierdza Joep

⁵² P. Košťálová, *Stereotypní obrazy ...*, s. 39.

⁵³ Koncept odwiecznego lub dziedzicznego wroga powstał relatywnie niedawno, w czasie formowania nowoczesnych narodów. W średniowieczu jego odpowiednik stanowiła kategoria wroga cywilizacyjnego – heretyka, poganina lub niewiernego. P. Košťálová, *op. cit.*, s. 88. W husyckich Czechach mamy do czynienia z dwoma nakładającymi się na siebie negatywnymi stereotypami Niemca – konfesyjnym oraz etnicznym.

⁵⁴ Współredagowaną przez J. Leerssena książkę *Imagology. The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters* (2007) można określić jako podręcznik imagologii.

⁵⁵ W serii wydawniczej *Studien zum komparatisches Imagologie* ukazało się m.in. studium czeskiej badaczki M. Voltrovej, *Terminologie, Methodologie und Perspektiven der Komparatistischen Imagologie*, Berlin 2015.

⁵⁶ A. Niewiara, *Imagologia. Pamięć zbiorowa, umysł i kultura*, Katowice 2019, s. 10.

Leerssen, „jej celem jest zrozumienie nie społeczeństwa i dynamiki społecznej, ale przede wszystkim logiki dyskursu i ustanowionego zestawu konwencji kulturowych i poetyckich. [...] Perspektywa badawcza, zamiast na prawdzie, skupia się na retorycznej i poetyckiej sile oddziaływania etnotypu, co z kolei zależy od jego wartości uznanej i efektywności jego dyskursywnej prezentacji.”⁵⁷ Taki punkt wyjścia, jak kontynuuje naukowiec, otwiera badania imagologiczne na potrójną, wzajemnie powiązaną, perspektywę oglądu: intertekstualną (prześledzenie „papierowego szlaku”⁵⁸ tekstualnej obecności danego miejsca wspólnego), kontekstualną (przyjrzenie się warunkom historycznym, politycznym i społecznym) i tekstualną (studium samego tekstu)⁵⁹. W takiej potrójnej, zwłaszcza kontekstowej, perspektywie przyglądamy się tekstom źródłowym również w niniejszej rozprawie.

Z kolei w opinii Aleksandry Niewiary, słowo imagologia jako termin dysponuje walorami semantycznymi predestynującymi, by za jego pomocą nazwać dziedzinę, która mówi coś o człowieku i kulturze w ich wymiarze mentalnym. Łaciński rzeczownik *imago* oznacza wytwór wyobraźni: obraz, wizerunek, portret, zaś czasownik *imaginare* oznacza tworzyć mentalny obraz, wyobrażać sobie, dawać obraz (o lustrze). „Semantyka czasownika *imaginare*”, jak dalej pisze badaczka, „uwypukla w znaczeniu leksemu imagologia aspekt poznawczy i twórczy, co sprawia, że przedmiot tej dziedziny, »wyobrażenia o narodach«, mogą być rozpatrywane w kategoriach nauk kognitywnych, jako czyjeś konceptualizacje, jako reprezentacje poznawcze, a nawet ze względu na fakt ich podzielania w grupie – jako kolektywne konceptualizacje kulturowe.”⁶⁰

Jako kolejne istotne pojęcie bliskoznaczne tożsamości narodowej jawi się *pamięć zbiorowa* (w dyskursie naukowym określana także jako pamięć społeczna, pamięć historyczna, pamięć kulturowa, świadomość historyczna lub pamięć o przeszłości), ponieważ odgrywa ona istotną rolę w kształtowaniu tożsamości narodowej. Pojęcie to wprowadził w obieg naukowy wspomniany już Maurice Halbwachs⁶¹, zadając kluczowe pytanie: kto i jak pamięta? Zdania naukowców, podzielone są w kwestii podmiotu pamiętania, a przedmiotem rozważań pozostaje pytanie, czy nosicielem pamięci może być wyłącznie jednostka czy też zbiorowość. Zdaniem Halbwachsa, pamięć zbiorowa jest rekonstruowana we wspólnocie, co oznacza, że

⁵⁷ J. Leerssen, *Imagologia: O zastosowaniu etniczności do nadawania światu sensu*, tłum. E. Kledzik, „Porównania” 2 (21), Poznań 2017, s. 16.

⁵⁸ Ibidem, s. 16.

⁵⁹ Ibidem, s. 16-18.

⁶⁰ A. Niewiara, *Imagologia ...*, s. 10-11.

⁶¹ M. Halbwachs, *Spoleczne ramy pamięci*, przekł. M. Król, Warszawa 2018.

indywidualna pamięć, jej interpretacja, odbiór i funkcja, zawsze jest uzgadniana w toku interakcji, wobec czego jest ona wtórna w stosunku do pamięci wspólnej⁶².

Jan Assmann⁶³, rozwijając koncepcję Halbwachsa, dzieli pamięć zbiorową na *komunikatywną* oraz *kulturową*. Pierwsza z nich, tworzona przez środowisko równych wobec siebie narratorów, dotyczy najbliższej przeszłości. Jej typową odmianę stanowi pamięć pokoleniowa, która powstaje w czasie i przemija wraz z nim. Natomiast pamięć kulturowa, która ma swoich wyspecjalizowanych nadawców (np. artystów, pisarzy, naukowców), zorientowana jest na utrwalone punkty w bardziej odległej przeszłości, które przemienia w figury symboliczne. „Wspominając swoją historię i przywołując figury pamięci, grupy społeczne upewniają się co do swojej tożsamości,”⁶⁴ stwierdza niemiecki naukowiec. Nieco innego podziału form pamięci dokonuje Aleida Assman, rozróżniając pamięć indywidualną (w swojej istocie komunikatywną), pokoleń, pamięć zbiorową oraz pamięć kulturową. Na uwagę zasługują zwłaszcza wskazane przez badaczkę różnice pomiędzy dwiema z wymienionych form pamięci: „Podczas gdy pamięć zbiorowa na stałe określa wspólne doświadczenia i wspólną wolę, to pamięć kulturowa służy obywatelom społeczeństwa do komunikacji w długofalowej perspektywie historycznej i upewniania się w tożsamości, opartej na współdziale w wielopokoleniowej tradycji i szeroko zakrojonych doświadczeniach historycznych.”⁶⁵

Z kolei Barbara Szacka zdaje się utożsamiać pamięć kulturową i zbiorową, upatrując w tej ostatniej „świadomość trwania w czasie danej zbiorowości, a także zespół wyobrażeń o jej przeszłości, jak również wszystkie postacie i wydarzenia z tej przeszłości, których znajomość uważana jest za warunek pełnego w niej uczestnictwa i które są w najrozmaitszy sposób upamiętniane, oraz formy tego upamiętniania.”⁶⁶ Pamięć zbiorowa zatem nie jest prostym zapisem, ale „aktywnie odczytywaną przeszłością grupy. Pamiętanie (a także zapominanie) nadaje historii sens, odszukuje w niej ważne momenty i scala je w spójny układ znaczeń, symboli i wartości.”⁶⁷ Doniosłą rolę w tym procesie odgrywają wyżej już omawiane miejsca pamięci⁶⁸.

⁶² Por. P. Ścigaj, *Tożsamość narodowa ...*, s. 180-181.

⁶³ Por. J. Assmann, *Pamięć kulturowa ...*, s. 66-69.

⁶⁴ Ibidem, s. 68.

⁶⁵ A. Assmann, *Między historią a pamięcią ...*, s. 56.

⁶⁶ B. Szacka, *Pamięć zbiorowa i wojna*, „Przegląd Socjologiczny” 2000, 49 (2), s. 14. Cyt. za P. Ścigaj, *Tożsamość narodowa ...*, s. 182.

⁶⁷ P. Ścigaj, *Tożsamość narodowa ...*, s. 183.

⁶⁸ Andrzej Szpociński podaje następującą definicję pojęcia: „Terminem «miejsca pamięci» określał więc będę nazwy własne zobiektywizowanych wytworów kulturowych i nazwy zdarzeń historycznych oraz imiona postaci bohaterów, o których członkowie danej grupy sądzą, iż skrywają jakieś ważne dla nich treści. Mało istotne jest to, czy zdarzenia takie naprawdę miały miejsce, czy bohaterowie czczeni przez grupę są postaciami historycznymi, czy legendarnymi. Momentem decydującym jest to, że w opinii członków grupy są one nośnikami istotnych

Warto jeszcze zwrócić uwagę na opozycję pomiędzy pamięcią i tradycją, o której pisze J. Assmann, powołując się na Halbwachsa i porównując ją do różnicy pomiędzy pamięcią komunikatywną i kulturową. Francuski badacz pisał o żywym wspomnieniu (*mémoire vécue*), utrwalanym w dwóch różnych formach pisemnego utrwalenia historii (*histoire*) i tradycji (*tradition*). Pierwsza usiłuje o krytyczny ogląd i bezstronną archiwizację przeszłości, druga zaś wyraża żywotny interes jej utrwalenia i zachowania⁶⁹.

Spokrewniona z powyższym problemem jest także relacja pomiędzy pamięcią zbiorową (społeczną, kulturową) i historią. Andrzej Szpociński pisze o trzech niewykluczających się (w jakimś stopniu nawet komplementarnych) kryteriach odróżniania pamięci społecznej od historii, spotykanych w literaturze przedmiotu: funkcjonalnym, strukturalnym oraz poznawczym. W pierwszym ujęciu historia to taki typ odniesienia do przeszłości, który charakteryzuje bezstronność, zainteresowanie przeszłością dla niej samej. W pamięci społecznej natomiast zwracanie się ku przeszłości ma cele praktyczne: legitymizację określonych porządków (kulturowych, politycznych, społecznych) oraz dostarczanie budulca do konstruowania tożsamości zbiorowej. Drugie ujęcie stwierdza odmiennność kategorii temporalnych. Historia operuje czasem linearnym, pamięć społeczna zakłada cykliczność i/lub mityczność czasu. Trzecie ujęcie, poznawcze, zakłada, że historia nastawiona jest na dostarczanie prawdziwej wiedzy o przeszłości, podczas gdy pamięć społeczna jest w znacznej mierze wiedzą ułomną, sfałszowaną, zmistyfikowaną⁷⁰.

W opinii polskiego socjologa, powyższe ujmowanie pamięci społecznej i historii jako dwóch przeciwstawnych typów eliminuje z obszaru zainteresowań badawczych pytania o relację pomiędzy nimi. Szpociński, odnotowując także sprobematyzowanie prawdy historycznej, dokonane np. przez H. White'a i Franklina Ankersmita, proponuje jeszcze inne (komplementarne w jakimś stopniu wobec powyższych) ujęcie relacji historia – pamięć przeszłości: postuluje opisywać je analogicznie do relacji, które zachodzą pomiędzy językiem sprawozdawczym (analitycznym) a wypowiedziami poetyckimi (metaforycznymi, symbolicznymi)⁷¹. Pamięć społeczna powstaje wskutek „niewłaściwego” korzystania z historii, co badacz tłumaczy następująco: „Słowo *niewłaściwy* piszę kursywą, by podkreślić, że nie idzie tu o ocenę, lecz stwierdzenie pewnego, co więcej, pożądanego stanu rzeczy. Emocjonalny

wartości, poglądów, idei.” Tenże, *Społeczne funkcjonowanie symboli*, [w:] T. Kostyrko (red.), *Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej*, Warszawa 1987, s. 18.

⁶⁹ J. Assmann, *Pamięć kulturowa ...*, s. 79.

⁷⁰ Por. A. Szpociński – P. T. Kwiatkowski, *Przeszłość jako przedmiot przekazu*, Warszawa 2006, s. 18-19.

⁷¹ Por. ibidem, s. 20-21.

stosunek do przeszłych zdarzeń, postaci, wytworów kulturowych jest warunkiem *sine qua non* ich obecności w pamięci społecznej.”⁷²

Ze względu na zasygnalizowaną w tytule niniejszej rozprawy dyskursywność jako najbardziej przydatne spośród badawczych podejść do kwestii tożsamości narodowej jawi się podejście konstruktywistyczne⁷³. Do podstawowych tekstów reprezentujących to ujęcie należą prace Ernesta Gellnera, Benedicta Andersona oraz Erica Hobsbawma⁷⁴. Paweł Ścigaj pisząc o różnicach w pojmowaniu narodu prezentowanych przez Gellnera i Andersona, stwierdza: „dla Ernesta Gellnera naród sam w sobie jest «mitem» - realnie istnieje nacjonalizm, który uczony rozumie jako ideologię zmierzającą do pokrywania się granic etnicznych i państwowych.” Natomiast dla Andersona, jak kontynuuje badacz, naród to „«wyobrażona wspólnota polityczna», w której żaden z członków nie może znać wszystkich pozostałych (stąd jest wyobrażona), która ma jakiś kres (jest więc ograniczona) oraz jest wspólnotą suwerenną, co stanowi pokłosie erozji wcześniejszych źródeł – monarchii i religii⁷⁵.” W konstruktywistycznych badaniach tożsamości najczęściej przywoływano tezy Gellnera w refleksjach nad rolą politycznych elit dla formowania tożsamości narodowej, zaś tezy Andersona służą za punkt wyjścia w badaniach dyskursów tożsamości narodowej⁷⁶.

Konstruktywistyczne myślenie o tożsamości narodowej opiera się także na pracach Erica Hobsbawma i jego wpływowej koncepcji tradycji wynalezionej, w ramach której badacz rozróżnia trzy nakładające się na siebie typy:

- a) tradycji służących wzmocnieniu poczucia przynależności oraz symbolizowaniu jedności wewnętrznej grup i rzeczywistych lub sztucznych wspólnot; b) tradycji służących umacnianiu i legitymizowaniu instytucji, pozycji bądź relacji władzy; c) tradycji służących głównie upowszechnianiu i wpajaniu wierzeń, systemów wartości i konwencjonalnych sposobów zachowania.⁷⁷

⁷² Ibidem, s. 23.

⁷³ Oprócz podejścia konstruktywistycznego P. Ścigaj omawia w swojej obszernej monografii tożsamość narodową także w podejściu psychospołecznym, tożsamości społecznej, interakcyjnym, kulturalistycznym, „długiego trwania” narodów oraz opinii publicznej, przy czym zaznacza, że właśnie perspektywa konstruktywistyczna należy dziś do najpowszechniej stosowanych. Por. tenże, *Tożsamość narodowa ...*, s. 205-404.

⁷⁴ Por. np. E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 1991; B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997; E. Hobsbawm, *Narody i nacjonalizm po 1780 roku. Program, mit i rzeczywistość*, Warszawa 2010; E. Hobsbawm – T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Kraków 2008.

⁷⁵ P. Ścigaj, *Tożsamość narodowa ...*, s. 351.

⁷⁶ Ibidem, s. 353.

⁷⁷ E. Hobsbawm, *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, [w:] E. Hobsbawm – T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, s. 17.

Pogląd przyjęty przez Hobsbawma zbliżony jest do opinii badaczy pamięci zbiorowej. Różnica polega jednak na stopniu instrumentalizowania przeszłości. W perspektywie Hobsbawma, przeszłość znajduje się całkowicie we władzy terażniejszości, w perspektywie badaczy pamięci zbiorowej przeszłość jest interpretowana, przy czym jej interpretacja czasami daleko odbiega od faktów historycznych, nie jest jednak wymyślona, a raczej przywoływana w zależności od aktualnych potrzeb⁷⁸.

Ze względu na charakter omawianych tu tradycji jako przydatna okazuje się modyfikacja wyżej wspomnianego podejścia konstruktywistycznego zaproponowana przez teoretyków etnosymbolizmu, który powstał w latach osiemdziesiątych XX wieku i stanowił odpowiedź na modernizm (konstruktywizm) tłumaczący powstanie narodów jako konsekwencję industrializacji oraz formowania społeczeństwa obywatelskiego. Etnosymbolizm natomiast sytuuje powstanie i rozwój poszczególnych narodów do sfery *longue durée*, co oznacza, że ich istnienie jest wynikiem dłuższego lub krótszego procesu historycznego i opiera się na podzielanej pamięci⁷⁹. Czołowy teoretyk etnosymbolizmu, Anthony D. Smith, nie uważa przynależności etnicznej za cechę wrodzoną lub uniwersalnie obowiązującą (w odróżnieniu od teoretyków prymordializmu lub socjobiologii), ale też nie pojmuje jej w kategoriach czystego konstrukt (radyczna wersja modernizmu)⁸⁰. Badacz rozumie etniczność jako cechę nadrzędną, opartą na pewnych z góry określonych atrybutach, która pomaga tworzyć wspólnotę etniczną. Do jej fundamentów Smith zalicza: nazwę zbiorową, wspólny mit pochodzenia, podzielaną historię, wyróżniającą się podzielaną kulturę, powiązanie z określonym terytorium oraz poczucie solidarności⁸¹.

Uściślenia wymaga jeszcze używanie w niniejszej pracy przymiotników *świętowaclawski*, *husycki* lub *husowski*. O ile przymiotnik *świętowaclawski* odnosi się jednoznacznie do konkretnej postaci historycznej oraz do jej drugiego, symbolicznego życia, ewentualnie od epoki baroku funkcjonuje też jako synonim przymiotnika *czeski*, o tyle sprawa s przymiotnikiem *husycki* jest bardziej skomplikowana. Wzorujemy się tutaj na czeskiej praktyce językowej, w której posługiwano się wyrazami „*husitský*“ dla odróżnienia ogólnego związku z czeskim ruchem religijno-społecznym i „*husovský*“ w celu bezpośredniego powiązania wypowiedzi z czeskim reformatorem. Analogicznie do tego używamy polskich przymiotników *husycki* i *husowski*. Równocześnie jednak należy stwierdzić, że mimo takiego

⁷⁸ P. Ścigaj, *Tożsamość narodowa ...*, s. 354.

⁷⁹ Por. P. Košťálová, *Stereotypní obrazy ...*, s. 52-56.

⁸⁰ Por. A. D. Smith, *Etniczne źródła narodów*, przekł. M. Głowacka-Grajper, Kraków 2009, s. 8-16.

⁸¹ Por. *ibidem*, s. 31-43.

rozdzielenia nie da się oddzielić postaci Jana Husa od husytyzmu wypełniającego w czeskiej historii niemalże cały (używano także określenia „krótki”) piętnasty wiek, a więc lata 1402 – 1485, a zatem okres, który z jednej strony wytycza mianowanie Husa kaznodzieją w Kaplicy Betlejemskiej, a z drugiej strony – zawarcie kutnohorskiego pokoju religijnego pomiędzy czeskimi utrakwistami i katolikami. Taki długi okres w dziejach państwa i narodu generuje rzecz jasna bogatą pamięć miejsc, wydarzeń oraz postaci⁸².

2. Materiał badawczy

Główną część materiału badawczego stanowią teksty publicystyczne. Chodzi zwłaszcza o publicystykę pozaprasową, taką jak broszury, teksty popularyzatorskie lub publikacje jubileuszowe. Część materiałów źródłowych lokuje się na pograniczu dyskursu publicystycznego (eseistycznego) i naukowego (historiozoficznego). Cały korpus takich tekstów zawiera przygotowana przez Miloša Havelkę, dwutomowa antologia *Spor o smysl českých dějin* I; II (1895-1938; 1938-1989)⁸³, przedstawiająca reprezentatywny wybór głosów w dyskusji, nazywanej sporem o sens czeskich dziejów, której najistotniejsza część toczyła się pomiędzy historykami, filozofami i publicystami na początku drugiej dekady XX wieku, a której echa można śledzić w czeskiej refleksji historiozoficznej praktycznie do dziś. Ze względu na konieczność dokonania selekcji badanego materiału będą nas interesowały przede wszystkim wypowiedzi czeskiej elity intelektualnej (depozytariuszy i nadawców pamięci) reprezentowanej przez historyków, filozofów, dziennikarzy, pisarzy, polityków, takich jak np. Josef Pekař, Jan Herben, Tomáš Garrigue Masaryk, Karel Čapek, František Xaver Šalda, Ferdinand Peroutka, Roman Jakobson, Zdeněk Nejedlý i in. Reprezentacje literackie i artystyczne pełnią w niniejszej rozprawie funkcję kontekstualną, niezbędną jednak dla usytuowania badanej problematyki na szerszym tle kulturowym. Nie do pominięcia jest np. bogata spuścizna literacka Aloisa Jiráska i jej historiozoficzny kontrapunkt w postaci twórczości Jaroslava Durycha. Na uwagę zasługują także najbardziej znane artystyczne reprezentacje dwóch badanych tradycji historycznych – pomnik św. Wacława na Placu

⁸² Wymieńmy tutaj chociażby takie miejsca jak Husinec, Praga, Kozí hrádek lub Konstancja związane bezpośrednio z życiem i działalnością Husa, albo też – w szerszym kontekście – miasta Kutná Hora albo Tábor. Spośród bogatej w wydarzenia epoki wyraźny ślad w pamięci historycznej pozostawiły np. liczne zwycięskie bitwy husytów stoczone z przeciwnikami, takie jak bitwa pod Sudoměřem, bitwa na wzgórzu Vítkov, bitwa pod Domažlicami, ale też, zwłaszcza w starszej historiografii, kontrowersje wzbudzające starcie husyckich radykałów z nurtem umiarkowanym w bitwie pod Lipanami. Również pamięć o postaciach zawiera szereg wyrazistych osobowości począwszy od myślicieli husyckich, takich jak Jeroným Pražský, Jakoubek ze Stříbra lub Petr Chelčický, poprzez radykalnych kaznodziei husyckich, jak np. Jan Želivský lub Václav Koranda, przywódców husyckich, Jana Žižkę lub Prokopa Wielkiego czy w końcu „husyckiego“ króla Jerzego z Podiebradów.

⁸³ M. Havelka (red.) *Spor o smysl českých dějin* I, II, Praha 1995, 2006.

Wacława oraz pomnik Jana Husa na Rynku Staromiejskim w Pradze. Uwzględniona zostanie także istotna rola wybranych filmów kostiumowych (np. *Svatý Václav* Jana Stanislava Kolára lub *Jan Hus* Otakara Vávry) w kształtowaniu zbiorowej pamięci historycznej.

3. Struktura pracy

Oprócz wstępu (zawierającego również uwagi metodologiczne oraz omówienie kluczowych pojęć) i zakończenia praca składa się z pięciu rozdziałów. Rozdział I *Od tradycji duchowej do tradycji świeckiej* przedstawia w zarysie kontekst historyczny powstania, rozwoju i przemian badanych tradycji od ich narodzin w X i XV wieku do końca stulecia XIX, śledząc je w ujęciu czynnościowym (przekazu lub transmisji), przedmiotowym (dziedzictwa) i podmiotowym (pamięci)⁸⁴, przy czym szczególna uwaga skierowana jest w stronę podobieństw i różnic w kształtowaniu pamięci o nich.

W głównej części rozprawy omówione zostają: miejsce, znaczenie, sposób funkcjonowania oraz potencjał tożsamościotwórczy badanych tradycji w czeskim dyskursie tożsamościowym pierwszej połowy XX wieku. Badany okres cechuje duża dynamika dziejowa: na przestrzeni około pięciu dekad jesteśmy świadkami zamknięcia procesu formowania nowoczesnego czeskiego narodu, powstania i rozwoju niepodległego państwa, jego upadku, okupacji hitlerowskiej oraz radykalnej powojennej zmiany ustroju politycznego, systemu gospodarczego i społecznego – taki gwałtowny rozwój wywołał także potrzebę kilkakrotnej modyfikacji czeskich tradycji historycznych.

Rozdział II, *Dwie tradycje na tle sporu o sens czeskich dziejów*, bada dziedzictwo świętowaclawskie i husyckie na tle sporu o sens czeskich dziejów, w centrum uwagi stawiając zwłaszcza odmienne koncepcje historiozoficzne T. G. Masaryka i Josefa Pekařa. Uwzględnione zostają w nim także literackie ujęcia badanego problemu, zwłaszcza zaś – bogata i w swoim czasie wpływowa twórczość literacka Aloisa Jiráska. Uwagę poświęcono także artystycznej reprezentacji omawianych tradycji w postaci dwóch znanych praskich pomników. Ostatni podrozdział omawia wybrane publikacje dotyczące jubileuszu husowskiego w 1915 r. Ramy czasowe rozdziału III, *W poszukiwaniu tradycji państwowotwórczych*, wyznacza okres międzywojenny, który z jednej strony stanowi kulminację lansowania tradycji husyckiej w oficjalnym dyskursie tożsamościowym, co można by w skrócie wyrazić hasłem T. G. Masaryka

⁸⁴ Tłumacząc wzajemny stosunek tych trzech ujęć, Jerzy Szacki pisze: „Problem dziedzictwa to problem warunków zastanych, w jakich przychodzi nam prowadzić swą działalność; problem transmisji to problem środków, przy pomocy których warunki te były i są kształtowane; problem tradycji [tzn. ujęcia podmiotowego, przyp. J. Pešina] to problem celów, jakim podporządkowujemy naszą działalność, hierarchii wartości, jaką narzucamy zastanemu światu.” J. Szacki, *Tradycja ...*, s. 148.

„Nasz program to Tabor”, z drugiej strony zaś otwiera możliwość pogodzenia dwóch rozbieżnych tradycji, czego wyrazem były zorganizowane w 1929 roku państwowe obchody millenium świętowaclawskiego. Rozdział IV, *Święty sławy i upadku*, traktuje o szczególnej roli, jaką tradycja świętowaclawska odegrała w latach 1938-1945, kiedy to w krótkim czasie z tradycji narodo-obronnej została zdegradowana do funkcji tradycji patronującej uległości i konformizmowi. Rozdział ten poświęcony jest także refleksji nad badanymi tradycjami w środowisku emigracyjnym w czasie wojny. Rozdział V, *W służbie polityki historycznej*, obejmuje drugą połowę lat 40. i pierwszą połowę lat 50. (z nieznacznymi przekroczeniami czasowymi), kiedy to ponownie eksponowana oraz odpowiednio zinterpretowana tradycja husycka wpisywała czechosłowacką partię komunistyczną oraz przez nią zainstalowany nowy reżim w kontekst czeskiej historii narodowej, pozwalając przedstawić obecne przemiany społeczno-polityczne nie jako coś nowego (importowanego z zagranicy), ale jako ostateczne wdrożenie historycznie uzasadnionej drogi społeczno-politycznego oraz gospodarczego rozwoju zapoczątkowanego już w XV wieku. W rozdziale tym poszukuje się także odpowiedzi na pytanie, czy i ewentualnie w jaki sposób do oficjalnie wówczas obowiązującej narracji historycznej włączono (katolicką) tradycję świętowaclawską.

4. Stan badań

Wydarzenia historyczne stanowiące źródło i tło badanych zjawisk doczekały się na gruncie czeskim bogatej literatury przedmiotu. Epoka husycka miała, dzięki autorytetowi założyciela nowoczesnej historiografii czeskiej, Františka Palackiego, przez dziesięciolecia status centralnego wydarzenia czeskiej historii. Badaniami epoki husyckiej zajmowała się także historiografia pozytywistyczna oraz marksistowska, zainteresowanie husytyzmem nie słabnie też współcześnie, czego dowodem jest np. stosunkowo niedawno wydana obszerna popularno-naukowa synteza *Husitské století* (Praha 2014), która przedstawia dorobek czeskich badań husytologicznych z ostatnich 25 lat. Owocem współczesnych czeskich badań nad epoką husycką pozostaje również jubileuszowy tom *Praha Husova a husitská 1415-2015* (Praha 2015), z którego dla omawianego tematu przydatne są zwłaszcza rozdziały poświęcone „drugiemu życiu” Jana Husa (*Druhý život Jana Husa na sklonku 19. a v první polovině 20. století; Epilog: osudy husovské a husitské tradice po druhé světové válce*). Cenne spostrzeżenia na temat nowoczesnej aktualizacji epoki husyckiej zawiera także wybór artykułów naukowych Petra Čorneja, *Světla a stíny husitství. Události – osobnosti – texty – tradice* (Praha 2011). Na polskim gruncie warto z najnowszej produkcji wymienić jubileuszowe tomy *Jan Hus: życie i dzieło* (Gdańsk 2016) oraz *Jan Hus: życie, myśl, dziedzictwo* (Warszawa 2017). Należy tu

wymienić także prace wybitnego polskiego mediewisty, Stanisława Byliny, chociażby trzytomową monografię: *Rewolucja husycka. Przedświt i pierwsze lata* (Warszawa 2011); *Rewolucja husycka. Czas chwały i czas zmierzchu* (Warszawa 2015); *Rewolucja husycka. Kontrrewolucja i opór pokonanych* (Warszawa 2016). Podobnie rzecz się ma z badaniami dotyczącymi początków państwowości czeskiej, czyli czasów księcia Wacława. Trzon literatury naukowej na ten temat do dziś stanowią prace, które ukazały się w związku z millenium świętowaclawskim w 1929 r. i wśród których należy wymienić zwłaszcza teksty Josefa Pekařa. Zagadnienia związane z początkami państwowości czeskiej są także przedmiotem zainteresowania współczesnej historiografii reprezentowanej np. przez odkrywcze prace Dušana Třeštíka (*Počátky Přemyslovců*, Praha 2008) lub monografie Vratislava Vaníčka i Petra Charváta (V. Vaníček, *Svatý Václav. Panovník a světec v raném středověku*, Praha-Litomyšl 2014; P. Charvát, *Václav, kníže Čechů*, Praha 2011.) Ze współczesnych polskich opracowań wymieńmy chociażby książki Marzeny Matli oraz Joanny Nastalskiej-Wiśnickiej (M. Matla-Kozłowska, *Pierwsi Przemysłidzi i ich państwo (od X do połowy XI wieku). Ekspansja terytorialna i jej polityczne uwarunkowania*, Poznań 2008; J. Nastalska-Wiśnicka, *Rex martyr. Studium źródłoznawcze nad legendą hagiograficzną świętego Wacława (X-XIV w.)*, Lublin 2008.

Z punktu widzenia omawianego tematu literatura ta pomaga badane zjawiska ugruntować na tle historycznym. Właściwym przedmiotem zainteresowania niniejszej pracy nie są jednak same wydarzenia historyczne, lecz raczej to, co Franklin R. Ankersmit obrazowo nazywa „chmurami tradycji i kontekstu, które przesłaniają nam widok przeszłości⁸⁵”. Czeski badacz, Jiří Rak, mówi z kolei o poruszaniu się po „křivolakých zákrutách zděděných významů, souvislostí, stereotypních představ, tradičních sympatií i animozit.”⁸⁶

To właśnie m. in. prace historyków Jiřego Raka, Petra Čorneja, Dušana Třeštíka lub też antropologa kulturowego, Ladislava Holego (*Malý český člověk a skvělý český národ*, Praha 2001) traktujące o przemianach czeskiej świadomości historycznej oraz o historycznych mitach i stereotypach przedstawiają punkt wyjścia dla niniejszej pracy. Wśród zagranicznych badaczy zajmujących się problematyką czeskiej tożsamości narodowej należy wymienić np. pracę brytyjskiego badacza Roberta Pynsenta *Questions Of Identity (Pátrání po identitě*, Praha 1996). Na polskim gruncie poświęcono w ostatnich dwóch dekadach uwagę np. zagadnieniom związanym ze specyficznym charakterem oraz rolą historiografii w komunistycznej

⁸⁵ F. Ankersmit, *Modernistyczna prawda, postmodernistyczne przedstawienie i po-postmodernistyczne doświadczenie* [w:] E. Domańska (red.), *Historia: o jeden świat za daleko*, Poznań 1997, s. 29.

⁸⁶ J. Rak, *Bývali Čechové. České historické mýty a stereotypy*, Jinočany 1994, s. 3.

Czechosłowacji (M. Górny, *Między Marksem a Palackim*, Warszawa 2000), tenże autor wraca do tematu w szerszej perspektywie badawczej w książce *Przede wszystkim ma być naród. Marksistowskie historiografie w Europie Środkowo-Wschodniej* (Warszawa 2007). O obrazie m. in. epoki husyckiej w czeskiej prozie historycznej okresu realizmu socjalistycznego mówi książka Joanny Królak *Hus na trybunie* (Warszawa 2004), czeski dyskurs historiozoficzny w okresie międzywojennym śledzi Aleksandra Pająk w książce *Jaroslav Durych a spór o sens českých dějůw* (Opole 2006), z kolei Manuela Maciołek pokazuje, zwłaszcza na materiale apologii językowych, początki formowania czeskiej tożsamości narodowej (*Tożsamość narodowa Czechůw w świetle piśmiennictwa českého do XVIII wieku*, Wrocław 2012).

5. Cel pracy

W czeskiej literaturze przedmiotu poświęcono uwagę także bezpośrednio rozwojowi i przemianom tradycji świętowaclawskiej oraz husyckiej w czeskiej pamięci zbiorowej (np. J. Rak, *Bývali Čechové. České historické mýty a stereotypy*, Jinočany 1994; K. Činátl, *Dějiny a vyprávění. Palackého dějiny jako zdroj historické obraznosti národa*, Praha 2011; J. Randák, *V záři rudého kalicha. Politika dějin a husitská tradice v Československu 1948-1956*, Praha 2015). Nie podjęto natomiast dotychczas próby zestawienia i zbadania ich wzajemnego oddziaływania: konkurencji, koegzystencji oraz potencjału tożsamościotwórczego (wyjątek stanowi podrozdział w metodologicznie cennej pracy zbiorowej pod redakcją P. Čorneja i V. Kofránkovej, *Místa paměti v procesu formování moderního českého národa*, Praha 2021.). Taki cel stawia sobie niniejsza praca. Ze względu na szerokie ramy czasowe badanego problemu będzie ona miała charakter raczej syntetyczny niż analityczny. Zaś z drugiej strony takie spojrzenie w szerszej perspektywie czasowej pozwoli określić tendencje rozwojowe omawianego problemu i wskazać jego miejsce w procesie formowania czeskiej tożsamości narodowej.

I. OD TRADYCJI DUCHOWEJ DO TRADYCJI ŚWIECKIEJ - MIĘDZY LEGENDĄ A HISTORIĄ¹

Legenda nejednou ví, co zůstalo utajeno historii,
a často není s to udat přesně svůj pramen.
Ale právě, že jde od úst k ústům a od jednoho lidského
srdce k druhému, povznáší prostý příběh na úroveň mýtu
a jádro věci postihuje často lépe než sama historie.
Odkrývá nadčasový a všelidský smysl příběhu².

1. Książę w legendach ukryty – kanwa legendarna i historyczna

Jedynym niemal źródłem naszej wiedzy o czynach, życiu i śmierci księcia Waława oraz dziejach Czech w X wieku są najstarsze legendy świętowaławskie³. Legendy jako źródło historyczne stawiają przed badaczem kilka zasadniczych problemów. Po pierwsze, jest to ocena autentyczności tekstów dochowanych tylko w późniejszych odpisach, po drugie, ich wzajemna filiacja, po trzecie w końcu – ich wiarygodność jako źródła historycznego. W odróżnieniu od mitów i baśni, legendy są ulokowane w konkretnym czasie i miejscu. Z drugiej strony zaś, jak pisze Henryk Samsonowicz: „teksty żywotów świętych, uzupełniane przez wiernych stawały się opowieścią, która łączyła w sobie najrozmaitsze wątki, w tym także przekazane tradycją lub dodane przez słuchaczy.”⁴

Można powiedzieć, że żywoty świętych są opowieściami o postaciach idealnych. Dušan Třeštík określa takie kreowanie obrazu bohatera terminem „realizm idealistyczny” (w nawiązaniu do terminu „realizm socjalistyczny”). Prawda ideału jest nadrzędna wobec prawdy rzeczywistości. Legenda, podobnie jak współczesna literatura popularna, wykorzystuje z góry określony zasób gotowych schematów, które są w zależności od opisywanej postaci wybierane i układane w całość⁵. W związku z powyższym, Třeštík zadaje pytanie, czy w ogóle jest możliwe potraktowanie legend jako źródła historycznego? Zdaniem badacza, jest to możliwe przy uwzględnieniu ich specyficznego charakteru, przy czym droga do „prawdy historycznej”

¹ W części dotyczącej powstania i rozwoju tradycji świętowaławskiej niniejszy rozdział stanowi przepracowaną i poszerzoną wersję artykułu: J. Pešina, *Od tradycji duchowej do tradycji świeckiej. Historyczne metamorfozy czeskiego dziedzictwa świętowaławskiego*, [w:] A. Gawarecka, M. Balowski (red.), *Progi, pasaże, granice w kulturach słowiańskich*, Poznań 2011, s. 125-141.

² J. Jedlička, *České typy a jiné eseje*, Praha 2009, s. 127-128.

³ Cenne wiadomości przekazują także legendy o św. Ludmile (np. *Fuit in provincia Bohemorum*, powst. po 973 r.), poszlakowych informacji o księciu Waławie i dziejach Czech X wieku dostarcza także kronika *Res gestae saxonicae* pióra saskiego kronikarza, Widukinda z Korbei.

⁴ H. Samsonowicz, *O „historii prawdziwej”*. *Mity, legendy i podania jako źródło historyczne*, Gdańsk 1997, s. 9.

⁵ D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin (530-935)*, Praha 2008, s. 7-8.

nie prowadzi poprzez proste usunięcie z tekstów wszystkich elementów cudownych i schematycznych. Główna wartość legendy jako źródła historycznego polega bowiem, zdaniem Třeštíka, na tym, że dostarcza ona informacji bardziej o jej autorze, niż o opisywanej postaci. I tak np. ascetyczno-mnisi obraz księcia Waclawa niekoniecznie musi być wizerunkiem wymyślonym. Nie jest to jednak obraz historycznej postaci, tylko projekcja ideału chrześcijanina sformułowanego przez reformacyjny ruch kluniacki, pod wpływem którego pozostawali prawdopodobnie autorzy najstarszych łacińskich legend świętowaclawskich⁶. Również Oldřich Králík, zastanawiając się nad najbardziej odpowiednim podejściem metodologicznym do źródła historycznego (kroniki lub legendy) stwierdza, iż: „[...] význam díla často daleko více záleží v tom, co bezděčně vypovídá o svém původci a době vzniku, než v tom, o čem vypráví, popřípadě co chce čtenářům namluvit.“⁷ Wydaje się, że przydatnym sposobem odczytania legend (utworów literackich) jest ich rozpatrywanie w dwóch płaszczyznach, które proponuje Henryk Samsonowicz dla spokrewnionego mitu. Po pierwsze, należy rozważyć problem, „skąd wzięła się jego materia ilustracyjna” a po drugie zaś – odpowiedzieć na pytanie, „jakie potrzeby społeczne, psychiczne, polityczne, gospodarcze powodowały żywotność mitu”⁸. Do podobnych wniosków dochodzi Bronisław Geremek, stwierdzając, że: „Ustalone struktury pojęć, wzorów i zachowań, jakie zakodowane są w konwencjach rządzących piśmiennictwem, traktować przeto można jako odbicie mentalności zbiorowej, a także jako wyraz stosunków integracji i dezintegracji danej społeczności.”⁹ Dziełu literackiemu, kontynuuje badacz, wypada przypisywać także „pewne funkcje «wtórnie modelujące», bo zawarte w nim przesłanie ma wpływ na ludzkie działania, postawy i zachowania.”¹⁰ Należy bowiem pamiętać, że oprócz funkcji historyczno-kronikarskiej legenda pełniła także funkcję religijno-dydaktyczną, egzemplaryczną, rozrywkową, polityczno-agitacyjną oraz dynastyczną¹¹.

Zdaniem Petra Charváta, informacje, których dostarczają nam najstarsze żywoty św. Waclawa, można podzielić na trzy grupy tematyczne. Są to informacje o charakterze genealogicznym i biograficznym, społeczno-etycznym, określające charakterystyczne cechy władcy oraz o charakterze dziejowym, opisujące życie i przede wszystkim śmierć świętego. Podczas gdy, zdaniem badacza, pierwszej oraz trzeciej grupy nie można dziś zweryfikować ze

⁶ Ibidem, s. 382.

⁷ O. Králík, *Kosmova kronika a předchozí tradice*, Praha 1976, s. 27.

⁸ H. Samsonowicz, *O „historii prawdziwej”*, Gdańsk 1997, s. 25.

⁹ B. Geremek, *Fabula, konwencja i źródło*, [w:] Z. Stefanowska – J. Sławiński (red.), *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, Warszawa 1978, s. 139.

¹⁰ Ibidem, s. 139.

¹¹ J. Kolár, *Komentář*, w: J. Kolár – M. Selucká (red.), *Středověké legendy o českých světcích*, Brno 2011., s. 247.

względu na źródła, którymi dysponujemy, druga grupa powinna nam umożliwić zbliżenie się do istoty osobowości władcy, jego strategii rządzenia i zamiarów. Niezbędnym warunkiem jest w tym przypadku wyodrębnienie z badanych tekstów toposów literackich, ponieważ żywoty św. Wacława w pełni włączają się w kontekst ówczesnej europejskiej twórczości literackiej i są napisane według ustalonych schematów. Do typowych toposów literackich, powtarzających się we wszystkich legendach świętowacławskich (z większymi lub mniejszymi odstępstwami oraz w różnej kolejności), zalicza Charvát wątek mądrego dziecka, łagodnego i hojnego chrześcijańskiego władcy, własnoręcznie przygotowywanych przez księcia hostii i wina mszalnego, proroczego daru, wykupywania niewolników i ich ochrzczenia, głębokiej religijności oraz ascetycznego sposobu życia. Do toposów literackich natomiast, zdaniem badacza, nie należą informacje o „mowie inauguracyjnej” księcia, organizowaniu i wyposażeniu drużyny książęcej, założeniu kościoła św. Wita na Zamku Praskim oraz o rozważaniu przez władcę abdykacji i odejścia do klasztoru¹².

Można powiedzieć, że żywoty świętego Wacława leżą u podstaw wielowiekowej tradycji świętowacławskiej, przejawiającej się do dziś w rozmaity sposób w szeroko rozumianej czeskiej kulturze. Jaki obraz czeskiego władcy wyłania się zatem z pierwszych legend świętowacławskich? Jak stwierdza Petr Charvát:

[...] již v desátém století existovaly dva příběhy knížete Václava: příběh křesťanského světce evropského formátu, který silně zarezonoval u panovnických dvorů, v sloupoví katedrál a síních klášterů, a příběh přemyslovského knížete, vlastní jeho «družině a čeledi», kterou jsme byli a jsme my všichni.¹³

Do najstarszych żywotów św. Wacława zaliczano tzw. *Pierwszą starosłowiańską legendę* (*Żywot św. Wacława*), która, zdaniem części badaczy, powstała niedługo po śmierci księcia. Legenda ta odznacza się dużą prostotą i rzeczowością, co pozwala uznać ją za najbardziej wiarygodne (najmniej legendarne) źródło historyczne. Obraz Wacława-księcia przeważa tu jeszcze nad obrazem Wacława-świętego¹⁴. Około roku 975 powstała w Pradze najstarsza łacińska legenda świętowacławska znana pod nazwą *Crescente fide christiana*, spisana przez jednego z duchownych zgromadzonych przy kościele św. Jerzego w Pradze, pierwotnie zakonnika z klasztoru św. Emmerama w Ratyzbonie. Dlatego też żywot św. Emmerama posłużył jako wzór literacki do napisania legendy o czeskim świętym. Dušan Třeštík charakteryzuje ten utwór jako prostą opowieść, która jednak odegrała istotną rolę w

¹² Por. P. Charvát, *Václav, kníže Čechů*, Praha 2011, s. 75-83.

¹³ Ibidem, s. 141.

¹⁴ D. Třeštík, *Počátky ...*, s. 9.

dalszym rozwoju legend świętowaclawskich, ponieważ ugruntowała do tej pory niejednoznaczny obraz Waclawa jako męczennika wiary¹⁵. Około 983 r. powstało nowe opracowanie *Crescente fide* sporządzone przez biskupa Mantui, Gumpolda. *Legenda Gumpolda* była szeroko rozpowszechnionym i cenionym dziełem hagiograficznym, które ze względu na swój wysoki poziom literacki posłużyło jako wzór dla wielu legend napisanych później. Tekst opowiada o szeregu cudów dokonanych przez świętego Waclawa, który już całkowicie przeważa nad księciem Waclawem. Ze względu na swój kompilacyjny charakter oraz ekspresyjność wyrazu legenda ta spotkała się z dezaprobatą ze strony kilku generacji czeskich historyków¹⁶.

Do kręgu legend przedstawiających księcia Waclawa w duchu *Crescente fide*, a więc jako księcia-mnicha, należy także tzw. *Druga starosłowiańska legenda* napisana przed 1050 r. (będąca w znacznej części tłumaczeniem legendy Gumpolda). Odmienne obrazy świętego, czyli księcia-rycerza, przedstawiają natomiast dwie legendy: *Legenda Wawrzyńca* (Laurentiusa) mnicha z Klasztoru Monte Cassino (ok. 1039 r.) oraz już wspomniana tzw. *Pierwsza starosłowiańska legenda*¹⁷.

Szczególne miejsce wśród najstarszych żywotów św. Waclawa zajmuje dzieło *Vita et passio sancti Venceslai et sanctae Ludmilae aviae eius* zwane też od imienia autora¹⁸ *Legendą Krystiana*¹⁹. Chodzi o kompilację starszych legend świętowaclawskich, z powodu swej

¹⁵ Ibidem, s. 9-10.

¹⁶ *Legendę Gumpolda* oceniano przez czeskich historyków jako: „pobożne pleskačky“ (J. Kalousek), „povídáčka dosti neladná“ (W.W. Tomek), „hluchý bombast“ (V. Novotný). *Legenda Gumpolda* jednak „opanowała pole”, co z niezadowoleniem stwierdza J. Kalousek pisząc, że „nechtuné báchorky jeho vlekou se už 900 let knihami“. Cyt. za M. Ivanov, *Vražda Václava knížete českého, k níž údajně došlo na dvoře bratra jeho Boleslava v pondělí po svátku svatého Kosmy a Damiána*, Praha 1979, s. 100.

¹⁷ D. Třeštík, *Počátky ...*, s.11.

¹⁸ Łacińska forma imienia – Christianus umożliwia jego odczytanie także jako nazwy ogólnej – chrześcijanin. Třeštík utożsamia autora legendy z Krystianem (Strachkvasem), zakonikiem klasztoru św. Emmerama w Ratzbonie, który był synem Bolesława I. Por. tenże, *Počátky ...*, s. 509, przyp. 2. Z kolei Oldřich Králík forsował pogląd, z którego później sam się wycofał, iż autorem legendy był Radim, brat św. Wojciecha. Por. tenże, *Kosmova kronika a předchozí tradice*, Praha 1976, s. 32-33.

¹⁹ *Kristiánova Legenda. Život a umučení svatého Václava a jeho báby svaté Ludmily*. Przekład i komentarz J. Ludvíkovský, Praha 1978. W polskim tłumaczeniu *Legenda Krystiana*, przeł. M. Wylegała. Wstęp i komentarz J. A. Spież [w:] *W kręgu żywotów św. Wojciecha*, Tyniec-Kraków 1997, s. 225-285. Od czasów narodzin nowoczesnej nauki czeskiej aż po dziś *Legendzie Krystiana* towarzyszy spór o jej autentyczność. Legenda napisana pod koniec X wieku przez członka rządzącej dynastii Przemyślidów byłaby bowiem pierwszorzędnym źródłem dla poznania początków czeskich dziejów, w dodatku stanowiłaby dowód kulturowej ciągłości pomiędzy Wielkimi Morawami i państwem czeskim. Jako pierwszy wyraził swoją wątpliwość w autentyczność dzieła „patriarcha czeskiej nauki”, Josef Dobrovský, który legendę uważał za falsyfikat z pierwszej połowy XIV w. Poglądy Dobrovskiego zostały poddane krytycznej rewizji dopiero na początku XX w. przez Josefa Pekařa, który rozpoczął kampanię w sprawie rehabilitacji *Legendy Krystiana* jako wartościowego źródła historycznego, a co za tym idzie, także rehabilitacji znaczenia kultury starosłowiańskiej dla najstarszych dziejów Czech. Poszczególne etapy sporu, jego najistotniejsze wyniki oraz stan współczesnych badań przedstawia D. Třeštík, *Počátky*, s. 117-137. W polskiej literaturze legendzie tej ostatnio uwagę poświęcił Wojciech Jasiński. Autor opowiada się za uznaniem autentyczności dzieła, co uzasadnia realiami historycznymi opisanymi w utworze oraz, przede wszystkim, jego cechami formalnymi (stylistyką i rytmiką), lokującymi zabytek w X wieku. Istotny wkład

obszerności nazywaną przez niektórych badaczy najstarszą czeską kroniką. Dzieło otwiera opis chrystianizacji Wielkich Moraw przez świętych Cyryla i Metodego, dalej czytamy w nim o mitycznych początkach państwa czeskiego i o jego pierwszych chrześcijańskich władcach znanych już ze źródeł historycznych – Bořivoju, który przyjął chrzest z rąk biskupa Metodego, oraz o jego synach, Spitihněvie i Vratislavie. Dopiero na tym tle toczy się opowieść o żonie Bořivoja, św. Ludmile i jej wnuku św. Waclawie, który jest tu przedstawiony w postaci już w pełni kanonizowanej²⁰. Legenda została napisana prawdopodobnie w latach 992-994 przez mnicha Krystiana, syna Bolesława I i dedykowana biskupowi Wojciechowi²¹. Dzieło to pełni funkcję zarysu najstarszych dziejów czeskich – pierwotnej wersji czeskiego „mitu początku”, który później w bardziej rozbudowanej formie przedstawił praski kanonik Kosmas w *Kronice Czechów*, pisanej w latach 1110-1125²².

*

Okres panowania czwartego historycznego władcy Czech, księcia Waclawa, zamyka się w latach 924-935. W 929 r. uznał on zwierzchnictwo saskiego króla Henryka I Ptasznika, zobowiązując się do płacenia corocznego trybutu. W 935 r. Waclaw został zamordowany przez młodszego brata Bolesława. Motywem zbrodni było prawdopodobnie rozbieżne zdanie braci na temat stosunku Czech wobec Saksonii. Bolesław był bowiem zwolennikiem bardziej niezależnej, ale także bardziej ryzykownej polityki wobec mocnego sąsiada. Wykluczyć nie można także konfliktu na tle wewnętrznej walki o władzę oraz sporów na tle religijnym, co podkreślane jest w legendach, natomiast przez współczesnych historyków uważane za mało prawdopodobne²³. Trzy lata po śmierci szczątki księcia Waclawa zostały przewiezione ze Starej Boleslavi do Pragi i złożone w kościele św. Wita. Akt translacji, który był w pierwszej połowie X wieku w praktyce równoznaczny kanonizacji, zapewne nie mógł odbyć się bez wiedzy ówczesnego władcy Czech, Bolesława I. Tak więc, paradoksalnie, bratobójca Bolesław umożliwił zapoczątkowanie drugiego życia Waclawa jako świętego patrona Czech i ich

badawczy tego opracowania stanowi także odkrycie roli św. Wojciecha w powstaniu i rozwoju kultu św. Waclawa. Por. tenże, *Legenda Krystiana. Autentyk czy mistyfikacja?* Poznań 2020, s. 163-164.

²⁰ M. Ivanov w swojej popularyzatorskiej, lecz niepozbawionej ambicji naukowych pracy podzielił rozwój najstarszych czeskich legend na trzy okresy: 1) okres realistyczny (do tej grupy zalicza legendę o św. Ludmile *Fuit in provincia Boemorum* oraz *Pierwszą starosłowiańską legendę*) 2) okres kanonizacyjny (*Crescente fide*, *Legenda Gumpolda* oraz *legenda Wawrzyńca*) 3) okres późniejszy (*Legenda Krystiana*, *Druga starosłowiańska legenda*). Tenże, *Vražda ...*, s. 111.

²¹ Oldřich Králík należący do kręgu badaczy przekonanych o autentyczności *Legendy Krystiana* równocześnie (może zbyt radykalnie) stwierdza, że: „Kristián je bezcenný pro poznání Velké Moravy i doby prvních pokřtěných Přemyslovců, od Bořivoje k Václavovi – celý jeho význam spočívá v svědectví o snáhách doby biskupa Vojtěcha.“ Tenże, *Kosmova kronika ...*, s. 27.

²² Por. J. A. Spieź, *Święty Waclaw*, Kraków 2007, s. 11-17.

²³ M. Lutovský, *Bratrovrah a tvůrce státu. Život a doba knížete Boleslava I*, Praha 2006, s. 97.

wiecznego władcy. Współczesne badania dodatkowo wskazują, iż najstarsze legendy świętowaclawskie mogły powstać już w związku ze staraniami Bolesława I o utworzenie biskupstwa w Pradze, co pozwala uważać ambitnego księcia za inicjatora ich powstania²⁴. Męczennik z rodzimej dynastii panującej nie tylko bowiem wzmacniał prestiż międzynarodowy²⁵ młodego państwa, ale był także dowodem legitymności władzy Przemyślidów. Jednak w miarę upływu czasu, im bardziej wzrastała w czeskich dziejach rola świętego księcia, tym bardziej tracił w oczach Czechów jego oprawca²⁶.

Od czasów narodzin nowoczesnej historiografii czeskiej można w badaniach świętowaclawskich obserwować dążenie niektórych badaczy do oddzielenia postaci księcia legendarnego od księcia historycznego²⁷, co w konsekwencji doprowadziło do poddania krytycznej ocenie Waclawa jako rzeczywistego władcy Czech. W przypadku Bolesława możemy obserwować podobny proces z odwrotnym skutkiem. Czasy rządów Bolesława I „Srogiego” ocenia bowiem dzisiejsza historiografia jako okres, który miał zasadnicze znaczenie dla ostatecznego ukonstytuowania się młodego państwa: Bolesław I nie tylko zjednoczył pod swoimi rządami całe Czechy (podczas gdy pod bezpośrednimi rządami Waclawa znajdowała się tylko centralna część kraju), ale rozszerzył swoją władzę także na Morawy, Śląsk i Małopolskę. Znacznie także wzmocnił swoją pozycję w stosunku do władców niemieckich stając się dla nich partnerem politycznym. Rozpoczął również bicie pierwszych monet oraz zainicjował w kotlinie czeskiej budowanie systemu administracji państwowej (administracji grodzkiej). Był też inicjatorem założenia biskupstwa praskiego²⁸.

Zdaniem Vratislava Vaníčka, bardziej adekwatną oceną rządów Bolesława I w stosunku do rządów jego poprzednika jest raczej uznanie ich za kontynuację niż za antytezę. Badacz polemizuje zwłaszcza z poglądami Dušana Třeštíka, który bolesławskiemu zabójstwu w 935

²⁴ Ibidem, s. 18.

²⁵ Książę Waclaw poszerzył europejskie grono świętych władców-męczenników, a więc takich, którzy zostali zamordowani, ewentualnie też zdradzeni, jak np. król Burgundów, Zygmunt (516-524), angielski król Edward (975-978) albo król Danii Kanut IV (1080-1086), w odróżnieniu od władców-mnichów lub władców, którzy polegli w regularnej walce. Por. M. Bláhová, *Panovník a sacrum v raně přemyslovských Čechách (10.-12. století)*, „Historia Slavorum Occidentis“ 2017, nr 1 (12), s. 44.

²⁶ M. Lutovský, *Bratrovrah ...*, s. 9.

²⁷ Oldřich Králík wyraża swój sceptycyzm wobec takich starań ze względu na charakter źródeł, którymi dysponujemy: „Je fakt, že legendy václavské a václavsko-ludmilské představují zvláštní pásmo na rozhraní pověsti a opravdové historie. Toto pásmo respektuje v jeho specifičnosti už Kosmas, jasně je odděluje od údobí číře mytického i od časů plně historických. [...] V Kosmově periodizaci českých dějin se projevil vynikající historický smysl, který nejednou chybí novodobým historikům. Ti se buď mermomocí snažili z legend vypreparovat čistě reálné dějiny prvních pokřtěných Přemyslovců, nebo po Kalandrově způsobu vůbec popřeli historické jádro legend.“ Por. Tenže, *Kosmova kronika ...*, s. 16.

²⁸ M. Lutovský, *Bratrovrah ...*, s. 34.

roku nadaje wręcz sens aktu założycielskiego²⁹. W opinii Vaníčka, należy się zastanowić, czy stawiana teza, jakoby rządy Wacława stanowiły retardację, a rządy Bolesława rewolucję, ma uzasadnienie. Badacz bowiem zwraca uwagę na fakt, że jeżeli w literaturze historycznej jest mowa o państwie „czeskich Bolesławów”, jest ono datowane dopiero od połowy lat pięćdziesiątych X wieku. Pomiędzy latami trzydziestymi i pięćdziesiątymi leży około dwudziestoletnia cezura spowodowana wstrząsem, który naruszył polityczną i kulturową tradycję Czech. Zdaniem historyka, nie ma powodu zakładać, iż Wacław nie był dobrym władcą na miarę swoich czasów (trzeba także brać pod uwagę fazowy charakter wprowadzania innowacji w rządzeniu państwem), którego polityka w żaden sposób nie zagrażała interesom, niezależności lub prestiżowi Czech, a wręcz przeciwnie, stanowiła fundament dla przyszłego rozwoju państwa³⁰.

Petr Charvát w podobny sposób ocenia dorobek polityczny księcia Wacława, pisząc o realizowanej przez niego przemyślanej strategii w trakcie jego około dziesięcioletnich rządów. Poszczególne elementy tej strategii, zdaniem badacza, tworzyły zdecydowane przejęcie władzy w 924 lub 925 roku, translacja szczątków babki Ludmiły na Zamek Praski i tym samym zapoczątkowanie jej kultu, ekspansja terytorialna, zorganizowanie drużyny książęcej, rozpoczęcie budowy świątyni chrześcijańskiej, ale też pragmatyczne uznanie zwierzchnictwa saskiego władcy, Henryka I Ptasznika³¹.

2. Święty patron, wieczny książę, obrońca państwa, narodu i języka

Rozwój kultu świętowacławskiego w Czechach był ściśle połączony z wzajemnie ze sobą powiązaniem, instytucjonalnym rozwojem Kościoła i państwa. Jak bowiem stwierdza Marie Bláhová:

Organizace církve a prosazení církevních zásad a křesťanského učení v životě společnosti formou knížecích nařízení (zákonů) a působením slova kněží i křesťansky laděných obrazů v církevním i profánním prostředí vytvářely vnější rámec pro uplatnění *sacra* v panovníkově politice a jeho využití

²⁹ Rozważając dwie najczęściej dyskutowane daty śmierci księcia Wacława Třeštík stwierdza: „Pokud by měl být Václav zabit svým bratrem roku 929, nedovedli bychom najít žádnou jinou příčinu tohoto činu než pouhý přízemní boj v maličkém knížectví ve středu Čech. Nic z předchozích dějů by k tomuto činu nevedlo a neměl by žádné viditelné následky. Pokud by však k vraždě došlo roku 935, byly by následky zřejmé: byla by to mohutná vojenská a administrativní akce Boleslavova ústící spektakulárně ve vytvoření velkého státu.“ Tenže, *Počátky...*, s. 206.

³⁰ „Pokud mluvíme (poněkud jednostranně a sugestivně) o «budování» českého státu, tak «Boleslavové» měli v této věci jedinou možnost: *obnovit politiku knížete Václava a přijmout i svou vinu na hříchu z bažení po moci*, jak hagiografové psychologicky jednoznačně postihli počínání nezkušeného Boleslava a jeho protřelé družiny.“ V. Vaníček, *Svatý Václav ...*, s. 136. Więcej na ten temat por. tamże s. 130-136.

³¹ Por. P. Charvát, *Václav ...*, s. 128-136.

v panovnické propagandě a legitimaci. Posvátné v ideologii českého státu reprezentovaného panovníkem se formovalo souběžně s prosazováním křesťanství. Hlavní role v něm připadla knížeti Václavovi.³²

Równolegle do dzieł hagiograficznych świętowaclawski kult konstytuował się także poprzez ustanowienie dnia śmierci księcia świętem (w kalendarzu występuje już pod koniec X wieku). Święty Wacław został także patronem istniejących lub nowo zakładanych kościołów (główny praski kościół św. Wita i Wacława, bazylika św. Wacława w Starej Boleslavi)³³. Materialne świadectwo stopniowego utożsamiania kultu świętowaclawskiego z instytucją państwa czeskiego stanowią czeskie średniowieczne monety. Postać błogosławiącego Wacława pojawiła się na monetach bitych przez księcia Oldřicha (1012-1034), a także na monetach bitych przez jego następcę, księcia Břetislava (1034-1055), na których Wacław pojawia się w podwójnej roli, świętego i władcy: w lewej ręce trzyma trzyczęściowy proporzec (atrybut księcia), a prawą ręką błogosławi (atrybut świętego). Nową jakość pojmowania św. Wacława przyniosła koronacja pierwszego czeskiego króla, Vratislava II w 1086 r. Tymczasowe podniesienie Czech do rangi królestwa ostatecznie utrwaliło wyobrażenie o Wacławie jako o księciu-wojowniku. Na denarach bitych przez króla Vratislava pojawia się Wacław w postaci rycerza i władcy, którego atrybutami są włócznia, korona i berło³⁴.

Do ostatecznego przeobrażenia dynastycznego patrona w patrona kraju doszło w XII wieku. W dodatku Święty Wacław był już nie tylko świętym opiekunem, ale także wojującym rycerzem, który wspierał Przemyślidów w ich licznych konfliktach z sąsiadami³⁵ oraz wiecznym księciem w niebiosach, wobec którego docześni książęta i królowie odpowiedzialni byli za swoje czyny. Koncepcja wiecznego władcy zastępowała abstrakcyjne pojęcie państwa i była czymś, co istnieje niezależnie od doczesnego monarchy i co, trwając wiecznie, przewyższa jego śmiertelną osobę³⁶.

Rozumienie tradycji świętowaclawskiej jako istotnego elementu ideologii państwowej w pełni rozwinęło się w czasach panowania Karola IV. Materialnym wyrazem specjalnej uwagi, którą król czeski i cesarz rzymski przywiązywał do pielęgnacji dziedzictwa świętowaclawskiego, było jego polecenie wykonania nowych świętowaclawskich insygniów królewskich, przechowywanych do dziś w katedrze na Zamku Praskim w Kaplicy św.

³² M. Bláhová, *Panovník ...*, s. 41.

³³ Ibidem, s. 43.

³⁴ Por. P. Obrazová – J. Vlk, *Maior gloria. Svatý kníže Václav*, Praha 1994, s. 125 – 130.

³⁵ Najbardziej znanym przykładem jest bitwa pod Chlumcem, gdzie książę Soběslav dzięki rzekomej pomocy św. Wacława odniósł 18 lutego 1126 r. sławne zwycięstwo nad niemieckim królem Lotharem.

³⁶ P. Obrazová – J. Vlk, *Maior gloria ...*, s. 132. Bliżej na ten temat D. Třeštík, *Václav jako věčný panovník a český stát v raném středověku*, „Dějiny a současnost“ 5, 1963, č. 2, s. 8-11. Por. także A. Merhautová – D. Třeštík, *Ideové proudy v českém umění 12. století*, Praha 1985.

Wacława, stanowiącej symboliczne centrum całego królestwa. Insignia te, których używanie określały ściśle reguły, miały symbolizować czeską państwowość, trwającą niezależnie od upływu czasu i zachodzących zmian geopolitycznych³⁷. Kulminacja kultu świętowaclawskiego znalazła swoje odbicie także w literaturze i sztuce. Sam cesarz Karol IV jest autorem jednej z ostatnich średniowiecznych legend świętowaclawskich *Crescente religione christiana*, która zamknęła rozwój łacińskiej twórczości legendystycznej trwającej w Czechach od X wieku. Po trzystuletniej przerwie nawiązano do tej tradycji łacińskimi dziełami hagiograficznymi epoki baroku³⁸.

O żywotności w gruncie rzeczy katolickiej tradycji świętowaclawskiej świadczy jej percepcja w okresie reformacyjnego ruchu husyckiego. W zaistniałym konflikcie religijnym do tradycji świętowaclawskiej ze względów oczywistych odwoływała się strona katolicka, uważając się za jedyne prawowitego spadkobiercę dziedzictwa świętowaclawskiego, odwoływali się do niej jednak także husyci, choć ich stosunek do patrona kraju nie był jednoznaczny. Nie brakowało bowiem głosów krytykujących zbyt rozbujający kult świętych, jednak tylko taboryci, najbardziej radykalny odłam husycki, całkowicie odrzucili kult czeskiego patrona. Istotę stosunku Jana Husa i głównego nurtu husyckiego do tradycji świętowaclawskiej trafnie charakteryzuje Josef Pekař, kiedy stwierdza:

Ale Hus sám byl ctitelem sv. Václava, a u husitů z doby revoluce i v době pozdější, u husitů, kteří vskutku nechtěli býti věrou i kultem ničím jiným než dokonalejšími katolíky, žije úcta sv. Václava neporušena a nezmenšena dál; píseň svatováclavská vede k triumfu i šiky vítězů lipanských, zůstávajíc hymnou kališníků a nabývajíc čím dále tím více charakteristického pro nacionální rozčilení doby zbarvení protiněmeckého.³⁹

Przykładem św. Wacława jako doskonałego chrześcijanina Hus posługiwał się kilkakrotnie w kazaniach, odnosząc się przy tym krytycznie do kondycji duchowej społeczeństwa swoich czasów⁴⁰. W obliczu zagrożenia Czech pierwszą wyprawą krzyżową w 1420 r. do patrona Czech odwoływał się tzw. Manifest Prażan, o trwającym kulcie

³⁷ Por. ibidem, s. 147-149.

³⁸ J. Lehár a kol., *Česká literatura od počátku k dnešku*, Praha 2004, s. 37.

³⁹ J. Pekař, *Svatý Václav* [w:] tenże, *Postavy a problémy českých dějin*, Praha 1990, s. 55-56. Tekst po raz pierwszy ukazał się w jubileuszowym 1929 roku i będzie przedmiotem głębszej analizy w rozdziale III.

⁴⁰ Por. np. kazanie *Na svátek svatého Václava, našeho prvomučedníka, 28 IX 1411*, w którym Hus odnosi się krytycznie do formalnego sposobu czczenia patrona Czech: „Na svátky svatých pamatujeme proto, aby chom, kráčejíce v jejich stopách, zasloužili si jejich přímluvy u Boha [...] nechť není ono následování zaměněno tak, že se lidé chlubí dobrotou a svatostí jiných, chtějí takto býti spaseni, sami však jich nikterak nenapodobují, jak se Češi vychloubají svatostí svatého Václava [...]”. Por. A. Císařová-Kolářová (red. i tłum.) *M. Jan Hus. Betlemské poselství II*, Praha 1947, s. 95, 99.

świętowaclawskim świadczy także modlitwa skierowana do św. Wacława przed starciem husytów z kolejną krucjatą w bitwie pod Ujściem w 1426 roku. Chorał Świętowaclawski śpiewano w 1436 r. podczas ogłoszenia na sejmie w Iglawie Kompaktatów praskich (ugody zawartej przez umiarkowanych husytów z soborem bazylejskim), zabrzmiał również podczas wyboru „husyckiego” króla, Jerzego z Podiebradów w 1458 roku⁴¹.



Z cyklu świętowaclawskiego (1506-1509): św. Wacław niszczy szubienice oraz chowa biednych.

Właśnie w czasach podiebradzkich, po długim okresie osłabienia władzy centralnej, symbolika świętowaclawska ponownie stała się narzędziem legitymizacji władzy królewskiej. Do patrona Czech odwoływali się także czescy władcy nie pochodzący z rodzimych dynastii: tzw. halerze Macieja Korwina (z wizerunkiem św. Wacława na rewersie) miały sankcjonować wybór (uznany tylko przez część stanów czeskich) węgierskiego władcy na króla Czech w 1469 roku. Pełnej nobilitacji doczekało się dziedzictwo świętowaclawskie w czasach panowania w Czechach Władysława II Jagiellończyka (1471-1516), który w 1484 r. przeniósł siedzibę czeskich królów z Pałacu Królewskiego na Starym Mieście z powrotem na Zamek Praski, co wywołało potrzebę odnowienia budynku niszczonego od czasów Wacława IV Luksemburskiego. W wymiarze symbolicznym najistotniejszą część tego przedsięwzięcia stanowiła decyzja o renowacji zaniedbanej Kaplicy św. Wacława w głównym praskim kościele – Katedrze św. Wita. Na polecenie króla Władysława górne partie ścian kaplicy zostały w latach 1506 – 1509 udekorowane malowidłami ściennymi przedstawiającymi na czołowej ścianie portret pary królewskiej a na pozostałych ścianach ponad trzydzieści scen z żywota św. Wacława, koncyptowanych według czternastowiecznej legendy *Ut annuncietur*, na których św. Wacława przedstawiono jako idealnego władcę, obrońcę Kościoła, sprawiedliwego księcia i chrześcijanina⁴². Ta, jak ujmuje to Jarmila Vacková, „monumentální státní legenda, vymalovaná na horních stěnách Svatováclavské kaple Pražské katedrály” świadczy o tym, że król Władysław świadomie nawiązywał do polityki Karola IV Luksemburskiego⁴³.

⁴¹ Por. P. Obrazová – J. Vlk, *Maior gloria ...*, s.167-170.

⁴² Por. ibidem, s. 174-176.

⁴³ J. Vacková, „Image“ *svatého Václava na prahu novověku*, „Literární noviny“ 1993, č. 51, s. 19. Jak stwierdza autorka artykułu, cykl małowideł „[...] představuje jeden z nejdůležitějších malířských projevů své epochy v zemích severně od Alp. Patří mezní době přelomu středověku v novověk, kdy na sklonku 15. století začaly české země opět jednou «vstupovat do Evropy» a kdy byly pochopitelně nuceny vyrovnávat též své komplikované vztahy k sousední německé říši. [...] V čele pohusitských Čech, které měly pro cizinu stále ještě proskribovaný

W czasach rządów pierwszych Habsburgów (od 1526 r.) kult świętowaclawski nieco osłabł, co można przypisać ówczesnej dominacji protestantyzmu na ziemiach czeskich. Prawna i państwowa waga tradycji świętowaclawskiej była jednak w dalszym ciągu respektowana, także przez pierwszych władców habsburskich, którzy uświadamiali sobie, iż symbolika świętowaclawska podkreśla legitymność ich władzy. Materialnym dowodem na to są np. trzy emisje monet dukatowych z wizerunkiem św. Wacława z czasów panowania Ferdynanda I (1526-1564). Kult świętowaclawski zaczął się w Czechach bardziej intensywnie rozwijać po połowie XVI wieku w kręgach katolickich, które starały się odzyskać utracone pozycje w państwie. Do najciekawszych przejawów ponownego rozwoju kultu świętowaclawskiego w środowisku katolickim należy wystawianie jezuickich sztuk teatralnych, które w drugiej połowie XVI wieku cieszyły się znaczną popularnością. Tradycyjne antyczne lub biblijne tematy sztuk zostały wzbogacone o tematykę świętowaclawską. Jezuita działający w Czechach od 1556 r. szybko zrozumieli, że jeżeli ich starania rekatolizacyjne mają być skuteczne, muszą się odwoływać do rodzimej, świętowaclawskiej tradycji. Imię św. Wacława nosiło także jezuickie seminarium założone w Pradze w 1559 roku. Ponowny rozwój kultu świętowaclawskiego potwierdziła także decyzja praskiego synodu z 1605 roku, kiedy święta św. Wacława i św. Wita zostały ponownie uznane za święta nakazane⁴⁴.

Szczególną rolę kult świętowaclawski odegrał w okresie kontrreformacji po bitwie na Białej Górze⁴⁵ (1620). Symbolika świętowaclawska nabrała bowiem nowych znaczeń. Po pierwsze, św. Wacław miał zostać symbolem odnowionej duchowej jedności narodu. Jak pisze Josef Pekař: „[...] po Bílé hoře je to především jméno sv. Václava, povýšené k slávě a úctě, jakou mělo za doby Karlovy, jímž vítězný katolicismus chce smířiti českou duši s novým stavem věci a spojit ji vnitřně se staletou minulostí, protestantismem zvrácenou⁴⁶.“ Po drugie, w obliczu coraz dalej idących zmian ograniczających suwerenność polityczną i kulturową państwa czeskiego, symbolika świętowaclawska zaczęła odgrywać ważną rolę w staraniach o zachowanie substancji narodowej. Reakcją na nową sytuację polityczną, wyznaniową i kulturową, przypieczętowaną *de iure* wydaniem w 1627 roku tzw. Odnowionego Porządku

přídech kacířství, znovu stanul katolický král se zázemím ambiciózního rodu, a to dokonce pokrevně spřízněného s Lucemburky. Hlavním cílem bylo zapojit zemi do evropského kontextu.“ Ibidem, s. 19.

⁴⁴ Por. P. Obrazová – J. Vík, *Maior gloria* ..., s.178-180.

⁴⁵ Bitwa na Białej Górze (bitwa na Bílé hoře, 8. 11. 1620), ok. dwugodzinne starcie zbrojne, w którym oddziały cesarskie pokonały powstańcze wojsko stanów czeskich, co doprowadziło do załamania powstania antyhabsburskiego. Wydarzenie stopniowo urosło do rangi jednego z mitów narodowych. Por. F. Čapka, *Dějiny země Koruny české v datech*, Praha 1998, s. 278. Jak zauważa Petra Košťálová, mity wielkiej narodowej katastrofy i nieodkupionej winy tworzą istotny element pamięci zbiorowej wielu narodów. Istnienie traumy wiąże się równocześnie z obrazem zewnętrznego wroga, sprawcy katastrofy. Por. P. Košťálová, *Stereotypní obrazy* ..., s. 123-124.

⁴⁶ J. Pekař, *Svatý Václav*..., s. 56.

Ziemskiego⁴⁷, był rozwój patriotyzmu barokowego w Czechach, którego jeden z symboli stanowił św. Wacław pojmowany na pierwszym miejscu już nie jako święty asceta, ale waleczny książę i „przywódca narodu”⁴⁸. Rola patrona-obrońcy kraju została poszerzona o rolę obrońcy narodu (pojmowanego jako zbiorowość terytorialna) i jego języka.

W tym miejscu należy wspomnieć także o licznych przejawach kultu świętowaclawskiego w literaturze barokowej: z inicjatywy Matěja Václava Šteyera powstało wydawnictwo „Dědictví svatého Václava“, które stawiało sobie za zadanie wydawanie oraz dystrybucję książek w języku czeskim. Za najważniejsze przedsięwzięcie wydawnictwa można uznać wydanie w latach 1677, 1712 i 1715 jezuickiego przekładu Biblii na język czeski (w warstwie językowej nawiązującego do czesko-brackiej Biblii Kralickiej⁴⁹), sporządzonego na podstawie zrewidowanej *Vulgaty* i nazwanego według wydawnictwa *Biblią świętowaclawską*⁵⁰. Przymiotnik świętowaclawski funkcjonował jako synonim przymiotnika czeski: używano określenia świętowaclawski język, świętowaclawski naród czy lud, nad Pragę górował Zamek świętego Wacława. Kult patrona Czech znalazł także odbicie w licznych kazaniach (dużo uwagi poświęcał św. Wacławowi np. popularny kaznodzieja Ondřej František Waldt⁵¹) oraz pieśniach religijnych: właśnie w epoce baroku *Chorał Świętowaclawski* został uzupełniony o, jak ujmuje to Josef Pekař, „nové verše dosud nepoznané horoucnosti nacionální”⁵².

Jedną z ważniejszych postaci czeskiego piśmiennictwa barokowego był jezuita Bohuslav Balbín (1621-1688), do którego bogatego dorobku należy także dzieło *Epitome historica rerum bohemicarum* (1669) koncentrujące się wokół dziejów Starej Boleslavi, miejscu męki św. Wacława, wówczas pojmowanemu jako duchowe centrum Czech. W 1670 roku Balbín sporządził na prośbę arcybiskupa praskiego, Matouša Ferdinanda Sobka traktat o życiu św. Wacława, do patrona Czech odwołuje się także w swoim najśłynniejszym dziele

⁴⁷ Odnowiony Porządek Ziemi (Verneuerte Landesordnung, Obnovené zřízení zemské) to dokument wydany w 1627 r. dla Czech i w 1628 r. dla Moraw, na mocy którego wprowadzono w życie szereg istotnych zmian w zakresie polityki, religii oraz praktyki językowej. Były to m.in.: wprowadzenie rządów absolutystycznych, uznanie dziedzicznego prawa Habsburgów do ziem czeskich, centralizacja administracji państwowej, uznanie katolicyzmu za jedyne legalne wyznanie religijne oraz prawne zrównanie języka niemieckiego z językiem czeskim. Por. F. Čapka, *Dějiny země Koruny české v datech*, Praha 1998, s. 290-291.

⁴⁸ Por. P. Obrazová – J. Vlk, *Maior gloria* ..., s. 183.

⁴⁹ Przekładu *Pisma Świętego* na język czeski dokonali jezuita M. V. Šteyer, Jiří Konstanc i Jan Barner. Jak stwierdza Manuela Maciołek: „Ich tłumaczenie (tzw. *Svatováclavská Bible*, 1677, 1712 i 1715), mimo jasno wyrażonego w przedmowie potępienia wcześniejszych przekładów «heretyckich», w warstwie językowej nawiązuje do *Biblii Kralickiej*. Nastąpiła więc swego rodzaju «rehabilitacja» języka czeskiego.” M. Maciołek, *Tożsamość narodowa Czechów w świetle piśmiennictwa czeskiego do XVIII wieku*, Wrocław 2012, s. 158.

⁵⁰ Por. J. Lehár a kol., *Česká literatura...*, s. 144,146.

⁵¹ Por. P. Obrazová – J. Vlk, *Maior gloria* ..., s. 184, 190. Wybór z kazań Waldta, m. in. *Kázání o svatým Václavu*, wydał Josef Vašica, por. tenże (red.), Ondřej František de Waldt, *Chválorěči*, Tasov 1940.

⁵² J. Pekař, *Svatý Václav...*, s. 56; tu cyt. za P. Obrazová – J. Vlk, *Maior gloria* ..., s. 184.

znanym pod tytułem *Dissertatio apologetica pro lingua Slavonica, praecipue Bohemica* (*Rozprawa na obranu jazyka slovanského, zvláště pak českého*⁵³) napisanym w latach 1672/1673 (wydanym jednak dopiero w 1775 r.)⁵⁴. Zdaniem Jiřego Raka, zakończenie *Rozprawy* zwracające się do czeskiego patrona należy do najpiękniejszych przejawów kultu świętowaclawskiego⁵⁵:

Ty, ó nejmázejší a nejmější z patronů české země, Václave! Bud' Vratislavem a svým Čechám navrat' starou slávu! Postav nás zase na to místo, odkud jsme vlastní zbabělosti a zločinnou nenávistí jiných nebo podlízavostí mnohých neprávem klesli, oddáni až do konce nejvěrněji Tobě a přesvaté víře i panovníkům! Ty ochrano a posilo našeho národa! Zanikneme-li, v Tobě zanikneme! Od nových obyvatelů bys marně očekával tu úctu, s níž Tě česká země po tolik staletí následuje a miluje. Proto naléhavě opakujeme: Nedej zahynouti nám i budoucím! Nechceš-li snad slyšet nezdárné syny, slyš a vyslyš prosící předky, kteří se přimlouvají za své potomky a Tebe v nebi vidí! Svatý Václave, mučedníku Kristův, jediný dědici české země, oroduj za nás!⁵⁶

Twórczość Balbína jest wybitna nie tylko na tle czeskiej literatury epoki baroku, ale należy jej się także istotne miejsce w początkach kształtowania nowoczesnej czeskiej tożsamości narodowej. Jak bowiem stwierdza Manuela Maciołek: „Rozumienie tożsamości narodowej prezentowane przez tego jezuitę epoki baroku stanowi pomost do czasów czeskiego odrodzenia narodowego, a tym samym jest decydujące dla zrozumienia nowoczesnej czeskości.”⁵⁷

Przejawy kultu świętowaclawskiego można odnotować także w emigracyjnym środowisku protestanckim – najwybitniejszy jego przedstawiciel, Jan Amos Komenský, ostatni senior Jednoty Brackiej, opracował w Lesznie apologetyczne dzieło *Historia persecutionum ecclesiae Bohemicae* (czeskie wydanie *Historie o těžkých protivenstvích církve české 1655, 1663*), w którym historię Czechów przedstawia jako dzieje walki o prawdziwą wiarę⁵⁸.

⁵³ Pełny, barokowy tytuł dzieła brzmiał: „Krátká, ale pravdivá rozprava o kdysi šťastném, nyní však přebohém stavu Českého království, zvláště pak o vážnosti českého neboli slovanského jazyka v Čechách, také o trestuhodných úmyslech na jeho vyhlazení a jiných záležitostech s tím souvisících.“ Por. Bohuslav Balbín, *Rozprava krátká, ale pravdivá*, red. i tłum. M. Kopecký, Praha 1988, s. 9.

⁵⁴ P. Obrazová – J. Vlk, *Maior gloria ...*, s. 190-191.

⁵⁵ J. Rak, *Bývali Čechové ...*, s. 37.

⁵⁶ B. Balbín, *Rozprava krátká ale pravdivá*, tłum. M. Kopecký, Praha 1988, s. 157-158. W innym tłumaczeniu przytacza cytowany fragment także J. Rak, *Bývali Čechové ...*, s. 37-38.

⁵⁷ M. Maciołek, *Tożsamość narodowa ...*, s. 15. W monografii autorka zajmuje się problematyką czeskiej tożsamości narodowej w świetle apologii języka od początków piśmiennictwa czeskiego do XVIII wieku, przy czym szczególne miejsce wśród nich przypisuje *Obronie* autorstwa Bohuslava Balbína, która „[...] stanowi syntezę konstrukcyjną i argumentacyjną doświadczeń jego poprzedników, co pozwala ją traktować jako swego rodzaju kanon apologii językowych.“ Por. tamże, s. 15.

⁵⁸ Z. Tarajło-Lipowska, *Historia literatury czeskiej*, Wrocław 2010, s. 66.

Zabójstwo Wacława – męczennika prawdy Bożej jest tu ukazane w zgodzie z większością opisów hagiograficznych jako następstwo pogańskiego spisku jego matki, Drahomíry⁵⁹.

Znane są także liczne przejawy kultu świętowaclawskiego w sztuce barokowej. Z wielu obrazów i rzeźb wymieńmy chociażby obraz Karla Škréty Św. *Wacław jako obrońca Pragi przeciwko Szwedom* (ok. 1659) albo cykl 32 obrazów lunetowych pokazujących sceny z żywota i męki św. Wacława, które w latach 1641-1643 w większości namalował tenże autor dla klasztoru karmelitów bosych w Nowym Mieście praskim. Do znanych praskich rzeźb barokowych należy jeździecki posąg św. Wacława autorstwa Jana Jiřego Bendla, który od 1680 roku stał na dzisiejszym Placu Wacława (wówczas Targu Końskim), skąd został w latach 80. XIX wieku przemieszczony na praski Vyšehrad, gdzie znajduje się dziś jego kopia⁶⁰.



K. Škréta, św. Wacław jako obrońca Pragi, ok. 1659

Rolę obrońców narodu pełnili także inni czescy święci. Zdaniem jednego z ostatnich przedstawicieli późnobarokowego patriotyzmu czeskiego (określanego także jako przedstawiciel pierwszej generacji czeskiego odrodzenia narodowego), lokalnego kronikarza Františka Jana Vaváka⁶¹, naród chronią atrybuty czeskich świętych, do których zalicza również Karola IV Luksemburskiego: włócznia św. Wacława, wiosło św. Wojciecha, krzyż św. Prokopa, korona Karola IV oraz uznawany za relikwię język Jana Nepomucena. Podobną funkcję pełniły także miejsca związane z kultem Maryjnym⁶².

3. Zmiana obsady w czeskim panteonie narodowym

Od początku XIX wieku można śledzić dwutorowość w rozumieniu tradycji świętowaclawskiej. Z jednej strony mamy do czynienia z kontynuacją jej pojmowania w duchu patriotyzmu barokowego, tzn. rozumienia patrona Czech jako obrońcy narodu i państwowości czeskiej - tu można zaliczyć praską koronację nowego austriackiego cesarza, Ferdynanda V na czeskiego króla w 1836 r. koroną świętowaclawską, co odczytane zostało jako symboliczne potwierdzenie autonomicznego statusu Czech w monarchii habsburskiej; warto odnotować

⁵⁹ Por.

https://cs.wikisource.org/wiki/Historie_o_těžkých_protivenstvích_církve_české/Václav_s_Podivínem,_i_jinými (dostęp 08.08.2019)

⁶⁰ P. Obrazová – J. Vlk, *Maior gloria ...*, s. 183 i 191.

⁶¹ Jego pamiętnik zaczął wydawać drukiem w 1910 r. J. Skopec pod tytułem *Paměti Františka Jana Vaváka, souseda a rychtáře Milčického z let 1770-1816*; ostatnie dwa tomy pamiętnika (z lat 1810-1816) wydało wydawnictwo Karolinum w 2009 r.

⁶² J. Rak, *Bývali Čechové ...*, s. 38-39.

także fakt, iż w okresie Wiosny Ludów w 1848 roku utworzono w Pradze Komitet Świętowaclawski, który pełnił rolę rzecznika czeskich postulatów narodowych, językowych, ale także politycznych; należy także przypomnieć entuzjastyczne powitanie powrotu czeskich insygniów królewskich z Wiednia, gdzie były tymczasowo przechowywane w czasie wojny prusko-austriackiej, do Pragi w 1867 roku, które przerodziło się w manifestację niezgody na zawarcie układu austro-węgierskiego, a tym samym pominięcie czeskich dążeń do przyznania większej autonomii w ramach monarchii habsburskiej⁶³. Z drugiej strony, w tym samym mniej więcej czasie możemy w środowisku czeskich działaczy narodowych obserwować nowy sposób pojmowania nie tylko świętowaclawskiej, ale także innych tradycji historycznych. Jak pisze Jiří Rak: „Předmětem zbožné úcty prvňích českých vlastenců se stává národ sám o sobě a ne jeho věční ochránci, a pod tímto zorným úhlem jsou přehodnocovány všechny dosavadní historické tradice.“⁶⁴ W przypadku tradycji świętowaclawskiej można dodatkowo mówić o pewnym kłopotcie, wynikającym z rozbieżności pomiędzy legendarnym a historycznym obrazem księcia zarysowanym przez rodzącą się naukową historiografię⁶⁵. Podczas gdy jego świętość i doskonałość moralna mogły być powodem do dumy, osiągnięcia polityczne budziły wątpliwości, co pociągnęło za sobą potrzebę weryfikacji jego kultu, nie tylko w pracach historiograficznych, ale także w literaturze, przy czym, jak stwierdza Halina Michalska, „klucz interpretacyjny narzuca epoka: jej filozofia, zwłaszcza historiozofia, tendencje ideowe i polityczne, mitologia narodowa, zapotrzebowanie społeczne, wreszcie konwencje artystyczne.”⁶⁶

Jako echo dawnej tradycji odbyła się jeszcze, podczas wspomnianej już koronacji Ferdynanda V na czeskiego króla w 1836 r., uroczystość pasowania rycerzy św. Waclawa,

⁶³ Por. F. Čapka, *Dějiny země...*, s. 428, 436, 476.

⁶⁴ J. Rak, *Bývali Čechové...*, s. 39. Przykładem zmienionego poglądu na najbardziej popularnych czeskich świętych w środowisku inteligencji czeskiej są wspomnienia Josefa Bojislava Pichla (publikowane w czasopiśmie „Česká včela“), w których autor przytacza wypowiedzi swojego profesora gimnazjalnego, Františka Jana Svobody na ten temat: „[o sv. Vojtěchu] vždy s největší uctivostí vypravoval, apoštolem národů a slovanským sv. Pavlem jej nazýváje, ačkoli s bolestí mu připomínal, že ve své přílišné horlivosti pro církev římskou k vytištění slovanského jazyka se služeb božích se přičinil. Václav byl mu více pobožným a mírumilovným, než bylo na panovníka národa se slušelo. Zato byl Prokop zcela muž dle srdce jeho, který, nikoliv jak legenda praví, d'ábly, ale cizotu do vlasti se vtírající zaháněl. Jan Nepomucký byl mu svatým pochybným (sanctus dubiosus).“ Cyt. wg J. Rak, *Bývali Čechové...*, s. 39.

⁶⁵ Próbę przedstawienia historycznego oblicza księcia Waclawa podejmuje już František Palacký w *Dziejach narodu czeskiego* (po czesku ukazywały się od 1848 r.), wykazując przy tym dużą dozę zrozumienia dla motywacji działań czeskiego władcy: „Zde mezitím Václav, ačkoli teprv asi dvacetiletý, sám se vlády ujal. Zdali a jak chránil zemi a město před mocí tak náramnou, o tom nemáme žádné zprávy. Poddav se, jak se zdá, bez krvavého boje, zavázal se k roční dani 500 hřiven stříbra i 120 volů a slíbil králi německému věrně oddán býti. Neníť se čemu diviti, že vévoda tento, kterémuž rozšíření křesťanství a ustanovení pevných řádů církevních v zemi tak velice na srdci leželo, hledal především pokojného s tou říši obcování, která jediná mohla oné doby jemu nápomocna býti k dosažení účelů jeho. Por. F. Palacký, *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě I*, Praha 1939, s. 136.

⁶⁶ H. Michalska, *Mit św. Waclawa w czeskim dramacie XX wieku (Langer – Durych – Lom)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” MLX, „Prace Historycznoliterackie”, z. 81, 1992, s. 33.

odpust świętowaclawski i świętojański wciąż zajmowały ważne miejsce w czeskim życiu społecznym i kulturowym, jednak, jak stwierdza Jiří Rak, cofanie się czeskich świętych z centrum uwagi narodowej było już nieodwracalnym faktem. Przeszawali być oni odbierani jako wieczni reprezentanci i symbole całego narodu, ale jako obiekty kultu religijnego Kościoła katolickiego. Sytuację dodatkowo komplikował fakt, iż w czeskiej świadomości historycznej coraz ważniejszą pozycję zyskiwała identyfikacja z husytyzmem, natomiast rozmach katolicyzmu w okresie po bitwie na Białej Górze, powiązany z kontrreformacją, stawał się symbolem epoki najgorszego upadku⁶⁷.

Jak zauważa Rak, radykalnej wymiany obsady czeskiego panteonu nie dokonali zawodowi historycy (Palacký doceniał historyczne i kulturotwórcze znaczenie kultu świętowaclawskiego), lecz publicyści i beletryści. W ich oczach książę Waclaw był przede wszystkim symbolem podporządkowania się Czech niemieckiemu sąsiadowi. W takim duchu przedstawia np. św. Waclawa w swojej sztuce historycznej *Krvavé křtiny aneb Drahomíra a její synové* (1849) Josef Kajetán Tyl, jednoznacznie sympatyzując z bratobójcą Bolesławem, jako bohaterem i patriotą broniącym czeskich interesów narodowych⁶⁸.

Czeskiemu ruchowi narodowemu w coraz większym stopniu towarzyszyła sekularyzacja społeczeństwa. Mimo to jeszcze w 1848 roku krążyła po Pradze pieśń jarmarczna obiecująca praskim powstańcom pomoc armii św. Waclawa. Odnosiła się ona do pierwotnie ludowego podania o śpiących rycerzach w górze Blaník (ok. 60 km na południowy wschód od Pragi), które od końca XVIII wieku poddawano adaptacjom literackim (Josef Schiffner, Václav Matěj Kramerius, Václav Kliment Klicpera). Co ciekawe, jak zauważa Vladimír Macura, postać świętego Waclawa pojawia się w opowieści dopiero w latach czterdziestych XIX wieku. Mniej więcej w tym samym czasie zaczęto armię blanicką kojarzyć także z husyckimi bożymi bojownikami (jeszcze w sztuce Klicpery z 1818 r. katolicy rycerze śpiewają waleczną pieśń przeciwko heretykom). Obie tradycje w nacjonalizowanej postaci będą odtąd w opowieści obecne równocześnie (Hynek Veselý, *Blanická*; J. Buncman, *Čechů sláva*) lub podkreślana będzie jedna z nich – świętowaclawska (Alois Jirásek, *Staré pověsti české*; Jaroslav Vrchlický, *Stará báj*; Eliška Krásnohorská, *Blanická dumka*; w malarstwie Mikoláš Aleš, Věnceslav Černý) albo husycka w muzyce (Bedřich Smetana, *Má vlast*)⁶⁹.

Również w 1848 roku, na wniosek Karla Havlíčka Borovskiego, nazwa Targu Końskiego, gdzie przy barokowym pomniku św. Waclawa odbywały się wiece polityczne,

⁶⁷ J. Rak, *Bývali Čechové...*, s. 39.

⁶⁸ Ibidem, s. 40-41.

⁶⁹ Por. V. Macura, *Znamení zrodu a české sny*, Praha 2015, s. 255-259.

zmieniona została na Plac Wacława. Ten sam dziennikarz jednak wyraził w jednym ze swoich epigramatów w lapidarnym ironicznym skrócie nową postawę czeskiego społeczeństwa wobec, do tej pory najbardziej czczonych, patronów narodowych, św. Jana Nepomucena i św. Wacława: „jeden nás učil mlčet a ten druhý platit“⁷⁰ odnosząc się w ten sposób do powszechnie znanych „faktów” z życia obu przyszlých świętych.

Zdaniem Raka, postać św. Wacława dyskredytowało w oczach dziewiętnastowiecznej inteligencji czeskiej także jego powiązanie z tradycją katolicką. Liberalni przedstawiciele czeskiej polityki i kultury widzieli w Kościele katolickim jeden z filarów centralistycznego i narodowym dążeniom wrogięgo reżimu oraz hamulec postępu społecznego; nacjonalizm czeski zaś obarczał Kościół katolicki winą za udział w zniszczeniu kultury narodowej w okresie pobiałogórskim⁷¹. W tym kontekście nie dziwi ówczesna próba rehabilitacji świętego Wacława za pośrednictwem jego desakralizacji dokonana przez historyka Josefa Kalouska. W pracy *Obrana knížete Václava svatého proti smyšlénkám a křivým úsudkům o jeho povaze* (1872) zamiast świętego przedstawił bowiem portret wczesnośredniowiecznego władcy, który nie wahał się chwytać za miecz i który ogólnie nie wyróżniał się na tle standardu europejskiego swoich czasów⁷². Do podobnych wniosków, jak już pisaliśmy, dochodzi zresztą część współczesnych historyków. Jak zauważa Oldřich Králík, desakralizacyjne zabiegi ówczesnych historyków (przed Kalouskem podobny portret księcia Wacława zarysował Václav Vladivoj Tomek⁷³) wynikały w dużej mierze także z jednostronnego, nacjonalistycznie umotywowanego faworyzowania *Pierwszej starosłowiańskiej legendy* (kreującej obraz Wacława-księcia) kosztem najstarszych legend łacińskich: *Crescente fide* i *Legendy Gumpolda* (rysujących obraz Wacława-świętego)⁷⁴. Praca Kalouska wywarła w środowisku czeskim znaczny i długotrwały wpływ na kształtowanie obrazu patrona Czech (drugiego poprawionego wydania doczekała się w 1901 r.) - jeszcze w 1917 r. František Xaver Šalda, pisząc wiersz *Selský svatý Václav* odwołuje się właśnie do książki Kalouska⁷⁵.

⁷⁰ Cyt. według J. Rak, *Bývali Čechové ...*, s. 41.

⁷¹ Ibidem, s. 43.

⁷² Ibidem, s. 42. Por. także D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců ...*, s. 379.

⁷³ V. V. Tomek, *Sv. Ludmila a Čechy za jejího věku*, 1860; tenże, *Apologie der ältesten Geschichte Böhmens*, 1863. Por. O. Králík, *Labyrint dávných dějin českých*, Praha 1970, s. 44.

⁷⁴ „Je jasné, že historikové z druhé poloviny 19. století chápali děje z úsvitu českých dějin jako období soudobého obranného zápasu proti německému tlaku, Přemyslovce viděli jako vůdce velké nacionální strany, která dovede všechny renegáty a přísluhovače zlikvidovat a vytvořit jednotný český tábor. [...] Také spor Gumpolda s I. staroslověnskou legendou se mění v národnostní konflikt, Gumpold je ztělesněním zlojného cizáctví, předpokládají se šovinističtí němečtí informátoři. Naproti tomu slovanský autor je čistá studánka, na jeho dílo je možno naprosto se spolehnout.“ O. Králík, *Labyrint ...*, s. 45.

⁷⁵ Ibidem, s. 44.

Jak zauważa Jaroslav Šebek, dziedzictwo świętowaclawskie, wykazujące silne konotacje monarchistyczne i konfesyjne, nie mogło w obliczu dynamicznych przemian społeczeństwa czeskiego w drugiej połowie XIX wieku konkurować z na nowo odkrytym dziedzictwem husyckim, które, zinterpretowane jako demokratyczno-liberalne, bardziej nadawało się do konstruowania nowoczesnej czeskiej opowieści narodowej. Nie oznaczało to jednak, że pamięć o świętym Waclawie całkowicie zniknęła z czeskiego dyskursu tożsamościowego drugiej połowy XIX stulecia, już z tego prostego powodu, że katolicy stanowili większość ówczesnego społeczeństwa czeskiego⁷⁶. Mimo to (katolickie) dziedzictwo świętowaclawskie wyraźniej powracało do czeskiego dyskursu tożsamościowego tylko w takich sytuacjach, kiedy mogło zostać zinterpretowane ponadkonfesyjnie, jako przejaw patriotyzmu oraz symbol czeskich aspiracji narodowych. W ten sposób odbierano już wspomniany powrót świętowaclawskich insygniów królewskich do Pragi w 1867 roku⁷⁷. Towarzyszące mu ogólnonarodowe uroczystości felietonista dziennika „Národní listy“ podsumował następująco: „Nevítali jsme ve svatováclavské koruně pouze svědka minulých dob a minulé slávy, nad nímž bychom se rozechvěli, nikoli, my spatřovali v ní také kompas, jenž nás určitým a nezměnným směrem povede po drahách budoucích. Víme, co chceme, a svatováclavská koruna je znakem vůle naší.“⁷⁸

Do ponownego ożywienia pamięci o dziedzictwie świętowaclawskim doszło w związku z zorganizowanymi w 1873 roku obchodami dziewięćsetnej rocznicy założenia biskupstwa praskiego. Uroczystości, zainicjowane przez najwyższe kręgi katolickie, nie spotkały si jednak ze zrozumieniem w czeskim środowisku liberalnym, na czele z młodoczeskim organem prasowym „Národní listy“, który podważał ich ogólnonarodowy charakter⁷⁹. Bardziej uniwersalny wydźwięk uzyskała natomiast pamięć o świętym Waclawie w związku z Jubileuszową Wystawą Krajową (Jubilejní zemská výstava), zorganizowaną w Pradze w 1891 roku. Z dużym rozmachem przygotowaną ekspozycję, prezentującą czeski dorobek gospodarczy i kulturowy, uroczyste otwarto w maju w Pałacu Etnograficznym obok rzeźby świętego Waclawa, autorstwa Stanislava Suchardy (na temat tego dzieła więcej w rozdziale II).

⁷⁶ Mamy tutaj do czynienia z pewnym paradoksem, na który zwraca uwagę J. Šebek: „Pozornost obrácená k husitsví způsobila, že výklady historických příběhů, tradičně utvrzujících paměť českých katolíků, z konfesijního hlediska dominující složky české společnosti, byly ve veřejném prostoru buď marginalizovány nebo modifikovány tak, aby vykazovaly sepětí s reformačními tradicemi.“ Tenže, *Svatováclavská a cyrilometodějská paměť v pojetí českých a moravských katolíků*, [w:] P. Čornej – V. Kofránková i in., *Místa paměti v procesu formování moderního českého národa*, Praha 2021, s. 241.

⁷⁷ Por. J. Šebek, *Svatováclavská a cyrilometodějská paměť...*, s. 240-241.

⁷⁸ „Národní listy“ VII, 1867, nr 148 (30. 08.), s. 1; cyt. za J. Šebek, *Svatováclavská a cyrilometodějská paměť ...*, s. 242.

⁷⁹ Por. *ibidem*, s. 247-250.

Dodatkowy prestiż temu przedsięwzięciu nadała wizyta cesarza Franciszka Józefa I, który przebywał w Pradze w ostatnich dniach września, gdy obchodzono święto patrona Czech⁸⁰.

4. Jan Hus – reformator religijny i społeczny; kanwa historyczna i legendarna

Jan Hus (ok.1370-1415) należy do najbardziej znanych postaci późnego średniowiecza nie tylko w Czechach, ale również w skali światowej. Jego działalność stanowi dobrze udokumentowany przykład publicznego zaangażowania intelektualisty swoich czasów. Chyba żaden inny czeski średniowieczny autor nie pozostawił po sobie tak rozległego dorobku twórczego, równie wyjątkowa jest jego dochowana korespondencja. Do tego doliczyć trzeba rozmaite informacje i dokumenty dotyczące jego osoby. To wszystko umożliwia niezwykle bliski wgląd w świat średniowiecznego uczonego⁸¹. Mimo tak bogatej bazy źródłowej, obraz Husa, jak stwierdza Pavel Soukup, zawsze dostosowywany był do ideologicznych potrzeb danej epoki. Dla liberałów był on bojownikiem o wolność, dla nacjonalistów – rzecznikiem praw narodowych, dla socjalistów zaś – rewolucjonistą. Również dzisiejsze czasy oferują własny obraz praskiego kaznodziei⁸². Patrząc na problem z szerszej perspektywy, wydaje się, że aktualizacja osobowości, wydarzeń czy zjawisk historycznych jest jednym z warunków trwania pamięci o nich. Ernst Bloch zadaje w związku z tym pytanie: „Czy przeszłość nie staje się interesująca dopiero wtedy, gdy padnie na nią blask terażniejszości, gdy ma w sobie coś, co sięga w naszą terażniejszość?”⁸³ Krótki zarys historycznych informacji o Husie i jego czasach, który będzie stanowił punkt wyjścia do dalszych rozważań niniejszej pracy, oparty zostanie na współczesnych opracowaniach, zwłaszcza na syntezie naukowej Petra Čorneja⁸⁴.

⁸⁰ Ibidem, s. 253.

⁸¹ P. Soukup, *Jan Hus. Život a smrt kazatele*, Praha 2015, s. 8-9.

⁸² Jak przyznaje Pavel Soukup, to, że w swojej książce poświęca on względnie dużo miejsca działalności publicznej Husa, reakcjom na jego kazania i z tego wynikającemu formowaniu grupy jego zwolenników, ma związek z doświadczeniem współczesnego świata: „Jestliže dnes zažíváme, jak se politická, občanská a společenská hnutí organizují pomocí elektronických komunikačních sítí, není divu, že se sociální dopad komunikativního jednání stává relevantním tématem kulturněhistorických studií. To samozřejmě pro tuto knihu neznamená vytvářet anachronické paralely mezi dobou Husovou a naším současným světem; jde tu o nacházení klíčových aspektů, skrze něž lze Husův život a dílo přesvědčivě představit současnému člověku.“ [podkrešlit J.P.] Por. tenže, *Jan Hus ...*, s. 9; Z druhé strany, właśnie przed konstruowaniem anachronicznych paralel ostrzega Petr Čornej, kiedy mówi o współczesnej, zbyt daleko idącej aktualizacji często przez Husa używanego pojęcia „prawda”: „Pravda boží je [...] v Husově pojetí totožná s božím zákonem (lex Dei, lex vera), zákonem Kristovým (lex Christi), zprostředkovaným křesťanstvu v Písmu, zvláště v textu Nového zákona [...] a nemá tedy nic společného s moderním (natož s postmoderním) chápáním pravdy jako plynulé proměny, individuální pravdy či společenského konsensu.“ P. Čornej, *Velké dějiny země Koruny české, sv. V. 1402-1437*, Praha – Litomyšl 2000, s. 94-95.

⁸³ E. Bloch, *Czy istnieje przyszłość w przeszłości?*, tłum. D. Niklas [w:] J. Kurczewska – J. Szacki (red.), *Tradycja i nowoczesność*, Warszawa 1984, s. 16.

⁸⁴ P. Čornej, *Velké dějiny ...; Ze współczesnej czeskiej produkcji naukowej i popularyzatorskiej warto wymienić pracę zbiorową P. Cermanová – R. Novotný – P. Soukup (red.), Husitské století*, Praha 2014, rozpatrującą husytyzm jako wielowarstwowy (religijny, społeczny, polityczny, kulturowy) fenomen tzw. krótkiego czeskiego

O dzieciństwie i młodości Jana Husa wiemy niewiele. Urodził się około 1370 roku w niezamożnej rodzinie, prawdopodobnie w południowoczeskim Husincu. Wydaje się, że podstawowe wykształcenie uzyskał w szkole parafialnej w pobliskich Prachaticach. Prawdopodobnie od 1385 roku przebywał w Pradze, gdzie w 1393 roku uzyskał na uniwersytecie tytuł bakalarza a 1396 tytuł mistrza sztuk wyzwolonych. W 1398 roku poszerzył grono wykładowców uniwersyteckich. W tym czasie rozpoczął także studia na wydziale teologicznym⁸⁵. W 1402 roku został mianowany kaznodzieją i zarządcą Kaplicy Betlejmskiej, świątyni zbudowanej w latach 1391-1394 i przeznaczonej do szerzenia Słowa Bożego w języku czeskim. Ambonę kaplicy (która mogła pomieścić aż 3000 wiernych, czyli ok. 8% mieszkańców ówczesnej Pragi) Hus od początku wykorzystywał do propagowania koncepcji reformy Kościoła, która zrodziła się w środowisku czeskich wykładowców uniwersyteckich i której rzecznikiem powoli stawał się właśnie kaznodzieja betlejmski. Niedługo przed objęciem tej ważnej i strategicznej funkcji Hus przyjął święcenia kapłańskie (w 1400 albo 1401 r.), co w symboliczny sposób zwińczyło jego wewnętrzną przemianę z młodego konformisty⁸⁶ w człowieka, który odnalazł swoją życiową drogę w służbie Bogu oraz wiernym i szczerym dążeniu do reformy Kościoła⁸⁷.

Początki ruchu reformacyjnego w Czechach ściśle wiązały się ze środowiskiem uniwersyteckim, a za ich pierwotny impuls uznać wypada naukowy spór o spuściznę teologiczno-filozoficzną angielskiego uczonego, Jana Wiklefa, zakończony w 1403 r. porażką jego czeskich zwolenników, przegłosowanych przez przedstawicieli „obcych” narodów uniwersyteckich. Nauki Wiklefa zostały oficjalnie potępione, a wykładowcom zakazano rozpowszechniania jego myśli bądź to z katedry, bądź z ambony. Jednocześnie jednak czeski ruch reformacyjny cieszył się poparciem władz świeckich (króla Wacława IV) i kościelnych (arcybiskupa praskiego, Zbyňka Zajíca)⁸⁸.

XV wieku (1402-1485); monografie poświęcone Janu Husowi: F. Šmahel, *Jan Hus. Život a dílo*, Praha 2013; P. Soukup, *Jan Hus. Život a smrt kazatele*, Praha 2015 oraz konfesyjne ukierunkowane prace husyckiego teologa, M. Chadimy, *Mistr Jan Hus. Člověk, teolog, mučedník*, Praha 2014 i katolickiego teologa, C. V. Pospíšila, *Husovská dilemata*, Kostelní Vydří 2015. Na temat początków ruchu husyckiego zob. także S. Bylina, *Rewolucja husycka. Předšvit i pierwsze lata*, Warszawa 2011.

⁸⁵ Okres dzieciństwa, młodości oraz początków kariery uniwersyteckiej Husa próbuje na podstawie fragmentarycznych źródeł, które mamy do dyspozycji, zrekonstruować np. František Šmahel, por. tenże, *Jan Hus...*, s. 13-23.

⁸⁶ Po latach Hus wyznał, iż kapłaństwo wybrał pierwotnie z pobudek materialnych: „Protož já vyznávám svú zlu žádost, že když sem byl žáčkem, tehdy měl sem mysl, abych brzo byl knězem, abych tak měl dobré bydlo a rucho a byl lidem vzácen; ale zlu tu žádost poznal sem, když sem Písmu srozuměl.“ J. Hus, *Knižky o svatokupectví*, red. A. Gregor, Praha 1954, s. 59.

⁸⁷ Por. P. Čornej, *Velké dějiny ...*, s. 84-88.

⁸⁸ Por. ibidem, s. 101-102, 105-106.

Okazja do przejścia inicjatywy na gruncie uniwersyteckim nadarzyła się czeskim reformatorom w 1409 r., kiedy na mocy tzw. Dekretu kutnohorskiego, wydanego przez króla Wacława IV, w istotny sposób zmienił się system głosowania. Do tej pory każdy z czterech narodów (korporacji) uniwersyteckich (naród czeski, bawarski, saski i polski⁸⁹) dysponował jednym głosem, nowe rozporządzenie przyznawało narodowi czeskiemu trzy głosy a pozostałym trzem narodom jeden głos. Na znak protestu przeciwko decyzji króla znaczna część niemieckich wykładowców opuściła wraz ze swoimi studentami Pragę i odeszła na inne uniwersytety, przede wszystkim na nowo założony uniwersytet w Lipsku. Niewątpliwie zwycięstwo grupy reformatorów (przypięczone wyborem Husa na stanowisko rektora) miało jednak także swoje drugie oblicze. Spowodowało bowiem utratę wysokiego prestiżu międzynarodowego, którym cieszył się uniwersytet praski i jego stopniową przemianę w instytucję lokalnego znaczenia⁹⁰.

W tym samym czasie jednak grupa Husa utraciła poparcie władz kościelnych. Pod koniec 1409 r. roku papież Aleksander V⁹¹ wydał (na prośbę praskiego arcybiskupa, obawiającego się posądzenia o herezję) zakaz szerzenia myśli Wiklefa oraz kazań w prywatnych kaplicach w Czechach, co było skierowane przede wszystkim przeciwko działalności Husa w Kaplicy Betlejmskiej. Hus ze swoich kazań jednak nie zrezygnował. Napięcie między nim i władzami kościelnymi zwiększyło się w 1410 roku, kiedy arcybiskup praski kazał zgromadzić książki Wiklefa i następnie je spalić na dziedzińcu swojego pałacu. Przeciwko takiemu działaniu, jak i przeciwko zakazowi kazań w kaplicach prywatnych Hus protestował w kurii rzymskiej. W reakcji na to został obłożony klątwą przez arcybiskupa praskiego a następnie także przez nowego papieża (wybranego po śmierci Aleksandra V), Jana XXIII⁹².

W 1412 r. doszło w Pradze do zamieszek związanych z protestami przeciwko sprzedawaniu odpustów. Hus potępił tę praktykę (zysk ze sprzedaży miał sfinansować wyprawę wojenną papieża Jana XXIII skierowaną przeciwko królowi Neapolu, Władysławowi I) z pozycji kaznodziei betlejmskiego i wykładowcy uniwersyteckiego. Król, obawiając się anarchii w Pradze i szukając ugody z kurią papieską, wydał zakaz demonstracji pod groźbą

⁸⁹ Podział ten kierował się przynależnością terytorialną, nie zaś etniczno-językową, co w praktyce oznaczało, że np. do tzw. narodu czeskiego zaliczano oprócz czeskojęzycznych także niemieckojęzycznych mieszkańców Czech i Moraw, Słowian południowych oraz mieszkańców Węgier.

⁹⁰ Por. P. Čornej, *Velké dějiny ...*, s. 122-124.

⁹¹ W 1409 r. zwołany został sobór w Pizie w celu przywrócenia jedności chrześcijaństwa. Dotychczasowego papieża Grzegorza XII i antypapieża Benedykta XIII zdetronizowano, a nowym papieżem został wybrany kardynał Pietro Philarges jako Aleksander V. Żaden z odwołanych papieży jednak nie zrezygnował, co przyczyniło się do dalszego pogłębienia schizmy.

⁹² Por. P. Čornej, *Velké dějiny ...*, s. 134-135.

kary, odwracając się tym samym od grupy Husa. Zamieszki w Pradze miały krwawy finał: dnia 11 lipca 1412 Rada Starego Miasta, wychodząc naprzeciw oczekiwaniom króla, kazała stracić trzech młodzieńców wcześniej aresztowanych za udział w demonstracji. Jak stwierdza Petr Čornej: „Reformní hnutí mělo své první mučedníky.”⁹³

Niedługo po utracie królewskiego poparcia obostrzono także sankcje kurii papieskiej wobec Husa. Ekskomunika nie dotyczyła już tylko kaznodziei, ale także tych, którzy utrzymywali z nim kontakt, nad Pragą w dodatku ogłoszono interdykt. Wobec zaistniałej sytuacji Hus zdecydował się odejść na prowincję, znajdując schronienie w majątkach szlacheńców popierających ruch reformacyjny (Kozí hrádek, Krakovec), gdzie pozostał z krótkimi przerwami aż do jesieni 1414 r., poświęcając się głównie pisarstwu⁹⁴. Rok 1412 jest rokiem przełomowym nie tylko w życiu Husa, ale także w jego twórczości. W okresie 1412 – 1414 powstały albo zostały dokończone najważniejsze jego prace: teologiczna rozprawa *De ecclesia*⁹⁵, komentarze do Wyznania wiary, Dziesięciorga przykazań i modlitwy „Ojcze nasz” *Výklad*, niewielki osobliwy traktat *Dcerka* przeznaczony dla pobożnych kobiet oraz zbiór kazań *Postila* – najbardziej znaczący przejaw jego mistrzostwa kaznodziejskiego. Dzieło literackie Husa oraz listy, które pisał z wygnania a później z więzienia w Konstancji, są świadectwem jego walki życiowej: „uporczywej, moralnie autentycznej, ludzkiej”⁹⁶.

Myśl o zorganizowaniu wielkiego soboru mającego na celu pokonanie kryzysu, w którym znajdował się Kościół, wyrastała w gruncie rzeczy z tych samych pobudek co starania czeskich reformatorów zgromadzonych wokół Husa, tzn. z wewnętrznych starań Kościoła o własną reformę. Wśród przedstawicieli czeskiego ruchu reformacyjnego planowany sobór wzbudzał nadzieje i obawy. Udział Husa, który na sobór został zaproszony przez rzymskiego króla Zygmunta Luksemburskiego – świeckiego inicjatora i gwaranta soboru, również budził w kręgu jego przyjaciół i zwolenników mieszane uczucia. Ostatecznie głosy ostrzegawcze

⁹³ Por. ibidem, s. 139-141.

⁹⁴ Por. ibidem, s. 141-142, 146.

⁹⁵ W traktacie tym znajdujemy zwięzłe i klarownie sformułowany program „stronnictwa” Husa: „Naše strana nemá v úmyslu svádět lid od pravé poslušnosti, ale aby byl lid jeden, svorně spravovaný zákonem Kristovým. Za druhé je záměrem naší strany, aby antikristovská ustanovení neohlupovala lid nebo jej neoddělovala od Krista, nýbrž, aby poctivě vládl zákon Kristův spolu se zvykem lidu, schvalovaným zákonem Páně. Za třetí je záměrem naší strany, aby duchovenstvo žilo poctivě podle evangelia Ježíše Krista a zavrhlo okázalou nádheru, lakotu a zhýralost. A za čtvrté žádá a hlásá naše strana, aby církev bojující sestávala poctivě ze složek, které ustanovil Hospodin, to jest z kněží Kristových, kteří zachovávají jeho zákon v čistotě, ze světských pánů, kteří donucují zachovávat nařízení Kristovo, a z obecného lidu, který oběma těmto složkám slouží podle zákona Kristova.“ Por. *Mistr Jan Hus, O církvi*, tłum. F. Dobiáš, A. Molnár, Praha 1965, s. 144. Cyt. za F. Šmahel, *Husitské Čechy. Struktury, procesy, ideje*, Praha 2008, s. 46. Jak zauważa Šmahel, z tekstu jednoznacznie wynika nie tylko postulat przestrzegania prawa Bożego, ale także niezmienności struktury społeczeństwa opartego na trzech stanach społecznych. Ibidem, s. 47.

⁹⁶ J. Lehár a kol., *Česká literatura od počátku k dnešku*, Praha 2004, s. 90. zwięzłe i klarownie sformułowany

miały mniejszą wagę niż swobodna decyzja Husa o uczestnictwie w soborze, gdzie miał nadzieję na posiedzeniu plenarnym przekonać uczestników zgromadzenia do swojego programu reformacyjnego⁹⁷.

Trzy tygodnie po przybyciu do Konstancji Hus został aresztowany. Decyzję o jego pojmaniu podjął, przede wszystkim na podstawie skarg jego czeskich przeciwników, sam papież Jan XXIII oraz kolegium kardynałów. Publicznej możliwości zabrania głosu Hus doczekał się dopiero na początku czerwca 1415 r. Sposób, w którym się ono odbyło, znacznie jednak odbiegał od jego wyobrażeń. Zamiast całościowej obrony swoich poglądów mógł wybierać z dwóch możliwości: albo odwołać wszystkie artykuły swojego nauczania, które sobór uznał za heretyckie (mimo iż niektóre sformułowania nie odpowiadały dokładnie poglądom Husa), albo zostać uznanym za heretyka ze wszystkimi konsekwencjami, które z tego wynikają. Ze względu na przewidywaną reakcję czeskiej opinii publicznej, królów Zygmunta i Wacława, jak zresztą również ze względu na interesy uczestników soboru, ugodowe rozwiązanie sporu z Husem spotkałoby się z aprobatą. Jednak osiągnięcie kompromisu pomiędzy soborem a Husem okazało się niemożliwe⁹⁸.

Losy życiowe czeskiego reformatora zamknęły się tragicznie 6 lipca 1415 r., kiedy został on ostatecznie uznany przez Sobór w Konstancji za heretyka i jako taki skazany na śmierć na stosie. Naoczne, konfesyjnie uwarunkowane świadectwa śmierci Jana Husa, zamieszczone w *Relacji* członka czeskiej delegacji na soborze, Petra z Mladoňovic oraz w *Kronice Soboru w Konstancji*, mieszczanina Ulricha Richental, stoją u podstaw dwóch rozbieżnych obrazów praskiego kaznodziei: męczennika i heretyka⁹⁹. Oba teksty¹⁰⁰, które w odmienny sposób opisują pobyt Husa w południowoniemieckim mieście, jego proces oraz śmierć, są nie tylko cennym źródłem historycznym, ale stanowią także wzór dla późniejszych licznych adaptacji

⁹⁷ Por. P. Čornej, *Velké dějiny ...*, s. 148, 155-156.

⁹⁸ Por. ibidem, 159, 163-168. Jak pisze Petr Čornej: „Husova věrnost nejvyšší poznané pravdě, která má především morální rozměr, se nutně musela střetnout se striktně právním nazíráním koncilu, vycházejícím z názoru, že lidé jsou si rovni před Bohem, avšak podstata církve je hierarchická. Husův přístup k církevní reformě zakládal podle teologů přítomných v Kostnici nebezpečí subjektivního posuzování, hrozícího destrukcí institucionální církve, která jediná je oprávněná uskutečnit svou nápravu v hlavě i v údech.“ Por. ibidem, s. 168.

⁹⁹ R. Novotný (red.), *Hus v Kostnici. Paměť a zapomnění*, „Dějiny a současnost“ 06/2015, s. 9. W tym numerze tematycznym także bliżej na temat procesu Husa: P. Soukup, *Kostnický proces s Janem Husem. „Maličkost“ evropského významu* [w:] R. Novotný (red.), *Hus v Kostnici...*, s. 10-13.

¹⁰⁰ Petr z Mladoňovic, *Relatio de magistri Joannis Hus causa in Constantiensi consilio acta* (po czesku tekst ukazał się w 1533 roku pod tytułem *Spis o utrpení Mistra Jana Husa*). Jedyne pełne nowoczeskie tłumaczenie łacińskiego oryginału por.: *Petra z Mladoňovic Zpráva o mistru Janu Husovi v Kostnici*, tłum. F. Heřmanský, Praha 1965; krytyczne wydanie m. in. tekstu Mladoňovica por. V. Novotný (red.), *Fontes rerum Bohemicarum*, t. VIII, 1923-1932; Ulrich Richental, *Das Konzil zu Konstanz. Kommentar und Text*, bearbeitet von Otto Feger, Josef Keller Verlag Starnberg – Jan Thorbecke Verlag Konstanz 1964. Ostatnio w słowackim tłumaczeniu: *Kostnická kronika. Historické rozprávanie o meste, ktoré sa stalo stredom Európy a čo to znamenalo pre Slovákov a Čechov*, przekł. M. Papsonová, Budmerice 2009.

artystycznych¹⁰¹. *Relacja*¹⁰² Mladoňovica odegrała pierwszorzędną rolę w konstytuowaniu się kultu Husa. Składa się ona z pięciu części opisujących szczegółowo ostatnie miesiące życia kaznodziei betlejemskiego: wydarzenia przed wyjazdem do Konstancji, przyjazd do południowoniemieckiego miasta, aresztowanie, więzienie, proces, skazanie oraz śmierć¹⁰³. W powszechną znajomość weszła jednak tylko ostatnia część *Relacji* – *Konec o svatém muži a ctihodném mistru Janu Husovi, horlivém milovníku pravdy Ježíše Krista a jeho utrpení, jež pokorně vytrpěl*¹⁰⁴, ponieważ niedługo po zredagowaniu pierwszej wersji całego tekstu została ona przetłumaczona na język czeski, prawdopodobnie przez samego Petra z Mladoňovic. Była czytana podczas nabożeństw w rocznicę śmierci Husa zamiast ewangelii¹⁰⁵ i uzupełniana cytatami z listów męczennika, które zastępowały czytania z listów apostołów. W ten sposób w środowisku niekatolickim w Czechach utrwalano kult Husa aż do lat dwudziestych XVII wieku¹⁰⁶.

W życiorysie Jana Husa można wyróżnić kilka etapów, wokół których będzie się następnie rozwijać nie tylko narracja historyczna, ale także legendarna. Pierwszy z nich, to w źródłach mało udokumentowany okres dzieciństwa i młodości, drugi – to początek działalności publicznej, kiedy w 1402 r. został kaznodzieją w Kaplicy Betlejemskiej – przyszłym głównym ośrodkiem czeskiej myśli reformacyjnej. Kolejny okres rozpoczyna się w 1409 r., kiedy Hus po wydaniu przez króla Wacława IV Dekretu kutnohorskiego został rektorem praskiej uczelni oraz czołową postacią ruchu reformacyjnego. W 1412 r. nastąpił decydujący przełom, kiedy praski kaznodzieja jako bezkompromisowy krytyk sprzedaży odpustów utracił poparcie nie tylko władz kościelnych, ale także świeckich, zdecydował się na kontynuację sporu z hierarchią kościelną i znalazł się na drodze, z której nie było już odwrotu i która nieuchronnie prowadziła

¹⁰¹ Na temat historycznego kontekstu powstania i rozwoju dwóch rozbieżnych obrazów śmierci Husa w wybranych opracowaniach artystycznych więcej w artykule J. Pešina, *Literackie i filmowe obrazy śmierci Jana Husa*, [w:] *Wielkie tematy kultury w literaturach słowiańskich* 13, *Tanatos* 2, „Slavica Wratislaviensia” CLXVIII, Wrocław 2019, s. 229-241.

¹⁰² Relacje szczegółowo informowały o wydarzeniach, których ich autorzy byli bezpośrednimi uczestnikami lub świadkami. Ponieważ były one sporządzane z myślą o odbiorcach (przeznaczone np. do publicznego odczytania), cechuje je literacka forma oraz wyraźna tendencyjność. Zaliczane są dlatego do literatury propagandowej, apologetycznej lub agitacyjnej. Por. J. Valenta, *Petra z Mladoňovic „Relatio”*. *Stylistický rozbor*, Magisterská diplomová práce, Masarykova univerzita, Brno 2015, s. 21. <https://is.muni.cz/th/342443/ff_m/Dipl_Valenta_final.pdf> (dostęp 09.08.2019).

¹⁰³ Podziału pierwotnie jednolitego tekstu, którego poszczególne części nie powstawały jednak w porządku chronologicznym, dokonał dopiero redaktor pierwszej nowoczesnej edycji, František Palacký w 1869 roku.

¹⁰⁴ Por. *Petra z Mladoňovic Zpráva o mistru Janu Husovi v Kostnici*, tłum. F. Heřmanský, Praha 1965, s. 167-172.

¹⁰⁵ Na fakt, że chodzi o tekst stylizowany według motywów pasyjnych, zwraca uwagę m.in. Pavel Soukup: „Ulrich dvakrát výslovně uvádí, že Husa upálili oblečeného a obutého, a s kupeckou lítostí popisuje kvalitní oděv, který měl na sobě. Podle Mladoňovice Husovo ošacení hodili do ohně bířici až po jeho smrti. [...] Obraz zbrojnošů s rouchem umučeného v rukou nemohl nevyvolat asociaci s Ježíšovým umučením a zmrtvýchvstáním.“ P. Soukup, *Jan Hus ...*, s. 12.

¹⁰⁶ J. Valenta, *Petra z Mladoňovic „Relatio” ...*, s. 39.

do tragicznego finału. Śmierć na stosie 6 lipca 1415 r. oznaczała równocześnie początek jego „drugiego” życia.



Hus na ambonie w Kaplicy Betlejemskiej, *Kodeks jeński*, przełom XV i XVI w.



Hus jako brodaty duchowny protestancki, rycina z 1578 r.

Paralelnie do opowieści historycznej, można snuć opowieść legendarną. Fakt istnienia dwóch wzajemnie się przeplatających narracji stwierdza np. František Václav Krejčí w popularyzatorskiej pracy wydanej w jubileuszowym 1915 roku, mówiąc o obrazach utrwalonych przez historię skontaminowaną z legendą. W obrazie pierwszym poznajemy chłopskiego syna, który ok. 1390 r. rozpoczyna

studia na uniwersytecie praskim i w niczym nie wyróżnia się od swoich rówieśników spędzających czas nie tylko na nauce, ale także na różnego rodzaju studenckich rozrywkach, z czego później, już jako bezkompromisowy krytyk upadku moralności, będzie się obwiniał. Obraz drugi – to najmniej nacechowany patetyczną retoryką obraz wykładowcy i rektora uniwersytetu praskiego i posiadający najwięcej cech historycznych. Obraz trzeci - to Hus kaznodzieja w Kaplicy Betlejemskiej. Obraz ten jest już ubarwiony legendą, mimo iż opiera się na faktach historycznych. Natomiast w czwartym obrazie Husa kaznodziei – banity na południowoczeskiej prowincji legenda już bierze górę, gdyż historia nie może się tu opierać na żadnych niemal wiarygodnych źródłach. Obraz piąty przedstawia ostatnie miesiące życia „męczennika poznanej prawdy”, dosyć dobrze udokumentowane w źródłach historycznych, lecz mimo to w miarę upływu czasu obrastające legendą¹⁰⁷.

Jak już powiedziano, tzw. drugie życie Jana Husa i rozbieżna pamięć o nim zaczynają się już w chwili jego śmierci. Dla zwolenników¹⁰⁸ kaznodziei betlejemskiego, analogicznie do innych męczenników chrześcijańskich, dzień śmierci jest równocześnie dniem narodzin świętego. Jednak w przypadku Husa narodzinom pamięci o świętym towarzyszy także pamięć o heretyku. Jak stwierdza Pavel Soukup: „Jak v rouše mučedníka, tak kacíře se Jan Hus

¹⁰⁷ Por. F. V. Krejčí, *Jan Hus*, Praha 1915, s. 135-136.

¹⁰⁸ Wymownie brzmiąca i powszechnie używana nazwa *husyci* określająca zwolenników nauczania Jana Husa miała pierwotnie znaczenie pejoratywne i pochodziła z obozu ideologicznych przeciwników. W czasie rewolucyjnej fazy ruchu husyckiego stronnicy kaznodziei betlejemskiego oznaczenia tego nie używali, określając się jako wierni (tzn. właściwie lub poprawnie wierzący) chrześcijanie, wierni Czechowie itp. Dopiero w miarę upływu czasu rzeczownik *husyta* stał się neutralnym określeniem zwolennika nauk Jana Husa i programu czterech artykułów praskich. Por. P. Čornej, *Velké dějiny ...*, 172.

z historické osobnosti stával typem.“¹⁰⁹ Kult czeskiego reformatora zaczął się rozwijać wkrótce po jego śmierci, stając się jednym z ważnych znaków identyfikacyjnych kościoła utrakwistycznego (wizerunek reformatora pojawił się na obrazach ołtarzowych obok patronów ziemskich) i zajmując ważne miejsce w jego liturgii. W święto Jana Husa obchodzone 6 lipca wykorzystywano częściowo teksty z liturgii innych świętych, pod koniec XV wieku zaczynają się również pojawiać teksty napisane specjalnie z tej okazji. Wśród męczenników wykorzystywanych jako wzory liturgiczne pojawiał się m.in. pierwszy męczennik chrześcijański, św. Szczepan, patron praskiej katedry, św. Wit, prorok Eliasza porównywany do Husa ze względu na wniebowzięcie w wozie ognistym oraz Jan Chrzyciel skazany na śmierć za krytykę grzechów rządzących¹¹⁰.

Warto w tym miejscu odnotować także sposób przekazu oraz trwałość spuścizny twórczej czeskiego reformatora. Do początku XVII wieku ukazało się drukiem szereg tekstów Husa: w latach 1509-1510 wydano w czesko-brackiej drukarni w Litomyszu *Knížky proti knězi kuchmistrovi* oraz czeską wersję dzieła *O šesti bludích*. W 1520 roku utrakwista, Mikuláš Konáč wydał *Výklad viery*, w 1563 i 1564 r. drukarze w Norymberdze opublikowali zbiór kazań *Česká postila* wraz z innym drobniejszymi utworami Husa w języku czeskim. Publikacją łacińskich prac zajęli się luteranie, w 1520 r. wydano z inicjatywy Lutra traktat *De ecclesia*, siedemnaście lat później zaś – listy Husa poprzedzone wstępem Lutra. Przedsięwzięciem o doniosłym znaczeniu było opublikowanie przez zespół historyka humanistycznego, Flaciusa Illyricusa dwutomowej, do dziś wykorzystywanej, edycji dzieł Husa i Hieronima z Pragi pt. *Ioannis Hus et Hieronymus Pragensis confessorum Christi Historia et monumenta*¹¹¹.

Istotną rolę w kształtowaniu pamięci o Husie odegrały prace historiograficzne. Już wspomnianą dwutorowość pamięci o nim – męczenniku i heretyku – zauważa Tereza Hejdová, porównując opis wybranych, powtarzających się wątków i epizodów z jego „biografii” (m.in. osobowość, działalność kaznodziei i wykładowcy uniwersyteckiego, poglądy i postawy w kwestiach doktrynalnych, pobyt na soborze w Konstancji, aresztowanie, przebieg procesu i śmierć) w piętnastu pracach historiograficznych powstałych od XV do XVIII, których autorzy różnią się pod względem etnicznym, konfesyjnym, społecznym oraz erudycyjnym¹¹². Zdaniem autorki, można w badanych tekstach wyróżnić dwie główne linie. Pierwszą, reprezentowaną

¹⁰⁹ P. Soukup, *Jan Hus ...*, s. 12.

¹¹⁰ Por. ibidem, s. 11-13. Więcej na ten temat O. Halama, *Svatý Jan Hus. Stručný přehled projevů domácí úcty k českému mučedníku v letech 1415-1620*, Praha 2015.

¹¹¹ P. Soukup, *Jan Hus ...*, s. 13.

¹¹² Por. T. Hejdová, *Obraz Jana Husa v české raněnovověké literatuře*, diplomová práce, Univerzita Karlova, Praha 2013, s. 23-121, <<https://dspace.cuni.cz/handle/20.500.11956/53816>> (dostęp 12.08.2019).

przez teksty katolików – obcokrajowców (*Kronika Soboru w Konstancji* Ulricha Richentalá, *Historia Bohemica* Eneasza Sylwiusza Piccolominiego oraz *Husitského v Čechách kacírství počátku, zrůstu a pádu vejtah* Florimonda de Remond) cechują konfesyjnie umotywowane uprzedzenia wobec Husa, określanego jako postać jednoznacznie negatywna. Wszyscy trzej autorzy charakteryzują swego bohatera jako żądnego sukcesu, bezbożnego oraz zatwardziałego heretyka, równocześnie jednak odnotowując niektóre jego pozytywne cechy, takie jak inteligencja, popularność wśród swoich zwolenników, elokwencja, nienaganne życie. Drugą linię, nawiązującą do tekstu Petra z Mladoňovic, reprezentują czescy niekatolicy autorzy, pozytywnie nastawieni do Husa (m. in. *Husitská kronika* Vavřinca z Březové, *Život Mistra Jana Husa*, Jeřego Heremity, *Kalendář historický* Daniela Adama z Veleslavína lub *Historie o těžkých protivenstvích církve české* Jana Amosa Komenského), podkreślający inteligencję, uczciwość, nienaganność, elokwencję i pokorę kaznodziei, który nie bał się krytykować nadużyć w Kościele i odstępstw od Ewangelii oraz bronić w Piśmie poznanej prawdy nawet za cenę śmierci. Część autorów opisuje Husa wręcz jako postać świętą. W analizowanych tekstach można, zdaniem Hejdovej, wyróżnić jeszcze trzecią, pośrednią linię, którą najbardziej wyraziście reprezentuje *Kronika česká* Václava Hájka (dzieło cieszące się znaczną popularnością wśród czytelników aż do XIX wieku). U Hájka, ewangelickiego konwertyty na katolicyzm, wyraźnie wydać tendencję do równoważenia pozytywnych i negatywnych stron osobowości Husa i jego działalności. Z jednej strony bowiem kronikarz charakteryzuje go jako człowieka dobrego, pobożnego, dociekliwego i pokornego, z drugiej strony zaś stwierdza, że jego skazanie nie było bezpodstawne, ponieważ podważał hierarchiczną istotę Kościoła¹¹³.

Wraz z rozpoczęciem rekatolizacji ziem czeskich po 1620 r. nastąpiła istotna zmiana w kreowaniu oficjalnego obrazu praskiego kaznodziei, o ile w ogóle znalazł się on w polu zainteresowania historiografii barokowej. Najważniejszy czeski historyk tej epoki, Bohuslav Balbín, zamieścił w swojej pracy *Bohemia docta* rozdział dotyczący pisarzy – heretyków, jednak Husowi ani Hieronymowi z Pragi nie poświęca specjalnej uwagi. Autorzy husyccy jego zdaniem „mohli své jméno zařadit mezi učence, kdyby všechny poklady jejich nadání a učenosti nepřekonala a nezkazila hereze. Takoví byli oni dva, vynikající spíše zatvrzelostí než vzděláním, jež je stydno jmenovat a které je třeba proklít jako bezbožné.“¹¹⁴ Również w zwięzłym opisie wojen husyckich zamieszczonym w pracy *Miscellanea historica* z 1681 r. Balbín wspomina o Husie tylko okazjonalnie, jako o tym, kto spowodował powstanie

¹¹³ Por. T. Hejdová, *Obraz Jana Husa...*, s. 146-149.

¹¹⁴ Cyt. za P. Soukup, *Jan Hus ...*, s. 14.

husytyzmu, którego wyznawcy byli „nakażeni Husovým jedem”¹¹⁵. Jeżeli zatem przetrwała pamięć o Husie, to tylko negatywna. Choć, jak stwierdza Ctirad Václav Pospíšil, zachodzi często znaczna różnica pomiędzy normatywną postacią konkretnej tradycji religijnej, a jej faktyczną, przeżywaną formą. Dlatego też w okresie rekatolizacji (lub też unifikacji konfesyjnej) można odnotować pojedyncze, indywidualne przykłady pozytywnej oceny Husa¹¹⁶. Częścią strategii kreowania jego negatywnego obrazu było także poszukiwanie w dziejach Czech innych, godnych usankcjonowania, postaci. Egzemplifikację może w tym przypadku stanowić rozwijający się na początku XVIII wieku kult Jana Nepomucena. Podczas jego beatyfikacji w 1721 r. jeden z emblematów uroczystej dekoracji głosił: „Labuť nad husou zvítězí a moc pekelnou zamezí¹¹⁷,” przy czym zwycięski łabędź miał symbolizować błogosławionego Jana Nepomucena.

5. Jan Hus na nowo odkryty

Starsza historiografia czeska rozwijała tezę o nieprzerwanej ciągłości tradycji husyckiej w ludowych warstwach od XV wieku aż do czasów współczesnych, mimo rekatolizacyjnych prób jej usunięcia z pamięci zbiorowej lub zastąpienia jej tradycjami nowymi, zwłaszcza kultem Jana Nepomucena. Jak jednak stwierdza Rak, współczesne badania historyczne dowodzą, że już w XVI wieku autentyczny husytyzm w środowiskach niekatolickich wypierany był ze świadomości¹¹⁸ przez reformację niemiecką. Zwycięstwo rekatolizacji po 1620 roku spowodowało, że oficjalna postawa wobec husytyzmu nie mogła być z przyczyn oczywistych inna niż negatywna. Społeczeństwo czeskie w XVII i XVIII wieku zostało opanowane przez nową, barokową religijność, która była także źródłem ówczesnego czeskiego

¹¹⁵ Cyt. za ibidem, s. 14.

¹¹⁶ C. V. Pospíšil, *Husovská dilemata*, Kostelní Vydří 2015, s. 64-65. Autor przytacza przykład katolickiego duchownego, Lukáša Nuski, pełniącego posługę kapłańską we wsi Dub, który według świadectwa dziekana vlašimskiego miał jeszcze w 1677 roku używać hostii z wizerunkiem Husa w płomieniach po jednej stronie i z kielichem po stronie drugiej. Por. ibidem, s. 65. Na specyficzną sytuację wyznaniową wśród części mieszkańców ziem czeskich już po ogłoszeniu Patentu tolerancyjnego w 1781 roku, wynikającą z długotrwałego zachwiania tożsamości religijnej zwraca uwagę M. E. Ducreux: „Nowi «protestanci» z epoki Józefa II, rzemieślnicy i chłopci, również zaskakują urzędników wpisujących ich na odpowiednie listy. Większość odrzuca obydwie z dopuszczonych wyznań – luteranizm i kalwinizm. Opowiadają się za Husem, komunią pod dwiema postaciami, za wiarą w Baranka, za mądrością wszechświata i niekiedy za Rozumem. Czasem negują Tróję Świętą i boskość Chrystusa, przyznając, że są posłuszni jedynie Duchowi Świętemu, którego czują w sobie. Odrzucają chrzest z rąk proboszcza czy pastora, nie chcą służyć w armii i głoszą radykalny antyklerykalizm. [...] [P]odobnych utopistów spotkać można – przynajmniej we wschodnich Czechach – jeszcze u początków wieku XX. Wielu z nich, od dawna odrzucających wszelki przymus organizacyjny ze strony państwa, społeczeństwa czy Kościołów, nie widzi powodu, by porzucić Kościół katolicki.” Por. tejże, *Tożsamość Czechów – pomiędzy katolicyzmem a protestantyzmem*, [w:] J. Kłoczowski (red.), *Historia Europy Środkowo-Wschodniej II*, Lublin 2000, s. 195-196.

¹¹⁷ Cyt. za P. Soukup, *Jan Hus ...*, s. 14.

¹¹⁸ Jak z kolei pokazuje Ducreux (patrz przyp. 116) pewna forma pamięci kulturowej o dziedzictwie husyckim w warstwach ludowych była jednak obecna jeszcze na początku lat 80. XVIII w.

nacjonalizmu. Husytyzm stopniowo z pamięci narodowej zniknął, a reminiscencje historyczne szerzone w kręgach tajnych niekatolików odnosiły się raczej do braci czeskich¹¹⁹.

Drogę dla rehabilitacji husytyzmu przygotowała w ostatnich dziesięcioleciach XVIII wieku nauka oświeceniowa wolna od uprzedzeń religijnych (dotychczasowe napiętnowanie husytyzmu jako herezji straciło swoje uzasadnienie). Husytyzm stał się wówczas obiektem zainteresowania naukowego¹²⁰. Dzięki oświeceniowym badaniom świadomość o tym rozdziale czeskiej historii zaczęła przenikać do szerszych warstw społeczeństwa, stopniowo nabierając nacjonalistycznego charakteru. Na ostateczny kształt nowoczesnej percepcji tradycji husyckiej miały wpływ ogólnoeuropejskie wydarzenia historyczne przełomu XVIII i XIX wieku – Wielka Rewolucja Francuska oraz wojny napoleońskie zagrażające monarchii habsburskiej. W czasie zagrożenia Habsburgowie starali się zmobilizować swoich poddanych („totalna mobilizacja żelaza i ducha”), przy czym w przypadku Czechów wykorzystano reminiscencje husyckie, z których jednak prawie całkowicie wyparto treść religijną, a uwypuklono militarny obraz husytyzmu prowadzącego mężną i zwycięską walkę przeciwko zewnętrznemu wrogowi¹²¹. Po kongresie wiedeńskim reżim Metternichowski starał się ponownie ograniczać reminiscencje husyckie w czeskiej świadomości historycznej, te jednak były już nieodłączną częścią czeskiego nacjonalizmu¹²². Rewolucyjny rok 1848 pomógł utrwalić w świadomości zbiorowej tradycję husycką jako znak samozachowawczej walki narodowej. Aktualizacja wspomnień o sukcesach wojsk husyckich jednoznacznie przywróciła im funkcję symbolu walki o wolność i niepodległość narodową¹²³. Warto w tym miejscu jeszcze uzupełnić, że już kilka dekad wcześniej pojawił się popularyzowany i do potrzeb oraz oczekiwań nowoczesnego

¹¹⁹ Inaczej przedstawiała się sytuacja za granicą, gdzie, jak pisze J. Rak: „Představa Čechů jako husitského národa se [...] udržovala v povědomí vzdělané Evropy (protestantské i katolické) a aktualizovala se vždy při zprávách o lidových nepokojích, k nimž v Čechách docházelo.“ Por. tenże, *Bývali Čechové...*, s. 51-52.

¹²⁰ Pozytywną ocenę husyckich przywódców, Jana Žižki i Prokopa Wielkiego jako głęboko wierzących chrześcijan znajdziemy np. w *Kurzgefasste Geschichte der Böhmen* Františka Martina Pelcla z 1774 r. albo w *Geschichte der böhmischen Sprache und Literatur* Josefa Dobrovskiego z 1792 r., gdzie autor docenia zwłaszcza pozytywny wkład Husa i husytyzmu w czeską emancypację językową. Por. C. V. Pospíšil, *Husovská dilemata*, s. 66.

¹²¹ Zdaniem C. V. Pospíšila: „Tento striktně pragmatický krok oficiálních kruhů by byl zcela nemyslitelný, pokud by v pozadí nebylo jejich přesvědčení o přežívání pozitivního hodnocení husitství v myslích mnoha tehdejších českých katolíků.“ Tenże, *Husovská dilemata*, s. 67.

¹²² Nacjonalizm rozumiem tutaj za M. Hrochem jako „moralnie i politycznie neutralny termin”. Por.: M. Hroch, *Male narody Europy. Perspektywa historyczna*, Wrocław 2003, s. 104. Zdaniem Marka Waldenberga bardziej adekwatnym od pytania o istotę nacjonalizmu jest zdefiniowanie rozumienia tego pojęcia. Autor, zaznaczając, iż nie jest to wyliczenie wyczerpujące, podaje następujące znaczenia: „proces kształtowania się narodu; ruch narodowy; określony stan świadomości narodowej; idea państwa narodowego i dążenie do jej realizacji; określony system poglądów (ideologia) dotyczący narodów i stosunków między narodami; określona postawa wobec własnego narodu i innych narodów.” M. Waldenberg, *Kwestie narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej*, Warszawa 1992, s. 20.

¹²³ Por. J. Rak, *Bývali Čechové ...*, s. 52-57.

społeczeństwa ożywiony obraz husytyzmu w publicystyce, literaturze oraz sztuce w protestanckich ziemiach Związku Niemieckiego oraz we Francji¹²⁴.

W połowie XIX wieku pojawiła się w Czechach jakościowo nowa, dla dalszego kształtowania obrazu ruchu husyckiego decydująca interpretacja dokonana przez historyka Františka Palackiego. W *Dziejach narodu czeskiego*¹²⁵ pisanych w oparciu o własne szeroko zakrojone badania archiwalne (co nadało im także wartość naukową) autor przedstawił swoją koncepcję filozofii czeskich dziejów, podkreślając rzekomy słowiański demokratyzm w przeciwieństwie do germańskiego feudalizmu oraz rzymskokatolickiego autorytaryzmu. Husytyzm stał się w jego koncepcji centralnym wydarzeniem czeskiej historii. Zaproponowana przez Palackiego protestancka interpretacja historii spotkała się z pozytywnym odbiorem w przeważnie wówczas katolickim czeskim społeczeństwie, ponieważ była połączona z ideą narodową. Palacký potrafił także włączyć czeską historię w kontekst międzynarodowy, interpretując rodzimą reformację XV wieku jako ważny krok ludzkości na drodze od despotyzmu do wolności oraz podkreślając, iż głównymi hasłami husytów pozostawały wolność oraz godność człowieka, które należą do zasobu praw naturalnych¹²⁶. Niezmiernie istotne dla dalszego rozwoju badań historycznych nad husytyzmem było to, że założyciel nowoczesnej historiografii czeskiej dostrzegł wielowarstwowy charakter husytyzmu jako ruchu religijnego, narodowościowego, społecznego i kulturowego¹²⁷. Zarysowana w ten sposób interpretacja epoki husyckiej zaczęła być prawie natychmiast twórczo przetwarzana przez ówczesną publicystykę – w rewolucyjnym 1848 roku radykalny demokrat, Emanuel Arnold w broszurze *Děje husitů s zvláštním vzhledem na Jana Žižku* aktualizował tezę, że husyci byli

¹²⁴ J. Kořalka, *Tábor: realita, mýtus, symbolika* [w:] M. Hlavačka i in., *Paměť míst, událostí a osobností: historie jako identita a manipulace*, Praha 2011, s. 463, 468-469.

¹²⁵ *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě* F. Palackiego obejmują okres od najstarszych dziejów do objęcia tronu czeskiego przez Habsburgów w 1526 r. Dzieło zaczęło się ukazywać w 1836 r., pierwsze dwa tomy wydano po niemiecku pod tytułem *Geschichte von Böhmen*, od 1848 r. zaczęto *Dzieje* wydawać w poszerzonej wersji po czesku. Pierwsze wydanie tomów dotyczących ruchu husyckiego por. F. Palacký, *Dějiny ... III-IV*, Praha 1850 – 1860.

¹²⁶ J. Rak, *Bývali Čechové ...*, s. 58; P. Soukup, *Jan Hus ...*, s. 14-15.

¹²⁷ Petr Čornej, rekapitulując rozwój czeskich badań husytologicznych od połowy XIX do połowy XX wieku, pisze: „Jako kombinaci náboženského, národnostního, sociálního a kulturního zápasu vyložil husitství již Palacký, pro něhož tato epocha byla oživením ducha staroslovanské demokracie a zároveň organickou anticipací evropských reformací 16. věku i pokrokových občanských revolucí 18.-19. století. [...] Tohoto pojetí, oceňujícího husitství i jako progresivní dějinný zápas celoevropského významu se v zásadě přidrželi čelní čeští historikové, působící v časech první republiky, resp. částečně i po roce 1945. [Rudolf Urbánek, Kamil Krofta, František Michálek Bartoš] Menší ohlas našla v české společnosti konzervativní nekonfesijní linie, akcentující i stinné stránky husitství a chápající je jako hnutí sice velké, nicméně svým charakterem středověké [Václav Vladivoj Tomek, Josef Pekař]. I oni však vnímali a sledovali různorodé příčiny revoluční erupce. [...] Důslednější začleňování husitství do širšího rámce evropské krize 14.-15. století souviselo vlastně se vzrůstem zájmu o hospodářské a sociální dějiny [...] V českém prostředí byl tento směr bádání spjat převážně se marxismem a napájen podněty z rozličných spisů Marxových a Engelsových, ale i z práce Karla Kautského [Záviš Kalandra, Kurt Konrad, Jan Slavík, Josef Macek] Por. P. Čornej, *Velké dějiny ...*, s. 668, przypis. 8 i 9.

bojownikami o postęp i wolność, uznając ich za prekursorów rewolucjonistów francuskich, zwolenników wolności, równości i braterstwa¹²⁸.

Wprowadzenie reżimu neoabsolutystycznego w latach pięćdziesiątych oznaczało powrót cenzury skierowanej także przeciwko reminiscencjom husyckim. Władze austriackie uważały bowiem czeską interpretację husytyzmu za przejaw separatystycznego nacjonalizmu oraz permanentnego rewolucjonizmu. Dopiero upadek reżimu Bachowskiego umożliwił ponowne ujawnienie się tradycyjnych już atrybutów patriotyzmu czeskiego. Z pełną siłą husytyzm powrócił i już na stałe zadomowił się we wspólnotowej świadomości historycznej w 1868 r. po porażce czeskich aspiracji politycznych (przedstawiciele czeskiej reprezentacji politycznej bez powodzenia usiłowali wtedy o zawarcie z rządem austriackim ugody austriacko-czeskiej wzorem ugody austriacko-węgierskiej). Na tym tle odbył się w 1868 r. w Czechach szereg protestacyjnych wieców ludowych nazwanych wymownie „taborami ludu”. Przemówienia wygłoszone na poszczególnych zgromadzeniach oraz ogólna atmosfera towarzysząca „ruchowi taborowemu” przyczyniła się do ostatecznego zakodowania husytyzmu jako głównej osi całej czeskiej historii i rozumienia narodu czeskiego jako spadkobiercy i kontynuatora bożych bojowników¹²⁹. W drugiej połowie XIX wieku możemy już z pewnością mówić o przeobrażeniu dziedzictwa husyckiego w mit polityczny w tym sensie, w jakim o nim pisze Herfried Münkler, tzn. micie założycielskim, nadającym kierunek rozwoju. Badacz niemiecki zauważa, iż mity polityczne mają wewnątrznie złożoną strukturę, ponieważ obejmują one narracyjną wariację, ikoniczną koncentrację i rytualną inscenizację, oraz, że mogą one działać w rozbieżnych kierunkach, jako czynnik wspomagający zmianę lub przeciwnie jako siła konserwująca¹³⁰.

W tym kontekście należy także przypomnieć o budowaniu mitologizującej topografii husyckiej¹³¹, która była efektem rozmaitych akcji wspomnieniowych, wieców i „pielgrzymek” narodowych. Pierwsze nowoczesne miejsce pamięci o Janie Husie powstało w południowoniemieckiej Konstancji, kiedy w 1862 roku w miejscu spalenia praskiego kaznodziei odsłonięto pomnik – Kamień Husa (Hus-Stein). W 1868 i w 1883 roku

¹²⁸ J. Rak, *Bývali Čechové ...*, s. 58.

¹²⁹ Ibidem, s. 59-60.

¹³⁰ „Narracyjna wariacja oznacza tu, że mity nie tylko przekazuje się w opowieści, lecz również, że dopisuje się do niej dalszy ciąg, że się ją przekształca [...] Pod pojęciem ikonicznej koncentracji należy rozumieć nie tylko obrazowanie, lecz także statuaryzację, ponieważ ikoniczność, która już się przyjęła, wykazuje dużo większą odporność na warianty niż opowiadanie. Można więc sformułować hipotezę, że narratywy raczej sprzyjają zmianie, natomiast obrazy i pomniki jako przedstawienia mitu, a także święta mitowi poświęcone, mają przeważnie charakter konserwujący.” H. Münkler, *Mity Niemców*, przeł. A. Kopacki, Warszawa 2013, s. 10.

¹³¹ Więcej na ten temat J. Pešina, *Miasta Jana Husa – Husinec, Konstancja, Praga. Między mitem a historią*, [w:] S. Paczos, U. Kowalska-Nadolna (red.) *Pół wieku współpracy – na tropach poznańsko-brneńskich kontaktów naukowych i kulturalnych*, Poznań 2018, s. 189-203.

zorganizowano do Konstancji „pielgrzymki” narodowe. Zwłaszcza pierwszy wyjazd miał rzeczywiście religijny charakter – uczestnicy szli na miejsce śmierci Husa pod chorągwią z czeskim lwem i kielichem, każdy z nich otrzymał wstążkę oraz obrazek z wizerunkiem męczennika¹³². O pobycie Husa na Soborze w Konstancji przypomina także tzw. Dom Husa (Hushaus), gdzie czeski reformator rzekomo¹³³ przebywał po przybyciu do Konstancji aż do momentu aresztowania. W 1878 roku zamieszczono na fasadzie domu tablicę upamiętniającą pobyt praskiego kaznodziei, od 1922 roku właścicielem obiektu jest Stowarzyszenie Muzeum Husa, a od 1965 r. na pierwszym piętrze domu znajduje się ekspozycja upamiętniająca pobyt czeskiego reformatora w Konstancji oraz jego dzieło.

Na gruncie rodzimym zaczęto topografię husowską budować w 1869 roku, kiedy w południowoczeskim Husincu odbyły się obchody domniemanej pięćsetletniej rocznicy urodzenia Husa. Miasteczko Husinec może posłużyć jako dobry przykład konstruowania husowskiej mitologii, ponieważ żadne źródło historyczne przekonująco nie lokalizuje miejsca urodzenia czeskiego reformatora. Niepewna jest również data jego urodzenia. O ile Husinec, raczej pod wpływem tradycji¹³⁴, uważa się dziś za owo miejsce pochodzenia Husa, to sam jego „dom rodzinny” należy uznać za lokalizację umowną. Pierwsze zapisy historyczne o właścicielu nieruchomości pochodzą bowiem dopiero z 1634 roku. Nowoczesny mit husowski zaczęto budować w Husincu we wspomnianym już roku jubileuszowym, gdy na fasadzie domu umieszczono tablicę upamiętniającą miejsce urodzenia praskiego kaznodziei¹³⁵.

Mimo silnego ładunku symbolicznego oraz emocjonalnego, które niosą w sobie miejsca narodzin i śmierci, za najważniejszy ośrodek budowania husyckiej pamięci uznać wypada Pragę, z którą Jan Hus – jako wykładowca uniwersytecki i kaznodzieja betlejemski był po znaczną część swojego życia związany i gdzie po jego śmierci rozwijał się także główny, umiarkowany nurt husytyzmu. Centralnym miejscem praskiej pamięci o Husie był początkowo kamień węgielny przyszłego pomnika umieszczony na Rynku Starego Miasta w 1903 roku. Uroczystość jego wmurowania okazała się wówczas jedną z najbardziej masowych manifestacji narodowych, poprzedzonych w dodatku długoletnią dyskusją o zasadności

¹³² Z. Hojda, *Jak slaví národ Husův. Jan Hus jako české jubileum*, „Dějiny a současnost” (2008), nr 8, s. 42.

¹³³ Tradycja ta wywodzi się dopiero z XVI wieku. Por. J. Kalivoda, *Připravujeme novou expozici v Husově muzeu v Kostnici*, <http://www.cestomila.cz/clanek/1111-jan-kalivoda-pripravujeme-novou-expozici-v-husove-muzeu-v-kostnici> (dostęp 13. 08. 2019).

¹³⁴ Por. F. Šmahel, *Jan Hus ...*, s. 14.

¹³⁵ W 1883 roku dom przeszedł z rąk prywatnych w posiadanie praskiej organizacji gimnastycznej Sokół. Po II wojnie światowej obiekt stał się własnością państwa i w 1952 roku otwarto tu Muzeum Jana Husa. W 2010 roku administratorem obiektu został Czechosłowacki Kościół Husycki, wówczas zrodziła się też idea stworzenia Centrum Jana Husa, którego uroczyste otwarcie nastąpiło w jubileuszowym 2015 roku. Por. *Z dějin Husova rodného domku*, <http://www.husinec.cz/mistr-jan-hus/rodney-dum/> (dostęp 14.08.2019).

budowy pomnika, jego kształcie oraz lokalizacji¹³⁶. Właściwy pomnik autorstwa Ladislava Šalouna, przedstawiający Jana Husa wśród husyckich bojowników oraz emigrantów pobiałogórskich, został na Rynku Staromiejskim odsłonięty 6 lipca 1915 roku.

Rehabilitacja dziedzictwa husyckiego za pośrednictwem nadania mu narodowo-emancypacyjnego oraz postępowego wydźwięku zaniepokoiło przedstawicieli Kościoła katolickiego, dla którego Jan Hus pozostawał heretykiem. Zastrzeżenia wyrażało jednak także środowisko protestanckie, które pretendowało do wyłączności w dziedzinie pamięci o Husie. Z protestanckiej egzegezy wyłania się Hus wyznawca Chrystusa – odpowiadający rzeczywistości bardziej niż męczennik narodowy w wykładni mieszczańsko-liberalnej. Niezależnie od interpretacji, postać Mistrza Jana nie mogła jednak pełnić roli głównego symbolu narodowej tradycji husyckiej. Takim symbolem stał się jego „mściciel”, taborycki hetman Jan Žižka. Postać niezwycięzonego dowódcy wojskowego odpowiadała zlaicyzowanemu społeczeństwu czeskiemu o wiele bardziej niż myśliciel religijny. Prezentacja postaci Žižki także jednak musiała zostać dostosowana do potrzeb nowych czasów: do ogólnej świadomości nie wszedł Žižka Palackiego – fanatyk religijny, który „pro zákon boží plenil a vraždil nemilosrdně” tylko Žižka historyka V. V. Tomka (i jego portret później ugruntowany w powieściach historycznych Aloisa Jiráska oraz ostatecznie utrwalony w ogólnej świadomości w filmowej trylogii husyckiej reżysera Otakara Vávry) – dzielny żołnierz oraz surowy, lecz sprawiedliwy dowódca i ojciec swoich żołnierzy¹³⁷.

U schyłku XIX i na początku XX wieku możemy obserwować kilka linii interpretacyjnych dziedzictwa husyckiego. Mieszczańsko-liberalny obraz przeszłości jest już kształtowany nie tylko przez polityków i publicystów, ale także popularyzowany oraz petryfikowany w bogatym dorobku literackim Aloisa Jiráska. Natomiast Tomáš Garrigue Masaryk w tzw. sporze o sens czeskich dziejów powrócił do zaprojektowanej przez Palackiego interpretacji czeskiej reformacji jako dążenia do urzeczywistnienia ogólnoludzkich ideałów humanizmu. W tym samym czasie pojawiło się ponownie pojmowanie husytyzmu w kategoriach ruchu rewolucyjnego i walki o postęp społeczny. Głosicielką tego poglądu była czeska publicystyka socjaldemokratyczna (F. Modráček, *Mistr Jan Hus a jeho doba*, 1903). W czasie I wojny światowej – zagrożenia bytu narodowego oraz przez Masaryka rozpoczętej akcji na rzecz państwowej suwerenności powrócił, co logiczne, husytyzm interpretowany jako walka

¹³⁶ Więcej na ten temat w rozdziale II, podrozdział Paralele przestrzenne: dwa pomniki.

¹³⁷ Por. J. Rak, *Bývali Čechové ...*, s. 60-62

o niepodległość narodową, walka uzasadniona nie tylko politycznie, ale także moralnie (T. G. Masaryk, *Světová revoluce*, 1925)¹³⁸.

*

Jak pokazał powyższy zwięzły przegląd, mamy do czynienia z dwiema tradycjami historycznymi o rodowodzie religijnym, które zostały w procesie czeskiego odrodzenia narodowego (formowania nowoczesnego narodu czeskiego) napełnione nową treścią znaczeniową. Historycznie rozwijały się one w odmienny sposób. Najistotniejszą cechą różnicującą wydaje się tu opozycja ciągłości i nieciągłości. Obie tradycje powstały i były konstruowane na gruncie kultu świętych – świętego władcy i świętego kapłana. Oba kultury budowane w oparciu o teksty pasyjne rozwijały się jednak w odmienny sposób. W przypadku kultu świętowaclawskiego możemy mówić o stopniowym poszerzaniu zakresu jego funkcji – od dynastycznego świętego, sakralizującego panującą dynastię, przez patrona kraju do obrońcy narodu i języka. Specyficznym rysem rozwoju kultu husowskiego, którego zasięg pozostawał w Czechach od początku ograniczony konfesyjnie i etnicznie, było to, iż równoległe z nim zaczęto budować także pamięć o Husie heretyku, która po 1620 roku szybko zdominowała przestrzeń publiczną i wyparła z ogólnej świadomości pamięć o świętym męczenniku. Kult św. Wacława rozwijał się natomiast aż do końca XVIII wieku w sposób ciągły, stanowiąc istotny element patriotyzmu barokowego.

Na przełomie XVIII i XIX wieku mamy do czynienia z nową sytuacją, w dużej mierze podyktowaną zmieniającą się definicją narodu. Dotychczasowy patriotyzm barokowy, definiujący naród głównie terytorialnie, zastąpiony zostaje patriotyzmem etniczno-językowym, którego głównym nosicielem są warstwy mieszczańsko-liberalne. Dzięki temu dochodzi do przewartościowania dotychczasowych tradycji historycznych. Dziedzictwo świętowaclawskie zaczyna być zawężane do sfery konfesyjnej, natomiast tradycja husycka zostaje ponownie „wynaleziona”¹³⁹ i uznana za najistotniejszą czeską tradycję historyczną, która stanowi źródło oraz legitymizację ówczesnych starań narodowo-emancypacyjnych. Aktualizacja dziedzictwa husyckiego nie była zresztą zjawiskiem nowym, jak dowodzi Jiří Kořalka, na przykładzie

¹³⁸ Por. *ibidem*, s. 62-63.

¹³⁹ Choć w tym przypadku nie da się chyba mówić o tradycji wynalezionej w takim sensie, jak pojmuje ją Eric Hobsbawm, tzn. całkowicie zmyślonej lub stworzonej w bardzo krótkim czasie, mechanizm jej budowania i utrwalania jest podobny: „«Tradycja wymyślona» oznacza zatem zespół działań o charakterze rytualnym lub symbolicznym, rządzone przez jawnie lub milcząco przyjęte reguły; działania te mają wpajać ludziom pewne wartości i normy zachowania przez ciągłe repetycje – co siłą rzeczy sugeruje kontynuowanie przeszłości.” tenże, *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji* [w:] E. Hobsbawm – T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, przeł. M. Godyń, F. Godyń, Kraków 2008, s. 10.

husyckiego miasta-państwa Tábora rozróżniając cztery zespoły symboli i mitów, które się z nim na przestrzeni wieków łączyły: religijny, wojenno-bohaterski, demokratyczny oraz społeczno-rewolucyjny¹⁴⁰.

W drugiej połowie XIX wieku możemy ostatecznie potwierdzić odmienną pozycję badanych tradycji, w pewnym sensie skutkującą zamianą ról. Dominująca staje się sekularyzowana tradycja husycka, choć nie brakuje również prób ponownego włączenia tradycji świętowaławskiej w proces budowania nowoczesnego społeczeństwa czeskiego za pomocą jej desakralizacji. Można też w związku z tym mówić o nacjonalizacji pamięci o pierwotnie religijnych tradycjach. Szeregiem przykładów może służyć właśnie nowoczesna percepcja dziedzictwa husyckiego; związanych z nim miejsc, wydarzeń¹⁴¹ oraz osobistości.

Pomimo powyżej stwierdzonych przemian, modyfikacji, poszerzenia lub zawężenia zakresu, rozłamu lub nawet braku ciągłości nadal w mocy pozostaje stwierdzenie Michela Foucaulta, że samo pojęcie tradycji dąży „do nadania szczególnego statusu czasowego zespołowi zjawisk następujących po sobie i zarazem identycznych (lub przynajmniej analogicznych); pozwala odtworzyć rozproszoną historię w układzie tożsamości.”¹⁴²

W kolejnych rozdziałach zostanie podjęta próba zbadania koegzystencji, konkurencji lub też absencji omawianych tradycji (rozpatrywanych głównie w ujęciu podmiotowym, które J. Szacki metaforycznie charakteryzuje jako „władzę żywych nad umarłymi”¹⁴³) w czeskim dyskursie tożsamościowym pierwszej połowy XX wieku.

¹⁴⁰ Wydaje się, że podział ten można zastosować mówiąc o ruchu husyckim w ogóle. Por. bliżej poszczególne rozdziały artykułu J. Kořalka, *Tábor: realita, mýtus, symbolika* [w:] M. Hlavačka i in., *Paměť míst, událostí a osobností...*: „Tábor jako symbol náboženské hloubky a individuální odpovědnosti, Tábor jako symbol vojenské zdatnosti a obrany země, Tábor jako symbol demokracie a překonání stavovských rozdíků, Tábor jako symbol sociální rovnosti a společného vlastnictví.“ Por. ibidem, s. 463-474.

¹⁴¹ Dobrym przykładem jest w tym przypadku pamięć o bitwie pod Domažlicami w 1431 r., która bardziej niż bitwą była konfrontacją psychologiczną, ponieważ piąta krucjata przeciwko husytom załamała się jeszcze przed rozpoczęciem właściwego starcia. Mimo to urosła ona stopniowo do rangi jednego z najważniejszych czeskich sukcesów wojennych. Warto także zwrócić uwagę na fakt, że konflikt ten był już przez współczesnych rozumiany nie tylko jako religijny, ale również, a może nawet przede wszystkim jako narodowościowy – czesko-niemiecki. Taką wartość i sens wydarzenia rozwijano później w tekstach autorów renesansowych i barokowych oraz ostatecznie zakodowano w ogólnej świadomości historycznej w *Dziejach narodu czeskiego* Františka Palackiego. Optykę konfliktu czesko-niemieckiego przejął również reżim komunistyczny w czasach, kiedy Domažlice znajdowały się nie tylko na pograniczu czesko-niemieckim, ale równocześnie nieopodal żelaznej kurtyny. Dezaktualizowana została ona dopiero po 1989 r., gdy Czechy ponownie wstępowały do Europy. Por. E. Maur, *Porážka křižáků u Domažlic roku 1431 jako místo paměti*. [w:] M. Hlavačka i in., *Paměť míst ...*, s. 424-440.

¹⁴² M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przekł. A. Siemek, Warszawa 2002, s. 23.

¹⁴³ „Otóż przy podmiotowym rozumieniu tradycji kierunek zainteresowania ulega odwróceniu: nie władza umarłych nad żywymi, lecz żywych nad umarłymi jest właściwym przedmiotem badań nad tradycją. Przewyciężone zostaje ujmowanie tradycji jako czegoś po prostu danego, co można jedynie zaakceptować lub odrzucić według tradycjonalistycznego lub utopijnego schematu. Zjawia się natomiast skomplikowana problematyka «kontynuacji i przekształcania», zmiennych wartościowań, selekcji; prądów, dzięki którym na rzece dziedzictwa wyłaniają się i znikają wyspy tradycji. To, co powiedzieliśmy uprzednio na temat czynnej roli odbiorcy, znajduje tu swe pełne zastosowanie.” J. Szacki, *Tradycja* (wydanie II rozszerzone), Warszawa 2011, s. 145-146.

II. DWIE TRADYCJE NA TLE SPORU O SENS CZESKICH DZIEJÓW

Humanitní ideál, hlásaný Dobrovským a Kollárem, náš ideál obrodni má pro nás Čechy hluboký smysl národní a historický – humanitou, plně a opravdově pojatou navážeme na nejlepší svou dobu v minulosti, humanitou překleneme mravní a duchovní spánek několika století.¹

Kdekoli se dotkne kritika této konstrukce, většinou dogmaticky přednesené, uhodí na slabé stránky její. Překvapuje nejprve, že Masaryk neuznal za nutné vyložit čtenáři, co má rozumět humanitou Herderovou a co humanitou české reformace. Předpokládal asi, že vše to je jasno a známo českému vzdělanci.²

Cytaty, przytoczone jako motto niniejszego rozdziału, pochodzą z tekstów Tomáša Garrigue`a Masaryka i Josefa Pekařa – najważniejszych uczestników tzw. sporu o sens českých dějin³. Spór ten wpisuje się w przestrzeń szerszego zagadnienia określanego za pomocą terminu kwestia czeska⁴, czyli w co najmniej od połowy XIX wieku trwającą debatę tożsamościową i wciąż na nowo podejmowaną próbę zdefiniowania z różnych punktów widzenia (historycznego, filozoficznego, teologicznego, moralnego) racji českého bytu narodowego. Miloš Havelka dostrzega w sporze o sens českých dějin pod wieloma względami oryginalny sposób tematyzacji historii i refleksji nad nią, która nie do końca pokrywa się z tradycyjnymi poglądami historiograficznymi. Nie można tu bowiem mówić tylko

¹ T. G. Masaryk, *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození*, Praha 1948, s. 208.

² J. Pekař, *Masarykova česká filosofie* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, Praha 1995, s. 266.

³ Genezę oraz poszczególne etapy sporu o sens českých dějin przybliży Miloš Havelka we wstępie do antologii tekstów *Spor o smysl českých dějin 1895-1938* [w:] M. Havelka (ed.), *Spor o smysl ...* s. 7-43.

⁴ Zdaniem M. Havelki kwestię českou można śledzić w dłuższej perspektywie czasowej w różnych formach i różnych kontekstach: jako kwestię małego narodu (J. Kollár), jako zagadnienie české mentalności, psychologii narodowej i charakteru (K. Havlíček, F. X. Šalda, F. Peroutka, L. Klíma), jako pytanie o sens rozwijania odrębnej české kultury w sąsiedztwie silniejszych i bardziej produktywnych kultur wielkich narodów europejskich (H. G. Schauer), jako rozważania o korzeniach české orientacji politycznej i kulturowej (V. Černý), jako część szerszej perspektywy środkowoeuropejskiej (M. Kundera, J. Kroutvor). Pojęcie české kwestie w szerszym tego słowa znaczeniu, tj. jako pytanie o sens, tożsamość oraz perspektywę českosti można zastosować także w przypadku późniejszych refleksji historyczno-politycznych i do nich nawiązujących dyskusji (np. dyskusja o českim losie toczona pomiędzy M. Kunderą, V. Havlem, J. Stráneckim i L. Novým na przełomie lat 1968/1969, esej *Kim są Česi* J. Patočki itd.). Od czasów T. G. Masaryka jednak centralne zagadnienie české kwestie tworzy jej historiozoficzny wymiar, dążenie do sformułowania sensu české historie w kontekście historie światowej oraz pytanie o wkład Czechów do dziejów ludzkości. Por. M. Havelka, *Spor o smysl ...*, s. 7-8.

o zawodowej historiografii ani o tradycyjnej historiozofii, nie chodzi też o diagnozę współczesności ani o krytykę kulturową lub krytyczną teorię historii i społeczeństwa. Najtrafniejszym określeniem tego nurtu myślowego wydaje się termin *Geschichtsdenken* (refleksja historyczna) zaproponowany na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku przez niemieckiego historyka Ernsta Noltego⁵, łączący w sobie elementy i wątki z wszystkich wyżej wymienionych ujęć równocześnie. Ich wspólnym mianownikiem jest, jak ujmuje to Havelka, „motivované myšlení o českých dějinách“. Jest ono motywowane, ponieważ jego cechą charakterystyczną pozostaje „zájem o českou přítomnost, která má být pochopena z pohledu zabírajícího českou minulost. Z ní pak má být orientovaná i česká budoucnost.“⁶

Spór o sens czeskich dziejów wyrasta ideowo z dwóch przeciwstawnych koncepcji społeczeństwa czeskiego konkurujących ze sobą w ostatnim ćwierćwieczu XIX wieku: odnowionego sporu o autentyczność rzekomych zabytków piśmiennictwa czeskiego, tzw. *Rękopisu królowodworskiego* oraz *Rękopisu zielonogórskiego* oraz dyskusji o możliwościach i perspektywach czeskiej polityki w ramach monarchii habsburskiej. Zdaniem Havelki, spór o *Rękopisy* odegrał ważną rolę demityzacyjną i oczyszczającą i choć nie doprowadził do całkowitego wyeliminowania historycznej legitymizacji działań politycznych, podważył na przyszłość wszelkie formy pseudohistorycznej autostylizacji oraz bezkrytycznego tradycjonalizmu⁷.

Druga z wymienionych koncepcji, o wiele szersza i bardziej zróżnicowana, wynikała z rozdzwieniu pomiędzy faktycznym potencjałem ekonomicznym ziem czeskich oraz na wielu płaszczyznach postępującym rozwojem społeczeństwa czeskiego (kulturowym, oświatowym, demokratycznym), a jego rzeczywistymi możliwościami i wpływem politycznym w ramach monarchii habsburskiej⁸. Żeby zrozumieć taki stan rzeczy, warto przypomnieć, choćby w zarysie, proces kształtowania nowoczesnego społeczeństwa czeskiego, tradycyjnie nazywanego czeskim odrodzeniem narodowym. Zdaniem Miroslava Hrocha, nowoczesne ruchy narodowe można zazwyczaj podzielić na trzy etapy. Pierwszy to naukowe zainteresowanie własną grupą etniczną, jej przeszłością, językiem, zwyczajami, warunkami socjalnymi itp. w duchu patriotyzmu oświeceniowego. Na drugim etapie odbywa się agitacja

⁵ E. Nolte, *Geschichtsdenken im 20. Jahrhundert. Von Max Weber bis Hans Jonas*, Frankfurt am Main 1991.

⁶ M. Havelka, *Spor o smysl ...*, s. 9.

⁷ Por. *Ibidem*, s. 10-11.

⁸ *Ibidem*..., s. 11-12. Sytuacja czeska wpisuje się w kontekst innych dyskursów narodowych Europy Środkowo-Wschodniej w XIX i na początku XX wieku, które, jak pisze Marek Waldenberg, występują „[...] w państwie wielonarodowym, a także niehomogenicznym państwie narodowym wtedy, gdy jakaś społeczność narodowa jest przedmiotem dyskryminacji ze strony innej społeczności narodowej bądź ze strony władz państwowych, gdy dąży ona zatem do zmiany swego statusu w danym państwie lub do oddzielenia od niego zamieszkałych przez nią ziem.” M. Waldenberg, *Kwestie narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej*, Warszawa 1992, s.12.

narodowa, kiedy to pewna część grupy etnicznej podejmuje decyzję o rozpowszechnieniu idei przynależności do narodu⁹ wśród ogółu społeczeństwa i równocześnie stara się dla niego pozyskać od elit rządzących jak największy stopień kulturowego, ewentualnie też politycznego oraz społecznego równouprawnienia. Trzeci etap ruchu narodowego następuje w chwili, gdy z ideą przynależności do narodu utożsamia się większość społeczeństwa, dzięki czemu ruch ten nabywa masowego i nieodwracalnego charakteru¹⁰.

Kształtowanie nowoczesnego narodu czeskiego, zapoczątkowane w latach siedemdziesiątych XVIII wieku, było przeważnie ruchem oddolnym bez udziału ówczesnych elit politycznych. Z tego powodu czeska idea narodowa pozostawała przez długi okres głównie projektem naukowym i kulturowym, ograniczonym do wąskiego grona ówczesnej inteligencji czeskiej. Dopiero na początku XIX wieku czeskie odrodzenie weszło w okres agitacji narodowej, a na początku lat sześćdziesiątych XIX wieku, po nieudanej próbie demokratyzacji w latach 1848-1849, uzyskało charakter polityczny i zarazem masowy. Z tego powodu czeska autonomia kulturowa i narodowa przez długi czas była odczuwana jako coś nieoczywistego¹¹.

Sytuacja społeczno-polityczna, w której znajdowało się społeczeństwo czeskie u schyłku XIX wieku, a więc w okresie konkurowania wyżej omawianych dwóch wielkich koncepcji tożsamościowych, znacznie się różniła od sytuacji sprzed zaledwie kilku dekad. Na początku lat osiemdziesiątych XIX wieku zakończył się proces przemiany społeczeństwa czeskiego z kulturowo i cywilizacyjnie uzależnionej grupy etnicznej w pewną siebie wspólnotę posiadającą wszystkie atrybuty w pełni rozwiniętego narodu. Zakończenie tego procesu symbolizują wydarzenia takie, jak podział uniwersytetu praskiego na czeski i niemiecki w 1882 roku, uzyskanie przez Czechów większości w Czeskim Sejmie Krajowym, zrównanie w prawach języka czeskiego z niemieckim w kontaktach urzędowych, uroczyste otwarcie Teatru Narodowego w Pradze w 1883 roku lub zorganizowanie w 1891 roku Krajowej Wystawy Jubileuszowej w Pradze, prezentującej sukcesy czeskiego przemysłu i przedsiębiorczości.

⁹ Przemianę grupy etnicznej w nowoczesny naród trafnie oddaje jego definicja jako wspólnoty wyobrażonej zaproponowana przez Benedicta Andersona: „Tak więc proponuję następującą antropologiczną definicję narodu: jest to wyobrażona wspólnota polityczna, wyobrażona jako nieuchronnie ograniczona i suwerenna. Jest wyobrażona, ponieważ członkowie nawet najmniej licznego narodu nigdy nie znają większości swoich rodaków, nie spotykają ich, nic nawet o nich nie wiedzą, a mimo to pielęgnują w umyśle obraz wspólnoty.” Przyczynę powstania nowoczesnych narodów upatruje Anderson (podobnie jak np. E. Hobsbawm) w narodzinach nacjonalizmu w Europie Zachodniej XVIII wieku, który trzeba wyjaśniać w zestawieniu z szerszymi systemami kulturowymi (wspólnotami wyobrażonymi), „które go poprzedzały, z których – a czasem przeciwko którym – zrodził się”: wspólnotą religijną oraz monarchią dynastyczną. Por. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przekł. S. Amsterdamski, Kraków 1997, s. 19 i 25.

¹⁰ M. Hroch, *Na prahu narodni existence. Touha a skutečnost*, Praha 1999, s. 9.

¹¹ Na temat czeskiego odrodzenia narodowego por. też J. Kočí, *České národní obrození*, Praha 1978; V. Macura, *Znamení zrodu: české národní obrození jako kulturní typ*, Jinočany 1995.

Najważniejszą zmianę przyniosła jednak porażka Partii Staroczeskiej w wyborach w 1881 r., którą można rozumieć jako symboliczne zerwanie z tradycjonalistycznym rozumieniem życia narodowego i jego zadań¹². Tylko krytyczna refleksja nad dotychczasowymi formami życia narodowego¹³ mogła otworzyć nowe perspektywy. Za taką można zaś uznać próbę ponownego zdefiniowania czeskiej tożsamości historycznej – spór o sens czeskich dziejów.

1. Spór historiozoficzny: Masaryk vs Pekař

Wśród badaczy współistnieją rozbieżne zdania na temat tego, które teksty należy uważać za kanoniczne dla sporu o sens czeskich dziejów. Zdaniem Miloša Havelki, jego sedna należy szukać w dyskusjach toczących się przede wszystkim w ostatnich pięciu latach przed wybuchem I wojny światowej¹⁴. W sporze tym zderzają się dwie koncepcje: propozycja Masaryka (i jego zwolenników) przedstawiona w latach 1895-1896 w pracach *Česká otázka, Naše nynější krize, Jan Hus*, a kilka lat później w pracy *Ideály humanitní* oraz koncepcja uczniów pozytywistycznej szkoły historycznej Jaroslava Golla (w tym jej najbardziej wyrazistego, publicznie zaangażowanego przedstawiciela, Josefa Pekařa). Teksty, reprezentujące, zdaniem M. Havelki, najistotniejszą część sporu, zamieszczone zostały w drugim rozdziale jego antologii, zatytułowanym *Druhá fáze sporu aneb diskuse o zásluhách, kontinuitě, historismu a filosofii*.

Przyjrzyjmy się jednak najpierw pracy, którą można uznać za punkt wyjścia dla właściwego sporu, już wspomnianej *Českéj otázce* T. G. Masaryka. Pojęcie „otázka“ (kwestia), było dla Masaryka, jak ujmuje to M. Havelka, „synonymem pro už nějak identifikovaný, a tedy i reflektovaný problém, to znamená [...] pro zjištění, že v našem věděni o věcech národních, politických, kulturních atp. [...] není něco v pořádku, a že toto něco se musí prozkoumat,

¹² Na temat rozwoju społeczeństwa czeskiego w drugiej połowie XIX wieku por. np. O. Urban, *Česká společnost 1848-1918*, Praha 1982.

¹³ Za jedną z pierwszych i w swoim wydźwięku radykalnych diagnoz ówczesnego czeskiego bytu narodowego można uznać tekst Huberta Gordona Schauera opublikowany w pierwszym numerze czasopisma „Čas“ w 1886 r. pod tytułem *Naše dvě otázky*. Na tytułowe dwa pytania „Co jest úkolem našeho národa?“ i „Jaká je naše národní existence?“, jak píše Miloš Havelka, „[...] je podána skeptická, krajně emotivní a dodnes znepokojující odpověď“. Výsledky obrození národa, jeho situace a perspektivy, které Schauerovi současníci považovali za samozřejmé, jsou zde problematizovány v perspektivě kulturní i civilizační.“ M. Havelka, *Spor o smysl ...*, s. 12.

¹⁴ Teksty przedstawione w pierwszym tomie antologii, obejmującej lata 1895-1938, zostały chronologicznie podzielone na cztery etapy: 1. Prehistorie sporu aneb diskuse o liberalismu, bratrské humanitě a politice 2. Druhá fáze sporu aneb diskuse o zásluhách, kontinuitě, historismu a filosofii 3. Filozofické reflexe ve 20. letech aneb pokusy o obnovu formulace otázky 4. Třetí fáze sporu aneb Max Weber ve sporu o smysl českých dějin a další metodologicko-teoretické otázky. Por. M. Havelka (red.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*. Teksty reprezentujące najistotniejszy etap sporu na s. 125 – 368.

vysvětlit, nebo je tomu třeba alespoň porozumět¹⁵.” Jak nastěpnie zauwaža badacz: „Možnost otázek u Masaryka závisí na principiální možnosti takové odpovědi, která je závislá na existenci říše nadčasových idejí – tj. je sama nadčasová. Poslední důvod Masarykových «otázek» je tedy metafyzický, vlastně konzervativní a zvláštním způsobem protimodernistický a antiliberalistický¹⁶. Metafyzyczny charakter pytań stawianych przez Masaryka dobrze oddaje to, jak rozumie on pojęcie kwestii českiej:

Mně česká otázka jest otázkou po osudech člověčenstva, je mně otázkou svědomí. Věřím s Kollárem, že historie národů není nahodilá, nýbrž že se v ní projevuje určitý plán Prozřetelnosti a že tedy je úkolem historikův a filosofův, úkolem každého národa, ten plán světový postihovat, místo své v něm poznat a určit a podle toho poznání co možná s nejpnější a nejjasnější vědomím postupovat při vši práci, i politické.¹⁷

Rekonstruując ów plan Opatrzności, Masaryk przedstawił swoją koncepcję českiej historii, którą można streścić następująco: czescy „budziciele” narodowi oparli swoje działania na pojęciu humanitaryzmu, które przejęli nie tylko z historiozofii J. G. Herdera, lecz także z rodzimej tradycji reformacji českiej – husytów i braci českich. Czescy działacze narodowi w ten sposób powrócili tam, gdzie naturalny rozwój został przerwany przez kontrreformację. Dobrovský, Kollár, Šafařík, Palacký nawiązywali zatem do rodzimej českiej tradycji obrony wolności sumienia oraz ideałów humanitaryzmu (humanity)¹⁸.

¹⁵ M. Havelka, *Spor o smysl ...*, s. 15; Masaryk na wstępie określa swój tekst jako „sociologický rozbor všech těch záhad, jež vnucují se tomu, kdo postihnout chce smysl české historie, kdo poznat chce, čím jakožto zvláštní národ kulturně žijeme, co chceme, co doufáme. Které a jaké důvody máme pro své národní snažení?“ T. G. Masaryk, *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození; Naše nynější krise. Pád strany staročeské a počátkové směru nových*, Praha 1948, s. 3.

¹⁶ M. Havelka, *Spor o smysl ...*, s. 15;

¹⁷ T. G. Masaryk, *Česká otázka ...*, s. 3; Z kolei w podsumowaniu tekstu uwidacznia się metafyzyczne pojmowanie narodu, porównywanego przez Masaryka do kościoła widzialnego i niewidzialnego: „Jako viditelná církev žije církví neviditelnou, tak i my jako národ budeme žít bezpečně, jestliže nás značný počet spojeni budeme tím tichým souhlasem, jenž vzniká ze správného posouzení našeho postavení světového a ze správného vysouzení toho, co a jak kde kdo máme pracovat. Pokud se nerozšíří tato neviditelná strana lidí opravdových a myslících, kteří se nebojí, když toho potřeba, pravdě dát svědectví i veřejně, všechna viditelná organisace nám nepostačí.“ Tegož, *Česká otázka ...*, s. 230.

¹⁸ Humanitaryzm (czes. humanita lub člověčenství) Masaryk rozumie jako nurt myślowy, który zaczął się kształtować w czasach reformacji jako nowy ideał etyczny i społeczny, początkowo równoległy do ideału chrześcijańskiego, a wkrótce w opozycji do niego i ponad nim (ideał protikřesťanský a nadkřesťanský). Śledząc impulsy dziejowe, które przyczyniły się do rozwoju nowego nurtu myślowego, Masaryk wskazuje, obok reformacji, renesans nawiązujący do dziedzictwa antycznego (zwłaszcza do rzymskich cnót politycznych i greckiego oglądu życia i świata), emancypację nauki i filozofii od autorytetu Kościoła, rozwój nowoczesnego państwa (najpierw absolutystycznego a później demokratycznego), stawiającego cnoty polityczne ponad cnoty chrześcijańskie, i w końcu sformułowanie przez rewolucję amerykańską i francuską idei praw człowieka, z których następnie wyrastają także prawa narodowe, językowe, socjalne, gospodarcze itd. Ideał humanitaryzmu urzeczywistnia się, zdaniem Masaryka, także za pośrednictwem specyficznych cech narodowych. Za najbardziej wszechstronny uważa on model angielski, rozwinięty pod względem filozoficznym, etycznym, społecznym i religijnym. Model francuski kładzie nacisk na wymiar filozoficzny i literacki, zaś jeżeli chodzi o narody

Choć Masaryk punkt ciężkości najlepszych czeskich tradycji historycznych znajduje w ideach głoszonych przez Braci Czeskich (od Petra Chelčického do Jana Amosa Komeńskiego), z perspektywy niniejszej rozprawy najistotniejsze są pasáže, w których przywołuje on dziedzictwo husyckie:

V Žižkovi a v Táborech vůbec není pochybnosti, máme český typ, Žižka toť krev z krve naší, kost z kosti naší – ano, Žižka, to jsme my. Není to polská exaltace, jakou Mickiewicz velebí – je to nadšení zvláštní, neztrácející ani na okamžik vědomí své sleposti, je to fatalistické „ryc nebo nic“, je to srdatost nezlomná, hrozná sokovi, ale i hrozná všedrtícimu vítězi, hrozná tomu proto, že v hloubi duše hárá jistá pochybnost a vědomí viny. A jak by ne – vždyť právě i Hus, Komenský a Bratří jsou typem českým, a jak historie učí, typem trvalejším a rozšířenějším. Jsme tedy národ Žižkův a Prokopův, či Husův a Komenského? Sami cítiváme, že nelze být obojím, a proto činiváme pokus, obě tyto protivy v sobě usmířit. Avšak nedaří se nám to ještě, odsud ti zvláštní charakterové necelí, ani Táborité ani Bratří.¹⁹

Jak już powiedziano, z czeskiej spuścizny reformacyjnej Masaryk najwyżej ceni Jednotę Braci Czeskich, którą uważa za idealną syntezę umiarkowanego i radykalnego nurtu ruchu husyckiego:

Z neurčitého, nejasného husitství vzkypělo táborství, důsledné v činech podle okamžitého vnuknutí, nikoli z rozvahy [...] A v této osudné chvíli hlas svůj pozvedá Chelčický, překonávající husitizm rozumem, táborství láskou. Z Chelčického povstala církev česká, udrževší se až podnes, nepohlčena německým protestanstvím jako husitizm, Komenský se stal učitelem všech národů.²⁰

Należy zatem podkreślić, że ruch husycki stanowi dla Masaryka pewien przedstopeń idei sformułowanych w bardziej precyzyjnej postaci przez myślicieli Jednoty Braci Czeskich. Odwołując się do wypowiedzi francuskiego historyka, Ernesta Denisa²¹, który, oceniając słabości ruchu husyckiego, stwierdził, że „Čechové od první chvíle pozbyvše svého vůdce, který spíše stkvěl se ctnostmi mučedníka nežli duchem zakladatele náboženství, nepoznali ani nepřijali nikdy logických důsledků své smělosti.“²², Masaryk pisze o czeskiej bierności i

słowiańskie, rosyjski model można scharakteryzować jako religijno-społeczny, polski jako narodowo-polityczny i czeski jako kulturowo-oświeceniowy. Por. T. G. Masaryk, *Ideály humanitní*, Praha 1968, s. 9-11.

¹⁹ T. G. Masaryk, *Česká otázka ...*, s. 209.

²⁰ Ibidem, s. 210-211.

²¹ Ernest Denis (1849-1921), francuski historyk, slawista i bohemista. Profesor historii na uniwersytetach w Bordeaux, Grenoble oraz na Sorbonie w Paryżu. Politycznie zaangażowany na rzecz niepodległości Czech. Założyciel i redaktor czasopisma „La nation tchèque“. Autor licznych prac o czeskiej historii, m.in. *Konec samostatnosti české* oraz *Čechy po Bílé hoře* (przekł. J. Vančura).

²² E. Denis, *Konec samostatnosti české*, tłum. J. Vančura, Praha 1893. Cyt. za T. G. Masaryk, *Česká otázka ...*, s. 212.

skłonności do męczeństwa, posługując się przykładem tradycji świętowaclawskiej i husowskiej, tworzących swoistą kłamrę czeskiej historii:

Ano – Denis tu správně uhodil na náš zvláštní kult a přímo náklonnost k mučednictví; v tom se jeví zvláštní pasivita našeho charakteru. Je přece významné, že se nejskvělejší historie naše počíná a končí mučednictvím – svatý Václav a Hus.²³

Warto w tym miejscu na chwilę zatrzymać się przy przez Masaryka wspomnianej czeskiej fascynacji martyrologią. Zdaniem Roberta B. Pynsenta, należy ją rozpatrywać w szerszym kontekście nacjonalistycznego mitu o cierpieniu Słowian²⁴. Nie pomijając św. Wacława i Jana Husa angielski badacz poszerza listę czeskich męczenników o barokowego świętego, Jana Nepomucena oraz o kolejne postaci z najnowszej czeskiej historii: dziennikarza i pisarza Karla Havlíčka Borovského²⁵, prześladowanego przez reżim Bachowski, legionistę, pułkownika Šveca²⁶, komunistycznego dziennikarza, Juliusa Fučíka oraz studenta, Jana Palacha. Wszystkie wymienione postaci Pynsent pojmuje jako bohaterów mitycznych, abstrahując od historycznego wymiaru ich życia i działalności. Zdaniem badacza, można w legendach tematyzujących ich losy życiowe ustalić pięciocłonową kompozycję obowiązującą (z nieznacznymi odchyleniami) we wszystkich opowieściach o czeskich męczennikach: 1) bohater dobrowolnie wystawia się na niebezpieczeństwo, 2) bohater zostaje zdradzony przez kogoś z bliskiego otoczenia, 3) bohater pisze listy do przyjaciół, 4) bohater jest ośmieszany przez wrogów, 5) bohater zostaje zabity²⁷.

²³ T. G. Masaryk, *Česká otázka ...*, s. 212.

²⁴ R. B. Pynsent, *Pátrání po identitě*, tłum. B. Hemelíková, Praha 1996, s. 225.

²⁵ O Havlíčku Pynsent wspomina tylko na marginesie. Więcej na temat powstania, rozwoju i funkcji jego kultu por. Z. Tarajło – Lipowska, *Męczennik czeskiej prawdy Karel Havlíček Borovský*, Wrocław 2000; zwłaszcza rozdział II *Apoteoza Karla Havlíčka Borovského*, s. 39-58.

²⁶ Josef Jiří Švec (1883-1918), czeski nauczyciel i legionista. W 1911 roku został wysłany przez organizację gimnastyczną Sokół do Rosji jako nauczyciel wychowania fizycznego. Po wybuchu wojny wstąpił do Legionu Czechosłowackiego, w którym jako dowódca brał udział w licznych starciach zbrojnych, m.in. w bitwie pod Zborowem w 1917 r. W 1918 r. został awansowany do stopnia pułkownika i objął dowództwo pierwszej dywizji Legionu Czechosłowackiego. 25 października 1918 r. po tym, gdy zmęczeni i zdemoralizowani żołnierze odmówili wykonania jego rozkazu, popełnił samobójstwo. Za tekst kanonizujący legendę Šveca należy uznać sztukę teatralną *Plukovník Švec* z 1928 r. autorstwa Rudolfa Medka. Por. M. Churaň a kol., *Kdo byl kdo v našich dějinách ve 20. století II*, Praha 1998, s. 209.

²⁷ Por. R. B. Pynsent, *Pátrání ...*, s. 230-245. Wydaje się, że pierwowzór kompozycji opowieści o czeskich męczennikach należy szukać w pasji Jezusa Chrystusa. Jak zauważa Kamil Činátl, według takiego schematu konstruuje opowieść o męczeńskiej śmierci Husa np. František Palacký, którego tekst odwołuje się nie tylko do legend średniowiecznych, ale można go także odczytać jako swego rodzaju ewangelię narodową: Hus udaje się na sobór w Konstancji dobrowolnie, mimo ostrzeżeń przyjaciół przed wiarołomnością króla Zygmunta i kardynałów, kaznodzieja żegnający lud na granicy Czech przypomina Chrystusa w Ogrodzie Oliwnym, zostaje również zdradzony przez swoich bliskich (rodaków), po skazaniu na śmierć pokonuje „drogę krzyżową” na stos, duch zmarłego mistrza zostaje wskrzeszony w buncie husyckim i ruchu reformacyjnym. Por. K. Činátl, *Dějiny a vyprávění. Palackého dějiny jako zdroj historické obraznosti národa*, Praha 2011, s. 68.

Jiří Rak z jedné strany přiznává Pynsentovi rację w rozpoznaniu swoistej české sklonności do martyrologii (co zresztą nie jest cechą wyłącznie česką): „Vedle národní heroické tradice prostě i u nás existuje ještě tradice sentimentální, ve zkratce řečeno: vedle Jana Žižky z Trocnova plane Husova hranice a vedle Aloise Jiráska stojí Václav Beneš Třebízský.“²⁸ Z druhé strany zaś, zdaniem českého badacza, Pynsent stwarza nie do końca uzasadnioną analogię pomiędzy średniowiecznymi a współczesnymi męczennikami, co historyk ilustruje na przykładzie św. Wacława:

[...] raně středověký martyr nebyl mučedníkem v novodobém smyslu, naopak byl to hrdina Boží, heros církve. Smyslem svatováclavských legend bylo kromě toho glorifikovat vládnoucí přemyslovskou dynastii, dodat jejímu postavení transcendentní posvěcení. Ve svatováclavské tradici, která je zároveň oficiální ideologií středověkého českého státu, proto nad sentimentálním mučednictvím převažují aktivní rysy.²⁹

Wracając do *České otázky* warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden wątek rozważań, w którym Masaryk poszukuje historycznych przyczyn narodowego upadku, wysuwając dosyć śmiałą hipotezę związku przyczynowo-skutkowego pomiędzy odległymi w czasie wydarzeniami i równocześnie zarysowuje program na przyszłość. Filozof dopatruje się mianowicie związku pomiędzy bitwą pod Lipanami³⁰ (1434), rozporządzeniem českého sejmku z 1487 roku, ograniczającym swobodę ruchu poddanych³¹ oraz porażką powstania antyhabsburskiego w bitwie na Białej Górze (1620):

U Lipan padlo násilí násilím, padla demokracie česká, poražená již svou vlastní rozháraností [...] a spojenou silou šlechty husitské a katolické a části měst. Avšak nebylo šlechtě dosti, vyrazit lidu meč Žižkův a palcáty, lid český všecek musil být poroben a právně ztročen. Tak bylo usneseno v památném roce 1487. Tak tedy se končila reformace povstavši pro svobodu ducha, ztročením ducha i těla. [...] [Š]lechta i páni zatím krok za krokem poddávali se panovníkům cizím, i páni pod obojí, až konečně došlo k Bitvě na Bílé hoře. Již v srdci české země stáli cizinci proti cizincům, neboť Čechové již nebyli pány své země [...] Odčinit rok 1487 – to znamená v českých zemích všem občanům dát naprostou rovnost před zákonem, to znamená úplnou svobodu svědomí, to znamená stát se pevnými a mravními, to znamená plnit ideály naší reformace, to znamená důsledně pracovat za ideály humanitní.³²

²⁸ J. Rak, *Úvod namísto recenze* [w:] R. B. Pynsent, *Pátrání ...*, s. 16-17.

²⁹ J. Rak, *Úvod namísto ...*, s. 17.

³⁰ Bitwa pod Lipanami (Bitwa u Lipan, 30. 05. 1434), starcie zbrojne, w którym radykalny nurt husytów (taborcyci i sierotki) został pokonany przez sojusz utrakwistycznej i katolickiej szlachty české. Por. F. Čapka, *Dějiny země Koruny české v datech*, Praha 1998, s. 193.

³¹ Sněmovní usnesení z 1. 10. 1487 r. „postihující poddané, kteří opustili svůj grunt; každý kdo grunt opustil bez vědomí vrchnosti, měl být, ať dlel kdekoliv, vrácen pod trestem zpět.“ Por. F. Čapka, *Dějiny země ...*, s. 222.

³² T. G. Masaryk, *Česká otázka ...*, s. 216-218.

Najważniejszy chyba z perspektywy omawianego tematu i stanowiący jeden z istotnych punktów późniejszej dyskusji wydaje się tekst Masaryka *Jan Hus* (1896). Książka ta w modelowy sposób reprezentuje filozoficzno-socjologiczne podejście do historii. Dziedzictwo czeskiej reformacji, w szczególności spuściznę teologiczno-filozoficzną Jana Husa, traktuje Masaryk jedynie jako punkt wyjścia do rozważań zajmujących się aktualnymi problemami społeczeństwa czeskiego. Przeszłość można, w jego opinii, zrozumieć jedynie przez pryzmat dialogu z terażniejszością:

Český člověk opravdový, český člověk myslící chce mít jednotný názor životní, chce mít přítomnost s minulostí organicky svázanu, chce mít obsah všeho svého snažení v souladu se základní ideou své historie, s Bratrstvím, s Humanitou, chce se spravovati tou ideou netoliko proto, že je česká, ale proto, že je správná, že jí nedovede odpírati³³.

Słuszności swojej koncepcji Masaryk dowodzi powołując się na czołowych przedstawicieli odrodzenia narodowego, którzy, jego zdaniem, w swoich staraniach o czeską wspólnotową emancypację świadomie nawiązywali właśnie do dziedzictwa czeskiej reformacji. Wiodącą rolę w procesie kształtowania nowoczesnego społeczeństwa czeskiego pełnili zresztą ewangelicy (J. Kollár, F. Palacký, P. J. Šafařík) lub reformacyjnie nastawieni katolicy (J. Dobrovský, K. Havlíček), co w oczach Masaryka dowodzi, że reformacja czeska nie była anomalią dziejową³⁴.

Główna zasługa dla naukowego „odkrycia” reformacji jako centralnego wydarzenia czeskiej historii należy do protestanta, Františka Palackiego, który jednak równocześnie nie tracił z pola widzenia tradycji katolickiej, nie tylko zresztą na gruncie czeskim. Katolicyzm i protestantyzm (którego prologiem miała być właśnie reformacja czeska) stanowiły dla niego dwa sposoby percepcji nauk chrześcijańskich, odpowiadające dwóm odmiennym typom charakterów ludzkich:

Proto způsob učení křesťanského jest obojí oprávněn: i ústním podáním, i učením se v Písmě svatém. První spoléhá se více na autoritě učícího, druhý více na samočinnosti učícího se: onen hová povaze přirozené většiny lidí, potřebujících návodu jak vůbec, tak i zvláště ve víře, tento svědčí více duchům toužícím po samostatnosti a svobodě.³⁵

³³ T. G. Masaryk, *Jan Hus. Naše obrození a naše reformace*, Praha 1990, s. 43.

³⁴ Ibidem, s. 47.

³⁵ F. Palacký, *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě*, díl třetí, od roku 1403 až do roku 1439, Praha 1939, s. 11.

Jeżeli dla Palackiego pokojowa koegzystencja i wzajemne oddziaływanie katolicyzmu i protestantyzmu są potrzebne nie tylko dla narodu, ale dla ludzkości w ogóle, Masaryk chce iść jeszcze dalej, pisząc o potrzebie syntezy obu konfesji, gdyż, jakkolwiek odpowiadają one dwóm podstawowym sposobom ludzkiego poznawania i działania, same w sobie nie są formami odpowiadającymi potrzebom współczesności. Katolicyzm ani też protestantyzm (ostatecznie też ograniczony autorytetem swoich Kościołów) nie rozwiązują, zdaniem Masaryka, religijnego problemu czeskiego. Czeska religijność powinna bowiem, twierdzi filozof, przybrać wyższej formy będącej syntezą obu konfesji. Historycznie zaś rzecz biorąc, współczesne czeskie życie religijne powinno nawiązywać do reformacji, zwłaszcza do ideowej spuścizny braci czeskich³⁶.

Dążenie do uwolnienia się od empiryzmu historycznego cechuje także stosunek Masaryka do założyciela czeskiego ruchu reformacyjnego, Jana Husa, a ściślej – do współczesnej percepcji dziedzictwa husowskiego. Jego zdaniem należy odróżniać wiedzę o Husie od przekonań Husa dotyczących („vědomosti o Husovi a přesvědčení o Husovi”)³⁷. Dla Masaryka najistotniejszy jest ów drugi, przede wszystkim moralny i duchowy, wymiar spuścizny husowskiej:

Mnohým, kteří Husa oslavují, neběží pouze o ten neb onen názor Husův, neběží jim o tu nebo onu podrobnost; oni oslavují charakter Husův, oslavují příklad, který nám dal, oslavují vyznavače pravdy. (...) Oslavy Husovy mají nás nábožensky povznést, mají nás s Husem duchovně spojit právě v tom jeho životním činu největším, že položil život za své přesvědčení³⁸.

Swoje filozoficzne podejście do spuścizny husowskiej Masaryk streszcza w czterech punktach. Dla człowieka końca XIX wieku Hus powinien być wzorem człowieka, który: 1. jest autentycznie religijny („nábožensky opravdový“), 2. trzyma się poznanej prawdy, 3. w kwestiach religijnych ponad autorytet instytucjonalny stawia Pismo Święte oraz własny umysł, 4. broni swobody przekonań religijnych (náboženského přesvědčení)³⁹. Taka świadoma, autentyczna religijność jest dla Masaryka przeciwieństwem religijności powierzchownej, zabobonnej i wyrachowanej:

³⁶ T. G. Masaryk, *Jan Hus*, s. 50-63.

³⁷ Poruszony tutaj przez Masaryka problem interpretacji w historii będzie w sporze o sens czeskich dziejów rozwijany i wzbogacany o inne aspekty, np. o kwestię wzajemnego stosunku filozofii dziejów i historiografii empirycznej. Na poziomie ogólnym dotknęliśmy problemu we Wstępie, omawiając poglądy H. White'a.

³⁸ T. G. Masaryk, *op. cit.*, s. 84.

³⁹ *Ibidem*, s. 89-90.

Svatováclavská záložna a její úpadek⁴⁰ potvrdil mně jen to, co vidím v pražských krámech napořád. Nepřemýšleli jste ještě o „S Bohem” – „Mit Gott”, o těch různých obrazech svatých a lampičkách před těmi obrazy, jak to nalézáme ve zdejších krámech? Nezarazila vás často nesolidnost právě takových krámů? Velikému, příliš velikému procentu českých lidí náboženství je v pravém slova smysle obchodem, jen čarodějným „do ut des“ a ničím jiným [...]“⁴¹.

Pierwsza krytyczna reakcja na historiozoficzne tezy Mararyka pochodzi spod pióra Josefa Kaizla⁴². Tekst *České myšlenky* z roku 1895, který M. Havelka zamieštil v pierwszym rozdziale swojej antologii, śledzącym prehistorię sporu o sens czeskich dziejów, nie będzie przedmiotem naszego zainteresowania. Warto jednak odnotować, że pojawia się w nim zarzut, powtarzany także przez późniejszych krytyków Masaryka, zwłaszcza przez J. Pekařa:

Chyba je v tom, že p. Masaryk dráhy vývojové, jež našemu probuzení pro futuro otevírá, už předpokládá pro praeterito. V minulém probuzení spatřuje to, co tam není. Tu jde o quaestio facti, a k té po mém soudu odpověď není dána po smyslu skutků.⁴³

Najistotniejszy etap sporu otwiera tekst Jindřicha Vančury⁴⁴ *Čím se Masaryk zavděčil českému dějepisu* napisany z okazji sześćdziesiątych urodzin T. G. Masaryka (opublikowany w 1910 r.; pierwotnie w czasopiśmie „Česká mysl“ pod tytułem *Vliv Masarykův na dějinné nazírání u nás*). Zdaniem Vančury, Masaryk odegrał decydującą rolę w przemianie historiografii czeskiej w osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych latach XIX wieku, stając się wówczas inicjatorem i aktywnym uczestnikiem naukowej refleksji nad trzema istotnymi zagadnieniami historiograficznymi. Na pierwszym miejscu Vančura wymienia organizacyjny oraz naukowy wkład Masaryka w odnowiony spór o *Rękopisy*⁴⁵, w dalszej kolejności przypisuje

⁴⁰ W trzecim, uzupełnionym, wydaniu książki *Jan Hus* z 1903 r. Masaryk przywołuje głośny wówczas upadek katolickiej Świętowaclawskiej Spółdzielczej Kasy Oszczędnościowo-kredytowej, która cieszyła się do tej pory znakomitą opinią.

⁴¹ T. G. Masaryk, *Jan Hus ...*, s. 90.

⁴² Josef Kaizl (1854-1901), czeski i austriacki polityk, profesor ekonomii politycznej, zwolennik liberalizmu, pod koniec lat osiemdziesiątych XIX wieku należał do grupy tzw. realistów T. G. Masaryka.

⁴³ J. Kaizl, *České myšlenky*, [w:] M. Havelka (ed.), *Spor o smysl ...*, s. 58.

⁴⁴ J. Vančura (1856-1936), studiował na uniwersytecie praskim, uczeń V. V. Tomka, profesor gimnazjalny, tłumacz książek francuskiego historyka i bohemy, Ernesta Denisa.

⁴⁵ „Masarykovým dílem byl plán povšechné a podrobné kritiky literární, podle kterého podniknut průzkum podezřelých památek od řady učenců, kteří v „Atheneau“ uveřejňovali své práce. Masaryk přispěl k tomu duchaplným rozbořem estetickým a důvtipným rozbořem sociologickým. [...] Masaryk svou neohrožeností podepřel prof. Gebauera, tichého učence, že neklesl na mysl a setrval v boji proti odpůrcům, kteří nedostatek průpravy vědecké a materiálu staročeského jazyka hleděli nahradit terorem novin a davu.“ J. Vančura, *Čím se Masaryk zavděčil českému dějepisu* [w:] M. Havelka (ed.), *Spor o smysl ...*, s. 127.

mu istotny wpływ na refleksję naukową dotyczącą czeskiego odrodzenia narodowego⁴⁶ oraz wyraża pogląd, iż to właśnie Masaryk zwrócił uwagę historyków na reformację czeską i jej ideową spuściznę w najnowszej czeskiej historii:

Filosof Masaryk předešel odborné historiky české svým programem práce historické a svým jednotným názorem na vývoj naší historie od 15. století do doby nejnovější. V duchu Palackého o vrcholení ducha českého v době reformace za 15. a 16. století hledí na protireformaci 17. a první poloviny 18. století jako na zkázu a téměř zničení jeho a na obrození české v druhé polovině 18. a v průběhu 19. století jako na oživení a vzpružení jeho k novému životu. Buditelé naší první doby pokračují jaksí tam, kde protireformaci přerván byl předešlý slavný vývoj.⁴⁷

Na tekst Vančury najpierw zareagował polemicznie Kamil Krofta⁴⁸ artykułem *Vliv Masarykův na české dějepisectví*. Na tym etapie bardziej niż ze sporem o sens (odmienne koncepcje) czeskich dziejów mamy do czynienia ze sporem o Masaryka, co Krofta przyznaje na wstępie:

Vlastně tu autor podává svůj celkem odjinud známý názor na české dějiny, lépe řečeno řadu svých názorů o jednotlivých zjevech našich dějin. Názory ty nejsou arci ani ve všem nové a původní – jeví se v nich zvláště silný vliv Denisův –, ani nešťastněji formulované a někdy i jejich správnost je pochybná, ale v mnohém lze s nimi souhlasit. Nejde mi však o kritiku těchto názorů, nýbrž o otázku, jak tyto názory souvisí s Masarykem⁴⁹.

Personalny wymiar nadał sporowi już Vančura, który w swoim tekście nie tylko adoruje Masaryka, co zrozumiałe w tekście jubileuszowym, ale żeby bardziej uwypuklić pozytywny obraz jubilata, buduje go na negatywnym tle sylwetki Jaroslava Golla⁵⁰. Dychotomia Goll –

⁴⁶ „Největší službu historii české Masaryk prokázal svými studii o probuzení českém, k nimž přiveden byl sporem rukopisným a nedlouhou svou činností politickou [...] Ve svých studiích o obrození českém nejen vyvrátil falešný názor o zázračném vzkříšení národa našeho v době, kdy hrozila mu pravá smrt duševní i tělesná, ale nastínil i obraz pravého obrození českého. Svou prací Masaryk učinil první pokus o vystižení idejí hybných, jež způsobily obrození českého národa fyzické i duchovní a posilovaly vývoj nového života duševního u nás.“ J. Vančura, *Čím se Masaryk zavděčil ...*, s. 134.

⁴⁷ Ibidem, s. 140.

⁴⁸ Kamil Krofta (1876-1945), historyk, przedstawiciel pozytywistycznej szkoły Jaroslava Golla, wykładowca uniwersytecki, polityk i dyplomata.

⁴⁹ K. Krofta, *Vliv Masarykův na české dějepisectví* [w:] M. Havelka (ed.), *Spor o smysl ...*, s. 149-150.

⁵⁰ Jaroslav Goll (1846-1929), historyk, studiował na Uniwersytecie Karola w Pradze oraz na uniwersytecie w Göttingen. Jego poglądy naukowe ukształtowała niemiecka szkoła pozytywistyczna. Od 1880 r. był profesorem praskiego uniwersytetu, po podziale uczelni na część czeską i niemiecką w 1882 r. został wykładowcą w jej czeskiej części. W istotny sposób przyczynił się do podważenia autentyczności *Rękopisów*. Założyciel krytyczno-pozytywistycznej szkoły historycznej. Do jego uczniów należeli np. Josef Pekař, Kamil Krofta, Zdeněk Nejedlý, Jan Slavík. Jego lojalna postawa wobec władz austriackich w czasie wojny wykluczyła go po 1918 r. z życia publicznego. Por. P. Augusta i in., *Kdo byl kdo v našich dějinách do roku 1918*, Praha 1998, s. 114.

Masaryk niesie ze sobą cały ciąg przeciwstawnych pojęć, takich jak bogactwo – bieda, arystokracja – ludowość, konformizm i bierność – kontestacja i walka w obronie biednych i pokrzywdzonych, przy pomocy których umacniano tożsamość społeczeństwa czeskiego, odznaczającego się wówczas wciąż jeszcze niepełną strukturą społeczną (słabo obecnymi elitami):

Goll, jenž jako syn hraběcího, později městského lékaře, užil bezstarostného mládí a klidnými studii doma i v cizině mohl se pohodlně připravit ke kariéře univerzitního docenta, všim svým zjevem a chováním vždy činil dojem aristokrata. V jeho životě vždy byl harmonický souhlas s panujícími kruhy ve vědě, politice i církvi. Goll nevstoupil nikdy v arénu politického zápasu; [...] Příkrým kontrastem proti Gollovi je Masaryk, jenž jako syn chudého šafáře na panství císařském těžce se probíjel životem již za nejtěžšího mládí a těžce si razil cestu k úřadu profesora univerzitního. Od svého raného věku cítil odpor ke křivdám, jež působí mocní tohoto světa a zachoval si soucit pro sociální bídu lidu. V tomto profesoru univerzitním se vyvinul typ upřímného demokrata, který své nejlepší síly věnoval nejen vědě, ale i duchovnímu a hmotnému povznesení nejnižších a do té doby v naší společnosti nevázaných a povrhovaných tříd dělnických.⁵¹

Na tekst Vančury wkrótce zareagował najbardziej opiniotwórczy przeciwnik koncepcji Masaryka – Josef Pekař, stając w obronie swojego nauczyciela, Jaroslava Golla. W dalszym ciągu mamy tu do czynienia raczej z emocjonalnie nacechowanym sporem o Masaryka i Golla niż ze sporem o sens czeskich dziejów. Pekař nie waha się nawet nazwać zwolenników Masaryka sektą⁵².

Dyskusja, do tej pory ograniczona do środowiska naukowego, nabrała nowej jakości, w chwili, kiedy ją na łamach czasopisma *Čas* zaczął komentować zwolennik Masaryka, Jan Herben⁵³ w serii artykułów, w poszerzonej wersji wydanej w 1912 r. pod tytułem *Masarykova sekta a Gollova škola*. W ten sposób przybliżył całą polemikę szerszemu gronu czytelników, równocześnie powodując jej wyraźne upolitycznienie, co, jak zauważa M. Havelka, zbliżyło ją ponownie do starszego kontekstu kwestii czeskiej, do problemów kultury narodowej, a zwłaszcza tożsamości czeskiej⁵⁴.

⁵¹ J. Vančura, *Čím se Masaryk zavděčil ...*, s. 143-145.

⁵² „Ale duch, jenž mluví z projevů Vančurových, je duch sekty, ve které je prvou povinností adorace domácího papeže a do níž vstoupit znamená patrně sacrificare intellectum. J. Pekař, *K článku prof. Jindřicha Vančury* [w:] M. Havelka (ed.), *Spor o smysl ...*, s. 163.

⁵³ Jan Herben (1857-1936), dziennikarz i pisarz, studiował na uniwersytecie praskim, uczeń i biograf T. G. Masaryka, zwolennik i rzecznik jego realizmu politycznego, wydawca czasopisma (później dziennika) „Čas“, redaktor gazet „Národní noviny“ i „Lidové noviny“. Por. M. Havelka (ed.), *Spor o smysl ...*, s. 862.

⁵⁴ Ibidem, s. 23.

Obszerny cykl artykułów zebrany w jednej broszurze został przez Herbena podzielony na trzy rozdziały tematyczne. Pierwszy, nazwany *Čím se Masaryk zavděčil českému dějepisu*, jest najbliższy pierwotnej polemice. Autor gromadzi tu dowody na poparcie tez Vančury, zřęcznie przy tym operując także cytatami ze starszych (pozytywnych) wypowiedzi Golla oraz (zwłaszcza) Pekařa na temat Masaryka, co ma obnażyć niespójność jego poglądów⁵⁵. Warta odnotowania jest także w zarysie tu przedstawiona, a przez kolejnych uczestników sporu (Z. Nejedlý, E. Rádl, J. Slavík) później rozwijana teoretyczno-metodologiczna linia obrony koncepcji Masaryka, stwierdzająca nadrzędność historiozofii wobec historiografii empirycznej:

Masaryk není historik. [...] Neumí snad paleografii, diplomatiku ani regest; nepatří tedy do cechu. Nad historií je však ještě filozofie dějin jakožto část sociologie, která přemýšlí o vývoji celého nebo části lidstva a postřehuje ženoucí síly nebo zákony v dějinách lidstva. Když sociolog dobře analyzuje, dojde nejednou k výsledkům, k nimž historik nedošel, a často z vlastního historikova materiálu učiní závěry, na něž historik nemyslel nebo jich ani netušil.⁵⁶

O ile pierwszy rozdział tekstu ma raczej obronny charakter, to w drugim, zatytułowanym *Gollova škola*, Herben przechodzi do ofensywy, poddając krytyce dokonania założyciela czeskiej szkoły pozytywistycznej, Jaroslava Golla, a zwłaszcza jego najwybitniejszego ucznia, Josefa Pekařa. Zarzuty wobec Golla formułowane są tu pod znakiem krytyki owej pozytywistycznej szkoły historycznej, poprzestającej, w opinii Herbena, na stwierdzaniu faktów bez próby stworzenia kryterium ich oceny, innymi słowy bez filozofii dziejów. Goll to zdaniem dziennikarza mistrz heurystyki i krytyki, na czym niewątpliwie polega pozytywny wkład jego szkoły w czeskie badania historiograficzne. Trudno jednak w jego pracach znaleźć jednoznaczną interpretację, nie mówiąc już o syntezie⁵⁷. Jak już powiedziano, główne ostrze krytyki skierowane zostaje przeciwko Pekařovi (Goll zresztą, w odróżnieniu od Masaryka nie brał bezpośredniego udziału w polemice). Herben odnosi się najpierw do wspomnianego już tekstu polemicznego Pekařa *K článku prof. Jindřicha Vančury*, gdzie historyk podważa zasadność jednej z głównych tez Masaryka o kluczowym znaczeniu

⁵⁵ Por. J. Herben, *Masarykova sekta a Gollova škola* [w:] M. Havelka (ed.), *Spor o smysl ...*, s. 182-184.

⁵⁶ Ibidem, ..., s. 173-174.

⁵⁷ „Mám-li vyslovit výsledný dojem z individuality prof. Golla [...], za nejsilnější známku její pokládám skepsi, ne skepsi velikých filozofických rysů, nýbrž takovou droboučkou jako špendlíkové hlavičky, někdy snad až drobnohledem zjistitelnou skepsi. Tato skepse nemá sil pojmout mohutný problém básnický ani historický, nedovede obsáhnout a vyslovit něco mohutného, tragického. Všecky Gollovy práce dělají dojem načatých zlomků, všecky končí tam, kde by šlo do živého, kde by bylo nutno něco zlomit a rozbit. [...] Kdyby Goll byl architektem, nebyl by navrhl nikdy celý dům, nýbrž jen detaily; jako malíř maloval by skici, a to filigránské.“ Por. J. Herben, *Masarykova sekta a Gollova ...*, s. 193-194.

dziedzictwa husyckiego, a ściślej pamięci o nim, jako konstytutywnego czynnika czeskiego odrodzenia narodowego:

Vzpomínky na minulost byly, pravda, jednou z nosných sil obrození. Ale Dalimil tu měl jistě nemenší význam než Hus, Přemysl Otakar II. a Karel IV., než Bílá hora. A snad (ó hrůzo!) i dobří katoličtí patroni čeští, sv. Jana Nepomuckého nevyjímaje, jevíli se velké části našeho lidu v první polovici 19. století právním titulem k svobodnějšímu životu národnímu.⁵⁸

Taki pogląd stanowi dla Herbena niedopuszczalną relatywizację czeskich dziejów (w innym miejscu mówi o obojętności Pekařa wobec nich), która pozwala, „abychom si utvořili pojem nejen o autorově fyziognomii literární, nýbrž i lidské.“⁵⁹ Z całą stanowczością Herben odrzuca zwłaszcza możliwość budowania nowoczesnej tożsamości narodowej na fundamencie pamięci o Janie Nepomuckim:

Patron Nepomucký nebyl v žádném směru symbolem nějaké svobody nebo nějaké národní myšlenky. Našim osvícencům ani nemohl být, protože osvícenství vesměs čelilo proti jezovitům, a sv. Jan Nepomucký jako patron zemský byl dílem jezovitů. Oni jím uměle zastiňovali nejen Jana Husa, nýbrž i úctu k starším světcům národním, Ludmile a Václavu, kteří vypadali příliš česky, zejména sv. Václav, jenž býval po výtce starým Čechům patronem politickým a válečným.⁶⁰

Reprezentowane przez Pekařa pojmowanie czeskiej historii jest w opinii Herbena filozofią indyferentyzmu. Kluczowym dowodem na to ma być stosunek historyka do Kościoła katolickiego oraz czeskiej szlachty historycznej⁶¹, których bardziej zrównoważony obraz historyk starał się przedstawiać w swoich pracach, wchodząc tym samym w konflikt z postawami dominującymi w ówczesnym czeskim środowisku mieszczańsko-liberalnym.

W konkluzji swojego tekstu (w rozdziale *Svědomy a oportunismus*) Herben wyraża nadzieję, iż czytelnik zrozumiał, że nie chodzi tu tylko o spór dwóch szkół naukowych czy

⁵⁸ J. Pekař, *K článku prof. Jindřicha Vančury* [w:] M. Havelka (ed.), *Spor o smysl ...*, s. 158.

⁵⁹ J. Herben, *Masarykova sekta a Gollova škola ...*, s. 202.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 202-203.

⁶¹ W odróżnieniu od Polski czy Węgier czeska szlachta nie odegrała znaczącej roli w procesie formowania nowoczesnego narodu. Krótki sojusz pomiędzy czeską szlachtą historyczną a plebejskimi przedstawicielami formującego się ruchu narodowego można odnotować na przełomie XVIII i XIX wieku, kiedy obie grupy czuły się zagrożone przez dążenia centralizacyjne Wiednia, znany jest także udział szlachty w kulturowo-oświatowych przedsięwzięciach, których owocem było powstanie takich ważnych instytucji jak Stowarzyszenie Patriotycznych Przyjaciół Sztuk (Społeczność vlasteneckých přátel umění) – późniejszej Galerii Narodowej lub Stowarzyszenia Muzeum Patriotycznego (Społeczność vlasteneckého muzea) – późniejszego Muzeum Narodowego. Zasadniczą przeszkodą bardziej trwałego zbliżenia okazała się etniczno-językowa definicja narodu, która z jednej strony odegrała pozytywną rolę w procesie formowania społeczeństwa obywatelskiego, pomagając pokonywać bariery społeczne, z drugiej zaś strony nie pozwoliła na integrację niemieckojęzycznej szlachty z organizmem narodowym. Por. J. Rak, *Bývali Čechové ...*, s. 71-72.

dwóch koncepcji czeskiej historii. Konflikt ten bowiem, zdaniem dziennikarza, ujawnia głęboki podział społeczeństwa czeskiego, co autor stara się pokazać przy pomocy analogii pomiędzy ideowymi podziałami w społeczeństwie czeskim XV i XX wieku, pisząc o dwóch obozach – sumienia i oportunistów, których piętnastowiecznymi przedstawicielami byli Hus i Páleč⁶², zaś dwudziestowiecznymi Masaryk i Goll:

Stojí proti sobě dva české tábory, které jsou staré nejméně pět set let, hledíme-li do své nejvnitřnější historie, a které jsou jinak u všech národů tak staré jako lidstvo samo. Jirásek ve svém *Husovi* zaznamenal je v prvním jednání tam, kde proti sobě stojí Páleč a Hus. Páleč se trhl od Husa, a v tom okamžiku již ho i nenáviděl. Čím víc potřebuje ukonejšit své svědomí, tím víc podezřívá Husa. Praví k němu asi tolik: „Ty, Huse chudáčku maličký, ty chceš se vzepřít církvi? Víš, jaká je to moc? Rozdrtí tě jako červíka. Ty se chceš vzepřít všem mocnostem světa?” – Hus na to odpovídá, že podle svědomí nemůže jednat jinak. A Páleč, poněvadž nechápe, že může být takový člověk, podezřívá: „Nu arci lahodí ti láska lidu, halen...” Hus a Páleč – toť boj mezi svědomím a oportunistem. Masaryk a Goll – toť stejný boj mezi svědomím a oportunistem⁶³.

Warto jeszcze odnotować sposób, w jaki Herben przedstawia echo sporu w ówczesnej prasie, stwierdzając, iż „členové Gollovy školy jsou četní a vlivní; obsadili mnohá místa v národních institucích a také v novinách.”⁶⁴ Wśród dzienników, które, jego zdaniem, stanęły w sporze po stronie Pekařa, wymienia *Národní listy*, *České slovo*, *Venkov*, *Přehled* i *Čecha*, czyli tytuły pokrywające w zasadzie całe spektrum polityczne, od narodowo-liberalnych *Národních listův* do katolickiego *Čecha*, co z jednej strony można odczytać jako chęć podkreślenia odwagi Masaryka i grupy realistów, którzy nie boją się zmierzyć z odmiennymi większościami poglądami, z drugiej strony zaś zdaje się potwierdzać fakt, że w swojej moralnie-religijnej interpretacji czeskiej historii, zwłaszcza husytyzmu, Masaryk pozostawał w ówczesnym społeczeństwie czeskim osamotniony, o czym będzie jeszcze mowa w trzeciej części niniejszego rozdziału.

Za najważniejszy tekst naukowej części sporu należy uznać już wspomnianą obszerną analizę *Masarykova česká filosofie*, która ukazała się w 1911 r. w czasopiśmie „Český časopis

⁶² Štěpán z Pálče (przed 1370 - po 1422) wykładowca na uniwersytecie praskim, pierwotnie zwolennik nauk Jana Wiclefa, po 1412 r. w obozie ich krytyków, autor m. in. polemicznych traktatów *O církvi* i *Antihus*. Brał także aktywny udział w Soborze w Konstancji oskarżając Husa o herezję. Po skończeniu soboru wyjechał do Polski, gdzie został wykładowcą na uniwersytecie krakowskim. Później pełnił także funkcję doradcy arcybiskupa gnieźnieńskiego ds. herezji husyckiej oraz archidiakona w Kaliszu. Płodny i utalentowany teolog, a równocześnie kontrowersyjna postać ze względu na radykalną zmianę poglądów i negatywną rolę w procesie Husa. Por. P. Cermanová – R. Novotný – P. Soukup (red.), *Husitské století*, Praha 2014, s. 61.

⁶³ J. Herben, *Masarykova sekta a Gollova škola ...*, s. 219-220.

⁶⁴ Ibidem, s. 222.

historický” i jest zaliczana do kanonicznych tekstów sporu. Pekař, odnosząc się mianowicie do prac *Česká otázka* (1895) i *Jan Hus* (1896)⁶⁵, poddał krytyce zwłaszcza główną tezę Masaryka o powiązaniu odrodzenia narodowego z czeską reformacją. Zarzucał Masarykowi niejasne posługiwanie się podstawowymi pojęciami, jak np. humanitaryzm (humanita), nieczyniące różnicy pomiędzy znaczeniem tego pojęcia w kontekście filozofii Herdera i reformacji czeskiej. Podczas gdy, zdaniem Pekařa, w pierwszym przypadku mamy do czynienia z filozoficznym *credo* wolnego, niczym nieskrępowanego człowieka, w drugim przypadku chodzi o ściśle podporządkowanie się autorytetowi Pisma Świętego⁶⁶. W swoim tekście Pekař starał się udowodnić przy pomocy szeregu argumentów historycznych, iż czeskie odrodzenie narodowe i czeską reformację dzieli od siebie „propast mezi vírou reformace a nevěrou obrození”⁶⁷. Jeżeli dla Masaryka siłą napędową czeskiej historii jest idea religijna (kwestia czeska jest w swojej istocie kwestią religijną), to Pekař za taką siłę uważa ideę narodową:

[...] myšlenka národní v původním a vlastním slova smyslu, tj. vědomí sounáležitosti krevní a jazykové a snaha prospět zájmům, zdaru, vzniku a slávě obce národní, je tak stará jako naše dějiny. [...] Není odvislá od převratů kultur nebo rozdílů věr a církví: chlubí se u legendisty 10. století zásluhami českých mučedníků Kristových a v 19. století plody českého umění, prosí v písni svatováclavské o ochranu světce a v zoufalé prosbě Komenského z r. 1648 ukazuje na slávu boje svého se zuřivostí Antikrista, pobízí u Dalimila vášnivě k lásce rodného jazyka a mravu, zcela podobně pak u našich buditelů-vlastenců doby obrození, stýská si naruživě a hrozí utiskovatelům u protireformačního Balbína i u moderního nevěrce Machara⁶⁸.

Istotną wadą koncepcji Masaryka pozostaje w opinii Pekařa także sprzeczność pomiędzy deklarowanym realizmem skierowanym przeciwko romantycznemu pojmowaniu czeskiej historii, a w praktyce powielanym romantycznym modelem właśnie. Jako przykład historyk przytacza przejętą przez Masaryka tezę Palackiego o wrodzonym demokratyzmie

⁶⁵ Jak zauważa M. Havelka, Pekař właściwie do końca życia polemizował z ograniczonym religijno-teologicznym pojmowaniem humanitaryzmu wyrażonym w pracach *Česká otázka* i *Jan Hus*, nie zauważając, iż w kolejnej pracy Masaryka, *Ideály humanitní*, wydanej na początku XX wieku, doszło do wyraźnej laicyzacji, a następnie w książkach *Rusko a Evropa* i *Světová revoluce* także polityzacji tego pojęcia. Por. tegoż, *Spor o smysl...*, s. 24.

⁶⁶ „Dějiny lidstva jsou Herderovi nepřetržitým vývojem k humanitě, tj. rozumu, ctnosti (mravnosti) a zbožnosti. Herderovi tane na mysli ideál šťastného a krásného rozvoje všech ušlechtilých známek právě lidskosti [...] Humanitní ideál jednoty nemůže být nic jiného než humanitní ideál učení Kristova, humanitní ideál bible, jak jej chápali bratři [...] Ale hlavní je, že mezi humanitou Herderovou a humanitou bratří je veliký, sotva překlenutelný rozdíl. Ona je filosofické krédo svobodného člověka, jenž nemá zákona, kromě toho, jež si dá sám, tato je přísně spoutána autoritou Písma [...]“ Por. J. Pekař, *Masarykova česká filosofie* [w:] M. Havelka (ed.), *Spor o smysl...*, s. 266-267.

⁶⁷ Cyt. za J. Hanzal, *Josef Pekař a jeho odkaz* [w:] E. Kantůrková (ed.) *Pekařovské studie*, Praha 1995, s. 33.

⁶⁸ J. Pekař, *Masarykova česká filosofie* [w:] M. Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, s. 281-282.

Słowian⁶⁹. Osobliwa czeska demokratyczna droga rozwojowa długo broniła się przed naciskami feudalizacyjnymi, aż w końcu została pokonana w bitwie pod Lipanami. Od tego wydarzenia łańcuch przyczynowo-skutkowy prowadzi dalej przez zniewolenie poddanych na mocy rozporządzenia Sejmu Czeskiego z 1487 roku do klęski na Białej Górze. Tezie o demokracji pokonanej pod Lipanami i konsekwencjach z tego wynikających zawartej w *Českéj otázce* (bliżej omówionej wyżej) Pekař stanowczo zaprzecza:

Hus ani česká reformace, ani bratří čeští neměli v programu svém nějakého požadavku svobody poddaných, stáli úplně při názorech feudálních [...] U Lipan nebyla poražena česká demokracie, nýbrž plní vojska strany tábořské, složená v podstatě z kontingentů měst venkovských. Sociálněpolitický program této radikální strany není jasný, ale zcela jistě nebyla částí jeho rovnost všech, tj. rovnost poddaných se svobodnými, rovnost před zákonem, čili demokracie, jak my ji chápeme. Roku 1487 nestalo se konečně nic, co by přičilo se duchu dosavadní ústavy selské nebo vůbec zavádělo nový stav právní [...]⁷⁰

A zatem paradoksalnie, Masaryk, który w latach osiemdziesiątych XIX wieku brał aktywny udział w obaleniu mitu *Rękopisów*, przyczynia się do budowania mitu nowego, stwierdza Pekař⁷¹.

Choć historyk na wstępie wyznacza sobie za cel wyłącznie krytyczną analizę Masarykowskiej filozofii czeskich dziejów, wolną od nawiązań do publicystycznej części sporu, rodzi się jednak na zakończenie potrzeba odniesienia się do „bojowej” działalności publicystycznej redaktora naczelnego organu prasowego realistów „Čas“, Jana Herbena i stwierdzenia, że nosi ona znamiona fanatyzmu: „Toho fanatizmu, jemuž je již nemožné rozeznat mravnost a nemravnost, lež a pravdu, jemuž ani úskok ani obyčejná kalumnie není zavržitelnou zbraní, jen když slibuje okamžitý úspěch a v obci věřících udrží víru v jeho sílu.“⁷² Ponownie sięgając do analogii z czasami sporu o *Rękopisy*, Pekař odnajduje tu odwrócenie ról: „[...] v době boje o *Rukopisy* šlo mezi realisty a protivníky jejich, jak řekl Masaryk, o vzájemný boj žurnalistiky a nezastrašené vědy. O totéž jde dnes mezi námi na jedné a dr. Herbenem a prof. Vančurou na druhé straně. Ale mluvčí dnešních «realistů» stojí v táboře protivědeckém,

⁶⁹ „Podle Palackého přivodila bojovná povaha u Germánů dělení národa v pány a otroky, dědičný rozdíl stavů, krátce feudalismus, kdežto slovanská nebojovnost vedla k ústavě demokratické, k všeobecné osobní svobodě, rovnosti všech před zákonem, k ideálnímu stavu rovnosti, volnosti, bratrství.“ J. Pekař, *Masarykova česká filosofie* ..., s. 285.

⁷⁰ Ibidem, s. 287-288.

⁷¹ Ibidem, s. 294.

⁷² Ibidem, s. 297.

žurnalismem chtějí překonat vědu.⁷³ W tej sytuacji wydaje się zatem, że oddzielenie naukowego i publicystycznego sporu nie było wówczas możliwe.

Na polemiczny tekst Pekařa Masaryk zareagował artykułem *Ke sporu o smysl českých dějin*, w którym m. in. nie zgadza się z tezą swego antagonisty widzącego w idei narodowej główną siłę napędową czeskiej historii, gdyż, co podkreśla: „Národnostní moment, jak se vyjadřuje prof. Pekař, má v různých dobách různý program – myšlenkový, ideový.”⁷⁴ Zdaniem Masaryka, główne spoiwo czeskich dziejów stanowi refleksja religijna (myšlenka náboženská). W związku z tym na uwagę zasługuje dosyć zaskakujące stwierdzenie Masaryka socjologa, że Pekař historyk „[...] nedovede historicky myslet, nedovede pochopit ten povolvný vývoj, který reformací, od Luthera a Kalvína až k unitarismu bez víry ve zjevení, až k deismu a novodobému úsilí náboženskému byl zahájen a uskutečněn.”⁷⁵ Wypowiedź tę, jeżeli nie chcemy jej uważać za zwykłą inwektywę, trzeba, jak sądzi Miloš Havelka, rozumieć w kontekście historiografii filozoficznej pierwszych dekad XIX wieku, pod której wpływem, mimo znajomości spuścizny filozoficznej Davida Hume`a i pozytywizmu Augusta Comte`a i Henrygo Buckle`a, Masaryk pozostawał i która głosiła, że historiografia jest na tyle nauką, na ile u jej podłoża leży koncepcja filozoficzna⁷⁶.

Zdaniem Josefa Hanzala, różnica pomiędzy pojmowaniem historii przez Masaryka i Pekařa wynika przede wszystkim z odmiennej metodologii badań. Masaryk, wzorem A. Comte`a, podporządkowuje historię socjologii, w *Konkretnej logice* i w innych tekstach udowadnia, że historia jako nauka empiryczna nie jest zdolna do ujęć modelowych i jest uzależniona od socjologii. Pekař natomiast oponuje, że historyk najpierw musi „opisać tysiące społecznych funkcji i form” i dopiero wtedy socjologia może dokonać syntezy⁷⁷. Podstawowy błąd socjologicznej metody stosowanej w rozważaniach historycznych Masaryka polega zatem, zdaniem Pekařa, na odwróceniu kolejności. Masaryk *a priori* tworzy swoją konstrukcję filozofii

⁷³Ibidem, s. 302.

⁷⁴ T. G. Masaryk, *Ke sporu o smysl českých dějin* [w:] M. Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, s. 309.

⁷⁵ Ibidem, s. 307.

⁷⁶ M. Havelka, *Spor o smysl ...*, s. 25.

⁷⁷ J. Hanzal, *op. cit.*, s. 34.

dziejów, po czym dopasowuje do niej fakty i postaci historyczne⁷⁸. Tylko w ten sposób mogła powstać genealogia duchowych przodków – „krewnych Masaryka w czeskiej historii”⁷⁹.

Milan Machovec uważa spostrzeżenie Pekařa nie tylko za trafne, ale w dodatku, wbrew intencjom historyka, niekoniecznie przemawiające na niekorzyść Masaryka, który rzeczywiście wybierał sobie postaci historyczne (Hus, Chelčický, Komenský, Dobrovský, Palacký, Havlíček) i w ich duchowej spuściźnie podkreślał przede wszystkim to, co chciał powiedzieć współczesnym sam. Pozostaje tylko pytanie, czy taki wybór musi koniecznie oznaczać manipulację faktami historycznymi? Czy naprawdę nie może istnieć takie „pokrewieństwo w historii”? Według Machovca, podobne koligacje można odkryć u każdego, kto bardziej dogłębnie zajmuje się jakimś tematem historycznym. Jeżeli Masaryk podkreśla u Husa walkę o prawdę i reformę, u Chelčického odrzucenie przemocy, u Dobrowskiego niezależność naukową, to czy można to oznaczyć za fałszowanie historii? Tak samo zresztą, jak nie wybieramy swoich krewnych, także nasz stosunek do przodków historycznych nie wynika z jasnego i świadomego wyboru. Jest on uwarunkowany genetycznie oraz środowiskiem, z którego się wywodzimy⁸⁰.

Na podstawie lektury prac Pekařa można zatem, zdaniem Machovca, również przedstawić listę jego „krewnych” w historii, przy czym badacz nie ukrywa, że jego własne sympatie należą do „protoplastów” Masaryka:

Pekařovými „příbuznými v dějinách” jsou nesporně sv. Václav se svým problematickým Křiřtánem⁸¹, Nepomuk, částečně i Valdštejn, dále Černínové, Vavák a jiní jim podobní. Jestliže Masarykovi „příbuzní” jsou vesměs lidé nespokojení s danou současností a hledající cosi nového, Pekařovi hrdinové nikdy nejsou reformátory, ba ani vůbec sami nic osobně duchovního nepřinářejí. O to pevněji a naprosto nic neproblematizující jsou zakotveni jednak v rodu a půdě, v domově a zemědělské práci, jednak v tradičním předekumenickém katolicismu⁸².

⁷⁸ O niesłuszności takiej metody badań historycznych pisze Jacques Le Goff, równocześnie zaznaczając limity obiektywnego poznania: „Historik nesmí rozvíjet nějakou tezi, nesmí obhajovat nějakou věc, ať už je jakákoli, proti výpovědi existujících svědectví. Musí stanovit a zformulovat pravdu nebo to, co za pravdu pokládá. Nemůže však být objektivní a odpoutat se od svých lidských postojů, zejména jedná-li se o zhodnocení významu určitých faktů a jejich příčinných vztahů.“ Tenże, *Paměť a dějiny*, przekł. I. Kozelská, Praha 2007, s. 122.

⁷⁹ „Ale spokojme se tím, co pověděno, a vraťme se raději k té metodě pracovní, z níž zrodila se *Česká otázka a Jan Hus*, obě knihy, jež měl Masaryk vydat pod titulem *Moji příbuzní v českých dějinách ...*“ Por. J. Pekař, *Masarykova česká filosofie* [w:] M. Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, s. 292.

⁸⁰ M. Machovec, *Ke sporu mezi Masarykovou a Pekařovou filozofií českých dějin*, [w:] E. Kantůrková (ed.) *Pekařovské studie*, s. 181.

⁸¹ Mowa o *Legendzie Krystiana*.

⁸² M. Machovec, *Ke sporu mezi ...*, s. 181-182.

Odmienności rozłożenia akcentów w zaproponowanej przez Pekařa interpretacji spuścizny husyckiej, przede wszystkim zaś jego sceptycyzmu wobec możliwości konstruowania analogii pomiędzy różnymi epokami historycznymi (na co zwraca uwagę Miloš Havelka⁸³) dowodzi wykład *O době husitské*, który historyk wygłosił w 1900 r. podczas uroczystości w Slanem zorganizowanej z okazji rocznicy śmierci Jana Husa⁸⁴. Na wstępie Pekař wyraża pewne wątpliwości, czy jego wystąpienie będzie pasowało do charakteru jubileuszu, gdyż będzie ono miało wymiar bardziej edukacyjny niż apologetyczny. Przedstawiając w skrócie przyczyny powstania ruchu reformacyjnego w Czechach, jak również jego główne cechy i podkreślając przy tym, iż był on w pierwszym rzędzie ruchem religijnym, stwierdza w konkluzji:

Tolik o náboženském rázu a zápalu hnutí – bude vám, velectění zřejmo asi tak patrně jako mně, že my, děti 19. století, jimž více neb méně je cizí tento svatý zápal, máme velmi málo práva oslavovati po této stránce Husa a dobu jeho. Hus, kdyby dnes z hrobu vstal, nechtěl by znáti nás, národ odvrátivší se od jeho nejhlubších, nejvroucnější citěných ideálů. V tom smyslu tedy národem Husovým nejsme a nebudeme. Co bylo, nevrátí se více.⁸⁵

Mimo tak krytycznej postawy wobec możliwości powiązania nowoczesnej czeskiej tożsamości wspólnotowej z duchową spuścizną ruchu husyckiego Pekař nie odrzuca jego ponadczasowej wartości. Dostrzega ją w zdolności i potrzebie obrony własnych przekonań w konfrontacji ze zinstytucjonalizowanym autorytetem. Pogląd ten zbliża Pekařa do Masaryka i Palackiego, chociaż w innym miejscu podkreśla on, iż w związku z ruchem husyckim w żadnym wypadku nie można jeszcze mówić o narodzinach społeczeństwa obywatelskiego, to bowiem rodzi się jako owoc rewolucji francuskiej.

Dla Pekařa ruch husycki jest zatem w największej mierze ruchem religijnym, jednak od razu, na drugim planie, historyk akcentuje jego wymiar narodowo-emancypacyjny, co z kolei koresponduje z tezą o istnieniu idei przewodniej czeskiej historii, za którą uważał ideę narodową, o czym była już mowa wyżej. Posługiwanie się takimi terminami jako „duch narodowy“ czy „idea narodowa“ nie pozwala uważać Pekařa za czystego historyka – empiryka, umożliwia natomiast wskazanie szerszej przestrzeni podobieństw z Masarykiem, niż mogłoby

⁸³ „Nebylo by totiž nakonec obtížné ukázat, že rozdíly mezi Pekařem a Masarykem nespočívaly tolik v celkovém pojetí jednotlivých epoch či událostí, že dokonce nebyly tak velké ani v hodnocení mimořádného významu husitství, ale že se týkaly možnosti jejich propojování.“ M. Havelka, *Spor o smysl ...*, s. 25.

⁸⁴ Epoka husycka należała do tematów, którym Josef Pekař poświęcił uwagę w szeregu tekstów naukowych i popularyzatorskich wydawanych na przestrzeni kilku dekad. Najbardziej całościowe ujęcie problemu stanowi czterotomowa praca *Žižka a jeho doba*, która ukazywała się w latach 1927-1933.

⁸⁵ J. Pekař, *Postavy a problémy českých dějin*, Praha 1990, s. 104.

się na pierwszy rzut oka wydawać. Podobieństwo to przejawiało się między innymi w żywym zaangażowaniu historyka w sprawy bieżącej polityki, ponieważ sensu historii można, jego zdaniem, szukać tylko w dialogu z teraźniejszością. Takie podejście do zagadnień historycznych odróżniało Pekařa od czysto pozytywistycznego podejścia jego nauczyciela, J. Golla i zbliżało go do Masaryka.

Szczególne miejsce wśród kanonicznych tekstów sporu o sens czeskiej historii zajmuje rozprawa Zdeňka Nejedlego, przyszłego twórcy czeskiej komunistycznej historiozofii, który tezę o historycznych koligacjach w pełni rozwija w pracy *Komunisté - dědici velikých tradic českého národa* (ten temat zostanie poruszony szerzej w rozdziale V). Do polemiki o sensie czeskiej historii Nejedlý włączył się pod koniec 1912 r., kiedy zaczął w czasopiśmie „Česká kultura” wydawać studium *Ke sporu o smysl českých dějin*. Nejedlý dał przede wszystkim całej polemice nazwę, której używa się do dzisiaj. Wykazał się także dużą systematycznością w porządkowaniu materiału badawczego, a mianowicie: porównując argumentację Masaryka i jego oponentów na tle czeskiej historii, wyszczególnił trzy kluczowe „akty czeskiego dramatu”: epokę husycką, okres po bitwie na Białej Górze oraz odrodzenie narodowe. Jednak najważniejszym jego wkładem w dotychczasową polemikę było to, że pokusił się jako pierwszy o przyznanie słuszności obu stronom konfliktu. Nejedlý zgodził się z jednej strony z Gollem i Pekařem, że w badaniach historycznych na pierwszym miejscu trzeba szanować fakty, z drugiej strony zaś, w jego opinii, w naturze człowieka leży zadawanie pytań o głębsze przyczyny faktów, co stanowi załóżek filozofii dziejów. Nejedlý bronił zatem prawa do egzystencji filozofii dziejów obok empirycznej historiografii. Wierzył także w siłę intuicji, która przejawia się, w jego oczach, w nauce tak samo, jak w sztuce⁸⁶:

Masaryk svůj program opřel o důvody historické, ale tyto důvody nemůžé právé kritická historiografie uznat za správné. Historie jako věda zde zvedá své: non licet. K tomu má jistě právo, pokud jde o kritiku důvodů. Nemá však právo rozhoděiho, pokud jde o mravní postulát, jež si filozof stanoví jako ideální postulát národní. [...] Názory Masarykovy o humanitě, o náboženském rázu našich dějin mohou existovat jako filosoficky správné i tehdy, když empirická historie s nimi nesouhlasí. Tím filozofická jich odbornost přece netrpí.⁸⁷

⁸⁶ J. Křesťan, *Zdeňek Nejedlý. Politik a vědec v osamění*, Praha 2012, s. 77-78.

⁸⁷ Z. Nejedlý, *Spor o smysl českých dějin* [w:] M. Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, s. 324 i 332.

Jak stwierdza Miloš Havelka, „prawda” czeskiej historii zaczęła odtąd istnieć w trybie wewnętrznego rozdwojenia dwóch ujęć – historycznego (tego, co było) oraz filozoficznego (tego, co powinno być)⁸⁸.

Zatrzymajmy się jeszcze przy pierwszym wymienionym przez Nejedlego „akcie czeskiego dramatu” – epoce husyckiej. Jak bowiem zauważa historyk, stanowi ona najważniejszy punkt odniesienia dla wszystkich czeskich rozważań historiozoficznych:

I největší odpůrce husitství měří jím přece české dějiny. Možno říci proto o českém historiku: řekni mi, co soudíš o husitství, a řeknu ti, kdo jsi. Proto také i v dnešním sporu především právem se ptáme, jaký je názor sporných stran na husitství. A odpověď právě na tuto otázku poví nám snad nejlépe, v čem hledat vlastní kořen rozporů v názorech na smysl českých dějin.⁸⁹

Zdaniem Nejedlego, można w czeskim środowisku historycznym rozróżnić trzy podstawowe poglądy na husytyzm. Pierwszy z nich, klerykalny, leży poza meritum sprawy, gdyż ogranicza się on prawie wyłącznie do produkcji literatury pamfletowej fałszującej rzeczywistość. Nurtu tego nie należy obligatoryjnie utożsamiać z poglądem katolickim, jeśli by taki w ogóle istniał: „Nebylo by zajisté nemožno vyložit husitství ze stanoviska ryze katolického a odůvodnit je historicky zcela solidně a slušně.”⁹⁰ Takiego konfesyjnie uwarunkowanego i równocześnie rzetelnie naukowego ujęcia problemu jednak, w opinii Nejedlego, w Czechach brakuje⁹¹. Wobec tego skupia on uwagę na dwóch pozostałych nurtach: religijnym (náboženský) oraz narodowo-politycznym (národně politický). Pod pojęciem nurtu religijnego (nie zaś kościelnego) badacz rozumie właściwie wyłącznie protestancki punkt widzenia. Pojmowanie husytyzmu jako prologu reformacji europejskiej można śledzić w wypowiedziach niemieckich historyków protestanckich, zaś na gruncie czeskim podwaliny pod taką interpretację zbudował F. Palacký (sam zresztą protestant), a rozwijali ją francuski bohemista, E. Denis oraz T. G. Masaryk, który jeszcze bardziej podkreślił religijne znaczenie ruchu husyckiego⁹².

W dalszych swoich wywodach Nejedlý obszernie omawia pogląd pojmujący husytyzm jako „postępowy ruch narodowy“ (pokrokové hnutí národní). Podstawę do takiej oceny dają

⁸⁸ M. Havelka, *Spor o smysl ...*, s. 26.

⁸⁹ Z. Nejedlý, *Spor o smysl ...*, s. 334.

⁹⁰ Ibidem, s. 334.

⁹¹ Dopiero trzy lata później ukazała się przez historyków do dziś ceniona (por. np. F. Šmahel, *Jan Hus. Život a dílo*, Praha 2013, s. 230), z katolickiego punktu widzenia napisana praca teologa, Jana Sedláka. Por. tenże, *M. Jan Hus*, Praha 1915.

⁹² Z. Nejedlý, *Spor o smysl ...*, s. 334-335.

mu wyniki badań szkoły historycznej Jaroslava Golla, której uczniami są np. Josef Pekař lub Vlastimil Kybal, jak również sam Nejedlý. Goll i jego kontynuatorzy oceniają bowiem, w opinii Nejedlego, badany problem według kryteriów czysto historycznych: „Je to princip ryze historický a bylo možno dojít k němu jen historickou prací. Nevnáší do husitství nic z hesel budoucích věků, nýbrž vidí je v rámci současného středověku a podle toho je také soudí.“⁹³ W kolejnych swoich rozważaniach Nejedlý wysuwa tezę, którą w bardziej radykalnej formie rozwinie po drugiej wojnie światowej (patrz rozdział V). Chodzi mianowicie o stwierdzenie, że pod zewnętrznie religijnymi formami (konwencjami) należy szukać ich prawdziwego świeckiego oblicza. Takiej ocenie (sformułowanej, wbrew deklaracjom autora, z nowoczesnej perspektywy) poddawany jest nie tylko ruch husycki jako całość, ale również postać Jana Husa:

Husitství je jen nejdokonalejší, nejsvrchovanější vítězství této mravní renesance, hnutí plné svěží síly, jež tvořila míru celého národního života, až konečně svrhla pouta starší konvence a projevila se v celé své kráse. Náboženské osvobození bylo jen jednou součástí osvobození člověka v tomto hnutí. Celý člověk dočkal se tu své první čisté renesance. [...] Čtěme jen takto Husa! Co úžasné hloubky mravního názoru na svět skryto je v jeho spisech! A jak náboženská, nebo dokonce i církevní slupka padá z jeho myšlenek víc a více, až se objeví čistý člověk, plný lásky k svému národu, uvažující o povinnosti člověka k sobě i společnosti, o rodině i přátelství, o vině i trestu, o svobodě vůle i nutnosti povinností atd. [...] Tím vším jsme se naučili dívat se na husitství jako na hnutí národní, a nikoli náboženské.⁹⁴

Tekst Nejedlego, ucznia J. Golla, w praktyce oznaczał zapowiedź jego rozejścia ze szkołą naukową, z której się wywodził. Jak bowiem zauważa Miloš Havelka, Nejedlý z jednej strony wyniósł z seminarium Golla przekonanie o tym, iż jednoczącą siłą w czeskiej historii stanowi narodowość, a nie religia. Z drugiej zaś strony, w zgodzie z Masarykiem, postulował przejście od empiryzmu historycznego ku niezależnej filozofii czeskich dziejów nastawionej na potrzeby refleksji narodowej i umożliwiającej legitymizację wyznawanych przez nią wartości⁹⁵.

*

⁹³ Z. Nejedlý, *Spor o smysl ...*, s. 335. W tym stwierdzeniu pobrzmiewa jeszcze przekonanie dziewiętnastowiecznych historyków o obiektywizmie badań historycznych i diametralnej różnicy pomiędzy reprezentacją historyczną i np. literacką, innymi słowy, pomiędzy reprezentacją „rzeczywistego“ a „możliwego“, o czym pisze Hayden White stwierdzając, że „[...] historikové si neuvědomovali, že fakta nemluví sama za sebe, ale že za ně mluví historik, že mluví v jejich zájmu a utváří fragmenty minulosti do celku, jehož integrita je – ve své reprezentaci – výlučně diskursivní. Romanopisci možná pracují s imaginárními událostmi, zatímco historikové pracují se skutečnými, nicméně proces slučování událostí, ať už imaginárních nebo reálných, do jedné pochopitelné totality, která může posloužit jako objekt reprezentace, je proces poetický. Por. H. White, *Tropika diskursu. Kulturně kritické eseje*, tłum. L. Nagy, Praha 2010, s. 158.

⁹⁴ Z. Nejedlý, *Spor o smysl ...*, s. 337.

⁹⁵ M. Havelka, *Kdy a jak se Nejedlý rozešel s Gollovou školou*, „Dějiny – teorie – kritika“ 1/2010, s. 123.

Jak już zaznaczono wyżej, za sedno sporu o sens czeskiej historii można uważać kontrowersje wokół interpretacji dziedzictwa husyckiego, a szerzej ujmując, tradycji husycko-protestanckiej. Druga tradycja – katolicka (świętowaclawska) schodzi tu chwilowo na drugi plan, chociaż niezupełnie, gdyż jest ona obecna w dyskusjach toczonych wokół odmiennych poglądów na wydarzenia po bitwie na Białej Górze. Na istotną, konsolidacyjną rolę tradycji świętowaclawskiej w okresie pobiałogórskim zwraca uwagę np. J. Pekař, stwierdzając, że „pogodziła czeską duszę z nowym stanem rzeczy“, innymi słowy przyczyniła się do legitymizacji nowych porządków społeczno-politycznych (patrz rozdział I). Dla Masaryka, jak można było przeczytać w jego pracy *Jan Hus*, ludowy kult św. Wacława jest przejawem zabobonnej oraz utylitarnej religijności. Wielki powrót idei świętowaclawskiej do czeskiego dyskursu tożsamościowego nastąpi dopiero w okresie międzywojennym, paradoksalnie w czasie, kiedy będziemy mieli także do czynienia z apogeum eksponowania tradycji husyckiej w oficjalnej ideologii państwowej.

2. Paralela literacka: Aloisa Jiráska obraz czeskich dziejów

Wzmózione zainteresowanie tematyką historyczną, które można w literaturze czeskiej obserwować od lat siedemdziesiątych XIX wieku, należy uznać za jedną z wyróżniających cech trzeciej fali ruchowsko-lumirowskiej produkcji literackiej⁹⁶. Do popularnych przedstawicieli beletrystyki historycznej tego okresu należał Václav Beneš Třebízský (1849-1884). Jego opowiadania i powieści z czeskich dziejów odznaczały się obrazami wielkich gestów i czynów, patosem i nastrojem elegijnym. Podobna wizja czeskiej przeszłości wyłaniała się także z twórczości najwybitniejszych poetów, zrzeszonych wokół almanachu *Ruch* oraz czasopisma *Lumír*, Jaroslava Vrchlickiego (1853-1912), Svatopluka Čecha (1846-1908) i Juliusa Zeyera (1841-1901)⁹⁷. Bardziej cywilne spojrzenie na czeską historię przeważało natomiast w twórczości dwóch najważniejszych przedstawicieli czeskiej prozy historycznej tego okresu: Aloisa Jiráska (1851-1930) i Zikmunda Wintera (1846-1912)⁹⁸.

Jirásek wstąpił do literatury na początku lat siedemdziesiątych XIX wieku jako poeta. Fabuły jego pierwszych większych tekstów prozatorskich (*Skaláci*; 1875, *Povídky z hor*; 1878)

⁹⁶ J. Janáčková, *Od romantismu do symbolismu (19. století)* [w:] J. Lehár a kol., *Česká literatura od počátků k dnešku*, Praha 2004, s. 335.

⁹⁷ Tematy husyckie w prozie pojawiały się np. w tekstach: V. Beneš Třebízský, *V červánkách a lesku kalicha* (1879), J. Zeyer, *Fantastické povídky* (1882, opowiadanie *Opálová miska*); w poezji zaś zwłaszcza: S. Čech, *Husita na Baltu* (1868), *Adamité* (1873), *Žižka* (1879), ale też J. Vrchlický, *Zpěvy husitské* (1915).

⁹⁸ J. Janáčková, *Od romantismu ...*, s. 335-336.

oraz cykl opowiadań *Černá hodinka* (1882-1886) ulokowane są w Czechach wschodnich, stronach rodzinnych autora. Zdaniem Jaroslavy Janáčkovéj, ostatni ze wspomnianych utworów należy do najbardziej udanych z tego okresu ze względu na umiejętność odtworzenia żywej rozmowy. Opowiadanie i słuchanie podniesiono tu do rangi konstytutywnej cechy wspólnotowej, do podstawowej emocjonalnej potrzeby człowieka⁹⁹. Technikę narracyjną zręcznie pracującą z imitacją żywej rozmowy i opowieści Jirásek rozwijał w swoich pierwszych utworach o tematyce historycznej. Należą do nich np. *Filozofská historie* (1878), opisująca wydarzenia Wiosny Ludów w Litomyšlu, *Psohlavci* (1884), powieść o buncie chłopskim, do którego doszło pod przywództwem Jana Koziny w Czechach zachodnich pod koniec XVII wieku, lub beletryzowany dziennik z podróży Václava Šaška z Bírкова *Z Čech až na konec světa* (1888)¹⁰⁰. Pod koniec lat osiemdziesiątych, zachęcony pozytywnym przyjęciem swoich powieści, a także sukcesami Henryka Sienkiewicza oraz *Wojną i pokojem* Tołstoja, Jirásek rozpoczął pracę nad obszerniejszymi utworami, określanymi przez pisarza jako „obrazy historyczne”, „karta z epeji” lub „kronika”. Z punktu widzenia naszego tematu na szczególną uwagę zasługuje trylogia husycka tworząca beletrystyczną paralelę¹⁰¹ do dzieła naukowego F. Palackiego. W latach 1887-90 ukazała się w trzech częściach (obrazach historycznych) powieść *Mezi proudy* szeroko opisująca wydarzenia w Czechach od początku lat osiemdziesiątych XIV wieku do 1409 r. Dzieło śledzi skomplikowaną grę polityczną, której protagonistami byli czeski król Wacław IV, arcybiskup praski Jan z Jenštejna oraz buntująca się szlachta na czele z Jindřichem z Rožmberka, jak również pierwszy etap ruchu reformacyjnego, który w symboliczny sposób zamyka wydanie Dekretu Kutnohorskiego, w praktyce oznaczającego zwycięstwo zwolenników reformy Kościoła na uniwersytecie praskim. Powieść *Proti všem* (1893), nosząca podtytuł *Karta z epeji*, w kompozycyjnie bardziej zwartej formie przedstawia wydarzenia z lat 1419-1420 jako dramatyczny proces, w którym pierwotnie lokalnie ograniczony religijny i społeczny radykalizm taborytów przekształcił się pod wodzą Jana Žižki w ruch ogólnonarodowy. Ostatnia część trylogii husyckiej, *Bratrstvo*, ponownie zbudowana na zasadzie luźniejszej trzyczęściowej kompozycji, ukazywała się w latach 1900-1909. Powieść, której akcja przenosi się z Czech na Słowację w latach pięćdziesiątych XV wieku, opisuje losy

⁹⁹ Ibidem, s. 339.

¹⁰⁰ Ibidem, ..., s. 340-341.

¹⁰¹ Bardziej niż o paraleli można, także ze względów chronologicznych, mówić o kontynuacji, jeżeli weźmiemy pod uwagę synkretyczny charakter *Dziejów* Palackiego, o czym pisze Vladimír Macura: „I na ose věda – umění se tedy projevuje ona příznačná dobová malá diferencovanost jednotlivých kulturních oborů. Z toho hlediska je příznačná i podoba a funkce historického díla základního významu, jakým jsou Palackého *Dějiny* [...] Představují totiž současně dílo historické i literární. Jeho literárnost není jen v jazyce [...], ale především v tom, že na sebe vzalo úkol suplovat nedostatečně rozvinutou historickou národní epiku a stalo se tak vlastně jakýmsi českým národním eposem.“ Por. V. Macura, *Znamení zrodu a české sny*, Praha 2015, s. 23-24.

husyckich bojowników – najemników, ich początkowe sukcesy militarne (bitwa pod Lučencem) oraz ostateczną porażkę¹⁰².

Utwory Jiráska o tematyce husyckiej nie spotkały się z przychylnym przyjęciem ówczesnej krytyki literackiej. Jaroslava Janáčková upatruje przyczynę tej niechęci w dwóch płaszczyznach. Był to, po pierwsze, pozaliteracki, historyczno-polityczny odbiór tekstów, który tak zwykłym czytelnikom, jak krytykom przesłaniał ich artystyczną wartość, po drugie - zastrzeżenia budził też zastosowany przez autora model gatunkowy epopei lub obrazu historycznego¹⁰³. Czasowa, pozaliteracka aktualizacja dzieła Jiráska towarzyszyła mu także później: zwłaszcza, co zrozumiałe, w czasie obu wojen światowych, lecz również podczas tzw. Akcji Jiráskowskiej w latach pięćdziesiątych XX wieku (o czym bliżej będzie mowa w rozdziale V). Spuścizna literacka Jiráska wywołuje do dziś spór o jej znaczenie, co F. X. Šalda przewidział już w 1930 roku w nekrologu poświęconym pisarzowi: „Jiráskovo dílo je vydáno nebezpečí, že bude přeceňováno právě proto, že jeho účín druhotný, politický a časový, jest mnohem, mnohem větší než účín prvotní, ryze básnický – popularita tu není a nemůže být trvalá, neboť stoupá a klesá s časovými potřebami ryze aktuálními.“¹⁰⁴ Warto jednak w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że stosunek Šaldy do dzieła Jiráska ewoluował w miarę upływu czasu, co, jak zauważa Alexandr Stich¹⁰⁵, częściowo wynikało z naturalnego rozwoju poglądów krytyka, ale jeszcze bardziej ze zmiany statusu pisarza w nowej powojennej rzeczywistości¹⁰⁶.

Należy jeszcze dodać, iż wątpliwości wyrażane przez krytyków nie miały większego wpływu na niesłabnące zainteresowanie czytelników, jak również wydawców kolejnymi książkami Jiráska¹⁰⁷. To właśnie wyraźny rozdźwięk pomiędzy odbiorem jego dzieła przez

¹⁰² Por. J. Janáčková, *Od romantismu ...*, s. 342-343.

¹⁰³ „Dobový ohlas prvních próz o husitském hnutí od jeho příprav po vítězné bitvy přinesl Aloisu Jiráskovi málo radosti. Ohlas *Bratrstva* byl ještě rozpačitější. Citlivost vztahů česko-slovensko-maďarských může čtenářům i vykladačům *Bratrstva* až zastiňovat mytickou hloubku díla, jeho hodnotu básnickou a obecně lidskou. Kritické přijetí próz o husitském hnutí neusnadňovaly ani zvolené žánrové klíče. Za nadvlády románu, tváří v tvář zalíbení v subjektivním a lyrickém od let devadesátých vyvolávaly románové epopeje, dohlížející k celonárodním a dějinně filozofickým horizontům lidského jednání a společenských procesů, námitky. Jejich hrdinové se zdáli být nedostatečně psychologicky prokreslení, smysl díla jako celku vykladačům unikal.“ Por. ibidem, s. 343.

¹⁰⁴ Cyt. za: ibidem, s. 338. Por. také F. X. Šalda, *Šaldův zápisník II*, 1929-1930, Praha 1991, s. 251.

¹⁰⁵ Na temat jednostronnej percepcji dzieła A. Jiráska zob. A. Stich, *Kopací míč Jirásek*, „Literární noviny“ 1995, nr 13, s. 1 i 6.

¹⁰⁶ Np. jeszcze w jubileuszowej publikacji *Mistr Jan Hus v životě a památkách českého lidu* Šalda wysoko ceni walory literackie środkowej części trylogii husyckiej: „*Proti všem* (1892-93) jest vlastní epopej husitská, objímající slavná léta 1419 a 1420, také trilogicky stavěná a členěná, a sice opravdová epopej husitského ducha, ne jen těla. Velikost tvůrčího činu Jiráskova není, jak se obyčejně tvrdívá v tom, že poznal z pramenů hlouběji a svědomitěji tuto dobu než jeho předchůdcové – to bylo snad pro něho podmínkou tvorby, ale není ještě v tom tvorba sama. Tvůrčí čin Jiráskův právě v tom románě jest v tom, že náboženskou duši tábořskou vtělil v konkrétní charakter lidský, v jeho bolestně mučivé napětí a utrpení životní, v postavu Zdeny, dcery zemana Ctibora z Hvozdna. Por. F. X. Šalda, *Mistr Jan Hus a doba jeho v moderní poesii české* [w:] A. Žalud (red.), *Mistr Jan Hus v životě a památkách českého lidu*, Praha 1915, s. 118.

¹⁰⁷ J. Janáčková, *Od romantismu ...*, s. 343.

krytykę literacką i przez czytelników skłania Josefa Jedličkę do stwierdzenia, iż to, co dla jednych wydawało się być wadą, dla drugich jawiło się jako zaleta:

F. X. Šalda [...] mu vytýkal povrchnost a popisnost, nedostatek skutečné vášně a lacinou idyličnost¹⁰⁸. [...] ale právě tyto vlastnosti to byly, které uprostřed literatury problémové a pesimistické udržely Jiráskovu dílu širokou lidovou oblibu; Jiráska totiž nevnímalo jeho publikum jako spisovatele mezi spisovateli, jako literáta, ale jako uchovatele a tlumočnicka národního mýtu.¹⁰⁹

Oprócz epoki husyckiej Jirásek kilkakrotnie powracał do okresu odrodzenia narodowego, nadając swoim dziełom formę kroniki (románová kronika), w której kombinował czas cykliczny (roczny cykl życia lokalnej wspólnoty) z czasem linearnym, historycznym. Do takich utworów należy pięciotomowa powieść – kronika *F. L. Věk* (1888-1906), opisująca na tle losów kupca i działacza narodowego, F. L. Věka, pierwszy etap formowania nowoczesnego czeskiego narodu. Formę kroniki ma także powieść *U nás* (1896-1903), do której najcenniejsze źródła pisarz pozyskał w kręgu swojej rodziny oraz przyjaciół z okolic rodzinnego Hronova. Oprócz walorów artystycznych (zdaniem J. Janáčkovéj, zwłaszcza cykl *U nás* czerpie inspirację ze współcześnie aktualnych nurtów literackich) ceniono powieści – kroniki hronovskiego krajana jako swoisty paradokument¹¹⁰.

Trzecią epoką historyczną, wokół której pisarz koncentrował swoją uwagę, był okres kontrreformacji. Do czołowych tekstów tematyzujących ten rozdział czeskiej historii należy powieść *Temno* (1915), która opisuje działania kontrreformacyjne w Czechach (prześladowanie innowierców, palenie zakazanych ksiąg) symbolicznie zwieńczone kanonizacją bł. Jana Nepomucena w 1729 roku. Tytuł powieści, jak zauważa Zofia Tarajło-Lipowska: „stał się nacechowaną peryfrazą potępiającą barok: przyjął się bowiem frazes *temno baroka* (mroki baroku).”¹¹¹ Przypisanie takiej oceny epoki baroku Jiráskowi jest jednak znacznym uproszczeniem. Przedstawiony przez niego obraz ma bowiem więcej warstw. Jak pisze J. Janáčková: „Barokní Praha je plná hudby a stavebního ruchu, ale ve společnosti vládné napětí.

¹⁰⁸ Nie ulega wątpliwości, że powieści Jiráska o tematyce husyckiej cechuje skłonność do idealizacji pewnych wydarzeń lub postaci historycznych, z drugiej strony zaś np. zamieszczony w powieści *Mezi proudy* opis wielkiego pogromu praskich Żydów w 1389 r. można uznać za doskonałe studium anatomii zła. Por. A. Jirásek, *Mezi proudy. Tři historické obrazy II. Syn Ohnivcův*, Praha 1920, s. 7-54.

¹⁰⁹ J. Jedlička, *O českém mýtu aneb Alois Jirásek* [w:] tenże, *České typy a jiné eseje*, Praha 2009, s. 60-61.

¹¹⁰ J. Janáčková, *Od romantismu ...*, s. 344-345.

¹¹¹ Z. Tarajło-Lipowska, *Historia ...*, s. 151. Należy jeszcze dodać, że określenie okresu kontrreformacji w czeskiej historii jako „doba temnoty a mrákot mozku” pojawia się już u Dobrovskiego. Por. J. Hanuš, *M. Jan Hus a husitství za pobělohorské protireformace* [w:] A. Žalud (red.), *Mistr Jan Hus v životě a památkách českého lidu*, s. 31.

Zdrojem a měřítkem „temna“ je i v té nejlepší společnosti všudypřítomná netolerance, nedůvěra ke všemu, co vybočuje z dovoleného, snaha prosadit, co se vnucuje.“¹¹²

Mimo, iż główny nurt twórczości Jiráska opierał się na źródłach historycznych, wyjątkową pozycję w jego spuściźnie literackiej zajmuje cykl narodowych i miejscowych podań zawarty w zbiorze *Staré pověsti české* (1894). Dzieło to, zdaniem J. Janáčkovéj, wirtuozersko skomponowane i pełne poetyckiego wdzięku, miało w zamyśle autora zastąpić rzekome zabytki piśmiennictwa czeskiego, a mianowicie *Rukopis královédvorský* i *Rukopis zelenohorský*, które z żywego obiegu wykluczyła krytyka naukowa¹¹³. Publikacja ta, zawierająca m. in. podanie (prococtwo)¹¹⁴ o śpiących rycerzach (armii świętego Wacława) w górze Blaník, do dziś cieszy się popularnością wśród czytelników i jej reedycje, chyba jako jedynej z ogromnego dorobku literackiego Jiráska, wciąż pojawiają się na rynku księgarskim¹¹⁵.

Należy jeszcze wspomnieć o sztukach teatralnych Jiráska, którym krytyka zarzucała błędy w konstrukcji dramatycznej, co dotyczy zwłaszcza jego sztuk historycznych, tzw. trylogii trzech Janów *Jan Žižka* (1903), *Jan Hus* (1911), *Jan Roháč*¹¹⁶ (1914), w których główni bohaterowie przedstawieni są na tle szeregu postaci i wydarzeń, mających unaocznnić husytyzm jako starcie różnych nurtów społecznych oraz idei. Formę obrazów z życia raczej niż dramatów mają także sztuki, których akcja dzieje się we współczesnym środowisku wiejskim, *Vojnarja* (1890) i *Otec* (1894). Najtrwalszym i do dziś popularnym utworem dramatycznym pisarza

¹¹² J. Janáčková, *Od romantismu ...*, s. 345. Po drugiej wojnie światowej spuściżna literacka Jiráska została poddana gruntownej marksistowskiej reinterpretacji, czego dowodem są nie tylko posłowania Zdeňka Nejedlego w ponownie wydawanych dziełach zebranych pisarza, ale przede wszystkim filmowe adaptacje jego tekstów (*Jan Roháč* 1947, *Temno* 1950, *Jan Hus* 1954, *Psohlavci* 1955, *Jan Žižka* 1955, *Proti všem* 1956), o czym będzie bliżej mowa w rozdziale V. Tym bardziej ciekawa (w zasadzie zgodna z oceną Janáčkovéj) wydaje się nowa odsłona interpretacyjna lektury *Temna* w środowisku dysydenckim końca lat siedemdziesiątych XX wieku, sprzeczna z intencjami oficjalnego przekazu, o której mówi Jáchym Topol: "Já se k Jiráskovi hrdě hlásím. Mnozí se dnes dívají na obrozeneckou literaturu s ironickým posměchem, ale já ne. Četl jsem Temno jako mladý u mého otce v Krakovci, zrovna když pro nás přijela Státní bezpečnost a zadrželi mě na osmačtyřicet hodin. Ve vazbě jsem si pak říkal, jak to připomíná dobu, o které psal Jirásek. Že my vlastně prožíváme podobné Temno." Cyt. za M. Novák, *Autor i oběť Temna: Jak školní osnovy a komunistická propaganda zničily dílo Aloise Jiráska*, „Hospodářské noviny“, 28. 2. 2020. <https://archiv.ihned.cz/c1-66727460-autor-i-obet-temna-jak-skolni-osnovy-a-komunisticka-propaganda-znicily-dilo-aloise-jiraska> (dostęp 16.04.2021).

¹¹³ Ibidem, s. 345.

¹¹⁴ W skład książki wchodzą podania z czasów przedchrześcijańskich, chrześcijańskich oraz stare prococtwa.

¹¹⁵ Por. wydania z ostatnich lat: A. Jirásek, *Staré pověsti české*, wyd. Slovart 2020, Host 2019, Universum 2018, Ottovo nakladatelství 2008 itd. lub audiobooki: A. Jirásek, *Staré pověsti české*, wyd. Popron music & publishing, SUPRAPHON 2014, SUPRAPHON 2010.

¹¹⁶ Jan Roháč z Dubé (ok. 1374-1437) hetman husycki, przyjaciel i towarzysz broni Jana Žižki. Od 1420 roku był jedną z najważniejszych postaci radykalnego, taboryckiego nurtu ruchu husyckiego. Po porażce husyckich radykałów (wojsk polowych) w bitwie pod Lipanami w 1434 roku jego zamek Sion stał się ostatnią ostoją husytów odrzucających ugodę z królem Zygmuntem. W 1437 roku zamek został zdobyty, a Roháč skazany na śmierć przez powieszenie. Opowieść o niepokornym hetmanie, który podjął z góry skazaną na niepowodzenie walkę, mocno rezonowała w czeskiej literaturze i sztuce XIX wieku (J. K. Tyl, S. Čech, A. Jirásek, M. Aleš) i doczekała się także aktualizacji w 1947 roku w postaci pierwszego czechosłowackiego filmu kolorowego w reżyserii Vladimíra Borského. Por. P. Cermanová – R. Novotný – P. Soukup (red.), *Husitské století*, Praha 2014, s. 51; P. Taussig, *Český biják*, Praha 2009, s. 132-136.

pozostaje baśń sceniczna *Lucerna* (1905) nawiązująca do utworów Josefa Kajetána Tyla i *Snu nocy letniej* W. Shakespeare'a i sięgająca po konwencje neoromantyczne czy secesyjne¹¹⁷.

*

Przyjrzyjmy się teraz bliżej pierwszym dwóm powieściom trylogii husyckiej *Mezi proudy* i *Proti všem* (są one dla nas istotne ze względu na obecność wątku husowskiego) oraz dramatowi historycznemu *Jan Hus*. Dzieła te będą nas interesowały przede wszystkim na płaszczyźnie pozaliterackiej, historyczno-politycznej, lub, jak ujmuje to Šalda, „časových potřeb ryze aktuálních.“¹¹⁸ Za wiodącą ideę polityczną powieści *Mezi proudy* można by uznać narodowo-emancypacyjne dążenia czeskiego etnosu, które jak w soczewce skupiają się w sporach toczonych na uniwersytecie praskim pomiędzy przedstawicielami poszczególnych narodów (korporacji) uniwersyteckich. Już na pierwszych stronach tekstu przybliża je jeden z głównych bohaterów powieści, student uniwersytetu praskiego, Jan (niejako prefiguracja postaci Jana Husa). W rozmowie z tajemniczym gospodarzem królewskiego zamku Jivno (później okaże się on szlachcicem, Jirá z Roztok, zaufanym człowiekiem Wacława IV) zarysowuje najpierw swój osobisty plan pracy na rzecz narodu, po czym dokonuje krytycznej oceny obecnej, w jego oczach, niesprawiedliwej sytuacji na praskiej uczelni:

«A proč jsa chud, tak stojíš po učení? Snad chceš skrze ně viděn býti, nebo ze všetečnosti, nebo abys skrze to bohat byl a velikých úřadův dosáhl?» Student se trpce usmál a zakroutil hlavou. «Abych jiné učiti mohl,» odvětil, «abych mluvil jiným k srdci, neboť jak Písmo dí: Ze srdceť pochodí život ...» [...] «Zdaliž, pane, neznáš Pražského učení?» odvětil Jan. «A nevíš-li, jak se tu daří přirozeným Čechům? Nevíš-li, že Němci domácí i cizozemci, počali velmi pychati, a že se Čechům velmi protiví a je rozličně haníce potupují?» Studentovo líce oživlo, oči zahořely. Pomlčev na okamžik, živě pokračoval: «Kde jaké lepší místo při učení, nebo místo v kolejích, vše dostane cizozemec. Rač povážiti. Za posledních třinácte let byli mezi 26 děkany naši, artistické fakulty tři z národa českého, a ti tři nebyli ještě sami přirození Čechové ... »¹¹⁹

Pierwsze dwie części powieści (*Dvoji dvůr*, *Syn Ohnivcův*) zamykają wydarzenia, które można rozumieć jako ważne etapy starań emancypacyjnych czeskiej wspólnoty etnicznej: otwarcie czeskiego kolegium (česká kolej) na uniwersytecie oraz poświęcenie Kaplicy Betlejmskiej:

¹¹⁷ J. Janáčková, *Od romantismu ...*, s. 345-346.

¹¹⁸ Cyt. za: *ibidem*, s. 338.

¹¹⁹ A. Jirásek, *Mezi proudy. Tři historické obrazy I. Dvoji dvůr*, Praha 1918, s. 43-44.

Tu oba, malíř i učenec, pospolu sedajíce rozmlouvali o těch knihách, jež byly nejvíce Štítného a Milíčovy, vzpomínali na zesnulého panice a častěji ještě hovořivali o tom, co se dalo kolem v církvi, o českém jazyce a jeho zvelebení ve školách, v kostelích i na radnici. M. Jan¹²⁰ hleděl dověrněji do budoucnosti. «První krok, co se vydařil. Účinkoval jako jarní vlažička. Všichni jsme okřáli a s větší chutí budeme pracovati, abychom všeho ostatního dosáhli, co nám po právu přísluší, zvláště na vysokém učení.»¹²¹ «Bud' Pán Bůh pochválen!» pravil mistr Jan, když vše obešli. «Máme teď svou svatyni a ta je a bude jen naše ...» «A přirozený náš jazyk bude tu míti svůj stánek, a nemusí se již skrývati ... » mínil Kříž kramář. «Ano,» dodal dvořenín králův, «a to bude jeho zvláštní čest, že bude jím tu promlouvána vzácná věc, svatá pravda, nehledící ani v pravo, ani v levo. Tak si toho přejeme. Dejž to Bůh!»¹²²

Kaplica Betlejemská, zbudowana w latach 1391-1394 na Starym Mieście Praskim jako świątynia przeznaczona do głoszenia kazań w języku czeskim, przedstawiona jest w powieści dodatkowo jako miejsce wyróżniające się od innych praskich kościołów nie tylko uprzywilejowaną pozycją czeszczyzny, ale także miejsce, w którym budowano wspólnotę (narodową) zupełnie nowej jakości:

Prosté zařízení, zbožné nápisy a obrazy na stěnách a zbožný lid, to vše ho mile dojalo. Lidu bylo plno a různého. Viděl i bohaté i chudé, šlechtice nejednoho, nejednu pannu šlechtickou a paní, mistry a doktory i studenty, měšťany zámožné i chudší, i řemeslníky. Nikdo se tu nestrkal o lavice, nikdo nešeptal, nemluvil: zahlédl nejednoho mládence a podobného, ale žádný z nich se neopovážil ohlížeti se po pannách a paních, neřku-li aby jim dvořil a s nimi mluvil, jak Jan¹²³ viděl v Týně a u sv. Víta i jinde. Zdálo se mu, že ti tu všichni jsou jako jedna rodina, jako jedna obec, jež svedla živá láska k Bohu a pravdě.¹²⁴

W opinii czeskich studentów i wykładowców niesprawiedliwa asymetria w zarządzaniu uniwersytetem praskim znalazła na końcu powieści pomyślnie dla nich rozwiązanie w postaci Dekretu kutnohorskiego wydanego w 1409 roku przez króla Wacława IV. Współczesna historiografia dostrzega także drugie oblicze tego aktu prawnego, skutkowało on bowiem prowincjonalizacją uczelni (więcej na temat w rozdz. I), powieść jednak opisuje wydarzenie przede wszystkim jako wielkie czeskie zwycięstwo:

¹²⁰ Jedną z głównych postaci powieści jest student, później wykładowca uniwersytecki, Jan, literackie *alter ego* Jana Husa, typ publicznie zaangażowanego wykładowcy uniwersyteckiego i osoby duchownej. O Husie wspomniano po raz pierwszy pod koniec drugiej części powieści jako studenta uniwersytetu praskiego. Więcej miejsca (jednak jako postaci drugoplanowej) poświęcono mu w trzeciej części dzieła jako popularnemu kaznodzieli w Kaplicy Betlejemskiej oraz inicjatorowi wydania Dekretu kutnohorskiego.

¹²¹ A. Jirásek, *Mezi proudy... Dvoji dvůr*, Praha 1918, s. 400.

¹²² A. Jirásek, *Mezi proudy. Tři historické obrazy II. Syn Ohnivcův*, Praha 1920, s. 243.

¹²³ Obserwatorem jest młody Jan Žižka, który po raz pierwszy odwiedził Kaplicę Betlejemską.

¹²⁴ A. Jirásek, *Mezi proudy. Tři historické obrazy III. Do tří hlasů*, Praha 1920, s. 306-307.

Doktor Donat Osvětlo hleděl na zástupy německých mistrů a studentů, kolem se valících, velmi vesele, všecken rozradován a pořád opakoval: «Tak s pánem Bohem! Šťastnou cestu!» a zase k Jiříčkovi, jež tatík do výše pozdvihoval: «Tak si to pamatuj, synku. Ty nevíš, jak bylo přirozeným Čechům v kollejších za těchto Německů. Tak si dnešní den pamatuj. Ti uměli člověka tisknout a o všechno se dělit. Ale ty budeš, chlapče, ve svém. Na našem učení. Teď už na našem. Pamatuj si to, Jiříku, jak se stěhovali po Božím vstoupení.»¹²⁵

Opisywane wydarzenia czeski czytelnik powieści mógł niewątpliwie odczytać jako analogiczne do wydarzeń jemu współczesnych. Ostatnie dekady XIX wieku na ziemiach czeskich naznaczone były wzmożoną rywalizacją ze społecznością niemiecką na wielu obszarach życia, zarówno w polityce, jak i gospodarce i kulturze. Wspomnijmy tylko o czeskich protestach przeciwko ugodzie austriacko-węgierskiej z 1867 r., która przekształciła Cesarstwo Austriackie w państwo dualistyczne (Monarchię Austro-Węgierską) z dominującą pozycją Niemców w zachodniej, a Węgrów we wschodniej jego części, przekreślając tym samym czeskie starania o federalizację Austrii według klucza narodowościowego. Starania te kontynuowano w Czechach w 1871 roku poprzez uchwalenie przez czeski sejm krajowy tzw. artykułów fundamentalnych (fundamentální články) wprowadzających językowe równouprawnienie czesko-niemieckie w szkolnictwie i administracji państwowej. Ustawę tę udało się w administracji wprowadzić w życie dopiero w 1880 roku na mocy tzw. rozporządzeń Stremayra (Stremayrova nařízení), a za zwieńczenie starań o językowe równouprawnienie w edukacji można uznać podział uniwersytetu praskiego na czeski i niemiecki w 1882 roku. Rok później w Pradze uroczystie zainaugurowano działalność Teatr Narodowy, w 1890 roku założono Czeską Akademię Nauk, a w maju 1891 otwarto w Pradze podwoje Jubileuszowej Wystawy Krajowej, która, zbojkotowana przez niemieckich przedsiębiorców, stała się okazją do zaprezentowania wyłącznie czeskiego dorobku gospodarczego¹²⁶.

To właśnie w okresie owej wzmożonej rywalizacji czesko-niemieckiej powstała powieść *Mezi proudy* (1887-1890). Można zatem opisywane tu zmagania narodowościowe w późnośredniowiecznych Czechach odczytać jako projekcję bieżących wydarzeń, zwłaszcza że kontekst walki o uniwersytet na przełomie siedemdziesiątych i osiemdziesiątych lat XIX wieku wydaje się tu dosyć oczywisty. W nieco szerszej perspektywie można tu także odnaleźć nawiązania do odrodzenia narodowego, bo w tekście mamy również do czynienia z opowieścią

¹²⁵ Ibidem, s. 535.

¹²⁶ F. Čapka, *Dějiny země Koruny české v datech*, s. 476-477, 485, 496, 498, 500, 508, 511.

o społeczeństwie budowanym od podstaw, początkowo dzięki staraniom niewielkiego grona ludzi zaangażowanych w sprawy narodowe:

Starý Kříž mládl zrovna, vida jak to, oč před lety jen několik mužů pracovalo, nabylo nových a četných zastanců, jak se rozmáhá sbor národa českého na vysokém učení, jak se rozmnožil počet českých studentů, mistrův a doktorův, učeností rovných všem cizím, a jak statečně se hlásí o práva svého národa a jazyka. Již nestačilo, aby měli určitý počet míst v Karlově a Vácslavově kolleji vyhrazený, již domáhali se něčeho jiného, nač ani Kříž za svých mladých let ani jeho vrstevníci neodvážili se pomysliť.¹²⁷

Zdaniem Josefa Jedličky, obraz českých dziejów (w tym przypadku epoki husyckiej) konstruowany jest przez Jiráskę w duchu mitycznym, jako walka prawdy i kłamstwa, dobra i zła. Obraz ten został uproszczony do schematu dialektycznego, kosztem wierności historycznej i możliwości krytycznej autorefleksji narodowej, co znalazło licznych zwolenników w aktualnej sytuacji społeczno-politycznej schyłku XIX i początku XX wieku¹²⁸:

Ve chvíli, kdy se národ rozhlížel, kde by našel vzor pro své státoprávní usilování, založené na lidovém nearistokratickém společenství, v okamžiku, kdy spor s německým jazykovým a kulturním byl problémem dne, přišel Jiráskův černobílý obraz vhod. Vhod přišel i jeho antiklerikalismus, skrytý za jeho sympatie k reformaci, myšlenková tendence, splývající na přelomu minulého století s protihabsburskou náladou a českým izolacionismem v rámci Rakouska-Uherska.¹²⁹

W tej sytuacji rodzi się pytanie, na ile historycznie uzasadnione jest poszukiwanie analogii pomiędzy dziejami Czech późnego średniowiecza, a wydarzeniami z ostatnich dekad XIX wieku. Zdaniem Petra Čorneja, można, przy zachowaniu ostrożności w posługiwaniu się terminem naród w średniowiecznym kontekście, mówić o spontanicznym poczuciu odrębności etnicznej lub narodowej opartej na rozmaitych wyróżnikach, takich jak wspólnie zamieszkiwane i opanowane terytorium, język, tradycja, religia, styl życia. Wymowne wydaje się także używane w środowisku czeskim od średniowiecza określenie narodu przy pomocy łacińskiego wyrazu *lingua*, wskazujące na język jako główną cechę narodowości wyróżniającą. Właśnie takie etniczno-językowe rozumienie narodu można, w opinii Čorneja, śledzić w przestrzeni czeskiej, począwszy od Kroniki tzw. Dalimila z początku XIV wieku, przez myślicieli husyckich (niektóre wypowiedzi Husa, Jeroným Pražský), szesnastowiecznych

¹²⁷ A. Jirásek, *Mezi proudy... Do tří hlasů ...*, s. 433.

¹²⁸ J. Jedlička, *O českém mýtu ...*, s. 63-64.

¹²⁹ *Ibidem*, s. 64.

humanistów (Daniel Adam z Veleslavína) aż do protestanckich emigrantów pobiałogórskich (Jan Amos Komenský, Pavel Stránský)¹³⁰.

Jak następnie stwierdza Čornej, poczucie odrębności narodowej nie przejawiało się jednak na przestrzeni dziejów z takim samym natężeniem. Nasilało się ono zwłaszcza w okresach poczucia zagrożenia bytu narodowego lub przekonania o jego szczególnej misji dziejowej (ruch husycki można uznać za syntezę obu tych postaw). Pod tym względem, jak pisze badacz, średniowieczny i nowoczesny nacjonalizm są sobie bliskie, wobec czego można doszukiwać się pewnych analogii historycznych. Zwłaszcza w piętnastowiecznej i dziewiętnastowiecznej Pradze, politycznym, gospodarczym i kulturowym centrum kraju, da się odnotować ostrą rywalizację czesko-niemiecką¹³¹. Z drugiej strony zaś literatura historyczna poświęcona kaznodziei betlejemskiemu przytacza często jego wypowiedź świadczącą o tym, że głównym narzędziem oceny człowieka było dla niego kryterium religijne, a nie etniczne:

Protož diem to k svému svědomí, že bych znal cizozemce odkud koliviek v jeho ctnosti, an více boha miluje a o dobré stojí než můj vlastní bratr, byl by mi mileji než bratr. A proto knězie dobří Engliši jsú mi milejší než nestateční knězie čeští a Němec dobrý milejší než bratr zlý ...¹³²

Równie być może często bywa jednak przytaczana także narodowo-obronna wypowiedź czeskiego reformatora w kazaniu wygłoszonym w 1401 roku, w którym wyraża on przekonanie, że to etniczni Czesi powinni być wiodącą siłą w królestwie.:

Čechové v království českém podle zákonův, ano podle zákona božího a podle přirozeného pudu mají býti první v úřadech v království českém, jako Francouzi v království francouzském a Němci v zemích svých, aby Čech dovedl řídití poddané své a Němec německé. Leč jaký prospěch z toho, že Čech neznající řeči německé, je v Němcích farářem nebo biskupem? Věru, tolik bude platen, jako u stáda pes němý, nemohoucí štěkati. A tak nám Čechům platen jest Němec.¹³³

Obok etnicznego istniało w późnym średniowieczu także geograficzne pojmowanie narodu, o czym należy pamiętać, kiedy np. mówimy o narodach na uniwersytecie praskim wyodrębnianych według klucza terytorialnego. Uwzględnienie nie tylko etnicznej, lecz także terytorialnej przynależności przejawiało się w późnośredniowiecznych Czechach także w

¹³⁰ P. Čornej, *Velké dějiny země Koruny české V (1402-1437)*, Praha 2000, s. 111-112.

¹³¹ Ibidem, s. 112.

¹³² Mistr Jan Hus, *Výklady* (red. J. Daňhelka), Praha 1975, s. 210. Cyt. za P. Čornej, *Velké dějiny ...*, s. 114.

¹³³ Por. np. V. Flajšhans, *M. Jan Hus*, Praha 1915, s. 88; A. Rambousek, *Čtení o Mistru Janu Husovi*, Praha 1915, s. 36; A. Caha, *Mistr Jan Hus. Jeho život, dílo a význam*, Brno 1919, s. 28-29.

stosunku do Niemców w postaci ich rozróżniania (nie zawsze zresztą konsekwentnego) na swoich (Němci domácí) i obcych (Němci cizozemci)¹³⁴.

*

Kolejna powieść historyczna Jiráska o tematyce husyckiej, *Proti všem*, wydana w 1893 roku, nosi podtytuł *Karta z českéj epeje*. W porównaniu do poprzedniego dzieła ma ona bardziej zwartą kompozycję, na którą składają się: rozbudowany prolog *Skonání věku*, opisujący założenie husyckiego miasta Tábor, część główna zatytułowana *Kruciata*, która opowiada o pokonaniu przez wyznawców kielicha pierwszej przeciwko nim zorganizowanej wyprawy krzyżowej, oraz epilog, *Boží zástup*, prezentujący ideowy rozłam w husyckim Taborze. Akcja powieści toczy się na przestrzeni zaledwie dwóch lat (1419-1420) z drobnymi retrospekcjami do niezbyt odległej przeszłości, przypominającymi o działalności kaznodziejskiej Jana Husa na południu Czech oraz jego procesie w Konstancji. Pod wpływem kaznodziei betlejemskiego doszło do „nawrócenia“ jednego z głównych bohaterów powieści, drobnego szlachcica, Ctibora z Hvozdna – niegdyś awanturnika i miłośnika świeckich zabaw, obecnie zaś gorącego zwolennika Husa:

Hvozdenský zeman říkával s posměškem své nebožce ženě, že křivé, staré dřevo nebrzo kdo napraví. Ale stalo se tak. Sám uznal, jak je v zlosti zastaralý a jak je nutno se polepšit, své svědomí přecedit a srdečným želením se zčistit. K tomu jej, jako sta jiných, pohnula výmluvná ústa mistra Jana Husa. Zeman se nyní tak přemáhal, že nikdy a nikde nevzplanul hněvem a zlostí. Na své poddané byl mírnější, nevyžadoval nelítostně platů a vrátil odúmrt' chudým příbuzným zemřelého svého sedláka, již předtím bera, zúmysla pochybil.¹³⁵

Za wiodącą tendencję powieści (zwłaszcza jej głównej części) można ponownie uznać narodowo-emancypacyjną lub narodowo-obronną interpretację ruchu husyckiego, choć również inne jego wymiary – religijny i społeczny nie umykają uwadze autora, w dodatku w

¹³⁴ P. Čornej, *Velké dějiny ...*, s. 114-115.

¹³⁵ A. Jirásek, *Proti všem. List z české epeje*, Praha 1972, s. 51-52.

skrajnie różnych odsłonach: działań destrukcyjnych¹³⁶, radykalnych postulatów religijno-społecznych¹³⁷ lub etosu husyckiego *civitas Dei*, miasta Táboru¹³⁸.

Centralnym wątkiem, wokół którego ogniskuje się cała narracja, jest jednak oblężenie Pragi (jej prawobrzeżnej części, Starego i Nowego Miasta) przez wielką, międzynarodową armię krzyżowców, której skład Jirásek skrupulatnie wylicza:

Nyní měl král Sigmund všecku moc pohromadě. Měl tu pět slezských knížat, bavorské vévody, saského a jiných knížat dobře přes čtyřicet, měl tu biskupy, arcibiskupy s brannými houfy, sta a sta rytířů, pánů korouhevných, houfy z říšských měst, dobrovolníky od Rejna, ze Šváb i Frank, z Holandska, Vestfál, z Anglie, z Polska, Francie, až i ze Španihel, měl svůj lid, Maďary, Sekely, Slováky, Srby, Charváty, Rusy, Valachy, divoké Jasy a Kumány, horské Němce i pražské a české pány i moravské s kolika tisíci branného mužstva, všech všudy dobrých sto tisíc. Teď bylo jisto, že již na Prahu udeří.¹³⁹

Punktem zwrotnym powieści staje się zwycięska walka husytów z dużo liczniejszym przeciwnikiem w bitwie o Witkową Górę nieopodal murów miejskich 14 lipca 1420 roku. Średniej wielkości starcie zbrojne, mające z jednej strony niewątpliwie strategiczne znaczenie, a z drugiej strony będące tylko ogniwem w szeregu innych ważnych faktów, urosło stopniowo do rangi mitu narodowego. Wydarzenia historyczne odnotowane przez ówczesnych kronikarzy (*Husitská kronika Vavřince z Březové; Staré letopisy české*), jak również przez ich kontynuatorów (Václav Hájek, Jan František Beckovský), szybko poddane zostały beletryzacji. Można mówić nawet o pewnych toposach literackich, do których należy zaliczyć obraz Pragi stawiającej czoła śmiertelnemu zagrożeniu ze strony stutysięcznej armii krzyżowców lub bohaterską obronę prowizorycznej twierdzy na Witkowej Górze, której symbolem stała się husycka bojowniczką, odmawiająca za cenę własnej śmierci cofnięcia się przed

¹³⁶ „Všichni kolem hubili a ničili. Sekali sekerami do lavic, zpovědnic, klekadel nebo stáli na lavici ke zdi přitažené a oštěpy čerkali a škrabali anděly a svaté na malbách nástěnných. Vedle jakýs chlap bradatý, stoje na postranním oltáři, vypichoval apoštolům na deskách oči, a druhý dole, odpočívaje na okamžik, volal na něj, aby rozpoltil té Matce boží (ukazoval na její polychromovanou sochu) hlavu, však, je-li svatá, že se bude bránit. Ještě nedořekl, a již letěla socha dolů z oltáře a dole odkopnutá kutálela se zohavená špinavou zablácenou dlažbou.“ Por. A. Jirásek, *Proti všem ...*, s. 70.

¹³⁷ „Kněz Kániš povstal ve třmenech a blýsknuv mečem mocně opakoval: «My bratří táborští jsme tento čas pomsty boží andělové, abychom z měst a ohrad dobré vyvedli jako Lota ze Sodomy. Kdo opustí dům a bratry a sestry nebo otce a máteř, neb zemi neb roli pro jméno Kristovo, stokrát víc vezme a obdrží život věčný. Protož jděte na Tábor, do místa vyvoleného, neboť tento čas pomsty i Praha jako velký Babilón se všemi městy bude zkažena. Ale Tábor zůstane a tam není a nebude ani panování ani poddání, tam není nic mé, a nic tvé, než všechno v obec rovně, tam všichni úrokové a daně přestali, tam všichni jsou rovní bratří a sestry.“ Ibidem, s. 36.

¹³⁸ „Den pohasl, ne však ruch a život. Den a noc byly teď jedno. Světlo a tma nevládly nad člověkem, ale nadšení a tvrdá vůle. Ráno zase ten shon, zase to hemžení a rojení, zase ten křik a ryk, pustá směs hlasů a zvuků, zase pobídky starších při pracích, rozkazy hejtmanů, zpívání, roznécující povzbuzování a kázání kněží při stavbách, na placích, v dřevěném kostele, při udělování večere Páně pod obojí, jež se dalo v chrámě i pod širým nebem v každou příhodnou chvíli, ráno, odpoledne, třebas i před večerem.“ Ibidem, s. 226.

¹³⁹ Ibidem, s. 422.

Antychrystem¹⁴⁰. Obraz husytów walczących „przeciwko wszystkim” w słusznej sprawie wpisuje się w już wspomnianą wiodącą tendencję interpretacji husytyzmu jako ruchu narodowo-obronnego:

Ale co všechny v městě pobuřovalo, co myslí všech jítřilo vztekiem a žhavou touhou po pomstě, byly výjevy denní i noční, kdy na kraji Letné, nad řekou, aby z města dobře viděli, stavěli Němci hranice a když na nich pálili zajatce, a ne kněží, ne branných mužů, ale většinou nebohé sedláky chycené a někdy i ženy. [...] Ta ukřutenství rozpalovala a ještě více všechny jednotila, Pražany i jejich spojence, a dotvrzovala, co kázali kněží, že uherský král chce všecko české plémě shladiti. Společné nebezpečí již před tím spojilo mínění nejrůznější. Teď viděli, cítili všichni, že běží o život i smrt, i o pravdu boží. Ti tam nahoře bojují pro světskou moc, oni pro království boží, pro svatou pravdu, kterou hledati dle svědomí a rozumu bránili jejich mistru i jim císař i ten sbor v Konstancii¹⁴¹.

Tak jak w przypadku powieści *Temno*, również tytuł *Proti všem* można by uznać za nacechowaną peryfrazę, przy czym, podobnie jak w poprzednim przypadku, chodzi o jego pozapowieściowe, drugie życie. Dotykamy tutaj kolejnego istotnego zagadnienia w interpretacji husytyzmu, tym razem w wymiarze międzynarodowym. W czeskim dyskursie tożsamościowym obecne są bowiem odwołania do ruchu husyckiego w jego proeuropejskiej, jak również antyeuropejskiej interpretacji, na co zwraca uwagę Vladimír Macura¹⁴². Postawa proeuropejska lokuje husytyzm na czele postępu ludzkości, walki o wolność i godność człowieka, jako ruch wyprzedzający Rewolucję Francuską (religijny aspekt w tych wykładniach pomijano¹⁴³):

¹⁴⁰ Doniesienia o stutysięcznej armii krzyżowców oblegającej Pragę uważane są przez współczesną historiografię za mocno przesadzone. Szacuje się, że mogła ona liczyć maksymalnie trzydzieści tysięcy żołnierzy. Nie ma również przekonujących dowodów na to, że król Zygmunt zamierzał zdobyć Stare i Nowe Miasto w bezpośrednim ataku na ich mury. Kronikarski opis i ocenę wydarzeń, rozwijane w następnych stuleciach, przejęła także dziewiętnastowieczna historiografia czeska (F. Palacký, V. V. Tomek). Dopiero w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku pojawiają się w czeskiej historiografii prace (J. Šusta, J. Pekař) poddające w wątpliwość utarte poglądy. Więcej na temat mityzacji bitwy o Witkowską Górę – por. P. Čornej, *Proti všem* [w:] *Tajemství českých kronik*, Praha 1987, s. 111-147.

¹⁴¹ A. Jirásek, *Proti všem* ..., s. 421-422.

¹⁴² Por. V. Macura, *Sen o Evropě* [w:] *Znamení zrodu a české sny*, Praha 2015, s. 296-298.

¹⁴³ Również naukowy „odkrywca” epoki husyckiej, F. Palacký, pisząc o reformacji czeskiej wskazuje na jej szersze, pozareligijne znaczenie: „Pročež i počátky reformace v Čechách, jakkoli v podrobnosti často žalostné, měly v úhrnku a vesměs mnoho blahodárného do sebe, a co článku podstatného v řetězu pokroku a vzdělanosti světové nesluší jich ani ztracovati ani podečňovati. Národ český byl povolán dokonati dílo, které počalo hranicemi v Kostnici zapalovanými, a dokázati před tváří světa, že nebyl to pouhý blud a klam, proč utrpěli jeho učitelé [...] Por. F. Palacký, *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě III* (1403-1439), Praha 1939, s. 166.

Čech mečem a duchem svým se jal první bojovati za svobodu celé Evropy – za svobodu netoliko vlastní, anobř všech národů. [...] Národ český bylť první v Evropě, jenž počal velký onen boj za svobodu proti absolutizmu.¹⁴⁴

Z kolei w interpretacji antyeuropejskiej ruch husycki postrzegany jest jako wyraz walki Czechów o zachowanie własnej odrębności i niezależności od zewnętrznego, obcego i wrogiego świata. Jako przykład posłużyć może tekst zamieszczony na tablicy pamiątkowej odsłoniętej w 1910 roku na Witkovej Górze:

Nepatrná hrstka lidí přemohla spojené řady obrněných, poněvadž byla přesvědčena o své pravdě. Tehdáž byly strany dvě. Evropa a my. A ta Evropa byla bledá, zsinalá.¹⁴⁵

Wbrew pozorom, jak wskazuje Macura, obie te postawy mają wspólny mianownik: traktują one Europę jako zewnętrzny punkt odniesienia wobec autonomicznego czeskiego świata: „Přijetí Evropy jako odpovídajícího kontextu českých záležitostí i její vnímání jako světa cizorodého a nepřátelského v obou případech sloužilo jedinému cíli: demonstraci problému češství jako zvláštní a důležité hodnoty.“¹⁴⁶

Przyjrzyjmy się na koniec sztuce historycznej *Jan Hus*, której premiera w reżyserii Jaroslava Kvapila odbyła się w Teatrze Narodowym 31 października 1911 roku. Czas jej powstania (1910-1911) zbiega się z najważniejszym etapem sporu o sens czeskich dziejów. Zresztą Jan Herben, jeden z jego uczestników, do tekstu sztuki bezpośrednio się odwołuje, o czym już wspomnieliśmy w niniejszym rozdziale.

Sztuka Jiráska, bardziej szereg obrazów historycznych niż utwór dramatyczny, chronologicznie nawiązuje do powieści *Mezi proudy*. Autor, ze skrupulatnością historyka, przedstawia widzowi kilka przełomowych wydarzeń w życiu praskiego kaznodziei w latach 1410-1415. W pierwszym akcie, którego akcja dzieje się w Pradze w 1410 roku, jesteśmy świadkami jego ostatecznego buntu przeciwko decyzjom hierarchii kościelnej (zakazowi szerzenia myśli Wiklefa oraz kazań w Kaplicy Betlejmskiej), drugi akt przenosi nas do 1412 roku, kiedy to w Pradze doszło do zamieszek w reakcji na sprzedaż odpustów. Hus należał do

¹⁴⁴ J. E. Sojka, *František Palacký* [w:] *Kalendář historický a politický na obyčejný rok 1862* (red. K. Sabina), Praha 1861, s. 29; Tenže, *Naši mužové. Biografie a charakteristiky mužův slovanských*, Praha 1862, s. 4. Tu cyt. za V. Macura, *Sen o Evropě ...*, s. 297.

¹⁴⁵ Cyt. za: ibidem, s. 296. Koncepcję moralnie uzasadnionej narodowo-obronnej walki Czechów „przeciwko wszystkim” znajdujemy już u Palackiego: „Není pochyby, že by bohupusté ty hrůzy byly neudály se, kdyby Čechům, za příčinou nového jejich přesvědčení, nestrojilo se násilí a nepřipravovala úplná záhuba; kdyby celé téměř křesťanstvo bylo neobořilo se na ně a nehledělo vyhladiti jich s tváře světa; kdyby nemuseli sebrati a napnouti všechny síly své, aby odolali přemocným útokům a ušli zničení.“ Por. F. Palacký, *Dějiny ...*, s. 165-166.

¹⁴⁶ V. Macura, *Sen o Evropě ...*, s. 298.

najgłośniejszych krytyków tej praktyki, co poskutkowało utratą poparcia króla i i w rezultacie zmusiło kaznodzieję do opuszczenia stolicy Czech. Rodzący się ruch husycki uzyskał wtedy także swoich pierwszych męczenników, w postaci trzech młodzieńców skazanych na śmierć za udział w demonstracji przeciw sprzedaży odpustów. W trzecim akcie, którego akcja toczy się jesienią 1414 roku w Pradze, zastajemy Husa po powrocie z banicji, o której charakterze ewangelizacyjnym dowiadujemy się w krótkiej retrospektywie, i podejmującego decyzję, mimo ostrzeżeń przyjaciół, o udziale w soborze w Konstancji, gdzie bohater ma nadzieję obronić w publicznej dysputacji własne poglądy i oczyścić imię swoje, jak również swojego narodu¹⁴⁷. Czwarty i piąty akt przedstawiają kilka scen z pobytu praskiego kaznodziei w Konstancji, którego przebieg znacznie odbiega od jego wyobrażeń: Hus, krótko po przybyciu na miejsce zostaje na mocy decyzji kolegium kardynałów aresztowany, wiele miesięcy więziony w niegodnych warunkach (o czym dowiadujemy się w krótkiej retrospektywie) i w końcu, w czerwcu 1415 roku publicznie przesłuchany i postawiony przed niemożliwy do zaakceptowania przez siebie wybór pomiędzy całkowitym wyrzeczeniem się swoich poglądów albo byciem uznanym za heretyka z fatalnymi tego konsekwencjami.

Jednym z wiodących wątków, który można wyróżnić w sztuce, pozostaje skomplikowana relacja pomiędzy Husem, a jego dawnym przyjacielem, kiedyś zwolennikiem nauk Wiklefa, Štěpánem Pálečem. Autor zderza dwie filozofie życiowe (o czym wspomina Herben) – oportunizm Páleča i zdecydowane, moralnie uzasadnione poglądy Husa. W surowej krytyce ówczesnego Kościoła dokonywanej przez czeskiego reformatora przeplatają się wątki religijne i społeczne¹⁴⁸. Warto zwrócić uwagę na fakt, iż, mimo że Jirásek w swojej narracji rysuje obraz Husa cieszącego się wśród swoich zwolenników wysokim kredytem zaufania, nie waha się go poniekąd zakwestionować, konfrontując kaznodzieję z głosami osób, które w obliczu represji władz kościelnych i świeckich poddają w wątpliwość słuszność działań

¹⁴⁷ Petr (Zmrzlík ze Svojsína, szlachcic, zwolennik Husa): „«[...] Tys odvážil se na tu jejich moc, na neřád a nekázeň, na jejich lakomství a na jejich život nehodný. A oni, obžalovaní, budou tě soudit. Hledáš spravedlivé soudce a najdeš nepřátely. Hledáš spravedlnost a bude tě soudit slepá mstivost.» Hus: «A přece tam musím jít. [...] Půjdu tam hájit, co káže svědomí. Nechci zůstat v tom křivém nařčení, nechci, aby pro mne můj národ a milované království trpěly utržení a hanbu mezi národy, půjdu, kdybych tam měl i smrt podstoupit.»” A. Jirásek, *Jan Hus. Historická hra o pěti jednáních*, Praha 1911, s. 95-96.

¹⁴⁸ Hus (odpierający w polemice z Pálečem zarzuty o destrukcyjne działania): „Ten oheň jinde založen, ten dlouho doutnal, však mohli byste dobře vědět, kde, že na fách zvrhlých plebánů, v bujnosti klášterní, v rozkošných domech kanovníckých a v dvořích biskupských, kdež pro potupu páli knihy divné moudrosti a všemi zvony při tom zvoní, «Te deum» zpívají, tam, kde kupčí kde kdo a všecko se prodává, fary, biskupství a jiné obroky i svátosti i milost boží, kde všecko frejmarčí i mnišek nejnižší i sama hlava církve nejvyšší.“ Ibidem, s. 57.

reformatora¹⁴⁹. Z kolei heroiczny obraz Husa narusza przyznanie się więźnia soboru do chwil zwątpienia i słabości¹⁵⁰.

W odróżnieniu od powieści *Mezi proudy* i *Proti všem* Jirásek tu kładzie nacisk, w zgodzie z realiami historycznymi, na religijną motywację poglądów i działań bohaterów swojej sztuki. Nie oznacza to jednak, iż prawda Ewangelii głoszona przez Husa¹⁵¹ nie mogła być przez odbiorców dzieła rozumiana bardziej jako „czeska prawda”¹⁵², czyli racja wspólnoty etnicznej, która słusznie domaga się swoich praw. O takim właśnie, politycznym odczytaniu świadczą ingerencje cenzury austriackiej do tekstu przed premierą, jak również owacje na stojąco, których sztuka doczekała się podczas ponownego wystawienia (w obecności autora na widowni) w Teatrze Narodowym 15 maja 1918¹⁵³.

*

Odmienny typ beletrystyki historycznej reprezentuje twórczość Zikmunda Wintera, rówieśnika i przyjaciela Aloisa Jiráska, inaczej pojmującego historię i miejsce człowieka w niej, jak również w inny sposób pracującego z materiałem archiwalnym i językiem, co zbliżało Wintera do modernistycznych nurtów ówczesnej literatury i było doceniane np. przez Jiřego Karáska ze Lvovic lub Otokara Theera¹⁵⁴. W okresie międzywojennym, kiedy to, zwłaszcza w pierwszych latach, eksponowano oficjalny kult Jiráska¹⁵⁵ i jego dzieła, do twórczości Wintera nawiązał, w warstwie tematycznej i formalnej, najbardziej znany przedstawiciel czeskiej literatury katolickiej, Jaroslav Durych. Jeżeli na płaszczyźnie naukowej w tzw. sporze o sens czeskich dziejów dwa odmienne poglądy na czeską historię reprezentują prace Masaryka i Pekarza, to na płaszczyźnie fikcjonalnej podobne zróżnicowanie charakteryzuje dorobek

¹⁴⁹ „Hus: Křivdiš mně, slyš - Žena: Nic nechci slyšeti. Mé dítě nevzkřísíš, tvá řeč mu nebe neotevře – Oh, nekřtěňátko - Marta: Tvé dítě, ženo (vstává), je v ráji tak jako můj syn. Sřali mně ho, že hájil svaté pravdy, sřali a bez zповědi, bez svátosti – ale trpěl pro svatou pravdu a tvé dítě pro ni trpělo zlostí Antikristovou. Žena: Ale kdo jej vzbudil, podniřtil. (Na Husa.) Ty – tys jej na nás poslal, skrze tebe umírají lidé bez svátostí – Běda ti, běda za ty duše, za mé dítě, za mé nekřtěňátko! (Přitiskne dítě k prsům a vyběhne ven.) A. Jirásek, *Jan Hus ...*, s. 76.

¹⁵⁰ „Hus: [...] Ale v té opuřtěnosti a samotě chodila tu, pane Jene, těžká pokuřění, strach převeliký, abych nepřekročil příkázání Jezu Krista, tesklivá myřlení – Ďábel stále přiřeptával, ukrutnou smrt na oči vodil a zas lákal vysvobožením – Slunce mi ukazoval, jasný den a podněcoval, zapaloval žádost po životě, po vlasti – Mdl el jsem – Pane Jene, nepohorříš se proto nade mnou – Těžko je neupadnout v zkormoucení, když i nejstatečnější po večeri poslední zkormoucen byl na duchu a pravil: Smutná jest duše má až k smrti -“ Ibidem, s. 138-139.

¹⁵¹ „Hus: Jednám po svém svědomí, a vy jste mne proto odsoudili. Upálíte mne, ale svaté pravdy se mnou nepohřbíte. Ta z hrobu vstane a rozmůře se a obdrží vítězství na věky. Ty, milosrdný bože, viř, že jsem ji miloval. S tvou pomocí chci pro ni vesele zemříti.” Ibidem, s. 147.

¹⁵² Okreřlenia uřyvam za Z. Tarajřo-Lipowskř, ktřora rozumie go jako „czeskř rację», czyli zbiřr twierdzeń składajřcych się na ideał etyczny społeczeństwa, a potem narodu «nowoczeskiego».“ Por. tejře, *Męczennik czeskiej prawdy Karel Havliček Borovský*, Wrocław 2000, s. 12.

¹⁵³ Por. <https://alouisjirasek.cz/dila/janhus/> (dostęp 13. 08. 2023)

¹⁵⁴ J. Janáčková, *Od romantismu ...*, s. 347.

¹⁵⁵ O niesłabnącej popularności Jiráska po pierwszej wojnie światowej może świadczyć fakt, że pierwsza część powieści *Mezi proudy* – *Dvořil dvůr* doczekała się w 1918 roku już szóstego, a jej kolejne części, *Syn ohnivcův* i *Do třil hlasů*, wydane w 1920 roku, nawet siódmeo wydania.

prozatorski A. Jirásk a i J. Durycha (1886-1962). Jego twórczości artystycznej (*Bloudění, Requiem, Masopust, Svatý Václav*), a zwłaszcza tekstom publicystycznym (np. zbiór esejów *Ejhle člověk*), w których pisarz jako zdeklarowany i publicznie zaangażowany katolik wyraźnie odstawał od głównego nurtu międzywojennego czeskiego dyskursu tożsamościowego, przyjrzymy się bliżej w rozdziale III niniejszej pracy.

3. Paralela przestrzenna: dwa pomniki

Z najważniejszym etapem sporu o sens czeskich dziejów czasowo zbiegają się także odsłonięcia dwóch praskich pomników, które można uznać za swego rodzaju paralelę przestrzenną dla sporu historiozoficznego – pomnika św. Wacława na Placu Wacława (1913) i pomnika Jana Husa na Rynku Staromiejskim (1915). Akty te poprzedzone były wieloletnimi dyskusjami dotyczącymi nie tylko artystycznego, lecz także, zwłaszcza w przypadku pomnika Husa, ideowego zamysłu inicjatorów i wykonawców obu projektów. Rzeźby te bowiem od początku były oceniane nie tylko ze względu na swoje funkcje estetyczne, lecz także stanowiły ważny głos w interpretacji czeskiej historii, a szerzej ujmując – w dyskursie tożsamościowym.

Przestrzeń obecnego Placu Wacława, pierwotnie Targu Końskiego, została wytyczona podczas zakładania Nowego Miasta Praskiego przez Karola IV Luksemburskiego w 1348 roku. Chodziło wówczas o teren wyjątkowo rozległy - długi na 750 m i szeroki na 60 m. Od 1362 roku odbywały się tu doroczne targi, handlowano nie tylko końmi lecz także bronią, tkaninami oraz zbożem. Funkcję *Forum Magnum* Nowego Miasta pełnił jednak inny, centralnie położony plac – Targ Bydlęcy, obecnie Plac Karola. Ten wówczas największy plac średniowiecznej Europy pełnił nie tylko funkcje handlowe, lecz był także miejscem zgromadzeń. W 1393 na jego środku stanęła Kaplica Bożego Ciała, kościół pielgrzymkowy, w którym przechowywano święte relikwie pozyskane przez Karola IV (m. in. włócznię Longina, ciernie z korony i drewno z krzyża Chrystusa). Coroczne Święto Włóczni i Gwoździ Pańskich, które odbywało się w pierwszy piątek po Wielkanocy, gromadziło tu około trzydziestu tysięcy pielgrzymów. Przy tej okazji ogłaszano też różne ważne dla kraju decyzje. Obok placu zbudowano także Ratusz Nowego Miasta, którego najstarsze, wschodnie skrzydło powstało w latach 1377-1398¹⁵⁶.

Natomiast Targ Koński przez wieki pełnił głównie funkcje handlowe. W 1687 roku na skrzyżowaniu targu z ulicami Vodičkovą i Jindřišską stanęła barokowa jeździecka rzeźba św. Wacława autorstwa Jana Jiřego Bendla, pod którą, zwłaszcza w okresach zarazy morowej,

¹⁵⁶ Por. [https://cs.wikipedia.org/wiki/Karlovo_n%C3%A1m%C4%9Bst%C3%AD_\(Praha\)](https://cs.wikipedia.org/wiki/Karlovo_n%C3%A1m%C4%9Bst%C3%AD_(Praha)) (dostęp 05.05.2020); Na temat koncepcji ideowej, wytyczania oraz budowania Nowego Miasta Praskiego szczególnie pisze V. Lorenc, *Nové Město pražské*, Praha 1973, s. 41-134.

służono msze pod gołym niebem. Tu także, 12 czerwca 1848 roku, odbyła się przy udziale około dwóch tysięcy osób msza wzywająca do braterstwa (sbratřovací mše), po której doszło do zamieszek na ulicach Pragi. Wydarzenie zapoczątkowało czerwcowe powstanie w stolicy Czech, które wpisywało się w ogólnoeuropejski wzmożony ruch polityczny wiosny 1848 roku¹⁵⁷. W tym samym roku z inicjatywy Karla Havlíčka Borowskiego zmieniono nazwę targu na Plac Waclawa.



J. J. Bendl, św. Wacław, 1687

Plac ten jest dobrym przykładem nawarstwiania się lub przemian funkcji: od miejsca handlowego, przez miejsce kultu religijnego, do miejsca o dużym znaczeniu symbolicznym dla życia narodowego. Przestrzeń przed odsłoniętym tu w 1913 roku pomnikiem księcia Wacława zaczęła pełnić funkcję swego rodzaju agory. Tu 28 października 1918 ogłoszono powstanie Republiki Czechosłowackiej, organizowano państwowe uroczystości pogrzebowe wybitnych postaci czeskiej kultury (Jaroslava Vrchlickiego, Aloisa Jiráska, Emy Destinovej), tu gromadzili się ludzie w przełomowych momentach czeskiej i czechosłowackiej historii – zagrożenia i upadku pierwszej republiki (1938/1939), wyzwolenia Czechosłowacji z pod okupacji nazistowskiej (1945), inwazji wojsk Układu Warszawskiego (1968), pierwszych masowych protestów przeciwko reżimowi komunistycznemu i demonstracji Aksamitnej rewolucji (1988/1989); w pobliżu pomnika, pod gmachem Muzeum Narodowego, doszło w roku 1969 do aktów publicznego samospalenia studentów Jana Palacha i Jana Zajíca. Wobec takiego nawarstwiania się ważnych wydarzeń i pamięci o nich, które dodatkowo można uznać za proces wciąż niezakończony i żywy, trafne jest zaproponowane przez Joannę Derdowską określenie Placu Wacława jako „pamięci w działaniu.”¹⁵⁸ Jak zauważa badaczka, plac ten jest dobrym przykładem przenikania się symboliki sakralnej i świeckiej. Szczególny rodzaj sakralności (umieszczającej symbolikę religijną w świeckim kontekście lub odwrotnie – symbole świeckie w kontekście wiary) związany jest z miejscami pamięci narodowej. Takimi miejscami mogą być tereny dawnych pól bitewnych, siedziby władz państwowych, place, na których się odbywały lub wciąż

¹⁵⁷ F. Čapka, *Dějiny země ...*, s. 445-446. Symboliczny wydzźwięk miała także nazwa komitetu petycyjnego, formułującego od 11 marca 1848 r. czeskie postulaty narodowościowe, socjalne i polityczne – Svatováclavský výbor; tamże, s. 436.

¹⁵⁸ J. Derdowska, *Praskie przemiany. Sacrum i desakralizacja przestrzeni miejskiej Pragi*, Kraków 2006, s. 95.

odbywają ważne dla narodu wydarzenia, lub też pomniki, które same w sobie takimi miejscami jeszcze nie są, ale wskazują i określają ich charakter i znaczenie, kumulując wokół siebie rytuały symboliczne¹⁵⁹. Jak pisze Mikołaj Madurowicz: „Pomniki, nawet przedstawiające sprawy doczesne i świeckie wartości, bywają [...] nośnikami świętości. [...] Pomniki noszą piętno niecodzienności, uświęcenia, nadal pozostając jednak sacrum zeświecczonym czy też profanum kanonizowanym.”¹⁶⁰

W stylu monumentalnego realizmu wykonany pomnik, który ostatecznie odsłonięto w 1913 roku w górnej części Placu Waława, nieopodal Muzeum Narodowego, w pełni koresponduje z gwałtownym rozwojem Pragi w drugiej połowie XIX wieku. Dawny Targ Koński przeistoczył się w ciągu kilku dekad w ruchliwy bulwar w paryskim stylu. W 1875 roku zburzono Bramę Końską zamykającą górny koniec placu i w jej miejscu zbudowano w latach 1885 – 1891 neorenesansowy gmach Muzeum Narodowego – „świątyni nauki i sztuki”. Już wcześniej, w 1879 roku, przeniesiono barokową rzeźbę świętego Waława na Wyszehrad, wobec czego powstała potrzeba zastąpienia jej rzeźbą nową, bardziej odpowiadającą potrzebom dynamicznie się rozwijającej przestrzeni.

W 1886 roku Ministerstwo Kultu i Nauczania (Ministerstvo kultu a vyučování) zamówiło projekt rzeźby u profesora nowo założonej Wyższej Szkoły Sztuk Użytkowych, Josefa Václava Myslbeka¹⁶¹. Pierwotny projekt pomnika czeskiego patrona przedstawiał go jako młodego księcia-rycerza na koniu trzymającego w ręku chorągiew na drzewcu z krzyżem – symbol wiary i zwycięstwa. Model pomnika szybko uzyskał rozgłos, zdobywając uznanie na wystawach w Wiedniu i Monachium. W 1888 roku model obejrzał także czeski architekt i mecenas sztuki, Josef Hlávka, który odtąd stał się gorącym zwolennikiem i propagatorem projektu Myslbeka. Niemniej jednak w 1894 roku rozpisano konkurs na wykonanie pomnika,

¹⁵⁹ Por. ibidem, s. 87, 94-95.

¹⁶⁰ M. Madurowicz, *Sfera sacrum w przestrzeni miejskiej Warszawy*, Warszawa 2002, s. 120; tu cyt. za J. Derdowską, *Praskie przemiany ...*, s. 94.

¹⁶¹ J. V. Myslbek (1848-1922) prekursor nowoczesnego rzeźbiarstwa czeskiego, uczeń Tomáša Seidana i Václava Levego, na gruncie czeskim jego twórczość stanowiła rzeźbiarski odpowiednik malarskiego dzieła Josefa Mánesa. Pierwotnie pozostawał pod wpływem romantyzmu, stopniowo ewoluując w kierunku monumentalnego realizmu. Inspirację czerpał z mitologii narodowej, należał do tzw. generacji Teatru Narodowego. Pierwszy projekt pomnika św. Waława wykonał już w 1887 r., natomiast zespół rzeźb (księcia i czterech czeskich świętych) ostatecznie ukończono, instalacją rzeźby św. Wojciecha, po śmierci artysty w 1924 r. Rozgłos, także międzynarodowy, uzyskały już jego pierwsze prace, np. Krucyfiks w paryskiej świątyni Sacré-Coeur. Jego rzeźby znalazły się nie tylko w czeskim Teatrze Narodowym, ale też w gmachu parlamentu wiedeńskiego, na Moście Palackiego (obecnie na Wyszehradzie). Jest również autorem pomnika Karla Hynka Máchy na Petříně. Wykładał w Wyższej Szkole Sztuki Użytkowej i Akademii Sztuk Plastycznych w Pradze. Por. P. Augusta i in., *Kdo byl kdo v našich dějinách do roku 1918*, Praha 1998, s. 278-279; V. V. Štech i in., *Josef Václav Myslbek*, Praha 1954, s. 7-31.

z którego zwycięsko *ex aequo* wyszły prace Myslbeka i Bohuslava Schnircha¹⁶², który czeskiego patrona przedstawił bardziej jako świętego, zamaszystym gestem błogosławiącego



B. Schnirch, św. Wacław, 1894 J. V. Myslbek, św. Wacław, 1894

tłumom. I chociaż z większym zrozumieniem, w środowisku artystycznym i wśród publiczności, spotkał się projekt Schnircha, wykonanie pomnika ostatecznie powierzono Myslbekowi. W następnych latach artysta w kolejnych projektach w pewien sposób zbliżył się do zamysłu Schnircha nieco uspokajając dynamikę swojej rzeźby i przedstawiając młodego

księcia jako roztropnego chrześcijańskiego władcę, którego wzrok zamiast ku chorągwi skierowany jest w stronę widza. Drugą istotną zmianą było przekształcenie pierwotnie w reliefach wykonanych wizerunków czeskich świętych w cztery wolnostojące postacie umieszczone w narożnikach piedestału. Artysta wybrał świętych, którzy w sensie chronologicznym bliscy byli świętemu Wacławowi – babkę księcia, świętą Ludmiłę, drugiego biskupa praskiego, świętego Wojciecha, opata Klasztoru Sazawskiego, świętego Prokopa oraz świętego Iwana, według legendy pierwszego pustelnika w Czechach, z którego później Myslbek zrezygnował na rzecz błogosławionej Agnieszki Czeskiej, przeoryszy zgromadzenia klarysek w praskim klasztorze Na Františku. Przepracowana wersja projektu doczekała się powszechnej aprobaty, wobec czego Komitet Krajowy w 1896 roku podpisał z artystą umowę na realizację pomnika¹⁶³.

Pierwsze szkice pomnika św. Wacława sporządzone przez Myslbeka w połowie lat osiemdziesiątych XIX wieku i jego ostateczną realizację dzieli prawie trzydzieści lat. Projekt został w tym czasie poddany wielokrotnym modyfikacjom. Warto odnotować przede wszystkim oscylowanie pomiędzy dwoma wizerunkami czeskiego władcy – świętego i rycerza. Wiemy już, że takie dwa – antynomiczne – oblicza księcia konkurowały ze sobą od

¹⁶² B. Schnirch (1845-1901) pozostawał pod wpływem europejskiego klasycyzmu neorenesansowego. Choć jego dzieło nie osiągnęło poziomu twórczości Myslbeka, reprezentowany przez niego styl w pełni korespondował z oczekiwaniami społeczeństwa czeskiego drugiej połowy XIX wieku. Dlatego też jego rzeźby znalazły się na fasadach wielu ważnych neorenesansowych budynków użytku publicznego w Pradze (Muzeum Narodowego, Teatru Narodowego, Rudolfinum). Do najbardziej znanych dzieł Schnircha należy pomnik jeździecki króla Jiřího z Poděbrad na rynku w Podiebradach. Por. P. Augusta i in., *Kdo byl kdo ...*, s. 364.

¹⁶³ Por. Z. Hojda – J. Pokorný, *Pomníky a zapomníky*, Praha – Litomyšl, 1996, s. 107 – 113; por. także A. Ježková, *Svatý Václav a jeho pomník*, Praha 2016, s. 45-49; V. V. Štech, *Josef Václav Myslbek ...*, s. 29-30.

średniowiecza, obok męczennika wiary był on postrzegany jako personifikacja państwowości czeskiej, a w okresie baroku także obrońca narodu i języka. Właśnie narodowo-obronne pojmowanie tradycji świętowaclawskiej ostatecznie określiło kształt pomnika czeskiego władcy.

Powyżej wspomnianą oscylację przybliży artykuł *Myslbečův svatý Václav* opublikowany w 1899 roku w ilustrowanym czasopiśmie „Zlatá Praha”, autorstwa czołowego historyka i krytyka sztuki, Karla B. Mádl, który śledzi w nim trzynastoletnią już wówczas historię projektu Myslbeka, stopniową przemianę koncepcji wizerunku czeskiego władcy od walecznego rycerza do księcia pokoju, co, jego zdaniem, znajduje większe historyczne i legendarne uzasadnienie:

Ni historie, ni legenda nezná sv. Václava v oné fysické rekovnosti a vojenské rytířskosti, jakou jiní vládcové čeští se honosí. Když dvaatřicetiletý kníže klesl u dveří kostela boleslavského a když jeho tělo brzo na to do Prahy převezli, lid český na ráz si uvědomil, že ztratil panovníka, který byl vtělenou dobrotou a mírností, který byl ideálem křesťanského knížete, kterému nescházela ni jediná ctnost, jakou se svatí našeho nebe honosí. A v této představě svatozáří oblitě zůstal syn Drahomíry, vnuk Ludmily až do dnes a tak jej na konec i Myslbek zde ztělesnil. Posvátný klid, křesťanský pokoj dýše z celé jeho postavy, vyznačuje již teď z úměrné tváře, mírného oka; vložen je v celý způsob, jak na hřbetě koně sedí, kterak jeho uzdu lehce třímá a praporec drží, je vyjádřen již tím lehounkým náklonem hlavy a zejména každou řasou roucha.¹⁶⁴



J. V. Myslbek,
šv. Wacław, 1913



J. V. Myslbek, šv. Wacław, 1899

Porównując powyższy opis, jak również zdjęcia modelu z 1899 roku opublikowane w czasopiśmie, z pomnikiem ostatecznie odsłoniętym w 1913 roku, należy stwierdzić, że chociaż wiodąca idea chrześcijańskiego księcia pokoju została zachowana, w pewnym sensie artysta powrócił do swojej pierwotnej narodowo-obronnej koncepcji. Zamiast przez Mádl opisanego księcia, który „Jede v jaru života; volně mu splývají řasy dlouhé suknice kol údů, lehce sedí knížecí čapka na hustém vlase [...]“¹⁶⁵, widzimy księcia w kolczudze z kapturem i przyłbicą na głowie oraz chorągwią w rękę.

¹⁶⁴ K. B. Mádl, *Myslbečův svatý Václav*, „Zlatá Praha. Obrazový časopis pro zábavu a poučení“ XVI (1899), nr 47, s. 556.

¹⁶⁵ *Ibidem*, ..., s. 556.

Ostatecznie należy się więc zgodzić z Václavem Cílkem, który przedstawia następującą lapidarną charakterystykę Placu Wacława: „Placem włada przerośnięte muzeum, które jest bardziej «narodowe» niż «muzeum». Stoї na nim świąty, który jest bardziej patronem narodu niż męczennikiem. Jest bardziej czeski niż katolicki.“¹⁶⁶

Powyższe stwierdzenie jednak nie wyklucza, że mamy tutaj do czynienia z pewnym rodzajem zsekularyzowanej sakralności. Dzięki instalacji nowego pomnika powstała bowiem przestrzeń o szczególnym symbolicznym znaczeniu, na co zwraca uwagę Dušan Třeštík:

Neuvědomovali jsme si to, ale když jsme si uprostřed Prahy postavili sochu svatého Václava, určili jsme její střed a střed celé země, místo, jímž probíhá česká „axis mundi“, kde je „pupek“ českého světa. A samozřejmě, kdo pak chtěl vlastnit Čechy, musel se zmocnit právě této sochy. Opakuji: nevěděli to, ale právě proto ji vždy v osmičkových letech obsazovali demonstranti. Kdyby zase do země přijely nějaké tanky, poběžíme zcela jistě, nerozumně, ale odhodlaně, bránit sochu svatého knížete.¹⁶⁷

Warto zatrzymać się jeszcze przy ostatnim zdaniu powyższego cytatu: „poběžíme zcela jistě, nerozumně, ale odhodlaně, bránit sochu svatého knížete.“ Poruszamy się bowiem na gruncie działań czysto symbolicznych, pozbawionych racjonalnych podstaw, ponieważ w okolicy pomnika nie znajdują się żadne ośrodki rzeczywistej władzy, ani państwowej, ani samorządowej. Natomiast, jak ujmuje to Václav Cílek: „Rzeźba świętego Wacława jest autentyczna, ludzie, którzy protestują, albo coś świętują, jak gdyby domagają się posłuchu u św. Wacława lub przynoszą mu dobre wieści. Również nieświadomie.“¹⁶⁸

W kontekście pomnika św. Wacława, ale także Jana Husa, warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden paradoks: choć przedstawiają postacie wywodzące się z tradycji religijnej, są one przykładem zeświecczonego sacrum, stanowiąc konkurencję dla barokowych pomników o treści religijnej, o czym pisze Zdeněk Hojda:

Nowoczesny, zsekularyzowany pomnik XIX wieku od początku konkurował z pomnikami barokowymi, przeznaczonymi dewocji albo przynajmniej pobożnemu zatrzymaniu się. W ciągu XIX wieku jednak te

¹⁶⁶ V. Cílek, *Hluboká a živá bytost. Praha – genius loci*, „Revue Prostor“ 2000, nr 47/48, s. 117. Tu w tłumaczeniu J. Derdowskiej, teŕŕe, *Praskie przemiany ...*, s. 97.

¹⁶⁷ D. Třeštík, *Češi a dějiny v postmoderním očistci*, Praha 2005, s. 273; podobnego zdania są również Z. Hojda i J. Pokorný, stwierdzając, że „[...] mırný svah Václavského náměstí je ideálním divadlem českých dějin. Nemálo k tomu v našem století přispěl i Myslbekův pomník, skýtající podle okolností výhled i řečníště. Bez nadsázky můžeme říci, že se pod svatým Václavem konala všechna velká politická shromáždění od roku 1918. [...] «Síla pomníku» dokázala obnovit i zdánlivě mrtvou svatováclavskou tradici, jeŕ ožila ve společně zpřivaném chorálu a v jím inspirované Skoumalově písni (por. Petr Skoumal, *Neopouštěj nás*, prŕyp. J. Pešina).“ Por. tychŕe, *Pomníky a zapomněky ...*, s. 116.

¹⁶⁸ Cyt. za J. Derdowska, *Praskie przemiany ...*, fragment wywiadu z V. Cílkem, s. 97.

starsze pomniki stają się coraz bardziej przedmiotem zainteresowanej obserwacji pozbawionej pierwotnej pobożności a z drugiej strony pomnik XIX wieku zaczyna być przede wszystkim przedmiotem specyficznej, narodowej dewocji, która stwarza sobie własne formy i rytuał.¹⁶⁹

Pomniki wraz z miejscem, którego charakter określają, odpowiadają pierwotnemu zakresowi semantycznemu zaproponowanego na początku lat siedemdziesiątych XX wieku przez Pierre'a Norę terminu *lieux de mémoire*, który, zdaniem Andrzeja Szpocińskiego, należałoby raczej niż jako „miejsca pamięci” tłumaczyć jako „miejsca wspomnienia”, „miejsca wspomnień” a najlepiej „miejsca, w których się wspomina”¹⁷⁰. W późniejszych pracach Nora poszerzył rozumienie terminu miejsca pamięci również na niematerialne, metaforyczne obiekty memorialne, którymi mogą być np. imiona osób, nazwy zdarzeń lub wytwory kulturowe. W opinii Szpocińskiego, takie poszerzone rozumienie staje się tożsame z zakresem znaczeniowym pojęcia przeszłość pamiętana, pamięć zbiorowa, pamięć społeczna itp. Dlatego też polski socjolog, nieco zawężając wykładnię Nory, proponuje o miejscach pamięci mówić jedynie wówczas, gdy:

[...] po pierwsze, pewne zdarzenia, osoby, wytwory kulturowe postrzegane są w potocznej świadomości jako własność określonych grup lub zbiorowości, a po drugie, gdy postrzegane są one jako depozyt (symbol) nie tylko jednej konkretnej wartości, lecz rzeczy w ogóle ważnych dla wspólnoty, jako rodzaj „miejsca”, w którym znajdują się i mogą być odnajdywane coraz to inne cenne wartości.¹⁷¹

Ze względu na to, iż postaci św. Wacława i Jana Husa wykazują duży potencjał łączenia się z różnymi kontekstami – religijnymi, historycznymi, kulturowymi, politycznymi, wydaje się, że również taki zakres definicji (czyli nie tylko miejsc, w których się wspomina) może odpowiadać w niniejszym podrozdziale omawianym pomnikom.

*

W odróżnieniu od placu Wacława, Rynek Staromiejski (Staroměstské náměstí, wcześniej także Velké náměstí, Staroměstský plac, Staroměstský rynek, Staré tržiště) stanowił od średniowiecza jedną z najbardziej prestiżowych przestrzeni praskiego zespołu miejskiego. Zajmuje powierzchnię ponad 9000 m² i leży na trasie Drogi Królewskiej. W jego obrębie znajduje się wiele cennych budowli historycznych, m.in. gotycki kościół Najświętszej Marii Panny przed Tynem, kamienica Pod Kamiennym Dzwonem, Ratusz Staromiejski, barokowy

¹⁶⁹ Z. Hojda, *Pomník – svatyně národa* [w:] M. Ottová – M. Pospíšil (red.) *Sacrum et profanum*, Praha 1998, s. 54. Tu w tłumaczeniu J. Derdowskiej, tejże, *Praskie przemiany ...*, s. 94.

¹⁷⁰ A. Szpociński, *Miejsca pamięci (lieux de mémoire)*, „Teksty Drugie” 4, 2008, s. 11-12.

¹⁷¹ Ibidem, s. 15.

kościół św. Mikołaja, rokokowy Pałac Kinskich. Od wczesnego średniowiecza rynek pełnił funkcję targu, w 1338 roku na podstawie przywileju udzielonego przez króla Jana Luksemburskiego założono tu ratusz miejski, który był przez wieki siedzibą władz Starego Miasta, zaś od osiemnastego wieku, kiedy doszło do połączenia praskiego zespołu miejskiego w jedną całość, siedzibą władz całej Pragi¹⁷².

W zrodzeniu się idei zbudowania monumentalnego pomnika kaznodziei betlejemskiego na Rynku Staromiejskim, tak jak w przypadku pomnika św. Wacława, pewną rolę odegrało Muzeum Narodowe¹⁷³. 25 listopada 1889 roku na posiedzeniu Czeskiego Sejmu Krajowego poseł partii młodoczeskiej¹⁷⁴ (narodowo-liberalnej formacji politycznej), Josef Šíl, zaproponował, żeby wśród tablic wotywnych¹⁷⁵, które miały zostać zamieszczone na fasadzie nowego budynku Muzeum Narodowego, znalazła się również tablica z imieniem Jana Husa. Argumenty, które młodoczeski poseł przytoczył w swoim przemówieniu, powtarzały się także w późniejszych wypowiedziach działaczy jego stronnictwa. Za cechę charakterystyczną tej argumentacji można uznać podkreślanie kulturowej, oświatowej i narodowo-emancypacyjnej działalności czeskiego reformatora oraz pomijanie jego znaczenia religijnego:

Hus znamená slávu naši, naši vzdělanost, naši osvětu, naše žití, naše všechno. Či kdo by chtěl tvrditi, znaje historii, že by nebyl dávno vymizel národ český z řady národů živých, kdyby nebylo bývalo mohutného onoho hnutí husitského? (Souhlas vlevo.) V době té nám bylo vráceno vysoké učení pražské, v době té zlomena byla moc a nadvláda cizinců, v době té zrodila se myšlenka vzájemnosti národnosti slovanské, která nás zachovala při životě. (Výborně!) Ze hnutí husitského prýštila se historie národa českého [...] doba ta nejšťastnější, nejskvělejší v celém tisíciletém žití našeho národa. (Tak jest!).¹⁷⁶

¹⁷² Przeobrażenia architektoniczne Rynku Staromiejskiego na przestrzeni wieków pokazuje na bogatym materiale ikonograficznym (ryciny, akwafory, akwarele, papierowy model Pragi z lat 1826-1837 autorstwa A. Langweila, fotografie) praca K. Bečková, *Zmizelá Praha. Staré Město*, Praha 2005, s. 31-59.

¹⁷³ Na temat genezy sporu o pomnik Jana Husa w Pradze por. J. Galandauer, *Pomník Mistra Jana Husa. Český symbol ze žuly a bronzu*, Praha 2008, s. 11-27.

¹⁷⁴ Oficjalna nazwa partii założonej 25 grudnia 1874 roku to Národní strana svobodomyšlná. Partia wyłoniła się z wówczas jedynej czeskiej formacji politycznej, a mianowicie: narodowo-konserwatywnej Partii Narodowej (Národní strana). Organem prasowym młodoczechów była jedna z najbardziej opiniotwórczych czeskich gazet drugiej połowy XIX wieku „Národní listy“. Organem prasowym Partii Narodowej (tzw. staroczechów) były kolejno gazety „Národ“, „Národní pokrok“, „Pokrok“, „Hlas národa“ oraz niemieckojęzyczne czasopismo „Politik“. Katolicko-konserwatywny nurt w partii reprezentowało czasopismo „Čech“. Por. F. Čapka, *Dějiny zemí ...*, s. 490-491.

¹⁷⁵ Chodzi o tablice wykonane z czerwonego granitu okalające gmach Muzeum Narodowego pomiędzy drugim a trzecim piętrem, noszące imiona 72 wybitnych postaci czeskiej historii (klucz doboru był raczej terytorialny niż etniczno-językowy), wśród których ostatecznie znalazło się także imię czeskiego reformatora. Poszczególne postaci przedstawia np. popularyzatorski cykl dokumentalny *Dvaasedmdát jmen české historie*, wyprodukowany przez Telewizję Czeską w latach 2008-2010, <https://www.ceskatelevize.cz/porady/10169539755-dvaasedmdesat-jmen-ceske-historie/> (dostęp 21.05. 2020).

¹⁷⁶ Cyt. za J. Galandauer, *Pomník Mistra Jana Husa. Český symbol ze žuly a bronzu*, Praha 2008, s. 13; cały zapis stenograficzny wystąpienia dostępny na *Společná česko-slovenská digitální parlamentní knihovna*, <https://www.psp.cz/eknih/1889skc/1/stenprot/028schuz/s028016.htm> i następne strony (dost. 22.05.2020).

W dyskusji, która po tym przemówieniu nastąpiła, najwięcej emocji wzbudziło i na wiele dekad zostało zapamiętane wystąpienie księcia Karla Schwarzenberga, przedstawiciela konserwatywnej Partii Właścicieli Ziemi, który z jednej strony docenił literackie i filologiczne zasługi Husa, z drugiej zaś ocenił jego działalność teologiczną i polityczną jako destrukcyjną:

Učení Husovu připadá vina za husitské války, za válku třicetiletou, vůbec za ony neblahé náboženské boje a rozbroje, za ono neštěstí, které následkem oněch nesvárů a válek na náš národ se sneslo. (dr. Šíl: To jest omyl, to není pravda!) Nepravím, pane doktore, že jest to vinou Husovou, nýbrž jeho učení, a to popírati nelze, že husitské učení není nic jiného než komunismus 15. století, to jest věci více méně známou. [...] Mezi husity bylo na počátku onoho hnutí mnoho charakterů ctihodných, však bohužel zvrhli se brzy v tlupu lupičů a žhářů. (Oho!)¹⁷⁷

Jak zauważa Jan Galandauer, pełna emocji debata o Husie, do której włączyli się posłowie wszystkich ważnych opcji politycznych, może wydawać się właściwie bezprzedmiotowa. Kult Husa rozwijano bowiem w Czechach co najmniej od lat sześćdziesiątych: w latach 1868 i 1883 zorganizowano dwie wielkie „pielgrzymki narodowe” do Konstancji - miejsca śmierci czeskiego reformatora, w 1869 roku odbyły się obchody pięćsetletniej rocznicy urodzin Husa w jego mieście rodzinnym, Husincu¹⁷⁸, w 1872 roku zbudowano pomnik czeskiego reformatora w Jičíně¹⁷⁹, imię Husa nadano ulicy Dominikańskiej w Pradze, w wielkiej Sali posiedzeń Ratusza Staromiejskiego dominował obraz *Jan Hus před koncilem kostnickým* autorstwa Václava Brožíka, place i ulice wielu miast nazwano na cześć czeskiego reformatora. Kult husowski był zatem już stałym elementem czeskiego dyskursu tożsamościowego¹⁸⁰. Zmienił się jednak układ sił na scenie politycznej – na czoło zaczęła się

¹⁷⁷ Cyt. za J. Galandauer, *Pomník Mistra Jana ...*, s. 21; całe wystąpienie por. na *Společná česko-slovenská ...*, <https://www.psp.cz/eknih/1889skc/1/stenprot/028schuz/s028046.htm> i następne strony. (dost. 22.05.2020)

¹⁷⁸ Na temat husowskich obchodów por. Z. Hojda, *Jak slaví národ Husův. Jan Hus jako české jubileum*, „Dějiny a současnost 8“ (2008).

¹⁷⁹ Folklorysta i prozaik, Josef Štefan Kubín (1864-1965) w opowiadaniu *Kytinky*, napisanym w latach czterdziestych XX wieku, przedstawia historię murarza Láška, który poprzez obecność na uroczystości odsłonięcia pomnika czeskiego reformatora w Jičíně, a niedługo po tym na jarmarku dokonany zakup portretów Husa i Žižki, zyskał nie tylko poczucie więzi ze wspólnotą narodową, ale także doznał osobistego dowartościowania: „Pověsil je do světnice s jistou hrdostí, že se může taky pochlubiti oběma bohatýry českých dějin, ba že může ukázat: hele, já, mizeráček, a u mne panuje Hus a Žižka, zatím vy, takoví bastanti, jak vy ste se projevíli? Krátce, touto vinětkou se jaksi podvědomě přihlásil k národnímu celku.“ Por. J. Š. Kubín, *Budte blaženi. Kytka jivínských rapsodií*, Praha 1980, s. 42.

¹⁸⁰ Nowoczesne pomniki (postaci historycznych, pisarzy, artystów, naukowców) jako forma wyrażająca i legitymizująca postulaty narodowe zaczęły być w Czechach budowane od lat sześćdziesiątych XIX wieku. Miały one ułatwiać orientację w historii, potwierdzać już istniejące tradycje oraz ułatwiać ich transmisję społeczną. Szereg ważnych projektów zrealizowano jednak dopiero w pierwszych piętnastu latach XX wieku, należą do nich

wysuwać narodowo-liberalna formacja polityczna (młodoczeši) kosztem dotychczas dominującej narodowo-konserwatywnej formacji (staroczeši). Młodoczeši wykorzystali okazję, by przy pomocy politycznej aktualizacji dziedzictwa husowskiego wzmocnić swoją pozycję polityczną. Dla staroczechów była to kłopotliwa sytuacja, gdyż to właśnie ich formacja była pierwotnie inicjatorem nowoczesnej aktualizacji dziedzictwa husowskiego, „ojciec założyciel” partii, František Palacký odegrał kluczową rolę w naukowym „odkryciu” epoki husyckiej i jej nobilitacji do rangi nie tylko centralnego wydarzenia czeskiej historii, ale także ważnego etapu w dziejach ludzkości, staroczeši byli również organizatorami wspomnianych już „pielgrzymek narodowych” do Konstancji, zaś ze względu na swojego obecnego sojusznika w Czeskim Sejmie Krajowym, ze środowiska arystokratyczno-katolickiego wywodzącą się Partię Właścicieli Ziemskich, musieli zachowywać wstrzeźliwość w kwestii aktualizacji dziedzictwa husowskiego¹⁸¹.

Ostateczne odrzucenie przez Czeski Sejm Krajowy, w którym młodoczeši stanowili mniejszość, propozycji upamiętnienia Husa w formie tablicy wotywniej było impulsem do powstania o wiele ambitniejszego planu – zbudowania w Pradze pomnika czeskiego reformatora. W dniu 3 grudnia 1889 roku ukazało się na tytułowej stronie gazety „Národní listy“ pełne emocji oświadczenie (podpisane m. in. przez Jana Nerudę, Svatopluka Čecha, Karolínę Světlą, aktorów Teatru Narodowego, redaktorów naczelnych czeskich gazet, młodoczeskich posłów, burmistrzów miast) wzywające do rozpoczęcia zbiórki pieniężnej na budowę pomnika¹⁸². Organem organizującym całe przedsięwzięcie przygotowań i realizacji projektu (ostatecznie trwające pełnych 25 lat) zostało założone 31 maja 1890 roku Towarzystwo na Rzecz Zbudowania Pomnika Mistrza Jana Husa. Prezesem Towarzystwa został Vojtěch Náprstek¹⁸³, w gronie członków reprezentujących rozmaite środowiska (pisarze, malarze, architekci, politycy) znalazł się także prof. T. G. Masaryk, ważny uczestnik sporu o sens czeskich dziejów. Na zebraniu komitetu Towarzystwa 3 lipca 1890 roku przedstawił on

np. św. Wacław J. V. Myslbeka, František Palacký S. Suchardy w Pradze, Hus F. Bílka w Kolínie lub projekty pomnika Jana Žižki w Pradze. Żaden pomnik jednak nie wzbudził tyle kontrowersji, co Jan Hus L. Šalouna. Por. Z. Patiová, *Okolnosti vzniku Husova pomníku v Praze*, bakalářská diplomová práce, Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, 2008, s. 15, <https://is.muni.cz/th/tmkhj/text.pdf> (dostęp 15. 06. 2024).

¹⁸¹ Por. J. Galandauer, *Pomník Mistra Jana ...*, s. 14-16.

¹⁸² Ibidem, s. 32.

¹⁸³ Vojtěch Náprstek (1826-1894), działacz narodowy i mecenas sztuki. Aktywny uczestnik wydarzeń Wiosny Ludów w Pradze i w Wiedniu. Lata 1848 -1858 spędził w Stanach Zjednoczonych. Po powrocie do Pragi stał się organizatorem życia narodowego, szerzycielem oświaty i propagatorem nowinek technicznych. Angażował się także na rzecz emancypacji kobiet. W 1862 roku założył prywatne Muzeum Czeskiego Przemysłu, które wraz z poszerzaniem zbiorów przemieniło się stopniowo w muzeum etnograficzne, działające w budynku ufundowanym przez Náprstka w Pradze do dziś (Náprstkovo muzeum asijských, afrických a amerických kultur). Por. P. Augusta i in., *Kdo byl kdo ...*, s. 280.

po raz pierwszy swoją wizję przyszłego pomnika. Można w niej rozpoznać poglądy, które w bardziej rozwiniętej formie pojawiają się w niniejszym rozdziale już wspomnianej pracy *Jan Hus. Naše obrození a naše reformace* (1896). W odróżnieniu od późniejszych wypowiedzi Masaryka, dominujący akcent w ocenie znaczenia Husa dla współczesności stanowi tu wymiar narodowościowy:

Musí zobrazovati, že hledíme na Husa jako na reformátora mravů a shledáváme v něm podstatné rozdíly od reformátorů jiných; tím se též dá místo projevu naší české myšlenky. Národní moment musí přijíti k výrazu. Národní moment, národní lidové hnutí, a ne jak se vykládá, zášť proti Němcům, zde působily.¹⁸⁴

Masarykowi również w imieniu Towarzystwa powierzono zadanie wystosowania oficjalnego podania do Rady Miasta (w której konserwatywni staroczesi tworzyli większość) o wyznaczenie gruntu pod budowę pomnika. Ostrożnie sformułowany tekst, w którym Masaryk przedstawił Husa nie jako reformatora religijnego, a przede wszystkim jako czeskiego bohatera narodowego przekraczającego podziały konfesyjne, spotkał się z pozytywnym przyjęciem, wobec czego w dniu 13 lutego 1891 Rada Miasta uchwaliła decyzję o przeznaczeniu miejsca pod budowę pomnika¹⁸⁵.

Praktycznie całe lata dziewięćdziesiąte wypełniały dyskusje już nie o tym, czy, ale: gdzie zbudować pomnik, przy czym poświęcano im więcej czasu i energii, niż rozważaniom o tym, jak pomnik powinien wyglądać¹⁸⁶. Pod uwagę brano wiele lokalizacji w Pradze. Do najpoważniej rozważanych propozycji należała dolna część Placu Waclawa, Plac Karola (Karlovo náměstí), Plac Betlejemski (Betlémské náměstí) oraz Mały Rynek (Malé náměstí), znajdujący się tuż obok Rynku Staromiejskiego, którego aż do połowy lat dziewięćdziesiątych nie brano pod uwagę ze względu na stojącą tam Kolumnę Maryjną. Dopiero w odpowiedziach na ankietę skierowaną w 1896 roku do rzeźbiarzy i architektów (m. in. J. V. Myslbeka, B. Schnircha. J. Zítka i J. Schulza) pojawiła się propozycja Rynku Staromiejskiego jako najbardziej odpowiedniej lokalizacji, wobec czego także po raz pierwszy rozważano ewentualne przesunięcie (nie zniszczenie) kolumny mariackiej w inne miejsce¹⁸⁷.

Dopiero wraz z pojawieniem się takich propozycji można mówić o przestrzennym odpowiedniku sporu o sens czeskich dziejów, w którym zderzają się dwa poglądy, mimo odwołań konfesyjnych, zdominowane przez argumentację nacjonalistyczną i polityczną.

¹⁸⁴ Cyt. za J. Galandauer, *Pomník Mistra Jana ...*, s. 37.

¹⁸⁵ Ibidem, s. 38-39.

¹⁸⁶ Na temat drugiego etapu sporu o pomnik por. ibidem, s. 31-72.

¹⁸⁷ Por. Ibidem, s. 39-45.

Chociaż niniejsza praca koncentruje uwagę na konkurencji lub koegzystencji tradycji świętowaclawskiej (katolickiej) i husowskiej (protestanckiej), należy stwierdzić, iż w przypadku pomnika Jana Husa jego przeciwwagę ideową stanowił nie pomnik księcia Wacława (będący zresztą raczej pomnikiem władcy niż świętego), ale barokowa Kolumna Maryjna. Jako przykład politycznie aktualizowanych rozbieżnych tradycji religijnych niech posłużą fragmenty artykułów, które ukazały się w sierpniu 1896 roku w narodowo-liberalnych „Národních listach” oraz katolickim „Čechu”. Zdaniem autora niepodpisanego artykułu wstępnego¹⁸⁸, o wymownym tytule *Zápas o místo pro pomník Husův v Praze*, opublikowanego w młodoczeskim organie prasowym, pomnik powinien stanąć

[...] na nejdůstojnějším místě vlasti české, tedy v samém srdci naší Prahy, na jejím historicky nejpamátnějším náměstí, jež bývalo svědkem nejznamenitějších scén v tragedii dějin národa a státu českého. Dokud stál tento ve slávě a moci své, dokud se štítu starobylého Týna shlížel na ně zářící kalich husitský i socha velikého našeho krále husity Jiřího Poděbradského i český vítězný meč. Kam se to vše podělo! Přišli „černí Španělé“ přišli fanatičtí zplozenci Torquemadovi a strhali ten kalich i ten meč i sochu Jiřího z Poděbrad s našeho Týna a za to vystavěli na náměstí Staroměstském hrozně černé lešení, plné šibenic a špalků katanských [...] onen den 21. června 1621, kdy 27 obráncův víry Husovy a svobody starého státu českého ztraceno rukou katovou [...]¹⁸⁹

Z kolei katolicki „Čech” stwierdza:

Hus na velkém náměstí naproti soše Bohorodičky bude se vyjímati jako strašidlo, ba hůře ještě, bude se vyjímati jako démon vzpoury naproti andělu míru a smíru. Hus na velkém náměstí bude každému do Prahy přišlému Němci hlásati: žádný smír, žádné vyrovnání s Němci v Čechách, jako jsem já je vyhnal z Karlovy univerzity, tak budu hleděti je vyhnati šmahem z Čech. [...] Postavením sochy Husa na náměstí vrcholil by v Čechách nejvyšší nerozum, vrcholilo by politické šílenství a štvání všech proti všem; Husův pomník na nejreprezentativnějším místě Čech hlásal by všemu světu totiž jeho nauky, jež v Čechách všechno převrátily vzhůru nohama.¹⁹⁰

Jak można zauważyć, również w artykule opublikowanym w dzienniku katolickim dominuje nacjonalistyczna i polityczna argumentacja. To właśnie polityczna instrumentalizacja dyskusji o najbardziej właściwej lokalizacji pomnika skłoniła T. G. Masaryka, wówczas już

¹⁸⁸ Jan Galandauer sądzi, że ekspresyjny styl tekstu wskazuje na redaktora naczelnego, Karla Tůmę, autora wówczas popularnej patriotycznej pieśni husowskiej *Tam na břehu Rýna*. Por. ibidem, s. 55.

¹⁸⁹ „Národní listy” 02. 08. 1896 (XXXVI), nr 211, s. 1; cyt. za J. Galandauer, *Pomník Mistra Jana ...*, s. 56-57.

¹⁹⁰ Cyt. za J. Galandauer, *Pomník Mistra Jana ...*, s. 59.

byłego członka Towarzystwa, do krytycznej oceny młodoczeskiej kampanii w artykule *Husův pomník* opublikowanym 1 sierpnia 1896 roku w czasopiśmie „Čas“:

Kdo ovšem v Husovi nedovede vidět než činitele „národního“, tomu jméno Betlém neříká nic, ten je hluchý a tupý pro ten významný fakt, že Husova činnost reformační započala v kapli betlémské. Z některých agitací pro Velké náměstí přímo slyšet povrchní důvod, že je to náměstí „veliké“; v době „velkozávodů“, „velko“ kaváren a „velko“ restaurací atd. a všeliké smyslně demonstrační okázanosti asociace pochopitelná, ale zároveň smutný důkaz vzdělanosti, uvědomělosti vpravdě české. Hus v betlémské kapli započal svou reformační činnost 1402 a působil na místě až do roku 1412: je tudíž Betlémské náměstí, protože Husova kaple a byt stály na něm, pro Husův pomník v Čechách místo nejvhodnější a nejoprávněnější.¹⁹¹

W swoim pojmowaniu postaci Husa Masaryk był jednak na czeskiej scenie politycznej osamotniony. Jego religijna interpretacja czeskich dziejów, w której zarysowuje się ciągłość historyczną od Husa i husytyzmu, poprzez Chelčického i Komeńskiego do Dobrovského, Kollára, Palackiego i Havlíčka, nie odpowiadała aktualnym potrzebom politycznym młodoczechów, którzy przedstawiali Husa jako zsekularyzowanego bojownika na rzecz narodu i postępu¹⁹². Koncepcja Masaryka spotkała się także z krytyką w środowisku czeskich historyków w ramach sporu o sens czeskich dziejów, o czym była już mowa wcześniej.

Młodoczeska kampania medialna, jak również negocjacje polityczne, okazały się ostatecznie na tyle skuteczne, iż Rada Miasta, do której kompetencji należała decyzja o wyznaczeniu gruntu pod budowę i w której, mimo osłabienia pozycji w polityce krajowej, wciąż ważną rolę odgrywali konserwatywni staroczesi, na posiedzeniu 16 stycznia 1899 przychylnie rozpatrzyła wniosek o pozwolenie na postawienie pomnika na Rynku Staromiejskim.

Warto jeszcze zatrzymać się przy wspomnianej młodoczeskiej kampanii medialnej, w trakcie której „Národní listy“ wzywały także do zorganizowania referendum ogólnonarodowego w sprawie lokalizacji pomnika. Z pomysłu jednak dosyć szybko zrezygnowano, ponieważ, jak zauważa Jan Galandauer, nawet gdyby w monarchii habsburskiej takie przedsięwzięcie było w ogóle możliwe, wynik nie musiałby odpowiadać oczekiwaniom dziennikarzy młodoczeskich. Nie było bowiem do końca jasne, jak by kreowany przez środowisko mieszczańsko-liberalne obraz czeskiej historii został przyjęty w konserwatywnym

¹⁹¹ Cyt. za ibidem, s. 61-62.

¹⁹² Ibidem, s. 62.

(katolickim)¹⁹³ środowisku wiejskim, jak głosowałyby Morawy, gdzie dziedzictwo cyrylometodiejskie kultywowane było silniej niż tradycja husycka, i w końcu, jak głosowałyby robotnicze dzielnice Pragi¹⁹⁴. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z już wspomnianą koncepcją narodu jako wspólnoty wyobrażonej (B. Anderson), kiedy to przez pewne, nawet wpływowe i opiniotwórcze środowiska kreowany obraz wspólnoty, jej tożsamości historycznej, nie musi pokrywać się z rzeczywistością.

Dopiero ostateczna, niewątpliwie kontrowersyjna, decyzja o umieszczeniu przysłego pomnika na Rynku Staromiejskim umożliwiła zajęcie się właściwym dziełem artystycznym. Spośród dwudziestu dwóch prac nadesłanych do organizatorów anonimowego konkursu rozpisanego w grudniu 1899 roku wybrano jako zwycięski wspólny projekt rzeźbiarza Ladislava Šalouna¹⁹⁵ i architekta Antonína Pfeifera¹⁹⁶ (obecny kształt pomnika to w 1910 roku ostatecznie zaakceptowana wersja) – na poziomym granitowym cokole, przypominającym scenę teatralną, umieszczony zespół rzeźb z brązu, na który składa się stojąca na pierwszym planie postać Jana Husa, której z prawej strony towarzyszy grupa husyckich bojowników, symbol triumfu, a z lewej – grupa emigrantów pobiałogórskich, symbol upadku idei czeskiego reformatora¹⁹⁷.

¹⁹³ Należy pamiętać o tym, że przeważającą część ówczesnego społeczeństwa czeskiego tworzyli katolicy. Pod tym względem można by uznać działania rekatolizacyjne Habsburgów, rozpoczęte pod koniec lat dwudziestych XVII wieku, za skuteczne. Z drugiej strony zaś, co należy uznać za pewien paradoks, bardzo istotną rolę w kształtowaniu nowoczesnej czeskiej tożsamości narodowej odegrał autor *Dziejów narodu czeskiego*, ewangelik František Palacký, który, jak ujmuje to Dušan Třeštík, „wymyślił czeski naród“. Por. dedykacja w książce D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin (530-935)*, Praha 2008: „Památce Františka Palackého, největšího z českých historiků, který vymyslel tento národ.“ Na historycznie skomplikowaną czeską tożsamość wyznaniową zwraca uwagę np. M. E. Ducreux, *Tożsamość Czechów – pomiędzy katolicyzmem a protestantyzmem* [w:] J. Kłoczkowski (red.), *Historia Europy Środkowo-Wschodniej II*, Lublin 2000, s. 187-202.

¹⁹⁴ J. Galandauer, *Pomník Mistra Jana ...*, s. 57-58.

¹⁹⁵ Ladislav Šaloun (1870-1946), należał do najważniejszych przedstawicieli czeskiego symbolizmu secesyjnego, uczeń T. Seidana i B. Schnircha, członek Stowarzyszenia Artystów Plastycznych Mánes, od 1906 r. wykładowca w Wyższej Szkole Sztuk Użytkowych, od 1914 r. członek Czeskiej Akademii Nauk i Sztuk. Jego rzeźby znajdują się m. in. na fasadach szeregu praskich budynków użytku publicznego. Pomnik Husa jest jego najważniejszym i artystycznie najbardziej wartościowym dziełem. W pierwotnej wersji postać czeskiego reformatora była przedstawiona na stosie, a zatem rzeźbiarz eksponował jego męczeństwo, ostateczna wersja pokazuje Husa zwyciężcę, co stało się wyraźnym ideowym kontrapunktem dla Kolumny Maryjnej. Por. P. Augusta, *Kdo byl kdo ...*, s. 398. Por. także P. Wittlich, *České sochařství ve XX. století (1890-1945)*, Praha 1978.

¹⁹⁶ J. Galandauer, *Pomník Mistra Jana ...*, s. 71-72.

¹⁹⁷ Na temat pomnika bliżej: Z. Hojda, *Filozoficko-dějinné představy Ladislava Šalouna a pomník Mistra Jana Husa na Staroměstském náměstí*, „Husitský Tábor. Sborník Muzea husitského revolučního hnutí“, roč. 4, 1981, s. 209-214; por. także Z. Patiová, *Okolnosti vzniku ...*, s. 48.



L. Šaloun, Pomník Jana Husa na Rynku Staromiejiskim

Za punkt kulminacyjny powyżej opisanych starań i zmagania można uznać uroczystość wmurowania kamienia węgielnego pod budowę pomnika, która odbyła się na Rynku Staromiejiskim 5 lipca 1903 roku. „Národní listy“ opublikowały na pierwszej stronie wiersz *Hus Svatopluka Čecha* (jego dzieło w sensie ideowym stanowiło poetycki odpowiednik twórczości Jirásk), korespondujący, jak stwierdza Jan Galandauer, z młodoczeskim (mieszczańsko-liberalnym) pojmowaniem Husa jako czeskiego

bohatera narodowo-liberalnego, postaci pełniącej funkcję integracyjną, nieustraszonego bojownika o wolność, zasłużonego także na polu rozwoju języka. Zaś wymiar religijny schodzi tu całkowicie na drugi plan¹⁹⁸:

[...] Zdas kacír byl či církve sluha pravý/ náš nedbá čas; věz, minul zápas dravý/ díl tvého učení tkví v cizí straně/ z úst předchůdců jsi přijal mnohou zvěst –/ však i kdo nejniž tvoje dílo staví/ vzdát musí reku přesvědčení čest/ jenž za své zásady šel odhodlaně/ v boj s celým světem a dal život za ně.¹⁹⁹

Jednym z głównych mówców podczas uroczystości, która odbyła się na Rynku Staromiejiskim, był, wówczas już nestor czeskiej polityki, Eduard Grégr. Jego przemówienie można uznać za modelowe, ponieważ, jak ujmuje to Jan Galandauer, „mělo všechny rysy mladočeské rétoriky: apel na city, emocionální a nepřesné řečnické figury, ohnivé výzvy, zapřísahání a zavazování posluchačů, řečnické otázky, plno superlativů, barvitě obrazy národního utrpení i slávy, černé obrazy národních nepřátel, aktualizující narážky.“²⁰⁰ Wśród oracji, które jednoznacznie akcentowały narodowy aspekt spuścizny husowskiej, wyróżniało się (poniekąd zaskakująco, bo z ust polityka narodowo-liberalnego) przemówienie viceprzewodniczącego Towarzystwa na rzecz zbudowania pomnika i byłego burmistrza Pragi, Jana Podlipnego. Podlipný bowiem nie tylko rezygnuje tu z retoryki antykatolickiej, często obecnej w wypowiedziach młodoczeskich, ale wręcz odwrotnie – zarysowuje obraz spokojnej koegzystencji symbolu czeskiej reformacji i Kolumny Maryjnej:

¹⁹⁸ J. Galandauer, *Pomník Mistra Jana ...*, s. 82.

¹⁹⁹ Cyt. za: *ibidem*, s. 83-84.

²⁰⁰ *Ibidem*, s. 90.

Kěž tedy povstane brzo na vznešené postati, na věkopamátném tomto místě velebná postava Mistrova před tváří matky Krista, již Hus v neskonale účtě měl, před proslaveným Týnem, před starobylou radnicí, touto představitelkou a strážkyní slavné minulosti a utrpení, kéž brzo povstane, aby lid československý mohl konati své pouti sem [...] Myslím, že nejlépe zasvětim světlu památku Mistra Jana, řeknu-li v duchu jeho přesvědčení, za něž obětoval svůj život ukrutnou smrtí upálením: Ve jménu Boha Otce i Syna i Ducha svatého!²⁰¹

Warto jeszcze dodać, iż zarysowana przez Podlipnego „pokojowa koegzystencja” pomnika Husa i Kolumny Maryjnej stała się dziś ponownie aktualna. Prawie czternastometrowa piaskowcowa kolumna niosąca dwumetrową pozłoconą rzeźbę Niepokalanej Marii Panny, stojąca na cokole, w którego narożnikach znajdowały się figury archaniołów pokonujących diabłów, została ufundowana przez cesarza Ferdynanda III i stanęła na Rynku Staromiejskim w 1650 roku, jako wotum za uratowanie Starego i Nowego Miasta w czasie ataku szwedzkiego w 1648 roku²⁰². W latach 1915-1918 stanowiła nie tylko konfesyjną (ideologiczną, polityczną), ale także przestrzenną przeciwwagę dla poziomej bryły pomnika Jana Husa. Kolumna, zinterpretowana jako symbol habsburskiego ucisku i kontrreformacji, została zniszczona 3 listopada 1918 roku przez tłum powracający z wiecu politycznego (o czym bliżej w rozdziale III)²⁰³. Po 1989 roku zrodziła się inicjatywa odbudowy Kolumny Maryjnej na Rynku Staromiejskim, która po długoletnich negocjacjach Stowarzyszenia na rzecz odbudowy z Radą Miasta zwieńczona została sukcesem²⁰⁴.

²⁰¹ Cyt. za: ibidem, s. 97.

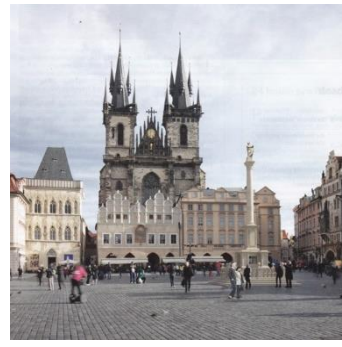
²⁰² <http://www.marianskysloup.cz/clanky/historie.html> [dostęp 31.05.2020].

²⁰³ Jak zauważa Zdeněk Hojda, zniszczenie kolumny wpisuje się w szerszy w czeskim dyskursie tożsamościowym kontekst długotrwałego identyfikowania zabytków baroku jako symboli okresu największego upadku narodowego. Od lat dziewięćdziesiątych XIX wieku trwała np. ożywiona dyskusja o zasadności obecności rzeźb barokowych świętych (Jana Nepomucena, Ignacego Loyoli, Franciszka Ksawerego) na Moście Karola, po powstaniu niepodległego państwa w 1918 roku odnotowano w Czechach falę aktów wandalizmu skierowaną przeciwko kolumnom maryjnym oraz rzeźbom Jana Nepomucena. Por. Z. Hojda – J. Pokorný, *Pomníky ...*, s. 25-26 i 30.

²⁰⁴ Historię kolumny, okoliczności jej zburzenia, jak również inicjatywy związane z odbudową, przebieg współczesnej rekonstrukcji oraz długoletnią dyskusję o zasadności jej ponownego umieszczenia na Rynku Staromiejskim szczegółowo śledzi artykuł na Wikipedii *Mariánský sloup (Staroměstské náměstí)*, por. [https://cs.wikipedia.org/wiki/Mari%C3%A1nsk%C3%BD_sloup_\(Starom%C4%9Bstsk%C3%A9_n%C3%A1m%C4%9Bst%C3%AD\)](https://cs.wikipedia.org/wiki/Mari%C3%A1nsk%C3%BD_sloup_(Starom%C4%9Bstsk%C3%A9_n%C3%A1m%C4%9Bst%C3%AD)) (dostęp 31.05.2020).



Kolumna Maryjna przed 1918 r.



Kolumna Maryjna po odbudowie w 2020 r.

Całemu przedsięwzięciu towarzyszy od lat także spór medialny, żywo przymominający dyskusje, które toczyły się nad pomnikiem Husa w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku. Głosy sprzeciwiające się ponownemu zainstalowaniu kolumny na Rynku Staromiejskim umotywowane nie tylko konfesyjnie i politycznie, ale także kulturowo-historycznie²⁰⁵.

Jak już wspomniano, od początku krytyczną postawę wobec wszelkich inicjatyw aktualizacji dziedzictwa husowskiego zajmowały kręgi katolickie, co jest rzeczą zrozumiałą. Krytyka płynęła jednak także ze środowiska ewangelickiego, któremu przeszkadzał „zlaicyzowany” oraz na potrzeby bieżącej polityki wykorzystany Hus. Podobną postawę reprezentował także organ prasowy Partii Realistów „Čas“ współredagowany przez T. G. Masaryka. Komentarz, który ukazał się na łamach dziennika 11 czerwca 1903 r. pod tytułem *Husovy oslavy*, odnosi się krytycznie nie tylko do politycznej instrumentalizacji osoby Husa, lecz także do odwoływania się do tradycji katolickiej:

V našich očích moderní liberál a náboženský nevěrec dr. Ed. Grégr jakožto řečník o Husovi jest urážka významu Husova, nehledě ani k osobní, vždy kolísavé a bezpáteřní povaze řečníkově. [...] Spojovat Husa s Pannou Marií znamená šlapat Husův princip – a o princip reformace jde [...] „Ve jménu otce i syna i ducha svatého” je v ústech mladočeského liberála frivolností. Nic neomlouvá dra Podlipného, že snad k slovům svým sveden prof. Pekařem.²⁰⁶

Zdaniem Jana Galandauera, to właśnie Pekařa Masaryk uważał już wtedy za swojego głównego przeciwnika ideowego, czemu dał wyraz w artykule opublikowanym na łamach czasopisma „Naše doba“, w którym skrytykował podjętą przez historyka próbę przedstawienia

²⁰⁵ Zdaniem przeciwników odbudowy kolumny, jej ponowne zainstalowanie w przestrzeni publicznej nie przyczyni się do pojednania, ale do dalszego podziału społeczeństwa. Kolumna, co prawda, nie upamiętnia zwycięstwa Habsburgów w bitwie na Białej Górze, w szerszym znaczeniu może jednak być rozumiana jako symbol zwycięstwa kontreformacji w Czechach. Por. <http://denikreferendum.cz/clanek/26045-proc-by-napodobenina-marianskeho-sloupu-nemela-zanaset-verejny-prostor> (dostęp 24.09.2020).

²⁰⁶ Cyt. za J. Galandauer, *Pomník Mistra Jana ...*, s. 105-106.

koegzystencji pomnika Husa i Kolumny Maryjnej jako sygnału pokonania tragicznego rozłamu czeskiej historii, uznając ją za przejaw indyferentyzmu religijnego. Zatem już w 1903 roku ukazała się tutaj różnica poglądów, która w pełni ujawniła się w sporze o sens czeskich dziejów²⁰⁷.

Projekt pomnika czeskiego reformatora doczekał się krytyki także z ust innego uczestnika sporu o sens czeskich dziejów, Zdeňka Nejedlégo. W niniejszym rozdziale już omawianym tekście *Spor o smysl českých dějin* z 1912 roku Nejedlý określa projekt pomnika jako katastrofalny, mając na myśli zarówno jego kształt, jak i wymowę, co w wywodach historyka oznacza kolejny dowód na, przez niego jak najbardziej pozytywnie oceniany, niereligijny charakter czeskiego odrodzenia narodowego (procesu formowania nowoczesnego narodu), czy to w wymiarze społeczno-politycznym, muzycznym (Smetana), literackim (Němcová, Neruda, Machar, Bezruč) lub w dziedzinie twórczości plastycznej:

Dokázala-li naše plastika něco v Myslbekově svatém Václavu, je to všecko, jen nikoli náboženské umění; ne světec, ale národní kníže je tento sv. Václav. Jak hrozné pak jsou všechny ty naše pokusy o výtvarnické řešení Husa, ať malířské, ať plastické, od prvních pokusů až do katastrofálního pomníku Šalounova. Není příznačné pro české umění, že se vůbec ve svých prvních mistrech ani nepokouší o Husa? Náboženského výrazu pravého nemá a bez něho tak snadno stane se z Husa – vlastenecká fráze.²⁰⁸

Akt położenia kamienia węgielnego pod pomnik Jana Husa wpisuje się w kalendarz wówczas już regularnie organizowanych uroczystości husowskich. Jeżeli jeszcze w 1889 roku toczyła się dyskusja o tym, czy imię czeskiego reformatora powinno się znaleźć w czeskim panteonie, sytuacja na początku XX wieku była już odmienna. W trakcie lat dziewięćdziesiątych XIX wieku z roku na rok powiększała się liczba i zasięg uroczystości husowskich organizowanych w całym kraju. Stopniowo także ustaliła się ich powszechnie powielana struktura. Do utrwalonych komponentów uroczystości należały: wygłoszenie przemówienia lub wykładu o Husie przez miejscowego bądź ogólnokrajowego polityka, dziennikarza, pisarza albo historyka, udekorowanie miasta lub miejscowości, oświetlenie budynków publicznych administrowanych przez samorządy, oświetlenie okien domów prywatnych, fajerwerki oraz tzw. stosy husowskie rozpalane wieczorem w przeddzień święta 6 lipca na wielu wzgórzach w kraju. Również sam przebieg obchodów realizowano według podobnego schematu. Po wysłuchaniu wykładu w sali gimnastycznej albo przemówienia na

²⁰⁷ Ibidem, s. 106.

²⁰⁸ Z. Nejedlý, *Spor o smysl ...*, s. 359.

placu odbywał się przemarsz udekorowanymi ulicami miasta, któremu towarzyszyły fajerwerki. Uroczystość kończyła się przy stosie husowskim, podczas którego rozpalania śpiewano pieśń Karla Tůmy *Tam na břehu Rýna*²⁰⁹.

W wykładach, przemówieniach lub artykułach prasowych publikowanych z okazji obchodów utrwalano zsekularyzowany obraz spuścizny Husa, postrzeganej jako wcielenie aktualnego programu politycznego. Przykładem jest artykuł Václava Flajšhansa²¹⁰, który, mimo wykonywane profesji historyka, wpisuje się swoim tekstem w retorykę młodoczeską:

Letošní 6. červenec nachází velikou ideu Husovu opět na postupu; ve jménu Husově vidí celý národ všechnen svůj budoucí sen samostatného státu, rovnosti občanské a sociální spravedlnosti. Jan Hus kdysi stál za svobodu a spravedlnost svého národa, stojíme i my všichni za ním; a jest si jen přát, aby i ty některé vrstvy národa²¹¹, které nejdou v jednom šiku se společností ostatní, nezapomínaly při oslavě Husově slavného jeho napomenutí z Kostnice, abychom „pravdy každému přáli“.²¹²

Flajšhans dotyka w swoim tekście istotnej kwestii powszechności akceptacji nie tylko uroczystości husowskich, ale w ogóle aktualizacji dziedzictwa husowskiego i pamięci o nim. Koncepcja obchodów 6 lipca jako ogólnonarodowego święta miała bowiem swoje limity. Hus w funkcji postaci integrującej wspólnotę i legitymizującej jego przynależność do rodziny samodzielnych, rozwiniętych kulturowo narodów europejskich nie był akceptowany przez całe społeczeństwo czeskie. Dwie wyraźne grupy, które dystansowały się od narodowo-liberalnych obchodów husowskich, stanowiły: środowisko katolickie oraz socjaldemokrati. Postawa katolików wobec Husa nie była jednak jednoznaczna. Chociaż nie do zaakceptowania był dla

²⁰⁹ Por. J. Galandauer, *Pomník Mistra Jana ...*, s. 115-126. Podobnie podniosłą atmosferę miały obchody husowskie jeszcze w międzywojniu, co poetycko opisuje marksistowski historyk, Josef Macek (1922-1991) we wstępie do popularnonaukowej pracy o Husie: „Stále mám před očima ohně, jež se rozžihaly v předvečer 6. července na počest památky mistra Jana Husa po českých krajích. Jako chlapec vyběhl jsem na výšinu Chlumu a dychtivě pozoroval, kdy zazáří první hranice a za ní druhá, třetí. Česká země se podobala noční obloze poseté hvězdami. Stovkami žhoucích bodů, kam až oko dohlédlo, hleděl jsem v tisíce srdcí prostých lidí, kteří vzpomínali na kostnického mučedníka.“ Por. tenže, *Jan Hus*, Praha 1961, s. 7.

²¹⁰ V. Flajšhans (1866-1950), językoznawca, historyk literatury, edytor. Jego działalność naukowa obejmowała szerokie spektrum zainteresowań: był aktywnym uczestnikiem sporu o *Rękopisy* (RKZ), zajmował się życiem i dziełem Jana Husa, wiele uwagi poświęcił również badaniu spuścizny naukowej Josefa Dobrovského. Publikował w wielu czasopismach naukowych i popularnych, np. „Athenaeum”, „Český časopis historický”, „Časopis pro moderní filologii”, „Český lid”, „Listy filologické”, „Naše řeč”, „Slovo a slovesnost”, „Lumír”, „Národní listy”, „Květy”, „Zlatá Praha”. Postaci czeskiego reformatora poświęcił szereg artykułów i publikacji książkowych, np. *Literární činnost M. Jana Husi* (1900); *Hus. Jeho život a dílo* (1905); *Mistr Jan Hus* (1915). Był również edytorem pism kaznodziei betlejemskiego: *Postila* (1900); *M. J. Husi Sebrané spisy* 1–6 (1904–1908). Por. *Biografický slovník českých zemí*, Historický ústav AV ČR, http://biography.hiu.cas.cz/Personal/index.php/FLAJ%C5%A0HANS_V%C3%A1clav_1.7.1866-%3F20.11.1950 (dostęp 12. 06. 2020)

²¹¹ Zdaniem Jana Galandauera ma autor na myśli partie katolickie oraz socjaldemokratów), por. tenże, *Pomník Mistra Jana ...*, s. 127.

²¹² Cyt. za ibidem, s. 127.

nich Hus jako reformator religijny, inaczej rzecz się przedstawiała w ocenie jego działalności na rzecz narodu, o czym pisał np. publicysta katolicki, Jan Pauly 10 czerwca 1903 roku w artykule *Husovy slavnosti a naše stanovisko*, stwierdzając, iż okresy największej sławy w czeskich dziejach oznaczają równocześnie klęskę Kościoła Katolickiego i odwrotnie – czeskie porażki zbieżne są z triumfami Kościoła Katolickiego. Dlatego też, starając się łagodzić taki rozdzźwięk, docenia działalność Husa jako reformatora języka, autora po czesku pisanych książek i człowieka, który zasłużył się dla czeskiej emancypacji narodowej²¹³.

Jak już powiedziano, z dystansem odnosiło się do obchodów husowskich także środowisko socjaldemokratyczne, co jasno wynika z zalecenia kierownictwa partii socjaldemokratycznej (Československá sociálně demokratická strana):

Kde nemohou sociální demokraté Husa oslavovat sami a svým způsobem, tam se k měšťáckým pokrytcům nepřidají a nebudou jim při oslavách dělat dobrovolnou stafáž.²¹⁴

Dla socjaldemokratów Hus był przede wszystkim rewolucjonistą społecznym, co wymownie wyraża František Modráček w wydanej w 1903 roku broszurze *Mistr Jan Hus a jeho doba*, który wielkość czeskiego reformatora widzi w tym,

že byl jedním z největších viníků, jedním z nejnebezpečnějších politicko náboženských zločinců, kteří postavili se proti nerozumným zřízením a kteří postavili se proti obyčejům středověké církve.²¹⁵

Jak miało się okazać, uroczystość położenia kamienia węgielnego pod pomnik Jana Husa była największym publicznym wydarzeniem rytualizującym pamięć o czeskim reformatorze. Pierwszego zakładanego terminu odsłonięcia monumentu w 1909 roku, pięćsetletniej rocznicy wydania Dekretu kutnohorskiego, nie udało się zrealizować, zaś rzeczywiste przekazanie go publiczności w 1915 roku, w pięćsetletnią rocznicę śmierci kaznodziei betlejemskiego, nie mogło się ze względu na trwającą wojnę odbyć w zamierzonej formie. Jednak nawet w zmienionych warunkach społeczno-politycznych po 28 października 1918 roku monumentalny pomnik w centrum Pragi nie stał się, wbrew intencjom pomysłodawców, symbolicznym centrum życia narodowego. Funkcję czeskiej *axis mundi* wówczas ostatecznie przejął znacznie większy plac Wacława z jeździeckim pomnikiem patrona Czech.

²¹³ Por. Ibidem, s. 127-129.

²¹⁴ Cyt. za ibidem, s. 130.

²¹⁵ Cyt. za ibidem, s. 131.

4. Jubileuszowy rok 1915

W dniu 6 lipca 1915 roku, w pięćsetną rocznicę śmierci czeskiego reformatora, odbyło się w sali posiedzeń Ratusza Staromiejskiego uroczyste zebranie Towarzystwa na Rzecz Zbudowania Pomnika Jana Husa. Ze względu na trwającą wojnę, pierwotnie zaplanowana wielka uroczystość narodowa odsłonięcia pomnika odbyła się w skromnej formule, za zamkniętymi drzwiami. Rozdźwięk pomiędzy ambitnymi planami a skromną rzeczywistością stwierdza sprawozdanie przygotowane przez Towarzystwo²¹⁶:

Očekávání veliké slavnosti výročí pěti set let mučednické smrti Mistra Jana Husi, od které jsme čekali právem, že to nebude jen slavnost národní, ale vzhledem k světovému významu Husovu slavnost světová, se přirozeně nenaplnilo. Veliké světové události způsobily, že byla uspořádána tichá, ba možno říci rodinná slavnost českého národa na staroslavné radnici Staroměstské.²¹⁷

Wobec braku możliwości publicznego zamanifestowania pamięci o Husie, głównym narzędziem jej wyrażania stały się publikacje jubileuszowe. Wybrane pozycje przypomnimy w niniejszym podrozdziale. Popularnonaukowa praca zbiorowa *Mistr Jan Hus v životě a památkách českého lidu* (Praha 1915) przygląda się postaci czeskiego reformatora na kilku płaszczyznach. Autorem wstępu historycznego jest Kamil Krofta (uczeń J. Golla, jeden z uczestników sporu o sens czeskich dziejów), historyk literatury, Josef Hanuš zajmuje się percepcją Husa i husytyzmu w czeskiej historiografii od baroku do czasów Palackiego, pisarz i dziennikarz, Josef Holeček poszukuje u Husa regionalnych, południowoczeskich cech charakteru krajana, historyk sztuki, Václav Vilém Štech śledzi percepcję czeskiego reformatora w sztukach plastycznych i w końcu F. X. Šalda (kolejny uczestnik sporu o sens czeskich dziejów) zajmuje się jego obrazem w literaturze. Publikację uzupełnia aneks prezentujący w perspektywie historycznej ikonografię Husa oraz ilustracje i fotografie miejsc związanych z życiem i działalnością kaznodziei betlejemskiego. Należy jeszcze dodać, że publikacji o takim

²¹⁶ J. Galandauer, *Pomník Mistra Jana ...*, s. 5-6.

²¹⁷ Cyt. za ibidem, s. 6. We wstępie do jednej z publikacji jubileuszowych autor w podobny sposób ubolewa nad niemożliwością godnego uczczenia rocznicy o znaczeniu nie tylko czeskim, lecz także międzynarodowym: „Chtěli jsme tohoto roku oslavit pětistileté výročí Husovy smrti nejen pro sebe, ale chtěli jsme předstoupiti před Evropu, před Evropu kultury a duchovní svobody a říci: jsme tu stále ještě na svém místě, znovu jsme ožili a nejsme nehodni toho hlásiti se k němu, jenž před půltisíciletím první ze všech velkých kacířů a reformátorů, zahynul na kostnické hranici.“ Równocześnie jednak autor ma nadzieję, że uroczystość o skromnym, niemalże kameralnym charakterze również przyczyni się do wzmocnienia więzi wspólnotowej i tożsamości narodowej: „Nezbývá proto, než abychom jen v tichu svých duší vzpomínali svého nejmětšího historického muže, pevně k sobě přichýlení a držíce se za ruce jako členové jedné rodiny ve chvíli nebezpečí. [...] [P]ůda Evropy se chvěje a odhaluje bytost jednotlivých národů až do posledních kořenů – pravá to doba, abychom i my spatřili osudy svého národa v jejich nejvýraznějších konturách a nejhlubších souvislostech.“ Por. F. V. Krejčí, *Jan Hus*, Praha 1915, s. 1-2.

charakterze nie ominęły ingerencje cenzury w postaci opuszczonych wierszy lub całych akapitów tekstu.

Jako inny przykład wydawnictwa jubileuszowego można ukazać antologię tekstów *Čtení o Mistru Janu Husovi*, przeznaczoną dla masowego odbiorcy. Na zawartość książki składają się gatunkowo różnorodne teksty (lub ich fragmenty): historiograficzne (m. in. F. Palackiego, V. V. Tomka, J. Pekařa, K. Krofity), publicystyczne (m. in. J. Herbena, J. Holečka), literackie (m. in. V. B. Třebízského, A. Jiráska, J. S. Machara), źródłowe (fragmenty listów, kazań, traktatów Husa); przyjęty schemat zostaje powtórzony w ostatniej części publikacji, zawierającej wypowiedzi czeskich i zagranicznych duchownych, publicystów, naukowców, pisarzy itp. (m. in. M. Lutra, A. F. Hilferdinga, E. Denisa, T. Szewczenka) mówiących o znaczeniu czeskiego reformatora²¹⁸. Z kolei topografię husycką przedstawia publikacja *Země Husova. Historický průvodce po Praze a po Čechách* (1915). W obu przypadkach mamy niewątpliwie do czynienia z przywoływaniem, jak również z kształtowaniem określonej (pożądaney) pamięci o praskim kaznodziei i epoce husyckiej²¹⁹.

Jeżeli w narodowo-liberalnym dyskursie publicystycznym Husa przedstawiano przede wszystkim jako czeskiego patriotę, który zasłużył się w dziedzinie rozwoju języka i emancypacji narodowej, Kamil Krofta (we wspomnianej pracy zbiorowej) poświęca znaczną część swojego tekstu Husowi – reformatorowi religijnemu: „Nejmocněji však zasáhl Hus ve vývoj českého národa svým působením na poli náboženském a církevním.“²²⁰ Działalność reformatora historyk omawia na trzech obszarach: pierwszym z nich była krytyka przejawów demoralizacji Kościoła i postulat powrotu do ideałów pierwszych chrześcijan, co nie było myślą nową, bo takie poglądy znajdujemy już u poprzedników kaznodziei betlejemskiego, zwłaszcza Konrada Waldhausera, Jana Milíča, Matěja z Janova oraz Tomáša ze Štítneho. Jednak to za sprawą Husa odbiła się ona znacznie szerszym echem w ówczesnym społeczeństwie: „Hus svým působením dosáhl toho, že úsilí o napravení mravů, o mravní obrodu lidí v duchu starokřesťanského ideálu a Kristova Zákona stalo se základním bodem programu, o nějž český národ dal se v zápas s celým téměř světem křesťanským.“²²¹ Drugim

²¹⁸ A. Rambousek (red.), *Čtení o Mistru Janu Husovi*, Praha 1915.

²¹⁹ Ferdinand Hrejsa, jeden ze współautorów przewodnika historycznego, uzasadniana wydanie publikacji m. in. potrzebą dotarcia do tej części społeczeństwa czeskiego, która jest wrogo nastawiona lub obojętna wobec dziedzictwa husyckiego: „Jsou mezi námi přemnozí, kteří proklínají památku nejsvětějších našich osobností jako kacířů. A jiní, ještě daleko četnější, jdou chladně tím krajem, po kterém naši otcové šli, a neslyší již jejich hlasu, nevidí již jejich památek, nevzpomínají jejich činů, neznají jejich síly a nečerpají z nich občerstvení a povzbuzení pro svůj vlastní život.“ S. Klíma (red.), *Země Husova. Historický průvodce po Praze a po Čechách*, Praha 1915, s. 6-7.

²²⁰ K. Krofta, *M. Jan Hus a jeho význam v českých dějinách do Bílé hory*, [w:] A. Žalud (red.), *Mistr Jan Hus v životě a památkách českého lidu*, Praha 1915, s. 18.

²²¹ *Ibidem*, s. 19.

omawianym obszarem, na którym czeski reformator w znacznym stopniu przejmował poglądy angielskiego uczonego, Jana Wiklefa, była krytyka centralizmu papieskiego oraz powszechnej wówczas praktyki świętokupstwa. W końcu trzecią domeną, której Krofta poświęca uwagę, są teoretyczne aspekty życia religijnego, gdzie znaczenie czeskiego reformatora nie polega na oryginalności myśli, bo również tu bazuje on na dorobku teologiczno-filozoficznym Wiklefa, lecz na ich twórczym i krytycznym przejmowaniu i rozpowszechnianiu: „Ale Husovi a jeho stoupencům náleží zásluha, že se ujali smělého a pokrokového učení Viklefova, které by jinak zaniklo takřka beze stopy, a zjednali mu skutečnou platnost v myšlenkovém vývoji lidstva.“²²² W konkluzji jednak również Krofta akcentuje nowoczesną, liberalną interpretację dziedzictwa husowskiego:

Nezáleží tolik na tom, co bylo předmětem Husova sporu s církví, jako na sporu samém, na faktu, že se Hus odhodlal proti zásadě neomezené autority církevní hájit právo samostatně myslit a soudit. Ačkoliv i on ještě byl dalek toho, aby odhodil všechna pouta, jež tehdy svírala lidského ducha, znemožňující jeho volný rozvoj, ačkoli idea naprosté svobody myšlení byla i jemu cizí, ačkoli, zamítaje autoritu církve, nahražoval ji hned zase autoritou jinou, autoritou Písma, přece jeho stanovisko bylo velkým pokrokem ve směru duchovní svobody. Plného významu historického však Husovo vystoupení proti neomezené autoritě církevní nabylo teprve tím, že Hus silou svého přesvědčení, nezlomnou pevností svého charakteru a posléze svou mučednickou smrtí dovedl strhnouti celý takřka národ český, aby za to, čemu on byl obětoval život, podnikl hrdinský zápas s ostatním světem křesťanským.²²³

Josef Hanuš sledzi zmieniającą się percepcję spuścizny husowskiej w czeskiej historiografii, począwszy od konfesyjnie uwarunkowanych prac historyków barokowych (Bohuslav Balbín, Tomáš Pešina), poprzez wolne od uprzedzeń religijnych teksty historyków epoki oświecenia (František Martin Pelcl, Josef Dobrovský) do jej pełnej nobilitacji w naukowym dziele Františka Palackiego, któremu, zwłaszcza *Dziejom narodu czeskiego*, Hanuš przeznaczają najwięcej miejsca w swoim tekście. Pisząc o trzecim tomie *Dziejów* poświęconym epoce husyckiej, zwraca m. in. uwagę na dwie jej charakterystyczne cechy, które wywarły znaczny wpływ na percepcję tej epoki w społeczeństwie czeskim. Pierwsza dotyczy charakterystycznej dla Palackiego optyki badań nad reformacją czeską, w której w pełni się

²²² Ibidem, s. 25.

²²³ K. Krofta, *M. Jan Hus a jeho význam ...*, s. 25-26; do podobnej konkluzji, którą możnaby określić jako nacionalizację pamięci o Husie, dochodzi także autor innej publikacji jubileuszowej, już wspomniany V. Flajšhans: „Tak stál Hus, jak sliboval, v poznané pravdě až do smrti. Věrný syn svého národa, jemuž zanechal nejvzácnější odkaz literární, jež až do smrti hleděl sjednotiti k boji za pravdu, právo i svobodu [...] Padl v nerovném boji za lepší budoucnost veškerého člověčenstva – ale také za čest svého národa, s něhož chtěl sníti nářčení kacířství. Jeho hranice byla obětí zápalnou věku nového – a národ náš jest hrd, že tento veliký člověk byl také zároveň dobrý Slovan a nejlepší Čech.“ Por. tegoż, *M. Jan Hus*, Praha 1915, s. 379.

ujawnia, małe zainteresowanie historyka teologicznym wymiarem ruchu husyckiego, już wcześniej obecne w jego dziele naukowym: „O literárních památkách husitství Palacký zmiňuje se co nejstručněji, přesto již zde proniká jeho nechuť k spisům theologickým a polemickým, o nichž mlčí naprosto. A tuto nechuť uchoval si Palacký navždy.“²²⁴ Drugą charakterystyczną cechą *Dziejów* jest ich nie tylko historiograficzna, ale także literacka wartość: „Palacký za doby prešpurské pomýšlel na drama o Husovi, ale nenapsal ho. Vylíčení Husova procesu a smrti v *Dějínách* uměleckou formou a dramatickou silou nahrazuje aspoň z části nesplněný ten plán.“²²⁵

Jak już wspomnieliśmy w poprzednim rozdziale, jednym z wymiarów tzw. kwestii czeskiej pozostają rozważania o czeskim charakterze narodowym. Josef Holeček²²⁶, pisarz i dziennikarz pochodzący z południowoczeskich Stožic koło Vodňan, nieco zawęża tu temat, zarysowując portret, czy wręcz apoteozę południowoczeskiego charakteru. Powołując się na wyniki badań Wilhelma Bogusławskiego, który w pismach Ptolemeusza znalazł wzmiankę o dwóch narodach (grupach etnicznych) zamieszkujących terytorium obecnych Czech, autor tłumaczy różnice w mentalności północnych i południowych Czechów, które można, pomimo centralizacji kraju dokonanej już we wczesnym średniowieczu przez Przemysłidów, obserwować aż po jego czasy. Północnym Czechom należała od początku rola dominująca – nauczycieli kulturowych oraz przywódców politycznych i wojskowych, a mimo to właśnie z Czech południowych pochodzą postacie tak wybitne jak Jan Hus, Jan Žižka i Petr Chelčický. Czesi północni to ludzie przemysłu i handlu skoncentrowani na świecie zewnętrznym, zaś Czesi

²²⁴ J. Hanuš, *M. Jan Hus a husitství za pobělohorské protireformace* [w:] A. Žalud (red.), *Mistr Jan Hus ...*, s. 47.

²²⁵ Ibidem, s. 53; Kamil Činátl zwraca uwagę na metaforyczny styl *Dziejów* Palackiego, często posługującego się w swojej narracji historiograficznej organicznymi metaforami wzrostu roślin, ludzkiego ciała i choroby, metaforami żywiołów, światła i ciemności, rozplątywania węzłów, metaforą czasu, mostu i środka. Obok wymienionych jawnych metafor, Činátl, posługując się tropologiczną teorią dyskursu Haydena White'a, wskazuje także sekundarną (niejawną) płaszczyznę narracji Palackiego, polegającą na identyfikacji opozycji binarnych i ich wzajemnego przenikania się (podobieństwo w różnicy, różnica w podobieństwie). Dyskurs *Dziejów* dzieli się w tym świetle na płaszczyznę synchroniczną, w której kluczową opozycję reprezentuje zmaganie Czechów z Niemcami, oraz diachroniczną, w której aktualną teraźniejszość konfrontowano z odmienną przeszłością narodową. *Dzieje* Palackiego, podobnie jak inne dzieła historiograficzne, nie reprezentują czystego typu figuracji. Ważną rolę w jego tekście odgrywa także synekdochiczny modus reprezentacji, kładący nacisk na modelowe postacie narracji historiograficznej (Hus, Žižka, Přemysl Otakar II.), w których, w zredukowanej formie, koncentrują się ramy metahistoryczne i sens dziejów narodowych. Por. K. Činátl, *Dějiny a vyprávění ...*, s. 47-56.

²²⁶ Josef Holeček (1853-1929) w literaturze czeskiej reprezentował nurt tzw. prozy wiejskiej. Autor m. in. obszernej powieści-kroniki *Naši* (1898-1930), w której przedstawia zbeletryzowaną historię południowych Czech w okresie od zniesienia pańszczyzny do wojny prusko-austriackiej w 1866 roku. Ukazuje w niej obraz patriarchalnego społeczeństwa, ale także odnotowuje jego stopniowy rozkład pod wpływem procesów modernizacyjnych, wobec czego zajmuje krytyczną postawę. Jak zauważa Zofia Tarajło-Lipowska, tytuł pierwszego tomu kroniki *Jak u nás žijou a umirají* stał się nie tylko peryfrazą tytułu całego cyklu powieściowego, ale niemal nazwą gatunkową tego typu dzieł. Główna postać, rolnik Kojan, to dla Holečka ideał czeskiego narodowego charakteru oraz dobrego chrześcijanina. Por. tejże, *Historia literatury czeskiej ...*, s. 147.

południowi więcej uwagi przywiązują do świata wewnętrznego. Mieszkańcy czeskiej północy kierują się rozumem, mieszkańcy południa zaś - sercem²²⁷. Na następnych stronach tekstu autor gromadzi dowody południowoczeskiej odrębności, począwszy od krajobrazu, który cechuje niepozorne piękno i łagodność, a z drugiej strony głębia potęgowana lustrami wodnymi licznych stawów rybnych:

V jejich zrcadelných hladinách odráží se jaré slunce, třpytný měsíc, jasné hvězdy, modrá obloha, a pokud se odrážejí, jest, jakoby dvojí slunce svítilo, dvojí měsíc se třpytil, dvojí obloha se modrala a rozkládala; při dvojím slunci všecko jest jasnější, světlejší, krásnější, slavnostnější; při dvojím měsíci všecko je čarovnější a tajemnější; při dvojí obloze i mělká voda činí se propastně hluboká; ale také se všechno zdá dvojnásob šeré a černé, když se nad rybníky přivalí mračné chmury, z nich dvojnásobné blesky šlehnou a hrom jakoby nehřměl jen nahoře v oblacích, nýbrž i dole v zdánlivých bezdnách.²²⁸

Dužo uwagi Holeček poświęca południowoczeskiej religijności, która, choć stanowi część świata katolickiego, zachowuje swoją odrębność i osobliwość:

[...] věření jejich jest jiné než národů romanských i germanských, ano i od věření Poláků a Moravanů se různí. Věření jejich je prosté, upřímné, čisté a zbožné; nemá v sobě pověrečnosti ani mystičnosti; není bigotné ani revolučně fanatické; nelibuje si ani v nádherných okázalostech církevních obřadů, ani v strohé a suchoparné bezobřadnosti; málo jím otřásá jezovitské malování hrůz pekelných, ale pevně doufá v lepší a blaženější život posmrtný; majíc v sobě samém pevnou kotvu, nalézá bezpečnost v bohu a nemůže být ani sklamáno, ani vyvráceno [...]²²⁹

Dla Czechów południowych istota nauk Chrystusa tkwi w ich wymiarze moralnym i społecznym, konkluduje Holeček²³⁰. To właśnie wrażliwość społeczną można, zdaniem pisarza, uznać za kolejną z istotnych cech południowoczeskiego charakteru. Wynika ona naturalnie z zasad ustalonych i przez wieki sprawdzonych w lokalnej społeczności, zaś współczesne ingerencje nowoczesnego państwa na tym obszarze uznaje autor za niepotrzebne i szkodliwe²³¹.

Pozostaje udzielić odpowiedzi na pytanie o związek powyżej zarysowanego obrazu południowoczeskiego charakteru z Husem. Dla Holečka to właśnie kaznodzieja betlejemski

²²⁷ J. Holeček, *Husův kraj a lid* [w:] A. Žalud (red.), *Mistr Jan Hus ...*, s. 61.

²²⁸ *Ibidem*, s. 62-63.

²²⁹ *Ibidem*, s. 64.

²³⁰ *Ibidem*, s. 65.

²³¹ *Ibidem*, s. 73.

stanowi ucieleśnienie jego najlepszych cech – skromności, uczciwości, moralności i szlachetności:

Hus, byť učený, je prostý, čistý a upřímný jako apoštol. Jako brojil proti pýše a nádheře, neměl pýchy duchovné, jaká vyznačovala na př. Luteru. Nebažil po slávě, tím méně po koruně mučednické, jak mu odpůrci vytýkali. Neprovozoval spekulace, nejednal podle pojatého plánu, nechtěl přivoditi rozbroje, ani na církevní reformu zpředu nepomýšlel, nýbrž toliko na očistu od hříchů a povznesení mravnosti jak ve společnosti vůbec, tak zvláště v duchovenství. Hledaje příklad vysoké mravnosti, na kterou by mohl ukázati jako na vzor a cíl, nacházel ji v prvotní církvi. Ideal jeho tedy byl v minulosti a nikoliv v budoucnosti; novátorem nebyl. Výbojně nepostupoval, ale zlobě neustupoval. Učil jen tomu, co bylo jeho ryzím přesvědčením, a za své učení stál hlavou. Mučednické smrti nehledal, ale ani se jí nestrachoval. Neodvolal, protože nemohl.²³²

Swoją interpretacją, kładącą nacisk na moralno-religijny wymiar działalności Husa, służącą mu także jako punkt wyjścia do krytyki współczesnego liberalnego i religijnie obojętnego społeczeństwa czeskiego, Holeček zbliżał się do poglądów Masaryka. Wiodącą rolę w wykładni dziedzictwa husowskiego odgrywał jednak nurt narodowo-liberalny, w który wpisuje się publikacja jubileuszowa *Jan Hus*²³³ autorstwa socjaldemokratycznego publicysty, pisarza i krytyka literackiego, Františka Václava Krejčeho²³⁴. W trzydziestu ośmiu krótkich rozdziałach popularnonaukowego tekstu śledzi on życiowe losy, działalność i poglądy Husa, przedstawiając je na szerokim historyczno-kulturowym tle. Na wstępie Krejčí zabiera czytelnika w podróż w czasie, zarysowując obraz Czech końca XIV wieku, wymienia nazwy najważniejszych miast, zauważa odmiennność krajobrazu, niedotkniętego jeszcze produkcją przemysłową, i śledząc tok Wełtawy, dociera w końcu do Pragi, nie tylko stolicy królestwa, lecz także jednego z ważniejszych punktów na mapie ówczesnej Europy:

²³² Ibidem, s. 78.

²³³ Książka została wydana w ramach serii wydawniczej *Zlatoroh – sbírka ilustrovaných monografií*, redagowanej przez Maxa Švabinského.

²³⁴ F. V. Krejčí (1867-1941) zajmował się historią i krytyką literatury oraz kulturowo-polityczną publicystyką i eseistyką. Należał do przedstawicieli indywidualistycznie nastawionej, modernistycznej generacji (w 1895 r. podpisał *Manifest českéj moderny*). Bywa określany jako eklektyk i zwolennik monizmu ewolucyjnego. Zgadzał się z analizą kryzysu współczesnego człowieka dokonaną przez Masaryka, jako ateista nie przyjmował jednak jego propozycji wyjścia z kryzysu przy pomocy religii. Publikował m. in. w periodykach „Rozhledy“, „Literární listy“, „Národní listy“, w latach 1897-1933 prowadził kulturową i literacką rubrykę socjaldemokratycznego dziennika „Právo lidu“. Wydał m. in. prace: *Jak vznikl moderní názor světový* (1899), *Umělecké dílo v literatuře a jeho výchovná funkce* (1903), *Světový názor náboženský a moderní* (1914), *Včera a dnes* (1936), *Konec století* (1989, red. B. Svozil). Por. *Slovník českých filozofů*, <https://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/krejfv.html> (dostęp 30. 06. 2020).

Sem sbíhají se nitky politických vztahů z daleka a široka, z jihu až od Itálie, ze severu téměř až od Baltického moře a zde jest také ohnisko duševního a náboženského života, jež svítí daleko po sousedních zemích, zejména na východ, ponořený ještě v soumraku polobarbarství. Tak leží zde Praha jako kniha v těžké zlaté vazbě, připravena, aby do ní psala ruka dějin.²³⁵

Opisując ówczesne społeczeństwo czeskie, autor odnajduje podobieństwo średniowiecznej sytuacji narodowościowej z czasami współczesnymi:

A jako dnes neslyšet němčiny z úst pražského lidu, i jako dnes je čára dělicí dva národnostní světy a dvě kultury vedena velmi ostře. Němčina je řečí bohatých a mocných, mluví jí bohatí měšťané, část dvorského panstva i hierarchie a pak mistři „bavorského“ a „saského“ národa z univerzity a studenti, jichž tu je na tisíce. Ba, podívme se: němčina vládne dokonce na naší slavné a historické radnici Starého města.

W dalszym toku swoich rozważań Krejčí zajmuje się stosunkiem Czech do Świętego Cesarstwa Rzymskiego, z zadowoleniem stwierdzając, że Królestwo Czeskie stanowiło wówczas silny i realny twór państwowy, podczas gdy Cesarstwo było raczej pojęciem politycznym. Z drugiej strony zaś aspirowało ono do roli uniwersalnego państwa chrześcijańskiego i stanowiło świecki pendant dla potęgi papieżstwa²³⁶.

Odwołując się do samych początków państwowości czeskiej, Krejčí pozytywnie ocenia strategię obroną wobec silniejszego zachodniego sąsiada, mianowicie szybkie dołączenie Czechów do rodziny narodów chrześcijańskich, co w połączeniu z pierwszymi świętymi z rodzimej dynastii zapewniło państwu stabilną pozycję:

Hned ve svých počátcích má křesťanství u nás své mučedníky na samém trůně: Ludmila, Václav. Tento kníže vyrůstá pak v paměti národa na postavu legendární a dojísta v jistém směru typickou. [...] A protože tento kníže je zároveň symbolem svého národa a přímlyvcem zaň u boha, lze v něm – to jest ne v něm, jak byl skutečný, nýbrž v legendě o něm – spatřovat onen bod, v němž stará česká idea národní nejvýznačněji splynula s duchem středověkého křesťanství.²³⁷

Wracając do okresu czeskich dziejów bezpośrednio poprzedzającego czasy Husa, autor poddaje ocenie panowanie króla czeskiego i cesarza rzymskiego, Karola IV Luksemburskiego. To do niego przede wszystkim należy zasługa uczynienia z Czech, a szczególnie z Pragi, politycznego, kulturowego i duchowego centrum Cesarstwa. Równocześnie jednak publicysta z krytycznym dystansem wypowiada się o czeskości króla, stwierdzając, iż

²³⁵ F. V. Krejčí, *Jan Hus*, Praha 1915, s. 5.

²³⁶ *Ibidem*, s. 7.

²³⁷ *Ibidem*, s. 17.

Češství Karla IV., třebaže ho nelze popírat, bylo přece jen problematické a neodpovídá dnešním našim pojmům o národnosti, lze snad říci, že se zakládalo – tak jak dodnes u jistých aristokratů – na silném citu příslušnosti spíše k zemi nežli k národu.²³⁸

Krytycznej oceny doczekala się w tekście także szczodra polityka donacyjna władcy, która, zdaniem publicysty, doprowadziła do zbytniego rozrostu instytucjonalnej władzy Kościoła i jego znacznego oddalenia od spraw duchowych, co stanowiło załóżek przyszłego kryzysu:

[...] vyznačujet' se tento panovník před jinými té doby jakožto budovatel chrámů, sběratel relikvií a zakladatel prebend. Vládce tento se nepřel s církví ani ji neodkazoval do jiného světa, pravý opak asketických obrazoborců, sytil rád svou zbožnost na nádheře zevního kultu. Náboženství bylo hlavním živitelem esthetických jeho tvůrčích instinktů, takže dospěv k pěkné kulturní harmonii mezi skutečným a nadpozemským, přál blahobytu těm, kdož měli ukazovat jiným cestu k spáse.²³⁹

Właściwą opowieść o Husie autor organizuje według ustalonego już schematu wyeksponowania przełomowych lat, w którego skład wchodzi na wpół legendarne dzieciństwo i młodość, spędzone w południowoczeskim Husincu i pobliskich Prachaticach (bogatym mieście kupieckim, skupiającym jak w soczewce materialny i duchowy obraz ówczesnego społeczeństwa czeskiego)²⁴⁰, rozpoczęcie studiów uniwersyteckich w Pradze, zdobycie tytułu magistra w 1396 roku i wejście do grona wykładowców uniwersyteckich, przyjęcie święceń kapłańskich w 1400 roku i zdobycie posady kaznodziei w Kaplicy Betlejmskiej w 1402 roku (z czym łączy się przemiana młodego konformisty w sumiennego wykonawcę posługi kapłańskiej)²⁴¹, aktywny udział w wydarzeniach związanych z wydaniem Dekretu

²³⁸ Ibidem, s. 21. Postać Karola IV dobrze ilustruje zmienność obsady panteonu narodowego. Dziewięćdziesiąt lat później (w 2005 r.) uznano bowiem właśnie tego władcę, w ankiecie przeprowadzonej przez Česká Televizję wśród widzów, za największego Czecha w dziejach. Jan Hus natomiast znalazł się na siódmej, a św. Wacław na siedemnastej pozycji ankiety. Por. <https://www.ceskatelevize.cz/porady/1166142508-nejvetsi-cech/11434-vysledky/> (dostęp 04. 06. 2020).

²³⁹ F. V. Krejčí, *Jan Hus ...*, s. 23-24.

²⁴⁰ „Tam [Hus] poprvé slychal němčinu z úst měšťanů, shlížejících pohrdavě na české sedláčky z okolí, tam mohl vidět hierarchy z kapituly vysehradské, již město toto bylo podřízeno, i české pány z blízkých jihočeských hradů. A tak zatímco prosedával svá chlapecká leta ve škole prachatické [...] vdechoval zároveň z atmosféry tohoto města všechny podstatné prvky, z nichž bylo možno utvořit si obraz tehdejšího světa, i se všemi nesrovnalostmi a rozpory v něm dožívajícími.“ Ibidem, s. 29.

²⁴¹ „Zajisté že, přijímaje kněžské svěcení, nemyslí dávno již Hus na hmotné a jiné příjemnosti tohoto postavení, vždyť již v příštím roce počne s kazatelny betlémské horlit proti zneužívání těchto výhod, tedy proti všemu, co tehdy činilo kněžský úřad tak snadným, příjemným a žádoucím. Bere jej na sebe v nejvážnějším vědomí jeho ideálního významu a přetěžkých povinností, jistě že chce být pravým knězem Kristovým a žít tak, aby jiným nehodným mohl býti dobrým příkladem.“ Ibidem, s. 61.

kutnohorského, i výběr na funkci rektora v 1409 roku (co možná označit za životní triumf českého reformátora)²⁴², konflikt s vládami církevními i světskými (když už ne má odvrátit z obrátě i v svých konsekvencích tragické cesty životní) i jižní česká baničtva v 1412 roku, přijetí rozhodnutí o účasti v Soboru v Konstanci v září 1414 roku (která byla tragickou nutností), živý popis cesty i příchodu do města nad jezerem Bodeňským, zatčení, obvinění o herezi, proces i smrt na stě 6 čerence 1415 roku.

Jak možná zpozorovat, Krejčí v svém textu klade velký nátlak na národověmancypační rozměr činnosti českého reformátora, soudí, že fakt, že osoba původu plebejského stála na čele rodícího se hnutí národověmancypačního, oznamoval konec středověku:

V dobách čistého ještě feudalismu, kdy rozhodují ve veřejnosti jen lidé urozeného stavu, nastává tu první u nás případ, kdy za národ mluví člověk plebejského rodu, syn prostých rodičů od Prachatic, a zjednává váhu svým slovům toliko mocí svého ducha, učení, zbožnosti a silou svého charakteru. I z toho už je vidět, že se středověk sklání ke konci.²⁴³

To právě vysoký morální i jednotnost osobnosti kazodě betlémského (jednotnost jeho slov i činů) uznává publicista, obok prvotní národověmancypačního, za stále aktuální přenos dědictví husovského, odkazující se rovnocześnie s distancí liberála z počátku XX století do mentálního světa člověka pozdního středověku²⁴⁴. Nezastupitelnou roli v utváření paměti o Husovi odehrál, zřídka Krejčího, přenos legendy, který, choć zjednodušený i podlé schématizaci v porovnání s přenosem historickým, přesněji oddává to, co nejvýznamnější:

Legendy odchylují se arciž od realistické pravdy, smazují odstíny povahy i křehkosti člověka, ale zato vystihují svou intuíci to, co v člověku bylo velikého. A tak jest i s legendou o Husovi: ona nám leccos z něho zastírá, ale v podstatě nelže. Hus byl v ideálním jádru své bytosti opravdu takým, jak ho vidí tradice. Měl ostatně tolik protivníků, že snadno mohla jejich nenávisť zanechat nám obraz jeho opačný, se zdůrazněním lidských jeho slabostí a vad. Ale protože ani tradice církevní, jemu nepřátelská, nezanechala o něm jiného obrazu než tvrdohlavého a nebezpečného kacíře, aniž však mohla mu vytknouti

²⁴² „Tím stanul na svém nejšťastnějším bodě života, onom, kde jeho oficiální postavení podporuje se navzájem s jeho úsilím kazatelským a reformním, jeho citění náboženské s národním a kdy všechny složky jeho činnosti splývají ještě v jediný úspěch.“ Ibidem, s. 81.

²⁴³ Ibidem, s. 77.

²⁴⁴ „Poněvadž jeho středověká duše nemohla ještě znáti rozdíl mezi vírou a metodami rozumového poznání, mezi světem mystiky a světem reálné přírody, přijímal doista obsah církevních dogmat v plné jednotě s poznatky denního života: bůh mu byl právě tak něco daného a samozřejmého jako slunce a země, a že Kristus vstal z mrtvých něčím právě tak evidentním jako že dvakrát dvě jsou čtyři.“ Ibidem, s. 32.

rozpor mezi tím, co hlásal a jak žil, je vidět, že jeho osobnost stála mravně a duchově tak vysoko, jak to je při relativitě všeho lidského asi vůbec jen možno.²⁴⁵

W centrum uwagi niniejszego podrozdziału znajdują się teksty popularyzatorskie. Warto jednak przytoczyć w tym miejscu do dziś cenioną pracę naukową *Mistr Jan Hus* (1915) autorstwa Jana Sedláka²⁴⁶, ponieważ jest ona pisana z katolickiego (a zatem odmiennego od poprzednich) punktu widzenia, co autor zaznacza na wstępie, stwierdzając równocześnie niemożliwość całkowitego uwolnienia się historyka od własnej perspektywy światopoglądowej:

Katolický historik lituje, že se dal Hus v ušlechtilé snaze opravné strhnouti Viklešem k revolučním naukám a proudům, jež národ český z veliké části na dlouho odtrhly od jednoty církevní a od víry otcův, a vidí v tom kořen utrpení, jež potom národ prožívá; historik protestantský nebo pokrokový má právě tento průlom do pevné bašty autority církevní za vrcholný význam Husův a velebí Mistra jako předchůdce Luthrova, jako hledatele pravdy a hlasatele svobody bádání, jimž Hus nikdy nebyl. Jak patrně, není to soud objektivní historie, nýbrž subjektivní filosofie dějin, soud dnešních názorů věroučných a církevních. A stanovisko katolické, tuším, je tu aspoň tak oprávněno jako stanovisko protivné.²⁴⁷

Przyjrzyjmy się trochę bliżej ostatniemu, podsumowującemu rozdziałowi pracy (*Husova osobnost a činnost*), w którym autor powraca do kilku, jego zdaniem, istotnych kwestii. Wnioski, do których dochodzi, nieco różnią się od głównego nurtu interpretacji dziedzictwa husowskiego. Wysoko ceni zasługi Husa w sferze rozwoju języka czeskiego i literatury (*Činnost literární a národní*)²⁴⁸, nie uważa natomiast czeskiego reformatora za oryginalnego myśliciela teologicznego, stwierdzając jego znaczną zależność od Wiklefa (*Hus a Viklef*)²⁴⁹. W ambiwalentny sposób historyk podchodzi do starań reformacyjnych Husa (*Snahy reformní*)²⁵⁰, odnosząc się sceptycznie lub z zastrzeżeniami do jego działań

²⁴⁵ Ibidem, ..., s. 151.

²⁴⁶ Por. F. Šmahel, *Jan Hus. Život a dílo*, Praha 2013, s. 230.

²⁴⁷ J. Sedlák, *Mistr Jan Hus*, Praha 1915, s. V.

²⁴⁸ Por. Ibidem, s. 363-369.

²⁴⁹ Por. Ibidem, s. 369-374.

²⁵⁰ Por. Ibidem, s. 359-363.

zmierzających do naprawy Kościoła²⁵¹ i duchowieństwa²⁵². Jednoznacznie pozytywnie ocenia natomiast starania kaznodziei betlejemskiego o „nábožensko-mravní povznesení a ušlechtění lidu“. Maksyma, według której „zákon Kristův má ovládati všečen život, má prostupovati život soukromý, hlavně rodinu, i veřejný“, skłania Sedláka do wyrażenia w przypisie dezaprobaty dla liberalnej interpretacji spuścizny husowskiej:

Proto se nemohou dovolávati Husa ti, kteří křesťanství zamítají a mravnost, rodinu a školu chtějí budovati na základech beznáboženských. A nelze se jim vymlouvatí, že přijímají jen ducha Husova, nikoli jednotlivé jeho nauky, v nichž nemohou s ním souhlasiti; neboť to není pak duch Husův, nýbrž duch naprosto protihusovský a protihusitský. Hus zajisté byl v názorech na význam náboženství a poměr jeho k mravnosti a veřejnému životu venkoncem středověký katolický kněz, ba, jak se moderně nepěkně říká, klerikál.²⁵³

Impulsem do powstania książki brneńského badacza, zaliczanego do najważniejszych husytologów katolickich początku XX wieku, był prawdopodobnie ogłoszony w 1911 roku przez Czeską Akademię Nauk i Umiejętności konkurs na najlepszą jubileuszową pracę o Janie Husie. Choć opracowanie Sedláka charakteryzuje naukowa rzetelność i nie ma ono, jak stwierdzają Paweł Kras i Martin Nodl, ani celów popularyzatorskich, ani propagandowych (czy apologetycznych), w dodatku jako jedyna została opublikowana w wyznaczonym terminie, nie otrzymała prestiżowej nagrody²⁵⁴, co można uznać za znamienne dla ówczesnych nastrojów społeczno-politycznych w Czechach²⁵⁵. Nie był to zresztą ani pierwszy, ani ostatni przykład

²⁵¹ „Nejlépe se jeví světlé i stinné stránky povahy Husovy v jeho snahách po nápravě církevní. Taková reforma, má-li býti účinná a trvalá, musí se díti zpravidla shora, od těch, kteří jsou povoláni, aby vedli církve v duchu Kristově. Popudy k tomu mohou ovšem vycházeti zdola, od věřících nebo podřízených kněží, ale pak to musí býti lidé v sobě ucelení, sami vzorní, plní umírněnosti, trpělivosti – neboť taková reforma není dílem dne – a zvláště veliké, upřímné lásky k církvi. U Husa není bohužel ani umírněnosti ani lásky k církvi, jež má býti napravena.” Ibidem, s. 362.

²⁵² „Hus, jsa mravně bezúhonný kněz a maje o důstojnosti a povolání kněze vznešené poněti, nemůže mlčeti ke hříchům kněží a kárá je proto hned od počátku své kazatelské činnosti i před obecným lidem. Ale bojovná povaha jeho strhuje ho při tom k chybám, jež jsou arci společny všem podobným útočným horlitelům mravním [...]” Ibidem, s. 360-361.

²⁵³ Ibidem, s. 360, przyp. 2. W czeskim środowisku ewangelickim, które rzecz jasna inaczej niż katolicy oceniało konflikt Husa z hierarchią kościelną, spotykamy się z podobną krytyką narodowo-liberalnej interpretacji dziedzictwa husowskiego: „Národnost patří k Husově podstatě, ale v národnosti nevězí celá Husova podstata, a není v něm žádné národní zášti. My sami kalíme Husovy ryzé způsoby, a to proto, že bychom jej při své sevrklé mravnosti nemohli jinak potřebovat. Mermomocí chceme míti z Husa národovce takového, jací jsme sami. [...] Se slovy pokrok, pokročilost, probuzenost atd. se člověk v Husových spisech neshledá. Svobodu zná Hus, ale především tu svobodu, o které čítal v Písmě. [...] Ne to jest tedy svoboda, když člověk smí konat, co by chtěl, nýbrž to jest svoboda, když člověk chce konat, co mravně smí, to jest, co ta svatá, z Písma zrostlá povaha s sebou nese.“ Por. J. Karafiát, *Mistr Jan Hus*, Praha 1922, s. 47-49.

²⁵⁴ Por. P. Kras – M. Nodl, *Wstęp: 600 lat sporu o Jana Husa – próba bilansu* [w:] *Jan Hus. Życie, myśl, dziedzictwo*, Warszawa 2017, s. 40-41.

²⁵⁵ Jak píše František Šmahel: „Sedlák dobře věděl, že každé jeho slovo bude zkoumáno z více stran, a i když psal ve spěchu, nezadal si ani jako historik, ani jako katolický kněz, který se snažil pochopit a vysvětlit, proč se Hus z hlediska církve dostal na scestí. Sedlákovi oponenti se snažili zabránit ocenění jeho díla, a proto v něm

przekroczenia ram dyskursu naukowego i oceny pracy przez pryzmat światopoglądowy lub narodowościowy. Taki los spotkał wcześniej także monografię *Hus und Wiclif* (1883) autorstwa niemieckiego historyka, Johanna Losertha, który, porównując łacińskie teksty Husa i Wiklefa, udowodnił silną zależność czeskiego reformatora od angielskiego uczonego. Pogląd, iż Hus nie był oryginalnym myślicielem teologicznym, spotkał się z niechętnym przyjęciem w środowisku czeskich historyków²⁵⁶.

Sedlák, w odróżnieniu od historyków liberalnych lub protestanckich²⁵⁷, inaczej ocenił konflikt kaznodziei betlejemskiego z hierarchią kościelną. Jego zdaniem, działania czeskiego reformatora były uzasadnione i słuszne do momentu, kiedy świadomie wypowiedział posłuszeństwo władzom kościelnym i wyszedł poza akceptowalne ramy ruchu naprawczego. Z tej perspektywy patrząc, historyk katolicki uważał proces Husa na soborze w Konstancji nie tylko za sprawiedliwy, lecz z punktu widzenia ówczesnej wykładni wiary katolickiej – uzasadniony. Należy jeszcze dodać, że pomimo to, w historiografii katolickiej, reprezentowanej, obok Sedláka, np. przez proboszcza wyszehradzkiego, Antonína Lenza, który w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XIX wieku wydał prace poświęcone Husowi, Chelčickiemu i Wiklefowi, Hus był postrzegany jako reformie oddany czeski patriota, głoszący oryginalne poglądy, w dużej mierze wyrosłe z rodzimej tradycji reformatorskiej²⁵⁸.

hledali jen chyby a nedostatky. V tomto ohledu si nezachoval nadhled ani Václav Novotný, autor dvousvazkové, opožděně do soutěže dodané, a přesto vítězné monografie o Husovi.“ Por. tegoż, *Jan Hus ...*, s. 230-231.

²⁵⁶ Por. P. Kras – M. Nodl, *Wstęp: 600 lat ...*, s. 36-37.

²⁵⁷ Na pierwszym miejscu należy tu wymienić historyka, F. M. Bartoša, którego konfesyjne, protestanckie podejście znalazło wyraz w pracach popularyzatorskich i broszurach, co z drugiej strony nie miało większego wpływu na jego prace naukowe. Najwięcej miejsca historyk poświęcił Husowi w syntezie *Čechy v době Husově*. Por. P. Kras – M. Nodl, *Wstęp: 600 lat ...*, s. 45. Warto także wspomnieć o popularyzatorskiej broszurze *Mistr Jan Hus* (pierwsze wydanie 1872, kilkakrotnie wznowione) autorstwa pastora ewangelickiego, Jana Karafiáta, który m.in. w 1904 r. na łamach przez siebie wydawanego czasopisma „Reformované listy“ polemizował z Masarykowskim pojmowaniem religii. Do powszechnej świadomości Karafiát zapisał się przede wszystkim jako autor dydaktyczno-moralizatorskiego opowiadania *Broučci* (w polskim wydaniu *Świetliki*, tłum. J. Bułakowska, Warszawa 1964).

²⁵⁸ Por. P. Kras – M. Nodl, *Wstęp: 600 lat ...*, s. 41-44.

III. W POSZUKIWANIU TRADYCJI PAŃSTWOWOTWÓRCZYCH¹

Vítězi, který vjíždíš
do pražských bran
žehnej Ti svatý Václav
a Mistr Jan²

Wiersz Karla Tomana *Pozdrav TGM*, którego fragment wykorzystano jako motto niniejszego rozdziału, został napisany w grudniu 1918 roku³, a zatem niedługo po powstaniu niepodległej Czechosłowacji. Wytacza on projekt połączenia dwóch rozbieżnych czeskich tradycji historycznych o rodowodzie religijnym – świętowaclawskiej i husyckiej. Budowanie tożsamości w oparciu o różne źródła, mniej lub bardziej żywotne tradycje, należało do charakterystycznych cech międzywojennej Czechosłowacji, państwa o demokratycznym oraz pluralistycznym charakterze⁴.

Istotną rolę w kodyfikowaniu stosunku refleksji narodowej do tradycji w międzywojennej Czechosłowacji odegrał, jak ujmuje to Jaroslav Med, „osnovný prvorepublikový triumvirát“⁵ – T. G. Masaryk, F. X. Šalda i J. Pekař. Na życie literackie największy wpływ wywarły poglądy Šaldy. Sposób, w jaki postrzegał on tradycję, przeszedł ewolucję, od odrzucania jej w okresie przedwojennym jako przejawu stagnacji, przez poddanie dziedzictwa nowej refleksji w czasie wojny w artykule *Tradice třeba* (1917), w którym stwierdza, że tylko przy jego pomocy można pokonać subiektywizm i zostać częścią narodu⁶ (jako poeta odwoływał się w tym czasie do spuścizny świętowaclawskiej w wierszu *Selský svatý Václav*), do powojennej oceny tradycji jako pluralistycznego nośnika narodowej siły i

¹ Niniejszy rozdział stanowi przepracowaną i znacznie poszerzoną wersję artykułu: J. Pešina, *Tradycje religijne w czeskim dyskursie tożsamościowym okresu międzywojennego*, [w:] *Relacja państwo – Kościół w historii i kulturze*, „Poznańskie Studia Sławistyczne” 2016, nr 10, s. 243-255.

² K. Toman, *Stoletý kalendář*, Praha 1926, s. 28.

³ W 1926 r. ukazał się w tomie wierszy *Stoletý kalendář*.

⁴ Jak pisze Jaroslav Med: „Tradice nacionalistická (integrální nacionalisté i z části nově vznikající tradice legionářská) se prolíná s tradicí husitsko-reformační (T. G. Masaryk, Emanuel Rádl), tradice národně buditelská (tradicionalismus Arna Nováka) má blízko k tradicím katolického konzervatismu (tradice svatováclavská, rehabilitace baroka) a tradiční obhajoba rodné země (ruralismus) a přirozené demokratičnosti českého člověka (Karel Čapek, Ferdinand Peroutka) stojí v příkré opozici vůči antitradicionalismu levice, jež se snaží popřít a překonat tradici ve jménu revolučních principů (Bedřich Václavek, Stanislav Kostka Neumann).“ J. Med, *Literární život ve stínu Mnichova (1938-1939)*, Praha 2010, s. 114.

⁵ Ibidem, s. 116.

⁶ F. X. Šalda, *Tradice třeba*, [w:] *Kritické projevy* 10, Praha 1957, s. 89-94. Artykuł został pierwotnie opublikowany w czasopiśmie „Kmen” 1917, nr 1. Por. J. Med, *Literární život ...*, s. 305, przyp. 209.

tożsamości⁷. Istotną rolę w środowisku czeskich katolickich i nacjonalistycznych publicystów i pisarzy odegrały także rezultaty badań Josefa Pekařa (jego interpretacja określonych tradycji narodowych – świętowaclawskiej, barokowej). Najmniejszym natomiast echem odbiła się w życiu literackim eksponowana przez Masaryka spuścizna husycko-reformacyjna, która zyskała status ideologii państwowej⁸. Większy wpływ wywarła ona tylko w środowisku bliskim Jednocie Braci Czeskich lub Kościołowi czechosłowackiemu (E. Rádl, J. B. Kozák, J. L. Hromádka)⁹.

Spoglądając z nieco szerszej perspektywy na problematykę różnorodności czeskiego dyskursu tożsamościowego w okresie międzywojennym, posłużymy się modelami życia literackiego (w Czechach wciąż ściśle powiązanego z życiem politycznym) zarysowanymi przez Jaroslava Meda. Pierwszy przez badacza wyróżniony model wiąże się z utopizmem lewicowym (*levicový utopismus*), głoszonym pod wpływem wojennego doświadczenia rozpadu świata tradycyjnych wartości, wtargnięcia nowoczesności w życie codzienne oraz wyidealizowanego obrazu rewolucji bolszewickiej, która jako jedyna siła mogła według lewicowych wyobrażeń zainicjować powstanie nowego społeczeństwa. Atrakcyjność ideologii komunistycznej dla pisarzy i intelektualistów wynikała w dużej mierze także z rozczarowania ustrojem kapitalistycznym, liberalizmem oraz silnie upartyjnioną demokracją, co pociągało za sobą pragnienie totalnej transformacji społeczeństwa i sztuki¹⁰. Mimo szerokiego zasięgu idei lewicowych w czeskim społeczeństwie okresu międzywojennego, nurt ten, ze względu na swój programowy antytradycjonalizm, w niewielkim jedynie stopniu dotyka przez nas badanego problemu, za wyjątkiem tekstów F. X. Šaldy oraz Z. Nejedlego, łączącego idealizm odrodzeniowy z rewolucyjną wizją przyszłości.

Bardziej przydatny z punktu widzenia omawianego tematu mógłby się wydawać kolejny nurt określany przez Meda jako prawicowy kontradyskurs (*pravicová oponentura*). Konserwatyzm jako doktryna polityczna i światopogląd nie miał jednak w międzywojennej Czechosłowacji żadnej znaczącej reprezentacji politycznej (z wyjątkiem Karla Kramářa). Wspomniana już fascynacja lewicowej awangardy nowością powodowała, że wszystko, co wiązało się z wartościami tradycyjnymi, odbierane było jako anachronizm. W dodatku

⁷ Por. J. Med., *Literární život ...*, s. 114-115. Na temat tradycji zob. także F. X. Šalda, *Znovu a znovu: tradice a revoluce* [w:] *Šaldův zápisník I*, 1928/29, s. 1-6. Por. J. Med., *Literární život ...*, s. 305, przyp. 211.

⁸ Konstrukt ideologiczny Masaryka, usiłującego o połączenie tradycji protestanckiej z nowoczesnym nacjonalizmem, przy podkreślaniu czeskiej wyjątkowości w przestrzeni europejskiej, zaakceptowała po 1918 roku znaczna część społeczeństwa czeskiego. Stanowił on bowiem kuszącą alternatywę do ówczesnego liberalizmu, socjalizmu i konserwatyzmu. Por. S. Balík a kol., *Český antiklerikalismus. Zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848-1938*, Praha 2015, s. 64.

⁹ J. Med., *Literární život ...*, s. 116.

¹⁰ Por. *ibidem*, s. 9-13.

katolicyzm (Kościół katolicki) jako rezerwuar takich wartości został w oczach społeczeństwa czeskiego zdyskredytowany przez silne powiązanie z dynastią habsburską (alians tronu i ołtarza). Wobec tego jedyną wartością tradycyjną, z którą mogła się identyfikować kultura prawicowa, pozostawał nacjonalizm. W życiu literackim prawicowo-konserwatywny nurt reprezentowali przeważnie przedstawiciele starszej generacji powiązani z walką o byt narodowy, których twórczość literacka swój okres świetności miała już za sobą (A. Jirásek, J. S. Machar). Najbardziej wyrazisty głos prawicy w życiu literackim lat dwudziestych płynął ze strony grupy zrzeszonej wokół czasopisma „Fronta“, którego założycielem i właścicielem był Karel Horký. Ideowe oblicze czasopisma kształtowali, obok Horkiego, Lev Borský oraz Viktor Dyk, który był na prawicy najbardziej rozpoznawalną postacią świata literatury, również jako głośny krytyk realizmu i humanitaryzmu Masaryka oraz polityki państwowej, i którego dorobek publicystyczny ilościowo przewyższa niemalże osiągnięcia literackie (zbiór tekstów *O národní stát* z lat 1917-1931 obejmuje siedem obszernych tomów)¹¹.

Jako państwowotwórcze centrum (státotvorný střed) określa Med szeroki, „mainstreamowy“, nurt czeskiego życia literackiego w okresie międzywojennym. Zrzeszał on twórców, którym był bliski socjalizm demokratyczny bez eksperymentów rewolucyjnych, humanitarny racjonalizm Masaryka oraz ustrój demokratyczno-liberalny. Choć przedstawiciele tego nurtu (do najważniejszych zaliczano K. Čapka i F. Peroutkę, postaci związane z opiniotwórczymi dziennikami „Lidové noviny“ i „Přítomnost“) w pełni utożsamiali się z zasadami etycznymi i humanitaryzmem Masaryka, z dystansem odnosili się do jego metafizycznej koncepcji sensu czeskich dziejów. Podstawową ideą tego nurtu była obrona liberalnej demokracji, połączona z poszukiwaniem modelu tożsamościowego nowego społeczeństwa. W tym właśnie środowisku powstał szereg prac, w których poszukiwano najbardziej charakterystycznych cech czeskości, na jakich mogłaby się opierać tożsamość odrodzonego, demokratycznego narodu i państwa: F. Peroutka, *Jací jsme* (1924) i *Boje o dnešek* (1925); J. Mahen, *Knih o českém charakteru* (1924); E. Chalupný, *Národní povaha jihočeská* (1926); E. Rádl, *Válka Čechů s Němci* (1928)¹².

Jako alternatywę katolicką (katolická alternativa) charakteryzuje Med tendencje literackie reprezentowane przez intelektualistów i pisarzy, których pozycja w nowej rzeczywistości społeczno-politycznej była negatywnie naznaczona wspomnianą już dyskredytacją Kościoła katolickiego przed wojną i w czasie wojny. Katolicyzm w literaturze czeskiej reprezentowały w latach dwudziestych XX wieku dwa nurty: pierwszy powiązany był

¹¹ Por. ibidem, s. 13-14.

¹² Por. ibidem, s. 17-18.

z działalnością wydawcy Josefa Floriana (zaliczano tu m.in. Bohuslava Reynka i Jakuba Demla), nurt drugi reprezentuje przede wszystkim publicystyka i twórczość literacka Jaroslava Durycha¹³, który odnosił się krytycznie zarówno do upolitycznionego konserwatywnego katolicyzmu (partia ludowa), jak i do polityki Masaryka. W centrum krytycznej uwagi pisarza znalazła się zwłaszcza programowa postępowość (pokrokářství) młodego państwa i jego mity. Do zespołu podstawowych narracji postępowych, współtworzących od dziewiętnastego wieku czeską autorefleksję narodową, zaliczał Durych mit Jana Husa, zinterpretowany jako, co przypomina Med, „symbol nacionálně uvědomělého bojovníka proti cizáckému katolickému tmářství.”¹⁴ To właśnie postępowy mit husowski sprowokował Durycha do napisania jednego ze swych najbardziej kontrowersyjnych artykułów zatytułowanego *Staroměstský ryňk*¹⁵.

W niniejszym rozdziale przyjrzymy się bliżej, w jaki sposób omawiane tu tradycje uwzględniane były w czeskim dyskursie tożsamościowym okresu międzywojennego, jak zostały wykorzystane w oficjalnej ideologii państwowej oraz, czy rzeczywiście udało się te rozbieżne tradycje ze sobą pogodzić, czy też pozostały one ze sobą w sprzeczności.

1. Sporu o sens czeskich dziejów ciąg dalszy

W rozdziale II niniejszej pracy zajmowaliśmy się m.in. pierwszym punktem kulminacyjnym tzw. sporu o sens czeskich dziejów, który nastąpił na kilka lat przed wybuchem pierwszej wojny światowej. Impulsem, który uruchomił najgorętszą część dyskusji, był apologetyczny tekst Jindřicha Vančury *Čím se Masaryk zavděčil českému dějepisu*¹⁶. Warto w tym miejscu przyrzeć się kolejnemu jubileuszowemu tekstowi Vančury, tym razem z 1920 r., *Čím se Masaryk zavděčil českému dějepisu (Doslov po deseti letech)*, w którym autor z pozycji przedstawiciela obozu tych, którym historia przyznała rację, odnosi się do aktualnej sytuacji politycznej. Podobnie jak swój poprzedni tekst również ten Vančura buduje na ukazaniu różnic między postawą Golla a postępowaniem Masaryka. Podczas gdy pierwszy z nich przez całą

¹³ Wyrazistej postaci katolickiego pisarza, eseisty i publicysty poświęcono w Polsce monografię A. Pająk, *Jaroslav Durych a spór o sens českých dějin*, Opole 2006. Autorka przybliżyła najpierw spór o sens czeskich dziejów, począwszy od pierwszego głośnego czeskiego zmagania z mitami narodowymi, czyli tzw. sporu o *Rękopisy*, poprzez krytyczną diagnozę kondycji narodowej postawioną przez H. G. Schauera, aż do sedna sporu, czyli dwóch odmiennych koncepcji czeskiej historii, których wiodącymi przedstawicielami byli T. G. Masaryk i J. Pekař. Pierwszą część książki uzupełnia podrozdział poświęcony wzmożonemu zainteresowaniu okresem baroku i jego równoczesnej rehabilitacji w czeskim dyskursie naukowym międzywojnia. Sedno opracowania tworzy rozdział traktujący o katolicyzmie Jaroslava Durycha jako odpowiedzi na pytanie o sens czeskich dziejów na przykładzie jego tekstów publicystycznych oraz rozdział analizujący tę część prozy historycznej, którą pisarz poświęcił epoce baroku.

¹⁴ J. Med., *Literární život ...*, s. 25.

¹⁵ Por. ibidem, s. 21-25.

¹⁶ Tekst ukazał się po raz pierwszy w czasopiśmie „Česká mysl“ w 1910 roku.

wojnę był lojalny wobec domu habsburskiego, drugi rozpoczął na emigracji działalność na rzecz odzyskania niepodległości. Podobną postawę przyjęła podczas wojny także część uczniów Golla (np. Pekař, tak samo jak jego nauczyciel, nie podpisał w maju 1917 r. *Manifestu českých pisarzy*¹⁷), inni natomiast, jak np. Václav Novotný lub Vlastimil Kybal, ustosunkowali się krytycznie wobec państwa austriackiego¹⁸. Krytyka Vančury nie poprzestaje tylko na negatywnej ocenie postaw politycznych i obywatelskich Golla oraz niektórych jego uczniów, lecz dotyczy także pracy naukowej, mianowicie wciąż brakującej syntezy czeskiej historii, która by chronologicznie kontynuowała *Dzieje* Palackiego. Tego zadania musiał się podjąć Francuz, Ernest Denis (*Konec samostatnosti české i Čechy po Bílé hoře*), również zaangażowany politycznie w sprawie niepodległości Czech¹⁹. W konkluzji Vančura z zadowoleniem stwierdza, że rozwój wypadków poprzednich lat nie tylko potwierdził słuszność historiozoficznych tez Masaryka, ale także udowodnił, że pierwszemu prezydentowi prawem należy się miejsce w panteonie wybitnych czeskich postaci, co było przed wojną przedmiotem ironicznych uwag Pekařa:

Jestliže Pekař v „Českém časopisu historickém“ (1912, str. 196) posměšně vytykal rodokmen Masarykův, zavíraje jeho jménem řadu velikých mužů našeho národa – Husa, Chelčického, Komenského, Kollára, Šafaříka, Palackého, Havlíčka, nenadál se, že Masaryk velkým svým dílem revolučním za míru i za války důstojně vskutku uzavře tuto řadu jakožto obnovitel samostatného státu československého. [...] Rozmnožil látku historickou svou účastí a svým vůdcovstvím v bohatýrské epopeji českých legií v boji za svobodu českého národa, kterou vepsán do dějin světových nový, nesmrtelný list, stejně slavný jako list epopeje husitské 15. století.²⁰

Spór o sens czeskich dziejów, przerwany w przestrzeni publicznej w czasie pierwszej wojny światowej, kontynuowano w okresie powojennym. Teksty, opublikowane w latach dwudziestych XX wieku, reprezentują w antologii M. Havelki poglądy czterech autorów²¹. Pierwszym z nich jest František Michálek Bartoš, którego artykuł powstał już w 1914 r., lecz nie doszło wówczas do jego publikacji. Powojenne wydanie tłumaczy autor potrzebą

¹⁷ Manifest, opublikowany 17 maja 1917 r., był w czasie wojny pierwszym oficjalnym dokumentem wydanym w Czechach wyrażającym niezadowolenie z rządów austro-węgierskich. Tekst podpisało 222 czeskich pisarzy i działaczy kultury, m. in. Otokar Březina, bracia Čapkové, Viktor Dyk, Alois Jirásek, Marie Majerová, Zdeněk Nejedlý, Arne Novák, F. X. Šalda, Antonín Sova i in. Por. F. Čapka, *Dějiny země Koruny české v datech*, Praha 1998, s. 556.

¹⁸ J. Vančura, *Čím se Masaryk zavděčil českému dějepisu (Doslov po deseti letech)* [w:] M. Havelka (red.), *Spór o smysl českých dějin (1895-1938)*, Praha 1995, s. 362.

¹⁹ Ibidem, s. 363.

²⁰ Ibidem, s. 364-365.

²¹ M. Havelka, *Filosofické reflexe ve 20. letech aneb pokusy o obnovu formulace otázky* [w:] tegoż (red.), *Spór o smysl...*, s. 369-495.

odnowienia i kontynuacji dyskusji w zmienionej sytuacji politycznej. Bartoš w pełni popiera dwie główne tezy historiozoficzne Masaryka: przyczynowo-skutkowe powiązanie pomiędzy zniewoleniem czeskich chłopów w 1487 roku i klęską powstania antyhabsburskiego w 1620 roku²² oraz ideowe koneksje łączące czeską reformację z odrodzeniem narodowym²³. Polemizując z wywodami Pekařa, autor broni naukowego charakteru tez Masaryka, które w jego opinii znajdują odzwierciedlenie w faktach historycznych. W oparciu o nie rozwijać można współczesny program polityczny:

Problém český, problém českého myslícího člověka je tak dvojitý: náboženský a sociální. Běží o to vypracovat v sobě člověka evropského, a přece českého, moderního filozofického představitele na dráze našich předků, bratrů, jak ukazoval zvláště Palacký, organickou syntézou moderního úsilí filosofického i odkazu naší reformace. Naše české bratrství bylo však především bratrstvím práce a opět práce. Je tedy náš úkol reformační povýtce sociální: prikazuje především stálou a vytrvalou práci pro lid.²⁴

Pytanie o słuszność jednej z głównych tez Masaryka, a mianowicie budowania idei czeskości na fundamencie wartości religijnych, znalazło się w centrum uwagi kolejnego autora, Jiřego Jareřa²⁵, który rozwija koncepcję Nejedlego (*Spor o smysl českých dějin*, 1912), przyjmując jej główne założenia dotyczące trzech centralnych wydarzeń czeskiej historii (husytyzm, klęska białogórska, odrodzenie narodowe), wokół których koncentruje się każda syntetyzująca refleksja historiograficzna. Jareř również za Nejedlým przyznaje słuszność poglądom zarówno Masaryka, jak i Pekařa, stwierdzając równocześnie niemożliwość ich pogodzenia: „Stojí tudíž proti sobě dva různé světy, Masarykova všelidská humanita na podkladě náboženském a Pekařova myřlenka národnostní ve smyslu jazykovém, politickém a hospodářském.”²⁶

Uznając słuszność obu koncepcji, Jareř równocześnie poddaje je krytycznej ocenie. Na pytanie, czy kwestia czeska jest kwestią religijną, odpowiada przecząco. Podążając za Pekařem, odrzuca tezę o związku czeskiej reformacji z odrodzeniem narodowym, które miało świecki charakter, choć postulat swobody wyznania był jego naturalną częścią. Dowodem na malejące znaczenie religii już u progu odrodzenia narodowego jest w opinii Jareřa znikomy wpływ

²² F. M. Bartoš, *Masarykova česká filosofie* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl...*, s. 371 n.

²³ Ibidem, s. 374 n.

²⁴ Ibidem, s. 383.

²⁵ M. Havelka stwierdza brak dostępnych informacji biograficznych i bibliograficznych na temat tego autora. Por. ibidem, s. 862.

²⁶ J. Jareř, *Je otázka česká otázkou náboženskou?* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl ...*, s. 404.

wydanego w 1781 roku patentu tolerancyjnego²⁷ na sytuację wyznaniową w Czechach. Gdyby teza Masaryka o wpływach czeskiej reformacji na proces formowania nowoczesnego narodu była słuszna, doszłoby do masowych konwersji religijnych, a tymczasem sytuacja wyznaniowa w Czechach po 1781 roku niewiele się zmieniła²⁸. Ze względu na już wspomniany świecki charakter czeskiego odrodzenia narodowego za mało istotny autor uważa fakt większościowej przynależności mieszkańców ziem czeskich do wyznania katolickiego. Wyraża natomiast zdecydowany sprzeciw wobec poglądów Pekařa, zdaniem którego katolicki barok odegrał pozytywną rolę w rozwoju kulturowym narodu i przygotował grunt dla odrodzenia narodowego²⁹:

Jak možno tvrdit něco podobného, když přece je známo, že naše obrození je právě protestem člověka osvobozeného z útlaku církevního, protestem proti baroku! Barok je nám odporný přes svoje monumentální stavby a svůj „estetický půvab“, protože vzbuzuje v nás vždy jen vzpomínku na otravné působení českých jezuitů, kteří (dle slov Denisových) zmátli pojmy mravní, protože podle svých zásad uznávali za dobro, co jim je užitečné, a za zlo, co překáželo jejich vládě nad myslimi lidí.³⁰

Można zatem zauważyć pewną sprzeczność w rozważaniach Jareša, który z jednej strony, zgodnie z konkluzjami Pekařa, nie uznaje związku pomiędzy czeską reformacją, a odrodzeniem narodowym, dwoma odległymi w czasie rozdziałami czeskich dziejów, z drugiej strony zaś odrzuca koncepcję ciągłości czeskiej historii, która docenia barok, jako okres odgrywający istotną rolę w początkach formowania nowoczesnego narodu. Mimo to autor pozostaje, podobnie jak Pekař, zwolennikiem koncepcji idei narodowej (nacjonalizmu) jako

²⁷ Toleranční patent, opublikowany 20 października 1781 r., dopuszczał do życia publicznego (a ściślej tolerował w życiu publicznym, stąd nazwa dokumentu) na ziemiach czeskich i austriackich trzy wyznania niekatolickie – luteranizm, kalwinizm oraz prawosławie. Mimo licznych ograniczeń dotyczących ich funkcjonowania w przestrzeni publicznej (nabożeństwa mogły mieć wyłącznie charakter prywatny), za istotną zmianę można uznać zrównanie niekatolików z katolikami w prawach obywatelskich (nabywanie majątku, uzyskiwanie stopni akademickich, podjęcie pracy w administracji państwowej itp.). Por. F. Čapka, *Dějiny země Koruny české ...*, s. 380.

²⁸ J. Jareš, *Je otázka česká ...*, s. 424 i 428.

²⁹ Jareš odwołuje się do artykułu *V den svatojanský* opublikowanego przez Pekařa 16 maja 1920 roku w dzienniku „Národní listy”: „[...] dodám ještě, že to temno 18. století (znám jeho stíny snad více než jiní) mělo v jiném směru hodně světla a tepla, že to byla doba, kdy nejen pražská města ožila podivuhodnou krásou baroku, ale kdy celý národ až do poslední vsi, do poslední chatrče, do posledního vzorku krajky a do poslední melodie lidové písně naplnil se radostí a štěstím barokové kultury, pronikající, tvořící, budující novou společnost, nový národ, týž národ, z něhož vyšlo naše obrození, z něhož vyšly naše generace.“ Por. „Národní listy”, LX, nr 134, s. 2. W tym samym numerze dziennika „Národní listy” znajdziemy także artykuł *Legenda svatojanská r. 1920* autorstwa Jana Herbena. Oponent Pekařa w sporze o sens czeskich dziejów zajmuje zgoła odmienną postawę wobec kultu świętojańskiego, który w jego opinii symbolizuje czysto formalną, bezrefleksyjną i w dodatku niemoralną religijność (katolicką), dla której kontrpunkt stanowi dziedzictwo husowskie (reformacyjno-protestanckie): „K čemu nás vedl Hus? K osobnímu přesvědčení a rozumu, k mravnímu polepšení, národnímu i politickému rozkvětu. K čemu nás vedl Jan Nepomucký? K mravní tuposti, nemyšlení, otroctví a zániku národa.“ Por. „Národní listy”, LX, nr 134, s. 1.

³⁰ J. Jareš, *Je otázka česká ...*, s. 423.

wiodącej siły czeskich dziejów, stwierdzając, iż także poglądy Masaryka w tej kwestii przeszły w czasie wojny istotną ewolucję:

Masaryk dal se právě za války světové přesvědčit zdravým instinktem českého lidu, jeho nadšeným nacionalizmem, že nacionalismus není jen jednostranný kult jazyka a národnosti, že český nacionalismus nemá jen negativní smysl protiněmecké fronty, nýbrž, že má též svůj samostatný a kladný obsah vlastní.³¹

Do najistotniejszych głosów wspierających historiozoficzną koncepcję T. G. Masaryka w latach dwudziestych XX wieku należały poglądy filozofa Emanuela Rádl³². Jak zauważa M. Havelka, Rádl, w tekście wydanym w 1925 r. pod tytułem *O smysl našich dějin*, dokonał innego doboru epok założycielskich czeskiej historii (husytyzm, odrodzenie narodowe, założenie republiki) oraz poszerzył trwającą dyskusję tematycznie i metodologicznie. W dodatku, odrzucając zaproponowaną przez Nejedlego możliwość dwojakiego pojmowania czeskiej historii (historyczno-empirycznego i filozoficzno-spekulacyjnego), dążył do przyjęcia jednoznacznej postawy aksjologicznej i politycznej. Także, chyba jako jedyny z uczestników sporu, w pełni zaakceptował radykalne poglądy Jana Herbena³³.

Na wstępie swojego tekstu Rádl opowiada się jednoznacznie za prezentyzmem Masaryka, co w skrócie wyraża postulat „[...] opírání se o minulost při posuzování přítomnosti, oceňování minulých událostí, jako by to byly politické činy, jež měříme měřítkem pravdy a nepravdy [...]”³⁴ W tej perspektywie historia narodu jawi się jako przyczynowo-skutkowy ciąg zdarzeń, a zadaniem historyka jest odkrycie jego metahistorycznego czy wręcz metafizycznego sensu:

[...] smysl tohoto pojetí je, že minulost i přítomnost česká je v podstatě jednotné dědictví, v němž svědomití mužové řeší nové a nové úkoly své doby podle měřítka pravdy věčně sice stejné, ale pořád nové a nové formy na sebe beroucí; hledíce postihnout plán Prozřetelnosti a orientující se podle názorů svých předchůdců, vedou svůj lid do boje za jeho uskutečnění.³⁵

³¹ Ibidem, s. 432.

³² Emanuel Rádl (1873-1942), przyrodnik, filozof i myśliciel religijny. Profesor metodologii nauk przyrodniczych na Wydziale Przyrodniczym Uniwersytetu Karola w Pradze. Autor m.in. prac: *Úvahy vědecké a filozofické* (1914); *Romantická věda* (1918); *Západ a Východ* (1925); *Válka Čechů s Němci* (1928); *Útěcha z filozofie* (1946). Por. M. Havelka (red.), *Spor o smysl ...*, s. 864. Na tle szerszego kontekstu historycznego filozofii narodowej Rádlu przygląda się J. Baluch, *Naród český w pojęciu Emanuela Rádlu*, [w:] M. Bobrownicka (red.), *Język a tożsamość narodowa*, Kraków 2000, s. 53-61.

³³ M. Havelka, *Spor o smysl českých dějin 1895-1938* [w:] tegoż (red.), *Spor o smysl ...*, s. 29.

³⁴ E. Rádl, *O smysl našich dějin (Předpoklady k diskusi o této otázce)* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl ...*, s. 433.

³⁵ Ibidem, s. 433.

Tekst Rádla można podzielić na dwie części. W pierwszej, metodologiczno-filozoficznej, w której krytyczne uwagi skierowane są pod adresem przedstawicieli szkoły Jaroslava Golla, autor broni nadrzędności konstrukcji teoretycznej wobec przedmiotu badania³⁶ oraz stawia postulat pojęciowej precyzji nie tylko w naukach ścisłych, lecz także społecznych (historiografii)³⁷. Jak stwierdza M. Havelka, trudno nie zauważyć podobieństwa teoretycznych wywodów Rádla do krytyki empiryzmu dokonanej systemowo przez Karla Raimunda Poppera około siedem lat później, jak również faktu, że Rádl sam osłabiał swój słuszny skądinąd postulat precyzyjnego wyrażania pojęć poprzez używanie sformułowań w rodzaju: „zdravé východisko teoretického zkoumání“ albo „dobrá vůle v pochopení pojmu“. W niejednoznaczny sposób filozof posługuje się także wyrazem „mysl“ używając go zarówno w rozumieniu semantycznym, jak również subiektywnym oraz nomicznym³⁸.

W drugiej części tekstu Rádl broni, tłumaczy i rozwija koncepcję Masaryka, koncentrując swoje rozważania wokół pojęć renesansu, reformacji, kontrreformacji, liberalizmu, patriotyzmu oraz narracji historycznej³⁹. Centralną pozycję zajmuje w jego wywodach reformacja rozumiana w Masarykowskim duchu jako „návrat k sobě samému od neupřímnosti, násilnosti, hledanosti; víra v určitou pravdu, v bratrství.“⁴⁰ Rádl reformację rozumie jako proces nieukończony, w dodatku szeroko rozumiany, reprezentowany przez szereg postaci historycznych oraz mieszczący w swoich ramach wiele nurtów myślowych, które uważał za wartościowe i godne naśladowania:

K reformaci patří tedy i Kopernik, Kepler, Newton, nová filozofie, Lockovy úvahy o snášenlivosti, kritika bible, Kantova filosofie, socialistické úsilí, vůbec novodobé snahy o větší pravdivost, upřímnost, lidskost, důslednost. [...] Jako jsou ve světové reformaci Newton, Pascal, Kant, Darwin pokračovateli reformačního úsilí, tak v Čechách Dobrovský, Kollár, Palacký, Aug. Smetana, Havlíček⁴¹.

³⁶ Por. „[...] spisovatel musí vědět, co vlastně líčí (což je vždycky individuálně pojatá myšlenka), a materiál musí této myšlence podřizovat. Rozhodne se například studovat renesanci. V žádném zápisu nenajde tento historický zjev jako factum brutum; není to ani člověk, živší od toho do toho času, ani bitva, svedená tehdy a tam a tam; nezbyvá, než aby si vytvořil přibližnou definici renesance, podle toho, co o ní ví; jeho studium je pak řízeno touto definicí; podle ní jedna fakta volí, druhá zamítá; jeden obor zjevů studuje pečlivě, druhý přezírá; podle definice si dělí obory zjevů na skupiny (např. umění, politika, katolictví), které si tvoří také sám a sám definuje.“ ibidem, s. 438-439.

³⁷ Ibidem, s. 443-444.

³⁸ M. Havelka, *Spor o mysl českých dějin 1895-1938*, ..., s. 30.

³⁹ Rádl píše o zoologicznym podejściu do historii poprzestającym na opisie obserwowanych zjawisk lub też o przesłonce instynktownie odczuwanej, przeciwwstawiając im przeszłość zrozumianą jako powód lub uzasadnienie obecnego działania: „V teorii Masarykové nejde o instinkty, jaké lidé mají, nýbrž o plány, které chtějí provést!“ Por. E. Rádl, *O mysl našich dějin* ..., s. 458 i 465.

⁴⁰ Ibidem, s. 450.

⁴¹ Ibidem, s. 451.

W budowaniu śmiałych pomostów historycznych Rádl posuwa się jeszcze dalej niż Masaryk, stwierdzając, iż: „Světová válka podobně řešila humanitní ideály: demokratismus, osvobození národní, odstranění militarismu a absolutismu. I je světová válka pokračováním bojů husitských a řešením těch úkolů, které se tehdy řešit začaly a nedořešily.“⁴²

Udzielając odpowiedzi na pytanie o tytułowy „smysl našich dějin“, Rádl uważa, iż warunkiem znalezienia głębszego sensu najnowszych wydarzeń czeskiej historii jest przyjęcie historiozoficznej perspektywy Masaryka, zrozumienia ich religijnej (tzn. uniwersalnej) istoty, co skutkuje wyzwoleniem się ze strefy przypadków historycznych oraz lokalności:

Masaryk poprvé uplatnil uvědoměle a důsledně teoreticky i prakticky přesvědčení, že česká otázka je otázka světová. Jeho učení o náboženském reformačním smyslu husitství a českého bratrství, o humanitním smyslu českých dějin, o slovanství našich buditelů a jeho filosofie malých národů, ve jménu které stavěl tuto republiku, vysvobozuje naši minulost a založení republiky z oblasti historických náhod a lokálních událostí a staví je pod ochranu pravdy, rozumu, věčnosti.⁴³

Historiozoficzne rozważania tworzące swego rodzaju intermezzo w sporze o sens czeskich dziejów zamyka w antologii Havelki seria krótszych tekstów *Glosy k české otázce* z lat 1918-1925 autorstwa Josefa Ludvíka Fischera⁴⁴, który temat czeskiej tożsamości próbuje ująć w perspektywie pytań o charakter narodowy i tradycję, przy czym swoje spojrzenie kieruje nie tylko w przeszłość, ale, podobnie jak później F. Peroutka, zwraca uwagę na narodowe istnienie jako element kultury danego społeczeństwa, inaczej mówiąc jako przyswajanie drogą socjalizacji pewnych modeli myślenia, zachowania i postępowania⁴⁵. Tak zwanego charakteru narodowego Fischer nie uważał za cechę stałą, lecz ulegającą bezustannemu rozwojowi i przekształcaniu:

[...] každý národ žije svým vlastním životem, v důsledku specifických znaků jen jemu vlastních, jichž soubor tvoří národní charakter jeho. Ten – je to jen přirozený důsledek jeho existence – je činný nepřetržitě, v každé periodě dějinné. Jako síla psychická – připomínám mimochodem – uplatňuje se činně i trpně, tj. přeměňuje do organismu národního vnikající živly cizorodé a je jimi přeměňován. Není proto něčím stálým, neměnným, substanciálním, naopak, jako atribut živého organismu je schopný vývoje.⁴⁶

⁴² Ibidem, s. 451.

⁴³ Ibidem, s. 469.

⁴⁴ J. L. Fischer (1894-1973), filozof i socjolog, studiował w Pradze, profesor Uniwersytetu Masaryka w Brnie. Wydał m. in. *Budoucnost evropské kultury* (1928); *Zrcadlo doby* (1932); *Krize demokracie* I, II (1933). Por. M. Havelka, (red.), *Spor o smysl ...*, s. 861-862.

⁴⁵ M. Havelka, *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*, s. 32.

⁴⁶ J. L. Fischer, *Glosy k české otázce* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl ...*, s. 470.

Jak zauważa Havelka, Fischer nie zajmuje się problematyką psychologii narodowej i czeskich tradycji z konserwatywnym zamiarem ich obrony; poznanie i zrozumienie ich stanowi dla niego punkt wyjścia do ich aktywnego, twórczego i nastawionego na przyszłość przyswojenia⁴⁷. Z tej perspektywy patrząc, przeciwstawia sobie także dwie ważne postaci czeskiej reformacji, Jana Husa i Petra Chelčického, zaznaczając równocześnie subiektywizm swojej oceny:

Co mohu říci o prvých sloupech českého hnutí reformačního – Husovi a Chelčickém, je mé nejsubjektivnější. V obou, vyrostlých ze stejných podmínek dobových, spřízněných v tolika otázkách, vidím ztělesněny dva extrémní póly českého člověka. Klad – u Husa, nebezpečí – u Chelčického. Podlehli jsem sugestivnímu kouzlu osobnosti Husovy; Chelčický mě k sobě láká i odpuzuje svou příšernou důsledností [...] Oba znali jen jeden zákon – zákon pravdy boží. [...] Zákon Husův sílil a vedl životem; zákon Chelčického z života činí poušť. Zákon Husův dával odvahu, zákon Chelčického pokoru bez odmluvy.⁴⁸

Jakkolwiek Fischer przyznaje się do fascynacji Husem, nie uważa historiozoficznej koncepcji Masaryka za możliwą do obrony z naukowego punktu widzenia⁴⁹, choć ceni go wysoko jako osobę, która swoją aktywnością w niespotykany dotąd sposób wzbogaciła czeskie życie publiczne, kulturowe i polityczne⁵⁰. Jeżeli narracja historyczna tworzona jest na podstawie kauzalnego ciągu wydarzeń rozłożonych w czasie, a ich wybór musi zostać poddany selekcji według z góry określonych kryteriów i polegać na radykalnej redukcji determinujących przyczyn, przy pomocy których interpretujemy dłuższe okresy historii, to dochodzimy, zdaniem Fischera, do czegoś, co nazywamy filozofią dziejów⁵¹.

Centralny problem myśli Masaryka został zarysowany już w jego pierwszej większej pracy, poświęconej fenomenowi samobójstwa (*Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation*, 1881) i rozwinięty w studium, które Fischer określa jako najbardziej subiektywne a zarazem najbardziej filozoficzne, a mianowicie: *Moderní člověk a náboženství* (1897). Problem ten można określić jako sprzeczność nauki i wiary. Masaryk, przejmując i przetwarzając poglądy August'a Comte'a, iż brak jednolitego systemu idei (filozofii) prowadzi do współczesnego kryzysu społeczeństwa, widzi taki nadrzędny spajający system idei w religii

⁴⁷ M. Havelka, *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*, s. 32.

⁴⁸ J. L. Fischer, *Glosy k české otázce...*, s. 472-473, 474.

⁴⁹ Por. „Domnívám se, že jednostrannost i schematičnost tohoto pojetí je příliš zřejmá, než aby bylo třeba zvlášť jí prokazovat, a že jeho nehistoričnost byla dostatečně prokázána, než aby bylo třeba znovu se jí zabývat.“ Ibidem, s. 484.

⁵⁰ Ibidem, s. 486.

⁵¹ Ibidem, s. 482-483.

(*žyciu sub specie aeternitatis*). Religijność Masaryka cechowała się jednak silnym indywidualizmem, co wywarło istotny wpływ na dobór elementów tworzących jego konstrukcję historiozoficzną⁵²:

Měl-li si přes svůj individualismus Masaryk uhájit kladný poměr k náboženství, musel se s chválou zastavovat u těch epoch a jevů, které znamenaly jednak přínos kritiky a odboje, jednak vystupovaly s požadavkem víry bezprostředně žité, tedy u jevů reformačních. Svým individualismem zapadaly ve směr jeho usilování, stejně tak jako každá náboženská ortodoxie se křížila s ním.⁵³

Jak zauważa Martin C. Putna, dla Masaryka, który w 1880 roku ostatecznie zerwał z katolicyzmem wstępując do Kościoła kalwińskiego, protestantyzm i tradycja reformacyjna stanowiły jedynie inspirację do poszukiwania nowej religii, która byłaby nowoczesna, postępową oraz humanistyczną. Na próżno jednak w tekstach Masaryka szukać jej bardziej sprecyzowanej treści. W broszurze *V boji o náboženství* (1904) przede wszystkim określił, czym religija nie jest. Nie jest ani filozofią i nauką, ani teologią, ani wiarą, ani moralnością, ani kultem, ani kościołem, ani mistycyzmem. Bardziej niż „czym“ tłumaczył, „jaka“ powinna być nowoczesna religia: moralna, społeczna, narodowa i duchowa, powinna być bardziej przekonaniem niż wiarą⁵⁴.

Skomplikowany stosunek Masaryka do religii skłonił autorów książki *Český antiklerikalismus*⁵⁵ do określenia go mianem człowieka religijnego i antyklerykała, co jest zestawieniem tylko pozornie sprzecznym. Religijność Masaryka miała charakter oryginalny, w znacznej mierze synkretyczny. Inspirację czerpała nie tylko z uniwersalizmu katolickiego, ale też z czeskiej tradycji protestanckiej i amerykańskiego ruchu ewangelikalnego, zachowując przy tym racjonalne podejście do rzeczywistości⁵⁶. Z kolei antyklerykalizm⁵⁷ Masaryka wynikał z jego krytycznego stosunku do zinstytucjonalizowanej religii. Jako poseł austriackiej

⁵² Ibidem, s. 485-486.

⁵³ Ibidem, s. 486.

⁵⁴ M. C. Putna, *Václav Havel. Duchovní portrét v rámu české kultury 20. století*, Praha 2012, s. 53. Na temat specyficznego stosunku Masaryka do religii por. także M. Chadima, *Tomáš Garrigue Masaryk a náboženství*, Hradec Králové 2021.

⁵⁵ S. Balík a kol., *Český antiklerikalismus. Zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848-1938*, Praha 2015.

⁵⁶ Ibidem, s. 63.

⁵⁷ Dostyć szerokie rozumienie antyklerykalizmu, obejmujące rozmaite idee, zespoły wyobrażeń i programy, można scharakteryzować jako: „[...] vývoj řady názorů v oblasti kritiky určitých společenských skupin, v nichž se stýká konkrétní realita (církev v určitém historickém stadiu, jistá křesťanská politika, ultramontánní katolicismus, výkon moci určitého episkopa apod.) s oblastí imaginace, v níž se promítají historické stereotypy.“ Por. ibidem, s. 26. Za specyficzny wariant czeski uznać można antyklerykalizm zbudowany na odmiennych wyobrażeniach o przeszłości, odmiennej interpretacji czeskiej historii oraz roli i znaczenia postaci historycznych (Jan Hus, Jan Nepomucký). Por. ibidem, s. 28.

Rady Państwa (1891-1893, 1907-1914) dał się w swoich wystąpieniach poznać jako przeciwnik jej instrumentalizacji politycznej⁵⁸, w trakcie drugiej kadencji włączył się aktywnie w wypracowanie parlamentarnej inicjatywy na rzecz nauki i uniwersytetów wolnych od wpływów Kościoła. O Masarykowskim pojmowaniu religii świadczy akcentowane w refleksji filozofa hasło „odcírkevnění náboženství”⁵⁹, co można rozumieć jako postulat uwolnienia jej ze ściśle wyznaczonych ram instytucjonalnych. W podobnym duchu Masaryk występował także na gruncie czeskim, aktywnie uczestnicząc w licznych sporach i polemikach z kręgami katolickimi (najbardziej znane to tzw. afera Judy z 1905 r. oraz przypadek Aloisa Konečného z lat 1907-1908)⁶⁰. Nie zdziwi zatem fakt, że Masaryk stopniowo uzyskał status autorytetu, a jego konkluzje stanowiły bazę ideową czeskiego antyklerykalizmu. Należy jednak podkreślić, iż jego działalność w tym zakresie miała przeważnie charakter naukowy, co w praktyce oznaczało, że zawsze uwzględniał przynajmniej część argumentów swoich oponentów. O takim zrównoważonym podejściu nie można już mówić w przypadku popularyzatorów myśli Masaryka, takich jak Jan Herben lub Jindřich Vančura⁶¹.

*

Drugi punkt kulminacyjny sporu o sens czeskich dziejów nastąpił, w opinii M. Havelki⁶², w latach dwudziestych XX wieku. Jako punkt wyjścia posłużą nam teksty wyżej już wspomnianego konstytucyjnego intelektualnego triumwiratu międzywojennej Czechosłowacji – J. Pekařa, F.X. Šaldy oraz T. G. Masaryka, które powstały w latach 1928-1929. Dodatkowym powodem bliższego zainteresowania tekstami Pekařa i Šaldy jest fakt, że pierwotnie powstały one jako odczyty w ramach popularyzatorskiego cyklu *O smyslu českých dějin* zorganizowanego przez Instytut Oświaty Ludowej Masaryka (Masarykův lidovýchovný ústav) jesienią 1928 roku. Tekst Pekařa, jak zauważa Havelka⁶³, nie stanowi wyłącznie powtórzenia

⁵⁸ Por. „Politikou a politickou mocí, pánové, nepomůžete náboženství. To nikdy nešlo. Politika může náboženství zkorumpovat, náboženství se dá politicky využívat, ale politikou neuskutečníte plánovanou reformu ducha a srdcí.“ Por. J. Kovtun, *Slovo má poslanec Masaryk*, München 1985, s. 80; tu cyt. za S. Balík a kol., *Český antiklerikalismus ...*, s. 65.

⁵⁹ S. Balík a kol., *Český antiklerikalismus ...*, s. 66.

⁶⁰ Karel Juda, był nauczycielem szkoły realnej w Prostějovie. Dostał się do sporu z kręgami katolickimi po opublikowaniu w 1905 roku artykułu silnie krytycznego wobec katolicyzmu i religii w ogóle; Alois Konečný był nauczycielem w Bohdíkovie na Morawach Północnych. Należał do ruchu „postępowego” oraz był członkiem kierownictwa Partii Narodowo-socjalistycznej. Konečný wygrał konkurs na stanowisko dyrektora szkoły. Wynik konkursu został jednak unieważniony na podstawie skarg miejscowego środowiska katolickiego. Por. ibidem, s. 67.

⁶¹ Por. ibidem, s. 64-69.

⁶² M. Havelka, *Třetí fáze sporu aneb Max Weber ve sporu o smysl českých dějin a další metodologicko-teoretické otázky* [w:] tegoż (red.), *Spor o smysl ...*, s. 499-826.

⁶³ M. Havelka, *Spor o smysl českých dějin 1895-1938, ...*, s. 33.

starych argumentów. Historyk, wprowadzając korektę metodologiczną, jako pierwszy z uczestników sporu zadał pytanie o znaczenie słowa „sens”⁶⁴ oraz uściślił swoje rozumienie „narodowej osi czeskich dziejów”, w której rozwoju zasadniczą rolę zawsze odgrywały wzory zagraniczne:

Ale vzor ciziny působil, jak opakují, do všech stránek života a do všech projevů jeho, tvoře podle kulturních period svých nové a nové situace a formy, od polního náradí sedlákova až do myšlenky reformátora náboženského či vůdce politického nebo vize básníkovy. Tedy ne pouze stýkání a potýkání podle formule Palackého, ale stálé přejímání, podléhání, sycení se vzorem života a myšlenky pokročilejších sousedů světa germánského a románského je nejmocnějším a daleko nejvýznamnějším faktem a faktorem našich dějin.⁶⁵

W tym kontekście historyk ocenia także husytyzm jako rodzimy i twórczy czeski wkład w rozwój ludzkości, który równocześnie nie mógłby powstać bez impulsów zagranicznych:

[...] husitství je nejvýznamnějším bodem našeho podílu v budování evropské osvěty – ale na rozdíl od Palackého a jeho pojetí třeba zdůraznit, že je to podíl v myšlenkové a mravní snaze, k níž nás vychovala, již k nám vnesla cizina, nikoliv něco, co by nezávisle od Evropy vyrostlo samo z českého ducha a prostředí.⁶⁶

Tekst *Dvojí dějepisectví* autorstwa kolejnej opiniotwórczej postaci czeskiego międzywojnia, F. X. Šaldy, ma charakter metodologiczny. Można go odczytać jako krytykę pozytywizmu, który, wyzwalając historiografię czeską z podporządkowanej roli wobec celów narodowo-emancypacyjnych i politycznych⁶⁷ (podobny proces odnotowuje Šalda w całej

⁶⁴ Odnosząc się do tekstów Masaryka z lat dziewięćdziesiątych XIX wieku, Pekař stwierdza po pierwsze wieloznaczność używanego przez niego pojęcia „sens”, a po drugie dowodzi niemożliwości ustalenia istoty bytu narodowego: „smysl je tu hlavní obsah, jindy hlavní vzpružina, jindy úhelná idea, jindy hlavní nebo národní úkol, národní posláni nebo program, jindy i titul slávy; hlavní je, že se předpokládá, jako by z dějin národních bylo lze jednu myšlenku, jednu tendenci, tedy jeden «smysl» jako tvůrčí nosnou sílu jejich odvodit (tak má se spolu nepřímou za to, že každý jednotlivý národ je představitelem určitého «smyslu», patrně odchýlného) [...] U historiozofů naší doby [...] nenajdeme již nikde představy, že by jednotliví národové byli nositeli určitých idejí, tvořících smysl jejich dějin [...]“ J. Pekař, *Smysl českých dějin* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl ...*, s. 501. Stojąc na gruncie historiografii empiryczno-pozytywistycznej, historyk podejmuje zadanie szukania „sensu” czeskich dziejów pod warunkiem, „[...] pokud se jím rozumí to, co naše metodologie označují slovem pojetí dějin nebo filozofii dějin, pojetí opírající se o závěry z poznání vědecky zjištěného. Nejde tu v podstatě o nic jiného než o poznání hlavních faktorů dějinného vývoje a výklad souvislostí jimi vytvořených.“ Ibidem, s. 502.

⁶⁵ Ibidem, s. 504.

⁶⁶ Ibidem, s. 504.

⁶⁷ W związku z twórczością historiograficzną Palackiego Šalda zwraca uwagę także na jej wymiar metafizyczny: „Palacký pojímá dějiny, řekl bych, jako básník-moralista nebo filozof: jsou mu v podstatě ohromným dramatem, v němž se projevují záměry božské Prozřetelnosti.“ tenže, *Dvojí dějepisectví* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl ...*, s. 562.

kulturze české ostatních dekad XIX věku), splnil svou fundamentální roli v rozvoji nauky, leč zároveň již ne vystarcuje. Historiografie pozitivistická přestává totiž, v názoru kritika, na zjevích, na stvrzení faktů, když by měla badat také činy, akty tvůrčí:

Napoleon vymyslí nový způsob válčení, který změni tvář Evropy; Luther postaví se proti papeži a stvoří tím něco nového, před tím nebývalého: veliké schizma; Michelangelo a Shakespeare stvoří díla, která změni tehdejší názor na architekturu, na drama. Jsou tohleto jen jevy? Ne: to je něco víc, to jsou činy, tvůrčí skutky.⁶⁸

Nová perspektiva badatelská potřebuje také nové metody. Šalda charakterizuje ji jako poszukiwanie klucza: „Činy cizích lidí tyčí se před námi jako hádanky: musíme k nim nalézt klíč.“ Badání akty tvůrčího vyžaduje od badatele – musí on dotvarzovat fakty, poszukiwać analogii, dokonywać uogólnień, stvrzení Šalda, opovíadajúc się tym samym za filozoficzno-spekulacyjną metodą badań historycznych. Posługując się konkretnym przykładem, przytacza požądany przez siebie model badania epoki husyckiej:

Je dána např. revoluce husitská, jejíž charakter má být poznán. Máme-li její správně rozpoznat, není to myslím možné bez zřetele ke všem revolucím, i nejnovějším, poněvadž je jednou z živých funkcí svého typu, který je sice posud nedobudován a nedokončen, tedy *in statu nascendi*, ale je přece něco živého, a tedy organického, z čeho mohu, ano musím *per analogiam* usuzovat. [...] A srovnání revoluce husitské s revolucemi staršími i mladšími, např. s puritánskou revolucí anglickou z polovice 17. stol., s měšťáckou Revolucí francouzskou z konce 18. stol., se sociálně-hospodářskou bolševickou revolucí ruskou, vnucuje se samo sebou; a hledání obdob a podob mezi ní a ostatními revolucemi, ale ovšem i rozdílů může být s užitekem pro její lepší poznání.⁶⁹

W dalszych swoich rozważaniach Šalda ostrze krytyki kieruje już bezpośrednio pod adresem Josefa Pekařa, którego dorobek naukowy wysoko ceni, ale równocześnie jego perspektywę badawczą uważa za niepełną: „Vedle badatele – a jako badatel požívá prof. Pekař jistě úcty nás všech – chtěl bych, aby veliký historik byl také filozofem a do jakési míry i básníkem. [...] [M]íním to v etymologickém smyslu řeckého slova: *poiétés* – kdo umí něco udělat, tj. vyvolat právě minulost z hrobu, zpřítomnit nám ji.“⁷⁰ Biorąc pod uwagę dorobek

⁶⁸ Ibidem, s. 563.

⁶⁹ Ibidem, s. 566.

⁷⁰ Ibidem, s. 569-570.

naukowy Pekařa⁷¹, programowo narratywistyczny charakter jego tekstów historiograficznych, jak również jego zaangażowanie publicystyczne i popularyzatorskie, zarzuty o jednowymiarowość jego perspektywy badawczej nie wydają się w pełni uzasadnione.

W ostatniej części tekstu krytyk porusza się po obszarze przez siebie najlepiej rozpoznanym, a mianowicie twórczości literackiej, koncentrując uwagę, rzecz jasna, na utworach o tematyce historycznej. Pod kątem wcześniej przedstawionych wymogów stawianych produkcji historiograficznej Šalda uznaje za praktycznie bezwartościowe dzieło Jiráska, „poněvadž si při svém romanopisectví vede jako historik z profese: čte staré dokumenty a parafrázuje je, čte historická pojednání a poznatky, které takto jako historik pozitivista získal, navléká na šňůru jakých takých beletristických příběhů.“⁷² Šalda, zainspirowany podziałem prawa na *law in books* i *law in action*, dokonanego przez amerykańskiego badacza, Nathana R. Pounda, rozróżnia historię w archiwach oraz historię w działaniu (historie funkční). Jako przykład pierwszego typu przytacza twórczość Jiráska, wariant drugi reprezentują zaś wybrane dzieła Jana Nerudy, autora w tym kontekście nieoczywistego, gdyż w swej twórczości preferującego przede wszystkim aktualną tematykę społeczną. Jednak Neruda to także autor tomu poetyckiego *Zpěvy páteční*, stanowiącego, zdaniem krytyka, egzemplifikację owej historii w działaniu, aktu twórczego dokonującego syntezy rozbieżnych czeskich tradycji historycznych:

A inspiraci tvárnou? Odkud ji bere? To je právě tolik poučné pro problém, který mne zaměstnává: z baroka souběžně a svorně s husitstvím. Co teorie rozpojuje, co teorie staví proti sobě, básník slučuje a váže v jedno předpodstatňujícím aktem historie funkční. [...] Básníkovi husitství vedla přímá cesta od katedrály svatovítské k barokním sochám mostu Karlova; nebylo tu nic přerytého, nebylo tu rozporů a propastí. Funkční historismus poučil ho o životné jednotě toho, co chtěla akademická teorie roztrhávat.⁷³

Šalda zatem z jednej strony docenia wpływ badaczy pozytywistycznych na wyzwolenie się historiografii ze służebności wobec celów kulturowo-oświatowych i politycznych, z drugiej strony jednak wysuwa postulat bardziej twórczego podejścia do materii historycznej, co zbliża go do poglądów Masaryka, którego tekst *Masarykova česká filozofie* powstał w latach 1928-1929 w reakcji na trzecią już reedycję rozprawy Pekařa o tym samym tytule z 1912 roku. Tekst

⁷¹ U schyłku kariery naukowej Pekař zajął się bardziej systematycznie badaniem epoki husyckiej, czego owocem była ukazująca się w latach 1927-1933 czterotomowa monografia *Žižka a jeho doba*. Zwłaszcza trzeci tom pracy, w którym historyk stara się uchwycić istotę skomplikowanej osobowości dowódcy husyckiego, daleki jest od pozytywistycznego gromadzenia suchych faktów.

⁷² F. X. Šalda, *Dvojí dějepisectví*, ..., s. 571.

⁷³ *Ibidem*, s. 572-573.

Masaryka można odczytać jako próbę odnowienia polemiki na starym gruncie jego zainteresowań rozwojem życia kulturowego narodów, wiodącymi ideami różnych epok oraz szukaniem sensu czeskiej i światowej historii. Z tej perspektywy poddał krytyce także pracę Pekařa *Žižka a jeho doba* i wykład *Smysl českých dějin*⁷⁴. Mamy tu zatem do czynienia z powtórzeniem znanych już zarzutów dotyczących zarówno zastosowanej metodologii badawczej⁷⁵, jak również pojmowania epoki husyckiej⁷⁶. Z punktu widzenia naszego tematu najistotniejsze w tekście są jednak liczne nawiązania do aktualnej sytuacji społeczno-politycznej, które mają dowodzić słuszności dawnych tez Masaryka. Właściwe zrozumienie historii umożliwiło mu bowiem, we własnej opinii, obranie słusznego kierunku i podjęcie właściwych działań i decyzji politycznych:

Masaryk historický smysl a pochopení historie dokázal⁷⁷ rozpoznáním nejen naší situace národní, nýbrž rozpoznáním situace světové a jejím využitím politickým; znovuzřídit český stát, vydobýt naši samostatnost za takových okolností a takovými prostředky a řídit nový stát, jak zkušenost poučuje, svým stálým směrem – není to postihnutí a pochopení naší a celé historie?⁷⁸

W tekście tym Masaryk tłumaczy także m. in. swoją wypowiedź z 1918 roku, kiedy to podczas wizyty w południowoczeskim mieście Tábor, dawnym centrum radykalnego nurtu ruchu husyckiego, stwierdził, iż „Tábor je náš program”, nie mając na myśli, jak wyjaśnia, tylko wspólnoty religijnej, lecz także polityczną i społeczną:

Tábor nebyl jen táborem⁷⁹ náboženským, nýbrž také politickým a sociálním; v táboře vznikl i komunismus. Heslo: „Tábor je náš program“ podle všech projevů prezidentových znamená, že máme v duchu nové doby a jejich oprávněných požadavků řešit všechny otázky táborem uložené. To je smysl a obsah jeho české filozofie, jeho navazování a pokračování v našich ideách reformačních [...].⁸⁰

⁷⁴ M. Havelka, *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*, s. 35.

⁷⁵ Por. „[...] k vyličení vrcholu našich dějin (Palacký!) je třeba sociologie a filozofie, ovšem nejen knižní, nýbrž životní, je třeba, jak to němečtí historikové zdůrazňují, hermeneutiky, psychologie a historie pochopující, schopnosti oživit jednotlivé fakty a vytvořit organický celek. Kdo to dovede, podá v několika větách více historie, než jí dají druzí vydáním celých archívů a hromaděním cenných o sobě zpráviček a zpráv.“ T. G. Masaryk, *Masarykova česká filozofie* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl ...*, s. 597-598.

⁷⁶ Por. „I ve své práci o Žižkovi prof. Pekař docela nesprávně Husa a reformaci prohlašuje za středověké; husitství prý prohloubilo a prodloužilo středověk – prohloubení žádného nebylo a nebylo žádného prodloužení. Prof. Pekař nepochopuje, že Hus, jak se již obyčejně uznává, byl pozdějších reformátorů předchůdcem, a že tudíž byl méně radikální [...] Husova neradikálnost, tj. odstup od církve nepatrný a nesmělý, neznamená, že byl středověký [...].“ Ibidem, s. 595.

⁷⁷ Tekst napisano w neutralnej trzeciej osobie liczby pojedynczej.

⁷⁸ Ibidem, s. 575.

⁷⁹ Oprócz nazwy własnej miasta, odwołującej się do biblijnej góry Tabor, Masaryk posługuje się tutaj także nazwą pospolitą „tábor“ w znaczeniu obóz lub wspólnota ludzi. Por. J. Filipec a kol., *Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost*, Praha 2004, s. 441.

⁸⁰ T. G. Masaryk, *Masarykova česká ...*, s. 587.

Nowy impuls do sporu o sens czeskich dziejów wniosło wydanie pierwszego tomu wielkiej monografii Pekařa *Žiřka a jeho doba* (1927). Kontrowersje wywołał zwłaszcza rozdział *O sociálně politickém obsahu táborství*, który podważał obiegowe przekonanie o demokracji taboryckiej. Ukazanie destrukcyjnego charakteru rewolucji husyckiej, podkreślanie średniowiecznego charakteru ruchu husyckiego, poddanie w wątpliwość przekonania o tym, że husytyzm stanowił prolog demokratycznej epoki nowożytnej i walki o swobodę sumienia, demityzacja postaci Jana Žiřki, jak również pozytywna ocena bitwy pod Lipanami wywołały w kręгах czeskich historyków żywe, przeważnie krytyczne reakcje. Książka ta pozytywnej recenzji doczekała się spod pióra ucznia Pekařa, Václava Chaloupeckiego, krytycznie natomiast ustosunkowali się do niej F. M. Bartoš, Emanuel Chalupný, K. Krofta, a zwłaszcza kolejny uczeń historyka, Jan Slavík⁸¹.

W polemicznym tekście, który pod tytułem *Pekař kontra Masaryk (Ke sporu o smysl českých dějin)* ukazał się w 1929 roku, Slavík najpierw szuka odpowiedzi na pytanie, dlaczego filozofia dziejów, niewątpliwie przydatna dla rozwoju badań historycznych (w zakresie metodologii, stawiania nowych pytań, poszerzania horyzontów), nie cieszy się zainteresowaniem w środowisku czeskich historyków. Główną przyczynę tej sytuacji Slavík upatruje w niejasnym posługiwaniu się samym pojęciem, przez co wśród badaczy może powstać wrażenie, iż filozofia dziejów tożsama jest z zarzuceniem empirycznych badań historycznych na rzecz bezużytecznej spekulacji filozoficznej. Jednak, w opinii Slavíka, rzecz ma się dokładnie odwrotnie, gdyż jedynie teoretycznie ugruntowane i oparte na jednoznacznej terminologii badania mogą być rzeczywiście naukowe:

Taková filozofie dějin či takové hloubání o smyslu dějin nevnáší nekázeň do historického bádání, naopak snaží se dát solidnější obsah spoustě termínů a symbolů (příčina, následek, dějinné faktory, duch doby, historická realita, historická fakta atd.), s nimiž odborníci zacházejí s největší lehkomyšlností. Mám za to, že o tu věc především jde v starém sporu Pekaře a Masaryka o smysl českých dějin. Nejde ani tak o to, které ideové pásmo (národní či náboženské) lze postihnout v českých dějinách, ale o to, jak si kdo z nich tvoří představu minulosti.⁸²

⁸¹ M. Havelka, *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*, s. 34; Jan Slavík (1885-1978), studiował na Uniwersytecie Karola, uczeń J. Pekařa, w okresie międzywojennym dyrektor Archiwum Słowiańskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych, specjalista w zakresie historii i polityki Związku Radzieckiego; tematyką husycką zajmował się w pracach *Nový názor na husitství. Palacký či Pekař* (1928) i *Husitská revoluce* (1934). Por. M. Havelka, *Spor o smysl ...*, s. 865.

⁸² J. Slavík, *Pekař kontra Masaryk (Ke sporu o smysl českých dějin)* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl ...*, s. 600.

Jak pokazuje powyższy fragment, Slavík stara się przenieść spór z obszarów ideowych w przestrzeń metodologii. Historyk, powołując się na prace Maxa Webera, poddaje krytyce reprezentowane przez Pekařa rzekomo naturalistyczne pojmowanie przeszłości. W tym ujęciu przeszłość jawi się jako coś gotowego, czekającego tylko na odnalezienie w archiwach, jako „film, který zmizel ve tmě minulosti, zanechav stopy v hmotných památkách a záznamech písemných, z nichž se historik pokouší sestrojít «obraz zašlých časů».“⁸³ Pekař zarzuca Masarykowi, iż w swoich wywodach nie opiera się na obiektywnej rzeczywistości (na faktach historycznych), tylko na uprzednio przyjętych założeniach, *a priori* zaprojektowanych poglądach na przeszłość, ulegając w ten sposób naiwnemu złudzeniu „odborného učence, který nepozoruje, že již předem, vlivem hodnotících ideí, s nimiž k látce přistoupil, z absolutní nekonečnosti (světového dění) vyzvedl nepatrnou částku, na jejímž pozorování jemu samotnému záleží.“⁸⁴ W rzeczywistości, stwierdza Slavík, również prace historyczne Pekařa nie są wolne (gdyż takimi nie mogą być) od z góry przyjętych założeń wartościujących⁸⁵.

Główny problem dla Slavíka stanowi zatem nie tyle to, że Pekař (jak każdy historyk) przystępuje do badań z pewnymi apriorycznymi założeniami i sądami wartościującymi, co rzekoma niechęć historyka do przyznania się do przyjęcia takiej postawy. W dalszej części tekstu badacz poddaje także krytyce to, że Pekař nieprecyzyjnie posługuje się pojęciami takimi, jak demokracja lub narodowość. Drugie z wymienionych jest o tyle istotne, że „Pekař pokládá národní myšlenku za červenou nit českých dějin. S patosem vyjmenuje, kde se tato myšlenka v pramenech hlásí, ale co je národ, národnost, národní vědomí, nevykládá.“⁸⁶ Krytycznie odnosi się także do zaproponowanej przez Pekařa periodyzacji czeskiej historii bazującej na teorii przeciwstawnych epok⁸⁷. Śledzenie wszystkich niuansów polemiki (na którą zresztą składa się szereg tekstów) nie wydaje się konieczne, zwłaszcza, że po pewnym czasie ewidentnie utknęła ona w martwym punkcie⁸⁸.

⁸³ Ibidem, s. 603.

⁸⁴ Ibidem, s. 604. Slavík odwołuje się tutaj do tekstu M. Webera, *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* [w:] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, s. 181.

⁸⁵ Por. „A zde jde o hodnotící ideje, neboť objektivně není dána velká či malá osobnost, slavný či neslavný čin, prospěšná či zhoubná událost, kulturní či nekulturní zjev. Cenu těmto jevům dodává lidstvo, zaujímající k nim stanovisko podle svých hodnotících idejí, jež se postupem času mění.“ Ibidem, s. 606.

⁸⁶ Ibidem, s. 607.

⁸⁷ Ibidem, s. 609.

⁸⁸ Obaj uczestnicy polemiki powołują się np. na już wspomniany tekst Webera (*Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*) udowadniając, iż oponent albo go czytał zbyt powierzchownie, albo wyciąga z niego niewłaściwe wnioski. Por. J. Pekař, *O nový názor na české dějiny* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl ...*, s. 553-555; J. Slavík, *Pekař kontra Masaryk ...*, s. 616-618. W opinii M. Havelki, Slavík z jednej strony dobrze zrozumiał nacisk, który Weber kładzie na nieoczywistość poznania w naukach społecznych, z drugiej zaś strony pomija fakt, iż filozof swoje pojmowanie nauk społecznych nazwał „nauką o rzeczywistości” (*Wirklichkeitswissenschaft*), czyli właściwie o doświadczeniu, a nie o wartościach. Pod tym względem bliżej do Webera było Pekařowi, który jednak mimo wszystko uprawiał historiografię narratywistyczną.

Z naszego punktu widzenia najistotniejsza okazuje się ta część tekstu, w której Slavík opuszcza teren rozważań metodologicznych i zabiera głos w bieżącym dyskursie tożsamościowym, stwierdzając, że obecnie (1929) można rozróżnić dwie zasadniczo odmienne interpretacje historyczne odzyskania niepodległości przez Czechów. Pierwsza (której jest zwolennikiem) to teoria naturalnego procesu owocującego restytucją niezależnego państwowego bytu, a druga (do której reprezentantów zalicza Pekařa) to teoria przypadkowego powstania niepodległego państwa. Jeżeli ukonstytuowanie się Czechosłowacji w 1918 roku według drugiej z wymienionych teorii wynika przede wszystkim ze szczęśliwej konstelacji międzynarodowej, to pierwsza teoria uważa powstanie niepodległego państwa za rezultat naturalnego, organicznego rozwoju. Odmienne ocena niedawnych wydarzeń rzutuje, zdaniem Slavíka, także na ocenę przeszłości, zwłaszcza zaś – rewolucji husyckiej:

Otázky, jak byla získána dnešní naše samostatnost, jak má být hájena, a názor na naše starší dějiny tvoří jednotné pásmo. Jakou kdo má koncepci našeho osvobození, takovou má představu obrany státu i filozofii starších českých dějin⁸⁹. [...] Teorie přirozeného a organického vzniku československého státu nemá také důvodu, proč by měnila stanovisko k starší české minulosti a opouštěla základy pojetí dějin, jak nám je dal Palacký. Husitská revoluce zůstává v této teorii vrcholnou epochou dějin, kdy národ přinesl největší hřívnu vývoji k demokratismu, k zásadám, jež nejenže jsou pokrokové, etické, nýbrž i byly národu na prospěch v minulosti starší i nedávné.⁹⁰

Nowym impulsem dla toczącej się dyskusji był wykład pt. *O periodizaci českých dějin*, który Josef Pekař wygłosił w 1931 roku przez z okazji objęcia przez niego urzędu rektora Uniwersytetu Karola. Pekař, posługując się terminologią z zakresu historii sztuki, proponuje następującą periodyzację czeskich dziejów, ujętą na tle rozwoju ogólnoeuropejskiego: 1) starożytność czyli epoka rzymska, kończąca się około roku 1200; 2) średniowiecze, które na ziemiach czeskich obejmuje okres od XIII do połowy XVIII wieku, a zatem epokę gotyku, renesansu i baroku; 3) czasy nowożytne, podzielone na oświecenie, romantyzm oraz czasy współczesne, których początek historyk lokalizuje na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XIX wieku⁹¹. Nieco zaskakujące rozciągnięcie czeskiego średniowiecza aż do połowy XVIII wieku Pekař tłumaczy zarówno centralną, jego zdaniem, pozycją epoki

Jej ostatecznym celem jest zaś, co Pekař podkreśla programowo, „umělecky oživit vědecky probádanou minulost.“ Por. M. Havelka, *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*, s. 37.

⁸⁹ Nasuwa się tutaj skojarzenie z wypowiedzią Zdeňka Nejedlego z 1912 roku: „Možno říci proto o českém historiku: řekni mi, co soudíš o husitství, a řeknu ti, kdo jsi“ (por. rozdział II niniejszej pracy).

⁹⁰ J. Slavík, *Pekař kontra Masaryk ...*, s. 611.

⁹¹ J. Pekař, *O periodizaci českých dějin* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl ...*, s. 737.

gotyckiej, szczególnie zaś gotyckiego husytyzmu w czeskich dziejach, jak również przynależnością Czech do ogólnoeuropejskiego nurtu rozwoju historycznego:

A poněvadž i gotické husitství v důsledcích svých stalo se hlavním regulátorem osudů našich v dalších třech stoletích, poněvadž s ním souvisí přímo i nepřímě Bílá hora a její důsledky, jeví se spojení všech těch tří období časových a duchových, tj. gotiky, renesance a baroka ve vyšší úsek periodizační cele oprávněné. [...] Český středověk končí se tam, kde končí se středověk všech národů naší kulturnědějinné oblasti – u významu toho periodizačního přelomu, nejpronikavějšího v našich dějinách, toho, co Kant nazval koncem lidské nedospělosti a jiní sekularizací světového názoru, netřeba se zastavovat [...] ⁹²

Zdaniem M. Havelki, wykład inauguracyjny Pekařa należy do jednych z ciekawszych i filozoficznie najbardziej pogłębionych jego tekstów. Godna uwagi wydaje się zwłaszcza kompleksowość ujęcia procesów historycznych oraz próba „zawedení strukturního pojmu «historických mentalit» a případně i jejich dějin, které by měly zachycovat proměny kolektivního vnímání světa a hierarchie hodnot, dobově sdílených představ a forem racionality jednání, postojů k zásvětnu i základním situacím života, k institucím i k mocenským poměrům atd.“ ⁹³ Należy jednak zgodzić się także z ówczesnymi krytykami koncepcji Pekařa, którzy zgodnie zarzucali mu niekosekwencję w zastosowaniu kryteriów periodyzacji, co chyba najbardziej precyzyjnie wyraził inny uczestnik polemiki, filozof Karel Kupka ⁹⁴, zwracając uwagę na fakt, że kiedy Pekař opisuje czasy najnowsze, opuszcza podział według epok kulturowo-historycznych, a stosuje kryteria społeczne, gospodarcze i polityczne ⁹⁵.

W polemice toczonej się wokół tekstu Pekařa interesuje nas, rzecz jasna, przede wszystkim ujęcie „centralnego zagadnienia” filozofii czeskich dziejów – epoki husyckiej. To właśnie obronę pozytywnej pamięci o husytyzmie Jan Slavík podaje jako główną motywację swojej krytycznej wypowiedzi. Mowę rektorską Pekařa uznaje raczej za wariant wcześniej opublikowanego tekstu *Smysl českých dějin*, aniżeli za poważną, naukową próbę

⁹² Ibidem, s. 734.

⁹³ M. Havelka, *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*, s. 40.

⁹⁴ Karel Kupka (1895-1963), studiował filozofię i socjologię na Uniwersytecie Karola w Pradze. Uczeń E. Rádla, przyjaciel J. Patočky. Autor szeregu hasel w encyklopedii *Ottův slovník naučný nové doby*. Por. M. Havelka (red.), *Spor o smysl ...*, s. 863.

⁹⁵ Por. „Z hlediska logiky vadí ta věc, že zvolený princip nevystačuje na rozdělení úplné. Selhává pro dobu nejnovější, kterou Pekař sám odlišuje od období předchozího podle kritéria jiného (sociálního, hospodářského a politického), a pravděpodobně i pro dobu klasicismu, již Pekař dříve označoval jménem osvícenství. Podle kterého dělítky je provedeno hlavní rozdělení na tři velká období: starověk, středověk, novověk? Proč se starověk končí zároveň s dobou románskou? Proč český středověk sahá až do 2. pol. 18. st.? Co mají společného z hlediska zvoleného principu gotika, renesance a barok, které tvoří jedno hlavní období? Dějiny umění na tyto otázky odpovědi nedají.“ K. Kupka, *K Pekařově periodizaci československých dějin* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl ...*, s. 748. Por. také J. Slavík, *Básnická perioda českého dějepisectví* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl ...*, s. 741; T. G. Masaryk, *O periodizaci českých dějin* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl ...*, s. 751.

zapropnowania nowej periodyzacji czeskiej historii. Cały tekst sprowadza się, jego zdaniem, do jednej, już znanej, zasadniczej tezy o średniowiecznym lub też gotyckim charakterze ruchu husyckiego, co ma umniejszyć jego znaczenie dla współczesności:

Celá Pekařova přednáška [...] má snahu zdůvodnit jeho filozofii středověkosti hnutí husitského. To je klíč, jenž nám rozšifruje celou stavbu jeho rektorské přednášky. Již terminologie jeho výkladů nám prozrazuje, jakou nechuť má k revolučním zjevům. Varuje se vypustit z úst výrazy v historii dávno zdomácnělé. Upozorňuji na závěrečnou větu citovaného pasu o dvou vůdčích tendencích: vzbouřily se proti „středověkým stavům minula“! Raději mátožný básnický výraz, než aby užil v historii zdomácnělých výrazů – boj proti nerovnosti občanské, společenské, hospodářské. Raději bezobsažné termíny, než mluvit o boji proti aristokracii a teokracii.⁹⁶

Masaryk również poddaje krytyce niespójność zaproponowanej przez Pekařa periodyzacji, powołując się równocześnie na jego „znakomity podręcznik”⁹⁷, w którym autor dokonał podziału epok według jednolitego klucza historii politycznej. Sedno krytyki dotyczy, tak jak wcześniej, pojmowania ruchu husyckiego jako zjawiska czysto średniowiecznego („Hus a jeho doba, celé hnutí Husem podnícené nedá se charakterizovat gotickou katedrálou,”⁹⁸), a mówiąc szerzej: obrony filozofii lub metafizyki dziejów, która, w opinii Masaryka, powinna stanowić niezbędną nadbudowę historii empirycznej: „Rozdíl mezi filosofií dějin a konkrétními dějinami je právě v tom, že v jednom případě máme určité historické události, v druhém hledáme osmyslení těchto událostí [...] Tam se popisují, konstatují fakty, tam se dělá pokus o výklad, co znamenají.”⁹⁹ Karel Kupka rozróżnia dwa sposoby podejścia do materii historycznej; kumulacyjny (Pekařa): „Léta, staletí, celá období navršují se na sebe v toku času bez jednotného principu, který by dějiny řídil”¹⁰⁰ oraz ewolucyjny (Masaryka). Tylko w tym przypadku można mówić o sensie dziejów, gdyż: „O smyslu dějin v pravém významu toho slova možno mluvit tehdy, předpokládáme-li, že v dějinách je skutečná evoluce, jistý plán, napřed daný cíl, k němuž dějiny směřují.”¹⁰¹ Warto także odnotować postulat aktywnego (selektywnego) przyswajania pamięci o wydarzeniach historycznych (o dziedzictwie historycznym) sformułowany przez Masaryka polemizującego z naczelną tezą Pekařa o

⁹⁶ J. Slavík, *Básnická perioda ...*, s. 747.

⁹⁷ J. Pekař, *Dějiny československé*, Praha 1921.

⁹⁸ T. G. Masaryk, *O periodizaci českých ...*, s. 759.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 758.

¹⁰⁰ K. Kupka, *K Pekařově periodizaci ...*, s. 749.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 749.

wiodącej roli idei narodowej w czeskich dziejach: „Máme milovat dědictví otců – které? Co je toho dědictví obsah? Naši otcové dělali také chyby, jak je děláme my, jejich potomkové.“¹⁰²

Jak już wspomniano w niniejszym podrozdziale w związku z wypowiedzią J. Vančury, zwolennicy i obrońcy koncepcji historiozoficznych Masaryka znaleźli się po powstaniu Czechosłowacji w wygodnej pozycji tych, którym historia przyznała rację. Z takiej perspektywy koncipował swój tekst także Jan Blahoslav Čapek¹⁰³, zwracając uwagę na ciągłość tradycji reformacyjnej na Słowacji (nieprzerwanej, jak w Czechach, w wyniku kontreformacji), gdzie czeszczyzna utrzymała pozycję języka literackiego (język Biblii kralickiej). Bezpośrednio z tego dziedzictwa duchowego, zdaniem Čapka, wyrosło na Słowacji pod koniec XVIII wieku odrodzenie narodowe, którego wiodące postacie, ewangelicy, Jan Kollár, Pavel Josef Šafařík oraz Morawianin, František Palacký, potomek ewangelickich Wołochów, wykształcony i decydujące inspiracje życiowe zdobywający na Słowacji, w istotny sposób przyczyniły się także do rozwoju czeskiego odrodzenia narodowego¹⁰⁴.

Wiodąca teza Masaryka dotycząca bezpośredniego związku reformacji z odrodzeniem narodowym jest w opinii Čapka słuszna, o czym m.in. świadczą nowe nurty rozwijające się we współczesnej filozofii: „Stejně i nové proudy filozofické, které překonávají pozitivismus a mechanistické pojetí světa jsou v mnohém blízké Masarykově duchovní nauce, že dějiny národa, podobně jako dějiny celého lidstva i každého jednotlivce, mají hlubší smysl a že je možno i vědecky jej postihovat a na něm dále pracovat.“¹⁰⁵ Warto jeszcze odnotować najważniejsze kontrargumenty przeciwników koncepcji Masaryka, które Čapek przytacza. Na polu badań historycznych i historycznoliterackich, oprócz podtrzymania starego sporu o obecność elementów nowoczesnego humanitaryzmu i demokracji w reformacji czeskiej, mowa o rehabilitacji baroku (np. w pracach J. Pekařa, Josefa Vašicy lub Zdeňka Kalisty). Znaczny wpływ „ideologii antymasarykowskiej” Čapek odnajduje także w przestrzeni literatury współczesnej, zwłaszcza w powieści historycznej i dramatu, wymieniając takie teksty jak *Posel* Viktora Dyka, *Nad městem* Miloša Martena¹⁰⁶, *Jiří Poděbradský* Rudolfa Medka, *Bloudění* Jaroslava Durycha, *Alchymista* Vladislava Vančury lub *Jan Žižka z Trocnova* Františka

¹⁰² T. G. Masaryk, *O periodizaci českých ...*, s. 753.

¹⁰³ J. B. Čapek (1903-1982), historyk literatury i krytyk, poeta i tłumacz, lektor literatury na Wydziale Ewangelickim im. Jana Husa w Pradze, profesor Uniwersytetu Karola. Autor m.in. pracy *Duch a odkaz československé reformace*, Praha 1951. Por. M. Havelka (red.), *Spor o smysl ...*, s. 861.

¹⁰⁴ Por. J. B. Čapek, *Otázka souvislosti našeho národního obrození s českou reformací* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl ...*, s. 762-763.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 764.

¹⁰⁶ Tekst, mający formę dialogu, autorstwa krytyka literackiego i eseisty, M. Martena, który ukazał się po jego przedwczesnej śmierci w 1917 roku, można odczytać jako katolicki głos w sporze o sens czeskich dziejów. Por. A. Pająk, *Głos Miloša Martena w sporze o sens czeskich dziejów*, „Bohemistyka“ 2009, nr 2, s. 81-89.

Zavřela¹⁰⁷. Choć Čapek nie tłumaczy, według jakiego kryterium dokonał wyboru wymienionych tekstów, można domniemywać, że zaważył tutaj fakt, iż ich autorzy w większości reprezentują światopogląd odległy od tego, który wyznawał pierwszy prezydent Czechosłowacji.

Nowa rzeczywistość państwowa i polityczna skłaniała uczestników sporu do poszerzania spektrum tradycji historycznych, zwłaszcza o takie, które mogłyby wykazać potencjał państwowotwórczy. Przykładem poszukiwania nowych kontekstów dziejowych pozostaje tekst *O smyslu československých dějin* Karla Stloukala¹⁰⁸ z 1932 roku. Zastąpienie w tytule przymiotnika *czeski* przymiotnikiem *čechosłowacki* nie jest tu przypadkowe, ponieważ idea czechosłowacka stanowi w opinii Stloukala sygnał pojawienia się nowego, wyższego, wcześniej niezauważanego wątku w rozważaniach na temat sensu historii narodowej, którego uzasadnienie można znaleźć w okresie wielkomorawskim:

Hledající historické zdůvodnění dnešního státu, vycházíme nikoli již jen z přemyslovského státu českého, nýbrž i z mojmirovského státu velkomoravského, v němž právem spatřujeme útvar předjímající přítomnost tím, že poprvé v dějinách uskutečňuje ideál politického sjednocení všech kmenů československých.¹⁰⁹

Za jeden ze sposobów uzyskania odpowiedzi na pytanie o sens dziejów narodowych Stloukal uważa wskazanie w nich takich wartości, które mają znaczenie uniwersalne, ogólnoludzkie. W czeskim przypadku na pierwszym miejscu wymienia idee przyświecające ruchowi husyckiemu, „kdy se Čechové stávají průkopníky v úsilí vymanit lidstvo celé z pout ustrnulé autority teokratické, hájící práva na svobodu svědomí, na svobodu národní a do jisté míry i svobodu porobených tříd, jako průkopníci pozdější demokracie.”¹¹⁰ W opinii autora, można w dziejach wskazać szereg innych przykładów czeskiego wkładu w dziedzinę rozwoju wartości uniwersalnych, nadających sens historii narodowej: rolę pośrednika misji chrystianizacyjnej i cywilizacyjnej oddziaływającej w średniowieczu z Zachodu na Wschód, dążenie do konfederacyjnej przebudowy Europy Środkowej na początku XVII wieku, co miało stanowić przeciwwagę dla absolutyzmu habsburskiego, ideę wzajemności słowiańskiej w XIX

¹⁰⁷ J. B. Čapek, *Otázka souvislosti ...*, s. 765.

¹⁰⁸ Karel Stloukal (1887-1957), archiwista Muzeum Narodowego, profesor historii powszechnej na Uniwersytecie Karola, autor m.in. prac *Československé dějiny v obrysech* (1922), *Československý stát v představách TGM za války* (1930), *O studiu dějepisu* (1947). Por. M. Havelka (red.), *Spor o smysl ...*, s. 865.

¹⁰⁹ K. Stloukal, *O smyslu československých dějin* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl ...*, s. 772.

¹¹⁰ Ibidem, s. 770.

wieku lub, w czasach najnowszych, aktywną rolę w reorganizacji Europy Środkowej na zasadzie współpracy swobodnych narodów¹¹¹.

Powyższe przykłady uzasadniają, w oczach Stloukala, obiektywny sens historii narodowej. Niemniej ważny okazuje się własny, wewnętrzny sens dziejów narodowych. Jeżeli Pekař uznaje za przewodnią ideę czeskich dziejów ideę narodową, to Stloukal uważa ją za zbyt ogólnikową i domaga się jej konkretyzacji, wyszczególnienia jednego przewodniego i równocześnie integrującego konceptu historii rodzimej. Za koncept taki uznaje zaś ideę swobody:

Motiv svobody zjistíme již v nejstarších dochovaných zprávách kronik o slovanských kmenech usídlených ve střední Evropě, tento motiv zaznává z legend svatováclavských (všimněme si: sv. Václav osvobozuje vězně a vykupuje otroky!), ozývá se v Písni svatováclavské, mohutně se nese chorálem husitským, dýše naději v závěti Komenského a znovu hlaholí v národní hymně československé. Prostupuje všechny významné projevy našich dějin, brzy jako touha a úzkost, brzy jako píseň vítězná, jako denní modlitba národa, jemuž volnost byla nejdražším statkem pozemským.¹¹²

Idea wolności, przejawiająca się w rozmaity sposób w przebiegu czeskiej historii (działaniami na rzecz wolności narodowej, społecznej, religijnej), stanowi dla Stloukala także ważny składnik aktualnego programu politycznego, przybierającego postać starań integracyjnych: „Hledat smysl národních dějin znamená také smiřovat rozdílné tradice minulosti, budovat syntézu minulosti ze stanoviska přítomnosti.“¹¹³ W duchu takiego postulatu należy, zdaniem autora, dążyć nie tylko do syntezy rozbieżnych czeskich tradycji historycznych, ale również do integracji w ramach jednego państwa dwóch tradycji narodowych – czeskiej (czechosłowackiej) i niemieckiej¹¹⁴.

Na zakończenie niniejszego podrozdziału przyjrzyjmy się bliżej artykułowi Jaroslava Werstadta¹¹⁵ *Rozhled po filozofii českých dějin* z 1938 roku. Tekst ten można uznać za swoiste podsumowanie sporu toczącego się w okresie międzywojennym. Na wstępie rozważań autor przedstawia (odwołując się do poglądów Ernsta Troeltscha) swoje rozumienie filozofii dziejów jako „kulturní syntézu přítomnosti založenou na poznání a zhodnocení dějinných sil, jež ji

¹¹¹ Ibidem, s. 770.

¹¹² Ibidem, s. 772.

¹¹³ Ibidem, s. 775.

¹¹⁴ Ibidem, s. 775.

¹¹⁵ J. Werstadt (1888-1970), historyk, archiwista, publicysta, dyrektor biblioteki Muzeum Wyzwolenia na Vítkovie, wydawca czasopisma „Naše revoluce“, pracownik Wojskowego Instytutu Historycznego, tłumacz Ernesta Troeltscha. Autor m.in. pracy *Odkazy dějin a dějepisců*, Praha 1948. Por. M. Havelka (red.), *Spor o smysl ...*, s. 866.

připravovaly a vytvářely, a o pochopení dalšího směru vývojového.“¹¹⁶ W czeskim diskursie historiozoficznym okresu międzywojennego Werstadt rozróżnia dwa główne nurty, jeden, ukształtowany przez Pekařa, wytycza sobie za zadanie „vyložít hlavní vývojové faktory českých dějin a souvislosti jejich s celkovým vývojem evropským,“ zaś drugi, autorstwa Masaryka, chce udzielić odpowiedzi na pytanie „Co naše historie nám a světu znamená, co je její smysl, její idea?“ Pierwszy nurt kładzie zatem nacisk na studium rozwoju historycznego, jego przyczyn oraz szerszego kontekstu europejskiego, drugi zaś stawia na pierwszym miejscu teleologię historyczną¹¹⁷.

W dalszych rozważaniach Werstadt przedstawia w zarysie czeską filozofię dziejów, której podwójne źródło można wskazać w konfesyjnie uwarunkowanych poglądach dwóch czołowych przedstawicieli czeskiej historiografii okresu baroku – Jana Amosa Komeńskiego oraz Bohuslava Balbína. Reformacyjna (protestancka) i kontrreformacyjna (katolicka) interpretacja czeskich dziejów wywarła wpływ także na nowoczesną historiografię czeską, która zaczęła się kształtować pod koniec XVIII wieku. Przedstawiciele nauki oświeceniowej (np. František Martin Pelcl) zachowywali krytyczny dystans wobec religii w ogóle, jednak oceniając okres kontrreformacji na ziemiach czeskich bardziej przychylnie patrzyli na ofiary prześladowań na tle religijnym. Z wymienionych trzech różnych postaw wobec czeskich konfliktów religijnych (zwłaszcza husytyzmu, powstania antyhabsburskiego czeskich stanów niekatolickich oraz kontrreformacji) wyrastają także trzy odmienne nurty w historiografii czeskiej XIX i początku XX wieku: protestancki lub z protestantyzmem sympatyzujący, reprezentowany przez Palackiego, Denisa i Masaryka; katolicki lub z katolicyzmem sympatyzujący, reprezentowany np. przez Václava Vladivoja Tomka, oraz liberalny, w pewnym stopniu bazujący na poglądach oświeceniowych, wykazujący obojętność wobec kwestii religijnych, nad które przedkłada sprawy narodowościowe i polityczne. Do przedstawicieli tego nurtu Werstadt zalicza Josefa Kalouska, ale także Pekařa¹¹⁸.

Punkt wyjścia zarysu dziejów nowoczesnej historiografii czeskiej stanowi dla Werstadta „drama českých dějin v představení Palackého.“¹¹⁹ W opinii wielkiego czeskiego

¹¹⁶ J. Werstadt, *Rozhled po filozofii českých dějin* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl ...*, s. 777.

¹¹⁷ Por. ibidem, s. 780-781.

¹¹⁸ Por. ibidem, s. 781-782; Bardziej dogłębnie liberalna optyka narracji historycznej Pekařa zdiagnozowana została w tekście innego uczestnika sporu, katolickiego księdza, Konstantina Miklíka, na co zwraca uwagę M. Havelka: „Miklík, snad jako jediný z komentátorů sporu, dobře postřehl, že Pekařova kritika Masarykova výkladu husitství i českého bratrství je vlastně založena na odnáboženštěném («liberalistickém») pohledu na svět, že Pekař katolickou církev respektuje jen jako kulturní a historickou instituci, ale nikoli jako teologickou autoritu, že jeho kritika husitství přichází ze sféry státních zájmů, případně z politiky, ale že není záležitostí víry.“ M. Havelka, *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*, s. 39.

¹¹⁹ J. Werstadt, *Rozhled po filozofii ...*, s. 783.

historyka, decydującą siłą napędową kształtującą dzieje Czech było zderzenie się przeciwstawnych idei, tendencji i kultur. Mowa przede wszystkim o podwójnym wielkim konflikcie, który wpływał (nie tylko ujemnie, ale także wzbogacająco) na czeską historię: zmaganie się żywiołów germańskiego i słowiańskiego od samego jej początku oraz od czasów Jana Husa spór uniwersalizmu rzymskiego i reformacji (katolicyzmu i protestantyzmu). Werstadt wskazuje także ideowe źródła historiozofii Palackiego: czeski nacjonalizm, pochodzenie protestanckie oraz filozofia Immanuela Kanta i idealizmu niemieckiego (zwłaszcza Hegla) określiły jego stosunek do sporu katolicyzmu i protestantyzmu; liberalizm i demokratyzm ukształtowały jego poglądy na polityczny i społeczny rozwój Czech; z kolei wpływy romantyzmu są widoczne w jego obrazie oraz pojmowaniu ducha i społeczeństwa starych Germanów i Słowian¹²⁰.

W drugiej połowie XIX wieku dochodzą do głosu uczniowie i oponenci Palackiego – Václav Vladivoj Tomek, Antonín Rezek i Josef Kalousek. Choć nie przedstawili nowej, całościowej filozofii czeskich dziejów, dokonując jedynie naukowych korekt poszczególnych tez Palackiego, to jednak ich konkluzje wpłynęły w istotny sposób na kształtowanie obrazu czeskiej historii, zwłaszcza po 1526 roku, w którym kończy się narracja założyciela nowoczesnej historiografii czeskiej. O ile wymienieni historycy zgodnie odrzucili podtrzymywany przez Palackiego romantyczny mit o demokratyzmie i pokojowym nastawieniu dawnych Słowian, o tyle ich poglądy na ruch husycki, czeską reformację i okres kontrreformacji, różniły się w zależności od wyznawanego światopoglądu, od całkowitej niemal negacji głównych tez Palackiego przez katolickiego konserwatystę, Tomka do ich umiarkowanej korekty w wypowiedziach katolickiego liberała, Kalouska¹²¹.

Następne strony swojego tekstu Werstadt poświęca T. G. Masarykowi, który dokonał pod koniec XIX wieku aktualizacji spuścizny Palackiego¹²², stwierdzając ciągłość ideową pomiędzy czeską reformacją, odrodzeniem narodowym oraz własną współczesnością. Za centralną ideę rodzimych dziejów uznaje humanitaryzm, którego jednak, jak zauważa Werstadt, nie pojmuje w sensie nowoczesnym, racjonalistycznym: „Tedy humanita, ale – pozor! –

¹²⁰ Por. *ibidem*, s. 783-789.

¹²¹ Por. *ibidem*, s. 789-795.

¹²² Jak stwierdza Jiří Štaif, Masaryk, którego z Palackim łączyła skłonność do wizjonerstwa, potrafił go przekonująco przedstawić jako prekursora własnej filozofii czeskich dziejów, przy czym: „Jeho intelektuální inovace odkazu Otce národa spočívala v názoru, že Palackého veskrze romantické pojetí božnosti je možno vyložit jako nadčasovou humanitní ideu, kterou do českých dějin vnesli před několika staletími již čeští bratři. Takto chápaná humanita pak byla Masarykovi klíčem k řešení všech zásadních problémů současné společnosti.“ Por. tegoż, *František Palacký. Život, dílo, mýtus*, Praha 2009, s. 314; swoją interpretację spuścizny ideowej Palackiego Masaryk po raz pierwszy przedstawił w setną rocznicę urodzin historyka (1898) na łamach czasopisma „Naše doba“ pod tytułem *Palackého idea národa českého*.

humanita nikoli moderní, světská, racionalistická, osvícenská, revoluční, liberální, nýbrž náboženská humanita reformační, českobratrská!¹²³ Poglądy gloszone przez Masaryka w pracach z końca XIX wieku (*Česká otázka, Jan Hus*) przeszły w następnych latach ewolucję od programu religijno-etycznego (opierającego się na specyficznej religijności¹²⁴, o czym już była mowa) do społeczno-politycznego. Ostatecznie można zatem mówić o swoistej syntezie starszych i nowszych poglądów, co uwidacznia się w takich tekstach, jak *Nová Evropa* albo *Světová revoluce*, w których Masaryk nie broni już tezy o bezpośrednim nawiązaniu czeskiego odrodzenia narodowego do reformacji czeskiej, stwierdzając, że trzeba je rozpatrywać w kontekście przemian zachodzących pod koniec XVIII wieku w całej Europie, aczkolwiek ich historyczne źródło ideowe stanowi jednak reformacja¹²⁵.

Podsumowująca ocena poglądów i działalności Masaryka, w której Werstadt nazywa go twórcą historii, ma apologetyczny charakter:

On pochopil vývoj a logiku dějin, ale nejenom pochopil: také pohaněl tento vývoj, pracoval a bojoval v jeho směru, uskutečňoval a naplňoval jeho logiku. Byl tvůrcem dějin na jejich dráze k pokroku, k vyšším formám života, k ideálům lidským i národním. Masaryk ukázal nyní činem nad jiné významným, že jemu české dějiny nebyly toliko řadou velkých a malých faktů, nýbrž živým odkazem a závazkem pro přítomnost a budoucnost.¹²⁶

W kontekście powyższej wypowiedzi nazwanie w dalszej części rozważań Josefa Pekařa wyłącznie historykiem¹²⁷ posiada ujemnie wartościujący charakter. Z drugiej strony, to właśnie Pekařa wymienia autor jako twórcę jednego z dwóch najważniejszych ówczesnych czeskich nurtów historiozoficznych, przy czym krytycznie postrzega rozwój jego poglądów od przedwojennej polemiki z Masarykiem do „heretyczno-sceptycznego zdania“ o żywotności spuścizny Palackiego w pięćdziesiątą rocznicę jego śmierci w 1926 roku¹²⁸. W opinii

¹²³ J. Werstadt, *Rozhled po filozofii ...*, s. 797.

¹²⁴ J. Werstadt komentuje specyficzną religijność pierwszego czechosłowackiego prezydenta następująco: „Masaryk je a zůstává totiž na jedné straně člověkem reformačním v tom, že hlásá návrat k ryzí nauce Ježíšově, a je na druhé straně člověkem moderním, synem svého století v tom, že přijímá sice mravní dědictví křesťanství, avšak odvrhuje jeho teologii a teokracii a spojuje je jak s novodobou vědou a filozofií, spočívající na autonomním rozumu a svědomí individua, tak i s novodobými formami politického a společenského života, s demokracií a jejími plány na reformu sociální.“ Ibidem, s. 800.

¹²⁵ Por. ibidem, s. 796-801.

¹²⁶ Ibidem, s. 801.

¹²⁷ Por. „Vedle filosofického či filosofujícího historika Palackého a vedle historizujícího, to jest historii promýšlejícího a hodnotícího filosofa Masaryka hlásí se ke slovu v Josefu Pekařovi pouhý historik, čistý historik nebo – jak sám říká – historik empirickopozitivistický.“ Ibidem, s. 802.

¹²⁸ W przemówieniu wygłoszonym 26 maja 1926 roku w Ratuszu Staromiejskim Pekař m.in. mówił o potrzebie budowania tożsamości narodowej na podstawie innego niż dotychczas pojmowania historii, co podyktowane jest zmienionymi warunkami politycznymi: „Nevěříme již, že bychom kdy byli v zřízení a snaze demokratické předstihovali jiné národy Evropy a musíme být také připraveni, že druhý titul dějinné slávy, zásluhy doby

Werstadta, dystans historyka wobec aktualnych wydarzeń społeczno-politycznych rzutuje także na jego pojmowanie przeszłości (konkretnie autor odnosi się do książki *Žižka a jeho doba*): „Zde historik, cizí revolučnímu politicko-sociálnímu vření poválečnému, které bylo naplněno myšlenkami demokracie, socialismu i komunismu, staví se odmítavě i k obdobným zjevům v naší nábožensko-sociální revoluci středověké.“¹²⁹

W konkluzji swoich rozważań, mimo krytycznej postawy wobec koncepcji historiozoficznej Pekařa (oceny ruchu husyckiego oraz epoki kontrreformacji, w której, zdaniem dziejopisarza, ukształtował się patriotyzm katolicki, będący załączkiem nowoczesnej tożsamości narodowej), autor dąży do udowodnienia swego rodzaju syntezy poglądów historyka i pierwszego prezydenta Czechosłowacji, co można odczytać jako próbę pogodzenia dwóch rozbieżnych tradycji myślowych:

Stojí však tyto myšlenky vskutku proti sobě? Ve smyslu národně-etickém a eticko-politickém – na němž při tom životně záleží nejvíce – není tu bohudík protivenství a odpor mezi oběma idejemi a ideály. Neboť Pekařův nacionalismus byl vždy osvícený a ušlechtilý nacionalismus lásky, a nikoli zaslepený a sobecký nacionalismus nenávisti, on vlasteneckou lásku k svému a svým spojoval s lidskou i politickou spravedlností k cizímu a cizím. Proto mluví-li Masaryk o svém národním humanitismu, můžeme mluvit o Pekařově humanitním národovství či nacionalismu.¹³⁰

2. Tabor to nasz program

Diskusja, którą śledziliśmy w poprzednim podrozdziale, przebiegała mimo wszystko głównie wewnątrz dosyć zamkniętego środowiska naukowego. Przyjrzyjmy się zatem, w jaki sposób przejawiały się powyżej zarysowane odmienne koncepcje czeskich dziejów w szerszym dyskursie tożsamościowym młodego państwa. Jak stwierdza Jiří Rak, świadomość historyczna społeczeństwa czeskiego pierwszych dwóch dekad XX wieku kształtowała się pod wpływem postaw antyklerykalnych większości inteligencji przy równoczesnej dominacji reminiscencji husyckich. Ponieważ w czasie pierwszej wojny światowej Kościół Rzymskokatolicki zajął

husitské, bude příštím bádáním značně omezen, event. jinak formulován. Ale na ztrátě těch a takových koncepcí [...] soudím, málo záleží: jsme dnes silni dost, abychom pohlédli skutečnosti v tvář; doba státní samostatnosti ostatek bude si museti stvořiti jiné pojetí dějin našich, jiný smysl v nich hledati než doba před stoletím, která toužila vybaviti se z duchovního i hmotného poddanství.“ Por. J. Pekař, *K jubileu Palackého* [w:] tegoż, *Postavy a problémy českých dějin*, Praha 1990, s. 320.

¹²⁹ J. Werstadt, *Rozhled po filozofii ...*, s. 803.

¹³⁰ Ibidem, s. 807.

promonarchistyczną i prodynastyczną postawę, umocnił się w opinii powszechnej jego obraz jako wroga narodowego¹³¹.

Dopiero nowa sytuacja społeczno-polityczna, która zaistniała po powstaniu Czechosłowacji, stworzyła warunki do integracji rozbieżnych tradycji historycznych. Jednak atmosfera radykalizmu poprzewrotowego nie sprzyjała tym próbom, czego znanym przykładem jest zniszczenie w listopadzie 1918 roku przez tłum powracający z wiecu politycznego Kolumny Maryjnej na Rynku Staromiejskim traktowanej w kategoriach rzekomego symbolu ucisku habsburskiego¹³².

Biograf i popularyzator (zdaniem J. Raka, często raczej wulgaryzator) poglądów T. G. Masaryka, Jan Herben, w broszurze agitacyjnej *Bíla hora* z 1920 roku¹³³ nie tylko akceptuje rozbieżność czeskich tradycji historycznych, ale jeszcze je uwypukla, stwierdzając, iż istnieją dwa narody czeskie. Jeden naród reprezentują (w mniemaniu autora postępowi) przedstawiciele czeskiej reformacji, np. Jan Hus, Jan Žižka, Petr Chelčický, Jan Blahoslav lub Jan Amos Komenský, narodowi drugiemu przewodzą postacie „reakcyjne”: św. Wacław i św. Jan Nepomucen, cesarz Karol IV Luksemburg lub czescy arystokraci katolicy: Vilém Slavata i Jaroslav Martinic¹³⁴.

Pierwsze lata istnienia niepodległej Czechosłowacji odznaczały się preferowaniem husyckiego modelu tożsamościowego: hasło „Tábor je náš program” ogłoszone przez T. G. Masaryka w 1918 roku posiadało, jak zobaczyliśmy w poprzednim podrozdziale, kilka warstw znaczeniowych, podkreślając m. in. republikański charakter młodego państwa. Aktualizacja dziedzictwa husyckiego miała także swój wymiar konfesyjny w postaci założenia Kościoła Czechosłowackiego (*Církev československá*)¹³⁵, który został powołany do życia 10 stycznia

¹³¹ J. Rak, *Bývali Čechové...*, s. 45.

¹³² Ibidem, s. 45.

¹³³ Trzechsetną rocznicę bitwy na Białej Górze (8 listopada 1620) można uznać za kulminację mitu białogórskiego. Krótka potyczka, która przesądziła o klęsce antyhabsburskiego powstania czeskich stanów niekatolickich, urosła w czeskiej świadomości historycznej XIX i początku XX w. do rangi katastrofy narodowej. Zupełnie inaczej bitwa ta przedstawiała się w optyce konfesyjnej XVII i XVIII wieku, kiedy w oficjalnym dyskursie o wydarzeniu wspomniano jako o triumfie wiary katolickiej. Dopiero wraz z powstaniem i rozwojem nacjonalnie zdefiniowanego narodu doszło, podobnie jako w przypadku husytyzmu, do zsekularyzowanej i nacjonalistycznej reinterpretacji przeszłości. W tym świetle klęskę białogórską uważano za bezpośrednią przyczynę germanizacji ziem czeskich, chociaż takie próby, umotywowane głównie względami praktycznymi, miały miejsce dopiero w ostatnich dekadach XVIII w. Na ten temat por. J. Rak, op cit., s. 129-140.

¹³⁴ Ibidem, s. 45.

¹³⁵ Powstanie nowego, od Rzymu niezależnego, Kościoła zainicjowała grupa czeskich reformatorsko nastawionych katolickich księży, na czele których stał dr Karel Farský. Nowy Kościół (od 1971 roku noszący nazwę *Církev československá husitská*) nawiązywał do tradycji Kościołów reformowanych, wykazując tylko luźny związek z pierwotnym ruchem husyckim. Wg spisu ludności z 1930 swoją przynależność do Kościoła Czechosłowackiego deklarowało prawie osiemset tysięcy wiernych. Por. B. Kaňák, *Církev československá husitská. Stručná historie*, 2007, <http://www.csh.cz/view.php?id=18>, (dostęp 23.07. 2020). Mimo pozyskania w krótkim czasie tak licznej grupy wiernych nadzieje na masowe konwersje katolików do nowego kościoła nie spełniły się. Wg spisu ludności z 1930 r., przynależność do Kościoła Czechosłowackiego i innych mniejszych

1920 roku. Fakt odnowienia „husyckiego” Kościoła w niepodległym państwie posłużył Masarykowi w kontynuowanym sporze z Pekařem jako jeden z argumentów dowodzących słuszności własnej koncepcji historiozoficznej:

Od r. 1918 dobytím samostatnosti vznikla také československá církev, vědomé pokračování husitismu a naši reformace, náboženské hnutí docela zřejmě lidové, bez vedení vynikajícího reformátora, čítající milión vyznavačů – profesor českých dějin vydává svůj starý spisek, popírající působení reformačních ideí v národě!¹³⁶

Prywatny stosunek Masaryka do Kościoła Czechosłowackiego nie był tak jednoznaczny, jak mogłoby wynikać z powyższego cytatu. Pierwszy prezydent Czechosłowacji skłaniał się bowiem coraz silniej w stronę poglądu, iż religia jest przede wszystkim osobistym stosunkiem jednostki do Boga i jako taka nie powinna być zinstytucjonalizowana. Otwarta krytyka nowo powstałego kościoła jako mało uduchowionego oraz jawiącego się głównie jako przejaw buntu grupy księży katolickich przeciwko hierarchom kościelnym zabrzmiała natomiast z grona czeskiej inteligencji na czele z J. Pekařem, E. Rádlem lub francuskim bohemistą, E. Denisem¹³⁷. Oficjalna polityka państwa wobec kościołów protestanckich była jednak bardziej przychylna niż wobec katolików, co korespondowało z koncepcją historiozoficzną Masaryka, upatrującego główne źródło tradycji historycznych narodu „czechosłowackiego” w czeskiej reformacji i spoglądającego na Kościół katolicki jako narodowi obcy czy wręcz antynarodowy¹³⁸. W rezultacie, kościoły protestanckie należały w międzywojniu do sił wspierających politykę Zamku (Hradu). Należy także odnotować, iż na uniwersytecie praskim został w 1919 roku powołany Czechosłowacki Ewangelicki Wydział Teologiczny im. Jana Husa (Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká)¹³⁹.

*

Powyżej zarysowana oficjalna polityka tożsamościowa znalazła od początku istnienia nowego państwa głośnego krytyka w postaci Jaroslava Durycha, który w miejsce wówczas dominującej myśli filozoficznej, a jednocześnie programu politycznego realizmu¹⁴⁰, stawiał

kościółów protestanckich (Kościół Morawski, baptyści, metodyści) deklarowało 1,92 milionów osób, natomiast do Kościoła Katolickiego 10,8 miliona wiernych. A. Klimek, *Velké dějiny zemí Koruny české XIII* (1918-1929), Praha – Litomyšl 2000, s. 160-161.

¹³⁶ T. G. Masaryk, *Masarykova česká filozofie, ...*, s. 575.

¹³⁷ A. Klimek, *Velké dějiny ...*, s. 157.

¹³⁸ Ibidem, s. 152-153.

¹³⁹ Ibidem, s. 160.

¹⁴⁰ To, jak rozumie pojęcie realizmu, Masaryk tłumaczy już w *Kwestii české*, wskazując kulturowo-oświatowy oraz polityczny wymiar tego nurtu: „Realism je pokus znárodnit všecku vědu a filosofii: nezadáva je vědecké přesnosti, realism chce vědu učinit přístupnou všem vrstvám národa. Realism je protest proti monopolu vzdělání,

nacionalizm mocno powiązany z religią katolicką, podkreślając jej wiodącą rolę i próbując stworzyć mit kompensacyjny, typowy, jak stwierdza Aleksandra Pająk, „[...] dla momentów przewartościowań w systemach myślowych, gdy do głosu dochodzi myślenie wręcz mesjanistyczne.”¹⁴¹ Cechy takiego myślenia wyraźnie widać w artykule *Český nacionalismus*, opublikowanym 12 grudnia 1922 r. w czasopiśmie „Lidové listy“. W wypowiedzi tej Durych, zestawiając ze sobą pojęcia katolicyzmu, nacionalizmu i realizmu, objaśnia ich istotę: „Katolicyzm to uniwersalne mocarstwo. Niezachwiane, transcendentne. Kierunek jego siły prowadzi z góry na dół. Nacionalizm to władza konkretna, prastara i prawdziwie święta [...] Kierunek jego siły wiedzie od ziemi ku górze; rośnie od korzeni ku słońcu. Realizm to ciężar, który przytłacza; nie rośnie ani w dół, ani w górę [...]”¹⁴² Prawdziwy rozwój wspólnoty narodowej jest, zdaniem publicysty, możliwy tylko w wyniku symbiozy nacionalizmu z katolickością¹⁴³:

My rosteme z katolicity a tato nám dává naši nacionalitu. Nacionalita se nám stává květem, odměnou a okrasou za naši víru a věrnost. A tím se nám stává dražší, posvěcenější a nezadatelnější. Hledáme totiž transcendentní účel českého národa a jeho smysl v božském řízení. A nejen hledáme, ale také v něj věříme. Věříme, že účel českého národa v Božím díle je tak posvátný a výsostný, že k němu musíme tihnout celou svou katolicitou, že účel ten bude oslavením katolicity, že zkrátka účel katolicity a nacionality bude jeden a týž.¹⁴⁴

Warto zwrócić uwagę, że, mimo iż Durych ścierał się z oficjalnym systemem wartości, uosabianym przez Masaryka, przez cały okres I Republiki, swoim metafizycznym pojmowaniem narodu czy poszukiwaniem jego transcendentnego celu, zbliżał się do poglądów, które przyszyły prezydent wyraził w *Českéj otázce* (por. rozdz. II niniejszej pracy)¹⁴⁵.

realism chce vědecké a filosofické vzdělání socializovat. [...] Odsud i politický program realistický – především vydatné sociální reformy, práce kulturní, politika vnitřní. Socialisace české politiky je důsledným pokračováním obrozenských ideí [...]“ Por. T. G. Masaryk, *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození; Naše nynější krise. Pád strany staročeské a počátkové směrů nových*, Praha 1948, s. 162-163.

¹⁴¹ A. Pająk, *Jaroslav Durych ...*, s. 77.

¹⁴² Cyt. za: ibidem, s. 76 (w tłumaczeniu autorki); por. także J. Durych, *Český nacionalismus* [w:] *Jaroslav Durych publicista*, red. Z. Fialová, Praha 2001, s. 127.

¹⁴³ Zdaniem D. Pecki, katolickość jest pojęciem nadrzędnym wobec katolicyzmu, w którym to pojęciu „[...] ukrywa się niekatolickie, wyznaniowe zawężenie, nominalistyczne zamiłowanie do zagmatwania, dzielenia na kawałki, fragmenty. Katolicyzm może być jedynie sposobem przejawiania się w życiu ludzi i narodów katolickości.” Por. D. Pecka, *České katolictví 20. století v evropském kontextu*, „Katolická ročenka“ 1970, s. 61; tu cyt. za A. Pająk, *Jaroslav Durych ...*, s. 75, przyp. 29 (w tłumaczeniu autorki).

¹⁴⁴ J. Durych, *Český nacionalismus*, s. 128-129. Por. także: A. Pająk, *Jaroslav Durych ...*, s. 77 (w tłumaczeniu autorki).

¹⁴⁵ Por. „Věřím s Kollárem, že historie národů není nahodilá, nýbrž že se v ní projevuje určitý plán Prozřetelnosti a že tedy je úkolem historikův a filosofův, úkolem každého národa, ten plán světový postihovat, místo své v něm poznat a určit a podle toho poznání co možná s nejpilnějším a nejjasnějším vědomím postupovat při vší práci, i politické.” T. G. Masaryk, *Česká otázka ...*, s. 3.

Bezpośrednim adresatem polemicznych wypowiedzi publicyisty, lekarza wojskowego pozostającego w czynnej służbie, nie mógł jednak być zwierzchnik sił zbrojnych. Durych zresztą, mimo krytycznego stosunku do systemu wartości dominującego w Masarykowskiej Czechosłowacji¹⁴⁶, uznawał wyjątkową pozycję pierwszego prezydenta: „T. G. Masaryk ma w swojej osobie coś czarującego i poważnego. Nie można z czystym sumieniem uważać za wpadkę katolików to, że prezydentem jest niekatolik, nacjonalistów to, że jest nim duch częściowo kosmopolityczny; bieg ludzkich spraw sam w sobie jest już taki, że naprawia jednostronne odchylenia.”¹⁴⁷ Polemiczne wystąpienia publicyisty bywały natomiast bezpośrednio kierowane pod adresem „rzecznika“ głównego, państwowotwórczego nurtu, Karla Čapka, w dodatku powszechnie cenionego pisarza, wobec którego Durych mógł odczuwać kompleks twórcy niedocenianego¹⁴⁸. Na początku kariery publicystycznej autor *Bloudění* współpracował z Čapkem, który udostępnił mu łamy redagowanego przez siebie dziennika „Lidové noviny“. Tu ukazywała się w odcinkach nowela *Sedmikráska*, drukowano relacje Durycha z podróży do Włoch, Niemiec i Hiszpanii oraz wiele jego opowiadań¹⁴⁹. Obu twórców łączył nie tylko respekt wobec twórczości literackiej tego drugiego, ale także utożsamianie się z nowym państwem, przyjmowanym jako dar i szansa. Znacząco się jednak różniły ich poglądy na to, w oparciu o jakie ideały powinno być ono budowane¹⁵⁰.

Polemiczne starcia Durycha z Čapkem koncentrowały się wokół pytania o miejsce i rolę osób wyznania katolickiego w międzywojennej Czechosłowacji. Impulsem do konfrontacji ich poglądów były zarzuty zwolenników ruchu Precz od Rzymu wobec czeskich katolików z powodu ich rzekomej zależności od Watykanu, a tym samym nielojalności wobec młodego państwa. Durych wystąpił jako rzecznik zbiorowości na łamach przez siebie redagowanego czasopisma „Rozmach” w liście otwartym zatytułowanym *List Karlu Čapkovi o loajaliti* (15.08.1926), domagając się m.in. traktowania katolików jako pełnoprawnych członków społeczeństwa. Čapek zareagował na łamach gazety „Lidové noviny“ tekstami *Otevřená odpověď Jaroslavu Durychovi*, *List Jaroslavu Durychovi o loajaliti* i *List Jaroslavu Durychovi*

¹⁴⁶ Swoją niezgodę na wartości wyznawane w młodym państwie pisarz dobitnie sformułował w „Lidových listach” 18.10. 1922 r.: „Lidskému srdci byly svěřeny některé ušlechtilé pojmy, které mu měly být pomůckou životní, lampami ve tmě: láska k vlasti, láska k bližnímu, čest, vděčnost. Ale co z nich učinil oficiální školský rozum, co z nich učinil pokrok? Z vlasti učinil hlučný žalář, z lásky k bližnímu učinil humanitu, ze cti učinil počestnost a z vděčnosti učinil zákoník občanských povinností [...]“ J. Durych, *Řád svobody* [w:] *Jaroslav Durych publicista* ..., s. 122.

¹⁴⁷ J. Durych, ***, „Rozmach” 1927, nr 5, s. 398-399; cyt. za A. Pająk, *Jaroslav Durych* ..., s. 103 (w tłumaczeniu autorki).

¹⁴⁸ A. Pająk, *Jaroslav Durych* ..., s. 99.

¹⁴⁹ Ibidem, s. 99.

¹⁵⁰ M. C. Putna, *Česká katolická literatura v kontextech 1918-1945*, Praha 2010, s. 377.

o *katolících*¹⁵¹, w których doradza pisarzowi, by katolicy pod jego przewodnictwem wzięli czynny udział w życiu politycznym z ramienia Partii Ludowej, co jednak było mało realne, zważywszy niechęć Durycha wobec politycznie zaangażowanego katolicyzmu¹⁵².

Za punkt kulminacyjny starć polemicznych pomiędzy Durychem i Čapkem można uznać dyskusję, która w czeskim środowisku toczyła się w związku z wybuchem wojny domowej w Hiszpanii w 1936 roku. Durych, angażując się po stronie hiszpańskich katolików i szukając analogii między wydarzeniami na Półwyspie Iberyjskim a sytuacją konfesyjną w międzywojennej Czechosłowacji, napisał w tym czasie szereg tekstów, jednak największym echem odbił się artykuł *Pláč Karla Čapka*, opublikowany w czasopiśmie „Akord” w styczniu 1937 roku, będący reakcją na tekst antagonisty pt. *Bajky o válce občanské*, który ukazał się na łamach „Lidových novin” w listopadzie 1936 r. Główny zarzut stawiany tu Čapkovi dotyczył przypisywanej mu postawy, którą Durych nazwał „moralnością C”. Publicysta powrócił tutaj do swojej koncepcji (przedstawionej wcześniej w artykule *A, B, C*) podziału ludzi i typów osobowości według kategorii przydatności do służby wojskowej, stwierdzając, że największym grzechem przeciw czeskiemu dobremu imieniu nie jest powieść Haška o Švejku, tylko „[...] coś jeszcze gorszego, a jest tym moralność kategorii «C», moralność niezdolnych, którą jest przepelniony czeski lud. [...] Czytam zatem K. Čapka bynajmniej nie jako pisarz, ale jako lekarz wojskowy. Poznając jego «C» i boję się. Boję się wszystkiego, co jest «C».”¹⁵³ Adresat tekstu zareagował 13 stycznia 1937 roku w czasopiśmie „Přítomnost” artykułem *Copak je to za vojáka*, w obronie pisarza stanęło też wielu twórców, m.in. František Lazecký i Jaroslav Seifert¹⁵⁴.

Ze wspomnianych już powodów Durych nie kierował swoich uwag polemicznych bezpośrednio pod adresem głowy państwa. Dominacja antykatolickiej narracji w czeskiej publicystyce lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku, odwołującej się nieraz do autorytetu T. G. Masaryka, skłoniła jednak w końcu publicystę do zrobienia wyjątku. Uczynił tak w

¹⁵¹ K. Čapek, *Spisy*, díl XIX, *O umění a kultuře*, díl III, Praha 1986, s. 47-55; por. A. Pająk, *Jaroslav Durych ...*, s. 101, przyp. 126.

¹⁵² Por. A. Pająk, *Jaroslav Durych ...*, s. 99-101. Kluczem do zrozumienia równoczesnego odrzucania przez Durycha tak liberalizmu, jak klerikalizmu, pozostaje, zdaniem Jaroslava Meda, uświadomienie sobie romantycznych korzeni jego osobowości: „Jeho vypjatý, až barokně absolutistický dualismus a antitetismus, typický pro celé Durychovo dílo umělecké, se nemohl neprojevit v jeho publicitice radikálním odmítáním jsoucího ve jménu ideálu či iluze. Nesnesitelná malost skutečnosti [...] musí být překonána jedině touhou po hrdinství či mučednické oběti, jež činí z lidských bytostí nástroje k prosazení Božího zákona na zemi.“ J. Med, *Doslov* [w:] *Jaroslav Durych publicista ...*, s. 343.

¹⁵³ Cyt. za A. Pająk, *Jaroslav Durych ...*, s. 105-106 (w tłumaczeniu autorki).

¹⁵⁴ Por. A. Pająk, *Jaroslav Durych ...*, s. 105-106. W opinii M. C. Putny, Durych w swoim artykule z jednej strony słusznie zwracał uwagę na asymetrię poglądów intelektualistów europejskich na konflikt, potępiających przemoc ze strony prawicy i niezauważających przemocy ze strony lewicy. Natomiast atakowanie Čapka jako osoby niezdolnej do służby wojskowej było poniżej godności publicysty. Por. tegoż, *Česká katolická ...*, s. 388.

artykule *Spravedlnost*, opublikowanym 1 maja 1930 roku na łamach czasopisma „Akord“. Tekst był z jednej strony skargą na izolację katolików w społeczeństwie czeskim, a ze strony drugiej – apelem do Masaryka, by określił swoje stanowisko wobec katolicyzmu, a tym samym położył kres nadużywaniu swojego autorytetu. Oficjalnej odpowiedzi pisarz się nie doczekał, jedynie w tekście opatrzonym inicjałem G, opublikowanym na łamach „Lidových novin” 22 maja 1930 roku, został pouczone, że głowy państwa nie należy pytać o kwestie religijne¹⁵⁵. Już po upadku I Republiki publicysta przystąpił do surowego rozliczenia tego okresu, mierząc się w artykule *Očista duší* („Lumír“, 1.11. 1938) krytycznie z legendą Masaryka, którego obarczał winą za stan polityki państwa, a pośrednio również za klęskę monachijską¹⁵⁶.

Bogactwo dorobku pisarza¹⁵⁷ zmusza do dokonania radykalnej selekcji omawianych tu tekstów. Przyjrzymy się w tym miejscu bliżej kilku wypowiedziom publicystycznym, które dobrze ilustrują odmiennosc jego poglądów na tle oficjalnej interpretacji czeskich dziejów w okresie międzywojennym. Interesuje nas, rzecz jasna, przede wszystkim inny punkt spojrzenia na omawiane tradycje. Jednym z najgłośniejszych i najbardziej kontrowersyjnych tekstów Durycha pozostaje *Staroměstský rynek*, opublikowany 10 czerwca 1923 roku na łamach dziennika „Lidové listy“. Bezpośrednim impulsem do napisania artykułu była demonstracja członków liberalnej organizacji o nazwie Svaz pokrokového studentstva, która odbyła się 4 czerwca 1923 w Pradze. To właśnie owa deklarowana postępowość, historycznie legitymizująca się tradycją husycką, stała się przedmiotem krytycznych uwag publicysty:

Husitský národ! Co je to? To, co měl náš národ v době husitských válek krásného a hrdinského, bylo poplíváno a pošlapáno právě od těch, kteří považují husitství za svůj monopol. Nikoliv Jan Žižka, nýbrž Mistr Jan Hus, Jeroným Pražský, Jan Rokycana jsou dle pokrokářů hvězdami této doby. A – koruna všeho – pro několik upálených adamitů plivne se i na jméno Žižkovo. [...] Moderní husitství je známkou nejhoršího licoměrnictví takzvané inteligence, známkou nejpustšího švindlérství, o vkusu a nevkusy vůbec už ani nemluvě.¹⁵⁸

W powyższym fragmencie warto zwrócić uwagę nie tylko na spodziewaną krytykę nowoczesnej instrumentalizacji dziedzictwa husyckiego, lecz także na selektywną interpretację roli kilku ważnych postaci ruchu husyckiego. Wydaje się, że publicysta zastosował tu podwójne

¹⁵⁵ Por. A. Pająk, *Jaroslav Durych ...*, s. 103-104.

¹⁵⁶ Ibidem, s. 107.

¹⁵⁷ Bibliografia twórczości opublikowanej jedynie za jego życia obejmuje ponad 1300 pozycji: wierszy, dramatów, prozy historycznej, powieści, opowiadań, esejów oraz setek tekstów publicystycznych. Por. A. Pająk, *Jaroslav Durych ...*, s. 12.

¹⁵⁸ J. Durych, *Staroměstský rynek* [w:] *Jaroslav Durych publicista ...*, s. 252-253.

kryterium oceny: konfesyjne w przypadku Husa, Jeronýma i Rokycany, z wynikiem negatywnym oraz nacjonalistyczne (rozumiane jako termin neutralny) w przypadku Žižki, wartościowane pozytywnie. Innymi słowy dowódca husycki to w oczach pisarza godny podziwu wojownik i człowiek czynu.

Nowoczesna tożsamość husycka utraciła zatem, zdaniem Durycha, autentyczność, ponieważ „český národ není husitský a také jím nebude. Český národ katolickým je a bude katolickým v brzké době nikoli z 80 procent, nýbrž z 99 procent.”¹⁵⁹ Jak zauważa A. Paják, ortodoksyjność nieraz przysłała pisarzowi rzeczywiste uwarunkowania i prowadziła do negowania oczywistych faktów¹⁶⁰. Takim faktem, którego publicysta zdawał się nie zauważać była postępująca laicyzacja społeczeństwa. Dla pisarza natomiast katolicyzm stanowił jedyną pozytywną alternatywę wobec powszechnego kryzysu wartości: „Nebude jiné možnosti, poněvadž všude je debakl, všude je hanba, myšlenkové plevy, jalová počestnost, tlučhubství, skrývání hlavy do písku a odvaha za plotem.”¹⁶¹

Najwięcej kontrowersji wzbudziła ta część artykułu, w której autor konfrontuje dwie tradycje, symbolicznie reprezentowane w przestrzeni publicznej przez niedawno zburzoną Kolumnę Maryjną i pomnik Husa. Rynek Staromiejski uważa Durych za szczególne miejsce czeskiej pamięci, które było świadkiem wielu chwalebnych, ale także (zwłaszcza w XX wieku) haniebnych wydarzeń. Podczas, gdy tym pierwszym patronowała (i w przyszłości, niczym latarnia nadziei, znów będzie patronować) kolumna, symbolem tych drugich pozostaje pomnik kaznodziei, który „chwilowo” zdominował przestrzeń Rynku:

[...] na tomto místě vévodí dnes – Husův pomník. Bylo mluveno i psáno, že Husův pomník nesnesl blízkost Mariánského sloupu. Dnes tato tvrzení úplně akceptujeme. Hle! Jako se nehodil Mariánský sloup k Husovu pomníku, tak se ani Husův pomník nehodí k Mariánskému sloupu. Jaký je důsledek? Špatný pomník špatného kazatele od špatného sochaře špatně postavený a urážející už svou bombastickou a komickou formou cit každého člověka, jehož zrakové nervy nejsou na obou stranách ochrnuty, nesmí již dlouho strašit na tomto posvátném a překrásném místě v srdci české země!¹⁶²

Radykalne odrzucenie tradycji husyckiej, w symboliczny sposób wyrażone postulatem usunięcia pomnika reformatora, jak również projekt odbudowy kolumny (rzeczywiście zrealizowany po stu dwóch latach) odbił się szerokim echem w opinii publicznej. Osobistą

¹⁵⁹ Ibidem..., s. 253.

¹⁶⁰ A. Paják, *Jaroslav Durych ...*, s. 89.

¹⁶¹ J. Durych, *Staroměstský rynek ...*, s. 253.

¹⁶² Ibidem, s. 253-254.

konsekwencją dla publicysty stała się jego ostracyzacja¹⁶³ w społeczeństwie oraz utrata możliwości publikowania w dzienniku ludowców. Publicystyczne pokłosie artykułu liczy ponad czterdzieści tekstów, wśród których dominowały głosy negatywne. Nieliczny wyjątek stanowiła książkowa publikacja A. Čápa, *Durychova aféra* (Přerov, 1923), w której autor broni słuszności krytyki wymierzonej w legitymizację postępowości za pomocą tradycji husyckiej¹⁶⁴.

Do ruchu husyckiego jako zjawiska historycznego, rozpatrywanego jednak z punktu widzenia współczesności, Durych odnosi się we wspomnianym już artykule *Český nacionalismus*, poddając ów ruch krytyce na płaszczyźnie religijnej, uosabianej przez Husa, zaś doceniając go w wymiarze nacjonalistycznym, kojarzonym, w opinii publicysty, z postacią Žižki:

Realista Jan Hus, univerzitní profesor, na jedné straně, rytíř Jan Žižka z Trocnova na druhé straně; na jedné straně povídavý, nudný feldkurát, na druhé geniální vojevůdce, hrdina bitev a rek mužné pěsti a čestné duše. A přece oficiální názor činí z Jana Žižky jen soudního nádeníka s exekutorskou čepicí, a dvorní abbé a kolportér cizích, cizích a ještě jednou cizích bludů stává se módní modlou ryneků.¹⁶⁵

Odrzucając dziedzictwo husyckie, będące w nowoczesnej (protestancko-liberalnej) interpretacji symbolem walki podjętej w imię demokracji ze skorumpowaną i zdemoralizowaną hierarchią kościelną, Durych szukał w historii innych wzorców i autorytetów. Odnalazł je w odległej przeszłości, u progu państwowości czeskiej, w postaci kultu św. Wojciecha. Zwrócenie uwagi na drugiego praskiego biskupa jako prototypu bohatera nie był przypadkowy, ponieważ, jak stwierdza A. Paják: „Wybranie osoby św. Wojciecha, zmuszonego opuścić ojczyznę i zabitego przez pogan, było konsekwencją przekonania o niedorośnięciu czeskiego narodu do roli, jaką mu w dziejach świata wyznaczyła Opatrzność.”¹⁶⁶ Temat stał się przedmiotem zainteresowania pisarza kilkakrotnie, począwszy od wierszowanego dramatu *Svatý Vojtěch* (1921), poprzez teksty publicystyczne opublikowane w „Lidových listach” w 1922 roku, po esej *Cesta svatého Vojtěcha* (1940). W artykule *Idea svatovojtěšská* autor w następujący sposób tłumaczy znaczenie i istotę dziedzictwa świętego Wojciecha: „W osobie i duchu św. Wojciecha skrywa się treść całego katolicyzmu, jego historii, jego sławy, walki i relacji wobec nieba i ziemi. [...] Osoba św. Wojciecha symbolizuje nam trzy cele: wolność Kościoła, jedność

¹⁶³ Równocześnie jednak należy pamiętać o tym, na co zwraca uwagę M. C. Putna, że Durych jako pisarz należał w I Republice do autorów cenionych i wielokrotnie nagradzanych, z Państwową Nagrodą Literacką (Státní cena za literaturu) włącznie, którą przyznano mu w 1930 r. za powieść *Bloudění*. Por. M. C. Putna, *Česká katolická ...*, s. 375-376.

¹⁶⁴ A. Paják, *Jaroslav Durych ...*, s. 90.

¹⁶⁵ J. Durych, *Český nacionalismus* [w:] *Jaroslav Durych publicista ...*, s. 126.

¹⁶⁶ A. Paják, *Jaroslav Durych ...*, s. 91.

Kościła i powszechność Kościła. Te trzy cele są treścią dziedzictwa, które nazywamy myślą św. Wojciecha.¹⁶⁷

Postać innego męczennika, św. Wacława, interpretowana głównie jako wzorzec postawy władcy, zostanie w publicystyce Durycha wyeksponowana później, po wydarzeniach monachijskich. W obliczu zagrożenia bytu narodowego zaczną się do patrona kraju zwracać także inni twórcy, tacy jak Jan Zahradníček, František Halas lub Václav Renč¹⁶⁸.

W centrum uwagi Durycha publicysty znalazło się także drugie istotne zagadnienie sporu o sens czeskich dziejów, a mianowicie bitwa na Białej Górze. Temat doczekał się wcześniej kilku opracowań książkowych, nierzadko zresztą autorstwa czynnych uczestników sporu – historyków, Kamila Krofty (*Bílá hora*, 1913) i Josefa Pekařa (*Bílá hora. Její příčiny a následky*, 1920) oraz publicysty, Jana Herbena (*Bílá hora*, 1920). Durych wypowiedział się na ten temat kilkakrotnie, warte uwagi są przynajmniej trzy teksty opublikowane z okazji rocznic bitwy: *Osmý listopad* (1922), *Ad vocem Bílé hory* (1924), *Bílá hora* (1937)¹⁶⁹. Główną myśl pierwszego tekstu¹⁷⁰ można streścić w stwierdzeniu, że na Białej Górze nie zwyciężył katolicyzm, przynajmniej nie w sensie duchowym, gdyż pobudki działania obu stron konfliktu były głównie polityczne i materialne, w dodatku udział czeskich katolików w wydarzeniu był nikły. Podobny pogląd głosił Viktor Dyk: „Porażka na Białej Górze była dla czeskich protestantów porażką materialną, dla czeskich katolików porażką moralną. Obie strony zniknęły z dziejów honoru i nastąpiła władza Habsburgów i cesarstwa austriackiego.”¹⁷¹ W drugim tekście¹⁷² autor zdaje się już doceniać duchowe zwycięstwo katolicyzmu, równocześnie ubolewając nad triumfem absolutyzmu habsburskiego, krytycznie również powraca do biernej roli czeskich katolików, ponieważ ich miejsce, jak twierdzi, jest tam, gdzie czeski naród. Trzeci tekst¹⁷³, który został napisany pod koniec 1937 roku, w atmosferze narastającej niepewności i poczucia zagrożenia, już w pełni adoruje bitwę na Białej Górze nie tylko jako zwycięstwo konfesyjne, ale także narodowe:

¹⁶⁷ Cyt. za: ibidem, s. 92 (w tłumaczeniu autorki). Granice nowo powstałego państwa, w skład którego wchodziły nie tylko ziemie czeskie, ale także Słowacja i Ruś Podkarpacka, utwierdzały Durycha w przekonaniu, że do wiodących idei przyświecających polityce czechosłowackiej (publicysta często używał określenia „česká říše“) powinna należeć, zgodnie z misyjnym dziedzictwem św. Wojciecha, duchowa ekspansja na wschód. Por. M. C. Putna, *Česká katolická ...*, s. 377-378.

¹⁶⁸ Por. A. Pająk, *Jaroslav Durych ...*, s. 91-93.

¹⁶⁹ Ibidem, s. 113.

¹⁷⁰ Por. J. Durych, *Osmý listopad* [w:] *Jaroslav Durych publicista ...*, s. 247-249.

¹⁷¹ Cyt. za A. Pająk, *Jaroslav Durych ...*, s. 114 (w tłumaczeniu autorki).

¹⁷² Por. J. Durych, *Ad vocem Bílé hory* [w:] *Jaroslav Durych publicista ...*, s. 263-265.

¹⁷³ Por. J. Durych, *Bílá hora* [w:] *Jaroslav Durych publicista ...*, s. 293-295.

My tedy tvrdíme a prohlašujeme, že na Bílé hoře nebyl národ poražen, nýbrž osvobozen od nepřátel nejnebezpečnějších a nejhorších. Pro nás je to právě potvrzením naší důvěry v nepřemožitelnost našeho národa. Jsme národem vítězným a nestojíme o to, aby nás někdo nutil k uctívání porážky, která se netýkala nás. Kdo chce porážku uctívat, ať si ji uctívá. Každému to, co mu patří! A nám patří toto vítězství.¹⁷⁴

W ostrej krytyce politickej codzienosti Masarykovskej Czechosłowacjy oraz akcentowaniu patriotyzmu jako istotnego źródła tożsamości narodowej Durych wyrażał poglądy bliskie do, jak ujmuje to Med, „liberalistického neznaboha“ a równocześnie „romantického iluzionisty“¹⁷⁵, Viktora Dyka, którego zresztą darzył szacunkiem. Stosunek Dyka do Masaryka przeszedł skomplikowaną ewolucję, którą można podzielić na cztery etapy. Pierwszy to lata 1896-1900, kiedy Dyk jako student zmierzył się po raz pierwszy z osobowością Masaryka i przez niego głoszonym realizmem, drugi przypada na okres 1900-1910, kiedy stał się jego zdeklarowanym ideowym i politycznym przeciwnikiem: w tym czasie wydał powieść *Konec Hackenschmidův* (1904), której akcja toczy się w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku w praskim środowisku akademickim i w której autor kreśli karykaturę literacką m.in. profesora Masaryka. W 1907 roku Dyk napisał dramat historyczny *Posel*, który uznać można za jego artystyczny przyczynek do sporu o sens czeskich dziejów. Do toczącej się debaty pisarz włączył się ponownie w 1910 roku, z okazji sześćdziesiątych urodzin Masaryka, publikując na łamach czasopisma „Samostatnost” serię felietonów, będących krytycznym portretem jubilata. W latach 1911-1920 nawiązał współpracę z Masarykiem i jego stronnictwem, najpierw na gruncie opozycji wewnątrzaustrjackiej, a później w ruchu oporu w czasie wojny i konstituowania się niepodległego państwa. W końcu, w latach 1920-1931 Dyk zajął ponownie krytyczną postawę w sporach toczących się wokół charakteru młodego państwa, stosunku do jego niemieckich obywateli oraz oceny krajowych i zagranicznych działań podejmowanych na rzecz odzyskania niepodległości w czasie wojny. Z tego okresu pochodzi emocjonalnie zabarwiona broszura *Ad usum pana presidenta republiky* (1929), w której pisarz i publicysta bilansuje swój ponad trzydziestoletni ambiwalentny stosunek do pierwszego czechosłowackiego prezydenta¹⁷⁶.

Sedna krytyki skierowanej przez Dyka pod adresem Masaryka szukać można w ich odmiennym pojmowaniu czeskości, w konflikcie pomiędzy ideą nacjonalizmu i humanitaryzmu. Nacjonalizm Dyka miał wyraźnie etyczne podłoże: przez poetę wyznawany, romantycznie podbarwiony ideał moralnie silnego oraz prawego człowieka przekładał się na analogiczne postrzeganie narodu, walczącego o swoje prawa i urzeczywistniającego

¹⁷⁴ Ibidem, s. 295.

¹⁷⁵ J. Med, *Doslov* [w:] *Jaroslav Durych publicista ...*, s. 343.

¹⁷⁶ Por. J. Tomeš, *Viktor Dyk a T. G. Masaryk. Dvojit reflexe česství*, Praha 2014, s. 13, 23-25, 40-41, 44, 83-87.

przeznaczoną sobie misję dziejową¹⁷⁷. Punkt wyjścia koncepcji czeskiego nacjonalizmu stanowiła u Dyka krytyczna analiza własnej wspólnoty narodowej, co, jak zauważa Josef Tomeš, paradoksalnie zbliżało go do postulatów narodowo-emancypacyjnego programu wytyczonego przez Masaryka¹⁷⁸:

Nacionalismus je neurčité slovo; záleží na obsahu, kterým je naplníme. Nacionalismus nemůže znamenati kulturní ani politickou reakci; jsme v situaci, kdy musíme jíti dále, nechceme-li zpět. Býti nacionalistou musí značiti vyzbrojit se vším: vzděláním, silou, charakterem. Býti nacionalistou musí značiti překonávat všechny své vady a nedostatky; dokud budeme je zapírat, není pomůženo.¹⁷⁹

Problemem małego narodu, w specyficznie czeskiej odmianie, zajmował się od lat również Masaryk. Swoje poglądy wyraził najpierw w *Českiej otázce* (1895), później w cyklu wykładów *Filosofie dějin malého národa* (1902) oraz w drukiem wydanym wykładzie *Problém malého národa* (1905). Źródło legitymizacji postulatów narodowo-emancypacyjnych stanowi w oczach Masaryka idea humanitaryzmu, będąca naturalną platformą dla rozwijania idei narodowej:

Z ideje humanitní můžeme čerpat všechny ideály mravní a pro svůj národ jich využítkovat. Ve jménu lidskosti, humanity, žádáme svých práv – práv svého jazyka. Nedá se dokázat, že máme právo svého jazyka. Ale dovoláme se ideje humanity a řekneme: Cožpak tvůj jazyk je od přírody vyšší než můj? Nejsou jednotliví národové přirozené části velikého celku – lidstva? Nemají proto stejná práva?¹⁸⁰

Można zatem wskazać podobieństwa, ale przede wszystkim różnice w rozumieniu wspólnoty narodowej, w definiowaniu czeskości w ujęciu Dyka i Masaryka. Preferowana przez pierwszego czechosłowackiego prezydenta idea czeskości powiązana była z humanitaryzmem, reformizmem społecznym, życzliwością dla innych kultur oraz otwartą postawą wobec sąsiednich narodów (w tym także niemieckich mieszkańców Czech i Moraw). Patriotyzm Dyka, w większym stopniu bazujący na tradycji rodzimej, miał natomiast obronny, ale także konfrontacyjny charakter, cechowało go trwałe uczucie zagrożenia, zwłaszcza ze strony Niemców, wobec których zachowywał nieufną i sceptyczną postawę¹⁸¹. Warto jeszcze dodać, że choć spory i polemiki toczone pomiędzy Dykiem i Masarykiem należą dziś do przeszłości,

¹⁷⁷ Ibidem, s. 33.

¹⁷⁸ Ibidem, s. 34.

¹⁷⁹ V. Dyk, *Poznámky*, „Pokroková revue” 3, 1906-1907, s. 540; tu cyt. za J. Tomeš, *V. Dyk ...*, s. 34.

¹⁸⁰ T. G. Masaryk, *Problém malého národa*, Praha 1937, s. 14; tu cyt. za J. Tomeš, *Viktor Dyk ...*, s. 36.

¹⁸¹ J. Tomeš, *Viktor Dyk ...*, s. 106.

to dwie odmienne wizje czeskości, wyznaczane dychotomią takich pojęć jak nacjonalizm i kosmopolityzm, interesy narodowe i otwartość wobec świata, rodzimość i europejskość nadal obecne są w dyskursie tożsamościowym¹⁸².

Ze względu na narodowo- oraz państwowotwórczy potencjał tradycji omawianych w niniejszej rozprawie nie zdziwi fakt, iż Viktor Dyk poświęcał im regularną uwagę w swojej publicystyce, co można stwierdzić chociażby na podstawie lektury wyboru z jego tekstów, obejmującego lata 1917-1931 i wydawanego pod tytułem *O Národní stát* v letech 1932-1938. Z tekstów poświęconych tradycji husyckiej¹⁸³ przywołujemy dwa, które dobrze ilustrują sposób pojmowania jej przez Dyka. W artykule *O „smysl dějin“ a státnost*¹⁸⁴, opublikowanym w jubileuszowym 1928 roku, autor początkowo poszukuje odpowiedzi na pytanie o przyczynę, wciąż, jego zdaniem, słabej identyfikacji środowiska inteligenckiego z państwem. Źródła takiego stanu rzeczy upatruje w negatywnym doświadczeniu historycznym. Tym bardziej wypada, w jego opinii, wzmacniać poczucie przynależności do młodego państwa czechosłowackiego. Bezpośrednim impulsem do napisania tekstu był manifest wydany przez komitet zajmujący się organizacją obchodów rocznicy śmierci Husa (Společný výbor pro Husovy oslavy). Manifest można uznać za, przedstawioną w skondensowanej postaci, Masarykowską interpretację dziedzictwa husyckiego, co dobrze ilustrują następujące fragmenty:

Po desáté oslavuje osvobozený lid československý památný den Mistra Jana Husa, aby projevil svou hlubokou úctu, vděčnost a vroucí lásku k muži, jenž po půl tisíciletí provází svým duchem národ v slávě, neštěstí, v hoři a radosti, jako jeho stálé živé svědomí a určovatel smyslu dějin. [...] Uctíváme v něm průkopníka a bojovníka za posvátné právo lidského svědomí proti útlaku a násilí, za nezadatelné právo duchovního sebeurčení, oné věčné památné zásady, která, byvši rozšířena i na práva národů, vytvořila dnešní podobu Evropy, dokonala své vítězství válkou světovou a dala samostatnost politickou i národu Husovu.¹⁸⁵

Dyk zgadza się z głównymi tezami manifestu, głoszącymi, że pamięć o Husie (i w jeszcze większym stopniu o Žižce, jak dodaje) wzmacniała naród w ciężkich czasach oraz że tradycja husycka odegrała istotną rolę w odzyskaniu niepodległości. Wyraża natomiast

¹⁸² Ibidem, s. 107.

¹⁸³ Por. np. V. Dyk, *Na den Husův*, „Česká demokracie“ 01. 02., 06. 07. 1917 [w:] *O národní stát 1917-1919*, Praha 1932, s. 32-35; tegoż, *K výročí Husova fondu*, „Národní listy“ 14. 06. 1921 [w:] *O národní stát 1919-1922*, Praha 1933, s. 280-282; tegoż, *Oslavy Husovy a oslavy Žižkovy*, „Národní listy“ 30. 03. 1924; tegoż, *Výročí smrti Žižkovy*, „Lumír“ LI.8, 30. 10. 1924 [w:] *O národní stát 1923-1925*, Praha 1933, s. 256-257 i 330-331.

¹⁸⁴ V. Dyk, *O „smysl dějin“ a státnost*, „Fronta II“ 7., 12. 7. 1928 [w:] tegoż, *O národní stát 1928*, Praha 1937, s. 212-217.

¹⁸⁵ Ibidem, s. 214-215.

zastrzeżenia dotyczące tezy przypisującej Husowi decydującą rolę w nadaniu sensu czeskim dziejom. Teza ta nie ma bowiem, w opinii publicyisty, racji bytu w realiach państwa czechosłowackiego ze względu na swój zbyt zawężający i wykluczający charakter:

Avšak byl-li by Hus „určovatelem smyslu dějin“, ti, kdož nesdíleli by husitské tradice, stáli by jaksi mimo národ. Máme právo a povinnost jít za svou pravdou avšak značná část Slováků a snad i část Čechů má patrně povinnost jít za pravdou opačnou. Bude konečným zdrojem všech úspěchů vnějších i nejbezpečnější zárukou trvání naší svobody spor těchto pravd? Není státnějším heslem mimo cesty za pravdou, buď jak buď, bez zřetele k obětem a neúspěchům, snášenlivost pravdy k pravdě a k pravdám, a poznání, že při všech rozporech půdu státnosti opustit nesmíme?¹⁸⁶

Należy jeszcze dodać, iż stwierdzenie ograniczonych państwowotwórczych możliwości tradycji husyckiej zbliżało Dyka np. do poglądów Ferdinanda Peroutki, przedstawiciela głównego nurtu dyskursu politycznego w międzywojennej Czechosłowacji, o czym będzie mowa dalej.

Potrzebę wykorzystania potencjału integracyjnego spuścizny husowskiej Dyk postulował także w kolejnym rocznicowym tekście¹⁸⁷. Takie możliwości dawał, w opinii publicyisty, Hus pojmowany w pierwszym rzędzie jako czeski patriota, którego przynależność etniczna determinowała jego działalność reformatorską:

Mistr Jan Hus je dějinná postava a z dějin nutno ho vysvětliti a chápat. Ale je také ztělesněním ducha národního, je každým coulem Čech a dobrý Čech. [...] Jan Hus je Čech, jako je Luther Němec, jako všichni reformátoři nesou znaky svého národa, své rasy. A nic nedotvrzuje kulturní význam nacionalizmu, jako tento fakt. Jeho češství určilo i způsob jeho reformátorství, jeho češství vysvětluje celou jeho tragiku, jako germánské znaky povahy Lutherovy určily jeho úspěch.¹⁸⁸

Jak jeszcze zobaczymy w dalszej części tekstu, publicysta starał się w podobny sposób aktualizować także tradycję świętowałąwską.

*

Za kulminacyjny moment obecności reminiscencji husyckich w oficjalnej ideologii państwowej uznać można okazałe, dwudniowe obchody pięćset dziesiątej rocznicy śmierci Jana

¹⁸⁶ V. Dyk, *O „mysl dějin“ a státnost*, „Fronta II“ 7., 12. 7. 1928 [w:] tegoż, *O národní stát 1928*, Praha 1937.

¹⁸⁷ V. Dyk, *Mistr Jan Hus a jeho ctitelé*, „Národní listy“, 5. 7. 1930 [w:] tegoż, *O národní stát 1930-1931*, Praha 1938, s. 232-235.

¹⁸⁸ *Ibidem*, s. 233.

Husa¹⁸⁹, zorganizowane 6 lipca 1925 roku nie tylko w Pradze, ale także innych husowskich miejscach pamięci (Husinec, Kozí hrádek, Tábor, Krakovec). Miały one zrehabilitować niemożliwość przeprowadzenia publicznych obchodów okrągłej rocznicy w czasie wojny. W pierwszych latach powojennych jesteśmy świadkami ostatecznej przemiany pierwotnie kontestacyjnych, sięgających lat sześćdziesiątych XIX wieku, obchodów w oficjalne święto państwowe. Procesowi temu towarzyszył szereg oddolnych inicjatyw na rzecz wpisania dnia śmierci czeskiego reformatora do oficjalnego kalendarza świąt narodowych. Szczególną aktywnością wykazywały się środowiska lewicowe. Można nawet mówić o presji wywieranej na opinię publiczną, czego przykładem jest apel opublikowany 6 lipca 1923 roku w dzienniku „České slovo“, organie prasowym Czechosłowackiej Partii Socjalistycznej:

Nechť jest všude zavřeno. Dnes jest národní svátek. Krámy, obchody, dílny a továrny všech pokrokových občanů zůstanou v tento den úplně zavřeny. Nebude jediného Čecha, který by Husův svátek jako národní svátek neslavil klidem práce.¹⁹⁰

W podobnym duchu wypowiadały się także inne dzienniki ogólnokrajowe, reprezentujące lewicę i centrum („Právo lidu“, „Národní listy“).

Jak już wspomnieliśmy, odpowiednio formowana pamięć o dziedzictwie husyckim należała do konstytutywnych elementów ideologii młodego państwa. Jednak, w oczekiwaniu możliwych komplikacji politycznych (sprzeciwu środowiska katolickiego), powstrzymywano się w pierwszych latach powojennych z wprowadzeniem święta Jana Husa do oficjalnego kalendarza. Z tego też powodu w uzasadnieniu projektu ustawy z dnia 3 marca 1925, na mocy której 6 lipca miał zostać ogłoszony świętem narodowym, podkreślano zasługi Husa dla narodu czeskiego, języka i literatury, nie wspomniano natomiast o jego działalności reformatorskiej¹⁹¹. Stenogram późniejszych obrad parlamentarnych¹⁹² dobrze pokazuje kontrowersje, które budziła postać kaznodziei na czechosłowackiej scenie politycznej, zróżnicowanej pod względem narodowościowym i konfesyjnym. Jako przykład ambiwalentnego stosunku do czeskiego reformatora może posłużyć wystąpienie przewodniczącego Słowackiej Partii Ludowej, Andreja Hlinki, który docenił znaczenie Husa jako czeskiego bohatera narodowego,

¹⁸⁹ Na temat obchodów husowskich w międzywojennej Czechosłowacji bliżej D. Hájková, E. Hajdinová, *Národní mučedník Jan Hus*, [w:] D. Hájková i in., *Sláva republice! Oficiální svátky a oslavy v meziválečném Československu*, Praha 2018, s. 269-307.

¹⁹⁰ *Husovy oslavy v Praze*, „České slovo“ 06. 07. 1923, s. 3. Cyt. za D. Hájková, E. Hajdinová, *Národní mučedník ...*, s. 280.

¹⁹¹ D. Hájková, E. Hajdinová, *Národní mučedník ...*, s. 284.

¹⁹² Stenoprotokol 331. schůze parlamentu, 21. 3. 1925, por. *Společná česko-slovenská digitální parlamentní knihovna*, <https://www.psp.cz/eknih/1920ns/ps/stenprot/336schuz/s336004.htm> (dostęp 19.08.2023)

uznając go równocześnie, z katolickiego punktu widzenia, za heretyka. Z kolei przedstawiciel niemieckich socjaldemokratów, Franz Palme stwierdził, iż Hus – heretyk budzi niemieckie sympatie, natomiast nie do przyjęcia jest Hus „nienawidzący Niemców“¹⁹³.

Warto w tym miejscu przypomnieć konkurencję dwóch miejsc pamięci, Jana Husa i Jana Nepomucena, w czeskim dyskursie tożsamościowym, która z nowym natężeniem ujawniła się w pierwszych latach po powstaniu Czechosłowacji. Za początek politycznej instrumentalizacji dwóch rozbieżnych tradycji uważa się broszurę Jana Herbena, *Jan Nepomucký. Spor dějin českých z církví římskou* (1893), w której publicysta przeciwstawia czeskiego reformatora barokowemu świętemu i oskarża Kościół katolicki o niszczenie pamięci o Janie Husie. Powiązane z kultem świętojańskim uroczystości, odbywające się 16 maja, zajmowały ważne miejsce w oficjalnym kalendarzu monarchii habsburskiej. Datę jednak wykorzystywano także do organizacji czeskich uroczystości narodowych – np. położenia kamienia węgielnego pod Teatr Narodowy w 1868 roku lub otwarcia Wystawy Krajowej w 1895 roku. Największą popularnością cieszyły się odpusty świętojańskie odbywające się w Pradze i Nepomuku, na które ściągali rzesze pielgrzymów z całego kraju. Kult świętojański był w dalszym ciągu żywy po powstaniu Czechosłowacji, towarzyszył mu jednak także spór tożsamościowy, którego przejawem w przestrzeni publicznej było m. in. niszczenie obiektów sakralnych związanych z kultem nepomuceńskim¹⁹⁴. Dyskusja wokół Jana Nepomucena a szerzej wokół roli i znaczenia kultury baroku katolickiego w czeskiej historii toczyła się także w ramach sporu o sens czeskich dziejów, o czym wspominaliśmy w pierwszym podrozdziale niniejszego rozdziału.

Spór o Husa natomiast zyskał dynamikę wiosną 1925 roku, kiedy rozpoczęły się przygotowania do obchodów rocznicy, nad którymi oficjalny patronat objął prezydent Masaryk. Uroczystości, które odbyły się 5 i 6 lipca, stały się przyczyną dyplomatycznego konfliktu pomiędzy Czechosłowacją i Watykanem, znanego w literaturze jako afera Marmaggiiego¹⁹⁵. Protest Watykanu przeciwko państwowym obchodom rocznicy śmierci heretyka¹⁹⁶ wywołał w Czechosłowacji skutek odwrotny do zamierzonego. Jeszcze z okazji

¹⁹³ Por. D. Hájková, E. Hajdinová, *Národní mučedník ...*, s. 283-284.

¹⁹⁴ Na ten temat por. M. Bednář, *Poškozování drobných sakrálních památek po vzniku Československé republiky*, magisterská diplomová práce, FF MU Brno 2010.

¹⁹⁵ Ówczesny nuncjusz apostolski w Pradze, Francesco Marmaggi, w proteście przeciwko państwowemu charakterowi obchodów husowskich wyjechał z kraju, a Watykan zerwał w latach 1925–1928 stosunki dyplomatyczne z Czechosłowacją. Por. T. Ehrenberger, *Husův svátek jako příčina diplomatického konfliktu mezi Československem a Vatikánem*, „Dějiny a současnost” nr 4, 2002, s. 23–27.

¹⁹⁶ Dopiero papież Jan Paweł II, podczas wizyty w Czechosłowacji w 1990 roku, odniósł się pozytywnie do osoby i dorobku Jana Husa, stwierdzając, że należy mu się ważne miejsce wśród reformatorów Kościoła. Punktem kulminacyjnym reinterpretacji działalności czeskiego kaznodziei w środowisku katolickim było *Międzynarodowe*

kolejnej rocznicy śmierci Husa, w 1926 r., podczas oficjalnego przemówienia, prezydent Masaryk czuł potrzebę krytycznego nawiązania do wydarzeń sprzed roku, podkreślając pierwszorzędne znaczenie husowskiego dziedzictwa dla świadomości wspólnotowej narodu czeskiego:

Prohlašujeme, že není a nebude žádné síly nátlaku jakkoli mohutného, který by mohl zahladiti v nás slavnou památku Husovu, našeho mistra, největšího hrdiny našeho národa, a prohlašujeme, že různé a jednotně budeme hájiti jeho památku proti všem [...] ¹⁹⁷

Równocześnie jednak można w następujących latach obserwować dążenie władz czechosłowackich do załagodzenia konfliktu z Kościołem katolickim, co w praktyce przejawiało się mniejszym zaangażowaniem najwyższych przedstawicieli państwa w obchody husowskie. Na początku 1928 roku doszło do odnowienia stosunków dyplomatycznych pomiędzy Pragą i Watykanem oraz podpisano umowę *Modus vivendi*. Wydaje się także, że potencjał tożsamościotwórczy tradycji husyckiej osiągnął w połowie lat dwudziestych XX wieku swojego apogeum.

3. Kim jesteśmy?

Dominacja dziedzictwa husyckiego, aktualizowanego na bieżące potrzeby polityczne w połowie lat dwudziestych, nakłada się w dyskursie tożsamościowym także z jego krytyczną rewizją i to nie tylko w publicystyce katolickiej (Jaroslav Durych), ale także demokratycznej (Ferdinand Peroutka, Karel Čapek). Z zakwestionowaniem bezwarunkowej idealizacji i aktualizowania tej spuścizny wystąpił również Josef Pekař, podkreślając potrzebę oceny ruchu husyckiego wyłącznie w kontekście kultury późnego średniowiecza: „Závoj spadl s obrazu – a my vidíme ryzí středověk tam, kde jsme se domnívali viděti červánky novověku...” ¹⁹⁸ napisał w rocznicę śmierci Husa w 1925 roku.

Przyjrzyjmy się w tym miejscu tekstom F. Peroutky, J. Mahena, E. Chalupnego i E. Rádl, o których wspomniano na początku niniejszego rozdziału. Są one istotne nie tylko z punktu widzenia omawianego tematu, ale stanowią także ważny głos w czeskim dyskursie tożsamościowym okresu międzywojennego. Wydaną w 1924 r. książkę Ferdinanda Peroutki *Jací jsme* uznać wypada za przykład ówczesnego krytycznego spojrzenia na asymetryczny

symposium poświęcone Janowi Husowi, które odbyło się na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie w 1999 roku. Por. C.V. Pospíšil, *Husovská dilemata*, Kostelní Vydří 2015, s. 88-89.

¹⁹⁷ Cyt. za T. Ehrenberger, *Husův svátek ...*, s. 27.

¹⁹⁸ Cyt. za J. Rak, *Bývali Čechové ...*, s. 65.

wymiar konstruowania czeskiej tożsamości historycznej i kulturowej. Jak autor pisze we wstępie, książka ta powinna właściwie nosić tytuł *Jací nejsme*, gdyż jej głównym celem jest wskazanie zbiorowych iluzji dotyczących czeskiego charakteru narodowego. Za źródło owych iluzji Peroutka uważa wciąż w czeskiej filozofii narodowej dominujący historyzm, będący dziedzictwem romantycznych wyobrażeń rodem z XIX wieku.

Z punktu widzenia omawianego problemu, na szczególną uwagę zasługują te rozdziały książki, które podejmują polemikę z, wówczas w obiegowej opinii rozpowszechnionym, obrazem Czechów jako dziedziców spuścizny husycko-reformacyjnej, dla których katolicyzm stanowi z zewnątrz narzuconą i dla rodzimej kultury obcą religię. Zdaniem Peroutki, który w swoich wywodach historycznych opiera się zapewne m.in. na pracach naukowych Josefa Pekařa, to właśnie reformacja w wyniku rozwoju wypadków historycznych stała się w środowisku czeskim obcym i niezrozumiałym wtrętem, podczas gdy katolicyzm i kultura baroku wywarły istotny i niejako naturalny wpływ na kształtowanie nowoczesnego narodu czeskiego. W rozdziale *Katolictví v Čechách* Peroutka m.in. stwierdza:

Naši lidé, postaveni tváří v tvář husitství, byli by cítili neporozumění a zmatek a vedli by si stejně žalostně, jako pan Brouček¹⁹⁹ na svém výletu do patnáctého století. Ale katolictví, které prosytilo celé naše prostředí, bylo jim čímsi blízkým a domácím. [...] Pokuste si odmyslit vliv katolictví z lidové písně, z lidového umění, ze zvyků, z přísloví, z naší architektury, literatury, z pověstí a pohádek – jak velice bychom byli ochuzeni! Jak těžce by tím bylo zasaženo i to, co pokládáme za českou tradici. Kdekoliv se podíváme na dílo našeho lidu, ať slovné, ať zpěvné, barvové nebo tvarové, všude vidíme. že tu bylo katolictví silou oživující. [...] Velmi mnoho z toho, v čem vidíme typické vyjádření češství, přišlo do této země teprve z katolického kostela.²⁰⁰

Paradoksalnie jednak, jak pisze Peroutka w innym miejscu, przeważający katolicki charakter dziewiętnastowiecznego społeczeństwa czeskiego nie przeszkadzał w rozwijaniu kultu krytyka Kościoła, Jana Husa. Było to możliwe, ponieważ w ogólnej świadomości obraz Husa uległ laicyzacji, a sam kaznodzieja był postrzegany głównie jako bojownik o czeską emancypację narodową:

¹⁹⁹ Mowa o satyrycznym opowiadaniu Svatopluka Čecha *Nový epochální výlet pana Broučka, tentokráte do XV. století* (po raz pierwszy ukazało się w 1889 r.), które konfrontuje oportunizm czeskiego drobnomieszczanina XIX wieku z idealizmem epoki husyckiej.

²⁰⁰ F. Peroutka, *Jací jsme*, Praha 1991, s. 56.

Obyčejný český člověk, který tvoří národ, chápe velmi málo Husa jako náboženského myslitele a náboženský zjev, chápe-li ho vůbec v tomto smyslu. Pro něho je Hus jakási mlhavá představa, nějak souvisící s našim bojem proti Němcům a proti Vídni; Hus se mu hodí jako motto nad náš národní boj.²⁰¹

Polemikę z mitologizujícím, od realiów historycznych oderwanym i w swoim wydźwięku antyhabsburskim oraz antykatolickim, obrazem czeskiej przeszłości możemy znaleźć później także w twórczości innego czołowego reprezentanta demokratycznego nurtu (państwowotwórczego centrum) czeskiej publicystyki i literatury okresu międzywojennego, Karla Čapka, zwłaszcza zaś w jego satyrycznej, fantastyczno-naukowej powieści *Inwazja jaszczurów*, która wychodziła w odcinkach w dzienniku *Lidové noviny* w latach 1935–1936. W księdze drugiej, *Po stupních civilizace*, która stanowi swoiste, na podstawie fikcyjnych wycinków z gazet odtworzone dzieje nowego gatunku inteligentnych płazów, możemy przeczytać felieton rzekomo autorstwa Jaromíra Seidla-Novoměstského *Náš přítel na ostrovech Galapágos*. Czeski turysta podczas podróży po wyspach Galapagos spotyka wykształconego płaza, który nie tylko zna język czeski, ale daje się poznać także jako znawca i miłośnik czeskiej historii. Jak się okazuje, źródłem jego wiedzy jest podręcznik *Česky pro Mloky*. Fragment dialogu podróżnika z uczonym jaszczurem, który pod wpływem lektury podręcznika przybrał imię Boleslav Jablonský, w satyrycznym ujęciu dezawuuje jeden z obiegowych mitów narodowych, a mianowicie mit białogórski:

„Vás tedy upoutaly i naše dějiny,“ zvolal jsem radostně. „Zajisté, pane“ odušil Mlok. „Zejména pohroma bělohorská a třistaletá poroba. Četl jsem o nich velmi mnoho v této knize. Jste zajisté velmi hrdi na svou třistaletou porobu. Byla to veliká doba, pane.“ „Ano, těžká doba,“ přitakal jsem. „Doba útisku a hoře.“ „A úpěli jste?“ ptal se náš přítel s dychtivým zájmem. „Úpěli, trpíce nevýslovně pod jařmem sveřepých utiskovatelů.“ „To jsem rád,“ oddechl si Mlok. „V mé knize to právě tak stojí. Jsem velmi potěšen, že to jest pravda. [...] Bylo nám pohřichu loučiti se, neboť loď již dávala znamení k odjezdu. [...] Co byste, pane Jablonský, vzkázal našemu národu?“ Mlok se na chvíli zamyslel. „Řekněte svým krajanům,“ pravil posléze s hlubokým pohnutím, „řekněte jim... aby nepropadli staré slovanské nesvornosti... a aby chovali ve vděčné paměti Lipany a zejména Bílou horu! Nazdar, má poklona,“ skončil náhle, snaže se přemoci své city.²⁰²

Należy także zwrócić uwagę na retoryczne nacechowanie przytoczonego fragmentu. Autor nie tylko go celowo archaizuje na poziomie gramatycznym i leksykalnym, ale wykorzystuje także utarte sformułowania w rodzaju „doba útisku a hoře”, przy pomocy których

²⁰¹ Ibidem, s. 54.

²⁰² K. Čapek, *Války s mloky*, Praha 1981, s. 150-151.

w codziennej praktyce kształtowania świadomości historycznej wytwarzano zmitologizowany obraz przeszłości.

*

Wróćmy jednak do pochodzących z lat dwudziestych rozważań o czeskim charakterze narodowym. W pracy *Kniha o českém charakteru* (1924) Jiří Mahen odnosi się częściowo polemicznie zarówno do tekstu Peroutki, jak i do starszych prac, poświęconych temu tematowi (Josef Durdík, *Karakter*²⁰³, T. G. Masaryk, *Česká otázka*). Głównym zarzutem stawianym pod adresem Durdíka i Masaryka jest tu zbyt dydaktyczne (moralizujące), a co za tym idzie, także dosyć ogólne ujęcie zagadnienia:

Není charakterologie, která se pustí přímo jenom na výchovu, věc velmi, velmi všeobecná, kterou mohu vykládati celému světu, Finu jako Čechu, Maďaru jako Slovákovi, Indiánu i Američanu, Japonci i Angličanu, prostě proto, poněvadž tato charakterologie je pouhým napomínáním pro všechny?²⁰⁴

Mahen natomiast proponuje rozpatrzenie problemu w kilku bardziej sprecyzowanych perspektywach: sztuki, literatury, religii, polityki itd. Z kolei, w odróżnieniu od Peroutki, który „jde na věc rovnou velkou větou o pokutování fráze, že jsme národ Husa a Chelčického, neboť nejsme prý dohromady nic jiného, než děti spořádaných občanů z dob vlády Františka Josefa Prvního“²⁰⁵, Mahen nie odrzuca metody porównawczej, tzn. próby odnalezienia wspólnych cech, które łączą naród z jego geniuszami. Główne pytanie zatem, jego zdaniem, brzmi:

V čem a jak je český národ podoben Husovi a v čem a jak Hus českému člověku včera a dnes? Má něco společného Jánošík z Tarchové s dnešním vůdcem českého hornictva z Mostu? Co mají společného čeští spisovatelé se svým „lidem“? Co mají naši páni učitelé společného s Komenským? [...] ²⁰⁶

W polemice z Peroutką Mahen porusza także ważny dla nas problem procesualnego charakteru tradycji (przekaz – dziedzictwo – pamięć), w szczególności zaś - kształtowania i uzgadniania pamięci historycznej:

Peroutka tvrdí, že nás ovládají stíny Husa, Bratří a jiné „laskavé“ představy, ale myslím, že to ovládání provádějí dnes věci úžasně hmotné: Husův pomník na Staroměstském náměstí, Havlíčkův domek v Brixenu, Komenský někde ve sněhu a mrazu na Krkonoších – čehož dříve nebylo. [...] Faktum, že jsme

²⁰³ Mahen odwołuje się do trzeciego wydania pracy: J. Durdík, *Karakter*, Praha 1889.

²⁰⁴ J. Mahen, *Kniha o českém charakteru*, Vyškov 1924, s. 13.

²⁰⁵ Ibidem, s. 21.

²⁰⁶ Ibidem, s. 22.

měli národní tradici dávno i před obrozením, ukazovalo by proti Peroutkovi, že naší tradicí nejsou jen báje a pověsti a že se později musíme o těch stínech a laskavých představách přece jen určitěji domluvit.²⁰⁷

W rozdziale *Česká neděle a náboženství* autor na wstępie stwierdza „nijakost náboženské otázky“²⁰⁸ w Czechach. Absencję duchowego (nie tylko w sensie religijnym) wymiaru czeskiego życia odczuwa jako poważny brak. Religii nie da się, w jego opinii, zastąpić nauką, sztuką lub życiem: „Náboženství je věc sama o sobě a velká tragická věc, která začíná i končí pohádkami, v níž však leží smysl našeho života, poměr k jiným životům [...]“²⁰⁹ Mimo wyżej zasygnalizowanego braku czeskiej pogłębionej duchowości Mahen próbuje przy pomocy „charakterologicznych potencjałów“ wybitnych postaci z dziejów narodu (Hus, Chelčický, Blahoslav, Komenský, Palacký, Masaryk ...) wskazać ich możliwy wpływ na kształtowanie religijnego wymiaru czeskiego życia. Ostatecznie stwierdza „papierowość“ przodków, bez realnego wpływu na współczesność, co dotyczy również Husa. Zgodnie z Peroutką i Rádlem, autor zauważa laicyzację pamięci o czeskim reformatorze w świadomości powszechnej. Do Husa jako myśliciela religijnego odnosiło się z dystansem także środowisko ewangelickie ze względu na inny (raczej katolicki) typ religijności wyznawanej przez praskiego kaznodzieję:

Hus zůstává v naší paměti jako oběť přesvědčení. O náboženské otázce u Husa se mluví velmi málo a pokud jsem pozoroval, mluvívá se o tom celkem nerado. Evangelíci si ho přisvojili, ale i evangelíkům je dosti dalek. Zejména je příliš dalek rozumujícím farářům. Zcela správně píše Rádl i Peroutka, že Hus jako náboženský myslitel zůstal národu cizí a že je mu větším hrdinou lokálně národním, než všelidsky náboženským.²¹⁰

Wydaje się, że Mahen uważa husowski wątek za dosyć istotny w swoich rozważaniach, ponieważ powraca do niego kilka razy, choć raczej w celu uświadomienia czytelnikowi niewłaściwego rozumienia dziedzictwa czeskiego reformatora. W rozdziale *Krátká kapitola o českém umění* przypisuje pomnikowi praskiego kaznodziei m. in. nieautentyczny charakter: „U pomníku Husova na Staroměstském náměstí také mě nechytí nikdy nějaké zvláštní zachvění duševní, neboť nevěřím prostě v toho Husa, v tento husitský příboj. Je mi příliš divadelní a nijak pathetický [...]“²¹¹ Pomnik św. Wacława (ale także np. *Babunia* Gutfreunda lub *Ranny Štursy*) przemawia natomiast, zdaniem pisarza, do czeskiego człowieka w jasny sposób.

²⁰⁷ Ibidem., s. 22.

²⁰⁸ Ibidem, s. 52.

²⁰⁹ Ibidem, s. 55-56.

²¹⁰ Ibidem, ..., s. 57-58.

²¹¹ Ibidem, s. 33.



O. Gutfreund, *Babička*



J. Štursa, *Raněný*

Ciekawa jest tu również próba ujęcia charakteru Husa w ramach szerszej typologii przejętej z książki *L'art d'inventer les personnages* (1912) Georges Poltiego, który rozróżnia dwanaście boskich typów, przypisując im określone

cechy. Według Mahena, można by praskiego kaznodzieję przypisać do typu dziewiątego, reprezentowanego przez boginię Junonę, do którego należą ludzie aktywni oraz charakteryzujący się subiektywizmem, Hamleci, którzy działają połowicznie, ludzie zazdrośni, surowi, mściwi. Typ ten obejmuje takie postaci jak Otello, Gedeon, Brutus, Gregor Werle (*Dzika kaczka*), Mizantrop, Léon Bloy, Stockmann (*Wróg ludu*). „Patřil by sem Hus? Zdá se, že ano. Ti, kdož o něm neustále mluví, patřil sem zcela určitě.“²¹² W tym ironicznym stwierdzeniu pobrzmiewa oczywiście krytyka osób wykorzystujących pamięć o czeskim reformatorze dla potrzeb bieżącej polityki.

W końcowych fragmentach rozważań dotyczących charakteru narodowego Mahen formuluje wniosek, iż czeski człowiek z jednej strony „je schopen velkých myšlenek a má smysl pro velké věci”, z drugiej strony zaś „je těkavý, nevytrvá a rád přehání.“²¹³ Wniosek ten rozwija Emanuel Chalupný²¹⁴ w książce *Národní povaha československá*²¹⁵. Podstawową cechą czeskiego charakteru jest, w opinii autora, antycypacja, którą rozumie następująco: „[...] anticypace značí slovně i věcně brzkou orientaci po celé akci a brzký, urychlený krok rozhodný. Je to rys iniciativní a průkopnický, rys útočný a energický. Jako každé průkopnictví a iniciativa, tak i tento rys má ovšem rub v tom, že počátek není ještě dovršením díla a že, když se vynaloží neúměrně mnoho úsilí na počátek akce, nezbude už dost sil ani zájmu na její dovršení.“²¹⁶

²¹² Ibidem, ..., s. 95-97.

²¹³ Ibidem, s. 129.

²¹⁴ E. Chalupný (1879-1958), socjolog i filozof, adwokat. Przed pierwszą wojną światową członek kierownictwa Partii Realistycznej Masaryka, profesor socjologii na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Masaryka w Brnie, przewodniczący Towarzystwa Socjologicznego T. G. Masaryka. Autor m. in. pięciotomowej syntezy *Sociologie* (1916-1922). Jego książka *Národní povaha česká* (1907) stanowi, zdaniem Pavla Kosatíka, swego rodzaju prolog fali czeskiej „charakterologii“ narodowej, która wezbrała po 1918 roku (Peroutka, Mahen, Durych i in.). Por. P. Kosatík, *Česká inteligence*, Praha 2011, s. 130 i 133.

²¹⁵ Tekst ukazał się drukiem w 1932 r. jako pierwsza część książki *Národní filosofie československá*. Zagadnieniami związanymi z problematyką czeskiego charakteru narodowego Chalupný zajmował się już wcześniej. Por. E. Chalupný, *Národní povaha česká*, 1907; *Národní povaha jihočeská*, 1926.

²¹⁶ E. Chalupný, *Národní filosofie československá. Národní povaha československá*, Praha 1932, s. 66.

Warto jeszcze dodać, że Chalupný zaznacza, iż wyeksponowanie przez niego takich właśnie dominujących czeskich cech narodowych nie ma charakteru wartościującego, gdyż nie chodzi tu o kategorie etyczne, lecz psychologiczne. Swoją tezę dowodzi szeregiem przykładów z zakresu języka, literatury, historii, a także życia współczesnego. Z punktu widzenia naszego tematu najbardziej ciekawe wydają przykłady historyczne. Zjawisko antycypacji Chalupný rozpoznaje na przestrzeni całych czeskich dziejów, począwszy od zmagania czesko-niemieckich we wczesnym średniowieczu (bitwa pod Chlumcem w 1126 r.), poprzez rządy Jerzego z Podiebradów (bitwa pod Vilémovem w 1469 r.), czeskiej polityki uprawianej w ramach monarchii habsburskiej (1848, 1871) lub w końcu poprzez sposób dokonania przewrotu politycznego w 1918 roku. Wspólnym mianownikiem wszystkich przytoczonych okresów i wydarzeń historycznych jest w opinii autora brak wytrwałości i konsekwencji w początkowo energicznie podjętych działaniach²¹⁷. Wyżej wspomniane czeskie braki równoważą jednak zalety, wśród których Chalupný wymienia na pierwszym miejscu prekursorstwo (průkopnictví), posługując się m. in. przykładem ruchu husyckiego:

[...] doba, kterou nazýváme dobou husitskou [...] vyznačovala se podivuhodným vzepjetím národního ducha českého po mnoha stránkách, takže poměrně neveliký národ náš zasáhl tehdy v několika směrech do dějin Evropy. Iniciativa, průkopnictví i anticipace ta prokázala národu veliké služby: nejprve národ povznesla na jedno z prvých míst v Evropě po stránce kulturní (zejména hospodářské, sociální, mravní a náboženské a jazykově literární) a potom postavení to, ohrožené náporom konservativních mocí okolních, uhájila vojensky s takovým úspěchem, že ohromila svět a národ se na krátko oddával dokonce snu, že jeho duchovní program ovládne celý křesťanský svět.²¹⁸

Mamy tutaj zatem do czynienia z tezą o istotnym czeskim wkładzie w dziedzinę postępu ludzkości, z którą spotkaliśmy się już u Palackiego. Zgodnie z poglądami czeskiego historiografa, Chalupný również stwierdza, iż za swoje prekursorstwo przyszło Czechom zapłacić wysoką cenę:

„Psychologicky i sociologicky je pochopitelno, že toto vzepjetí nemohlo potrvát, tím méně se později stupňovat. [...] A tak národ, jenž náboženské stanovisko své vojensky uhájil, nebyl s to, dovést je duchovně do důsledků a počal duchovně živořit napřed v polovičatém povrchním utrakvizmu, později v přejímání směrů reformace cizí. [...] A že Čechové, když výtěžků onoho velikého hnutí pozbyli

²¹⁷ Por. ibidem, s. 60-65.

²¹⁸ Ibidem, s. 68.

duchovně a sociálně, prohráli svou posici nakonec i vojensky, je další důsledek téhož procesu psychosociologického, připravený dávno před Bílou horou.²¹⁹

Teza o przyczynowo-skutkowym związku pomiędzy odejściem od ideałów husytyzmu i klęską białogóorską również jest nam znana ze starszych tekstów, szczególnie zaś ze sporu o sens českých dějův, který toczyli ze sobą Masaryk z Pekařem.

Jak již wspomniano, Chalupný rozpatruje český charakter narodowy na wielu płaszczyznach i w różnych perspektywach (historycznej, literackiej, językowej, geograficznej) na poziomie zbiorowości (ogólnonarodowej i regionalnej), jak również jednostek (wybitnych postaci českého života kulturowego i politycznego). Przyrzyjmy się jeszcze w tym miejscu zarysowanej przez autora perspektywie religijnej, gdyż ujęcie to stanowi interesujący głos w stale powracających próbach wskazania wiodącej české tradycji religijnej – katolickiej czy też reformacyjno-protestanckiej i jej wpływu na český charakter narodowy. W opinii Chalupného jednak, ten sposób zdefiniowania problemu jest niewłaściwy. Uważa on bowiem, że bardziej przydatne jest odwrócenie perspektywy, biorące za punkt wyjścia

[...] povahu s určitými vlastnostmi, jež vedou a uzpůsobují Čechy k určitým sklonům náboženským; tyto sklony pak vtiskují osobitý český ráz každé konkrétní formě náboženské, kterou národ z jakýchkoli příčin odjinud přijal. Jde tedy o zjištění, které vlastnosti českého národa vtiskly ráz jeho víře a organizaci náboženské.²²⁰

Opinia ta bliska jest poglądom Josefa Holečka, który w tekście *Husův kraj a lid* (patrz rozdział II) z jednej strony podkreśla przynależność Czechův z południa kraju do rodziny narodův katolických, z drugiej strony zaś odnotowuje specyficzną odmianę ich religijności, cechującą się autentycznością, prostotą w ekspresji oraz akcentowaniem wymiaru moralnego i społecznego. Chalupný dochodzi do podobnego wniosku, uznając, iż stwierdzony przez Peroutkę (por. *Jací jsme*) katolicki wymiar české kultury ludowej ma charakter powierzchowny czy też zewnętrzny:

Nelze upřít, že lid český [...] svůj obrazivý svět a tvořivost uměleckou opatřil katolickými jmény a symboly; ale stejně nelze upřít, že katolický tento nátěr je toliko zevnější a dodatečný [...] Český lidový Betlém – abych aspoň příklad uvedl – je církvi katolické jistě přijatelný a sympatický, ale kromě toho zevnějšího motivu není v něm opravdu katolického nic, jak se každý může přesvědčit na všech projevech jeho – od vrcholných uměleckých jeho stilisací Alešových až po nejprimitivnější výrobky lidové. Naopak

²¹⁹ Ibidem, s. 68-69.

²²⁰ Ibidem, s. 136.

všecky české výtvořy toho druhu (na příklad Betlém, kam snášejí dary představitelé všech společenských vrstev a stavů od králů až po pastýře a kominíky), jsou doklady o sklonu české povahy přešínovat náboženské vztahy v obor vztahů společenských.²²¹

Jak již zaznaczyliśmy, Chalupnemu jednak nie chodzi o udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy czeska religijność nawiązuje bardziej do tradycji katolickiej czy do reformacyjnej. U podstaw specyfiki tej religijności (bez względu na wyznawaną konfesję) leżą, zdaniem socjologa, przyczyny historyczne: przyjęcie chrześcijaństwa przez pierwszych władców wielkomorawskich i czeskich było pierwotnie pragmatycznym wyborem politycznym. Duchowo pogłębiona religijność zaczęła się natomiast rozwijać w społeczeństwie czeskim o wiele później, osiągając szczyt w okresie husyckim, równocześnie kierując swoje główne zainteresowania w stronę zagadnień społecznych, co dotyczyło zarówno husytów, jak i Jednoty Braci Czeskich (jako dowód przytoczone są traktaty religijne autorstwa Husa, Chelčického oraz Komenského).²²² Kwintesencję takiej, historycznie uwarunkowanej, czeskiej religijności w czasach nowoczesnych Chalupný dostrzega w działalności Karla Havlíčka Borovského (katolik), który przez całe życie intensywnie zajmował się zagadnieniami religijnymi, a mimo to

[...] v žádném období svého dospělého věku, nepostihl vlastní podstatu náboženství, vždycky se od ní vzdaloval k národním, politickým a sociálním otázkám s vírou spojeným, a ve svých nejvyspělejších formulacích výslovně se zřikal zmínky o citových a mystických stránkách náboženství [...].²²³

Podobnie jak Holeček, Chalupný również podejmuje próbę uzasadnienia istotnych cech czeskiego charakteru wpływami geograficznymi, poruszając się przy tym na gruncie nowej, czechosłowackiej rzeczywistości. Punkt wyjścia stanowi dla niego stwierdzenie ścisłego językowego i charakterowego pokrewieństwa Czechów i Słowaków, pomimo wielowiekowego funkcjonowania w odrębnych organizmach państwowych. Istotny wpływ na utrzymanie wspólnych cech charakteru (wśród których na pierwszym miejscu wymieniana jest owa antycypacja) odegrał tu zdaniem socjologa górzysty krajobraz (w Czechach łagodny, na Słowacji bardziej wyrazisty, co tłumaczy pewien stopień odmienności)²²⁴. Obrazowo rzecz ujmując, Chalupný posługuje się organiczną metaforyką wzrostu roślin, znaną już z *Dziejów* Pałackiego:

²²¹ Ibidem, s. 139.

²²² Ibidem, s. 141-143.

²²³ Ibidem, s. 143.

²²⁴ Ibidem, s. 217.

[...] povaha slovenská má s českou nejen společný kořen slovanský, ale i společný kmen, čili: Čechové i Slováci jsou psycho-sociologicky dvě větve téhož kmenu národního; každá z těchto větví však byla následkem rozdílného sídla i dějinného osudu roubována jinými vlivy, a nese proto jiné květy i plody, t.j. vytvořila jiné rysy (regionální varianty).²²⁵

W dalszym toku rozważań Chalupný przygląda się bardziej szczegółowo sytuacji na terytorium historycznych ziem czeskich, uwypuklając pośredniczącą rolę Moraw, która wynika nie tylko z faktu, iż tworzą one geograficzny środek Czechosłowacji, ale także z ich odrębnego rozwoju historycznego w ramach ziem Korony Czeskiej. Morawy zatem tworzą w ramach wspólnego państwa swoisty pas przejściowy, gdzie przenikają się wszystkie trzy główne czechosłowackie warianty regionalne: czeski, morawski i słowacki, w dodatku, patrząc w nieco szerszej perspektywie, tutaj przebiega także granica pomiędzy kulturowymi wpływami zachodnimi i wschodnimi²²⁶. Na terenie Czech właściwych Chalupný, podobnie jak Holeček, stwierdza obecność dwóch głównych wariantów czeskiego charakteru narodowego: południowoczeskiego²²⁷ i północnoczeskiego (terytorialnie zachodzą one także na obszar Czech Środkowych i Wschodnich oraz Wyżyny Czeskomorawskiej; Czech Zachodnich autor nie uwzględnia z uwagi na przeważające tu etnikum niemieckie). Podobnie jak południowoczeski pisarz i publicysta, Chalupný również tłumaczy różnice w charakterze odmiennymi warunkami naturalnymi: Czechy Północne (nie wliczając terenów wybitnie górskich, które są etnicznie niemieckie) mają łagodniejszy klimat i bardziej urodzajną glebę niż Czechy Południowe, co (oprócz czynników historycznych) ukształtowało łagodny charakter północnoczeski i szorstki, ascetyczny charakter południowoczeski (Holeček z kolei podkreśla racjonalne usposobienie Czechów północnych i bardziej emocjonalne nastawienie Czechów południowych, co zdaje się uzupełniać powyższe charakterystyki). Jako dowód słuszności swoich obserwacji taborski socjolog przytacza przykłady wybitnych postaci, reprezentujących oba regiony:

²²⁵ Ibidem, s. 226.

²²⁶ Ibidem, s. 235 i nast.

²²⁷ Południowoczeski region znajduje się w centrum zainteresowania również w innej książce, którą pod tytułem *Vltava* Chalupný wydał przed pierwszą wojną światową. Tekst, opowiadający o rejsie trzech studentów towarzyszących flisakom w spływie po najdłuższej czeskiej rzece z południa kraju do Pragi, jest nie tylko dziennikiem podróży, lecz także opowieścią o historii (zwłaszcza husyckiej) regionu nadweltańskiego, jego walorach przyrodniczych, ludności, sytuacji narodowościowej, religijnej, gospodarce itd. Por. E. Chalupný, *Vltava*, Praha 1914.

Zvláštnosti a rozdíly obou typů nejspíše vysvitnou z kontrastů: jihočeskými mysliteli jsou bojovný Hus, nevládný Petr Chelčický, brutálně útočný Ladislav Klíma, nepřístupný František Mareš, severočeským, mírný, humanitní, málo koncisní Oldřich Kramář; jihočeskými politiky jsou neoblomný Žižka a úsečný Kaizl, severočeskými přizpůsobivý krasořečník Rieger a upřímný Karel Kramář; jihočeskými umělci jsou Holeček, Březina a Bílek, kterým za jejich rázovitost se dostalo neuznání i pošklebků, severočeskými jsou všeobecně oblíbení a populární Erben, Němcová, Jirásek a Rais.²²⁸

*

Jak již možná bylo zauvažyc, jedním ze způsobů nowoczesnej adaptacji omawianych, pierwotnie religijnych, tradycji była ich nacjonalizacja. Warto zatem przyjrzeć się w tym miejscu bliżej książce *Válka Čechů s Němci* (1928) autorstwa Emanuela Rádl, zwolennika husycko-reformacyjnej tradycji, którą można odczytać jako polemikę z wówczas wciąż dominującą nacjonalistyczną, wywodzącą się z koncepcji Palackiego, interpretacją czeskiej historii, dostrzegającą w zmaganiach czesko-niemieckich oś czeskich dziejów. Takie rozumienie rodzimej przeszłości jest w opinii filozofa błędne nie tylko pod względem metodologicznym, ale także szkodliwe z punktu widzenia bieżącej polityki młodego państwa, w którym Niemcy tworzą drugą najliczniejszą grupę etniczną²²⁹. Z krytyką nacjonalistycznej interpretacji czeskich dziejów ściśle powiązane pozostaje także odrzucenie przez filozofa kulturowego pojmowania narodu²³⁰ i następnie państwa, gdyż pojmowanie to ma dziewiętnastowieczny rodowód i nie odpowiada współczesnym potrzebom:

Základní myšlenkou mé úvahy je, že tzv. kulturní pojetí státu (to, co Němci nazývají „Kulturnation“), jež bylo šířeno z Německa a je také základem ideologie našeho státu, je pochybené. V teorii vypadá myšlenka velmi pěkně, že stát má být vyvrcholením kulturních snah obyvatelstva, ale v praxi vede k znásilňování národností. Je nutno provést odluku národností od státu, jako se žádá odluka církve od státu; smysl požadavku po autonomii národností je: stát jako organizace vzniklá smlouvou mezi svobodnými a svéprávnými národnostmi.²³¹

²²⁸ E. Chalupný, *Národní filosofie ...*, s. 245-246.

²²⁹ E. Rádl, *Válka ...*, s. 12-13. Według danych statystycznych z lutego 1921 r. Czechosłowację zamieszkiwało 13 613 000 obywateli, z tego 6 850 000 Czechów (51%), 3 123 000 Niemców (23,4%), 1 910 000 Słowaków (14,5%), 745 000 Węgrów, 461 000 Rusinów, Rosjan i Ukraińców, 180 000 Żydów, 75 000 Polaków. Por. F. Čapka, *Dějiny země Koruny české v datech*, s. 589. Eric Hobsbawm pisze o triumfie dziewiętnastowiecznej zasady narodowości w powojennej Europie. Równocześnie jednak stwierdza, że ujawniła się wtedy nierealność Wilsonowskiego postulatu tożsamości granic państwa i granic etnicznych, czego przykładem była nie tylko Czechosłowacja, ale także Jugosławia lub Polska. E. Hobsbawm, *Narody i nacjonalizm po 1780 roku. Program, mit, rzeczywistość*, tłum. J. Maciejczyk, M. Starnawski, Warszawa 2010, s. 142.

²³⁰ Jacek Baluch pisze o swoistym nurcie ideowym, podkreślającym potrzebę budowania społeczeństwa obywatelskiego, który można wyodrębnić w czeskim dyskursie tożsamościowym, począwszy od Bernarda Bolzana, poprzez E. Rádl, Jana Patočkę aż do np. Petra Pitharta. Por. tenże, *Naród český w pojęciu ...*, s. 53-61.

²³¹ E. Rádl, *Válka ...*, s. 12.

W pierwszej części niniejszego rozdziału poznaliśmy Rádla jako zwolennika poglądów Masaryka w sporze o sens czeskich dziejów, co wiązało się w jego wypadku także z krytyką empiryzmu historycznego. Odnotowanie sekwencji zdarzeń historycznych ma dla niego wartość dopiero wtedy, gdy nadaje jej się sens metahistoryczny i metafizyczny. Łatwo można tu rozpoznać bliskość refleksji filozofa w stosunku do poglądów Masaryka, także w ocenie znaczenia Husa:

V tom záleží paradox historického zkoumání, že se mu sice nelze obejít bez událostí co nejpěchlivěji lokalizovaných, ale že nabývají ceny teprv, když jsou to jen, jakoby nahodile se protrhnuví mraky, skrze něž se otevírá nekonečný pohled na modrou oblohu: o tento pohled jde nikoli o mraky.²³² [...] Úkol historie takto formulovaný podstatně se liší od toho upřílišně realistického, impresionistického, jaký dějepisu vytkl Palacký a za jakým šli jeho potomci, úkol ten však postihl Masaryk, když v dějinách hledal to, co má mravní význam, tj. význam pro každého. Proto vidí Masaryk Husův význam v jeho slovech, „stůžtež v poznané pravdě“, která nejsou jen událostí s přilepeným datem a nalezištěm, nýbrž jsou zjevením z nebes. [...] Proto má význam v dějinách „duch“ tj. věci, které nejsou z tohoto světa, nejsou vázány na čas a prostor, ačkoli do času a do prostorů působí. I mají význam ideály, ideje, programy, teorie, systémy; nikoli však jako lokální a časové projevy nálad lidských, nýbrž jako nedokonalé prostředky lidí, povznést se k pravdě, k věčnosti, k absolutnu.“²³³

Rádl opowiada się zatem za ponadczasowym (metahistorycznym) odczytaniem spuścizny husowskiej, przy czym daleki jest od bezkrytycznej gloryfikacji kaznodziei betlejemskiego. Równocześnie jednak mówi z uznaniem o jego wysokim autorytecie moralnym²³⁴, co można uznać za stały wątek w wypowiedziach wielu autorów, reprezentujących odmienne poglądy historiozoficzne lub przynależność konfesijną.

*

²³² Rádl píše tu w zasadzie o doświadczeniu historycznym. To przywodzi na myśl tekst Franklina R. Ankersmita, mówiący o przeszłości, która „może zostać doznana, kiedy zaistnieje pewna «harmonia» pomiędzy odpowiednim jej fragmentem a podmiotem doświadczenia.” Żeby tak się stało, powinny zostać, zdaniem badacza, spełnione trzy warunki: po pierwsze, doświadczenie historyczne powinno być „rodzajem doświadczenia estetycznego”; po drugie, jeżeli „podmiot i przedmiot doświadczenia funkcjonują na tym samym poziomie”; po trzecie, gdy „treść doświadczenia posiada pewną strukturalną złożoność.” Por. F. R. Ankersmit, *Modernistyczna prawda, postmodernistyczne przedstawienie i po-postmodernistyczne doświadczenie* [w:] E. Domańska (red.), *Historia: o jeden świat za daleko?* Poznań 1997, s. 29-30.

²³³ E. Rádl, *Válka ...*, s. 54-55.

²³⁴ Por. „V době bojů o Dekret kutnohorský Hus spíše než vůdci podobá se žurnalistovi, věrnému své straně; je hlasatelem «veřejného mínění», nikoli svého mínění; cítí se zajedno s tímto míněním, přijímaje je en bloc a nezdržuje se úvahami, co je na něm správného a co nic; jako dobrý žurnalista vycit'uje, kdo s míněním jeho strany sympatizuje a kdo nic; všichni první jsou jeho přáteli ve všem; odpůrci jeho mínění jsou mu nepřáteli ve všem. [...] Nepatřím k těm, kteří jsou bez výhrady nadšeni Husem, ač ovšem i já vidím mravní upřímnost jeho listů z Kostnice a epochálnost jeho rozhodnutí, jíti za pravdu i do ohně.“ E. Rádl, *Válka ...*, s. 68-71.

Katalog wartych uwagi tekstów, traktujących o czeskim charakterze narodowym, które ukazały się w drugiej połowie lat dwudziestych XX wieku, można uzupełnić zbiorem esejów *Ejhle člověk!* (1928) autorstwa Jaroslava Durycha. Pełne ironii i sarkazmu rozważania poświęcone prymarnie czeskiej literaturze są w istocie polemiką z „dziełem kulturowym” dokonanym przez młode państwo w pierwszych dziesięciu latach jego istnienia. Durych w zawołowany sposób krytycznie rozlicza zarówno twórczość poszczególnych przedstawicieli czeskiej literatury (Karel Čapek, Jaroslav Hašek, Antonín Sova, Jindřich Vodák, František Langer), jak i ogólne tendencje rozwoju życia kulturalnego i politycznego. W eseju, który nadał tytuł całemu zbiorowi²³⁵, autor dokonuje m. in. przeglądu -izmów kształtujących ducha wspólnoty narodowej. Są to na przeciwległych biegunach znajdujące się komunizm i reakcjonizm, z szacunku do Masaryka tolerowany, jednak stopniowo z życia narodowego eliminowany transcendentalizm (stąd też obcość katolicyzmu w ciele narodowym²³⁶) oraz – dominujący – pragmatyzm, złota droga środka. Jej uosobieniem jest, w opinii Durycha, Švejk, który: „vyhrál válku, vyhrál i revoluci; stal se symbolem míru a smíru ve znamení smíchu; i dosud umí získávati také mírnější reakcionáře; líbí se komunistům, buržoům, socialistům i lidem beze strany. Stal se zlatou knihou; snad bude možno záhy sjednotit národ ve jménu Švejkově.“²³⁷

Durych, który nie mógł się pogodzić z dominacją pragmatycznego podejścia do człowieka i świata, wymierzył niejednokrotnie ostrze swojej krytyki w jednego z głównych przedstawicieli tego nurtu, K. Čapka²³⁸. Esej *Svět Karla Čapka*, zamieszczony w omawianym zbiorze, to prześmiewcza apoteoza twórczości pisarza. Głównym przedmiotem ironiczných uwag staje się Čapkowska koncepcja Boga (*Boží muka, RUR, Továrna na absolutno*), Boga

²³⁵ J. Durych, *Ejhle člověk!* Praha 1928, por. s. 11-37.

²³⁶ Por. „Komunista jest levobočkem národa, nacionalista je nalezcem původu již neznámého, katolík však jest dítětem zřejmě cizí a nepřátelské rasy.“ Ibidem, s. 29.

²³⁷ Ibidem, s. 33-34.

²³⁸ Jednym z głównych zarzutów krytyków tego nurtu była relatywizacja prawdy. Pragmatyczna teoria prawdy sformułowana przez W. James'a głosi bowiem, że „myśl jest prawdziwa, gdy działanie podjęte na jej podstawie okaże się skuteczne. Ze względu na potrzebę działania nie możemy czekać z daniem wiary mniemaniom, aż uzyskamy uzasadnienie. Należy podejmować ryzyko błędu, aby zwiększyć szansę na poznanie prawdy.” Por. J. Hartman (red.), *Słownik filozofii*, Kraków 2009, s. 175. Wydaje się, że Čapek takie ryzyko wciąż na nowo podejmował. W jednym z komentarzy do własnej twórczości pisarz stwierdza: „Opakuju se prostě. V celé své práci omílám do omrzení dvě zpola morální, zpola noetická témata. První je negativní Pilátovo: Co je pravda? Druhé je pozitivní: Každý má pravdu.” K. Čapek, *Musím dále*, [w:] tegoż, *Poznámky k tvorbě*, s. 92. Pragmatyzmowi jako nurtowi filozoficznemu Čapek przygląda się w pracy *Pragmatismus čili Filosofie praktického života*, Praha 1918. Pragmatyzm to, zdaniem pisarza, filozofia zwrócona w stronę faktów. Jednak w odróżnieniu od pozytywizmu, „fakty” rozumie się tu szerzej, włączając w nie także ludzkie pragnienia, potrzeby, zamiary. Jest to pełne doświadczenie o charakterze nienaukowym, praktycznym, osobistym. Por. tegoż, *Pragmatismus ...*, s. 7-11.

uznawanego²³⁹, nie zaś poznanego, niezauważalnego, objawiającego się albo w innych ludziach albo bytującego w jednostkowych zjawiskach, zaś w przewrotnej opinii Durycha, Boga na miarę potrzeb narodu czeskiego: „[...] istnieje-li Bůh či chce-li existovati v českém národě, musí se přizpůsobiti národnímu smyslu pro vzdělanost, jasnost myšlení a svobodu humoru a musí dle toho upraviti své nálady, city a vztahy k tomuto národu [...]“²⁴⁰.

Jak już stwierdzono i pokazano w poprzednim podrozdziale, w swoich wypowiedziach Durych niejednokrotnie polemicznie nawiązywał do tradycji husyckiej, eksponowanej w przestrzeni publicznej. Krytycznie odnosił się do „czechosłowackiego husytyzmu“ czyli do potrzeb bieżącej polityki dostosowanego dziedzictwa husyckiego, ironicznie komentował wszechobecność kultu Jana Husa oraz przedstawiał oficjalną (Masarykowską) interpretację czeskich dziejów, którą, znając poglądy pisarza i biorąc pod uwagę poetykę tekstu, należy rozumieć opacznie:

Od Husa k českému osvobození a vzniku republiky československé se prostírá vlastní česká historie, přerušená ale nezničená vládou temna. To, co bylo před tím, byla jen praehistorie. Teprve Hus dal českému národu mravní základ, smysl a účel. Tak jest třeba se dívatí na historii a na její význam pro mravní život národa a pro jeho umění. O to bylo však nutno bojovati od Palackého přes Českou otázku až do literárně kritických sloupců novinářských po celá desíletí nejen za Rakouska, ale i ještě v republice, aby osvobození politické bylo dovršeno osvobozením duchovním.²⁴¹

4. Czeska proza historyczna w okresie międzywojennym

Mimo, iż teksty literackie nie stanowią prymarnej bazy źródłowej niniejszej rozprawy, warto w tym miejscu przyrzeć się, choćby w zarysie, czeskiej prozie historycznej powstającej w międzywojniu. Lata dwudzieste i pierwsza połowa lat trzydziestych XX wieku były okresem upadku znaczenia tego gatunku, który w tym czasie reprezentowała drugo- i trzeciorzędna produkcja komercyjna (Čeněk Kramoliš, František Josef Čečetka²⁴²). Lewicująca awangarda natomiast dystansowała się od prozy historycznej. Równocześnie podniesiono do rangi

²³⁹ Jak zauważa Anna Gawarecka: „[...] w debacie ontologicznej opowiada się [Čapek] po stronie respektowania nienaruszalności „boskiego planu stworzenia”, identyfikowanego co prawda z niezmiennością praw natury, ale nietracącego swego metafizycznego podłoża. Nastawienie na trwanie sprawdzonych form bytowania powoduje, że Čapek waloryzuje pozytywnie cykliczność czy iteratywność codzienności.” Por. teŹe, *Margines i centrum. Obecność form kultury popularnej w literaturze czeskiej dwudziestolecia międzywojennego*, Poznań 2012, s. 198.

²⁴⁰ J. Durych, *Ejhle člověk! ...* s. 55.

²⁴¹ Ibidem, s. 177.

²⁴² Por. np. powieść historyczną F. J. Čečetki, *Mistr Jan Hus*, która ukazała się w 1927 roku w praskim wydawnictwie J. R. Vilímek z ilustracjami Věnceslava Černego (ilustratora m.in. książek A. Jiráska lub czeskich wydań powieści H. Sienkiewicza i J. Verne'a). Tekst Čečetki, w dosyć przewidywalny i schematyczny sposób opisujący losy życiowe praskiego kaznodziei, stanowi przykład kontynuacji ideowo-artystycznych paradygmatów starszej czeskiej prozy historycznej.

symbolu nowego państwa (w tym czasie już zamkniętą) twórczość Aloisa Jiráska, czego znakiem stało się ponowne wydawanie jego tekstów (np. *Temno* doczekało się do 1929 roku 15 a *Psohlavci* 27 edycji)²⁴³.

W tym kontekście warto odnotować ciekawe ujęcie tematu husowskiego autorstwa niemieckiego poety i prozaika, Oskara Wöhrlego *Johann Hus. Der letzte Tag* (w czeskim tłumaczeniu K. Kallába, *Jan Hus. Poslední den*, Praha 1933). Akcja kompozycyjnie zwartej powieści historycznej dzieje się w soborowej Konstancji w ciągu ostatniej doby życia skazanego na śmierć Jana Husa. Postać praskiego kaznodziei przedstawiona jest tu na tle różnorodnej społeczności soborowego miasta. Powtarzający się czterosylabowy wyrok „Na smrt s Husem!“, wywoływany na ulicach, pobrzmiwający w biciu dzwonów, a nawet w uderzeniach kołatek do drzwi domów, towarzyszy rozwojowi wartkiej akcji wprowadzającej czytelnika naprzemiennie w rozmaite środowiska, reprezentowane przez postacie o różnym statusie społecznym, które na kilka godzin połączyło zainteresowanie sprawą czeskiego heretyka²⁴⁴. Mimo niejednoznacznej oceny Husa i jego poglądów, podyktowanej złożoną perspektywą spojrzenia, ostateczny wydzźwięk powieści jest prohusowski i proczeski²⁴⁵ oraz krytyczny wobec instytucjonalnego Kościoła. W dodatku jedna z najbardziej krytycznych wypowiedzi zabrzmi nieco zaskakująco z ust dziekana katedry w Konstancji, Albrechta z Büttelsbachu²⁴⁶. Warto jeszcze odnotować wątek tożsamościowy, wprowadzony przez autora do rozważań Jana Žižki (obecnego, wbrew faktom historycznym²⁴⁷ w soborowej Konstancji).

²⁴³ J. Królak, *Hus na trybunie. Tradycje narodowe w czeskiej powieści historycznej okresu realizmu socjalistycznego*, Warszawa 2004, s. 47.

²⁴⁴ Por. „Hus! Práví měšťan; cechovní tovaryš to po něm opakuje. Hus, říká každý rytíř, každý patricij. Říká to také fojt, říká to rada. Kupec v krámě říká: Hus! Služka, vezoucí na káře mléko, praví Hus! Hus, praví žebravý mnich. Tlustý klášterní opat praví Hus! Jeptiška hledí na Ukřižovaného a drmolí: Hus! Rty kardinálovy nevysloví sice jména onoho nebezpečného muže, ale jeho hluboce svráštělé čelo myslí jen na Husa. V pisárnách a kancelářích zní Hus! Na pultech penězoměnců necinkají dnes mince, ozývá se tam jen jméno Hus. Na několik hodin zapomíná kupecké město na shon po zisku. Dnes není jejich zářícím patronem svatý Profit, na několik hodin se stal buchajícím srdcem Kostnice Hus.“ O. Wöhrle, *Jan Hus. Poslední den*, tłum. K. Kalláb, Praha 1933, s. 232-233.

²⁴⁵ Na ten temat por. M. Bauer, *Druhý pól zobrazení Jana Husa v německy psané literatuře: na příkladu románu Oskara Wöhrleho Jan Hus. Der letzte Tag a Josefa Mühlbergera Hus im Konzil*, „Tvar“ 1998/14, s. 6-7.

²⁴⁶ Por. „Křičí-li klerus, že obhajuje právo boží, miní ve skutečnosti svá práva vlastní. Bůh nepotřebuje, aby bylo jeho jménem voláno a bédováno. Bůh je nejsilnější v skrytosti srdce a v pokoji. Avšak sluhové církve už dávno přišli na to, aby si vytvořili Boha podle svého způsobu. [...] Boha, který se podobá jim; takového nadkněze, zuřícího a soptícího, když se jim a jejich právu stane příkoří. Tvoří si Boha násilí a pomsty, Boha trestu a odplaty, Boha skrčeného pod zemskou korou, Boha tvrdého, lidského. Ubohý Huse! Budeš obětí autoritářských kleriků a jejich autoritářské soustavy.“ O. Wöhrle, *Jan Hus ...*, s. 198-199.

²⁴⁷ Jak stwierdza recenzent czeskiego wydania powieści: „Není to však historický realismus, kterému jsme zvykli v románech Jiráskových. S historickou věrností a pravděpodobností si autor hlavu přiliš neláme a mezery v pramenech jsou jen novou pobídkou jeho fantasie. Proto mohl na kostnické jevišti uvést i Jana Žižku z Trocnova [...] Mezi českými pány je tu i zeman Petr Chelčický a v radě již uplatňuje svůj odpor proti jakémukoli násilí, ba píše tu jako dvacetiletý mladík už svou *Sít' víry*, kterou ve skutečnosti napsal jako zralý padesátiletý muž. Ale přes tyto a jiné podobné nehistorické jednotlivosti se proud barvitého líčení přenáší velmi lehce a stmeluje všechno v mohutný, podivuhodně jednotný a účinný celek.“ J. Haller, *Jan Hus. Poslední den*, „Naše řeč“ 1933/8, s. 247-255; cyt. za: <http://nase-rec.ujc.cas.cz/archiv.php?art=2723> (dostup 08.08.2022)

Przyszły dowódca husycki, który po nieudanej próbie uwolnienia Husa z więzienia musi uciekać z miasta, rozwija w myślach wizję ruchu zwolenników czeskiego reformatora jako procesu narodotwórczego, w dodatku silnie nacechowanego programem religijno-społecznym:

Ano, český národ se zrodil ve chvíli výkřiku z žaru kostnické hranice. Žižka chápe a cítí s ustrnutím, že si ho osud zvolil při tomto aktu za porodníka, za porodního pomocníka, aby přivedl na světlo světa věci nové a neslýchané. Žižka cítí, že ode dneška nebude už pánů a sluhů, měšťanů a sedláků, kněží a zahálčivých mnichů, že nebude nikoho, kdo by se holedbal svou důstojností a výsadami svého rodu, nýbrž budou jen Čechové. Bude jediný, Husovou mučednickou smrtí sjednocený a stmelený národ. Národ bratří! Národ Bohem vyvolený!²⁴⁸

Na gruncie literatury czeskiej ówczesni twórcy prozy historycznej (Jindřich Šimon Baar, Jan Vrba, Č. Kramoliš) nawiązywali do koncepcji ideowych i artystycznych zawartych w tekstach Palackiego i Jiráska, nie zaś do alternatywnego wariantu genologicznego tej prozy oferowanego w twórczości Zikmunda Wintera. Winterowską linię w płaszczyźnie poetyki oraz pekařowską w płaszczyźnie historiozoficznej zaczął rozwijać Jaroslav Durych, stawiając w centrum zainteresowania barok i rekatolizację jako pozytywną antytezę dla linii husycko-reformacyjnej. Teksty Durycha stanowiły nie tylko nową propozycję ideową, lecz także konstrukcyjną: tradycji kronikarskiej narracji Jiraska przeciwstawił poetykę ekspresjonistyczną, wykorzystującą symbolikę, liryzację narracji, wizyjność, zatimizowanie osobowości bohaterów (*Bloudění*, 1929; *Rekviem*, 1930)²⁴⁹.

Na początku lat trzydziestych XX wieku pojawiła się nowa propozycja modelu powieści historycznej także w środowisku awangardy lewicowej, reprezentowana przez tekst Vladislava Vančury *Markéta Lazarová* (1931). Pisarz odrzuca dominację funkcji dydaktyczno-wychowawczej w czeskiej literaturze historycznej, jak również jej uczestnictwo w sporze o sens czeskiej historii. Polemizuje także z dotychczasowymi technikami narracyjnymi – z naturalizmem, deskrypcyjnym realizmem i impresjonizmem, wykorzystując lub parodiując dawne techniki narracyjne prozy renesansowej, barokowych romansów rycerskich oraz żywotów świętych²⁵⁰. Jednak, jak stwierdza Joanna Królak, „także vančurowska propozycja odnowy modelu powieści historycznej pozostała [...] właściwie bez echa. Ani psychologizm

²⁴⁸ O. Wöhrle, *Jan Hus ...*, s. 329.

²⁴⁹ J. Królak, *Hus na trybunie ...*, s. 48.

²⁵⁰ *Ibidem*, s. 48-49.

Wintera, ani moralizm Durycha²⁵¹, ani awangardowe próby Vančury, ani nawet swoista kanonizacja twórczości Jiráska, nie wpłynęły na wzrost znaczenia tematyki historycznej w okresie dwudziestolecia międzywojennego.²⁵²

Zatrzymajmy się jeszcze przy wspomnianej już powieści historycznej J. Durycha *Bloudění*, która, jak pisze Aleksandra Pająk, „jednocześnie polemizuje z całą dotychczasową tradycją tego gatunku w literaturze czeskiej, i równocześnie toczy dialog z pojmowaniem i przedstawianiem XVII wieku w czeskiej historii, a także beletrystyce, zwłaszcza Aloisa Jiráska [...]”²⁵³ Zarysowany przez Durycha obraz epoki nie jest jednoznaczny. Dobrze to unaocznia w powieści występujące odmienne określanie bitwy na Białej Górze bądź jako „Bożego zwycięstwa” bądź jako „kary Boskiej” w zależności od przyjętej perspektywy konfesyjnej²⁵⁴. Za motyw przewodni powieści można uznać tytułowe błądzenie. Jak zauważa A. Pająk, „u Durycha błądzą niemal wszyscy, zarówno w sensie fizycznym, jak i duchowym – główni bohaterowie w poszukiwaniu samych siebie, błądzą na zgliszczach cała Europa, a z pewnością czeskie ziemie pogrążone w zmaganiach wojennych.”²⁵⁵ Badaczka zwraca także uwagę na fakt, że motyw ten łączy dzieło z dziełem Komenskigo *Labyrint světa a ráj srdce*, co zresztą uwidacznia się bezpośrednio w tekście, kiedy główna bohaterka, katoliczka Anielka, czyta utwór Komenskigo i następnie przekazuje go protestantowi Jerzemu, co zdaniem Pająk można zinterpretować „jako próbę pogodzenia dwóch tradycji, które ścierały się także podczas sporu o sens czeskich dziejów.”²⁵⁶

Z punktu widzenia tematu niniejszej rozprawy, warto także zwrócić uwagę na wykorzystanie motywu świętowaclawskiego w zakończeniu powieści w scenie, w której Anielka, klęcząc przed obrazem przedstawiającym zamordowanie patrona Czech, przygotowuje czytelnika do mającego za chwilę nastąpić zabójstwa księcia frydlandckiego, Albrechta Wallensteina. W opinii A. Pająk „przywoływanie tu analogii byłoby nadużyciem interpretacyjnym, ale można przypuszczać, że Durych pragnął w ten sposób zwrócić uwagę na wyjątkowość obu postaci – św. Wacława i Wallensteina.”²⁵⁷

²⁵¹ Zdaniem innych badaczy, można jednak mówić o istnieniu w czeskiej prozie historycznej linii poetyki durychowskiej, począwszy od Vladislava Vančury, poprzez Jiřego Mařánka, Karla Schulza, do Vladimíra Körnera. Por. J. Lehár i in., *Česká literatura od počátku k dnešku*, Praha 2004, s. 602.

²⁵² J. Królak, *Hus na trybunie...*, s. 49.

²⁵³ A. Pająk, *Jaroslav Durych a spór ...*, s. 134. Należy jednak zauważyć, że czasy, w których toczy się akcja powieści *Bloudění* (1621-1634) i często przytaczanej i nieraz dosyć powierzchownie interpretowanej powieści Jiráska *Temno* (1723-1729) dzieli od siebie prawie sto lat.

²⁵⁴ *Ibidem*, s. 149.

²⁵⁵ *Ibidem*, s. 150-151.

²⁵⁶ *Ibidem*, s. 153.

²⁵⁷ *Ibidem*, s. 152.

Nahoře nad oltářem bylo vidět obraz zavraždění vévody České země. [...] Nebylo pochyby. Andělka svěřovala prvnímu patronu nějakou hroznou úzkost a prosila ho o pomoc v nouzi nejvyšší. Vzlykla tiše a zakryla si oči, přemáhajíc se hrdinsky. Utřela si slzu. Domnívala se, že není pozorována. [Jiří] pohlédl ještě jednou na obraz. Vzpomněl si, že ten vražděný se nazývá vévodou České země. Vzpomněl si na vévodu Albrechta.²⁵⁸

5. Milenium světowacławskie

O ile tradycja husycka należała do repertuaru konstytutywnych składników, kształtujących tożsamość historyczną społeczeństwa czeskiego od pierwszych lat istnienia niepodległego państwa, o tyle tradycja świętowacławska, mimo iż mająca, jak ujmuje to Jaroslav Med, „v diskontinuitě celých českých dějin svou kontinuitu”²⁵⁹, nie znalazła się wśród elementów współtworzących ideowe oblicze odrodzonej Czechosłowacji. Dopiero w drugiej połowie lat dwudziestych, w ustabilizowanej sytuacji demokratycznej codzienności, w ramach poszukiwania alternatywnych źródeł tożsamości historycznej, doszło do rekapitulacji narodowych tradycji i mitów. Milenium świętowacławskie w 1929 roku stanowiło jeden z punktów kulminacyjnych takiej rekapitulacji, przy tej okazji bowiem zainicjowano szereg płodnych dyskusji o tradycjach i mitach czechosłowackiej państwowości i tożsamości wspólnego państwa Czechów, Słowaków i Niemców²⁶⁰.

Myśl o zorganizowaniu obchodów milenijnych pojawiła się w środowisku katolickim już w 1922 roku. Na czele tej inicjatywy stanął praski biskup pomocniczy, Antonín Podlaha, który był również pomysłodawcą dobudowy Katedry świętego Wita z okazji milenium. Także idea państwowych obchodów narodziła się z kilkuletnim wyprzedzeniem w otoczeniu prezydenta Masaryka i premiera kilku rządów czechosłowackich, Antonína Švehly. Pierwotnym impulsem w polityce krajowej stała się potrzeba zrównoważenia obchodów husowskich w 1925 roku, znalezienia takiej tradycji historycznej, którą mogliby zaakceptować zarówno katolicy Słowacy, jak również czescy Niemcy. Zaś w polityce zagranicznej chodziło o uzmysłowienie światu tysiącletnich korzeni młodego państwa i jego zachodniej orientacji kulturowej²⁶¹. Takie uzasadnienie słuszności nadania obchodom milenijnym państwowego charakteru Masaryk wyraził wprost, stwierdzając:

²⁵⁸ J. Durych, *Bloudění. Větší valdštejnská trilogie*, Brno 1993, s. 598-599.

²⁵⁹ J. Med., *Literární život ...*, s. 125.

²⁶⁰ Por. Ibidem, s. 125-126.

²⁶¹ Por. P. Placák, *Svatováclavské milénium. Češi, Němci a Slováci v roce 1929*, Praha 2002, s. 42-44. W szerszej perspektywie czasowej dwudziestolecia międzywojennego tradycji świętowacławskiej przygląda się E. Hajdinová, *Patron české země svatý Václav*, [w:] D. Hájková i in., *Sláva republice ...*, s. 353-395.

Svatý Václav je mně osobností sympatickou. Podporoval křesťanství a církev, a to v jeho době bylo dílo záslužné, dílo kulturní a pokrokové. Mně je dále sympatické, že byl západníkem [...] Jako hlava státu si přirozeně přeji, aby skutečnost, že jsme již na konci devátého a na začátku desátého století měli stát slušně uspořádaný, náležitě vynikla, doma i v cizině.²⁶²

Warto zauważyć, że o ile czechosłowacki prezydent jednoznacznie pozytywnie wartościuje zachodnią orientację księcia Waclawa oraz fakt istnienia dobrze zorganizowanego państwa czeskiego już na przełomie IX i X wieku, o tyle progresywność i kulturowy wymiar wspierania Kościoła przez władcę Czech warunkuje kontekstem historycznym.

Nie zdziwi zatem fakt, że przygotowaniom obchodów towarzyszyły głosy, zwłaszcza z tzw. postępowego²⁶³ skrzydła czeskiej polityki, obawiające się zbyt katolickiego charakteru przedsięwzięcia. W reakcji na to doszło najpierw do poszerzenia składu Komitetu Przygotowawczego o osoby ze środowisk niekatolickich, w tym także przedstawiciele rządu, a następnie (28 września 1928) do powołania odrębnego Komitetu Narodowego dla Obchodów Tysiąclecia Świętowaclawskiego (Národní výbor pro oslavy svatováclavského tisíciletí). Obchody te odbywać się miały w trzech płaszczyznach: ogólnonarodowej, podlegającej Komitetowi Narodowemu, religijno-kulturowej, w reżyserii katolickiego Komitetu Przygotowawczego, oraz trzeciej, organizowanej przez rozmaite stowarzyszenia i korporacje. Nadrzędne, prawno-państwowe znaczenie obchodów milenijnych miała wzmocnić także wystawa insygniów królewskich (korony św. Waclawa)²⁶⁴.

*

Zbliżające się obchody milenijne zaowocowały także wzmocnionym zainteresowaniem historiografów postacią księcia Waclawa, najstarszymi dziejami Czech oraz tradycją świętowaclawską. Dyskusje poświęcone dziedzictwu świętowaclawskiemu²⁶⁵ zostały zdominowane przez tzw. główny nurt, reprezentowany przez historyków związanych z Uniwersytetem Karola. Na pierwszym miejscu wśród nich wymienić należy Josefa Pekařa i

²⁶² T. G. Masaryk, *Cesta demokracie IV. Projevy – články – rozhovory 1929-1937*, Praha 1997, s. 41; cyt. za P. Placák, *Svatováclavské milénium ...*, s. 43, przyp. 55.

²⁶³ Idea postępu społecznego miała w czasie wojny legitymizować postulat utworzenia niepodległej Czechosłowacji jako państwa nowoczesnego i postępowego, będącego przeciwieństwem konserwatywnej monarchii habsburskiej. Historycznie uwarunkowana postępowość została po wojnie, głównie przez radykalną lewicę, podniesiona do rangi ideologii, w imię której zwalczano rzekome relikty przeszłości, przede wszystkim zaś – Kościół katolicki. Por. P. Placák, *Svatováclavské milénium ...*, s. 50, przyp. 69.

²⁶⁴ Por. Ibidem, s. 45-49; Na „upaństwowiony“ charakter obchodów milenijnych, który odróżniał je od dotychczasowych uroczystości narodowych, zwraca uwagę także Zdeněk Hojda: „Do tradičního modelu národní slavnosti (vystoupení slovanských souborů, kroje v ulicích, uvítání zahraničních hostů na nádražích) vstoupily tentokrát nové prvky, které přinesla československá státnost. Především důraz na vojenskou složku oslav [...]” Z. Hojda – J. Pokorný, *Pomníky a zapomínky*, Praha – Litomyšl 1996, s. 113-114.

²⁶⁵ Por. P. Placák, *Svatováclavské milénium ...*, s. 61-75.

Václava Novotnego, którzy w swoich tekstach zgodnie przedstawili księcia Wacława jako wyjątkową postać czeskiej historii²⁶⁶. Jako jedyną w swoim rodzaju oceniali także tysiącletnią tradycję świętowacławską. Polemikę z głównym nurtem podjął natomiast František Michálek Bartoš w pracy *Kníže Václav Svatý v dějinách a legendě* (1929). Badacz (historyk husytyzmu) w podsumowaniu stwierdza, po pierwsze, że, ze względu na słabą bazę źródłową, niemożliwe okazuje się stworzenie wiarygodnego historycznego obrazu księcia, a po drugie, że potencjał legendarny tej postaci uległ wyczerpaniu. Fakty te konfrontuje z tradycją husowską:

Co tedy zbývá, je kult tradice, která se vyžila, kult kultu, který pozbyl obsahu a smyslu a je navždy mrtev. [...] Národ dospěl. Tot' základní fakt, který odsuzuje václavskou tradici k zániku, ale tradici Husové zabezpečuje trvalý život v národě. Kníže Václav zůstane zajisté nenávratně zaklet v oblast pouhé legendy [...] A hlavně: čím může být kníže Václav osobně dnešnímu člověku, co mu může říci? Hus naproti tomu, toť stále živoucí program života. Program stále u nás nedobojovaného zápasu o duchovní seburčení národa. Mnohostranný program úsilí mravního, sociálního, náboženského.²⁶⁷

Opinię tę można odczytać jako polemikę z wiodącymi wówczas w dyskursie naukowym poglądami Josefa Pekařa, nie tylko na dziedzictwo świętowacławskie, ale także husyckie. Tekstem Pekařa *Svatý Václav* zajmiemy się w dalszej części niniejszego rozdziału.

Jak stwierdza Petr Placák, prace historyków mają znaczący wpływ na kształtowanie opinii publicznej dopiero wówczas, kiedy wnioski ich badań zostaną przechwycone i upowszechnione przez publicystykę²⁶⁸. Dlatego istotną rolę podczas obchodów milenijnych odegrała ówczesna prasa, przekazująca w spopularyzowanej formie wyniki badań historycznych, a tym samym kształtująca szerszą debatę publiczną. W zależności od stosunku do obchodów milenijnych, a szerzej do tradycji świętowacławskiej, można ówczesne czeskie dzienniki podzielić według ich przynależności lub orientacji politycznej na prawicowe, centrowe oraz lewicowe, które dodatkowo dzieliły się na umiarkowane i radykalne²⁶⁹.

Wpływowy głos na prawej stronie spektrum politycznego reprezentował organ prasowy czeskich agrariuszy, „Venkov“, który obchodom milenijnym poświęcił dużo miejsca na swoich łamach, zwłaszcza w monotematycznym niemal numerze z dnia 28 września 1929 roku, gdzie

²⁶⁶ J. Pekař, *Svatý Václav*, „Český časopis historický“, roč. XXXV, 1929, s. 237-278; V. Novotný, *Český kníže Václav Svatý*, Praha 1929.

²⁶⁷ Cytowany fragment autor przedrukował ze swojego manifestu, opublikowanego w 1927 r. z okazji rocznicy śmierci Husa. Cały artykuł wydał ponownie w uzupełnionej postaci w 1949 r., przypominając o niechlubnej roli dziedzictwa świętowacławskiego w czasie okupacji niemieckiej i z satysfakcją stwierdzając słusność swoich krytycznych przedwojennych poglądów. Por. F. M. Bartoš, *Kníže Václav svatý v dějinách a legendě* [w:] *Světcí a kacíři*, Praha 1949, s. 44-45.

²⁶⁸ Ibidem, s. 76.

²⁶⁹ Ibidem, s. 107.

m.in. opublikowano obszerny artykuł *Tisíciletí svatováclavské – tisíciletím našeho státu*²⁷⁰ autorstwa Františka Loskota²⁷¹. W tytule uwypukloną zbieżność milenium świętowaclawskiego z tysiącleciem czeskiej państwowości autor podkreśla także na początku wypowiedzi, stwierdzając m. in., iż: „Také proto oslavy tisíciletí svatováclavského jsou oslavami tisíciletí našeho státu, poněvadž jméno Václavovo jest velmi těsně spojeno s našimi dějinami a v jistém smyslu je ovládá. Svatý Václav, dědic české země, stal se téměř symbolem našeho samostatného státu.“²⁷² W centrum uwagi autora nie znajduje się jednak symbolika czy też tradycja świętowaclawska. Rocznicą stanowi dla niego raczej pretekst do przedstawienia zarysu dziejów Czech, począwszy od najstarszych państw zachodniosłowiańskich – Państwa Samona i Wielkich Moraw. Pisząc o wzlotach i upadkach czeskich, Loskot posługuje się obrazowymi nazwami poszczególnych epok: *Silné mládí* (epoka Przemysławów), *Na vrcholu slávy* (czasy Karola IV Luksemburskiego), *Soumrak* (okres kontrreformacji), *Světla v temnosti* (częściowe uznanie przez Habsburgów czeskich postulatów prawno-państwowych w XIX wieku), *Nový den* (powstanie Czechosłowacji). Warto zauważyć, iż autor w swej narracji prawie całkowicie pomija husytyzm, uznawany od czasów Palackiego za centralne wydarzenie czeskiej historii, poprzestając jedynie na stwierdzeniu, iż, „Doba Karlova vyznačuje se také neobyčejnou náboženskou uvědomělostí, ze které zrodily se snahy reformní, které zplodily hnutí husitské,“²⁷³ co może nieco zdziwić w przypadku autora prac o czeskiej reformacji. W jubileuszowym numerze „Venkova” znalazły się także teksty Karla Paula, *Tisíc let československé literatury*, Josefa Volfa, *Literaturou svatováclavskou* oraz Františka Viktora Mokrego, *Tisíc let našeho výtvarného umění*²⁷⁴. Jak zauważa Placák, „Venkov“ opisał milenium głównie za pośrednictwem przypomnienia wydarzeń historycznych i osiągnięć kultury. W ramach czeskiej tradycji agrarnej zaś eksponował postać świętego Wacława nie tyle jako średniowiecznego świętego, ile jako chłopskiego patrona, w sposób, w jaki uchwycił go

²⁷⁰ F. Loskot, *Tisíciletí svatováclavské – tisíciletím našeho státu*, „Venkov“ 1929, 24/228, s. 2-4.

²⁷¹ F. Loskot (1870-1932), działacz narodowy, ksiądz katolicki (1893-1907), teolog, filozof, historyk religii, publicysta. W latach 1904-1907 członek stowarzyszenia Jednota katolického duchovenstva, dążącego do reformy Kościoła. W latach 1908-1909 redaktor modernistycznego czasopisma „Nezmar”, 1909-1914 redaktor czasopism „Volná myšlenka“ i „Volná škola“. W bibliotece Wolnej myśli wydał większość swoich prac poświęconych czeskiej historii kulturowej i religijnej. Od 1924 roku redaktor organu prasowego agrariuszy „Venkov”. Autor m.in. prac *Milíč z Kroměříže, otec české reformace*, 1911; *M. Matěj z Janova*, 1912; *Mistr Jan Hus, jeho život, spisy a názory*, 1915; *Na zříceninách chrámu. Kapitoly o náboženské krizi*, 1923; *Pavel z Tarsu, myslitel a dobyvatel*, 1924. Por. *Slovník českých filozofů*, <https://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/loskot.html> (dostęp 08.08.2022).

²⁷² F. Loskot, *Tisíciletí svatováclavské ...*, s. 2.

²⁷³ Ibidem, s. 4.

²⁷⁴ Por. „Venkov“ 1929, 24/228, s. 5-11.

w swojej twórczości malarz Mikoláš Aleš, lub jak pojmował go w wierszu *Selské kníže* F. X. Šalda²⁷⁵.

Milenium świętoawałwskie odbiło się szerokim echem również na łamach pozostałych dzienników prawicowych: organu prasowego partii ludowej, „Lidové listy“, który temat ujmował głównie w perspektywie katolicyzmu politycznego oraz w „Národních listach“, piśmie narodowych demokratów, podkreślającym głównie narodowy i państwowy wymiar tradycji świętoawałwskiej. Na jego łamach tydzień obchodów otwiera artykuł wstępny Viktora Dyka (o tym i innych jego świętoawałwskich tekstach będzie mowa dalej). Jubileuszowy numer dziennika zawiera m. in. teksty: *Svatováclavská koruna* historyka, Karla Stloukala, *Svatý Václav v české beletrii* historyka literatury, Jana Thona oraz artykuł Emila Svobody traktujący o stosunku Mikoláša Alša do patrona Czech²⁷⁶.

Czeską prasę opozycyjną reprezentowały głównie dwa tytuły, organ prasowy narodowych socjalistów „České slovo“ oraz socjaldemokratyczne „Právo lidu“. Pierwszy z wymienionych, należący, zwłaszcza w swoim wieczornym wydaniu, „Večerní České slovo“, do najbardziej poczytnych czeskich dzienników międzywojnia, musiał w wypowiedziach na temat obchodów milenijnych uwzględnić zarówno swoją rolę prasy opozycyjnej, jak i pozycję trybuny partii, która podkreślała przywiązanie do tradycji narodowych. Z pierwszego zadania dziennik wywiązywał się, aktywizując krytykę polityki partii prawicowych, które, mimo zbliżających się obchodów, nie były w stanie się porozumieć, w wyniku czego rozpadła się koalicja rządząca (25 września rozwiązano Zgromadzenie Narodowe, a na 27 października 1929 roku rozpisano przedterminowe wybory parlamentarne)²⁷⁷.

Przez cały tydzień, poprzedzający rocznicę milenijną, „České slovo“ zamieszczało na stronie tytułowej teksty znanych osobistości: 22 września opublikowano tu artykuł *Koruna svatováclavská* autorstwa historyka sztuki, Václava Viléma Štecha, który koronę określa jako relikwię narodową, symbolizującą „státoprávní zápas o právo národa na účast ve správě svých věcí“²⁷⁸. Z kolei pisarz, Jan Václav Rosůlek w artykule *Korunovační klenoty a všelijaké rozpaky* z 24 września opowiada się za większym przywiązaniem Słowacji do federacyjnego państwa dzięki upowszechnieniu tradycji świętoawałwskiej, która powinna zastąpić kult świętego Stefana. W numerze z dnia 28 września, opublikowano tekst *Svatováclavský kult a symbol* historyka, Jaroslava Werstadta oraz *M. Jan Hus a sv. Václav* Václava Novotnego, w

²⁷⁵ P. Placák, *Svatováclavské milénium ...*, s. 87.

²⁷⁶ Por. Ibidem, s. 87-92.

²⁷⁷ Por. Ibidem, s. 92-94.

²⁷⁸ Cyt. za: ibidem, s. 94.

którym czołowy czeski historiograf odrzuca tezy o sprzeczności dziedzictwa husowskiego i świętowaclawskiego, cytując fragmenty kazań reformatora, wypowiadającego się z szacunkiem o świętym Wacławie. Jubileuszowy numer dziennika zawiera także fragment „narodowej” sztuki Stanislava Loma *Svatý Václav* (o niej dalej) oraz przemówienie prezydenta, wygłoszone dnia poprzedniego pod pomnikiem patrona Czech²⁷⁹.

W odróżnieniu od „Českiego slova“, dziennika narodowo-socjalistycznego, który, jak trafnie zauważa Placák, „přes svůj vyhraněný antiklerikalismus [...] nemohl psát o oslavách spjatých s tisíciletou českou státností jinak než kladně,“ organ prasowy socjaldemokratów „Právo lidu“ nie odczuwał takich ograniczeń, choć również w jego przypadku ostrze krytyki skierowane było głównie przeciwko zbyt klerykalnemu, w opinii redakcji, charakterowi obchodów, niż samemu faktowi ich organizacji. W artykule *Tisíciletá vzpomínka z 27 września 1929 roku* (w opinii Placáka jedynym tekście milenijnym na łamach „Práva lidu“ wolnym od agitacji politycznej) socjaldemokratyczny dziennikarz i senator, František Václav Krejčí tłumaczy, dlaczego nowoczesna partia socjalistyczna nie może dołączyć do obchodów poświęconych średniowiecznemu świętemu. Katolicyzm bowiem, jego zdaniem, wykorzystuje

pro své účele nálady a dojmů, jež vyvolává v našem národě tisíce výročí smrti jednoho z prvních Přemyslovců, knížete, jehož jméno a legenda smrti jsou východiskem prastaré národní tradice, snad jediné souvislé tradice, již si zachoval nepřetržitou český národ z prvních staletí středověku.²⁸⁰

Przyznanie istotnej roli tradycji świętowaclawskiej w utrzymywaniu ciągłości historycznej i umacnianiu wspólnoty narodowej zmusza jednak Krejčego, mimo zastrzeżeń co do charakteru obchodów, do ostatecznego zajęcia pojednawczej postawy. Uroczystości milenijne pełnią bowiem, jak podkreśla, ważną rolę w reprezentowaniu narodu na zewnątrz, wskazując na jego tysiącletnie korzenie:

Stojíme tedy stranou, ale nejsme slepí a hluší k tomu, co v těchto dnech v Praze vidíme, ani hluší k hlasu dějin, jenž z toho mluví. Nejde tu o malou věc. Vzpomínat se toho co bylo v této zemi a v tomtéž hradě nad Vltavou již před tisíci lety. Tisícileté vzpomínky má tedy již Praha, tisíciletá je už paměť našeho národa!²⁸¹

²⁷⁹ Por. Ibidem, s. 94-96.

²⁸⁰ Cyt. za: ibidem, s. 99-100.

²⁸¹ Cyt. za: ibidem, s. 100.

Dziedzictwo świętowaclawskie jako symbol czeskiego kontinuum historycznego akcentują także „Lidové noviny“²⁸², najważniejszy dziennik reprezentujący polityczne centrum, w artykule wstępnym *Nebeskéť jest dvorstvo krásné* autorstwa redaktora, Pavla Váši, zamieszczonym na pierwszej stronie popołudniowego wydania z 27 września 1929 roku. Na początku tekstu autor stwierdza odmienność utrwalenia tradycji husowskiej i świętowaclawskiej w pamięci zbiorowej:

Hranice kostnická vytlačila skoro z paměti národa vzpomínku na Husa, bojovníka: kazatel betlémský ustoupil mučedníku umírajícímu oddaně za zpěvu žalmů. U Václava násilnou smrt přemohl líbezný zjev mladého knížete. Národ si ho nikdy nepředstavoval zbitého u prahu chrámu, ale věčně živého s kopím v ruce, jak úsměvně jede českým krajem, plným požehnaní jako tenkrát, když odjížděl z Prahy na boleslavské posvícení.²⁸³

Tradycja wiecznie żywego księcia, patrona i obrońcy państwa i narodu, łączy, w opinii autora, poszczególne ogniwa łańcucha czeskich dziejów, począwszy od ich zarania, poprzez epokę husycką, okres kontrreformacji, odrodzenie narodowe, wojnę światową aż do współczesności:

Kdo věřili katolicky, modlili se k prvním českému světcí, kdo nevěřili nábožensky, sílili se představou, že kruh svatého Václava sahá od českého pravěku nepřerušen do přítomnosti, cítili v své ruce dotek toho tajemného řetězu rukou a duší věřících, milujících, bojujících za svůj národ s tou prostou vírou a s jasem, který obklopoval dědice české země. A tak se díváme dnes v tisící jubilejní rok na knížete Václava svatého. Ne všichni se k němu modlíme, ale všichni cítíme vděčně, že on začal ten řetěz českých srdcí a rukou, který se rozpíná od dávnověku, od počátku českého státního života do obnovené jeho přítomnosti.²⁸⁴

Ponadto, dziedzictwo świętowaclawskie stanowi, w opinii Váši, także określone ideowe kontinuum, przejawiające się szeregiem duchowo spokrewnionych postaci historycznych, współtworzących tytułowe „nebeské dvorstvo“, do którego należą święci Prokop i Vojtěch, Hus i Jeroným, Komenský, Balbín, Kollár, Havlíček, Neruda i Otokar Březina²⁸⁵.

Duchowy oraz moralny wymiar tradycji świętowaclawskiej podkreśla jako jeden z nielicznych Arne Novák w artykule wstępnym *Svatý Václav* opublikowanym w porannym

²⁸² Dziennik opublikował na swoich łamach szereg tekstów o tematyce świętowaclawskiej, m. in. autorstwa J. Pekařa, *Svatý Václav. Kulturní prostředí doby* (22. 09. 1929); znawcy sztuki sakralnej, J. Cibulki, *Svatý Václav jako stavebník* (25. 09. 1929) lub historyka Karla Stloukala, *Svatováclavská tradice* (27. 09. 1929). Por. P. Placák, *Svatováclavské milénium ...*, s. 101-102.

²⁸³ P. Váša, *Nebeskéť jest dvorstvo krásné*, „Lidové noviny“ 1929, 37/489, s. 1.

²⁸⁴ Ibidem, s. 1.

²⁸⁵ Ibidem, s. 1.

wydaniu dziennika z 28 września. Autor podejmuje w nim próbę określenia archetypu kulturowego, z którego, jego zdaniem, wyrasta wielowiekowy kult świętowaclawski, wpisujący się w szerszy, ponadnarodowy kontekst:

Národům i lidstvu, stejně jako rodinám, zůstávají nejdražšími jejich členové, vynikající dary ducha i srdce, kteří musili předčasně opustiti život, bohatší ještě nadějemi a sliby než činy a podněty. [...] Jsou to jinošské postavy, světlí představitelé mladosti, jimž národové i lidstvo dávají nésti před sebou vlající a neklesající prapor s heslem „excelsior!“ aneb „sursum corda!“ Tak kráčejí dějinami, ztrácejíce se od pola v mýtu a legendě, Achilleus i Alexander, Rafael i Shelley, Buddha i Ježíš Kristus.²⁸⁶

W dalszym toku swoich rozważań Novák przypomina skomplikowany i wielowymiarowy rozwój tradycji świętowaclawskiej na przestrzeni wieków: „Kolikráte se proměnil v proudu věků, z nichž první se teprve zajíkavě učily křesťanskému slovu a poslední již na křesťanského ducha zapomínají, obraz a šat dědice české země!“²⁸⁷ Wyraża także zrozumienie dla przeważającej narodowo-państwowej interpretacji tradycji świętowaclawskiej w czeskim dyskursie tożsamościowym, co podyktowane jest doświadczeniem historycznym walki o własną państwowość, choć równocześnie apeluje,

[...] abychom pro národně-státní význam oslaveného knížete nezapomínali na nábožensky duchovní obsah, kterým sám posvětil nejen svůj život, ale i svůj národ a svůj stát, posunuv je zároveň na čestné místo v tehdejší křesťanském světě západním. Spojuje církevní učenost, získanou na rozhraní dvou liturgií a dvou kultur, se skutky bohulibými a soukromou dobročinností s obecnou spravedlností, projevil vedle horlivého dychtění své zanícené mladosti také mnohý sklon svého národa, který po pěti stoletích zahořel touhou státi se vojskem božích bojovníků a po devíti věcích hledal smysl lidského života v božnosti [...]²⁸⁸

Warto zauważyć, że Novák eksponuje istnienie duchowego kontinuum pomiędzy początkami państwowości czeskiej, epoką husycką i światem myślowym Františka Palackiego. Wspomniana „božnost“ to proces samodoskonalenia, pragnienie człowieka kierowania się wartościami idealnymi²⁸⁹.

²⁸⁶ A. Novák, *Svatý Václav*, „Lidové noviny“ 1929, 37/490, s. 1.

²⁸⁷ Ibidem, s. 1.

²⁸⁸ Ibidem, s. 1.

²⁸⁹ Jiří Štaif zwraca uwagę na bliski związek łączący w myśleniu Palackiego koncepcję „božnosti“ i pojęcie geniuszu: „[...] koncepty génia a božnosti se v Palackého myšlení nejen volně prolínají, nýbrž se i vzájemně posilují, neboť právě géniové by měli jít ostatním lidem příkladem v tom, že se jejich činy nebudou řídit zvířecí, tj. přízemně materiální stránkou jejich bytosti, nýbrž že se nechají vést jiskrou božství, kterou v sobě každý citlivý člověk chová. Toto «postupování člověka v zásadě své božské a kladné» Palacký nazývá «postupováním ku božnosti, čili božněním» a nepochybně též míní, že je neodlučně spjato s žádoucím průběhem civilizačního procesu v dějinách.“ J. Štaif, *František Palacký. Život, dílo, mýtus*, Praha 2009, s. 40.

Oficjalne obchody państwowe milenium odbyły się w dniach 22–29 września 1929 roku pod patronatem T. G. Masaryka, który w uroczystym przemówieniu, wygłoszonym wieczorem 27 września na Placu Wacława pod pomnikiem patrona Czech m. in. stwierdził, że:

Svatý Václav byl knížetem míru, ale statečně hájil přemyslovského státu a uhájil. Jeho političtí odpůrcové museli pokračovat v jeho politice; tradice politiky přemyslovské byla už tehdy tak silná, že je i nám i budoucím poučením a vodítkem. [...] A jestliže historikové ještě nevědí, co je faktem historickým a co je legendou, řekl bych, že i legenda může vyjádřit ideály národa a to je mně také historický fakt. [...] Život a smrt svatého Václava nás učí, že zdravý život národa spočívá na vzdělanosti a mravnosti, na mravnosti posvěcené pravou zbožností. Státy se udržují jen duchovním a fyzickým zdravím národa; naše republika bude nezdolná, budou-li její občané vždycky hájit práva a spravedlnosti uvnitř i navenek.²⁹⁰

Powyższy fragment przemówienia dobrze ilustruje ewolucję poglądów Masaryka na tradycję świętowaclawską na przestrzeni ponad trzech dekad. W *Janie Husie* (1896) kult świętowaclawski symbolizował w oczach przyszłego prezydenta głównie zabobonna, bezrefleksyjną wiarę. W zupełnie innej sytuacji społeczno-politycznej 1929 roku natomiast podkreśla państwowotwórcze znaczenie rzeczywistych (naukowo poświadczonych) działań księcia, równocześnie uprawomocniając legendarny wymiar jego osobowości, który na przestrzeni wieków przekształcił się w „fakt historyczny“ i w swoim wymiarze kulturowym i moralnym stanowi dla narodu przykład godny naśladowania.

Ze względu na wielonarodowy skład międzywojennej Czechosłowacji²⁹¹ na uwagę zasługuje również percepcja obchodów milenijnych wśród innych zamieszkujących państwo nacji, zwłaszcza wśród czeskich Niemców (tworzących najliczniejszą „mniejszość”) oraz Słowaków. Badając stosunek niemieckich obywateli Czechosłowacji do obchodów milenijnych, Petr Placák próbuje znaleźć odpowiedź na pytanie, czy oprócz interesów pragmatyczno-politycznych (niemieccy agrariusze i ludowcy wstąpili w 1926 roku do rządu) można odnaleźć jakieś ideowe więzi społeczności czeskiej i niemieckiej, stanowiące pozostałość dawnej dwujęzycznej wspólnoty ziemskiej²⁹². Centralny organ prasowy niemieckich agrariuszy, „Deutsche Landpost” poświęcił obchodom dużo uwagi, choć z zachowaniem pewnego dystansu. W dniu 28 września gazeta opublikowała fragmenty

²⁹⁰ *President Masaryk o sv. Václavu a volbách*, „Lidové noviny“ 1929 37/490, s. 2.

²⁹¹ Autorzy eseistycznej pracy *Češi v dějinách nové doby* uważają za fatalny błąd fakt, że mimo iż międzywojenna Czechosłowacja była państwem wieloetnicznym, została ukonstytuowana jako państwo jednonarodowe (posługiwano się konstrukcją narodu czechosłowackiego), przyznając pozostałym nacjom, w tym także ponad trzymilionowej społeczności niemieckiej (ok. 23% obywateli), status mniejszości narodowych. Por. Podiven (M. Otáhal, P. Pithart, P. Příhoda), *Češi v dějinách nové doby (1848-1939)*, Praha 2003, s. 372-373.

²⁹² P. Placák, *Svatováclavské milénium ...*, s. 109.

przemówienia Masaryka, odnotowała imponujący charakter obchodów oraz zwróciła uwagę na obecność licznych uczestników z Niemiec. Najistotniejszy tekst milenijny, *Die Königskrone im Glaskasten* (28. 09.) zajmuje się, w związku z wystawieniem insygniów królewskich, dziejami Czech, całkowicie przy tym pomijając religijny wymiar tradycji świętowaclawskiej. Autor utożsamia się ze starym państwem czeskim nie w sensie nacjonalistycznym, tylko na podstawie świadomości przynależności terytorialnej (patriotyzmu ziemskiego). Nacjonalistyczny aspekt pojawia się tu tylko wtedy, gdy mowa jest o tym, że Królestwo Czeskie wchodziło w skład Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego, przy czym jednak równocześnie uznana zostaje autonomiczna pozycja Czech w jego ramach²⁹³.

Najwięcej uwagi poświęcono obchodom świętowaclawskim na łamach chadeckiego dziennika „Deutsche Presse”. Na stronach tego periodyku dominuje konfesyjny punkt widzenia. Czeski władca jest tu przedstawiany jako święty książę, święty pomiędzy wschodem i zachodem albo książę pokoju (*Der Heilige zwischen Ost und West, Ein Friedensfürst*, 28. 09.). Tradycja świętowaclawska jest tu oceniana z pozycji katolicyzmu niemieckiego jako okazja do współpracy z katolikami czeskimi²⁹⁴. Natomiast w opinii organu prasowego niemieckich socjaldemokratów, „Sozialdemokrat”, głównym celem obchodów jest stworzenie konserwatywnej tradycji państwowej. Uroczystości oceniane są tu pod kątem „postępowości” jako przykład postaw reakcyjnych, zarówno czeskich, jak i niemieckich²⁹⁵.

Jeszcze inny punkt widzenia reprezentuje niezależny praski żydowski dziennik „Prager Tagblatt”, który obchodom poświęcił dużo uwagi, przy czym była mu, ze zrozumiałych powodów, zupełnie obca optyka bądź nacjonalistyczna, bądź konfesyjna. Dla redaktorów dziennika święty Waclaw to Paneuropejczyk i przedstawiciel ideałów humanitarnych, światła postać promieniująca daleko przez granice swego małego państwa i narodu (*Der Heilige mit Schild und Schwert*, 28. 09.). Z kolei niezależny dziennik praskich niemieckich intelektualistów „Bohemia” podkreśla kulturowe, gospodarcze oraz polityczne znaczenie, które dla Czech miało przyjęcie chrześcijaństwa z Zachodu, tj. z Niemiec, oraz ścisły związek ziem czeskich z Świętym Cesarstwem Rzymskim. W podobnym duchu dziennik „Grenzbote”, wydawany przez Niemców słowackich w Bratysławie, w artykule *Jahrtausendfeier des heiligen Wenzel* (28. 09.), stwierdza, iż zachodnia (niemiecka) tradycja świętowaclawska jest bardziej powszechna i mniej podważalna niż słowiańska tradycja husycka²⁹⁶.

²⁹³ Por. ibidem, s. 111-112.

²⁹⁴ Por. ibidem, s. 112-115.

²⁹⁵ Ibidem, s. 115.

²⁹⁶ Por. ibidem, s. 115-120.

Niewątpliwe zainteresowanie czołowych, w Czechach wydawanych, dzienników niemieckich obchodami milenijnymi i ich przeważnie pozytywne przyjęcie można tłumaczyć wielowiekową obecnością tradycji świętowaławskiej w życiu czeskich Niemców. O obecności kultu świętowaławskiego na ziemiach zamieszkałych przez ludność niemiecką świadczyły chociażby liczne kościoły pod wezwaniem świętego. Nie tylko w roku milenijnym, ale także w przeszłości pielgrzymki niemieckich wiernych odbywały się na miejscach kultu świętowaławskiego. Święty był od wieków czczony także w ościennych krajach niemieckich, czyli w Bawarii i Saksonii. Tradycja świętowaławska jawi się w tym świetle jako pozostałość dawnej, ponadnarodowej, ziemskiej wspólnoty czesko-niemieckiej, od wieków kształtowanej dzięki pokrewieństwu kultury i historii, co mogło pozytywnie wpływać na większą miarę akceptacji nowego państwa w oczach czeskich Niemców²⁹⁷.

Odmienne przedstawiała się sytuacja na Słowacji. Brakowało tu bowiem wspólnego z Czechami doświadczenia historycznego²⁹⁸. Istniały także istotne różnice kulturowe pomiędzy konserwatywnym, agrarnym i religijnym społeczeństwem słowackim a liberalnym, uprzemysłowionym i zlaicyzowanym społeczeństwem czeskim. W tej sytuacji katolicka (w jednym z swoich wymiarów) tradycja świętowaławska jawiła się jako odpowiedni pomost, który mógłby łączyć oba społeczeństwa. Co ciekawe, potencjał tej tradycji dostrzegali głównie słowaccy ewangelicy, na czele z przywódcami agrariuszy, Milanem Hodżą i Antonem Štefánkiem. Jak stwierdza Placák, opowiedzenie się słowackich ewangelików za czeskim katolickim świętym jest paradoksem tylko pozornym i w rzeczywistości świadczy o ich dobrym wyczuciu potrzeb słowackich. Śledząc słowacki stosunek do obchodów milenijnych, warto sobie uświadomić istnienie dwóch ważnych nurtów kształtujących tamtejsze życie publiczne od czasów odrodzenia narodowego: katolickiego i ewangelickiego. Słowaccy ewangelicy, tworzący społeczność mniejszościową, ale intelektualnie wpływową, opowiadali się za ścisłym związkiem czesko-słowackim, czego wyrazem było m. in. posługiwanie się językiem *Biblii*

²⁹⁷ Por. ibidem, s. 122-133.

²⁹⁸ Odmienne percepcja dziedzictwa świętowaławskiego ujawniała się także w środowisku czesko-morawskim. Morawy bowiem, choć związane z Czechami w jeden organizm państwowy od wczesnego średniowiecza, zachowały autonomię państwowoprawną (Marchia Morawska), co miało wpływ na ukształtowanie w pewnym stopniu odrębnej tożsamości historycznej. Jako przykład niech posłuży fragment z powieści-kroniki morawskiej wsi końca XIX wieku, a zatem czasowo niezbyt odległej od interesującego nas okresu: „Na den sv. Václava. «Svatý Václave, vévodo české země.» Té písně v duši moravského lidu jako by ani nebylo. Zná ji pouze z doslechu a skoro ani to ne. Den zasvěcený zářivé této postavě českého světece přechází nepovšimnut na Moravě řadou všedních dnů. [...] Za skřehotavých modliteb slouží pan farář mši tichou – obyčejnou jako v každý jiný všední den. Na sv. Václava snad si nikdo ani nevzpomněl. A přece někdo pamatoval. Přišla slečna z blízkého dvoru Silůvky a přinesla s sebou vzpomínku na velký den své rodné země. Je rodačkou kdesi z východních Čech... a nevynechá nikdy, aby neuctila patrona své milované země...“ A. V. Mrštíkové, *Rok na vsi. Kronika moravské dědiny* I, Praha 1950, s. 19.

kralickiej jako językiem literackim. Odmienną koncepcję, większej słowackiej odrębności, także w kwestii językowej, reprezentowali przedstawiciele inteligencji katolickiej, z której środowiska wywodził się pierwszy kodyfikator słowackiego języka literackiego, Anton Bernolák. Podziały te utrzymały się również po powstaniu Czechosłowacji²⁹⁹.

Centralny dziennik słowackich autonomistów „Slovák“, związany z katolicką partią ludową, poświęcił obchodom milenijnym znaczną uwagę, pomimo krytycznego dystansu zachowywanego wobec Pragi. Główny artykuł na ten temat ukazał się na jego łamach 28 września. Autor najpierw przypomina, jego zdaniem bezsensowny, spór, który w Czechach toczył się o to, czy czczony ma być bardziej święty czy książę Waclaw, a następnie w pełni opowiada się za patronem sakralnym, który jednoczy osoby wierzące obu narodów: „Dnes teda svorne slávi pamiatku svätého Václava každý verný Čech a každý verný Slovák.“³⁰⁰ Podczas gdy prasa katolickich autonomistów podkreślała głównie konfesyjny wymiar obchodów, dzienniki nastawione proczechosłowacko skupiały się na państwowotwórczym wymiarze tradycji. Najważniejsze pismo słowackich agrariuszy, „Slovenský deník“ opublikowało 28 września artykuł Josefa Pekařa *Svatý Václav a Slovensko*, w którym czeski historyk zaleca Słowakom kultywowanie tradycji świętego, spokrewnionego „językiem a krví“³⁰¹, z kolei „Slovenská politika“ opublikowała 11 września tekst pod tytułem *Svätý Václav – patronom celej československej vlasti* oraz 28 września artykuł wstępny Milana Hodži *Do druhého tisícročia*, w którym polityk stawia wspólnotę czesko-morawsko-słowacką jako alternatywę wobec Węgier z jednej i Niemiec z drugiej strony. Dużo miejsca obchodom milenijnym poświęcił także polityczno-społeczny tygodnik „Národná stráž“, gdzie np. w artykule *Slováci a svätý Václav* z 22 września, autor, łącząc dziedzictwo świętowaclawskie i wielkomorawskie, stwierdza, iż milenium jest dowodem na to, że

náš národ nie je národom bez dejín, že v dávnej minulosti mal svoju národnú a štátnu samostatnosť a neodvislosť, že bol na tie doby ve strednej Európe jednou z ríš najvyspelejších. Oslavou pamiatki svätého Václava slávime vlastne tisícročné trvanie nášho štátu československého [...] ³⁰²

*

Obok oficjalnych obchodów milenium – państwowych i kościelnych – tematyka świętowaclawska odbiła się silnym echem w czeskim środowisku intelektualnym i literackim,

²⁹⁹ Por. P. Placák, *Svatováclavské milénium ...*, s. 135-138.

³⁰⁰ Cyt. za: ibidem, s. 139.

³⁰¹ Cyt. za: ibidem, s. 142.

³⁰² Cyt. za: ibidem, s. 143; por. ibidem, s. 138-143.

co, jak zauważa Jaroslav Med, zważywszy na przeważnie lewicowy charakter tego środowiska, należy uznać za swoisty fenomen³⁰³. Oprócz *Sborníku svatováclavského*, w którym zaprezentowany został dorobek historiografii czeskiej w dziedzinie badań świętowaclawskich, tematyka ta często też powracała w wypowiedziach publicystów pochodzących ze wszystkich (oprócz komunistycznego) środowisk politycznych. F.X. Šalda, który w swych poglądach na tę tradycję zbliżał się pod pewnymi względami do lewicy, w 1929 roku polemizował w *Zápisniku* z tymi, którzy w imię postępu odrzucali duchowy (sakralny) wymiar postaci księcia Waclawa. Dylemat taki, tzn. próba odpowiedzi na pytanie, czy księcia Waclawa należy czcić bardziej jako świętego patrona czy jako męża stanu, nie pojawił się w czeskim dyskursie tożsamościowym ani po raz pierwszy, ani po raz ostatni. Zdaniem Šaldy, nie należy, odrzucając świętość Waclawa, zubażać jego obrazu, zwłaszcza gdy prawdziwa rewolucyjność i religijność, w opinii krytyka, wcale się nie wykluczają:

[...] kníže je pojem z oblasti moci světské, hmotné, časné, kdežto světec je pojem z oblasti duchové a mravní. Jste-li ochotni uctívat knížete, jste na stanovisku mravně a duchovně nižším, než byste byli, kdybyste projevíli ochotu, pokloniti se před světcem. [...] Revolučnost je pojem univerzálnosti právě jako katolicismus; pravá revolučnost je také náboženskost, která touží obejmouti a objímá vpravdě celý svět. Opravdový revolucionář revolucionizuje a rozšiřuje starou tradici, zakládá po případě tradici novou, právě revolucionářskou. Ale nevyklučuje se nikdy z tradice, nestaví se nikdy mimo ni zatrpkle, zatuchle a neplodně [...]³⁰⁴

W podobny sposób rozumie istotę tradycji świętowaclawskiej zdeklarowany nacjonalista, Viktor Dyk, który w tekście poświęconym millenium z jednej strony na pierwszym miejscu stawia zlaicyzowane pojmowanie tradycji świętowaclawskiej, w jego opinii od dawna obecne w czeskim dyskursie tożsamościowym, z drugiej strony zaś przyznaje, że dziedzictwo świętowaclawskie pełni ważną rolę nie tyle w polityce doraźnej, ile uprawianej długotrwale:

Nemá nic mnišského a dávno před tím, než byl tak zachycen tvůrcem pomníku svatováclavského, vyjížděl v představách těch, kdož se k němu obraceli, na svém koni a v zbroji jako vůdce a bojovník věci dobré, ochotný odrazit každý útok a čelit každé pohromě. [...] Byl patronem ne pouze určité víry, byl patronem Čech a byl patronem státní naší samostatnosti. Svatováclavská koruna, země koruny svatováclavské, toto

³⁰³ J. Med, *Literární život ...*, s. 126.

³⁰⁴ F.X. Šalda, *Šaldův zápisník I (1928–1929)*, Praha 1990, s. 317, 319.

nejsou pojmy theologické, ale politické. [...] Politické *sub specie aeternitatis*, pod zorným úhlem věčnosti.³⁰⁵

Święty Wacław rozumiany jako patron państwowości czeskiej skłonił Dyka rok wcześniej do rozważań nad kondycją młodego państwa, które dokładnie miesiąc po obchodach miało obchodzić dziesiątą rocznicę istnienia. Wielowiekowa tradycja świętowaclawska, jak również zbliżająca się dziesiąta rocznica odzyskania niepodległości (28. 10. 1928), powinny bowiem zdaniem publicysty wszystkim podmiotom politycznym uświadomić potrzebę przedkładania interesu państwowego (wspólnotowego) nad interesem partykularnym³⁰⁶. Podobny apel, wzywający do jedności narodowej w obliczu dynamicznych zmian w polityce międzynarodowej, powtórzył publicysta także przy okazji kolejnej rocznicy świętowaclawskiej, stwierdzając m. in. :

Nesmíme se spokojit voláním, aby patron náš nedal zahynouti nám ani budoucím, ale musíme se sami přičinit, abychom nezahynuli, aby nehynuli budoucí. Každý dobrý příslušník národa našeho musí si položit otázku, můžeme-li obstát, aniž bychom se sdružili ve snaze uhájiti svůj národní stát proti všem nebezpečím, která ho přímo i nepřimo ohrožují; otázku může-li trvat vnitřní chaos a vnitřní různice v době, kdy všechny ostatní státy osvojily si politiku státního egoismu na poli hospodářském i politickém.³⁰⁷

Za jeden z najistotniejszych głosów w dyskusjach milenijnych uznany został esej historyczny Josefa Pekařa *Svatý Václav*. Tekst ten odegrał ważną rolę w przyszłej interpretacji tradycji świętowaclawskiej, zwłaszcza w środowisku czeskich intelektualistów oraz publicystów katolickich³⁰⁸. Można powiedzieć, że to właśnie autorytet naukowy Pekařa (który zresztą tematyce tej poświęcił kilka prac już na początku XX wieku³⁰⁹) wyznaczył główne ramy interpretacji dziedzictwa świętowaclawskiego w milenijnym 1929 roku, przyczyniając się do integracji rozbieżnych tradycji. We wstępnej części wypowiedzi historyk stwierdza:

[...] tisícileté panování svätce Václava znamenalo v naši minulosti nepoměrně více než několikaletá vláda knížete. Obojí dějství, to na zemi i ono na nebi, spolu ovšem souvisí, bez onoho by nebylo tohoto, Václava svätého od Václava knížete bez násilí děliti nelze – oba v jedno nerozlučně spojila víra křesťanská, jež z

³⁰⁵ V. Dyk, *Reflexe k tisíciletí*, „Národní listy“ 28. 9. 1929 [w:] tegoż, *O národní stát 1929*, Praha 1938, s. 240.

³⁰⁶ V. Dyk, *Na den svätého Václava*, „Národní listy“ 28. 9. 1928 [w:] tegoż, *O národní stát 1928*, Praha 1937, s. 239-241.

³⁰⁷ V. Dyk, *Svatováclavská reflexe*, „Národní listy“ 28. 9. 1930 [w:] tegoż, *O národní stát 1930-1931*, Praha 1938, s. 277.

³⁰⁸ J. Med., *Literární život ...*, s. 126-128.

³⁰⁹ Należy tu wymienić zwłaszcza: J. Pekař, *Nejstarší kronika česká*, Praha 1903 oraz tegoż, *Die Wenzels- und Ludmilalegenden und die Echtheit Christians*, Prag 1906.

člověka vytvořila svěťce a dala mu moc žít i po časné smrti a panovati dále svému národu. Bez porozumění logice a moci této náboženské víry není možná porozumětí významu a dějinné úloze sv. Václava, ale bez ní nebylo by lze porozumětí celým staletím našich dějin, zejména nikoliv husitství.³¹⁰

Eseistyczna forma tekstu Pekařa świadczy o tym, że został on skierowany do szerszego grona odbiorców (w ostatecznej wersji, z bogatym aparatem naukowym, ukazał się w 1934 r. w pierwszym tomie *Svatováclavského sborníka*). Oprócz niewątpliwego wymiaru kulturowo-oświatowego można tu także odnaleźć wymiar polemiczny, adresowany przeciwko wnioskowi starszych prac historiograficznych. Już na wstępie, zarysowując obraz wczesnośredniowiecznego społeczeństwa czeskiego, autor zaprzecza romantycznemu mitowi (F. Palacký), jakoby ówczesni Czesi (Słowianie) różnili się jakoś istotnie od swoich niemieckich (germańskich) sąsiadów pod względem organizacji społecznej lub gospodarczej (mit o pokojowo nastawionym Słowianinie – rolniku będącym przeciwieństwem walecznego Germanina)³¹¹.

W dalszym toku rozważań, śledząc dzieje Czech IX wieku, Pekař przypomina o podwójnej christianizacji kraju z dwóch różnych źródeł zagranicznych. Najpierw pisze o dobrowolnym przyjęciu chrztu przez czternastu książąt czeskich w 845 roku na dworze Ludwika II Niemieckiego w Ratyzbonie, a później, prawdopodobnie po reakcji pogańskiej w kraju, o chrzcie czeskiego księcia Bořivoja z rąk arcybiskupa Metodego na dworze księcia Świętopełka, ok. roku 874. Kształtowanie państwowości czeskiej na przecięciu wpływów cywilizacji germańsko-łacińskiej i bizantyjskiej Pekař uważa za bardzo istotne. Konfrontację, ale także pokojową koegzystencję liturgii zachodniej i wschodniej, można, w opinii historyka, obserwować w Czechach jeszcze za czasów biskupa Wojciecha, pod koniec X wieku, czego dowodem jest *Legenda Krystiana*, kluczowe, w oczach badacza, źródło dla poznania najstarszych czeskich dziejów, w których znaczącą rolę odegrało (ponowne) przyjęcie chrześcijaństwa za pośrednictwem Wielkich Moraw³¹².

To właśnie rehabilitację najstarszych legend świętowaclawskich, zwłaszcza *Legendy Krystiana* (tu w polemice z wnioskami nauki oświeceniowej – G. Dobner, J. Dobrovský), jako wartościowego źródła historycznego można uznać za sedno tekstu czeskiego historyka. *Legenda* (żywot świętego) utożsamiana bywa z historią zmyśloną. Jednak, w opinii Pekařa, najstarsze legendy świętowaclawskie, ze względu na niewielką odległość czasową od

³¹⁰ J. Pekař, *Svatý Václav* [w:] tegoż, *Postavy a problémy českých dějin*, Praha 1990, s. 13.

³¹¹ *Ibidem*, s. 19.

³¹² *Ibidem*, s. 21-23.

przedmiotu opisu, poruszają się na gruncie rzeczywistych wydarzeń. Zadanie historyka polega na wyłuskiwaniu owych wydarzeń z tekstu, który sam w sobie stanowi ważne świadectwo swoich czasów³¹³. Pekař ma pełną świadomość jednostronnego obrazu księcia Waclawa, wyłaniającego się z legend, które posiadają „oslavny a výchovně agitační ráz”.³¹⁴ Historyk Josef Kalousek³¹⁵ podjął próbę rehabilitacji czeskiego władcy poprzez oczyszczenie jego obrazu z legendarnego schematyzmu, zestawiając łaciński żywot świętego Waclawa, *Crescente fide z Legendą starosłowiańską*, która dzięki konstrukcyjnej i narracyjnej prostocie przypomina bardziej biografię niż legendę, co pozwala uznać ją za najbardziej autentyczne źródło faktograficzne. Pekař natomiast nie odrzuca tego wymiaru tekstu legendy łacińskiej, który nazywa „řemeslně legendární“, stwierdzając, iż wpisuje się on w ustalony schemat ideału ascetycznego IX-X wieku, pod którego wpływem znajdował się zapewne również władca czeski. Innymi słowy, nie mamy powodu nie wierzyć w obraz wykształconego, społecznie wrażliwego władcy i gorliwego chrześcijanina³¹⁶.

Polemizując ze starszymi opiniami historyków na temat księcia Waclawa, Pekař podejmuje jeszcze jeden ważny wątek świętowaclawskiego dyskursu, a mianowicie rzekomą uległość czeskiego władcy wobec Niemców (wątek ten zresztą wielokrotnie powracał i zostanie wykorzystany, także opacznie, jak jeszcze zobaczymy). Chodzi o odnotowany w źródłach historycznych hołd lenny, który książę złożył królowi Niemiec, Henrykowi I. W opinii Pekařa, mamy tutaj do czynienia z kontynuacją starszego stanu prawnego, gdyż uznanie zwierzchnictwa imperium oznaczało potwierdzenie przynależności Czechów do kręgu cywilizacji chrześcijańskiej. Nawet ewentualne płacenie trybutu przez czeskiego władcę nie oznaczało zatem, co historyk podkreśla, pełnej zależności, gdyż wykupywanie pokoju stanowiło wówczas powszechną praktykę, jak o tym świadczy chociażby płacenie w tym czasie trybutu Węgom przez Bawarczyków i Sasów³¹⁷.

Podsumowując tę część rozważań, historyk wskazuje najważniejszy wkład świeckiego panowania księcia Waclawa w przebieg czeskiej historii:

Václavovou zásluhou je krátce, že přispěl nejvíc k tomu, že národ jeho vešel jako rovnocenný a plnoprávný člen do společnosti západních národů kulturních. Národ, který obávanou svou sílu vojenskou doplnil díky Václavově horlivosti křesťanské i výbroží duchovní, byl napříště ochráněn nebezpečí, že by

³¹³ Ibidem, s. 24-25.

³¹⁴ Ibidem, s. 30.

³¹⁵ J. Kalousek, *Obrana knížete Václava Svatého proti smyšlenkám a křivým úsudkům o jeho povaze*, wyd. drugie, Praha 1901.

³¹⁶ J. Pekař, *Svatý Václav ...*, s. 33-35.

³¹⁷ Por. ibidem, s. 42-46.

v něm německý soused spatřoval vítanou kořist pro své panství, šířené pod záminkou boje za pravdu křesťanskou.³¹⁸

Męczeńska śmierć młodego władcy oznaczała początek jego drugiego życia. Jak Pekař zauważa już na wstępie swojego eseju, dzieje kultu świętego Wacława, to dzieje Czech *sub specie aeternitatis*³¹⁹. Czasy panowania bratobójcy Bolesława I nie sprzyjały szerzeniu kultu świętego na gruncie rodzimym. Rozwój nastąpił dopiero wraz z objęciem tronu przez Bolesława II, co zbiegło się w czasie z założeniem biskupstwa praskiego (972-973). Wśród żywotów, które znacząco przyczyniły się do szerzenia i popularyzacji kultu świętowaclawskiego za granicą wymienić wypada przede wszystkim *Legendę Gumpolda* (powstała ok. 980 r. na podstawie starszej legendy *Crescente fide*). Do najważniejszych tekstów hagiograficznych powstałych na gruncie czeskim należy zaś *Legenda Krystiana* z końca X wieku, która na dłuższy czas zamyka świętowaclawską twórczość legendarną³²⁰. Od początku XI wieku kult świętowaclawski zaczął się szerzyć w Czechach, a w obraz świętego stopniowo zdominowały atrybuty już nie martyrologiczne, ale rycerskie i obrończe³²¹. Z późniejszych żywotów świętego Wacława historyk przypomina *Oriente iam sole*³²² z drugiej połowy XIII wieku oraz twórczość hagiograficzną z czasów Karola IV. To właśnie w okresie panowania cesarza i króla z dynastii Luksemburgów kult świętowaclawski osiągnął w Czechach apogeum, stając się także ważnym elementem ideologii państwowej³²³.

Ciągłość tego kultu Pekař odnajduje również w epoce husyckiej oraz, po przejściowym osłabieniu w okresie dominującego protestantyzmu, ponowny jego rozwój dostrzega w okresie baroku, który okazał się bardzo skuteczny w propagowaniu kultu dzięki działalności wydawniczej, twórczości plastycznej, a także akcentowaniu jego narodowo-obronnej funkcji³²⁴.

Nowoczesna percepcja dziedzictwa świętowaclawskiego wzbogacona została postulatami narodowymi, społecznymi i politycznymi, jak pokazały przełomowe lata 1848 i 1918³²⁵. Tradycja świętowaclawska nie traci, w opinii historyka, na znaczeniu również

³¹⁸ Ibidem, s. 48.

³¹⁹ Ibidem, s. 14.

³²⁰ Por. ibidem, s. 50-52.

³²¹ Ibidem, s.s. 54.

³²² *Legenda Oriente iam sole* należała do ulubionych żywotów świętego Wacława, o czym świadczą jej liczne odpisy powstałe od XIII do XV wieku. Stanowi ona tekst typu pośredniego – pomiędzy prostymi utworami wczesnego średniowiecza a dojrzałymi legendami z XIV wieku. Por. B. Havránek – J. Hrabák (red.), *Výbor z české literatury od počátku po dobu Husovu*, Praha 1957, s. 88.

³²³ J. Pekař, *Svatý Václav ...*, s. 55.

³²⁴ Por. Ibidem, s. 56-57.

³²⁵ Ibidem, s. 57.

współcześnie (1929), ponieważ łączy strefę *sacrum* i *profanum*, pełniąc zarazem funkcję moralnej, społecznej i politycznej wskazówki postępowania:

Ta snaha smířiti a spojiti v jedno profánní a svaté, lidsky národní a božské měla a musila míti nemalou sílu mravněvýchovnou [...] Že v tomto požadavku, v tomto chápání národní myšlenky jako myšlenky mravní, jako programu práva, spravedlnosti a nenásilí shodli se s tradicí svatováclavskou noví velcí vůdcové a zákonodárci vůle národní, jež nám dalo 19. století, prozrazuje, že v myšlence svatováclavské jsou hodnoty, jež odpovídají stále reálním požadavkům přítomnosti.³²⁶

*

Do istotnych głosów w dyskursie tożsamościowym, które towarzyszyły świeckiej części obchodów milenium zaliczyć należy publikowanie i wystawianie dramatów o tematyce świętowaclawskiej. Tematyka ta nie była wówczas w teatrze czeskim nowa. Skomplikowane dzieje początków państwa czeskiego przyciągnęły już niejednokrotnie uwagę dramatopisarzy. Wypada w tym miejscu przypomnieć np. *Krvavé křtiny aneb Drahomíra a její synové* Josefa Kajetána Tyla (sztukę wystawianą zresztą w czeskich teatrach do dzisiaj) lub tragedię *Bratři Jaroslava Vrchlickiego*.

Z ważniejszych starszych sztuk świętowaclawskich przywołać wypada jeszcze neoklasycystyczny dramat Františka Langera, *Svatý Václav* z 1912 roku. Dzieło to było cenione przez ówczesną krytykę głównie ze względu na klasyczną czystość formy, kunszt językowy i metrum (tekst napisany został heksametrem), niewiele uwagi natomiast poświęcono ideowemu przesłaniu dzieła. Zdaniem Zdeňka Hoříńka, niesłusznie jednak, gdyż Langer podjął ciekawą próbę stworzenia dramatycznego bohatera rozdartego konfliktem wewnętrznym wynikającym z faktu, iż chrześcijański święty jest równocześnie świeckim władcą³²⁷.

Ciekawą propozycję interpretacyjną stanowi także sztuka Jaroslava Durycha *Svatý Václav. Kvas na Boleslavi* z 1925 roku, otwierająca nieco inną perspektywę przedstawienia historii bratobójstwa. Autor konsekwentnie przestrzega zasady jedności miejsca, czasu i akcji, toczącej się w grodzie Bolesława w ciągu jednej doby i skoncentrowanej wokół jednej sytuacji, w której krzyżują się wszystkie płaszczyzny religijnego, moralnego oraz politycznego konfliktu. Po jednej stronie sporu stoi monolityczny i konsekwentny Waclaw, po drugiej zaś – wewnętrznie zróżnicowana grupa sprzymierzeńców Bolesława. To właśnie niejednoznaczny, zmienny i wahający się bratobójcę uczynił Durych głównym bohaterem swojej sztuki³²⁸.

³²⁶ Ibidem, s. 58.

³²⁷ Z. Hořínek, *Světec jako dramatický hrdina*, „Divadelní revue” 1993 nr 4, s. 20.

³²⁸ J. Durych, *Svatý Václav. Kvas na Boleslavi*, Praha 1925.

Od dwóch poprzednich dramatów znacznie różni się milenijna sztuka autorstwa Stanislava Loma *Svatý Václav* (uroczysta premiera odbyła się 28 września 1929 w Teatrze Narodowym). Komitet Świątowaclawski, który zajmował się państwową częścią obchodów, w tym także programem kulturalnym, pierwotnie zaproponował wystawienie dramatu na deskach Teatru Narodowego Durychowi. Ostatecznie jednak wybrano tekst Loma, zdaniem Komitetu bardziej odpowiadający zapotrzebowaniu na wypowiedź o przesłaniu ogólnonarodowym (czego poglądy i twórczość katolickiego autora nie mogły zagwarantować). Sam Jaroslav Durych, uważający zresztą, że obchody milenium nie mogą mieć charakteru powszechnego i uznający św. Wacława przede wszystkim za chrześcijańskiego rycerza, skomentował decyzję Komitetu z typową dla siebie ironią:

I bude tedy svatý Václav oslavován oficielně hrou Stanislava Loma, autora *Převratu, Vůdce, Kající se Venuše* aj. Moudré všenárodní a všelidské myšlenky proniknou do lidu za přítomnosti státních veličin a vzácných hostí. Náboženský socialismus se svou ušlechtilou úměrností, vyhovující potřebám státním a dnešním poměrům, vznešeně se včlení do oslav sv. Václava s úchvalou svatováclavského výboru.³²⁹

Stanislav Lom rzeczywiście napisał sztukę odpowiednią dla inscenizacji „ogólnonarodowego spektaklu”. Ze względu na szerokie ujęcie czasowe jego tekst nie tylko opowiada o świętym Wacławie, ale zyskuje także status „tragicznej sztuki o czeskiej historii”, w ośmiu aktach obejmującej czas od zamordowania księżnej Ludmiły aż do śmierci Wacława. Sztuka zawiera chyba wszystkie znane wątki z życia i śmierci księcia: pogańskie obrzędy odprawiane przez księżną Drahomirę, zabójstwo Ludmiły, konflikt pomiędzy Wacławem i Bolesławem na tle sporu o władzę, wojnę i pojednanie z Niemcami, pojedynek Wacława z buntowniczym księciem, Radslavem Zlickim, wahanie się Bolesława, zabicie Wacława i końcową apoteozę, podczas której bratobójca Bolesław kaja się i z wyciągniętymi rękoma recytuje chorał świątowaclawski³³⁰.

Podobne do sztuki Loma przesłanie zawiera także pierwszy czechosłowacki film kostiumowy³³¹ *Svatý Václav* w reżyserii Stanislava Kolára. Myśl o nakręceniu filmu, który miałby uzupełnić oficjalny program obchodów milenijnych, zrodziła się w 1925 roku z inicjatywy benedyktyna, o. Methoda Klementa, autora pierwszego zarysu scenariusza. W 1927 roku założono towarzystwo Millenium-Film, które pierwotnie stawiało sobie ambitny cel stopniowo nakręcić obrazy ukazujące różne tematy z czeskiej historii. Wraz ze zbliżającym się

³²⁹ Cyt. za Z. Hořínek, *Světec jako ...*, s. 20.

³³⁰ Ibidem, s. 20.

³³¹ Por. także: J. Rak – I. Klimeš, *K otázce vztahu filmu a historie*, Praha 1987.

millenium na czoło wysunęła się myśl o wyprodukowaniu filmu o świętym Wacławie³³². Jak pisze Viktor Velek, kosztownemu projektowi kinematograficznemu towarzyszyły sprzeczne niejednokrotnie oczekiwania:

Výsledný tvar měl uspokojit republikánské i církevní kruhy, měl reflektovat nejnovější výsledky svatováclavského bádání, Václav v něm měl být mužným válečným hrdinou i humanistickým intelektuálem, do podoby filmu zasahovala speciální komise akademiků, o skrytých politických tlcích nemluvě.³³³

Autorami ostatecznej wersji scenariusza byli reżyserzy filmu, Jan Stanislav Kolár i Josef Muclinger. W notatkach do scenariusza Kolár wymienia jako źródła inspiracji m.in. sztuki Tyla, Durycha, Vrchlickiego oraz *Legendę Krystiana*³³⁴. Premiera filmu odbyła się wbrew pierwotnym założeniom dopiero 3 kwietnia 1930 roku, co było spowodowane m.in. problemami finansowymi³³⁵.

Obraz doczekał się pozytywnych recenzji w prasie o profilu narodowo-konserwatywnym, takiej jak „Venkov“, „Národní politika“ lub „Národní listy“. Pisano np. o „největším díle v dějinách československého filmu“³³⁶ dysponującym wielkim potencjałem propagandowym, a zatem mogącym reprezentować Czechosłowację za granicą. Jednak, jak stwierdza V. Velek, „mnohé úsudky se ukázaly být již brzy po uvedení zcela mylnými, neboť umělecká cena filmu s dobou nerostla a film se nestal součástí zlatého fondu české kinematografie. Zůstal spíše – jak napsala «Národní politika» 6. dubna 1930 – «vzácným dokladem své doby a historie».³³⁷ Negatywnych recenzji dzieło doczekało się w prasie o profilu lewicowym lub narodowo socjalistycznym, takiej jak „Národní osvobození“, „Rudé právo“, „Právo lidu“ lub „České slovo“. Filmowi zarzucano, że jest „vnitřně plochý“, „klerikálně-buržoazní“, „jednostranně pojatý a tendenční“ oraz zaspokajający przeciętny „maloměšťácký průměr“³³⁸. Za podsumowanie krytycznych głosów można uznać wypowiedź Jaromíra Václava Šmejkała w dzienniku „České slovo“ z 4 kwietnia 1930 roku: „Byla doba, kdy jsme odmítali nápad zfilmovati historii českého knížete Václava svatého. Kdyby dnes přišel někdo s něčím podobným, setrvali bychom na našem původním stanovisku.“³³⁹ Jak možna

³³² V. Velek, *Svatý Václav. První československý historický velkofilm*, Praha 2010, s. 16-17.

³³³ Ibidem, s. 10.

³³⁴ Ibidem, s. 23-24.

³³⁵ Ibidem, s. 59.

³³⁶ Cyt. za: ibidem, s. 73.

³³⁷ Ibidem, s. 73.

³³⁸ Cyt. za: ibidem, s. 75.

³³⁹ Cyt. za: ibidem, s. 75.

zauważyć, postawa organów prasowych poszczególnych partii czeskiego spektrum politycznego pokrywa się z ich ogólnie rozumianym stosunkiem do obchodów milenijnych, o czym była już mowa w niniejszym podrozdziale.

Przez państwo dotowany i z wielkim rozmachem zrealizowany obraz historyczny nie odcisnął jednak trwalszego³⁴⁰ śladu w świadomości powszechnej, do czego zapewne przyczynił się fakt, iż pojawienie się w kinach filmu zrealizowanego techniką kina niemego nakładało się w czasie z pierwszymi projekcjami bardziej dla widza atrakcyjnych filmów dźwiękowych³⁴¹. Warto jeszcze dodać, iż 28 września 2010 roku film (uzupełniony ścieżką dźwiękową nagrałą według oryginalnej partytury Oskara Nedbala i Jaroslava Křičky) doczekał się odnowionej premiery w praskim Rudolfinum³⁴².

*

W opinii J. Raka, próba zintegrowania rozbieżnych tradycji historycznych podjęta przez państwo czechosłowackie w 1929 roku nie spełniła oczekiwań: obchody milenijne, z akcjami kulturalnymi włącznie, odebrane zostały przez społeczeństwo głównie jako uroczystości kościelne. Trwały zysk, według Raka, milenium przyniosło historiografii czeskiej – ukazało się kilka tomów *Svatováclavského sborníku*³⁴³ z artykułami czołowych czeskich historyków, archeologów oraz historyków sztuki, które do dzisiaj tworzą podstawowe kompendium wiedzy na temat najstarszych dziejów państwa czeskiego³⁴⁴.

Rak zdaje się nie doceniać faktu, co z kolei mocno podkreśla Placák, iż wyeksponowanie w czeskim dyskursie tożsamościowym wcześniej (w okresie emancypacji narodowej) pomijanej, mało „wybuchowej“ tradycji historycznej świadczyło o istotnej przemianie społeczeństwa czeskiego, która dokonała się na przestrzeni jednej dekady. Placák mówi o jego ucywilnieniu i modernizacji³⁴⁵. Niemniej ważna od wyboru danej tradycji była także

³⁴⁰ Jak wynika z fragmentarycznych danych o dystrybucji filmu w pierwszych latach po jego premierze, cieszył się on stosunkowo dużym zainteresowaniem właścicieli kin. Por. *ibidem*, s. 62.

³⁴¹ Por. P. Taussig, *Český biják*, Praha 2009, s. 167–171.

³⁴² V. Velek, *Svatý Václav ...*, s. 99; zapis odnowionej premiery filmu dostępny jest w archiwum Telewizji Czeskiej, <https://www.ceskatelevize.cz/porady/10267406279-den-ceske-statnosti/> (dostęp 16.08.2022); film ukazał się również na płycie DVD.

³⁴³ Poszczególne tomy ukazały się w latach 1934 -1939. Por. K. Gut – J. Kapras – A. Novák – K. Stloukal (red.), *Svatováclavský sborník I - III*, Praha 1934, 1937, 1939.

³⁴⁴ J. Rak, *Bývali Čechové ...*, s. 46.

³⁴⁵ Por. „Jen několik let po skončení první světové války se česká společnost rychle modernizovala: velmi rychle se vymanila z obranného národoveckého ovzduší století předešlého a spěla k sebevědomé, otevřené občanské společnosti. Obrazy vlastenecké minulosti stvořené pro potřeby emancipující se národní pospolitosti, jež měly před světem demonstrovat českou národní osobitost a výlučnost a které vyvolávaly protireakci a přispívaly k nacionalizaci společnosti, ustoupily do pozadí. Prostor, který uvolnili nejrůznější velikáni českých dějin, zaplnila móda, auta, moderní architektura, technické vymoženosti, sport či kultura přesahující hranice českých zemí, z níž se vytratil národní akcent – pojmy národ či národní se staly nejpřírozenější součástí života a nebylo třeba je nijak zdůrazňovat.“ P. Placák, *Svatováclavské milénium ...*, s. 177.

forma jej upamiętniania. Została ona pozbawiona nacjonalistycznego (a także konfesyjnego) ostrza, co pozwoliło na zaakceptowanie oficjalnych obchodów państwowości czeskiej, którymi obchody milenijne w istocie były, także przez inne narody zamieszkujące międzywojenną Czechosłowację (w tym także społeczność żydowską). Tradycja odwołująca się do dawnej, ziemskiej (terytorialnie, nie zaś etnicznie zdefiniowanej) tożsamości czeskiej ujawniła równocześnie specyficzny charakter związku czesko-słowackiego, odmienny od trwającej przez wieki wspólnoty czesko-niemieckiej. Placák jednak równocześnie przypuszcza, że 1929 rok oznaczał nie tylko szczyt, ale także początek końca konsolidacji i stabilizacji społeczeństwa, spowodowany przez czynniki zewnętrzne – kryzys gospodarczy oraz narastające napięcie na scenie międzynarodowej, co w polityce krajowej poskutkowało ponownym zwrotem ku nacjonalizmowi³⁴⁶.

³⁴⁶ Por. *ibidem*, s. 177-181.

IV. ŚWIĘTY W CHWALE I UPADKU

Do Klubu také přišel ještě před svou emigrací do SSSR profesor Zdeněk Nejedlý. Když mluvil o naší situaci v nacistickém ohrožení, řekl nám, že Češi mají vždycky dva svaté: jednoho pro revoluci a jednoho pro porážku. Tak máme Jana Husa s Janem Žižkou a svatého Václava, kterého teď zas začínáme uctívat, protože i on chtěl přežít v germánském ohrožení.¹

Wypowiedź Zdeňka Nejedlego, przytoczona w autobiografii reżysera Otakara Vávry, która posłużyła jako motto niniejszego rozdziału, ilustruje stosunek czeskiej radykalnej lewicy okresu międzywojennego do tradycji historycznych, które były przez jej przedstawicieli rozpatrywane pod kątem tzw. postępowości lub reakcyjności. W ten sposób można też odczytać określenie przez Nejedlego Jana Husa i Jana Žižki jako świętych dla rewolucji (symbolizujących zatem postęp) oraz księcia Wacława jako świętego dla klęski (będącego w tym ujęciu symbolem bierności i pogodzenia się z nowym stanem rzeczy). Rola, którą odegrała tradycja świętowaclawska w latach 1938-1945 w czeskim dyskursie tożsamościowym, jest jednak bardziej skomplikowana i niejednoznaczna.

1. Zwrot ku przeszłości

Miloš Havelka charakteryzuje lata tzw. drugiej republiki² oraz Protektoratu Czech i Moraw jako okres wyraźnej nacjonalizacji czeskiego myślenia. Koncepty ojczyzny, narodu, czeskiej przeszłości i tradycji poddawano, jak ujmuje to badacz, „reformulaci, reaktivaci a emocionalizaci.”³ Przykład stanowi broszura Alberta Pražáka *Vlast a národ v českém písemnictví* (1940), w której autor za Josefem Jungmannem pojmuje naród jako wspólnotę etniczno-językową, w domyśle tłumacząc kwestię czeską i sens czeskich dziejów jako walkę narodu o własny byt. To właśnie kulturowo oraz politycznie umotywowane, na różne sposoby sformułowane pytanie o to, w jaki sposób uratować naród po katastrofie monachijskiej, stało się motywem przewodnim dyskursu tożsamościowego. Udzielane odpowiedzi reprezentowały

¹ O. Vávra, *Paměti aneb Moje filmové století*, Praha 2011, s. 86.

² Mianem tzw. drugiej republiki określano przejściowy twór państwowy trwający od podporządkowania się rządowi czechosłowackiego warunkom narzuconym w Monachium (30. 09. 1938) do zajęcia ziem czeskich przez wojska nazistowskie (15. 03. 1939). Por. F. Čapka, *Dějiny země Koruny české v datech*, Praha 1998, s. 629, 634.

³ M. Havelka, „Smysl“, „pojetí“ a „kritiky dějin“; historická „identita“ a historické „legitimizace“ (1938-1989) [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl českých dějin 2, 1938-1989. Posuny a akcenty české otázky*, Praha 2006, s. 13.

szeroki wachlarz rozwiązań od lojalności graniczącej z kolaboracją, poprzez ucieczkę do strefy kultury, do różnych form oporu. Charakterystycznym i coraz wyraźniejszym motywem refleksji okazało się także substancjalizowane pojmowanie narodu jako czegoś biologicznie istniejącego, historycznie oczywistego oraz kulturowo jednolitego, co oznaczało faktyczne zerwanie z Masarykowskim etycznym i obywatelskim pojmowaniem czeskości, bazującym na uniwersalistycznych ideach humanitaryzmu i demokracji⁴.

Zwrot ku tradycji był charakterystyczny nie tylko dla zdeklarowanych tradycjonalistów lub katolickich intelektualistów jak Arne Novák albo Jaroslav Durych, którzy wkrótce zostali rzecznikami oficjalnych tradycji drugiej republiki (w tym także świętowaławskiej), lecz także dla przedstawicieli „centrum”, takich jak Karel Čapek⁵, oraz reprezentantów lewicy literackiej (Bedřich Václavek)⁶. Zdaniem Jaroslava Meda, ówczesny program powrotu do tradycji jako sposobu ocalenia kultury narodowej miał niemalże neoromantyczno-odrodzeniowy charakter (A. Pražák, Miloslav Hýsek, A. Novák i inni). Adorowano przede wszystkim język oraz twórczość ludową jako podstawowe i niezniszczalne źródła bytu narodowego i kultury. Zwłaszcza dla przedstawicieli lewicy literackiej, która nie mogła i nie chciała zaakceptować katolicko-konserwatywnego pojmowania tradycji narodowych, twórczość ludowa przedstawiała jedyny możliwy do zaakceptowania wyjątek. W tej sytuacji poeci František Halas i Vladimír Holan, którzy sympatyzowali ze środowiskiem lewicowym, wydali w 1938 r. tematycznie osobliwy wybór poezji ludowej *Láska a smrt*, lewicowy dramaturg, Emil František Burian inspirował się w swoich inscenizacjach barokową twórczością ludową, a Bedřich Václavek poddał rewizji swoją wcześniejszą opinię, że najlepszym podejściem do tradycji jest jej przewycięzanie⁷.

W listopadzie 1938 roku, właśnie z inicjatywy Václavka, rozpoczęto prace nad czwartym numerem czasopisma „U-Blok”, który miał zostać poświęcony czeskim tradycjom i zawierać obszerną antologię tekstów, poczynwszy od *Kroniki Dalimila* do autorów współczesnych, dowodzącą postępowości oraz gotowości do walki czeskiego narodu. Sens i cel antologii tłumaczyły trzy teksty teoretyczne z zakresu historii literatury, filozofii oraz sztuk plastycznych. Autorem studium historyczno-literackiego, które starało się pokazać walkę idei oraz pluralizm tradycji w rozwoju literatury czeskiej, był A. Pražák, który w

⁴ M. Havelka, „*Smysl*“, „*pojetí*“ a „*kritiky dějin*“ ..., s. 13.

⁵ W jednym ze swoich ostatnich artykułów Čapek docenia kulturalność oraz konstruktywność narodu: „[...] ukázalo se, že se u nás přece jenom víc dbá na trvalé hodnoty než na to, čeho si v té minutě žádá doba. Narychlo nalepené heslo se brzy odlouplo a zjevilo se cosi jako solidní národní tradice: řekněme naše národní důvěra ve vzdělání, v duchovní sílu kritickou a rozumovou.“ K. Čapek, *Volba a národ*, „*Lidové noviny*“ 2. 12. 1938, cyt. za J. Meda, op. cit., s. 119-120.

⁶ Ibidem, s. 119.

⁷ Ibidem, s. 120-121.

bardziej obszernej formie wrócił do tego tematu w wydanej po wojnie antologii *Národ se bránil*. Czwarty numer czasopisma „U-Blok” oddano do druku 25 lutego 1939 roku, z powodów politycznych jednak jego publikacja nie doszła do skutku⁸.

Jednym z przejawów zwrotu ku tradycji w latach 1939-1945 było wzmożone zainteresowanie prozą historyczną. Najliczniejszą i wśród czytelników najbardziej popularną grupę tworzyły powieści biograficzne, zwłaszcza te poświęcone osobowościom ze świata literatury i sztuki XIX wieku: František Kožík śledził losy życiowe paryskiego mima Jeana-Gasparda Debureau (*Největší z Pierotů*, 1939), bohaterem powieści Vladimíra Drnáka był malarz Paul Gauguin (*Stín přes paletu*, 1940), Sonja Špálová zainteresowała się osobowością Jana Nerudy (*Černý Honzík*, 1939), Jaromír Hořejš pisał o J. K. Tylu (*Pout bez návratu*, 1941) itd. Autorzy proz historycznych wracali często także do epoki renesansu. Należy tu wymienić dzieła ulokowane na pograniczu powieści biograficznej i historycznej, takie jak książka Vladimíra Müllera poświęcona postaci pisarza Šimona Lomnickiego z Budča (*Žebrák s erbem*, 1941) lub popularne dzieło Jiřego Mařánka, *Rožmberská trilogie* (*Barbar Vok*, 1938; *Romance o Závěšovi*, 1940; *Petr Kajčník*, 1942). Do epoki renesansu zaprasza czytelnika także wybitne dzieło Karla Schulza *Kámen a bolest* (1942), którego głównym bohaterem jest Michał Anioł i które umiejętnie łączy elementy powieści historycznej, biograficznej, psychologicznej i lirycznej. W epoce rudolfińskiej została ulokowana fabuła powieści Miloša V. Kratochvíla *Osamělý rváč* (1941), której bohaterem jest dowódca wojsk cesarskich Hermann von Russworm. Lata czterdzieste przyniosły wzmożone zainteresowanie tematyką działalności misyjnej, czego owocem na polu powieści historycznej była pierwsza część tetralogii *Služebníci neužiteční* Jaroslava Durycha, *Země* (1940). Misjonarze jezuicy znajdują się również w centrum uwagi powieści *Amarú, syn hadí* (1942) autorstwa Františka Křeliny. Szczególny rozdział ówczesnej prozy historycznej stanowią sagi rodowe, wśród których na pierwszym miejscu należy wymienić *Cirkus Humberto* (1941) Eduarda Bassa. Formę wiejskich lub małomiasteczkowych kronik przybrały natomiast powieści Jana Knoba (*Z plamenů roste*, 1940) lub Josefa Haisa Týneckiego (*Osení*, 1941-42), które to tytuły powołujemy jedynie przykładowo⁹.

Nieliczni tylko autorzy skierowali uwagę ku najstarszym dziejom Czech. Čestmír Jeřábek umieścił swoją trylogię *Legenda ztraceného věku* (*Hledači zlata*, 1938; *Medvědí kůže*, 1939; *Bohové opouštějí zemi*, 1939) na przełomie czasów bajecznych i historycznych, Eduard Štorch (pedagog, skaut, archeolog amator oraz autor licznych książek o tematyce historycznej

⁸ J. Med, op. cit., s. 122.

⁹ Por. E. Nováková, *Český historický román v období protektorátu*, Brno 2012, s. 322-337.

dla młodzieży) wydał powieść z czasów wielkomorawskich *O Děvín a Velehrad* (1939), bohaterem książki Ivana Krahulíka *Komu pochodeň?* (1944) jest autor najstarszej czeskiej kroniki, Kosmas¹⁰. Wśród powieści historycznych opublikowanych w omawianym okresie nie znajdziemy natomiast żadnej o tematyce świętowaclawskiej ani husyckiej. W pewnym sensie możemy tu zaliczyć w 1939 roku ponownie wydane *Dzieje narodu czeskiego* F. Palackiego, które ze względu na swój synkretyczny charakter są dziełem ulokowanym na pograniczu literatury naukowej i pięknej. Szczególne miejsce w ówczesnej produkcji literackiej przypada beletryzowanej kronice (taki charakter ma przeważnie pierwszy tom) *Obrazy z dějin národa českého* (1939, 1940) Vladislava Vančury. Inny przedstawiciel przedwojennej lewicy, Ivan Olbracht, przygotował dla młodzieży książkę *Ze starých letopisů* (1940), w której, parafrazując fragmenty z *Kroniki* Kosmasa, Hájka oraz *Legedy Krystiana*, przybliżył stare czeskie mity i legendy, wpisując się w ten sposób w podobne inicjatywy wydawnicze, reprezentowane np. przez książkę Václava Kašpara *České nebe* (1940), zawierającą szesnaście obszernych rozdziałów o czeskich świętych, mających czytelnikom uświadamiać wyjątkowość czeskiej historii i kultury¹¹. Warto w tym związku odnotować, na co zwraca uwagę Ester Nováková, że władzom okupacyjnym nie udało się nakłonić żadnego czeskiego pisarza do napisania tekstu o świętym Wacławie lub Karolu IV (niemieckim cesarzu w niemieckim mieście), który mógłby zostać wykorzystany do nazistowskich celów politycznych¹².

Przyjrzyjmy się w tym miejscu wyżej wspomnianemu dziełu Vančury, które nie tylko na nowo przybliżyło czytelnikom czeskie dzieje oraz wzmacniało ich poczucie wspólnoty narodowej, ale w pełni ujawniało kunszt narracyjny oraz bogactwo językowe autora. Beletryzowaną historię Czech (właściwie tylko część zamierzonego sześciotomowego dzieła) Vančura pisał we współpracy z historykami marksistowskimi, co zdaniem Novákovéj, czasami skutkowało dyskusyjnym charakterem wyrażanych poglądów na wydarzenia historyczne lub prowadziło do ich kontrowersyjnych interpretacji, jak w przypadku fragmentów dotyczących świętego Wacława¹³. Autorka niestety nie rozwija bardziej precyzyjnie swojej myśli, stwierdzając w dalszej części tekstu jedynie, że: „Vančura na díle spolupracoval s třemi marxistickými historiky, Václavem Husou, Jaroslavem Charvátém a

¹⁰ Por. E. Nováková, *Český historický román v období protektorátu*, Brno 2012, s. 327, 339, 354.

¹¹ Ibidem., s. 17.

¹² Ibidem., s. 17.

¹³ Por. Ibidem., s. 16-17.

Janem Pachtou, a jejich materialistický pohled na dějiny v *Obrazech* otevřeně prezentoval, což vedlo k některým historií zkreslujícím interpretacím.¹⁴

Obraz księcia Waclawa kreowany przez Vančurę dosyć wiernie naśladuje przekaz legendarny, przy czym już na wstępie autor zaznacza, że chodzi o przekaz legendarny właśnie, niekoniecznie zgodny z faktami historycznymi¹⁵. W tym ujęciu Waclaw był postacią wyjątkową, podziwianą, ale często też niezrozumianą przez swoje otoczenie: nade wszystko cenił sobie pokój, niemniej jednak potrafił stanąć z bronią w rękę w obronie słusznej sprawy. Jako najwyższy przedstawiciel władzy wykonawczej i sądowniczej przełamywał utarte schematy postępowania, zwalniając pokonanych wrogów zamiast skazywać ich na śmierć, konsekwentnie starał się wdrażać nakazy chrześcijańskie w codzienną praktykę sprawowania rządów. Zgodnie z wzorcami legendarnymi Vančura przedstawia także relację czeskiego władcy z królem Niemiec Henrykiem I. W tym świetle uznanie przez niego zwierzchnictwa niemieckiego sąsiada ma raczej charakter zawarcia sojuszu dwóch chrześcijańskich władców, co w symboliczny sposób zostało przypieczętowane przekazaniem Czechom relikwii saskiego patrona, świętego Wita¹⁶. W źródłach historycznych poruszany wątek sojuszu czesko-niemieckiego, a zwłaszcza uznania niemieckiego zwierzchnictwa przez czeskiego władcę zostanie przez władze okupacyjne wykorzystany na potrzeby bieżącej polityki, jak zobaczymy w dalszej części niniejszego rozdziału.

Stwierdziliśmy już, że Vančura wzoruje się na przekazie legendarnym. Jednak tylko do pewnego stopnia. Najbardziej rozbudowana jest bowiem jego opowieść w części dotyczącej życia czeskiego władcy (*vita*), w paru zdaniach opisuje jego męczeńską śmierć (*passio*), nieuwzględnia natomiast już kolejnych dwóch istotnych składowych tekstów hagiograficznych: przeniesienia szczątków męczennika (*translatio*) oraz dokonanych przez niego cudów (*miracula*). Mamy zatem do czynienia z desakralizacją świętego (tu można

¹⁴ Ibidem, s. 356.

¹⁵ Por. „Václav byl pachole nad jiné silné a sličné. I dochovalo se a psáno jest v náboženských legendách latinských, že jeho duch v jakési předzvěsti věci budoucích poháněn byl od raného mládí k mírnosti, k lásce a odpuštění. A opět je psáno v knihách jiných, že žil v prostnosti, že se podobal svým bratřím a že – jsa člověkem – živě se radoval z lidských radostí a že nebyl prost poklesků. Jako se přiházívá, stavěl snad i jemu d'ábel do cesty různá pokušení, jako se přiházívá, byl snad i on zraňován hříchy, jako se přiházívá, byl snad i on přinucen státi pod znamením své doby a země, ale vypravování, v jehož věrnost přemnozí uvěřili, spatřuje jej kráčet od věku chlapeckého až po samu smrt mučednickou k bráně svatosti bez uchýlení. Zlatá záplava pověsti jde pak s ním. Prahnutí a touha po míru Páně vznáší se nad jeho kročeji a žádné slovo nemůže obsáhnouti záři, která mu byla propůjčena.“ V. Vančura, *Obrazy z dějin národa českého* I, Praha 1949, s. 81.

¹⁶ Por. „Když se pak německé vojsko blížilo k pražskému hradu a když se kníže setkal s Jindřichem, poklonil se mu, uznávaje jeho moc. Král odpověděl úklonou stejně hlubokou. Tak se přivítali a tak rozmlouvali jako přátelé a jako spojenci. [...] na znamení, že sám k nikomu nechová citu vroucnějšího, [král] rozkázal, aby jeho kněží vydali knížeti ostatky svatého Víta. Byl pak svatý Vít největším světcem kmene saského a největším jeho ochráncem. Václav přijal ten převeliký dar s úctou a poděkoval králi, řka, že ochránce Sasů bude nadále stříci i přátelství mezi Čechy a Němci.“ Ibidem, s. 92-93.

zgodzić się z Ester Novákovą, piszącą o prezentowaniu przez Vančurę materialistycznej koncepcji historii), jednak nie jest to zabieg nowy, bo stosowany w czeskiej literaturze świętowaclawskiej od XIX wieku, co miało postać czeskiego patrona przybliżyć zlaicyzowanemu społeczeństwu (patrz rozdział I niniejszej pracy).

Wartości, które łączą współczesnego czytelnika ze znacznie odległym światem myślowym człowieka wczesnego średniowiecza, poszukuje także autor innej beletryzowanej historii początków państwa czeskiego, Jaroslav Hloušek. We wstępie do książki przeznaczonej dla młodego czytelnika, datowanym na symboliczny dzień 15 marca 1939 roku, autor m. in. pisze:

Středověký člověk, byť i obsáhl tehdejší vzdělanost srdcem i rozumem, jinak cítil a jinak věřil než my. Co však po věky nám zůstává drahým dědictvím po našem národním světcí, co spojujeme s jeho jménem a co nemůže nám nikdy být vzato, jest i nám, dětem moderní doby, nejdražším pokladem: jeho láska k české zemi, láska k lidu a jazyku, jež nazýváme na jeho slavnou paměť – jazykem svatováclavským.¹⁷

W sposób raczej zbliżony do Hlouški niż do Vančury podejmuje się zaprezentowania tematu świętowaclawskiego, Václav Kašpar w wspomnianej już publikacji *České nebe*¹⁸. Książka, która ma głównie wartość edukacyjno-dydaktyczną, w szesnastu rozdziałach przedstawia żywoty czeskich świętych, włącznie, w pierwszym rozdziale opatrzonym znamienym tytułem *Z východu přichází světlo*, z żywotami świętych Cyryla i Metodego. W kolejnych częściach tekstu autor pisze o pierwszych przedstawicielach czeskiego nieba: Ludmile, Waclawie, Wojciechu, Prokopie, Agnieszce. Dużo uwagi poświęca też barokowemu świętemu, Janowi Nepomucenowi, nie brakuje również kolejnego męczennika tajemnicy spowiedzi, a mianowicie błogosławionego Jana Sarkandera, którego kanonizacja w 1995 roku wzbudziła kontrowersje, wpisujące się w szerszą, wciąż trwającą czeską debatę tożsamościową¹⁹. W *Czeskim nebie* Kašpara ważne miejsce zajmują także święci niebędący czeskiego pochodzenia, tacy jak Wit, Zygmunt lub Norbert, których kult odegrał ważną rolę

¹⁷ J. Hloušek, *Kníže Václav svatý. Dědic země české*, Praha 1939, s. 5.

¹⁸ V. Kašpar, *České nebe. Život, utrpení i sláva českých světců*, Praha 1939.

¹⁹ Na ten temat por. np. 421 odcinek popularyzatorskiego cyklu Czeskiego Radia *Toulky českou minulostí*. Próbuąc niejako uniknąć udzielenia ostatecznej odpowiedzi na pytanie, kim był Jan Sarkander, autorzy przytaczają odmienne wypowiedzi, historyka z okresu międzywojnia, Karla Stloukala: „Zištěným a svárlivým venkovským farářem, který vedle mravní výše postrádá i národní význam“ i teologa, Tomáša Halíka: „Byl dítětem své nesnášenlivé doby. Svatořečení neznamená souhlas s jeho postoji vůči evangelíkům. Protože byl obětí nemravného principu koho vláda, toho víra, může být jeho svatořečení příležitostí zdůraznit, že dnes už jsme jinde, že se hlásíme k náboženské snášenlivosti a svobodě – a že máme úctu k někdejší obětem tohoto principu na obou stranách.“ Por. <https://dvojka.rozhlas.cz/421-schuzka-kdo-rozhazuje-trny-nesmi-chodit-bos-7939269> (dostęp: 05.03.2023)

w czeskiej historii. Intencją autora było wykazanie, że żywoty czeskich świętych (lub świętych ziem czeskich) świadczą po pierwsze o ciągłości rodzimej historii (zapoczątkowanej już w czasach wielkomorawskich), a po drugie o jej mocnym zakotwiczeniu w katolicyzmie, co można odczytać jako polemikę z dominującym dyskursem reformacyjno-protestanckim w okresie międzywojennym.

Opowieść o świętym Wacławie konstruuje autor konsekwentnie według schematu hagiograficznego, zawierającego wszystkie istotne wątki żywota świętego. Nie brakuje jednak także nawiązań do bieżącej sytuacji politycznej. Kiedy niemiecki król Henryk I domaga się uznania przez Wacława swojego zwierzchnictwa, zostaje (wraz z czytelnikiem) przez czeskiego księcia pouczony o podstawach prawnych stosunku Czech do Świętego Cesarstwa Rzymskiego:

Jindřich trval na tom, aby mu Václav dal Čechy do poddanství. Kníže však rozmyslně namítl: „Jaké poddanství králi? Přece víš, že závislost českých knížat na říši odedávna byla právní skutečností. Je ti přece známo, že roku osmistého devadesátého pátého naše knížata uznala svrchovanost říše a že celé desetiletí jsme byli považováni za národ, jenž je ve svazku a v mezích říše. To však neznamená, že by naše země měla být v nějaké říšské podrobenosti. To, co bylo sjednáno, je uznáním císařské svrchovanosti, která se považovala za dědice římských císařů. Nepopírámé jejího nároku. A já, uznávám-li tvou svrchovanost jako krále, plním povinnost právního stavu již déle trvajícího.“²⁰

Taką wypowiedź można odczytać zarówno jako akceptację, jak również kontestację aktualnej – okupacyjnej – sytuacji.

Pozostając w kręgu najstarszych czeskich legend, warto wspomnieć o publikacji *Na úsvitu křesťanství. Z naší literární tvorby doby románské v století IX. – XIII.* (1942). Jak wynika ze wstępu Václava Chaloupeckiego²¹ (ucznia Pekařa i kontynuatora jego poglądów naukowych), autorem opracowania przyświecała nie tylko potrzeba popularyzacji najstarszych zabytków piśmiennictwa czeskiego – łacińskie i starocerkiewnosłowiańskie teksty wydano w czeskich tłumaczeniach Jaroslava Ludvíkovskiego, Bohumila Ryby, Ferdinanda Stiebnitza i Josefa Vašicy, lecz także przedstawienia czytelnikom autentycznych dowodów (w przeciwieństwie do *Rękopisów*) starodawności kultury czeskiej. Dlatego też podstawowym kryterium doboru najstarszych legend była ich czeska proveniencja, wobec czego w antologii zabrakło np., w swoich czasach opiniotwórczej i popularnej, *Legendy*

²⁰ V. Kašpar, *České nebe ...*, s. 90.

²¹ V. Chaloupecký, *Předmluva* [w:] tenże (red.), *Na úsvitu křesťanství. Z naší literární tvorby doby románské v století IX. – XIII.*, Praha 1942, s. 5-16.

Gumpolda. Tekst Chaloupeckiego można odczytać także w kategoriach obrony wczesnośredniowiecznych legend jako wartościowego źródła historycznego. Z tekstów, w opinii historyka, wyłania się bowiem podwójny obraz najstarszych czeskich świętych: pierwszy podyktowany jest konwencją literacką, drugi zaś pokazuje historyczne oblicze swoich bohaterów, nieraz niejako wbrew zamiarom autora. W tym ujęciu święty Waclaw to nie tylko pobożny chrześcijanin, ale także mąż stanu i człowiek:

Je to kníže bohatýr, který nebojácně vsedá na koně, aby čelil mladšímu bratru Boleslavu, chystajícímu proti němu úklady. O tomto knížeti Václavu se jaksi nedopatřením legendisty dovidáme, že občas se svými velmoži „nadmíru pil“, že byl „vítězem v bitvách“, že byl ženat a měl syna Zbraslava [...] Tento historický Václav navazuje důležité politické styky s novou dynastií saskou, ujímající se vlády v říši, a staví na svou dobu skvělý a architektonicky pozoruhodný kostel na hradě pražském.²²

Za istotny wątek tekstu Chaloupeckiego uznać można także eksponowanie słowiańskiego charakteru najstarszych zabytków piśmiennictwa czeskiego, który zachowały one mimo silnych wpływów kultury łacińskiej. Kluczowy dowód stanowią tu *Legenda Krystiana*, pokazująca ciągłość kulturowo-historyczną pomiędzy Wielkimi Morawami i Czechami, oraz Klasztor w Sázavie, stanowiący aż do końca XI wieku ośrodek liturgii słowiańskiej. Na rzecz utrzymującego się słowiańskiego charakteru kultury czeskiej przemawiają, zdaniem historyka, również kolejne teksty, zawarte w antologii. Negatywny dowód stanowi także późna, trzynastowieczna legenda świętowaclawska, *Oriente iam sole*, której autor, opracowując tekst Krystiana, starannie omija wszelkie wzmianki o liturgii słowiańskiej. To wszystko pozwala Chaloupeckiemu określić przedstawione teksty jako „slovanský cyklus literárních prací českých ze století IX. – XIII., i když toliko část těchto prací je psána jazykem staroslovanským a u většiny z nich již převládá literární vyjádření latinské.“²³

*

W latach 1939-1945 powstał także szereg prac popularnonaukowych, które starały się wzmocnić czeską świadomość narodową: filozof Jan Patočka wydał esej *Česká vzdělanost v Evropě* (1939), literaturoznawca Albert Pražák wydał wspomnianą już broszurę *Vlast a národ v českém písemnictví* (1940), historyk Kamil Krofta, kontynuator historiozoficznej koncepcji Palackiego, napisał dzieło *Nesmrtelný národ* (1940), katolicy przypominali o narodotwórczym znaczeniu tradycji świętowaclawskiej (był to wyraz sprzeciwu wobec

²² V. Chaloupecký, *Předmluva ...*, s. 10.

²³ *Ibidem*, s. 16.

wykorzystywania postaci św. Wacława przez propagandę hitlerowską) oraz o znaczeniu tradycji barokowej: Zdeněk Kalista *České baroko* (1941)²⁴.

Zatrzymajmy się w tym miejscu przy broszurach Patočki i Pražáka, które ukazały się kolejno w 1939 i 1940 roku w serii wydawniczej *Svazky úvah a studií*²⁵. Teksty te stanowią bowiem przykład odmiennego pojmowania czeskości. Podczas gdy Pražák przedstawia naród, jak już wspomniano, w Jungmannowskim duchu jako wspólnotę etniczno-językową, stawiając w centrum uwagi pojęcia ojczyzny i narodu, Patočka jako centralne zagadnienie eksponuje czeską kulturę (*vzdělanost*²⁶), rozpatrywaną w kontekście europejskim.

Albert Pražák na wstępie swoich rozważań odnosi się do słynnego wykładu *Co to jest naród?* wygłoszonego przez Ernesta Renana na Sorbonie w 1882 roku. Francuski filozof zwraca uwagę na różne modele kształtowania nowoczesnych narodów na drodze rozwoju historycznego (ciągu zdarzeń działających w tym samym kierunku): powstały one odgórnie, dynastycznie (Francja), w wyniku wspólnej woli poszczególnych prowincji (Holandia, Szwajcaria, Belgia) lub przewyciężenia struktur feudalnych państwa (Niemcy, Włochy)²⁷. Renan stwierdza następnie niejednoznaczność kryteriów dla zdefiniowania narodu. Jak bowiem pokazuje przykład Szwajcarii, Francji lub Niemiec, wspólnota narodowa nie musi się koniecznie opierać na jedności językowej, rasowej lub religijnej. Warunku jedności nie stanowi także wspólny interes lub położenie geograficzne. Czynnikiem decydującym jest w opinii Renana wspólny duch, zasada duchowa zakotwiczona w przeszłości, wspólnym doświadczeniu historycznym, oraz w teraźniejszości, trwałej zgodzie na bycie razem i nawiązywanie do wspólnie przyjętego dziedzictwa²⁸.

W opinii Pražáka, francuski myśliciel prowadzi swoje rozważania z pozycji przedstawiciela niepodległego państwa narodowego, niedostatecznie przy tym uwzględniając sytuację pozbawionych własnej państwowości narodów, dla których właśnie język, religia lub położenie geograficzne odgrywały kluczową rolę²⁹. Jeżeli o narodzinach nacjonalizmów europejskich mówi się w związku ze wstrząsami politycznymi XIX wieku, to, zdaniem

²⁴ J. Lehár i in., *Česká literatura od počátku k dnešku*, Praha 2004, s. 683.

²⁵ F. Kovárna (red.), *Svazky úvah a studií*, Praha 1939/ nr 6, 1940/ nr 42.

²⁶ Czeski wyraz *vzdělanost* tłumaczono na język polski jako 1. *wykształcenie* 2. *kultura, cywilizacja*. Por. J. Siatkowski – M. Basaj, *Słownik czesko-polski*, Warszawa 2002, s. 949. W omawianym kontekście bardziej adekwatne jest drugie znaczenie, przez *Internetový slovník současné češtiny* zdefiniowane jako „2. (vzdělanost) soubor hodnot vytvořených tělesnou a duševní činností lidí a utvářejících lidskou společnost; soubor těchto hodnot v jisté vývojové etapě“ Por. <https://www.nechybujte.cz/slovník-soucasne-cestiny/vzd%C4%9Blanost/> (dostęp 11. 04. 2023).

²⁷ E. Renan, *Co je to národ?* tłum. M. Černá [w:] M. Hroch (red.), *Pohledy na národ a nacionalismus*, Praha 2003, s. 28.

²⁸ Por. *ibidem*, s. 29-33.

²⁹ A. Pražák, *Vlast a národ v českém písemnictví*, Praha 1940, s. 5.

Pražáka, na gruncie czeskim można nacjonalizm, zwłaszcza językowy, śledzić praktycznie od początków państwowości czeskiej. Widać go w najstarszych legendach o świętych Cyrylu i Metodym, Waclawie, Ludmile, Wojciechu i Prokopie, przejawia się też w stopniowej nacjonalizacji obrazu świętego Waclawa, który „vzrostl postupem staletí v mythického hrdinu národa a ochraňoval zemi «na bílém koni, v bílém šatě, hrotem svého kopí a praporem s orlicí». Jeho oslavná «svatováclavská» píseň rozšiřovala se postupem věku o další sloky a původní světcova mírumilovnost ustupovala tu rekovně bojovnosti za zemi a národ.“³⁰

Dowody świadomości narodowej historyk literatury znajduje w czeskich kronikach średniowiecznych (Kosmas, Petr Žitavský, Dalimil), wskazuje je u husytów (Jan Hus, Petr Chelčický, Jan Žižka), u przedstawicieli czeskiego humanizmu (Daniel Adam z Veleslavína, Jan Blahoslav), czeskiego baroku ewangelickiego (Jan Amos Komenský), jak również katolickiego (Bohuslav Balbín). Znaczną część tekstu Pražák poświęca gromadzeniu przejawów idei narodowej w okresie tzw. odrodzenia narodowego oraz w drugiej połowie XIX wieku³¹. „Národní myšlenka a tradiční starost o vlast a národ”³² nie zostały, w opinii historyka, w piśmiennictwie czeskim osłabione również pod koniec stulecia, mimo iż znalazło się ono pod wpływem europejskich nurtów literackich. Refleksja na temat narodu i ojczyzny nie zniknęła, według Pražáka, z literatury czeskiej także w latach następnych, pojawiała się na przykład w dziele Josefa Machara, Otakara Březiny, F. X. Šaldy, Antonína Sovy, Viktora Dyka i in. Powróciła też po wojnie, która, jak stwierdza historyk, wzmocniła nie tylko nacjonalizm, ale także tradycjonalizm oraz regionalizm, już przed wojną przejawiający się np. w dziele Josefa Holečka, Jindřicha Šimona Baara lub Aloisa Mrštíka³³.

Ideę narodową można zatem, w opinii Pražáka, śledzić w piśmiennictwie czeskim nieprzerwanie od jego początków do współczesności (do podobnego wniosku doszedł wcześniej Pekař). Fakt istnienia narodu nie jest jednak, w jego ujęciu, Renanowskim „codziennym plebiscytem”³⁴, lecz ma charakter niemalże mistyczny:

Tak od nejdávnejších počátků až po dnešní den pramení z národních hlubin věčně živá myšlenka národní sebezáchovy. Protéká stále živým stromem národního života jako životodárná míza, plní svým tajemným hukotem národní písemnictví a přehlušuje vše jiné, co se v něm ze světa zrodilo nebo zrodí.

³⁰ Ibidem, s. 9.

³¹ Ibidem, s. 10-18, 21-38.

³² Ibidem, s. 38.

³³ Por. ibidem, s. 38-43.

³⁴ E. Renan, *Co je to ...*, s. 34.

Na křižovatce Evropy je to studna věčně živé vody a sílivý nápoj národní nesmrtnosti, žíznivě pítý každým Čechem od kolébky až k smrtelnému loži.³⁵

W porównaniu z narodowo-obronnym tekstem Pražáka, wypowiedź Patočky ma bardziej charakter krytycznej rozprawy. Na wstępie swoich rozważań filozof wskazuje trzy nurty myślowe, na których wspiera się kultura europejska: antyk, chrześcijaństwo i oświecenie. Znaczenie kontrapunktu (tylko czasami współbrzmienia) tych trzech motywów, jak to ujmuje Patočka, posługując się terminologią muzyczną, dla kultury europejskiej jest zasadnicze, bo chodzi o nurty uniwersalne, ponadnarodowe, które określają trzy główne oblicza kultury europejskiej: kontemplatywne, moralno-religijne oraz intelektualne, rozumowe³⁶.

Miarą poziomu kulturalnego narodu jest, zdaniem Patočki, jego zdolność wcielenia w życie narodowe ideałów ogólnoeuropejskich. Na gruncie czeskim filozof stwierdza jednoznaczną przewagę ideałów chrześcijańskich oraz oświeceniowych, przy niemalże całkowitym braku ideałów grecko-klasycznych. Czeskie średniowiecze wypełniały walki o chrześcijaństwo, których apogeum stanowił husztyzm, ceniony przez Patočkę jako ważny czeski wkład w europejski rozwój intelektualny:

V tomto zápase dovedl tento národ dát vzrůsti svěřcům, učencům, stojícím na výši tehdejšího vzdělání theologicky-scholastického [...], posléze hrdinům myšlenky a činu, kteří nejen dovedli stát s poslední důsledností za důsledky uznaných myšlenek, nýbrž strhnout svým příkladem celý, tenkrát i počtem i mocí silný národ, jímž roznicena první evropská revoluce proti tehdy platnému hierarchickému společenskému řádu a dán příklad a předpoklad všech pozdějších. Hnutí, které zde mělo své první mocné centrum, rozšířilo později své vlny na celou Evropu a pohřbilo takřka národ v propastech světové bouře.³⁷

Formowanie nowoczesnego narodu czeskiego, które rozpoczęło się w ostatnich dekadach XVIII wieku, odbywało się, w opinii filozofa, w warunkach braku ciągłości historycznej³⁸, której konsekwencją był także brak ciągłości duchowej, oraz pod decydującym wpływem oświecenia niemieckiego (zapośredniczonego przez Niemców), podbarwionego pewnymi elementami romantyzmu, zwłaszcza w zakresie ideologii narodowej. Te impulsy

³⁵ A. Pražák, *Vlast a národ ...*, s. 47.

³⁶ Por. J. Patočka, *Česká vzdělanost v Evropě*, Praha 1939, s. 5-8.

³⁷ Ibidem, ..., s. 10-11.

³⁸ Brak ciągłości historycznej nie oznaczał jednak braku pamięci historycznej: „[...] novodobá existence českého národa – od druhé poloviny 18. století – je bez duševní spojitosti s předchozím jeho životem – rozuměno v hlubším smyslu: ne bez vzpomínek, ale bez téhož počátku, bez téhož ideového zaujetí.“ Ibidem, s. 11.

myślów (zwłaszcza poglądy J. G. Herdera) przedstawiciele czeskiego odrodzenia narodowego (Dobrovský, Kollár, Šafařík, Palacký, Jungmann) potrafili nie tylko przyswoić, ale również twórczo rozwinąć: „I tam, kde myšlenky jsou Herdrovy, touha a plán, jež z nich vznikly, jsou naše.“³⁹

To właśnie uniwersalistyczne idee oświeceniowe uważa Patočka za główną siłę napędową dynamicznego rozwoju kultury czeskiej w XIX wieku, choć nie pozostała ona także bez wpływu czysto niemieckiego romantyzmu, co uwidoczniło się np. w pojmowaniu narodu jako bytu przyrodniczo-mistycznego, gloryfikacji kultury ludowej lub podkreślanii historii jako przejawu ducha narodowego⁴⁰. Jako wzorowy przykład przyswojenia i twórczego przepracowania myślowych impulsów europejskich filozof podaje koncepcję historiozoficzną Palackiego projektowaną „[...] ustavičně v duchu humanitně-evropském, bez nacionální eksklusivnosti či mystiky, s jasnými morálními měřítky a s estetickými zřeteli, přizpůsobenými vzorně svým účelům.“⁴¹ Kultura czeska pod koniec XIX wieku to w opinii Patočky kultura narodu, który wbrew niekorzystnym uwarunkowaniom historycznym (brak własnej państwowości i ciągłości historycznej, niepełna struktura społeczna), aktywnie i twórczo korzystając z europejskiego dorobku kulturowego, potrafił nadrobić zaległości i zająć godne miejsce wśród narodów europejskich⁴².

Ostrze krytyki autora tekstu zostało skierowane w stronę kultury czeskiej w dwudziestoleciu międzywojennym. Okres ten, rozpatrywany pod kątem jakości kultury rodzimej, filozof ocenia jako upadkowy. Okazało się bowiem, że główną siłą napędową rozwoju były starania narodowo-emancypacyjne. Po ich zaspokojeniu i otwarciu szeregu nowych możliwości kultura czeska znalazła się paradoksalnie w swoistej próżni. Nastąpiło powszechne spłylenie życia publicznego oraz „vláda hesla, fráze, slova, za nímž nestojí ani skutečná myšlenka, ani skutečné rozhodnutí.“⁴³

W dalszej części rozważań Patočka wskazuje, nieliczne jego zdaniem, próby pokonania tendencji upadkowych. Na pierwszym miejscu wymienia dążenia Masaryka, który starał się kulturę czeską pogłębić za pośrednictwem nawiązania do moralno-religijnej spuścizny reformacji czeskiej. W istocie chodziło o „jakýsi český puritanismus, o novokřesťanský ideál, zbavený vši dogmatickosti, ale vybavený celou svou morální silou.“⁴⁴ Możliwość percepcji ideału Masarykowskiego, łączącego w sobie oświecenie z

³⁹ Ibidem, s. 12.

⁴⁰ Ibidem, s. 12.

⁴¹ Ibidem, s. 14.

⁴² Ibidem, s. 16.

⁴³ Ibidem..., s. 20.

⁴⁴ Ibidem, s. 27.

chrześcijaństwem, były jednak w społeczeństwie czeskim ograniczone: „České prostředí asimilovalo jeho zjev po svém; vybralo si, co se mu hodilo, a učinilo z něho posvátného hlasatele svých vlastních chyb. Zejména zarytí liberálové, positivisté a povrchní racionalisté nedovedli pochopit Masarykovo *punctum saliens*, poměr ke křesťanství [...]“⁴⁵

Inną, znacznie odmienną i nie tak wpływową, lecz oryginalną próbą pogłębienia kultury czeskiej był, w opinii filozofa, mistyczny ascetyzm czesko-morawski, którego ojcem był Otakar Březina. Zdaniem autora, w dziele Březiny wykształcił się czeski platonizm, którego pierwsze oznaki znaleźć można u Máchy.⁴⁶ Trzecią, do tej pory (1939) nie ukończoną, próbę pokonania upadku kultury czeskiej Patočka dostrzega w odrodzeniu katolicyzmu i przez katolicyzm. Jako wiodącą postać tych starań wymienia Jaroslava Durycha, którego *Bloudění* „jediný skutečný velký český poválečný román, je zároveň pokus přehodnocení tradičního pojetí českých dějin, jež vychovávalo národ až do války, pokus kající, plný hrůzy z toho předpekli, jímž prošlo češství v počátcích třicetileté války, nežli se mu dostalo «dobrodiní rekatolisace».“⁴⁷ Swoim pojmowaniem czeskich dziejów Durych w wielu aspektach nawiązywał do Pekařa, nadając swym sądom, w odróżnieniu od historyka, ostre akcenty ideowe. Właśnie ową ideowość, wewnętrzną spójność oraz pragnienie porządku metafizycznego, filozof wskazuje jako główny potencjał tego nurtu myślowego⁴⁸.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na konsekwentnie europejski, uniwersalistyczny kąt widzenia, pod którym Patočka, niejako wbrew realiom politycznym końca lat trzydziestych XX wieku, rozpatruje możliwości dalszego rozwoju kultury czeskiej:

Se vši rozhodností však třeba se postavit proti názoru, který byl též před nedávnem vysloven, že totiž naše věda a duševní život vůbec se musí v nových poměrech omezit na domácí materiál. Rozumí se, že jej nesmí cizímu zájmu přepustit a býti v jeho zpracování na výši. Ale vzdát se ostatních úloh jako ty, jež výše naznačeny, znamená nejen tuto výši nutně ztratit, nýbrž znamená ztrátu víry v českého ducha a jeho evropské poslání.⁴⁹

⁴⁵ Ibidem, s. 28.

⁴⁶ Ibidem, s. 29.

⁴⁷ Ibidem, s. 31.

⁴⁸ Ibidem, s. 31-32.

⁴⁹ Ibidem, ., s. 37. Kilka dekad później, na początku lat siedemdziesiątych, u progu okresu tzw. normalizacji, Patočka, w tekście skierowanym do odbiorcy zachodnioeuropejskiego, ponownie podkreślił pierwszorzędne znaczenie europejskości dla rozwoju Czech: „[...] ono české v českém jazykovém rouchu mělo velikost, pokud našlo příležitost dát svou partikularitu do služeb světových úkolů, což se stalo v pozdně středověké době, kdy se západní Evropa drala na východ; bylo by možno říci, že velikost trvala, pokud češství zůstalo netematické.“ Por. J. Patočka, *Co jsou Češi? Malý přehled fakt a pokus o vysvětlení*, Praha 1992, s. 13.

Jak wskazuje Miloš Havelka, studium Patočki stanowi w ówczesnym dyskursie tożsamościowym rzadką próbę przekroczenia narodowego horyzontu kwestii czeskiej, co czyni go bliskim tekstowi *Národní tradice a česká filozofie* (1939) Josefa Ludvíka Fischera. O ile jednak, kontynuuje Havelka, zrozumiała jest krytyczna postawa obu autorów wobec kultury i filozofii międzywojennej Czechosłowacji, o tyle zaskakująca wydaje się ich ostra krytyka jej systemu politycznego, z uwagi na fakt, iż w latach dwudziestych i trzydziestych pozostała ona, mimo licznych niedoskonałości, jedynym państwem demokratycznym w regionie środkowoeuropejskim⁵⁰.

Teksty podejmujące w latach 1938-1945 kwestię czeską oraz poszukujące sensu czeskich dziejów reprezentują dosyć szerokie spektrum poglądów. Od narodowo-obronnych, jak omawiana już broszura Pražáka lub teksty Otakara Odložilíka (*Odvěky úděl. Úvaha z října 1938*) i Kamila Krofty (*Z dob naší první republiky*, 1939), poprzez prace poddające krytycznemu oglądowi kulturowy oraz polityczny dorobek międzywojennej Czechosłowacji (Patočka, Fischer), teksty kompensacyjne lub wyrażające pewną satysfakcję z upadku projektu liberalnego, pochodzące ze środowiska inteligencji katolickiej (J. Durych, Jakub Deml), wypowiedzi o charakterze pamfletycznym, jak *Úpadek a sláva českých dějin* (1939) Rudolfa Voříška, do tekstów jawnie kolaboracyjnych, w rodzaju broszur Emanuela Vajtauera (*Český mythus. Co nám lhaly dějiny*, 1943) lub Emanuela Moravca (*V úloze mouřenína. Československá tragedie 1938, 1939*)⁵¹.

*

Warto jeszcze w tym miejscu przyjrzeć się, przynajmniej w krótkim zarysie, poezji o tematyce świętowaclawskiej, która powstawała od jesieni 1938 roku. Pełniła ona bowiem podobne funkcje jak podczas pierwszej wojny światowej. W reakcji na Układ Monachijski postać świętego Wacława jako obrońcy ziem czeskich pojawiła się wtedy, w wierszu Františka Halasa *Praze*, w tomie *Torzo naděje* (1938). Wydany już po wojnie wybór wierszy reagujących na wydarzenia 1938 roku, *K poctě zbraň praporu! Výbor z básní o osudu Československa v roce 1938*⁵² zawiera oprócz tekstu Halasa także inne wiersze o tematyce świętowaclawskiej, np. Františka Hrubína (*Léto 1938*), Rudolfa Medka (*Svatý Václave!*), Jana Zahradníčka (*Noční prosba k svatému Václavu*), Jaroslava Seiferta (*Kamenná sláva*). Seifert dodatkowo, w tekście rejestrującym wędrówkę przez praską przestrzeń i czas, odwołuje się

⁵⁰ M. Havelka, „Smysl“, „pojetí“ a „kritiky dějin“..., s. 15-16.

⁵¹ Por. ibidem, s. 13-17.

⁵² K. Resler (red.), *K poctě zbraň praporu! Výbor z básní o osudu Československa v roce 1938*, Praha 1945.

nie tylko do tradycji świętowaclawskiej, ale także luksemburskiej i husyckiej, którą na zasadzie przeciwieństwa łączy z pamięcią o klęsce białogórskiej:

Fontána nad bulvárem zpívá píseň, kterou přehlušuje lo-
moz dne, ale světec na svém koni ještě výš vznáší své
kopí a jeho chorál v těžkých chvílích – nejsou právě
dnes? ozývá se mocně nad tímto okamžikem.

[...]

Socha kazatele, v jehož stopách pozvedl se národ, aby
osvědčil genia svého umění válečnického, vztyčena je
opodál tragického čtverhranu.

Tam, kam dopadá při východu slunce její stín, insceno-
váno jest teatrum porobeného národa, jehož bída volala
pak až do nebes.⁵³

Czołowy przedstawiciel czeskiej liryki duchowej lat trzydziestych, Jan Zahradníček napisał w czasie zagrożenia narodu hymny na cześć patronów Czech, św. Prokopa, św. Wojciecha i in. (*Korouhve*, 1940). Do nich należy również hymn *Svatý Václav* (ukazał się dopiero w 1945 r.), stanowiący alegorię czasów okupacji. Wątek świętowaclawski pojawił się także w późniejszej twórczości Zahradníčka, w utworze *Znamení moci* („świadectwie czasu ciemności i mrozu“), się opublikowanym w 1950 r. Jedyłą nadzieją w owych mrocznych czasach pozostał, zdaniem poety, powrót do Chrystusa i świętego Wacława⁵⁴.

2. Święty Wacław w czasie zagrożenia

W miarę narastającego zagrożenia Czechosłowacji ze strony Niemiec nazistowskich pod koniec lat trzydziestych nasilała się narodowo-obronna funkcja tradycji świętowaclawskiej. W kryzysowym 1938 roku odwoływały się do niej wszystkie środowiska z wyjątkiem komunistów. Jako, co obrazowo ujął to historyk, Václav Chaloupecký, „nejušlechtilejší a nejvznešenější symbol středověkého českého nacionalizmu i národního českého vědomí“⁵⁵ stała się ona najpoważniejszym dowodem siły narodu czeskiego. Do tradycji świętowaclawskiej odwoływał się liberał Jaroslav Stránský, prezydent Edvard Beneš, marksista-trockista Závěš Kalandra, w tym czasie właśnie pracujący nad książką *České*

⁵³ J. Seifert, *Kamenná sláva* [w:] K. Resler (red.), *K poctě zbraň ...*, s. 113.

⁵⁴ J. Lehár i in., *Česká literatura ...*, s. 670, 691.

⁵⁵ Cyt. za J. Med., op. cit., s. 130

*pohanství*⁵⁶, w której z jednej strony podawał w wątpliwość historyczność księcia Wacława, z drugiej strony zaś doceniał wpływ i znaczenie dziedzictwa świętowaclawskiego⁵⁷.

Tradycja świętowaclawska najsilniej uobecniła się w katolickiej oraz nacjonalistycznie orientowanej publicystyce, opierającej się o autorytet naukowy Josefa Pekařa. Św. Wacław był dla publicystów katolickich symbolem i synonimem czeskości, niemożliwej do pogodzenia zarówno z nazizmem, jak i komunizmem. I tak np. Jan Čep stwierdza, iż „bolševismus je pro náš národ stejně nežádoucí a nebezpečný jako nacismus, proto se musíme bít pod Václavovým praporem“.⁵⁸ Z kolei Karel Schulz pisze: „Hakenkreuzerství a Sověty se na nás derou ze dvou stran. Obé je stejně prokleté, stejně zavržené. [...] Když se dnes pořád mluví o meči, nemůžeme zůstat stranou [...]”⁵⁹

Tradycja świętowaclawska stanowiła w życiu literackim tylko jeden z wielu dyskursów, na których mógł się opierać czeski patriotyzm oraz gotowość do walki (alternatywę stanowiła tradycja husycka, legionowa, socjalistyczno-rewolucyjna). W rozumieniu publicystów katolickich nabierała jednak mistycznego niemal charakteru. Transgresja narodu w stronę bohaterstwa, samopoświęcenia, gardzącego jakimkolwiek realnym wymiarem politycznym, była nie do przyjęcia dla liberałów, takich jak F. Peroutka⁶⁰. Ówczesny pogląd inteligencji katolickiej wyraził jednoznacznie Jaroslav Durych:

Jsmeli postaveni uprostřed Evropy na místě, kde můžeme svůj život a svou svobodu zachovati pouze hrdinstvím, pak nezbyvá nic jiného než tomuto hrdinství přivykati. Nezapomínejte tedy na to, že naše země nebyla zemí otroků, nýbrž zemí koruny svatováclavské, zemí koruny královské; uvažujte i vy, že nejste určeni k tomu, abyste byli národem otrockým, nýbrž k tomu, abyste byli národem královským! Nezpronevěřte se tomuto svému určení!⁶¹

Jak stwierdza Jaroslav Med, tradycja świętowaclawska stanowiła ważny ideowo-polityczny oraz kulturowy fenomen drugiej republiki. Po szoku spowodowanym dyktatem monachijskim to właśnie ona stała się jednym z elementów konstytuujących nową państwowość czechosłowacką. Nowo powstała Partia Jedności Narodowej (Strana národní jednoty) dążyła do wypracowania jedności narodowej na platformie katolickiej. Tym programowym działaniom towarzyszyła równocześnie krytyczna rewizja minionego dwudziestolecia i poszukiwanie winowajcy katastrofy narodowej. Zamiast gotowości do

⁵⁶ Książka ukazała się w 1947 roku.

⁵⁷ J. Med., op. cit., s. 130.

⁵⁸ Por. J. Čep, *Vlast*, „Obnova” 18. 6. 1938, cyt. za J. Med., op. cit., s. 130.

⁵⁹ Por. K. Schulz, „*Raněných neúnavným byl těšitelem ...*” „Obnova” 9. 7. 1938, cyt. za J. Med, op. cit. s. 131.

⁶⁰ J. Med., op. cit., s. 131.

⁶¹ Cyt. ibidem, s. 131.

walki i bohaterstwa oficjalną bazą ideową został w efekcie nurt podający w wątpliwość dotychczasowy rozwój i uzasadniający nowy kształt państwowości czechosłowackiej. Adorację świętego będącego symbolem chrześcijańskiej miłości do ludu i ojczyzny zastąpił obraz patrona jako symbolicznej ikony walki przeciwko liberalnej demokracji Masarykowskiego pokroju. Jakby ponownie i z większą siłą i agresją rozgorzał spór pomiędzy Pekařem i Masarykiem o sens czeskich dziejów. Dla większości katolicko-nacjonalistycznych publicystów idea świętowaclawska stała się „páteří českých dějin“ (Rudolf Voříšek), „zdrojem legitimacy státního zřídění“ (František Skácelík), „spojnicí živých a mrtvých v čase českých dějin“ (Jan Čep). Z ich punktu widzenia, Masaryk nie zrozumiał państwowotwórczego potencjału dziedzictwa świętowaclawskiego, czego dowodzi głoszone przez niego hasło „Tábor je náš program.“⁶² Jak pokazaliśmy w rozdziale III niniejszej pracy, poglądy Masaryka na tradycję świętowaclawską⁶³ jednak ewoluowały. Wyrazem tej ewolucji było objęcie przez niego patronatu nad państwową częścią obchodów milenijnych w 1929 roku. Jednak właśnie z ich państwowym charakterem nie zgadzała się część środowiska katolickiego, m. in. Jaroslav Durych.

Jako przykład katolickiego głosu⁶⁴, krytycznie (czy wręcz pamfletycznie) rozliczającego historiozoficzną koncepcję Masaryka, ale też ustrój polityczny przez niego stworzonego państwa, niech posłuży wspomniana już broszura *Úpadek a sláva českých dějin*⁶⁵ pióra filozofa i publicysty, Rudolfa Voříška⁶⁶. Zgadza się on z główną tezą autora *Kwestii české i Rewolucji światowej* o związku przyczynowo-skutkowym pomiędzy

⁶² J. Med., op. cit., s. 132.

⁶³ W opinii Milana Machovca, można nawet wskazać pewną ciągłość w czeskich dziejach (w idei państwowości czeskiej) od świętego Wacława, poprzez Karola IV, Františka Palackiego do Masaryka. Wspólnym mianownikiem jest tu nie tylko chrześcijański (lub z chrześcijaństwa wyrastający) humanitaryzm, lecz także dążenie do zakotwiczenia Czech w cywilizacji i kulturze Zachodu. Por. M. Machovec, *Česká státnost*, Praha 2005, s. 36-39.

⁶⁴ Więcej na ten temat pisze Aleksandra Pająk, zdaniem której poglądy Voříška stanowią, obok publicystyki Jaroslava Durycha, kolejny przykład odmiennej od głównego nurtu czeskiego dyskursu tożsamościowego wizji narodu czeskiego i jego miejsca w świecie. Por. A. Pająk, *Rudolfa Voříška mało znany głos w sporze o sens czeskich dziejów (w kontekście publicystyki Jaroslava Durycha)* [w:] J. Goszczyńska (red.), *Procesy autoidentyfikacji na obszarze kultur środkowoeuropejskich po roku 1918*, Warszawa 2008, s. 267-279.

⁶⁵ R. Voříšek, *Úpadek a sláva českých dějin*, Praha 1940.

⁶⁶ Rudolf Voříšek (1909-1953) publicysta, krytyk literacki, historyk kultury, filozof, tłumacz. Absolwent Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Karola w Pradze, gdzie w 1934 r. obronił dysertację pt. *Existenciální filozofie Martina Heideggera a Karla Jasperse*. W centrum jego zainteresowań naukowych znajdowało się badanie możliwości połączenia filozofii egzystencjalizmu z chrześcijaństwem, dlatego też przedmiotem jego dociekań filozoficznych stała się m.in. twórczość Nikołaja Bierdiajewa. W 1932 roku współzałożył czasopismo „Řád“. W 1937 roku przełożył i uzupełnił wstępem teksty dwóch myślicieli francuskich – Daniela-Ropsa i Josepha Ducatillona, które w czeskim tłumaczeniu ukazały się pt. *Rudé plameny nad Evropou*. To, jak również system wartości wyznawany przez Voříška, przyczyniło się do jego aresztowania w 1952 r. i skazania w niejawnym procesie na jedenaście lat pozbawienia wolności. Zmarł rok później w więzieniu. Por. G. Erhart, *Průkopník křesťanského existencialismu u nás*, „Katolický týdeník“ 2010/34, <https://www.katyd.cz/clanky/prukopnik-krestanskeho-existencialismu-u-nas.html> (dostęp: 03.03.2023).

reformacją czeską, odrodzeniem narodowym i drogą obroną przez naród po 1918 roku. Stwierdzenie to ma jednak w jego opinii wartość ujemną. Wskazuje ciągłość pewnego nurtu myślowego od XV wieku do współczesności. Schematycznie Voříšek wyraża taki rozwój pojęciami: „náboženství přirozené (humanismus) – věda – demokracie (lidovláda)“⁶⁷. Alternatywnie do tego modelu rozwoju proponuje inny, wyrażony ciągiem pojęć, będących równocześnie przeciwieństwem pojęć powyższych: „náboženství zjevené (theismus) – víra – theokracie“⁶⁸. Wydarzenia z jesieni 1938 roku jasno, zdaniem publicysty, dowiodły, że naród uległ złudzeniu, fałszywej świadomości, budując swoją tożsamość na tradycjach historycznych zaproponowanych przez Masaryka, co pokazuje konieczność ponownego sformułowania pytania o sens czeskich dziejów:

[...] je tedy pravda, že sláva českých dějin byla největší tehdy, kdy český národ byl v opozici a přímo v nepřátelství k ústředním zásadám křesťanství? Měli pravdu historikové podléhající zprvu Palackému a později Masarykovi, že husitství ve století XV. a demokraticko-liberální a humanistická epocha 1918-1938 byly vrcholnými dobami českých dějin? [...] [Č]eské dějiny, více než kterékoliv jiné, mají smysl tragický, a tato tragika se vztahuje na ta období, která v očích masarykovsky myslícího člověka znamenají údobí vrcholná a základní. Tedy na dobu husitství a na poválečné období 1918-1938.⁶⁹

Słowo *tragiczny* Voříšek pojmuje, jak stwierdza, w jego pierwotnym, arystotelesowskim rozumieniu, gdzie tragizm określany jest „jako zbytnění, *hybris*, lidských vášní, po němž následuje očištění, *katharsis* těchto vášní jakožto pravý smysl tragedie.“⁷⁰ Takim dziejowym *katharsis* była, w opinii publicysty, kontrreformacja, która przyniosła na ziemię czeskie kulturę baroku i odrodzonego katolicyzmu, bliższą mentalności czeskiego człowieka niż reformacja:

[...] na baroku můžeme dobře vidět, že duši českého člověka bylo blízké a milé nikoli husitské rozbíjení společenských vazeb a řádů středověkých, nikoliv boření a ničení kostelů, klášterů a obrazů, nýbrž že tento český člověk celou duší přilnul a zcela asimiloval kulturu a životní řády rostoucí z jiného ducha, než je duch husitství a reformace, z ducha obrozeného katolictví, jehož kostely, sochy obrazy písně, hudba a literatura srostly s lidovou duší v jednotu opravdu ústrojnou.⁷¹

⁶⁷ R. Voříšek, *Úpadek a sláva ...*, s. 7.

⁶⁸ Ibidem, s. 7.

⁶⁹ Ibidem, s. 10.

⁷⁰ Ibidem, s. 11.

⁷¹ Ibidem, s. 14.

W dalszym toku rozważań publicysta powołuje się na autorytet naukowy Josefa Pekařa, dokonując przy tym pewnej nadinterpretacji poglądów historyka: „[...] věděl, že český národ má na vybranou toliko dvě možnosti: být buď národem křesťanským, postavit své bytí a své snažení na zásadách křesťanství katolického, nebo zahynouti.“⁷² Na Pekařa zresztą publicysta powołuje się nie tylko jako na historyka, który w właściwy sposób określił główny sens czeskich dziejów („vědomí národní, starost, péče, obava a úzkost o národ, snaha o jeho, zabezpečení, zesílení a uchování“⁷³), ale także jako na człowieka związanego emocjonalnie z własnym krajem, uosabiającego inny (katolikom bliższy) system wartości niż ideolog i kosmopolita Masaryk⁷⁴. Zatem jedynie chrześcijaństwo (katolickie), tworzące nierozzerwalną jedność z rodziną, stanem społecznym, narodem, państwem, może być, w opinii Voříška, gwarantem ciągłości bytu narodowego, czego dowodem pozostaje także tradycja świętowaclawska:

Svatý Václav předjímá symbolicky všechny národní osudy všech dob, ať je to úpadek nebo sláva: v dobách slavných velikost, sílu a plodnost ideí křesťanských, z nichž vyrostli nejvznešenější a nejčennější národní statky, v dobách úpadku je připomínka prvního křesťanského světce zároveň výzvou k návratu k těmto ideám a neochvějnou zárukou, že nezhyne národ, který je věren své křesťanské tradici.⁷⁵

Profil osobowościowy księcia Wacława uległ jednak w przez nas śledzonym okresie wyraźnej przemianie. Jeżeli przed Monachium był on symbolem walecznej gotowości narodu czeskiego, po zawarciu Układu monachijskiego zaczął być w oficjalnych środowiskach politycznych postrzegany przede wszystkim jako gwarant pokojowej koegzystencji narodu czeskiego z narodem niemieckim. Powoływano się na ugodową politykę czeskiego władcy wobec saskiego (niemieckiego) króla Henryka I, co było interpretowane jako najkorzystniejsze rozwiązanie spokojnego rozwoju narodowego⁷⁶. Deheroizacja idei

⁷² Ibidem, s. 22.

⁷³ Ibidem, s. 21.

⁷⁴ Ibidem, s. 32-33.

⁷⁵ Ibidem, s. 25.

⁷⁶ Takiej aktualizacji dziedzictwa świętowaclawskiego dokonuje także autor wyżej omawianej broszury, kiedy pisze: „I když často ve svých dějinách český národ – a poprvé vlastně za sv. Václava – nebojoval zbraní proti hrozcímu nebezpečí, neboť jeho výsostným imperativem muselo být vždy uchování národa – bojoval proti němu svým tvrdým lpěním na vlastní existenci a vypětím svých duchovních sil, které právě v dobách největšího nebezpečí jasně naznačovaly, že i v zdánlivé slabosti je síla a nezničitelný předpoklad a oprávnění národního života a místa mezi ostatními národy Evropy.“ Ibidem, s. 25.

świętowaclawskiej prowadziła do jej dewaluacji i pozbawienia jej „ryzika nacjonalizmu”, o którym pisał Pekař i uczyniła z niej ostoję konformizmu politycznego⁷⁷.

Warto w tym miejscu także zaznaczyć, iż jeden z propagatorów idei świętowaclawskiej w okresie międzywojennym (wolnej od konotacji politycznych), Jaroslav Durych, już na początku istnienia Protektoratu Czech i Moraw poddał takie jej rozumienie krytyce:

Je v tom cosi strojeného a přizpůsobeného potřebám okamžiku, za tím se skrývá něco, co se nechce ukázati ve své pravé podobě. Měl se zakryti nedostatek myšlenky, nedostatek plánu a rozumu těch, kteří věděli ovšem to, co chtějí sami pro sebe, ale nikoliv to, co měli chtít pro národ. Aby se tedy té záhadné ideji svatováclavské dal alespoň nějaký smysl, řeklo se, že to odesílání ročních poplatků, k němuž se svatý Václav zavázal německému králi, jest jakýmsi ukazatelem, jaký má býti vzájemný poměr dvou nestejně početných národů. Jakkoliv chudý a povážlivý musí se zdáti takový obsah či výklad něčeho, čemu se dává honosný název idea svatováclavská a co se předkládá jako sváteční pokrm celému národu.⁷⁸

3. Pod ochraną Rzeszy

Tytuł niniejszego podrozdziału został zaczerpnięty z monografii Tomáša Pasáka poświęconej historii Protektoratu Czech i Moraw w latach 1939-1941⁷⁹. Określa on oficjalne, przez okupanta narzucone, ramy interpretacyjne zajęcia ziem czeskich, które rozpoczęło się 15 marca 1939 roku i które zostało sformalizowane dzień później powołaniem w życie Protektoratu Czech i Moraw (Protektorat Böhmen und Mähren). Od początku istnienia tej jednostki administracyjnej Niemiec, która zachowała pewne pozory państwowości⁸⁰, jako narzędzie jej legitymizacji historycznej wykorzystywano na nowo zinterpretowaną tradycję świętowaclawską.

Pierwszym, kto dokonał politycznej instrumentalizacji dziedzictwa świętowaclawskiego, nie były jednak władze okupacyjne ani (dopiero powstające) władze Protektoratu, tylko samozwańczy Czeski Komitet Narodowy (Český národní výbor)

⁷⁷ J. Med., op. cit., s. 132-133.

⁷⁸ J. Durych, *Něco o idejích*, „Výhledy” 1939, s. 325-328, cyt. za J. Med., op. cit., s. 133.

⁷⁹ T. Pasák, *Pod ochranou říše*, Praha 1998.

⁸⁰ Jak zauważa Jerzy Tomaszewski: „Mało zorientowany obserwator wydarzeń mógł sądzić, że 15 marca 1939 r. niewiele się w Pradze zmieniło. W dalszym ciągu na Zamku urzędował prezydent Hácha [...]. Władza wykonawcza spoczywała w rękach tego samego rządu (odszedł z niego Sidor, zbędne były ministerstwa Spraw Zagranicznych oraz Obrony Narodowej) i tej samej czeskiej administracji. [...] [Z]achowywano pozory kontynuacji czeskiego życia kulturalnego oraz samorządu. Ukazywały się czasopisma czeskie, istniały czeskie instytucje, teatry, policja, szkoły, wydawnictwa. Zachowano nawet pozór siły zbrojnej – tzw. Wojsko Rządowe (Vládní vojsko) [...]” Por. J. Tomaszewski, *Czechosłowacja*, Warszawa 1997, s. 91-93.

ukonstytuowany już 15 marca 1939 roku z inicjatywy czeskich faszystów⁸¹. W proklamacji upublicznionej w tym samym dniu w prasie i radiu można m.in. przeczytać:

Náš národ žil po staletí v nejtěsnějších kulturních a hospodářských vztazích s německým národem tak, jak cestu k tomu započal první a největší náš světec, svatý Václav. Funkce Českého národního výboru bude směřovat k tomu, aby náš národ šel opět touto starou a osvědčenou cestou a aby sledoval myšlenku českých králů, kteří dovedli vždy najít dobrou cestu k německému národu a získat dokonce v německém politickém světě vynikající postavení českému národu.⁸²

Mimo iż istnienie Czeskiego Komitetu Narodowego okazało się tylko krótkotrwałym epizodem (władze okupacyjne wsparły się ostatecznie na rządzie Rudolfa Berana, premiera z okresu tzw. drugiej republiki)⁸³, argumentacja historyczna użyta w proklamacji została wkrótce wykorzystana także przez władze Protektoratu. Twórcą konformizmu proniemieckiego⁸⁴ był sekretarz polityczny prezydenta Emila Háchy, Josef Kliment, w którego opinii dochodziło właśnie do aktualizacji Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego⁸⁵, wobec czego podporządkowanie się przez Háchę woli Hitlera nie było niczym innym jak odnowieniem związku lennego. Taką interpretację bieżących wydarzeń politycznych wspierali dziennikarze współpracujący z reżimem okupacyjnym, tacy jak Vladimír Krychtałek, który w artykule *Cesta knížete Václava – vše pro národ* łudził się nadzieją na możliwą czeską autonomię w ramach Rzeszy Niemieckiej, albo Emanuel Vajtauer⁸⁶, w książce *Český mythus – Co nám lhaly dějiny*⁸⁷ przy pomocy argumentów

⁸¹ Por. T. Pasák, *Pod ochranou říše ...*, s. 36-39.

⁸² Cyt. za ibidem, s. 39.

⁸³ Por. ibidem, s. 41-44.

⁸⁴ Jak zauważa Piotr M. Majewski, konformizm proniemiecki pewnych kręgów inteligencji czeskiej wyrastał z niechęci do projektu liberalno-demokratycznego ustroju międzywojennej Czechosłowacji: „Háchę ze zwolennikami ugody z Rzeszą łączyło głębokie duchowe porozumienie. Jak wielu czeskich prawników byli zatwardziałymi konserwatystami i katolikami, niechętnie przyjmowali więc liberalno-demokratyczną Republikę z jej egalitaryzmem, husyckimi ciągotami, głośnymi konfliktami z Kościołem katolickim i prozachodnią polityką zagraniczną.“ P. M. Majewski, *Niech sobie nie myślą, że jesteśmy kolaborantami. Protektorat Czech i Moraw, 1939-1945*, Warszawa 2021, s. 37.

⁸⁵ 19 marca 1939 roku Kliment, historyk prawa, opublikował w dzienniku „Národní politika“ artykuł *Obnovuje se svatá říše římská*, w którym przy pomocy argumentacji historycznej tłumaczy zmiany na mapie Europy Środkowej: „[...] Obnovuje se útvar, který byl po dlouhá staletí jedinou myslitelnou organizační formou evropského světa, obnovuje se Svatá říše římská německého národa. Jako v historické říšskoněmecké říši dostávají se i dnes naše země pod ochranný režim hlavy říše. Dochází opět k tomu, že hlava vlastního německého státu je současně také ochranným pásem neněmeckých součástí říše velkoněmecké [...] Český národ byl první z neněmeckých celků, který vstoupil do Svaté říše. A proto také se stal český stát nejpřednější částí Svaté říše mezi všemi neněmeckými národy [...]“ Cyt. za T. Pasák, *Pod ochranou říše ...*, s. 74-75.

⁸⁶ Emanuel Vajtauer (1892 – data śmierci nieznana), absolwent Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Karola, dziennikarz, publicysta, tłumacz. Jego poglądy polityczne przeszły skomplikowaną ewolucję od radykała lewicowego (do 1929 r. był członkiem Komunistycznej Partii Czechosłowacji oraz redaktorem jej organu prasowego „Rudé Právo”), poprzez redaktora poczytnego dziennika „České slovo“, wydawanego przez dom wydawniczy Melantrich, powiązany z Czeską Partią Narodowo-socjalistyczną (Česká strana národně

historycznych zachęcający do zacieśnienia współpracy z Niemcami⁸⁸. Jak stwierdza Josef Čermák, poglądy Vajtauera na dzieje Czech w średniowieczu, mimo iż publicysta wykazał się dosyć solidną znajomością materii historycznej, można sprowadzić do kilku kluczowych argumentów, używanych wówczas powszechnie w tekstach uzasadniających włączenie ziem czeskich do Trzeciej Rzeszy. Są to, jak pisze Jaromír Tauchen: „1) placení poplatku za mír (tribut pacis) 2) otázky lenního vztahu českého panovníka k římsko-německému císaři 3) potvrzování českých králů, respektive udělování tohoto titulu římskoněmeckým císařem“⁸⁹.

Książka ta, jak również inne publikacje autora odnoszące się do czeskiej historii⁹⁰, wpisuje się w szerszy kontekst jego publicystyki, której główną platformą stało się w 1942 roku odnowione czasopismo „Přítomnost“⁹¹. W artykułach prasowych lub publikacjach książkowych Vajtauer odnosił się do różnych okresów czeskiej historii, począwszy od średniowiecza, poprzez czasy nowożytne, do międzywojennej Czechosłowacji. Zajmował się także stosunkami czesko-niemieckimi w perspektywie historycznej. Powtarzającym się wątkiem w jego tekstach było prezentowanie ważnych postaci czeskiej historii, takich jak święci Waclaw i Wojciech, Jan Hus, Jan Amos Komenský, František Palacký, Karel Havlíček Borovský, Karel IV.⁹², zinterpretowanych zgodnie z potrzebami bieżącej polityki, co wyraźnie pokazuje np. postać „Ojca ojczyzny“ (Karola IV Luksemburskiego), którego

socialistická), do prominentnego przedstawiciela dziennikarstwa politycznie zaangażowanego w okresie Protektoratu. W 1941 r. został członkiem tzw. aktywistycznej siódemki, nieformalnego ugrupowania tworzonego przez siedmiu redaktorów naczelnych najważniejszych gazet i czasopism Protektoratu. Ugrupowanie to stało się jednym z najbardziej widocznych symboli kolaboracji i służalczości części społeczeństwa czeskiego podczas okupacji. W 1942-1945 Vajtauer sprawował funkcję redaktora naczelnego odnowionego czasopisma „Přítomnost“. Powojenne losy dziennikarza, zaocznie skazanego przez Sąd Narodowy na karę śmierci, pozostają nieznanymi. Por. J. Čermák, *České dějiny pohledem aktivistického novináře Emanuela Vajtauera* (diplomová práce), Univerzita Palackého v Olomouci 2018, s. 12-24, <https://theses.cz/id/lcx1qq/25282330> (dostęp: 10.03.2023).

⁸⁷ W 2019 roku książka doczekała się ponownego wydania. Edytor i wydawca Pavel Kamas (współwłaściciel wydawnictwa Guidemedia, w którym m. in. ukazały się przemówienia Adolfa Hitlera) na stronach wydawnictwa anonsuje pracę Vajtauera jako ciekawą, alternatywne spojrzenie na czeską historię, m. in. stwierdzając: „Četba tohoto svízného průřezu společnou historií Němců a Čechů posledních tisíc let vyžaduje jistou míru odvahy nepředpojatě se vypořádat s neobvyklými historickými informacemi. Ba co víc: vyvodit z jejich získání odpovídající důsledky.“ Por. <https://pavelkamas.cz/prave-vyslo-cesky-mythus-emanuel-vajtauer/> (dostęp 12. 05. 2023)

⁸⁸ T. Pasák, *Pod ochranou říše ...*, s. 49.

⁸⁹ J. Tauchen, *Vztah českého státu k Říši ve středověku a jeho zneužití v Protektorátu Čechy a Morava* [w:] *Státoprávní vztahy českého státu a římskoněmecké Říše ve středověku a jejich důsledky pro další vývoj*, Ostrava, 2012, s. 107–108. Cyt. za J. Čermák, *České dějiny pohledem ...*, s. 41, przyp. 133.

⁹⁰ Por. np. J. Vajtauer, *Jak po Mnichovu: můžeme jít s Německem?* 1939; tegoż, *Malé národy v nové Evropě*, 1941; tegoż, *Česká politika ve věku strojovém*, 1944. Por. J. Čermák, *České dějiny pohledem ...*, s. 25.

⁹¹ Tygodnik „Přítomnost“, redagowany przez Ferdinanda Peroutkę, należał w latach 1924-1939 do czołowych, opinotwórczych periodyków liberalnych. Odnowione czasopismo, pod redakcją Emila Vajtauera, zaczęło wychodzić jesienią 1942 r. jako miesięcznik w pełni podporządkowany potrzebom propagandy nazistowskiej. Tytuł, skierowany do czeskiej inteligencji, jednak z trudem znajdował swoich czytelników, jak również autorów. W latach 1945-1948 Peroutka, nawiązując do przedwojennego periodyku, wydawał czasopismo pod tytułem „Dnešek“. Por. J. Čermák, *České dějiny pohledem ...*, s. 8-11.

⁹² Por. Ibidem., s. 33-73.

Vajtauer przedstawia jako poprzednika Reinharda Heydricha, nazywanego przez publicystę „Synem Czech i Moraw”⁹³.

Jak już stwierdziliśmy, deheroizowana tradycja świętowaclawska tworzyła od początku okupacji stały element dyskursu tożsamościowego, narzuconego przez nowe władze⁹⁴. Na nowo zinterpretowane dziedzictwo świętowaclawskie jako kluczowy argument historyczny na rzecz nowych porządków zwracał uwagę również Vajtauer. O postaci patrona Czech pisał m. in. we wstępie do broszury *Češi v nové Evropě*, gdzie snuł analogie pomiędzy ideą narodowego socjalizmu i chrześcijaństwem, które za czasów panowania księcia Waclawa przenikało do Czech. Od dokonania właściwego wyboru, jak twierdził, uzależnione jest dziś, tak samo jak dziesięć wieków temu, przetrwanie narodu: „Vše záleželo tehdy na tom, zda naši předkové pochopí nové evangelium a nové společenství, jako dnes znovu závisí existence našeho národa na tom, zda pochopíme, že národní socialismus je novým evangeliem práce a poměru k bližnímu [...]”⁹⁵ Mądre postępowanie księcia Waclawa wobec silniejszego sąsiada publicysta konfrontuje z awanturniczą postawą jego brata Bolesława, który jednak ostatecznie zmuszony był kontynuować politykę poprzednika: „Musel jít nakonec v jeho [Václavových] svatých a moudrých šlápějích a jeho vzpoura byla také poslední vzpourou proti Říši. Od té doby jsme zůstali věrni jak křesťanství, tak Říši, a to nás zachránilo.”⁹⁶

W repertuarze tradycji historycznych, po które sięgano w latach 1938-1945 brakowało, o czym już była mowa, husytyzmu⁹⁷. Można to tłumaczyć narodowo-emancypacyjną interpretacją tego ruchu, która w zasadzie dominowała w czeskim dyskursie

⁹³ Ibidem, s. 72.

⁹⁴ Symboliki świętowaclawskiej nie omieszczał wykorzystać także nowo mianowany reichsprotektor, Reinhard Heydrich, kiedy niedługo po objęciu urzędu (27. 09. 1941 r.) na Zamku Praskim, w kaplicy Świętego Waclawa, uroczystie odebrał z rąk prezydenta Emila Háchy klucze do skarbcza, w którym przechowywano czeskie insygnia koronne. Plotka (nieznajdująca potwierdzenia w źródłach historycznych) głosiła, że Heydrich wtedy włożył na głowę koronę czeskich królów, czym ściągnął na siebie gniew niebios. Por. Piotr M. Majewski, *Niech sobie nie myślą, że jesteście kolaborantami...*, s. 242-243.

⁹⁵ Cyt. za J. Čermák, *České dějiny pohledem...*, s. 60.

⁹⁶ Cyt. za ibidem, s. 61.

⁹⁷ Do tradycji husyckiej odwoływano się w środowisku związanym z ruchem oporu: na terenie kraju działały w czasie wojny m. in. oddziały partyzanckie Prokop Holý, Jan Žižka z Trocnova i Jan Hus. Husycką przeszłość tematyzowała także prasa podziemna, np. redagowane przez Juliusa Fučíka komunistyczne czasopismo „Tábor je náš program”. Tematykę husycką regularnie podejmowały także ośrodki emigracyjne: o Janie Husie pisano na łamach londyńskiego czasopisma „Čechoslovák” lub w Nowym Jorku wydawanej gazety „Newyorské listy”. Aktualizacji dziedzictwa husyckiego dokonywano także na łamach w Moskwie wydawanego czasopisma „Československé listy”. Wiodącą rolę odegrał na tym polu Zdeněk Nejedlý, który tematyce tej poświęcał regularną uwagę także w audycjach radiowych, nadawanych w latach 1939-1945. Większość moskiewskich audycji Nejedlego o tematyce husyckiej podkreślała narodowy charakter ruchu, nie wspominała natomiast z powodów taktycznych o jego wymiarze klasowym, ponieważ priorytetem była w danej chwili jedność narodowa. Por. J. Randák, *V záři rudého kalicha. Politika dějin a husitská tradice v Československu 1948-1956*, Praha 2015, s. 79-81.

tożsamościowym do końca Masarykowskiej Czechosłowacji⁹⁸. Vajtauer jednak, jak zauważa Josef Čermák⁹⁹, wymienia Jana Husa, obok świętego Wacława i Jana Amosa Komenskigo wśród trzech najważniejszych postaci rodzimej historii. Czeski reformator to w opinii publicysty, jak zresztą inni wielcy Czesi, zwolennik zjednoczonej Europy pod niemieckim przywództwem: „[Hus] byl přesvědčen, že koná velký úkol říšský a že on i jeho národ je vyvolen, aby očistil církev od všech kazů, které se na ní objevily. [...] Jeho kořeny duchovní byly v Říši a evropské bylo jeho církevní poslání.“¹⁰⁰

Władze okupacyjne i sterowana przez nie prasa nie poprzestawały jednak tylko na politycznej instrumentalizacji czeskich tradycji historycznych. Latem 1940 roku, korzystając z szoku, który w czeskiej opinii publicznej wywołał upadek Francji, Wolfram von Wolmar, kierownik Biura Prasowego Protektora Czech i Moraw, wraz z Vladimírem Krychtálkiem i innymi politycznie zaangażowanymi publicystami przygotowali szeroko zakrojoną kampanię propagandową. Z ważniejszych przedsięwzięć należy wymienić przemówienie protektora, Konstantina von Neuratha wygłoszone podczas spotkania czeskich i niemieckich dziennikarzy 2 września 1940 roku oraz zorganizowanie wyjazdu wybranych przedstawicieli literatury i sztuki (m.in. Jaroslav Durych, Josef Hora, Josef Knap, Jan Čarek, Václav Renč, Václav Talich i in.) do Niemiec i Holandii. Celem wyprawy był Berlin i spotkanie z Josefem Goebbelsem, które odbyło się 11 września¹⁰¹.

Działania na rzecz współpracy z reżimem okupacyjnym osiągnęły szczyt w okolicach 28 września, święta patrona Czech, co stało się pretekstem do ponownego przypominania o pozytywnym stosunku księcia do Rzeszy i wzywania do kontynuacji tej tradycji. W dniu 28 września wręczano także tzw. narodowe odznaczenia Protektoratu Czech i Moraw za działalność na polu kultury. Wśród nagrodzonych osób znaleźli się np. Emil František Burian, Vilém Závada, Jaroslav Marvan i in. Byłoby zatem błędem, co podkreśla Tomáš Pasák, automatycznie wnioskować, że ten, komu nagrodę przyznano, kolaborował z okupantem. Teatr Buriana (D 41) zresztą pół roku później zamknięto, a sam reżyser został internowany w obozie koncentracyjnym¹⁰².

⁹⁸ J. Randák zwraca uwagę na tożsamościotwórczą rolę reminiscencji husyckich w czasie obu konfliktów światowych: „V prvé řadě dával husitský háv českých a československých bojů v době první i druhé světové války těmto kampaním z pohledu bojovníků za národní svobodu a státní samostatnost smysl. Konkrétně říkal, kým bojovníci a jejich představitelé jsou, respektive za koho se považují, o co usilují, jak sami své konání chápou a kdo je jejich nepřítel.“ Por. tegoż, *Husovská a husitská tradice v odboji a národně osvobozeneckém boji za první a druhé světové války* [w:] P. Čornej – V. Ledvinka (red.), *Praha Husova a husitská 1415-2015*, Praha 2015, s. 258.

⁹⁹ J. Čermák, *České dějiny pohledem ...*, s. 64.

¹⁰⁰ Cyt. za ibidem, ..., s. 64.

¹⁰¹ Por. T. Pasák, *Pod ochranou říše ...*, s. 244-245.

¹⁰² Ibidem, s. 246.

Podobnie niejednoznacznie jawi się także inne odznaczenie, przyznawane u schyłku Protektoratu, tzw. Svatováclavská orlice, którego oficjalna nazwa brzmiała Čestný štít Protektorátu Čechy a Morava s orlicí sv. Václava (Ehrenschild des Protektorats Böhmen und Mähren mit dem Herzog-Wenzel-Adler). Zostało ono ustanowione na mocy dekretu wydanego przez ministra Karla Hermana Franka 4 czerwca 1944 roku – w drugą rocznicę śmierci Reinharda Heydricha. Odznaczenia te były nadawane wraz z dyplomem w trzech stopniach: ze złotym wieńcem, ze srebrnym wieńcem i bez wieńca. Autorem projektu graficznego był prawdopodobnie Max Švabinský. Frank wręczył w drugiej połowie 1944 roku odznaczenia kilka razy osobiście, m. in. z okazji święta patrona Czech 28 września¹⁰³.

W uzasadnieniu wyboru takiej właśnie symboliki posłużono się argumentacją historyczną dostosowaną do potrzeb bieżącej polityki:

Orlice, odvozené od říšského orla, jsou známy jako nejstarší lenní znaky Říše také pro Čechy a Moravu a Němci i Čechové je chápou jako symbol sounáležitosti těchto zemí k Říši. V heraldickém zpodobnění černé plamenné orlice byl tento znak říšského léna zobrazován od doby Přemyslovců na štítě vévody Václava a tím také symbolizována vždy také věrnost tohoto vévody Říši a jeho státoprávní odkaz¹⁰⁴.

Należy zaznaczyć, że wśród wyróżnionych nie byli tylko ci, którzy, jak ujmuje to ówczesna prasa, „se mimořádně osvědčili v plnění svých povinností k Říši a svému národu”¹⁰⁵ (przykładem niech będzie owiany złą sławą minister edukacji i oświaty, Emanuel Moravec¹⁰⁶), ale też osoby, które odniosły sukces na polu gospodarki lub kultury¹⁰⁷. Nie trzeba podkreślać, że przyznanie odznaczenia kompromitowało nagrodzone osoby w oczach

¹⁰³ Por. <https://www.fronta.cz/dotaz/svatovaclavska-orlice> (dostęp 24.02.2023)

¹⁰⁴ „Lidové noviny”, 20. 06. 1944, cyt. za <https://www.fronta.cz/dotaz/svatovaclavska-orlice> (dostęp 24.02.2023)

¹⁰⁵ „Pestrý týden“, 24. 06. 1944, cyt. za <https://www.fronta.cz/dotaz/svatovaclavska-orlice> (dostęp 24.02.2023)

¹⁰⁶ Emanuel Moravec (1893-1945) – czeski legionista, oficer, polityk, w czasie narastającego zagrożenia Czechosłowacji Niemcami zwolennik zbrojnej obrony państwa oraz sojuszu z Francją i ZSSR. Po wydarzeniach monachijskich i rozpoczęciu okupacji ziem czeskich 15 marca 1939 roku nastąpił radykalny zwrot w jego poglądach: został czołowym przedstawicielem kolaboracji z nazistami. Połączył siły z proniemieckimi dziennikarzami, zwalczał zachowawczą politykę premiera Aloisa Eliáša wobec władz okupacyjnych. Jego pozycja umocniła się jeszcze po objęciu urzędu reichsprotektora przez R. Heydricha. W styczniu 1942 roku został z polecenia K. H. Franka mianowany ministrem szkolnictwa i oświaty. Po zamachu na Heydricha inicjował masowe zgromadzenia potępiające działania rządu czechosłowackiego na emigracji oraz deklarujące poparcie wobec władz okupacyjnych. Jako minister oświaty wyznaczył sobie za cel wychowanie narodu czeskiego w duchu ideologii narodowego socjalizmu. Po wybuchu praskiego powstania 5 maja 1945 roku popełnił samobójstwo. Por. M. Churaň i in., *Kdo byl kdo v našich dějinách ve 20. století I*, Praha 1998, s. 458-460.

¹⁰⁷ Wśród odznaczonych byli np. reżyser Otakar Vávra, malarz Max Švabinský, historyk Josef Šusta, dyrygent Václav Talich, aktor Vlasta Burian i in. Por.

https://pl.wikipedia.org/wiki/Kategoria:Odznaczeni_Tarcz%C4%85_Honorow%C4%85_Protektoratu_Czech_i_Moraw_z_Or%C5%82em_%C5%9Awi%C4%99tego_Wac%C5%82awa (dostęp 24.02.2023). Por. także Piotr M. Majewski, *Niech sobie nie myślą ...*, s. 245.

opinii publicznej. Temat ten ze względu na swoją kontrowersyjność do dziś cieszy się zainteresowaniem¹⁰⁸.

Warto dodać, że dyskredytacja dziedzictwa świętowaclawskiego w latach 1939-1945 stała się ponownie tematem publicznej dyskusji w 2000 roku, szczególnie podczas debaty parlamentarnej 19 maja, dotyczącej projektu ustawy, na mocy której miało zostać do kalendarza wprowadzone nowe święto państwowe: Den české státnosti – Svatý Václav (28.09.). Ówczesny socjaldemokratyczny premier, Miloš Zeman w swoim wystąpieniu określił bowiem patrona Czech jako symbol służalczości i kolaboracji, co wywołało stanowczą reakcję ze strony przedstawicieli prawej strony sceny politycznej¹⁰⁹.

4. *Moudrost starých Čechů* Romana Jakobsona

Publikacja, która ukazała się w Nowym Jorku w 1943 roku¹¹⁰ i spotkała się z żywym zainteresowaniem w czeskim środowisku emigracyjnym, stanowi, wraz z polemiką, którą zainicjowała, mniej znany przyczynek do sporu o sens czeskich dziejów. Tekst wyróżnia się na tle dorobku naukowego Jakobsona (lingwisty, teoretyka literatury, sławisty) – uczonego wkracza tu bowiem na teren politycznie zaangażowanej publicystyki. Taka postawa „ruského

¹⁰⁸ Por. np. program publicystyczny Czeskiego radia *Svatováclavská orlice – nacistické vyznamenání, které ničilo životy*, <https://temata.rozhlas.cz/svatovaclavska-orlice-nacisticke-vyznamenani-ktere-nicilo-zivoty-8154222> (dostęp 24.02.2023).

¹⁰⁹ Předseda vlády ČR Miloš Zeman: „[...] Myslím si, že není náhodou, kolegyně a kolegové, jestliže svatováclavská tradice byla tradicí druhé republiky, jestliže svatováclavská tradice byla tradicí protektorátu, jestliže v této zemi byla udělována svatováclavská orlice Emanuelem Moravcem. A pokud to náhodou nevíte, tak poslední velkofilm, který se koncem druhé světové války z příkazu německých okupantů natáčel na Barrandově - naštěstí nebyl dokončen - byl velkofilm, který se jmenoval Svatý Václav. [...] Jestliže tedy shrnu tento historický význam, táži se, kdo v této sněmovně má zájem slavit symbol servility a kolaborace. Myslím si, že hlasování to prokáže. Děkuji za pozornost.“ (Potlesk.) Poslanec Petr Mareš: „[...] Nehodlám vést při s panem premiérem na téma «hodnocení osoby knížete Václava». Na rozdíl od pana premiéra jsem odborníkem na moderní dějiny, nikoliv na raný středověk. Rád bych tady ale upozornil na něco jiného. Pan premiér nám sdělil, kdo všechno se odvolával na svatováclavskou tradici. Rád bych této sněmovně připomněl, že 1. květen jako Svátek práce se slavil nejen za druhé republiky, ale také za protektorátu, že nadšené davy našich pracujících v tento den vítal nejen Klement Gottwald, ale i velký «vůdce pracujících» Reinhard Heydrich. Takže odvoláváme-li se na svátky, které slavil někdo jiný, pak bychom museli do seznamu našich svátků sáhnout velmi hluboko. Děkuji.“ (Potlesk.) Poslanec Marek Benda: „[...] přiznám se, že nejsem teď připraven na hlubokou debatu o svatém Václavovi, ale musím říci, že mě vystoupení předsedy vlády, jak jej většinou respektují, v tomto případě urazilo. Pokusit se spojit českého knížete svatého Václava se symbolem servility a kolaborace, jak to bylo nazváno, mi prostě připadá urážlivé pro značnou část této společnosti a prosím, aby takováto slova nezaznívala v této sněmovně.“ (Potlesk z pravé strany sálu). Por. *Digitální repozitář Poslanecké sněmovny Parlamentu České republiky*, http://www.psp.cz/eknih/1998ps/stenprot/025schuz/s025150.htm#_h (dostęp 02. 03. 2023). Więcej na ten temat por. J. Pešina, „Nové“ české státní svátky. Pokus o bilanci po dvou dekádách [w:] *Słowianie, my lubim ... świętować*, Poznań 2023, s. 145-154.

¹¹⁰ R. Jakobson, *Moudrost starých Čechů. Odvěké základy národního odboje*. Nákladem Československého kulturního kroužku v New Yorku, New York 1943. W niniejszej pracy korzystam ze współczesnej krytycznej reedycji: R. Jakobson, *Moudrost starých Čechů. Komentovaná edice s navazující exilovou polemikou*, red. T. Hermann – M. Zelenka, Praha – Červený Kostelec 2015.

Čechoslováka židovského původu”¹¹¹ jest zrozumiała w kontekście wydarzeń lat 1938-1943, które Jakobsona osobiście dotknęły: okupacja Czechosłowacji, atak na Związek Radziecki oraz urzeczywistnienie „ostatecznego rozwiązania“. Podstawę późniejszej monografii stanowił cykl wykładów otwartych wygłoszonych przez Jakobsona jesienią i zimą 1942 roku w nowojorskim Czechosłowackim Stowarzyszeniu Kulturowym (Kulturní kroužek československý), następnie opublikowanych w odcinkach na łamach niedzielnego dodatku gazety *Newyorské listy*. W formie książkowej, poszerzonej i uzupełnionej, tekst ukazał się pod tytułem *Moudrost starých Čechů*¹¹² jesienią 1943 roku¹¹³. Ostatecznie, na styku dyskursu naukowego i publicystycznego, powstał, jak stwierdzają Tomáš Hermann i Miloš Zelenka, „nejrozáhlejší a nejkontroverznější Jakobsonův text tohoto žánru, svébytný doklad propojení jeho bohemistických, resp. slavistických studií s válečnou ideologií odboje.“¹¹⁴

W opinii samego Jakobsona, książka ta stanowi zarys dziejów „czechosłowackiej ideologii narodowej“. Tytułowa mądrość polega, w jego oczach, na wyborze języka starocerkiewnosłowiańskiego jako języka liturgicznego. Ponieważ chodziło o język ludu (dla ludu zrozumiały), Jakobson uważa taką decyzję za „demokratyczny” czyn, który połączył starych Czechów ze Wschodem, co stanowiło przeciwwagę dla Niemiec. Autor czuje się zobowiązany do zdefiniowania antyniemieckiej „czechosłowackiej” tradycji jako ideologicznej podstawy programu odnowienia Czechosłowacji oraz w domyśle też skierowania emigracyjnej polityki zagranicznej w stronę Związku Radzieckiego¹¹⁵.

Praca, podzielona na pięć rozdziałów (I. Deváté století: Velká Morava, II. Přemyslovské knížectví, III. Třinácté století: přemyslovské království, IV. Čtrnácté století: věk lucemburský, V. Husitská revoluce a její dědictví), rozpoczyna się od barwnego opisu dziejów Wielkich Moraw (misji morawskiej Cyryla i Metodego, początków piśmiennictwa), za których spadkobiercę politycznego i kulturowego uważa autor Księstwo a później Królestwo Czeskie, podważając tym samym jednoznaczność zachodniej orientacji wczesnośredniowiecznego państwa czeskiego i choć ostatni ośrodek liturgii słowiańskiej na ziemiach czeskich (Sázavský klášter) pod koniec XI wieku zanikł, dziedzictwo

¹¹¹ N. Drubek-Meyerová, *Bohemistické práce Romana Jakobsona aneb proč je český Jakobson zanedbáván* [w:] *Světová literárněvědná bohemistika*, sv. II: *Úvahy a studie o české literatuře*, Praha 1996, s. 471; cyt. za T. Hermann – M. Zelenka, *Válečný spis Romana Jakobsona. Mezi strukturální lingvistikou, slavistikou a politizující ideologií* [w:] R. Jakobson, *Moudrost starých Čechů ...*, s. 40, przyp. 66.

¹¹² Tytuł w symboliczny sposób nawiązuje do książki przysłów zebranych przez J. A. Komenského, *Moudrost starých Čechů za zrcadlo vystavená potomkům* (red. F. Svejkský), Praha 1954. Por. T. Hermann – M. Zelenka, *Válečný spis Romana Jakobsona ...*, s. 45, przyp. 81.

¹¹³ *Ibidem*, s. 40, 45.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 45.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 46.

cyrylometodejskie trwało dalej, co Jakobson stara się udowodnić w dalszym toku rozważań. W XIII wieku zatem, w czasach panowania Przemysła II, Czechy uwalniają się spod wpływu niemieckiego i dochodzi do ponownego ożywienia pierwotnej tradycji cyrylometodejskiej, czego dowodzić ma kanonizacja św. Prokopa i kult morawskiego Velehradu. Proces emancypacji politycznej i kulturowej kontynuowany jest także w czasach luksemburskich, kiedy to powstaje literatura w języku narodowym i tylko pozornie mało znaczący „epizod emauzski“ (czasowe odnowienie liturgii słowiańskiej w Klasztorze Emaus/ Na Slovanach), pozostaje w rzeczywistości znakiem kulturowej aktywności narodu czeskiego. W ostatnim rozdziale badacz omawia ruch husycki, który, w jego opinii, stanowi wyraz organicznego połączenia narodowej i społecznej emancypacji społeczeństwa czeskiego. Husycki kielich to symbol pragnienia nabożeństwa odprawianego w języku narodowym, uznać go bowiem należy za świadome nawiązanie do tradycji cyrylometodejskiej i jest później kontynuowane w barokowych obronach rodzimego języka, znanych z tekstów Komenskigo, Stránskiego oraz Balbína, później, w okresie odrodzenia narodowego, pojawiających się w dziele Kollára, Havlíčka, Palackiego i w końcu też Masaryka¹¹⁶.

Jak już wspomnieliśmy, tekst Jakobsona można uważać za kontynuację przedwojennego sporu o sens czeskich dziejów. Jedną z konstytutywnych cech tego sporu była bowiem jego koncentracja wokół interpretacji ruchu husyckiego, któremu już František Palacký nadał status centralnego wydarzenia czeskiej historii. Zgodnie z Palackim, Jakobson za główną linię czeskich dziejów uważa wielowiekowe zmagania słowiańsko-germańskie, jednak w odróżnieniu od czeskiego historiografa za główne wydarzenie tych dziejów uważa misję cyrylometodejską na Wielkich Morawach i jej spuściznę kulturowo-polityczną. To właśnie pod kątem kontynuacji lub (czasowego) opuszczenia dziedzictwa wielkomorawskiego rozpatruje (i zarazem wartościuje) dzieje Czech i wywodzące się z nich tradycje historyczne.

Pisząc o początkach kultury czeskiej¹¹⁷, Jakobson podkreśla istotny wpływ bizantyńskiego kręgu kulturowego na jej wysoki poziom, co uwidoczniło się, w jego opinii, zwłaszcza na tle kultury zachodnioeuropejskiej:

Stačí ukázat jednak na malou gramotnost německého císaře Oty Velkého (912-973), jednak na sečtělost souvěkých panovníků českých [...]; stačí srovnat obdivuhodné bohatství církevněslovanské literatury

¹¹⁶ Ibidem, s. 47-48.

¹¹⁷ Jak píšou T. Hermann i M. Zelenka: „Českou kulturu [...] Jakobson nechápe primárně etnický či esenciálně, nýbrž ve dvou hlavních kulturně-funkčních vazbách – česko-slovenské, kterou manifestuje velkomoravský základ, a širě česko-slovanské, nesené církevněslovanským písemnictvím.“ Por. ibidem, s. 46.

s tehdejšími písemnictvím německým a anglosaským [...] Rovněž právem bylo zdůrazněno, že jen v tomto východním kulturním rámci mohl na začátku 10. století vzniknout ideál osvíceného křesťanského vladaře¹¹⁸, vtělený, jak ukázal Pekař, ve sv. Václavovi a v nejstarší české literatuře svatováclavské.¹¹⁹

Kanonizaci dvou pierwszych rodzimych světych – Ludmiły i Waclawa uvažá Jakobson za czynnik, který v istotny spôsob wzmocnil nie tylko czeski Kościół, lecz także ideę narodową oraz międzynarodowy prestiż państwa czeskiego. Zdaniem badacza, nieprzypadkowo także pierwsze żywoty obojga světych powstały w Pradze niedługo po ich śmierci w języku starocerkiewnosłowiańskim, a ich odpisy trafiły wkrótce także do Rosji i Chorwacji.¹²⁰

Również epokę husycką Jakobson rozpatruje w perspektywie kontynuacji dziedzictwa wielkomorawskiego, przy czym podkreśla społeczny, językowy oraz narodowy wymiar ruchu. Na wstępie swoich rozważań badacz stara się pogodzić dwie odmienne oceny husytyzmu, stwierdzając, że, owszem, był to ruch o charakterze średniowiecznym, który jednak swoimi postulatami społeczno-politycznymi przygotował grunt ideowy dla dwóch przełomowych rewolucji epoki nowożytnej – francuskiej i rosyjskiej. Zaś korzenie ideowe czeskiego egalitaryzmu sięgają, w opinii Jakobsona, czasów wielkomorawskich:

Kde však čerpalo husitství svou tuhou opoziční odolnost proti autoritativnímu myšlení a přísné hierarchické soustavě soudobé společnosti? Nesmíme pouštět ze zřetele opoziční, odbojnou povahu české myšlenkové tradice od 9. století až do pozdního středověku. Víme, že mnohověký národní zápas proti silnému, dobytvačnému sousedu vyhranil a vyhrotil tuto ideologii a propůjčil jí osobité prvky, cizí běžnému nazírání tehdejšího západu.¹²¹

W opinii Jakobsona zatem, wielowiekowe zmagania Czechów z mocnym i zaborczym sąsiadem ukształtowały specyficzny charakter czeskiej ideologii narodowej, w tym także husytyzmu, w którym nakładały się postulaty społeczne, narodowoemancypacyjne oraz językowe, które ponownie można wyprowadzić już z tradycji cyrylometodejskiej: „[...] doba Karlova se svým Slovanským klášterem a bohatou legendistickou literaturou náležitě

¹¹⁸ Jak píše Dušan Třeštík, ówczesny ideał chrześcijanina został sformułowany przez reformacyjny ruch kluniacki (powstał w klasztorze benedyktyńskim w Cluny), pod którego wpływem pozostawali prawdopodobnie autorzy najstarszych łacińskich legend świętowaclawskich. Por. D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin (530-935)*, Praha 2008, s. 382.

¹¹⁹ R. Jakobson, *Moudrost starých Čechů ...*, s. 124.

¹²⁰ Ibidem, s. 144.

¹²¹ Ibidem, s. 204.

připravila půdu, a je jisté, že husitský kulturní, zejména jazykový boj navázal na tradici cyrilometodějskou.“¹²²

Wiele uwagi autor poświęca narodowemu lub narodowo-obronnemu wymiarowi husytyzmu, który stanowi, w jego ujęciu, kontynuację wielowiekowych czesko-niemieckich zmaganiań, co ostatecznie prowadzi go do stwierdzenia niemożliwości pokojowej koegzystencji Czechów i Niemców na ziemiach czeskich i przedstawienia radykalnej wizji (popartej mową źródeł historycznych), obecnej zresztą wówczas już w środowisku Czechosłowackiego prezydenta na emigracji, Edvarda Beneša¹²³: „Co však počít s potomní německou imigrací, která porušila původní národnostní jednotnost české země, její jednotlivě slovanský ráz, výslovně dosvědčený i germánskými souvěkovci? Hosté, úkladně zneužívající pohostinství, mají býti vyhoštěni – toť prostý soud husitské doby.“¹²⁴

Poglądy Jakobsona odbiły się szerokim echem w czeskim środowisku emigracyjnym. Odbiór tekstu oscyluje pomiędzy entuzjastycznym przyjęciem, poprzez powściągliwość aż do odrzucenia. Z całkowitą aprobatą poglądy te spotkały się w środowisku przeważnie młodszych intelektualistów o orientacji lewicowej (Stanislav Budín, Jiří Voskovec), krytyczną postawę zajęli np. teolog protestancki, Josef Lukl Hromádka lub historyk, Otakar Odložilík. Emigracyjne polemiki stanowiły właściwie kontynuację wcześniejszych sporów toczonych w kraju i, jak piszą autorzy opracowania, każdy z wybranych uczestników reprezentował tu pewien określony punkt widzenia, który można dalej uogólniać¹²⁵.

Polemikę otwiera recenzja *Historické kořeny naší národní politiky*, autorstwa Stanislava Budína¹²⁶, opublikowana 10 października 1943 roku w dodatku niedzielnej gazety „Newyorské listy“. Na początku tekstu Budín stwierdza, iż historyzm w dyskursie tożsamościowym, jeszcze niedawno uważany za przebrzmiały, wykazał w czasie wojny swoją żywotność i przydatność. W świetle dramatycznych wydarzeń ostatnich lat ponownie

¹²² Ibidem, s. 210.

¹²³ Odnowienie Czechosłowacji w jej przedwojennych granicach było ściśle powiązane z problemem Niemców sudeckich. Ostatecznie przeważała koncepcja całkowitego transferu ludności niemieckiej z ziem czeskich, od początku forsowana przez przedstawicieli krajowego ruchu oporu. Por. P. Bělina – J. Pokorný (red.) *Dějiny země Koruny české II*, Praha 1992, s. 225-226.

¹²⁴ R. Jakobson, *Moudrost starých Čechů ...*, s. 226.

¹²⁵ T. Hermann – M. Zelenka, *Válečný spis Romana Jakobsona ...*, s. 82.

¹²⁶ Stanislav Budín (1903-1979) – dziennikarz i publicysta. W latach 1934-1935 redaktor naczelny dziennika „Rudé právo“. W 1936 r. został wykluczony z KPCz z powodu „odchylenia“ prawicowego (pravicová úchylka). Ideologii komunistycznej pozostał mimo to wierny przez całe życie. W 1939 roku wyemigrował do USA, w latach 1940-1945 był redaktorem gazety „Newyorské listy“. Wspierał rząd Edvarda Beneša na uchodźctwie, zwłaszcza jego orientację na współpracę ZSSR w polityce zagranicznej. Po powrocie do Czechosłowacji pracował jako redaktor i wykładowca. W latach 1966-1968 był redaktorem, a w okresie Praskiej wiosny redaktorem naczelnym poczytnego czasopisma „Reportér“. Jeden z pierwszych sygnatariuszy Karty 77. Autor obszernych wspomnień *Jak to vlastně bylo* (2007). Por. T. Hermann – M. Zelenka, *O účastnících polemiky* [w:] R. Jakobson, *Moudrost starých Čechů ...*, s. 315.

zaktualizowała się bowiem kluczowa kwestia czeskich dziejów – od tysiąca lat trwające zmagania Czechów z potężnym sąsiadem oraz wiążąca się z tym obrona niezależnego bytu narodowego. Tekst Jakobsona dostarcza, w opinii publicysty, argumentacji historycznej dla współczesnych działań politycznych: „Kniha profesora Jakobsona [...] má všechny předpoklady k tomu, aby se stala ideologickou základnou druhého československého odboje. Neboť jejím cílem je dokázat, že naše nynější národní politika není nahodilá, nýbrž vyplývá z nejlepších tradic českého národa [...]“¹²⁷ Owe najlepsze tradycje tworzą w dziejach czeskich kontinuum, które dziennikarz streszcza następująco: „protiněmectví, humanita a demokracie, moc mezi Západem a Východem, přetavování a asimilování prvků západních i východních.“¹²⁸

W podobnie pochwalnym duchu książka została przyjęta przez Jiřego Voskovca na łamach „Newyorskich listůw” 8 lutego 1944 roku¹²⁹. Aktor m.in. docenia oświatowo-informacyjną rolę, którą opracowanie pełnić może wobec zachodniego odbiorcy. Jak zauważają T. Hermann i M. Zelenka, w stwierdzeniu „nevědomosti, kterou Západ projevuje vzhledem k věcem československým“¹³⁰ pobrzmiwia autorskie rozczarowanie postawą Zachodu w czasie kryzysu monachijskiego¹³¹.

Bardziej zrównoważone recenzje tekstu Jakobsona autorstwa Adolfa Hoffmeistera¹³² i Eduarda Goldstückera¹³³ ukazały się kolejno 22 stycznia i 11 marca 1944 roku na łamach tygodnika „Nové Československo“. Hoffmeister rozumie, że główne założenie książki „je jasně válečně protiněmecké“¹³⁴, wskazuje jednak jeszcze jej inne, naukowe znaczenie: „Význam Jakobsonova historického pamfletu tkví však ještě jinde. Je rukavicí hozenou takřka

¹²⁷ S. Budín, *Historické kořeny naší národní politiky* [w:] R. Jakobson, *Moudrost starých Čechů ...*, s. 250.

¹²⁸ Ibidem, s. 252.

¹²⁹ J. Voskovec, „*Ať zvučí hlas všeliký ...*“ [w:] R. Jakobson, *Moudrost starých Čechů ...*, s. 272-273.

¹³⁰ Ibidem, s. 273.

¹³¹ T. Hermann – M. Zelenka, *Válečný spis Romana Jakobsona ...*, s. 85.

¹³² Adolf Hoffmeister (1902-1973) – rysownik, malarz, publicysta, pisarz. Absolwent prawa na Uniwersytecie Karola. Współzałożyciel Stowarzyszenia Artystów Devětsil. Współpracował z Teatrem Wyzwolonym. W 1939 roku wyemigrował do Paryża, od 1941 przebywał w Nowym Jorku, gdzie m. in. pracował w redakcji Głosu Ameryki. Po powrocie do Czechosłowacji pracował dla UNESCO. Od 1948 r. był ambasadorem we Francji, od 1951 r. zoztał wykładowcą, w latach 1954-1956 rektorem, Wyższej Szkoły Rzemiosła Artystycznego w Pradze. W latach 1965-67 pełnił funkcję prezesa Stowarzyszenia Czechosłowackich Artystów Plastyków i prezesa Czechosłowackiego PEN Clubu. Por. T. Hermann – M. Zelenka, *O účastnicích polemiky ...*, s. 316.

¹³³ Eduard Goldstücker (1913-2000) – germanista i krytyk literacki, absolwent Uniwersytetu Karola. Już w czasie studiów został członkiem KPCz. W 1939 roku wyemigrował do Londynu, gdzie pracował dla czechosłowackiego rządu na uchodźctwie. W 1948 roku został mianowany czechosłowackim ambasadorem w Izraelu. W 1951 roku odwołany i w zmanipulowanym procesie skazany na dożywocie. W 1955 roku został zwolniony i zrehabilitowany. W centrum jego zainteresowania naukowego znajdowała się praska niemiecka literatura, w 1963 roku zorganizował w Liblicach konferencję poświęconą Franzowi Kafce. W latach 1968-1969 zaangażował się w proces demokratyzacyjny. W latach 1969-1990 ponownie znalazł się na emigracji w Wielkiej Brytanii. Autor dwutomowych *Vzpomínek* (2003-2005). Por. T. Hermann – M. Zelenka, *O účastnicích polemiky*, s. 315-316.

¹³⁴ A. Hoffmeister, *Tři české knihy* [w:] R. Jakobson, *Moudrost starých Čechů ...*, s. 269.

celému českému historickému bádání [...] a výzvou k přezkoumání a přezkoušení všech dějinných pramenů a vymanění se z německé dějovědné školy.¹³⁵ Z kolei w opinii Goldstückera, zasadnicze tezy przedstawione przez Jakobsona, tzn. już z czasów wielkomorawskich wywodzący się, ideowo uzasadniony, opór wobec Niemców, zrównoważona synteza wpływów kulturowych Zachodu i Wschodu oraz idea równouprawnienia narodów oraz demokracji, można przyjąć tylko z zastrzeżeniami ze względu na wciąż trwające badania nad tymi zagadnieniami¹³⁶. Za istotną wadę metody naukowej Jakobsona autor uważa pominięcie procesualnego i selektywnego charakteru tradycji historycznej:

U Jakobsona to, co vzniklo v 9. století, je konstantou, která se neměnila. Každý však ví, že každá generace a každá osoba si v dějinách svůj *raison d'être* musela znovu formulovat a používala toho, co zdědila od předků pouze jako jakéhosi skladiště stavebního materiálu k vybudování ideového domu pro sebe i chrámu pro svého boha.¹³⁷

Za najistotniejsze głosy w dyskusji można uznać krytyczne recenzje autorstwa Josefa Lukla Hromádki¹³⁸ i Otakara Odložilíka¹³⁹, które ukazały się w Chicago, w czasopiśmie „Husův lid“ kolejno w grudniu 1943 i kwietniu 1944 roku. Hromádka uzasadnia napisanie obszernego komentarza potrzebą obrony ideowej spuścizny Masaryka¹⁴⁰, ponieważ książkę Jakobsona uważa za „popření všech základních, duchovních a filozofických základů, na

¹³⁵ Ibidem, s. 269.

¹³⁶ E. Goldstücker, *Moudrost starých Čechů* [w:] R. Jakobson, *Moudrost starých Čechů ...*, s. 274-275.

¹³⁷ Ibidem, s. 275.

¹³⁸ Josef Lukl Hromádka (1889-1969) – teolog protestancki. Studiował teologię na uniwersytetach w Wiedniu, Bazylei, Heidelbergu, Aberdeen i Pradze. Duchowny Kościoła luteranckiego. W 1920 roku uzyskał na Husyckim Wydziale Teologicznym UK stopień doktora habilitowanego na podstawie pracy *Masarykova filosofie náboženství a předpoklady vědecké dogmatiky*. W 1927 roku wraz z E. Rádlem założył czasopismo „Křesťanská revue“. W latach 1939-1947 żył w USA, gdzie w seminarium w Princeton wykładał apologetykę i etykę. Po powrocie do Czechosłowacji pełnił aż do 1969 r. funkcję rektora Wydziału Teologii Ewangelickiej UK. Jego postawa po 1948 r. budziła kontrowersje: odrzucał antykomunizm, usiłował o dialog pomiędzy chrześcijanami i marksistami. Był zaangażowany w ruchu ekumenicznym i pokojowym. Laureat Międzynarodowej Leninowskiej Nagrody Pokoju. Por. T. Hermann – M. Zelenka, *O účastnících polemiky ...*, s. 316-317.

¹³⁹ Otakar Odložilík (1899-1973) – historyk czeskiego protestantyzmu. Absolwent Uniwersytetu Karola, uczeń Václava Novotnego, którego katedrę później przejął. Od 1923 był archiwistą Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, w 1926 r. został mianowany docentem w dziedzinie czeskiej historii, a od 1934 profesorem nadzwyczajnym. Od 1939 r. przebywał w USA. Wykładał na uniwersytetach w Colorado, Washingtonie i Nowym Jorku. Współpracował z J. L. Hromádką. W latach 1943-1945 pełnił funkcję doradcy Czechosłowackiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych na uchodźctwie. W 1945 r. wrócił do Pragi, po 1948 r. ponownie wyemigrował do USA, gdzie wykładał na uniwersytecie w Filadelfii. Jego najważniejszą pracą była monografia o Jerzym z Podiebradów i jego polityce *The Hussite King. Bohemia in European Affairs 1440-1471* (1965). T. Hermann – M. Zelenka, *O účastnících polemiky ...*, s. 317.

¹⁴⁰ W 1940 r. Hromádka opublikował tekst rozpatrujący myśl Masaryka w kontekście aktualnych wydarzeń. Por. J. L. Hromádka, *Masaryk mezi včerejškem a zítřkem. Československý boj o novou Evropu* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl českých dějin 1938-1989*, s. 84-129.

kterých byl budován Masarykův program.¹⁴¹ Rozważania teologa koncentrują się wokół trzech głównych tez zawartych w opracowaniu, za które uważa: sięgającą czasów wielkomorawskich rzekomą ciągłość czeskich dziejów, postrzeganie kultury czeskiej jako syntezy wpływów zachodnich i wschodnich oraz odwieczne zmagania słowiańskiego (czeskiego) demokratyzmu z niemieckim autorytaryzmem. W opinii Hromádki, żadnej z tych tez nie da się obronić, jeżeli zostaną one poddane konfrontacji z poglądami zawartymi w pracach pierwszego prezydenta. Recenzent przypomina o stwierdzonym przez Masaryka rozchwianiu czeskiej tożsamości, wynikającym z braku ciągłości dziejowej właśnie: „My Čechové taky jediní ze všech křesťanských národů ztratili jsme historickou kontinuitu právě v tom, co za ideál a za svůj nejvlastnější čin pokládáme, a v tom tkví naše neblahá rozdvojenost a polovičitost.“¹⁴² Za błędne i sprzeczne z poglądami Masaryka (*Rusko a Evropa*) Hromádka uważa również przecenianie znaczenia słowiańskiego (narodowego) języka liturgicznego, choć z punktu widzenia rozwoju historycznego języka i literatury problem ten niewątpliwie zasługuje na uwagę i stanowi cenny wkład Jakobsona w naukę czeską¹⁴³.

Najwięcej uwagi, co zrozumiałe, autor poświęca zagadnieniu stosunków czesko-niemieckich. Recenzenta skłania ku temu nie tylko aktualna sytuacja polityczna, lecz także poczucie obowiązku obrony dobrego imienia niedawno (1942) zmarłego Emanuela Rádl¹⁴⁴, współpracownika w redakcji czasopisma „Křesťanská revue“. Jakobson bowiem w swoim tekście wielokrotnie odnosi się krytycznie, i zdaniem Hromádki bez zrozumienia, do autora książki *Válka Čechů s Němci* (1928)¹⁴⁵, pisząc o nim „jak by to byl naivní, zasněný hlupáček, který blouznil o smíru s Němci, přehlížel skutečnost a šalebnou filosofií míru zastíral oči jiných před hrozící lavinou.“¹⁴⁶ Rádl jednak, jak dalej stwierdza recenzent, nie tylko wzywał do dialogu z Niemcami i równoczesnego wyzwolenia się z kulturowego definiowania narodu, lecz także, wskazując na romantyczne korzenie nacjonalizmu (*Romantická věda*, 1918; *O německé revoluci*, 1933), przedstawił go jako problem nie tylko niemiecki, ale również ogólnoeuropejski¹⁴⁷. W takim szerszym kontekście rozpatruje tę kwestię także Hromádka:

¹⁴¹ J. L. Hromádka, *O čistotu druhého odboje* [w:] R. Jakobson, *Moudrost starých Čechů ...*, s. 255.

¹⁴² T. G. Masaryk, *Světová revoluce*, 1925. Cyt. za J. L. Hromádka, *O čistotu druhého odboje ...*, s. 258.

¹⁴³ Por. J. L. Hromádka, *O čistotu druhého odboje ...*, s. 257-261.

¹⁴⁴ Por. także J. L. Hromádka, *Don Quijote české filozofie Emanuel Rádl 1873-1942*, New York 1943, Praha 1947.

¹⁴⁵ Por. „Dnes se zdá téměř neuvěřitelné, že před patnácti lety mohla vyjít kniha českého učence, která fakticky přetvářela národní dějiny v souběžném směru jako uvedená hesla všenečeské nepřátelské propagandy. Bezděky jí sloužila přes nejlepší, nejpoctivější úmysly autora, prostoduchého horlitele pro kolaboraci s Němci.“ R. Jakobson, *Moudrost starých Čechů ...*, s. 137.

¹⁴⁶ J. L. Hromádka, *O čistotu druhého odboje ...*, s. 263.

¹⁴⁷ Ibidem, s. 263-264.

Ale jak to, že právě v době Hitlerova vítězství v Německu naši protimasarykovští a protibenešovští nacionalisté, kteří se dříve vyznamenávali protiněmeckým vlastenčením, byli ochotni se paktovat s Henleinem a později i s Hitlerem? Proč? Proto, že protiněmecký nacionalismus nestačil, aby lidé rozuměli, o čem jde, aby pochopili vlastní smysl Hitlerova hnutí a katastrofální krizi Evropy.¹⁴⁸

Otakar Odložilík rovněž motyvuje zabranie głosu w dyskusji ukazaniem się książki zaprzeczającej programowi Masaryka. Jej pozytywne przyjęcie wpisuje się, zdaniem historyka, w szerszą tendencję przemiany ideologii tzw. drugiego ruchu oporu (druhý odboj)¹⁴⁹, z którego znika spuścizna ideowa założyciela Czechosłowacji i który przestaje podkreślać postulat powojennego odnowienia Masarykowskiej republiki. Jednym z przejawów odchodzenia od myśli Masaryka jest zjawisko, które Odložilík określa jako nowy nacjonalizm (wspierany m. in. książką Jakobsona), który z jednej strony jest zrozumiały w świetle wydarzeń wojennych, z drugiej strony jednak rodzi niebezpieczeństwo tworzenia schematycznego obrazu historii oraz jednostronnej powojennej orientacji Czechosłowacji w polityce międzynarodowej:

Ale otázka je, budeme-li svůj nový nacionalismus zakládat jen na výkřicích proti Němcům, na posměšných historkách, na lidových popěvcích, na popírání i těch styků obojího světa, které byly plodné a zanechaly v našem národním životě stopu. [...] Lidé se snadno nechají unést citovou reakcí a [...] bez dlouhých úvah přijímají zjednodušenou tezi, že Západ, to byli především Němci, a že proto je třeba hlasitě se odříkat všeho, co odtamtud přišlo, a vrhnout se do náruče Východu.¹⁵⁰

Dalsza polemika wokół książki Jakobsona w zasadzie tylko potwierdza i umacnia wcześniej przedstawione poglądy poszczególnych uczestników. Jiří Voskovec, w reakcji na tekst Odložilíka, odrzuca jego główne zastrzeżenia: Jakobson nie zaprzecza Masarykowi, jego krytyka Rádla jest uzasadniona, a jego radykalizm jest w aktualnej sytuacji nie tylko zrozumiały, lecz także potrzebny¹⁵¹: „Je to dobře ukovaná zbraň, z čistě, spolehlivé oceli. Je to zlá zbraň, neboť byla ukována proti krutému nepříteli v době války.“¹⁵² Z kolei Stanislav Budín, w odpowiedzi na teksty Hromádki i Odložilíka, stwierdza, że czescy demokraci wykazali w okresie międzywojennym dużo chęci do nawiązania dialogu z czeskimi

¹⁴⁸ Ibidem, s. 265.

¹⁴⁹ Mianem „druhý odboj“, dla odróżnienia akcji na rzecz odzyskania niepodległości w latach 1914-1918, określano krajowy i zagraniczny czechosłowacki ruch oporu w latach 1939-1945. Jako „třetí odboj“ określano z kolei ruch antykomunistyczny, zwłaszcza w latach 1948-1956.

¹⁵⁰ O. Odložilík, *Zrodila se nám ideologie* [w:] R. Jakobson, *Moudrost starých Čechů ...*, s. 285-286.

¹⁵¹ J. Voskovec, *Proč si tupit vlastní zbraně?* „Nová doba“ (09.05.1944, Chicago) [w:] R. Jakobson, s. 289-292.

¹⁵² J. Voskovec, *Proč si tupit vlastní zbraně?* ..., s. 292.

Niemcami, czemu sprzeciwiali się miejscowi faszyci, którzy obecnie z Niemcami kolaborują. Powojenny powrót do zasad humanitaryzmu jednak nie jest możliwy, podkreśla dziennikarz, zarysowując przyszłe radykalne rozwiązania oraz orientację Czechosłowacji w polityce zagranicznej:

Věděli jsme, že až přijde čas odplaty, že se najdou v Americe a v Anglii různí pacifisté, náboženští mystifikové a prostě hlupáci, kteří budou poukazovat na to, jak hodní jsou Němci [...] Ale nevěděli jsme, že se takoví lidé také najdou mezi námi, a že budou mít ještě tolik odvahy, aby se při tom odvolávali na Masaryka a na dějiny první republiky. [...] Staletí musí uplynout, abychom zapomněli na Lidice. Staletí musí uplynout, abychom mohli opět uplatnit Masarykovu humanitu na Němce. Zatím však jdeme bezvýhradně v tomto směru s Východem, s velkým Sovětským svazem [...].¹⁵³

Głos ponownie zabrali także Hromádka i Odložilík. Przyjrzyjmy się jeszcze tekstowi drugiego z nich, ponieważ stara się on debatę wprowadzić z powrotem na obszar historiozoficzny, a zatem powrócić do istoty sporu o sens czeskich dziejów. W artykule noszącym tytuł *Síla či mdloba?*¹⁵⁴ historyk zwraca uwagę na selektywny charakter pamięci historycznej, zadając pytanie: „Co si vybíráme z národních dějin, abychom dotvrdili souvislost dnešního zápasu s minulostí a abychom vybudovali základnu pro život po válce?“¹⁵⁵ Dobór poszczególnych elementów historii uwarunkowany jest aktualną sytuacją społeczną: „V období slabosti a mdloby vůdčí úloha připadá zpravidla citu; v dobách rozkvětu a jistoty řídívá nás rozum, kritický smysl pro skutečnost a pravou povahu věcí.“¹⁵⁶ stwierdza Odložilík. W stanie tytułowego omdlenia bądź słabości znalazło się społeczeństwo czeskie w epoce absolutyzmu Metternichowskiego, ale stan ten trwał właściwie aż do lat dziewięćdziesiątych XIX wieku, kiedy do życia publicznego wstąpiła młoda generacja, której debiut poprzedziła kampania krytyczna Jana Gebauera, T. G. Masaryka i ich rówieśników, podważająca autentyczność *Rękopisów*, typowego przykładu poszukiwania legitymizacji historycznej w zamierzchłych czasach. W okresach stabilności i siły wybierano za przedmiot badań „životná hnutí a takové osobnosti, které mají výraznou tvář a zanechaly po sobě jasnou stopu.“¹⁵⁷ Nietrudno się domyślić, że dla Odložilíka Jakobson (przynajmniej jako autor *Mądrości starych Czechów*) jest romantykiem, który „nesnese doteku s realitou, s věcí, kterou

¹⁵³ S. Budín, *Nesahejte panu profesorovi na Němce!* „Věk rozumu“ (11.05.1944, Chicago) [w:] R. Jakobson, *Moudrost starých Čechů ...*, s. 298-299.

¹⁵⁴ O. Odložilík, *Síla či mdloba?* „Husův lid“ (sierpień 1944 r.) [w:] R. Jakobson, *Moudrost starých Čechů ...*, s. 304-309.

¹⁵⁵ Ibidem, s. 306.

¹⁵⁶ Ibidem, s. 307.

¹⁵⁷ Ibidem, s. 307.

lze změřit a zvážit, nýbrž ohlíží se po zjevech, které jako by byly utvořeny z mlhovin a par.“¹⁵⁸ Warto jednak przypomnieć, że właśnie w okresie największej siły i stabilności państwa czechosłowackiego (1929) powrócono w ramach dyskursu tożsamościowego do tradycji świętowaclawskiej, mogącej się, co prawda, wykazać tysiącletnim trwaniem, ale opierającej się na słabej bazie źródłowej, metaforycznie rzecz ujmując, na wyżej wspomnianych mgławicach i oparach.

Należy także pamiętać o tym, na co zwraca uwagę Jan Lehár, że argumentacja naukowa, przy pomocy której Jakobson wspiera swoje wnioski polityczne, nie została stworzona *ad hoc*, tylko ewoluowała w pracach naukowca od końca lat dwudziestych. Z krytyką przeceniania zachodnich wpływów przez czeską naukę wystąpił już w artykule *Nejstarší české písně duchovní* (1929), choć nie ma tu jeszcze mowy o kulturowej ciągłości tradycji cyrylometodejskiej w czeskich dziejach. Taki pogląd, wraz z poszerzaniem bazy źródłowej, coraz wyraźniej zarysowuje się w kolejnych pracach: *Český verš před tisíci lety* (1935), *Úvahy o básnictví doby husitské* (1936), aż w końcu w tekście *Český podíl na církevněslovanské kultuře*, który Jakobson opublikował w pracy zbiorowej *Co daly naše země Evropě a lidstvu*¹⁵⁹ (1939) pod pseudonimem Olaf Jansen, znajdujemy w załączku prawie całą *Moudrost*¹⁶⁰.

Na paradoks zakrawa fakt, iż, jak również zauważa Lehár: „Po válce, jejíž konec přinesl uskutečnění Jakobsonových politických vidin, však nebylo v Československu kupodivu po autora *Moudrosti starých Čechů* místo a polemika o smysl českých dějin, kterou rozvířil, neměla na domácí půdě pokračování.“¹⁶¹

¹⁵⁸ Ibidem, s. 307.

¹⁵⁹ Praca zbiorowa, która ukazała się pod redakcją Viléma Mathesiusa w tym samym roku, co *Česká vzdělanost v Evropě* Patočki, proponuje odwróconą, czeską perspektywę europejskości. Zawiera ona teksty ukazujące na przestrzeni od wczesnego średniowiecza do XVIII wieku czeski wkład w zakresie religii, języka, literatury, sztuki, polityki, gospodarki itd. Interesujące nas okresy, tzn. początki państwowości czeskiej, reprezentują, oprócz tekstu Jakobsona: V. Chaloupecký, *Svatý Vojtěch a jeho posláni v Uhrách a v Polsku*; J. Vařica, *Raný kult českých světců v cizině*; zaś epokę husycką J. Albert, *Husitství a evropská společnost*; J. Macůrek, *Husitství a rumunské země*; F. Erlenbusch, *Husitství a východoslovanské sekty*; tegoż, *Hus a německé protestanství*; H. Doležil, *Česká píseň reformační a vývoj protestantského chorálu*; R. Urbánek, *Husitské válečnictví a cizina* [w:] V. Mathesius (red.) *Co daly naše země Evropě a lidstvu*, Praha 1939.

¹⁶⁰ J. Lehár, *Roman Jakobson: Moudrost starých Čechů (Nedokončená polemika o smysl českých dějin)*, „Česká literatura. Časopis pro literární vědu“ 1/43 (1995), s. 47-49.

¹⁶¹ Ibidem, s. 47.

V. W SŁUŻBIE POLITYKI HISTORYCZNEJ

Dnes by Hus byl hlavou politické strany
a jeho tribunou by nebyla kazatelna,
ale pražská Lucerna anebo Václavské náměstí.
A jeho strana by byla velmi blízko
– o tom můžeme být přesvědčeni – nám komunistům.¹

Problematyka politycznej instrumentalizacji przeszłości, zaznaczona w tytule niniejszego rozdziału, jest powiązana nie tylko z realiami władzy totalitarnej, której początki w Czechosłowacji będą tworzyły ramy czasowe niniejszych rozważań. Jak bowiem zauważa Jan Randák, z historią jako elementem argumentacji politycznej pracuje się również w warunkach państwa demokratycznego². Randák (za Haraldem Schmidem) rozróżnia trzy główne funkcje polityki historycznej (badacz używa określenia „politika dějin“): kształtowanie tradycji, tożsamości zbiorowej oraz legitymizacji polityczno-historycznej. Narzędzia polityki historycznej tworzą szeroki wachlarz działań: produkcja publicystyczna, popularyzacyjna i naukowa, edukacja szkolna, wystąpienia publiczne, święta i obchody państwowe, rozmaite działania kulturalne – wystawy, teatr, film, literatura³. Należy jeszcze dodać, że polityka historyczna, rozumiana jako starania o, jak pisze Randák, „politické využití historie ve prospěch dosažení zvolených cílů tak, aby se tyto cíle jevíly jako nutné či žádoucí vyústění dějin“⁴, w inny sposób funkcjonuje w państwie demokratycznym, a w inny w systemie totalitarnym, który narzuca społeczeństwu określoną wizję świata, w tym także historii, eliminując równocześnie poglądy lub wizje alternatywne.

*

Miloš Havelka charakteryzuje pierwsze powojenne lata w Czechosłowacji jako okres nacjonalistycznej oraz kulturowej euforii, pod której wpływem dokonano najważniejszych

¹ Z. Nejedlý, *Komunisté dědici velikých tradic českého národa*, Praha 1951, s. 47.

² Por. „I dnes je historie součástí politické argumentace, dějiny mají legitimizovat nebo naopak dehonestovat, rozličné organizace a instituce usilují o formování paměti české veřejnosti. Stále je poptávka po hrdinech, konstruují se obrazy nás a těch druhých, expertní komise a grémia rozhodují o badatelských prioritách.“ J. Randák, *V záři rudého kalicha. Politika dějin a husitská tradice v Československu 1948-1956*, Praha 2015, s. 11; Z kolei, jak zauważa Katarzyna Kačka, „jeśli nawet przyjmujemy obiektywne argumenty przekonujące nas, że polityka historyczna jest taką samą polityką jak fiskalna, społeczna lub zagraniczna, ponieważ posługuje się wyspecjalizowanymi instytucjami i dysponuje kadrą urzędniczą, które zostały legalnie powołane przez władzę i działają w państwie zgodnie z prawem, to jednak posługuje się materiaią wrażliwą i wywołującą szczególnie emocje.“ Por. K. Kačka, *Polityka historyczna: kreatorzy, narzędzia, mechanizmy działania* [w:] K. Kačka, J. Piechowiak-Lamparska, A. Ratke-Majewska (red.), *Narracje pamięci. Między polityką a historią*, Toruń 2015, s. 77.

³ J. Randák, *V záři rudého kalicha ...*, s. 20-22.

⁴ Ibidem, s. 20.

politycznych i społecznych przemian, ostatecznie zatwierdzonych i pogłębionych po przejęciu władzy przez komunistów w lutym 1948 roku: „Údajný odvěký vnitřní nepřítel byl poražen a vyhnán ze země, podceňované slovanství prokázalo svou vnitřní sílu a sociální sny širokých vrstev se zdály být naplněny znárodněním jak ve smyslu socialistickém, tak nacionálním.“⁵

Polityczną i światopoglądową radykalizację można uznać za powszechne zjawisko w powojennej Europie. W Czechosłowacji jednak, jak stwierdza Havelka, takim tendencjom dodatkowo sprzyjało uprzednie osłabienie sił, które mogłyby im się przeciwstawić. Wśród najważniejszych czynników umożliwiających głębokie przemiany społeczno-polityczne badacz wymienia zmianę w myśleniu czeskich elit, demontaż instytucji demokratycznych oraz destrukcyjne ingerencje w strukturę społeczeństwa. Czeskie elity, pod wpływem rozczarowania kryzysem gospodarczym z lat trzydziestych, traumy monachijskiej oraz doświadczeń z czasów okupacji, wykazały po wojnie małą chęć obrony instytucji demokratycznych, budowanych w przedwojennej Czechosłowacji, przyjmując równocześnie ze zrozumieniem rewolucyjne dążenia do stworzenia państwa narodowego, budowania nowego systemu politycznego, odmiennej organizacji gospodarki oraz nowej orientacji zagranicznej⁶.

Po wojnie kontynuowano rozpoczęte w 1938 roku dążenia do przebudowy społeczeństwa czeskiego, które konsekwentnie go osłabiały: usunięcie ludności czeskiej z terenów zajętych przez Niemcy po Monachium oraz ze Słowacji i Rusi Podkarpackiej w 1939 roku, czechosłowackie straty wojenne, wygnanie ludności niemieckiej z ziem czeskich po wojnie, kolejną falę emigracji po 1948 roku oraz wewnętrzne transfery ludności wiejskiej do miejskich ośrodków przemysłowych, robotników z fabryk do administracji i na stanowiska kierownicze, kolektywizację wsi oraz na dużą skalę przeprowadzone procesy polityczne⁷.

Zmianie uległ także powojenny dyskurs tożsamościowy. Próby aktualizacji spuścizny ideowej Masaryka zostały zastąpione poszukiwaniem bardziej politycznie oraz ideologicznie jednoznacznej orientacji. Jak zauważa Havelka, nawiązania do koncepcji czeskich dziejów Masaryka i Pekařa utraciły naukowy charakter i stały się problemem czysto ideologiczno-doktrynalnym⁸. W katalogu podstawowych zagadnień tożsamościowych (sens czeskich dziejów, kwestia czeska, pytanie o to, kim jesteśmy) wiodącą pozycję zajęło natomiast

⁵ M. Havelka, „Smysl“, „pojetí“ a „kritiky dějin“; historická „identita“ a historické „legitimizace“ (1938-1989) [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl českých dějin 2, 1938-1989. Posuny a akcenty české otázky*, Praha 2006, s. 21.

⁶ Ibidem, s. 21-22.

⁷ Ibidem, s. 23.

⁸ Znanym przykładem są teksty Jana Pachtę dezawuuujące dorobek Pekařa: J. Pachta, *Josef Pekař, ideolog kontrarevoluce*, Praha 1948; tegoż, *Pekař a pekařovština v českém dějepisectví*, Brno 1950.

pytanie „gdzie przynależymy?”. Podwaliny dla nowej orientacji geopolitycznej zostały stworzone już w czasie wojny przez prezydenta Edvarda Beneša⁹, który zresztą problematyką polityki słowiańskiej zajmował się już przed wojną¹⁰.

Ważnym składnikiem dyskursu tożsamościowego stała się ponownie kwestia otwartości i potencjału twórczego kultury czeskiej. Wiodącą rolę odegrał tu Zdeněk Nejedlý (powojenny minister oświaty i edukacji), który tradycyjalistyczne rozumienie przeszłości łączył z poglądami marksistowskimi. Kwestia czeska, jak zauważa Havelka, została w ujęciu Nejedlego „vyložena takřikajíc «mladočesky», jen jako otázka vztahu k Němcům a Německu, a zdála se být definitivně vyřešena sovětskými zárukami.“¹¹ Odmienne postawę reprezentował na przykład Václav Černý, którego argumentacja nie była w zasadzie antysocjalistyczna, ale kulturowo otwarta¹².

1. Katalog tradycji postępowych

Przytoczony na wstępie cytat pochodzi z programowego tekstu autorstwa Z. Nejedlego¹³, którego poglądy jeszcze przed pierwszą wojną światową w ciekawy sposób wzbogaciły spór o sens czeskich dziejów (patrz rozdział II). Broszura *Komunisté dědici velikých tradic českého národa* (1946) to radykalnie uproszczona, skonstruowana na potrzeby bieżącej polityki wizja przeszłości narodowej. Służy ona równocześnie jako katalog tzw. tradycji postępowych, do których odwołuje się Komunistyczna Partia Czechosłowacji.

Kwestia narodowa, przekonuje autor na wstępie, powołując się na poglądy Lenina i Stalina, była komunistom (w odróżnieniu od socjaldemokratów) zawsze bliska i przez nich doceniana¹⁴. Punkt wyjścia stanowi dla Nejedlego selektywna (klasowa) definicja narodu¹⁵:

⁹ 12 grudnia 1943 r. została w Moskwie w obecności Edvarda Beneša zawarta czechosłowacko-radziecka umowa o przyjaźni, wzajemnej pomocy i powojennej współpracy. Por. F. Čapka, *Dějiny zemí Koruny české v datech*, Praha 1998, s. 649.

¹⁰ M. Havelka, „Smysl“, „pojetí“ a „kritiky dějin“ ..., s. 24.

¹¹ Ibidem, s. 25.

¹² Ibidem, s. 24-25. Z kolei Peter Bugge uważa, że Václav Černý swoimi artykułami zamieszczonymi w czasopiśmie „Kritický měsíčník“ w latach 1945-1948, w tym także znanym esejem *Mezi Východem a Západem*, w istocie współtworzył nowy system polityczny: „Černý neprojevil zájem o zachování západních (nebo u něho buržoazních) politických hodnot, a v podstatě jeho socialismus zabránil, aby je pochopil.“ P. Bugge, *Václav Černý aneb Západ a Východ* [w:] V. Brožová (red.) *Václav Černý život a dílo. Materiály z mezioborové konference* (Náchod 23. – 25. března 1995), Praha 1996, s. 147.

¹³ Wewnętrzna logikę przemiany historyka i estetyka w działacza politycznego i głównego ideologa kulturalnego komunistów naświetla J. Królak, *Hus na trybunie. Tradycje narodowe w czeskiej powieści historycznej okresu realizmu socjalistycznego*, Warszawa 2004, s. 52-76; por. też monografię J. Křesťan, *Zdeněk Nejedlý. Politik a vědec v osamění*, Praha 2012.

¹⁴ Por. „Lenin krásně řekl, že komunista přejímá dědictví všeho, co dobrého bylo vykonáno a vytvořeno před ním, a tedy i dobré a krásné tradice svého národa a jeho kultury. A Stalin [...] komunistickou kulturu pak formuloval jako obsahem proletářskou, ale formou národní.“ Por. Z. Nejedlý, *Komunisté dědici...*, s. 9-10.

¹⁵ Jak stwierdza J. Randák, widać tutaj wpływ tezy Lenina o dwóch wspólnotach i kulturach narodowych w ramach jednego narodu. Por. J. Randák, *V záři rudého kalicha* ..., s. 51.

„My ne každého a ne všechny pokládáme za národ a národní lidi. My víme, že národ je složen ze tříd, že je složen i z rozličných vrstev, a že tyto třídy a vrstvy nestejně reprezentují národ a ne všechny stejně jsou nositeli národních tradic.“¹⁶ Národ (zdefiniowany m. in. na podstawie wspólnego terytorium, języka, doświadczenia historycznego itd.) w ujęciu Nejedlego od początku swoich dziejów dzieli się według klucza klasowego, przy czym jedynym prawowitym reprezentantem czeskich tradycji narodowych są warstwy ludowe, do których autor zalicza także niższą szlachtę: „Tak už ve středověku se náš národ a dokonce i šlechtický národ dělí ve skutečně českou, národní složku, reprezentující české snažení té doby, a druhou, panskou složku, jež jen vládla národu, ale s národními tradicemi nemá nic společného, leč je kazila a mařila.“¹⁷

Udział warstw ludowych (lub jego brak) rozstrzyga w koncepcji Nejedlego o tzw. postępowości lub reakcyjności poszczególnych epok. Z tego powodu wysoko ceni husytyzm, choć ma świadomość, że ruch ten reprezentowały różne warstwy społeczeństwa, z których nie wszystkie zasługują na przetrwanie w pamięci zbiorowej: „A tu je jistě zase charakteristické, že v dobré paměti národa zůstali jen ti, kteří šli s lidovým revolučním hnutím a byli mu věrni. [...] Ne obojaká, zrádná buržoasní Praha, ale lidový revoluční Tábor – to je tradice národa a to je i naše heslo.“¹⁸

W podobny sposób autor ocenia także kolejne epoki: typowo „burżuazyjny“ XVI wiek słusznie upadł w zapomnienie (na próżno też szukać tej epoki w dziele Jiráska), brak udziału warstw ludowych w powstaniu antyhabsburskim w 1618 roku doprowadził do narodowej tragedii białogórskiej. Wieki XVII i XVIII to okres ucisku społecznego, religijnego i narodowego, zaś niedawne próby rehabilitacji tego okresu ze względu na kulturę baroku uznać wypada za chybione. Jakościową zmianę przyniosło dopiero odrodzenie narodowe, mające oddolny charakter, które wpisywało się w ogólnoeuropejskie przemiany gospodarcze, polityczne i społeczne, zapoczątkowane przez rewolucję francuską. Z kolei rewolucja przemysłowa stworzyła warunki do powstania nowej warstwy społecznej – robotników, którzy, podobnie jak rolnicy, wykazali się wysokim stopniem świadomości narodowej. Z warstw ludowych wywodzą się wszak czołowi działacze odrodzenia narodowego: Dobrovský, Jungmann, Palacký. Lud stanowił źródło siły i inspiracji również dla artystów, takich jak Mácha, Němcová lub Smetana¹⁹.

¹⁶ Z. Nejedlý, *Komunisté dědici ...*, s. 15.

¹⁷ Ibidem, s. 17.

¹⁸ Ibidem, s. 18, 20.

¹⁹ Ibidem, s. 20-28.

Wiodącą rolę w procesie czeskiej emancypacji narodowej, politycznej oraz gospodarczej drugiej połowy XIX wieku Nejedlý przyznaje mieszczaństwu (buržoazii), jednak z zastrzeżeniem, iż wykorzystało ono tradycje narodowe do własnych, partykularnych celów: „Uctívá se Hus, uctívají se velicí naši buditelé, volá se dokonce po revolučních tradicích našeho národa za tím cílem, aby národ podepřel buržoasii v jejím boji proti německé buržoasii.“²⁰ Utylitarny charakter tego sojuszu ujawnił się po 1918 roku, kiedy burżuazja czeska stała się wiodącą siłą w państwie, a rewolucyjne tradycje narodowe okazały się sprzeczne z jej interesami: „Proto nejen opouští tyto tradice, ale snaží se je utlumit, ano zsměšnit. Dívá se vůbec na národ velmi svrchu. Teď nic jí není husitská revoluce, ano zlobí se na ni, že zničila panský blahobyť doby Karla IV.“²¹

Krytyka elit politycznych międzywojennej Czechosłowacji kieruje Nejedlego ku konkluzji, iż to komuniści, którzy stali najbliższej klasy robotniczej, są jedynymi autentycznymi przedstawicielami narodu. Zaś przeprowadzony ekskurs historyczny miał udowodnić tezę o wiodącej roli warstw ludowych w czeskiej historii:

Podal jsem tento historický přehled složení i významu jednotlivých složek pro národ, abychom viděli, že vždy to byly lidové vrstvy, jež byly vlastním národem, a že ony to byly, jež přejímaly staré i tvořily nové národní tradice v souhlasu s novou dobou, i vedly tak a i dnes vedou národ stále vpřed. A že tím vzniká přímo obdivuhodná jednota našeho národního vývoje [...] od oné drobné šlechty ve středověku přes husitského sedláka a řemeslníka i potom zase národního buditele až k dnešnímu vlasteneckému proletáři.²²

Jeżeli ostatnim ogniwem zarysowanego rozwoju historycznego jest patriotyczny proletariat, którego polityczną reprezentację stanowią komuniści, to Nejedlemu pozwala to potwierdzić na wstępie postawioną tezę: „My jsme opravdu pokračovatelé a v tom smyslu i dědici nejlepších i také nejnárodnějších snah a tužeb lidových vrstev a tím nejlepší složky našeho národa.“²³

Po wskazaniu rzeczywistych przedstawicieli narodu, będących równocześnie odbiorcami i nadawcami tradycji, Nejedlý przystępuje do wyeksponowania istotnych cech czeskich tradycji narodowych. Są to w jego opinii: demokratyzm, postępowość oraz rewolucyjność. Demokratyzm autor uważa za typową cechę czeskiego charakteru

²⁰ Ibidem, s. 30.

²¹ Ibidem, s. 30.

²² Ibidem, s. 34-35.

²³ Ibidem, s. 38.

narodowego, co uwidoczni się, jego zdaniem, np. na tle polskiej tradycji szlacheckiej²⁴ (na podstawie porównania dzieła literackiego Jiráska i Sienkiewicza). Korzeni historycznych czeskiego demokratyzmu należy szukać w ruchu husyckim, scharakteryzowanym przez Palackiego jako demokratyczny właśnie, zaś przez późniejszych historyków (Pekař) błędnie określanym jako religijny²⁵. W tym ujęciu również Hus jawi się nie jako reformator religijny, ale społeczny:

[...] vždy mne až překvapovalo, jak málo je Hus teolog, jak málo hloubá o existenci, vlastnostech atd. Božích. Zato hluboce ho dojímá a zajímá lid, a v tom zase strádání lidu, i přímo úchvatně líčí rozpory (čímž také rozpaloval své lidové posluchače) mezi tím, jak žije a jak žije panstvo, zejména vysoké duchovenstvo. I jinak pak všechn jeho interes je obrácen k takovýmto světským věcem a k pozemským zájmům širokých vrstev lidu.²⁶

Postrzeganie Husa nie tylko jako reformatora społecznego, ale wręcz działacza politycznego (patrz motto niniejszego rozdziału), nie jest w opinii Nejedlego anachronizmem, ponieważ zjawiska historyczne należy dla ich właściwego zrozumienia opisywać współczesnym językiem²⁷. W tym ujęciu, zaś ruch husycki (rewolucja husycka) to w istocie swojej „boj za vykořisťované proti vykořisťovatelům, a boj proti starému špatnému řádu za lepší nový řád – boj, který v nových formách vedeme i my dnes.“²⁸

Pamięć o dziedzictwie husyckim (lub jej brak) stanowi dla Nejedlego główne kryterium oceny dalszego rozwoju historycznego. Jest także wyznacznikiem autentycznej czeskości: „Není člověka poctivě českého, aby v něm nebylo sympatie k husitství a jeho bojovníkům. Je i u našich katolíků, i když to z konfesijních důvodů zapírají.“²⁹ Te, jak określa to autor, tradycje narodowo-rewolucyjne, odnajduje w czeskim odrodzeniu narodowym, w echach lipcowej rewolucji paryskiej (1830) i powstania listopadowego (1831), w postaci

²⁴ Jak zauważa Maciej Górny, oddolny, „plebejski” charakter formowania nowoczesnego narodu czeskiego umożliwił czeskim historykom marksistowskim nawiązanie do przeszłości narodowej w większym stopniu niż marksistowskim historykom polskim, którzy musieli zmierzyć się z rodzimą tradycją szlachecką, dokonując przy tym o wiele większej redukcji pamięci o dziedzictwie historycznym. Por. M. Górny, *Między Marksem a Palackým. Historiografia w komunistycznej Czechosłowacji*, Warszawa 2001, s. 193-194.

²⁵ Por. Z. Nejedlý, *Komunisté dědici ...*, s. 41-46.

²⁶ *Ibidem*, s. 46.

²⁷ Jakkolwiek broszura z 1946 roku ma wybitnie aktualizacyjny charakter, trzeba przyznać, że Nejedlý był w swoich poglądach na temat Husa konsekwentny. Tezę o w istocie świeckim charakterze działalności kaznodziei betlejemskiego znajdziemy już w popularyzacyjnej broszurze z 1925 roku: „Že kořen Husova učení je sociální a ne náboženský, vidíme již z toho, že vlastním otázkám náboženským (pojmu a existenci boží, zbožnosti atd.) věnuje Hus celkem malou pozornost. Zejména pak v kázáních pro lid není o tom takřka ani zmínky. Tím více zato věnuje pozornosti sociálním příčinám současné krise a z nich na prvním místě majetkové otázky jako kořenu všeho.“ Por. Z. Nejedlý, *M. Jan Hus a jeho význam sociální*, Praha 1925, s. 19.

²⁸ Z. Nejedlý, *Komunisté dědici ...*, s. 47.

²⁹ *Ibidem*, s. 50.

„śmiałego bojownika przeciwko reakcji”, Havlíčka, w rozłamie czeskiej partii narodowej w latach sześćdziesiątych XIX wieku na skrzydło konserwatywne (staročeši) i liberalne (mladočeši), w echem rewolucji październikowej (1917) na ziemiach czeskich, w zaangażowaniu czeskiego środowiska lewicowego w pomoc hiszpańskim „bożym bojownikom“ w walce przeciwko faszystom w trakcie wojny domowej lub w postawie narodu (odmiennej od postępowania rządu czechosłowackiego) w czasie wydarzeń z jesieni 1938 roku³⁰.

Tezy zawarte w broszurze Nejedlego mogą dla dzisiejszego odbiorcy brzmieć absurdalnie. Jak jednak zauważa Petr Čornej, tekst, napisany przez historyka, akademika, ministra edukacji i oświaty, wychodził naprzeciwko ówczesnym oczekiwaniom społecznym i atmosferze, w której „se úleva a nadějně perspektivy po skončené válce prolínaly s hrdostí na slavnou českou minulost, protiněmeckým zaujetím, socialistickými ideály a slovanským nadšením.“³¹ Na marginesie ówczesnego głównego nurtu refleksji, interpretującego husytyzm pod kątem aktualnych potrzeb politycznych, mogły w przestrzeni publicznej jeszcze w pierwszych latach powojennych współistnieć poglądy alternatywne. Spośród autorów prac popularyzacyjnych i beletrystycznych należy wymienić M. V. Kratochvíla (*Tisíciletou stopou československého lidu*, 1947; *Dějiny československé v 99 odstavech*³²; 1948), który w powieści *Pochodeň* (ukazała się w 1950 r., ale została napisana przed lutym 1948 r.) przedstawia skomplikowany i niejednoznaczny stosunek przedstawicieli soboru w Konstancji do czeskiego kaznodziei. Podobnie dramat *Červencová noc* (1947) Oty Šafránka zawiera istotne spostrzeżenie, że skazanie Husa na śmierć nie leżało w interesie soboru w Konstancji. Z produkcji historiograficznej należy wymienić prace Zdeňka Kalisty *Stručné dějiny československé* (1947)³³ oraz *Cesty historikovy* (1947). W 1947 roku ukazały się także *Čechy v době Husově 1378-1415*, sztandarowa praca Františka Michálka Bartoša, ewangelickiego historyka i kontynuatora koncepcji historiozoficznej Palackiego. Po przejściu pełni władzy przez komunistów w lutym 1948 roku wszystkie niemarksistowskie interpretacje husytyzmu

³⁰ Por. Ibidem, s. 49-61.

³¹ P. Čornej, *Komunisté a husitství* [w:] P. Čornej – J. Hrdina (red.), *Praha Husova a husitská 1415-2015*, Praha 2015, s. 262.

³² Ilustrowana, popularyzatorska książka, przedstawiająca czeskie dzieje jako kontinuum, wolna jest od kryteriów wykluczających: „Vidíte tedy, že nejste sami, všichni vaši předkové jdou s vámi, jejich myšlenky a činy žijí dál v dnešním vašem světě a pomáhají vám jej dále budovat. A vidíte také, že svou práci nezačínáte náhodně a libovolně, nýbrž, že pokračujete tam, kde oni přestali, a že dějiny a život je jedna souvislá a společná cesta z minulosti přes přítomnost do budoucnosti.“ M. V. Kratochvíl, *Dějiny československé v 99 odstavech*, Praha 1948, brak numeracji.

³³ Z innych syntez, które, jak pisze M. Havelka „většinou byly neseny patosem národního dějepiscectví, čímž zřetelně opustily dějinně filozofickou koncepci Masarykovu, jakkoli se k němu chtěly politicky hlásit.“ można wymienić prace K. Krofity, *Dějiny československé* (1947) i O. Odložilíka, *Nástin československých dějin* (1947). Por. M. Havelka, „Smysl“, „pojetí“ a „kritiky dějin“ ..., s. 27.

zostały usunięte z przestrzeni publicznej, z wyjątkiem nieznacznej tolerancji dla poglądów ewangelickich³⁴.

Jiří Křesťan uważa broszurę Nejedlego za jeden z kluczowych tekstów, które po 1945 roku interpretowały stosunek komunistów do przeszłości narodowej. W czasie wojny i po niej czechosłowaccy komuniści akcentowali głównie narodowy wymiar tożsamości, krytykę kierowano przeciwko zdrajcom narodu, powracano do haseł rewanżu za Białą Górę i dokończenia odrodzenia narodowego, rzekomo zaniechanego przez reprezentację polityczną międzywojennej Czechosłowacji. Jeszcze w czasie przewrotu, dokonanego w lutym 1948 roku, komuniści mobilizowali swoich zwolenników wezwaniami do obrony narodu i demokracji ludowej³⁵. Warto także odnotować, na co zwraca uwagę Křesťan, że koncepcja Nejedlego, z jednej strony zakorzeniona w tradycji narodowej, swoim selektywnym rozumieniem narodu przygotowywała grunt do walki z wrogiem wewnętrznym pod sztandarem stalinizmu³⁶.

J. Randák proponuje odczytanie tekstu Nejedlego jako mitu historycznego, rozumianego jako schematyczna opowieść o przeszłości, służąca do orientacji danej społeczności we świecie, który ją otacza. Mity historyczne pełnią także funkcję normatywną: określają wzory i wartości, definiują dobro i zło; są również środkiem autoprezentacji danej społeczności, która za ich pośrednictwem przekazuje informację o sobie do wewnątrz i na zewnątrz własnej wspólnoty narodowej, klasowej czy politycznej, kim była w przeszłości i kim chce być w teraźniejszości i oczekiwanej przyszłości³⁷. Randák wskazuje kilka podstawowych funkcji mitu historycznego, które można znaleźć także w tekście Nejedlego: założycielską, integracyjną, emancypacyjną oraz legitymizacyjną. Założycielska funkcja tekstu polega na nadaniu nowego narodowo-politycznego sensu czeskim dziejom, zaś integracyjna w znajdowaniu owego sensu w całości poukładanej z wybranych epok historii; funkcję integracyjną pełni także dążenie do nadania jednoznacznej tożsamości wspólnocie narodowej, choć równocześnie traktowanej wybiórczo. Z tym zabiegiem połączona jest trzecia funkcja polegająca na emancypacji warstw ludowych jako jedynego reprezentanta

³⁴ P. Čornej, *Komunisté a husitství ...*, s. 262.

³⁵ Jak zauważa Jan Rychlík, pleonazm demokracja ludowa, którego powszechnie używano już w okresie tzw. trzeciej republiki (1945-1948), miał wskazywać, że chodzi o jakościowo lepszą demokrację, w porównaniu do demokracji przedwojennej, przez komunistów później określanej jako burżuazyjna. J. Rychlík, *Československo v období socialismu 1945-1989*, Praha 2020, s. 35.

³⁶ Por. J. Křesťan, *Zdeněk Nejedlý ...*, Praha 2012, s. 326-328.

³⁷ J. Randák, *V záři rudého kalicha ...*, s. 49-50. Anthony D. Smith wymienia zespoły motywów lub elementów, które można zazwyczaj znaleźć w każdej narodowej mitologii: mit o pochodzeniu (w czasie i przestrzeni), mit przodków, mit migracji, mit wyzwolenia, mit złotych czasów, mit upadku, mit odrodzenia. A. D. Smith, *Etniczne źródła ...*, s. 288.

tradycji postępowych. W końcu funkcja legitymizacyjna wyrażona została już w tytule broszury, określającego komunistów jako dziedziców wielkich i postępowych tradycji narodu czeskiego, co ma równocześnie usprawiedliwić ich wizję budowania nowego świata³⁸.

Pokrewnemu problemowi przygląda się Herfried Münkler, pisząc o micie politycznym (rozumianym jako założycielski, nadający kierunek), który inaczej funkcjonuje w systemie demokratycznym i systemie autorytarnym lub totalitarnym. Jak bowiem zauważa, możliwości wpływu państwa demokratycznego na kształtowanie mitu politycznego, zwłaszcza w sferze wariacji narracyjnych, są ograniczone. Autorytarne lub totalitarne reżimy natomiast, mimo iż potrzebują one mitów, nie są w stanie zapewnić im odpowiednich warunków rozwoju, ponieważ tym samym dopuściłyby do głosu konkurencyjne siły polityczne³⁹.

Zdaniem Randáka, zaangażowana narracja marksistowsko-leninowska napełniała definicję mitu historycznego, produkując nie tyle kłamliwe obrazy przeszłości, ile dokonując jej specyficznej interpretacji⁴⁰. Takim zabiegom poddana przeszłość husycka wpisywała czechosłowacką partię komunistyczną oraz przez nią zainstalowany nowy reżim w kontekst czeskiej historii narodowej⁴¹. To umożliwiło przedstawienie obecnych przemian społeczno-politycznych nie jako czegoś nowego (importowanego z zagranicy), ale jako ostatecznego wdrożenia historycznie uzasadnionych przemian społeczno-politycznych oraz gospodarczego rozwoju zapoczątkowanego już w XV wieku⁴². Ostatecznej nobilitacji w oficjalnym dyskursie tożsamościowym tradycja husycka doczekała się w preambule nowej konstytucji czechosłowackiej uchwalonej 9 maja 1948 roku:

³⁸ Ibidem, s. 50-51.

³⁹ Por. „W przypadku mitów politycznych kierownictwo państwa stara się wywrzeć wpływ na to, jak się je rozwija w opowiadaniu. Oczywiście w demokracji wpływ ten wygląda inaczej niż w systemach autorytarnych czy zwłaszcza totalitarnych. W demokracjach państwo najchętniej wykonuje tu jakieś ruchy na płaszczyźnie ikonicznej koncentracji i rytualnej inscenizacji, natomiast jego moc definiowania w sferze wariacji narracyjnej pozostaje ograniczona, ponieważ kontrola tej sfery wymagałaby cenzury. Ogólnie rzecz biorąc, trzeba wszakże powiedzieć: skoro tylko mit skostnieje w dogmat, obumiera. Oto problem systemów autorytarnych czy totalitarnych: potrzebują one mitów politycznych, nie mogą jednak zapewnić im przestrzeni do rozwoju, ponieważ tym samym otwierałyby pole działania dla tych sił politycznych, które chcą przecież trzymać na uwięzi.” H. Münkler, *Mity Niemców*, przeł. A. Kopacki, Warszawa 2013, s. 16.

⁴⁰ J. Randák, *V záři rudého kalicha ...*, s. 49.

⁴¹ Intencja podkreślenia pozytywnej roli komunistów w niedawnej czeskiej historii (z husytyzmem w tle) przyświecała zapewne dziennikowi „Rudé právo“, kiedy 30 września 1945 r., w rocznicę podpisania Układu Monachijskiego wydrukował kilka fragmentów wystąpienia parlamentarnego Klementa Gottwalda z 11 października 1938 r., w którym przywódca komunistyczny krytycznie rozlicza rząd z postępowania w czasie kryzysu monachijskiego. Działania rządu były bowiem, zdaniem Gottwalda, sprzeczne z oczekiwaniami narodu husyckiego: „Byl jsem jako komunista hrdý na to, že jsem Čech, byl jsem hrdý na národ husitů, k němuž patřím. Víím, že tento český lid zůstal i nadále národem husitů. Avšak nemohu býti ani jako Čech, ani jako komunista hrdý na činy vlády, které přivedly národ k 30. září a k nynějším jeho následkům.“ *Klement Gottwald o Mnichovu*, „Rudé právo“ 1945, nr 122, s.1.

⁴² J. Randák, *V záři rudého kalicha ...*, s. 92-93.

Češi a Slováci, dva bratrské národy, členové velké rodiny Slovanstva, žili již před tisícem let společně v jednom státě a společně přijali z východu největší výtvar tehdejší vzdělanosti – křesťanství. První v Evropě pozdvihli v husitské revoluci na své prapory myšlenky svobody mínění, lidovlády a sociální spravedlnosti.⁴³

W powyższym krótkim fragmencie mamy do czynienia z trzema aż argumentami historycznymi, legitymizującymi przemiany polityczne i społeczne: powojenne odnowienie wspólnego państwa Czechów i Słowaków, nową sytuację geopolityczną oraz dokonania rewolucyjne.

Warto jeszcze dodać, iż powojenna komunistyczna polityka historyczna nie wykazała się na polu interpretacji ruchu husyckiego oryginalnością. Tezy o nacjonalistycznym, społecznym oraz antyustrojowym charakterze tego ruchu średniowiecznego zostały zarysowane już w XIX wieku w pracach Friedricha Engelsa⁴⁴ i Karla Kautskiego⁴⁵, zaś na gruncie rodzimym pojawiły się w środowisku rodzącego się ruchu robotniczego (Emanuel Arnold⁴⁶). W pierwszych latach istnienia niepodległego państwa część środowiska komunistycznego odnosiła się sceptycznie do ruchu husyckiego jako zbyt religijnego. Przełom nastąpił około połowy lat trzydziestych w związku z pięćsetletnią rocznicą bitwy pod Lipanami⁴⁷ w 1934 roku. Okazałe obchody tej rocznicy zorganizowano jako wyraz jedności narodowej przeciwko wrogom zewnętrznym i wewnętrznym, do których zaliczano komunistów⁴⁸. Komuniści włączyli się do kampanii defensywnej, aplikując *memento* klęski lipińskiej na potrzeby własnej wizji dziejów. Na przykład dziennikarz komunistyczny i polityk, Jan Šverma zarysował ostrą dychotomię pomiędzy rewolucyjnym Taborem i lipińską

⁴³ Por. *Digitální repozitář Parlamentu České republiky*, https://www.psp.cz/docs/texts/constitution_1948.html (dostęp 29. 05. 2023)

⁴⁴ Engels jest autorem tezy o społeczno-politycznej istocie średniowiecznych ruchów religijnych: „Tato povstání, stejně jako všechna masová hnutí ve středověku, vystupovala nutně v náboženské masce, projevovala se jako hnutí za obnovení prvotního křesťanství, které se zvrhlo; ale za náboženskou exaltací se zpravidla skrývaly velmi hmatatelné světské zájmy. Nejvelkolepěji se to projevilo v organizaci českých táboritů za Jana Žižky slavné paměti [...]“. B. Engels, *K dějinám prvotního křesťanství*; cyt. za J. Randák, *V záři rudého kalicha ...*, s. 70.

⁴⁵ Marksistowski teoretyk i polityk socjalistyczny, Karl Kautsky, wskazywał na nacjonalistyczną istotę ruchu husyckiego. Por. K. Kautsky, *Předchodcovia moderného socializmu*, Bratislava 1958; za J. Randák, *V záři rudého kalicha ...*, s. 70.

⁴⁶ Autorem tekstu *Děje husitů se zvláštním zřetelem na Jana Žižku*, wydanym przez Emanuela Arnolda w połowie XIX wieku, jest prawdopodobnie Karel Sabina. Chodzi w istocie o broszurę polityczno-agitacyjną, która polityczne i społeczne problemy XIX wieku aplikuje na ruch średniowieczny. Por. J. Randák, *V záři rudého kalicha ...*, s. 65-66.

⁴⁷ 30 maja 1434 roku pod Lipanami koło Czeskiego Brodu stoczono bitwę, w której sojusz umiarkowanych husytów (utrakwistów) i stronnictwa katolickiego pokonał połączone siły radykalnych husytów (taborytów i sierotek). Por. F. Čapka, *Dějiny země Koruny české v datech*, s. 193.

⁴⁸ J. Randák, *V záři rudého kalicha ...*, s. 73-74.

kontrrewolucją⁴⁹. W tym samym czasie tematyka husycka stała się przedmiotem zainteresowania historyków lewicowych: Jan Slavík (któremu więcej uwagi poświęciliśmy w rozdziale III) wydał z okazji rocznicy lipanskiej tekst *Husitská revoluce*, w którym polemizuje z poglądem Josefa Pekařa, iż Lipany odegrały zbawienną rolę w czeskiej historii. Slavík był pierwszym czeskim historykiem, który husytyzm badał z pozycji materializmu historycznego. Jako pendant do tekstu Slavíka można odczytać pracę *Znamení Lipan* (1934) Závařa Kalandry, który husytyzm uważał za rewolucję społeczną i do czeskiego dyskursu naukowego wprowadził (za historiografią niemiecką) pojęcie kryzys feudalizmu⁵⁰.

Wpisanie komunistów czechosłowackich w tradycję rodzimą nie byłoby także możliwe bez odpowiedniej interpretacji działalności założyciela ruchu husyckiego, co mogliśmy śledzić powyżej w tekście Nejedlego. W podobny sposób znaczenie kaznodziei betlejemskiego odczytuje Miloř Václav Kratochvíl, konstruując obraz Husa jako średniowiecznego protoplasty przyszłych ruchów rewolucyjnych:

Vzor Husa – revolučního myslitele, lidového vůdce a bojovníka prochází dějinami z minulosti přes přítomnost do budoucnosti, věčně živý a platný. Jeho důsledný a neúchylný zápas a z něho vyrostlé husitské hnutí se pak stalo českému národu, českému lidu první velkou revoluční zkušeností, která se ozývala živým, povzbuzujícím a strhujícím příkladem a přínosem v celém jeho dalším vývoji a při všech revolucích příštích.⁵¹

Zaangażowana narracja publicystyczna i naukowa wyłaniała obraz czeskiego reformatora w kilku, w zasadzie przewidywalnych reprezentacjach: podkreślano jego demokratyzm, postępowość, wyczulenie na kwestie społeczne, patriotyzm a równocześnie internacjonalizm, „wzorcową” była też jego praca z Biblią, która nie stanowiła dla niego tylko

⁴⁹ Por. „Tábor – to byl revoluční lid, bojující pod náboženskou rouškou za své třídní cíle proti církvi, proti šlechtě, proti patricijské vrstvě městských boháčů. [...] Lipany – to je vítězství sjednocené kontrarevoluce. Lipany – to je porážka revolučního Tábora.“ J. Šverma, *Na okraj lipanského výročí*; cyt. za J. Randák, *V záři rudého kalicha ...*, s. 74.

⁵⁰ J. Randák, *V záři rudého kalicha ...*, s. 75-76.

⁵¹ M. V. Kratochvíl, *Jan Hus*, Praha 1952; cit. za J. Randák, *V záři rudého kalicha ...*, s. 130. Warto przytoczyć w tym miejscu fragment wspomnianej już pracy popularyzatorskiej, *Tisíciletou stopou* (1947), której tekst powstał jeszcze przed wojną. Lektura rozdziałów traktujących o epoce husyckiej pokazuje, że Kratochvílowi bliskie były poglądy historyków lewicowych, takich jak Slavík lub Kalandra. Pisarz jednak nie ukrywa, później przemilczanej, duchowej motywacji rewolucyjnego postępowania Husa, co ujawniło się np. w konfrontacji kaznodziei z przedstawicielami Soboru w Konstancji: „Ne, ti všichni nemohli pochopit, že tu nemají před sebou romantického hrdinu ani posedlého monomana, nýbrž poctivce, který se domníval, že konečně odkryl pravou, jedinou Boží pravdu, pravou podstatu života a světa, pravdu, kterou tento «nepochopitelně tvrdohlavý» koncil nechtěl slyšet. Odvolat? Nemohl, jako nemohl sáhnout vlastní rukou na sám poznatý kořen svého tělesného i duševního bytí. Neboť mimo tuto «pravdu» nebyl pro něho život. Jen z toho lze vysvětlit všechnu sílu a nadlidskou oddanost, kterou Hus vložil v své jednání a slova. A z toho jedině lze pochopit, čím strhoval posluchače.“ Tenže, *Tisíciletou stopou československého lidu*, Praha 1947, s. 172.

zbioru dogmatów religijnych, ale służyła jako narzędzie wychowania ludu. Cała zresztą działalność duszpasterska Husa miała w ujęciu interpretatorów marksistowskich w istocie rzeczy charakter społeczno-polityczny, a język religijny stanowił niezbędną wówczas formę przekazu. W tym duchu pracowano także z Husowskim postulatem życia w prawdzie (zawartej w Biblii), którą rozumiano jako program rewolucyjnej przemiany społeczeństwa⁵².

2. Aktualizowane miejsca pamięci

Interpretacja dokonań Husa służyła nie tylko jako argument i symbol polityki historycznej, ale pełniła także funkcję mobilizacyjną, co ujawniało się w czasie uroczystości towarzyszących rocznicom śmierci reformatora. Obchody ważnych rocznic możemy, za Svatavą Rakovą, rozumieć jako część dyskursów identyfikacyjnych, które „z beztvare minulosti vybírají, zviditelňují a petrifikují jednotlivé objekty tak, aby dokreslovaly či spoluvytvářely odpovídající příběh.“ Nieodzowną częścią „odpowiedniej opowieści“ jest w opinii Rakovej cały zespół narzędzi identyfikacyjnych, takich jak obiekty fizyczne w postaci budynków albo pomników, jak również obchodzenie rocznic, kanonizacja ważnych dat, symbole, rytuały, zbiory muzealne, kodyfikacje literackie itp⁵³. Obchody husowskie organizowane w drugiej połowie XIX wieku miały charakter kontestacyjny, stając się platformą dla wyrażania niezgody na politykę narodowościową państwa Habsburgów. Po powstaniu Czechosłowacji w 1918 roku uzyskały status symbolu państwowego, co zostało ostatecznie przypieczętowane pierwszymi przez państwo oficjalnie zorganizowanymi obchodami w pięćset dziesiątą rocznicę śmierci praskiego kaznodziei, 6 lipca 1925 roku. W ten sposób został zakończony proces przemiany dziewiętnastowiecznych obchodów kontestacyjnych w akt tożsamościotwórczy młodego państwa⁵⁴.

Obchodom husowskim przykładano wielką wagę także po drugiej wojnie światowej. Pierwsze, po wojnie oficjalnie zorganizowane, uroczystości odbyły się w Pradze 5 lipca 1946 roku pod hasłem „Hus – věčně živý plamen naší národní revoluce“⁵⁵. W głównym przekazie ideowym podkreślano tu jedność narodową, taki charakter miały jeszcze uroczystości zorganizowane w 1948 roku w ramach XI zlotu organizacji sportowej Sokół. W manifestie, który przy tej okazji wystosowano, pojmowano Husa jako „přední z postav, které symbolizují

⁵² Por. J. Randák, *V záři rudého kalicha ...*, s. 131-136.

⁵³ S. Raková, *Místa paměti na přelomu tisíciletí: výzvy a proměny jednoho konceptu*. [w:] M. Hlavačka – A. Marès – M. Pokorná i in., *Paměť míst, událostí a osobností: historie jako identita a manipulace*, Praha 2011, s. 22-23.

⁵⁴ J. Randák, *V záři rudého kalicha ...*, s. 137-138.

⁵⁵ Cyt. za: ibidem, s. 138.

tvořivou účast českého národa na dějinách lidstva“⁵⁶, zaś na gruncie rodzimym głównie jako kaznodzieję i wykładowcę uniwersyteckiego, który wraz z innymi przedstawicielami praskiej uczelni występował „proti nespravedlivému řádu církevnímu i světskému.“⁵⁷ Jak zauważa Randák, nowo zainstalowany reżim, usiłując o uspokojenie sytuacji, w pierwszych miesiącach istnienia utrzymywał ciągłość ideową z tzw. trzecią republiką, co przejawiało się m. in. w charakterze obchodów husowskich⁵⁸.

Istotną zmianę przyniósł już następny, 1949, rok, kiedy aparat partyjny uświadomił sobie, że dla zachowania monopolu ideowego musi przejąć kontrolę również nad obchodami husowskimi. Wyrazem takich starań był w Ministerstwie Informacji i Oświaty wypracowany materiał, przeznaczony na potrzeby wewnętrzne, który zawierał wskazówki dla pożądaney interpretacji dziedzictwa husowskiego. Kaznodzieja betlejemski był tu pojmowany przede wszystkim jako średniowieczny rewolucjonista, dla którego religijna forma przekazu stanowiła tylko niezbędny wówczas środek do osiągnięcia rzeczywistych, społeczno-politycznych celów⁵⁹. Materiał zawierał również propozycję sposobu zorganizowania obchodów husowskich w 1949 roku⁶⁰.

Uroczystości Husowskie z 1949 roku koncyptowane były jako przedsięwzięcie o charakterze ogólnopaństwowym, jednak centralnej roli nie przypisano stolicy kraju, tylko południowoczeskiemu Husincowi, miastu rodzinnemu reformatora. Ulokowanie głównych obchodów na prowincji miało zapewne podkreślić ludowe pochodzenie kaznodziei betlejemskiego, o czym świadczy także materiał przygotowany dla audycji radiowej:

V prvních dnech měsíce července půjdou všechny sympatie našeho lidu sem – do Husince – do jižních Čech, odkud vyšel a kam se vrátil z Prahy veliký syn prostého lidu, nositel jeho nejvládnějších tužeb – Mistr Jan Hus [...]. Jižní Čechy s Husincem, Prachaticemi, Kozím Hrádkem a Tábořem vyvstanou znovu v živé mysli pracujícího národa v obdivné vzpomínce na toho, kdo dobře věděl, kdo a kde je pravý český lid, a proto rozséval své semeno tam, uprostřed toho lidu.⁶¹

⁵⁶ Cyt. za: ibidem, s. 141.

⁵⁷ Cyt. za ibidem, s. 141.

⁵⁸ Por. ibidem, 138-141.

⁵⁹ Por. „V ministerském rozboru vyjadřovalo Husovo učení zájmy »utištěného pracujícího lidu«. Hus poznal, že je třeba »zasáhnout feudální řád jako základnu útisku, v jeho nejsilnější mocenské posici, církvi«, a proto tento »třídní boj dostal charakter boje náboženského«. A byl to domnělý náboženský háv husitského usilování, co později »buržoasie zneužívala k tomu, aby líčila husitství jen jako náboženský zápas a úmyslně zamlčovala jeho pravou příčinu – rozpory v oblasti hospodářské.« Ibidem, s. 143.

⁶⁰ Por. Ibidem, s. 142-144.

⁶¹ Cyt. za: ibidem, s. 147, przyp. 486.

Jak zauważa Randák, uroczystości zorganizowane w 1949 roku miały już wybitnie polityczny charakter i stanowiły jeden ze środków zawłaszczenia pamięci o Husie przez przedstawicieli dominującej ideologii oraz forsowanej przez nich polityki historycznej. Obchody husowskie stwarzały także okazję do propagowania zaangażowanej wersji przeszłości i równocześnie do kontrolowania narracji o przeszłości i teraźniejszości⁶². W związku z tym warto przypomnieć, że do spuścizny husowskiej po wojnie odwoływało się w dalszym ciągu czeskie środowisko reformacyjne (Českobratrská církev evangelická, Církev československá), które tym samym przyjęło w kwestii tradycji husyckiej rolę konkurenta wobec dominującej narracji komunistycznej. Jego możliwości w tym zakresie były jednak ograniczone, co uwidoczniło się na przykład na łamach czasopisma ewangelizacyjnego „Kostnické jiskry”⁶³.

*

Aktualizowaną pamięć o Husie kodowano nie tylko w czasie, ale także w przestrzeni. Komunistyczna polityka historyczna mogła tu nawiązać do bogatej spuścizny drugiej połowy XIX oraz początkowych dekad XX wieku. Pierwsze obchody związane z domniemaną pięćsetletnią rocznicą urodzenia czeskiego reformatora odbyły się we wyżej wspomnianym Husincu w 1869 roku⁶⁴. W 1949 południowoczeska miejscowość stała się centralnym punktem ogólnokrajowych obchodów rocznicy śmierci kaznodziei, a w 1952 roku tu, w jego „domie rodzinnym”⁶⁵, otwarto Muzeum Jana Husa⁶⁶. Ważną rolę na mapie husowskich Czech Południowych odgrywały także Prachatice (prawdopodobne miejsce początków edukacji reformatora), Koží hrádek koło Tábora (miejsce banicji praskiego kaznodziei), gdzie np. w 1950 roku zorganizowano pokojową manifestację ku czci Jana Husa z udziałem czołowych przedstawicieli władzy oraz gości z zagranicy⁶⁷. Kluczowe znaczenie miał także Tábor,

⁶² Por. Ibidem, s. 144 i 155.

⁶³ J. Randák pokazuje na przykładzie husowskich rocznicowych artykułów wstępnych, publikowanych w czasopiśmie „Kostnické jiskry” stopniowe narastanie ugodowości wobec oczekiwań władzy: w 1948 roku Luděk Brož na pytanie, kim był Jan Hus, odpowiada, że mimo, iż odbierano go czasami jako przywódcę narodu i przedstawiciela rewolucji społecznej, a zatem jako polityka, był przede wszystkim chrześcijaninem, głoszącym ponadczasową prawdę; dwa lata później Amedeo Molnár powoływał się co prawda na autorytet Z. Nejedlego, ale Husa przedstawił jako człowieka wiary, symbol sumienia i prawdy bożej; z kolei František Mrázek Dobiáš w 1951 roku już w związku z Husem pisze o walce o równość i sprawiedliwość społeczną, klasową i ogólnoludzką. Por. ibidem, s. 160.

⁶⁴ Współczesna historiografia odrzuca rok 1369, lokując datę urodzenia Husa pomiędzy lata 1371-1373. Na ten temat bliżej F. Šmahel, *Jan Hus. Život a dílo*, Praha 2013, s. 13 i 261.

⁶⁵ Stwierdzenie, że południowoczeski Husinec jest miastem rodzinnym reformatora, opiera się bardziej na tradycji sięgającej XVI wieku niż na jednoznacznym przekazie źródłowym. Por. ibidem, s. 14 i 261-262.

⁶⁶ Na temat powstania, rozwoju oraz przemian pamięci o Husie w trzech miastach – miejscach pamięci zob. także J. Pešina, *Miasta Jana Husa – Husinec, Konstancja, Praga. Między mitem a historią* [w:] S. Paczos – U. Kowalska (red.), *Pół wieku współpracy – na tropach poznańsko-brneńskich kontaktów naukowych i kulturalnych*, Poznań 2018, s. 189-203.

⁶⁷ J. Randák, *V záři rudého kalicha ...*, s. 153.

centrum radykalnego husytyzmu, w którym w 1878 roku powstało muzeum miejskie, od początku istnienia koncentrujące swoją działalność wokół eksponowania historii ruchu husyckiego⁶⁸.

Oprócz licznych zastanych husyckich miejsc pamięci (lub miejsc pamięciowych⁶⁹) nie tylko na południu Czech, ale także na zachodzie i wschodzie kraju (np. pomnik bitwy pod Domažlicami, zamek Krakovec – ostatnie miejsce pobytu Husa w Czechach, Hradec Králové – centrum husytyzmu w Czechach Wschodnich) tworzono lub odtwarzano miejsca nowe, czego dobitnym przykładem jest Kaplica Betlejemska w Pradze. Świątynia, przeznaczona do wygłaszania kazań w języku czeskim, została zbudowana w latach 1391-1394 na Starym Mieście. W latach 1402 – 1412 kaznodzieją betlejemskim i równocześnie zarządcą budynku był Jan Hus. Jego następca, Jakoubek ze Stříbra, który niedługo po śmierci reformatora przyczynił się do jego faktycznej kanonizacji i rozwoju kultu⁷⁰, wprowadził tu (już w czasie pobytu Husa w Konstancji) przyjmowanie komunii pod obiema postaciami, praktykowane w kaplicy aż do 1622 roku, kiedy uniwersytet praski przekazał budynek jezuitom, którzy odnowili w nim liturgię katolicką. Po rozwiązaniu zakonu w 1773 roku budynek przeszedł w posiadanie państwa, a w 1786 roku, z uwagi na zły stan techniczny, został zburzony⁷¹. Odbudowę świątyni rozważano już w okresie międzywojennym, jednak ostateczna decyzja, zainicjowana przez ministra edukacji narodowej, Z. Nejedlego, zapadła 30 lipca 1948 roku. Odnowę budynku (w niewielkim tylko stopniu bazującą na jego historycznych pozostałościach) uroczyste rozpoczęto 5 lipca 1950 roku. Autorem projektu był wybitny architekt Jaroslav Fragner, w okresie międzywojennym członek ugrupowania Devětsil oraz jeden z twórców czeskiego funkcjonalizmu. Przekazanie odbudowanej kaplicy odbyło się 5 lipca 1954 roku na Placu Betlejemskim podczas uroczystości, nazwanej w odwołaniu do dziewiętnastowiecznych wieców narodowych „tábor lidu”⁷².

⁶⁸ Por. <https://www.husitskemuzeum.cz/o-muzeu/historie/> (dostęp 05. 06. 2023)

⁶⁹ W porównaniu do koncepcji P. Nory znaczeniowo węższe pojęcie „pamětní místa“ proponują Petr Čornej i Václava Kofránková (za B. Čermákovou i M. Devátou) dla określenia rozmaitych artefaktów (rzeźby, pomniki i ważne budynki historyczne). Jako „místa paměti“ z kolei badacze określają „každou hmotnou i nehmotnou stopu po minulosti s potenciálem vstoupit do historického vědomí, tedy i historické (popřípadě též mytické a fiktivní) osobnosti.“ P. Čornej – V. Kofránková, *Místa paměti českého 19. století: úskalí výzkumu* [w:] P. Čornej – V. Kofránková i in., *Místa paměti v procesu formování moderního českého národa*, Praha 2021, s. 17.

⁷⁰ Por. O. Halama, *Svatý Jan Hus. Stručný přehled domácí úcty k českému mučedníku v letech 1415-1620*, s. 15-21.

⁷¹ Por. <https://www.bethlehemchapel.eu/betlemska-kaple> (dostęp 09. 06. 2023)

⁷² Por. J. Randák, *V záři rudého kalicha ...*, s. 260-264.



Kaplica Betlejemska i okolice na rycinie z lat 1765-1769 Rekonstrukcja Kaplicy Betlejmskiej z lat 1950-1954

Jak zauważa Randák, nadrzędnym celem odbudowy świątyni była polityczna aktualizacja konkretnego miejsca pamięci czeskiego społeczeństwa: „Prostřednictvím Betlémské kaple komunistická moc snadno prezentovala místo zrodu revoluční národní tradice, jež ji v únoru údajně objektivně dovedla k moci.”⁷³ Znany i często cytowany przykład takiej aktualizacji dziedzictwa betlejemskiego stanowi przemówienie Z. Nejedlego podczas uroczystości otwarcia kaplicy, w którym działacz komunistyczny, tłumacząc funkcję świątyni w czasach Husa, m.in. stwierdza:

To bylo místo pro kázání, a i to ovšem v jiném smyslu, než bylo kostelní kázání. Zde Hus prostě mluvil, řečnil k lidu. Já jsem se proto nikdy nebál pro lepší objasnění dnešnímu člověku užít i toho anachronismu, že kdyby byl dnes živ, nekázal by, to jest neřečnil by ani v žádné kapli, ani v kostele, nýbrž že by šel tam, kde se dnes mluví k lidu, do Lucerny nebo kam jsme my kdysi chodívali i také chodíme.⁷⁴

Również np. F. M. Bartoš we wspomnianej już pracy poświęconej historii Czech w czasach Jana Husa, która ukazała się jeszcze w okresie sprzyjającym alternatywnym poglądom na czeską historię, dokonuje sekularyzacji przestrzeni sakralnej, charakteryzując Kaplicę Betlejemską jako salę wykładową (přednáškový sál). Jednak mimo to respektuje realia historyczne i tylko w ich ramach tłumaczy nadzwyczajny tryb funkcjonowania świątyni⁷⁵.

⁷³ J. Randák, *Obnova Karolina a Betlémské kaple v poválečné době* [w:] P. Čornej – J. Hrdina (red.), *Praha Husova a husitská 1415-2015*, s. 273.

⁷⁴ Z. Nejedlý, *Husův Betlem a náš dnešek*, Praha 1954, s. 15.

⁷⁵ Por. „Poněvadž farář, v jehož farnosti ležel nový chrám, odmítl postoupit mu něco z farních práv, nesměly se v něm konati slavné bohoslužby, ani podávati svátosti, nýbrž věnován byl v duchu Miličově výslovně a výhradně jen kázání. Stavitel nestavěl proto vlastně kostel, nýbrž hleděl především využití každé píďe staveniště, které bylo již na všech stranách obklopeno domy, a postavil směle rozsáhlý a zprvu asi dosti nízký přednáškový sál [...] Kaplí se zval kostel proto, že neměl práv kostelů farních, Betlémem, že dostal od Kříže do vínku vzácný ostatek, Herodem, jak se věřilo, zavražděné děťátko. Ale také proto, jak se píše v zakládací listině, aby byl

Nejedlý z jednej strony dokonał desakralizacji świątyni, równocześnie jednak zakładając miejsce nowego kultu, powiązanego z narodzinami rewolucyjnego ruchu narodowego⁷⁶, za którego spadkobierców i kontynuatorów komuniści czescy się uważali. Takie znaczenie, można powiedzieć quasi-religijne, przypisywała kaplicy ówczesna prasa:

Ovane tě takový zvláštní pocit, když staneš v místech, která posvětila noha Husova. [...] Odcházíš z Betlémského náměstí a ještě jednou se ohlédneš: Betlem tu stojí bílý, zářící a majestátný ve své jednoduché, prosté kráse. Kolébka nejslavnější epochy našich dějin, stánek Husův, místo, které je tak úzce spjato s národním bytím. Pak vykročíš z tichého náměstíčka do ruchu velkoměsta. Vykročíš, aby ses třeba za rok vrátil – aspoň na hodinu. A neříkej, že ses přišel či zabloudil náhodou. Táhlo tě to ke kapli – tak jako to syna táhne k matce. Vrátil ses poklonit – a potěšit slavnou minulostí našeho lidu. A přijdeš opět.⁷⁷

Aktualizowaną topografię wyobrażonej husyckiej Pragi kształtowały także inne obiekty. Niektóre z nich powstały w innych czasach i miały wspierać inne cele (pomnik Jana Husa na Rynku Staromiejskim, lub panorama bitwy pod Lipanami⁷⁸), ale odpowiednio zinterpretowane mogły zostać włączone w ramy aktualnej narracji historycznej. Pierwszorzędne znaczenie odgrywały jednak nowo budowane obiekty, które często odwoływały się do już istniejących miejsc pamięci. Przykładem jest posąg jeździecki Jana Žižki, autorstwa Bohumila Kafky, który miał zostać zainstalowany na terenie pomnika wyzwolenia narodowego (Památník národního osvobození), zbudowanego na wzgórzu

domem chleba, a to w tom sensie, że by tu obecny lud a wierzyciele dochodzeli oswiecenia chlebem swatego kazania.“ F. M. Bartoš, *Čechy v době Husově 1378-1415*, Praha 1947, s. 253.

⁷⁶ W taki sposób znaczenie świątyni rozumiał również prezes rady ministrów, Antonín Zápotocký, kiedy w przemówieniu wygłoszonym w maju 1952 r. podczas wręczenia odznaczeń państwowych jako przykład troski komunistycznego państwa o zabytki historyczne podał Kaplicę Betlejemską: „Zdvíháme ji z trosek zapomenutí a zkázy proto, že je [...] památkem těch velkých revolučních dob, kdy naši předkové, husité i táborští bojovníci, směle povstali proti domácímu absolutismu, papežskému tmářství i proti celé panské reakci a s palcátem v ruce hrdinně bojovali za nový život, pokrok a lidovou demokracii.“ Cyt. za J. Randák, *V záři rudého kalicha ...*, s. 307.

⁷⁷ J. Řežábek, *Chrám lidu posvátný*, „Mladá fronta“ XI, 1955, nr 169, s. 3. Cyt. za J. Randák, *V záři rudého kalicha ...*, s. 266, przyp. 916.

⁷⁸ Dokonana przez komunistów powojenna aktualizacja tradycji narodowych o rodowodzie odrodzeniowym kontrastuje z ich krytyczną oceną wyrażaną przez lewicę międzywojenną. Znany przykład tego krytycyzmu jest wypowiedź Jaroslava Seiferta z 1929 roku na łamach tygodnika „Tvorba” na temat panoramy bitwy pod Lipanami autorstwa Ludka Marolda: „Toto největší dílo českého umění – jak píše Večerníky, nás opravdu nezajímá. Bylo zásluhou špinavých závějí sněhových, že se pokusily rozdrtití pyramidu nevkusů, tento banální kýč, který vším právem, zcela zapomenut setlíval v prkenné boudě, jež svým komfortem nemohla se rovnati ani záchodku na Václavském náměstí.[...] Je nutno též však litovati, že se nezhroutilo sloupoví Veletřního paláce a nestrhlo do hlubokých sklepů i Muchovu epopej.“ J. Seifert, *Maroldova Bitva u Lipan konečně zničena!* „Tvorba“ IV, 1929, nr 8, s. 2. O wiele lat później poeta we wspomnieniach krytycznie odniósł się do swojej radykalnej wypowiedzi, tłumacząc ją motywami politycznymi: „Článek byl napsán nejspíše, spíše klackem než pérem. A byl to spíše kámen vhozený do měšťácké výkladní skříně než vážný článek o umění.“ J. Seifert, *Všecky krásy světa*, Praha 1992, s. 46.

Vítkov w latach 1929-1938. Zamiar jednak przerwały wydarzenia wojenne, a posąg jeździecki dowódcy husyckiego (ukończony w 1942 r.) został odsłonięty dopiero 14 lipca 1950, w pięćset trzydziestą rocznicę zwycięstwa husytów nad krzyżowcami⁷⁹.



B. Kafka, *Posąg jeździecki Jana Žižki*

Chodziło zatem o projekt poprzedzający dyktaturę komunistyczną, jednak, jak stwierdza Randák „nová moc dokázala využít již existující záměr k reprezentaci sebe sama a k překódování pražského prostoru.“⁸⁰ Symbolicznym aktem stała się także powojenna gruntowna renowacja historycznego zespołu uniwersyteckiego Karolinum (1945-1959), który był w powszechnej świadomości kojarzony nie tylko s postacią Karola IV, lecz także z narodzinami czeskiego ruchu reformacyjnego. Dodatkowy akcent husycki wprowadzono tu w 1959 roku, kiedy na dziedzińcu odsłonięto posąg Jana Husa autorstwa Karla Lidického⁸¹ (fotografia poniżej).



3. Akcja Jiráskowska

Twarzą polityki kulturowej czechosłowackich komunistów po 1948 roku został Zdeněk Nejedlý, który kształtował ją w zgodzie ze swoim pojmowaniem kultury: nie wierzył w jej autonomię i rozwój niezależny od okoliczności zewnętrznych, podkreślając równocześnie jej rolę formatywną, wychodzącą naprzeciw postulatom politycznym. Ważnym składnikiem kultury był w ujęciu Nejedlego jej wymiar narodowy. W kulturze bowiem odzwierciedla się historia oraz charakter wspólnotowy. Równocześnie kultura kształtuje społeczeństwo, ucząc je rozumieć same siebie⁸².

⁷⁹ Więcej na temat tego wielowarstwowego miejsca pamięci por. J. Galandauer, *Chrám bez boha nad Prahou. Památník na Vítkově*, Praha 2014.

⁸⁰ J. Randák, *V záři rudého kalicha ...*, s. 268.

⁸¹ J. Randák, *Obnova Karolina ...*, s. 271.

⁸² Por. J. Randák, *V záři rudého kalicha ...*, s. 310-311. Randák rozpatruje politykę kulturową czechosłowackich komunistów w perspektywie teorii hegemonii kulturowej Antoniego Gramsciego.

Sztandarowym projektem komunistycznej polityki kulturowej, ogłoszonym 10 listopada 1948 roku pod patronatem prezydenta Gottwalda, była Akcja Jiráskowska, a zatem program wydawania, popularyzacji oraz propagowania dzieła Aloisa Jiráska. Wybór pisarza, którego najważniejsze teksty ukazały się na przełomie XIX i XX wieku, uzasadniano walorami poznawczymi jego dzieła, które współczesnemu odbiorcy miało ułatwiać orientację w przeszłości narodowej, jej właściwe zrozumienie oraz, dzięki ekspresji dziejowego optymizmu, stanowiło także program na przyszłość⁸³. Szersze ramy zainicjowanego przez Nejedlego przedsięwzięcia, któremu udzielono oficjalnego wsparcia politycznego, tworzyło otwarcie muzeum pisarza w pałacyku Hvězda (symbolicznie nieopodal „przekłętego” pola bitwy na Białej Górze), nazwisko twórcy patronowało przeglądomi amatorskich zespołów teatralnych, Jiráskův Hronov, husyckiej trylogii filmowej Otakara Vávry lub lalkowemu filmowi animowanemu Jiřego Trnki *Staré pověsti české*⁸⁴. Dzieło Jiráska ukazało się w serii wydawniczej Odkaz národu. Było to wspólne przedsięwzięcie kilku wydawnictw, co miało podkreślić ogólnokrajowe znaczenie akcji. Poszczególne tytuły wychodziły w nakładach 50 000 egzemplarzy a nawet w jeszcze wyższych. W sumie ukazały się 32 tomy, niektóre w dwóch wydaniach, w liczbie 3 485 000 egzemplarzy⁸⁵.

Nieco zaskakującego wyboru Jiráska, którego twórczość korespondowała z oczekiwaniami środowiska mieszczańsko-liberalnego przełomu XIX i XX wieku i była w dalszym ciągu popularna również w okresie międzywojennym, kiedy książki pisarza również wydawano w dużych nakładach⁸⁶, nie można tłumaczyć tylko preferencjami osobistymi ministra edukacji i oświaty⁸⁷. Wybór ten, miał także, jak zauważa Petr Čornej, swoje

⁸³ Por. „Náš vztah k národní minulosti je velmi živý a chceme se z ní mnoho učit. Avšak jde o to orientovat se na pokrokové, osvobozené tradice našeho národa a kultury.[...] A právě proto se hlásíme k Jiráskovi, proto je nám blízký – a bližší než staré společnosti kapitalistické – že on ve svém díle mistrně vystihl, které to naše tradice vedou vpřed, k svobodě a k rozkvětu národa. Jeho dílo učí nás tedy správnému pohledu na naši minulost, posiluje naše národní sebevědomí a plní nás dějinným optimismem a vírou v tvořivé síly lidu.“ K. Gottwald, *Význam díla Aloise Jiráska*, [w:] *Klement Gottwald 1946-1948. Sborník statí a projevů II*, Praha 1949, s. 258-259.

⁸⁴ Por. J. Randák, *V záři rudého kalicha ...*, s. 318-319.

⁸⁵ *Ibidem*, ..., s. 321.

⁸⁶ Jeżeli jedynym celem akcji byłaby propagacja dzieła Jiráska, byłaby ona, jak zauważa Jakub Egermajer, właściwie zbędna. Pisarz bowiem należał do ulubionych autorów, jego książki były na listach lektur szkolnych, a jego sztuki wystawiano w teatrach. Nadzrędnym celem przedsięwzięcia był zatem wybitnie polityczny. Por. J. Egermajer, *Alois Jirásek v „boji proti dnešnímu Temnu“*, <https://www.filmovyprehled.cz/cs/revue/detail/alois-jirasek-v-boji-proti-dnesnimu-temnu> (dostęp 17. 06. 2023)

⁸⁷ Nejedlý propagował dzieło Jiráska już w okresie międzywojennym, podkreślając nie tylko jego walory poznawcze i wychowawcze, ale także artystyczne, których, zdaniem historyka, ówczesna krytyka literacka nie dostrzegła z powodu zbyt wąskiego rozumienia sztuki: „Na umění bylo tu totiž nazíráno příliš jen z úzkého, individualistického, subjektivního stanoviska doby předválečné, a co leželo za touto hranicí, zdálo se býti již vůbec za hranicemi umění. A tu Jiráskovo dílo nebylo možno zahrnouti v okruh tohoto umění, neboť v něm vždy jde ještě i o něco jiného než je osud jednotlivcův, o jeho individualistické city a touhy.“ Z. Nejedlý, *Alois Jirásek. Studie historická*, Praha 1921, s. 7.

przyczyny pragmatyczne. Coroczne rytuały wspomnieniowe na wybranych miejscach⁸⁸ oraz proklamacje polityczne nie były bowiem wystarczającym narzędziem do kształtowania odpowiedniej świadomości historycznej. Do tego potrzebne było zintegrowanie działań na wielu płaszczyznach – edukacyjnej, oświatowej, naukowej, popularyzacyjnej, artystycznej. Teksty beletrystyczne Jiráska, z wykształcenia historyka, miały zatem, jak pisze Čornej: „suplovat učebnice českých dějin, formovat estetický vkus širokých vrstev čtenářů a přesvědčit je o závaznosti realismu jako jediné cesty k pravdivému uměleckému zobrazení skutečnosti, ať již dějinné či současné.“⁸⁹

W związku z powyższym nasuwa się pytanie, jak taka absolutyzacja jednego wzorca narracyjnego wpłynęła na ówczesną czeską powieść historyczną. Według Joanny Królak, czeska proza historyczna po 1948 roku musiała sprostać dwóm, w zasadzie sprzecznym, wymogom. Z jednej strony (w intencjach Nejedlego) kontynuować powinna tradycję pisarstwa Jiráskowskiego, z drugiej strony zaś uwzględniać wyniki badań młodych historyków marksistowskich (František Kavka, Josef Macek, František Graus⁹⁰), których materialistyczna interpretacja historii, zwłaszcza kluczowego wówczas husytyzmu (odrzucała narodową lub religijną motywację ruchu), szybko uzyskała aprobatę organów państwowych i partyjnych. W opinii badaczki, twórczość Jiráska nadal pozostawała bardziej atrakcyjna czytelniczo niż nawiązujące do niej (nieraz tylko mechanicznie) powieści historyczne okresu realizmu socjalistycznego. Teksty te bowiem pełniły z założenia przede wszystkim rolę wypowiedzi propagandowych. Miały one nie tyle przekonywać odbiorców, ile wyrażać aprobatę dla obowiązującego światopoglądu⁹¹.

⁸⁸ Warto zauważyć, że reżim komunistyczny posługiwał się przy tej okazji słownictwem religijnym, nazywając te w istocie polityczne wiece pielgrzymką narodową (národní pouť). I tak w 1950 r. odbyła się „Národní pouť na Kozím hrádku“, referując o otwarciu Muzeum Jiráska „Rudé právo“ (XXXI, 1951, nr 208, s. 1) pisało, że to była *Radostná národní pouť ve Hvězdě*, z kolei minister informacji, Václav Kopecký przy okazji otwarcia wystawy Husitská doba a české divadlo w Muzeum Narodowym stwierdził, że muzeum stanowi „poutní místo československého lidu“ Cyt. za J. Randák, *V záři rudého kalicha ...*, s. 288, 323, 345. Wydaje się, że również w tej kwestii nawiązywano do praktyk znanych z czeskiego ruchu narodowego XIX wieku. Por. np. „pielgrzymki narodowe“ organizowane do Konstancji, miejsca śmierci czeskiego reformatora.

⁸⁹ P. Čornej, *Komunisté a husitství ...*, s. 265.

⁹⁰ František Graus (1921-1989) – jeden z najwybitniejszych czeskich mediewistów. Po wydaniu dwutomowej pracy *Dějiny venkovského lidu* (1953, 1957) w centrum jego zainteresowań znalazły się legendy merowińskie oraz polityczne i społeczno-kulturowe dzieje wczesnego średniowiecza. W latach sześćdziesiątych nawiązał kontakty z zachodnioeuropejskim środowiskiem mediewistycznym. W tym samym czasie zaczął się zajmować zagadnieniami pamięci zbiorowej i miejsc pamięci w średniowieczu. Po 1968 r. wyemigrował do Niemiec a następnie do Szwajcarii, gdzie objął stanowisko profesora na uniwersytecie w Bazylei. Do jego najważniejszych prac, wydanych na emigracji, należą *Die Nationenbildung der Westslawen im Mittelalter* (1980) oraz *Pest – Geissler – Judenmorde: das 14. Jahrhundert als Krisenzeit* (1987). Por. F. Graus, *Živá minulost. Středověké tradice a představy o středověku*, Praha 2017, skrzydełko obwoluty.

⁹¹ Por. J. Królak, *Hus na trybunie. Tradycje narodowe w czeskiej powieści historycznej okresu realizmu socjalistycznego*, Warszawa 2004, s. 88-90.

Rok 1948 stanowił zatem wyraźną cezurę w rozwoju czeskiej powieści historycznej, która, jak stwierdza Królak, wróciła do przedvančurovskiego modelu prozy, preferującej najczęściej formę kroniki powieściowej. Dobitym przykładem takiej przemiany stanowi twórczość M. V. Kratochvíla, który jeszcze w latach czterdziestych poddawał swoich bohaterów psychologicznie pogłębionej analizie (*Osamělý rváč*, *Král obléká halenu*), natomiast w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych ograniczał się do ich kreacji bazującej na marksistowskich schematach. Podporządkowanie się wymogom ideologicznym rzutowało także na wybór tematów, które zredukowano do aktualizacji epok ewokujących problematykę rewolucyjną i społeczną: husytyzm (M. V. Kratochvíl, *Pochodeň*; *Mistr Jan*), powstania chłopskie (V. Kaplický, *Smršť*; *Železná koruna*; *Čtveráci*), rok 1848 (K. J. Beneš, *Mezi dvěma břehy*; *Dračí setba*; *Útok*)⁹².

Jak już stwierdziliśmy, epoka husycka znalazła się po 1948 roku w centrum uwagi nie tylko polityków, lecz także publicystów, historyków i artystów. Kłopotliwym problemem okazały się jednak wiodące postaci tego ruchu, Jan Hus i Jan Žižka, których określony wizerunek (mieszczańsko-liberalny) utrwalił się w świadomości zbiorowej dzięki tradycji rozwijanej od połowy XIX wieku. Dlatego też historycy marksistowscy preferowali inne postaci ruchu, przedstawicieli radykałów husyckich, takich jak Jan Želivský lub Jan Roháč z Dubé⁹³. Za podstawowy tekst komunistycznej interpretacji postaci kaznodziei betlejemskiego należy uznać broszurę Nejedlego *Hus a naše doba* (1919, kolejne wydania: 1936, 1946, 1952)⁹⁴. Do broszur kształtujących lewicowe poglądy na czeskiego reformatora należy zaliczyć także już wspomnianą broszurę jubileuszową Nejedlego *M. Jan Hus a jeho význam sociální* (1925). Środowisko komunistyczne powoływało się na Husa i husytyzm w trakcie wojny, akcentując wtedy jeszcze jego wymiar narodowy⁹⁵. W podobnym duchu odwoływano się też do dziedzictwa husyckiego w pierwszych latach powojennych, czego

⁹² Por. Ibidem, s. 93-94.

⁹³ P. Čornej, *Poúnorová aktuálnost vzdálené husitské minulosti* [w:] tegoż, *Světla a stíny husitství*, Praha 2011, s. 399.

⁹⁴ J. Królak, *Hus na trybunie ...*, s. 103.

⁹⁵ Julius Fučík na łamach nielegalnie wydawanego dziennika „Rudé právo” pisał: „Náš národ zocelený v bojích a zápasech, národ Husův a Žižkův, Prokopa Holého a Komenského, Havlíčkův a Nerudův, národ mučedníků a bojovníků za volnost lidskou, za svobodu, bez níž nemůže žít, půjde za ní kupředu dál, věčně dál [...]”. J. Fučík, *Milujeme svůj národ*, Praha 1949, s. 202. Cyt. za J. Królak, *Hus na trybunie ...*, s. 104. Z kolei Klement Gottwald w przemówieniu wygłoszonym w moskiewskim radiu w 1942 r. posługiwał się husycką argumentacją historyczną: „A je to právě památka mistra Jana Husi, je to poučení z husitské revoluce a husitských válek, z něhož český národ může čerpat sílu, odvahy a sebedůvěru v tomto spravedlivém existenčním zápase, jakož i jistotu, že jeho spravedlivá věc nakonec zvítězí.“ Cyt. za J. Królak, *Hus na trybunie ...*, s. 104.

dowodzą artykuły wstępne w rocznicowych wydaniach dziennika „Rudé právo”, w których akcenty narodowe przeplatają się ze społecznymi⁹⁶.

Twórczość literacka tworzyła, obok tekstów publicystycznych i popularyzacyjnych, istotne narzędzie kształtowania zbiorowej świadomości historycznej. Petr Čornej pisze o nadrzędnej funkcji formatywnej beletrystyki historycznej z lat pięćdziesiątych. Zdaniem badacza, ówczesni pisarze podchodzili do materii historycznej koniunkturalnie, ich teksty charakteryzowała ilustratywność i dydaktyzm, których sensem było przedstawienie husytyzmu jako klasowej walki rewolucyjnej. Dodatkową legitymizację (oprócz zamówienia politycznego) dodawały tekstom zawołane lub jawne odwołania do dzieła Jiráska, z którego autorzy wypożyczali sobie tematy i postaci⁹⁷. Warto odnotować jeszcze jeden istotny aspekt, który ułatwiał tworzenie analogii pomiędzy pierwszymi latami dyktatury komunistycznej a radykalną fazą ruchu husyckiego. Jak zauważa Królak: „Powieści historyczne lat pięćdziesiątych o tematyce husyckiej konstruowano w taki sposób, aby czytelnikowi sama nasuwała się interpretacja związku między husycką przeszłością a komunistyczną teraźniejszością, analogiczna do interpretowania przez powieściowych husytów apokalipsy.”⁹⁸ Z kolei Čornej zwraca uwagę na teleologiczne pojmowanie rzeczywistości łączące husytów i komunistów: „Jak v husitském pojetí, spojeném pupeční šňůrou s Augustinovou koncepcí, tak v komunistické, Hegelem a Marxem inspirované vizi, je ideální říše na dosah, její obrysy už zřetelně vystupují na horizontu a propůjčují zástupům energii a naděje v uskutečnění strhujícího snu.”⁹⁹

Zatrzymajmy się jeszcze przy dwóch wspomnianych już husowskich powieściach M. V. Kratochvíla *Pochodeň* (1950) i *Mistr Jan* (1951), drugiej i pierwszej części (według chronologii historycznej) zamierzonej, lecz niedokończonych trylogii. Dokonując politycznej aktualizacji dziedzictwa husowskiego, Kratochvíl nawiązał do starszej tradycji literackiej.

⁹⁶ Np. Ladislav Štoll, przyszły autor dogmatycznej stalinowskiej pracy *Třicet let bojů za českou socialistickou poesii* (1950), w artykule wstępnym z 6 lipca 1945 r. pisze, co prawda, o ruchu husyckim jako o „boji proti feudální reakci a středověkému temnu“, równocześnie jednak podkreślając jego narodowy charakter: „Vidíme dnes proto Husa jako vůdčího ducha první veliké středověké sociální revoluce, ale i jako hlavu mohutného českého hnutí revolučně národního, Hus, tvůrce moderního českého pravopisu, bojovník o tři hlasy na pražské universitě, probojovává zároveň i svobodu a samostatnost českému národu.“ L. Štoll, *Husitská tradice a naše budoucnost*, „Rudé právo“ 1945, nr 51, s. 1. Rok później, 5 lipca 1946 r., Zdeněk Nejedlý stawia husytów społeczeństwu odbudowującemu kraj po wojnie za wzór do naśladowania: „Vzpomínejme, co dokázali Husité kdysi, jak dovedli překonat i překážky zdánlivě nepřekonatelné, i hledme to dokázat dnes i my. Ten význam nechť má dnes čestný název, který si náš národ vždy dával – «národ Husův».“ Z. Nejedlý, *Husův den*, „Rudé právo“ 1946, nr 154, s. 1. Z kolei tytułowa strona dziennika z 5 lipca 1947 r., której tematem głównym jest wizyta polskiej delegacji rządowej w Pradze, nie przypadkiem przytacza cytaty z listu Husa z Konstancji: „Stůjte v jednotě a nedejte se ničím na světě rozděliti!“ „Rudé právo“ 1947, nr 156, s. 1.

⁹⁷ Por. P. Čornej, *Poúnorová aktuálnost ...*, s. 399-400.

⁹⁸ J. Królak, *Hus na trybunie ...*, s. 105.

⁹⁹ P. Čornej, *Poúnorová aktuálnost ...*, s. 403. Na temat sakralizacji komunizmu bliżej V. Macura, *Šťastný věk. Symboly, emblémy a mýty 1948-1989*, Praha 1992.

Premiera sztuki *Jan Hus* Josefa Kajetána Tyla, wystawionej w Teatrze Stanowym w grudniu 1848 roku, przerodziła się w manifestację polityczną, gdyż autor idee, za które zginął czeski reformator, przedstawił jako bliskie ideom Wiosny Ludów. W kontekście aktualnej sytuacji politycznej odczytano także kolejny dramat husowski *Jan Hus* (1911) Aloisa Jiráska (zwłaszcza podczas inscenizacji w maju 1918 r.), z którego zresztą Kratochvíl przejął niemal dosłownie całe fragmenty¹⁰⁰. Jak już stwierdziliśmy, nadrzędnym celem publikowania tekstów literackich, powstających w okresie realizmu socjalistycznego, była manifestacja aprobaty dla obowiązującego światopoglądu. Taki cel przyświecał też Kratochvílovi tworzącemu powieść *Mistr Jan*, w której w zgodzie z wymogami marksistowskimi pokazał materialnizm podstawy ruchu husyckiego¹⁰¹. Pod tym względem zresztą różni się pierwsza część trylogii od drugiej (*Pochodeň*), której tekst, konfrontujący m. in. barwny, renesansowy świat soboru w Konstancji z husowską ascezą, powstał jeszcze przed 1948 rokiem i doczekał się krytyki z pióra historyka marksistowskiego, Josefa Macka¹⁰². Przełom w tekstach Kratochvíla po 1948 roku pokazują zresztą także jego prace popularyzatorskie, czego przykładem jest już wspomniana książka *Dějiny československé v 99 odstavech* (1948), będąca skróconą wersją, również już wspomnianej, pracy *Tisíciletou stopou československého lidu* (1947). Tu m. in. znajdziemy zrównoważoną ocenę ruchu husyckiego, jego zysków i strat, oraz motywacją religijną tłumaczone poglądy Husa¹⁰³.

4. Filmowe oblicza epoki husyckiej

O tym, że sztukę filmową traktowano jako ważne narzędzie powojennej polityki historycznej, świadczy fakt, iż wizytówką znacionalizowanej kinematografii czechosłowackiej stał się film kostiumowy *Jan Roháč z Dubé* (pierwszy pełnometrażowy obraz kolorowy), nakręcony w 1946 roku przez reżysera Vladimíra Borského według scenariusza napisanego na kanwie dramatu historycznego Aloisa Jiráska. O prestiżowym charakterze projektu świadczyło także to, że na praskiej premierze filmu 28 marca 1947 roku

¹⁰⁰ Por. J. Królak, *Hus na trybunie ...*, s. 108-109.

¹⁰¹ Już na pierwszych stronach powieści autor zestawia sceny, w których pokazuje bezwzględność i zachłanność sprzedawców odpustów (przeciwko której buntuje się jeden ze zwolenników Husa) ze scenami pokazującymi trudne położenie biedoty miejskiej (śmierć robotnika na budowie kościoła, na którego miejsce zgłasza się odrazu kilka innych chętnych). Por. M. V. Kratochvíl, *Mistr Jan*, Praha 1951, s. 9-33. W innym miejscu jesteśmy z kolei świadkami sceny, w której ksiądz zarekwiruje cieśli Jírze siekiere, jedyne źródło utrzymania, jako spłatę długu za pochówek ojca. Por. M. V. Kratochvíl, *Mistr Jan ...*, s. 74-75.

¹⁰² Por. P. Čornej, *Husitská trilogie a její dobový ohlas* [w:] tegoż, *Světla a stíny husitství (události – osobnosti – texty – tradice)*. Výbor z úvah a studií, Praha 2011, s. 376-377.

¹⁰³ „To, co jeho jméno učinilo věčným, bylo jeho úplné oddání se pravdě, v kterou jednou uvěřil. Jen v této své víře v spravedlnost a dokonalost čistého křesťanství mohl žít a bez ní nebylo pro něho života. Kdyby se jí byl zřekl, nebyl by zachránil život, neboť nebyl by sám mohl dál dýchat jako člověk bez vzduchu.“ M. V. Kratochvíl, *Dějiny československé v 99 odstavech*, Praha 1948, brak numeracji.

obecni byli przedstawiciele władz państwowych na czele z prezydentem Edvardem Benešem¹⁰⁴. Już prolog filmu, łączący tradycję odrodzeniową z aktualnymi treściami politycznymi, dobrze pokazuje jego nadrzędną funkcję formatywną. W pierwszym kadrze, na tle muzycznej parafrazy chorału husyckiego *Ktož jsú boží bojovníci*, najpierw widzimy cytat odwołujący się do Františka Palackiego, po czym lektor, podczas sceny pokazującej szarżującą husycką jazdę, daje jednoznaczne wskazówki odczytania sensu utworu, czyli interpretacji ruchu husyckiego jako rewolucji społecznej, która ostatecznie została zdradzona przez „siły reakcyjne“¹⁰⁵.

Z wyraźnie wyeksponowanym wątkiem husyckim pracuje także adaptacja filmowa powieści *Temno*, która została wyreżyserowana w 1950 roku przez Karla Steklego, będącego również autorem scenariusza. Literacki pierwowzór, którego akcja dzieje się w Czechach okresu baroku, w latach 1723 – 1729 (pomiędzy koronacją Karola VI Habsburga na króla Czech i kanonizacją Jana Nepomucena) odwołuje się do tradycji husyckiej również (wszak głównymi bohaterami są tajni niekatolicy prześladowani z powodu wiary), jednak w bardziej subtelny sposób.¹⁰⁶ W filmowej opowieści natomiast liczne odwołania do tradycji husyckiej są bezpośrednie, przy czym podkreślona zostaje jej „rzeczywista” społeczno-krytyczna istota: „Takhle se žít nedá. Dřou nás huř než ta hovada. A oni dobře vědí, proč ty naše husitské knížky pálí, je v nich skryto semeno vzpoury proti pánům¹⁰⁷,” słyszymy z ust jednego z tajnych niekatolików, komentującego scenę pokazującą palenie przez jezuitów zarekwirowanych zakazanych ksiąg. Wątek ucisku społecznego chłopów i wzywania do buntu przeciwko niemu (nieobecny w pierwowzorze literackim), łączony z odwołaniami do

¹⁰⁴ Por. P. Taussig, *Český biják*, Praha 2009, s. 132-136. Por. także „Filmový přehled“, <https://www.filmovyprehled.cz/cs/film/396046/jan-rohac-z-dube> (dostęp 31.05.2024).

¹⁰⁵ Por. „Černý prapor s rudým kalichem nebyl jen praporem české tábořské revoluce. Nesl se Evropou jako symbol bratrství chudých a vykořisťovaných, jako příznak revoluce proti pánům, jako zástava lepší budoucnosti všech národů. Čeští páni však v té době nešli s lidem, ale postavili se proti němu, vybudovali panskou jednotu, spojili se s věrolomným Zikmundem a vytáhli do pole proti českému revolučnímu lidu. Osud národa byl jim lhostejný, protože jim šlo o jejich statky, o moc, o vládu. Na českých hradech a v českých městech připravovala se zrada na českém lidu, připravovala se jeho porážka. A tento zápas trvá v našem národě podnes, naplnil půl tisíciletí našich dějin a uložil národu obětí nevýslovných. Je v něm našich dějin hluboká tragika, je v něm však i jejich velikost a sláva.“ Por. <https://www.youtube.com/watch?v=DZk29c3t00c> (dostęp 15. 06. 2023).

¹⁰⁶ Por. A. Jirásek, *Temno*, Praha 1926. I tak np. czytamy o wewnętrznych rozterkach leśniczego Machovca, który ze strachu o rodzinę nie przyznaje się publicznie do wiary ojców, a tym samym nie żyje w zgodzie z własnym sumienniem (s. 185-186); w innym miejscu tajny czeski brat i patriota, Svoboda (*nomen omen*) tłumaczy rzeczywiste intencje propagowania kultu nowego świętego, Jana Nepomucena, który ma przyćmić pamięć o Janie Husie (s. 350); pamięć o Husie przywołuje także opis spotkania bractwa mariackiego w dawnym ośrodku czeskiej reformacji, Kaplicy Betlejmskiej (s. 449); za wybitnie husowską (przywodzącą na myśl ostatnie dni czeskiego reformatora) można uznać scenę, w której leśniczy Svoboda (brat wyżej wspomnianego), skazany na śmierć za herezję, odrzuca propozycję przyznania się do winy i wyrażenia skruchy, co mogłoby skutkować złagodzeniem kary: „Nejednou přišlo pokušení, ďábel našeptával, abych prosil, odvolal, a ještě včera, když mě rozsudek ohlásili, hrozně jsem se zalek` a byl jsem jako třtina. Ale pán bůh se nade mnou smiloval, posilnil mne, přemoh` jsem strach, už jsem odevzdaný do vůle boží.” (s. 610)

¹⁰⁷ K. Steklý (rež.), *Temno*, 1950, 00:07:48

walecznej tradycji husyckiej i rozwijany w całej opowieści filmowej, znajduje finał w końcowym monologu leśniczego Machovca, który postanowił działać nie tylko na rzecz tajnej wspólnoty religijnej, ale także agitować na rzecz buntu przeciwko dotychczasowemu ustrojowi:

Jen se podívej, kolik jsme přinesli knih. Lid po nich hladoví. Touží po knihách, v nichž je poznání pravdy. Hledá světlo, které ho vyvede z tohoto hrozného temna. Ale nestačí jen číst, planě mudrovat a čekat, že poroba sama přestane. Musíme jít mezi lid, burcovat ho a zažehnout v něm plamen husitského boje proti pánům. Jděte, bruste kosy a kovejte cepy. Nepřátel se nelekejte a na množství nehleďte.¹⁰⁸

Należy jeszcze dodać, że tak samo jak pierwowzór literacki, również sens filmowej prezentacji świata (mimo, iż jawnie zaangażowanej w bieżącą oficjalną politykę historyczną) można odczytać na kilka sposobów¹⁰⁹. Oprócz wyżej omawianego wątku ukazane w niej jest także piękno kultury baroku (zwłaszcza muzyki i bogatej liturgii katolickiej), choć często w zestawieniu ze scenami pokazującymi biedę i ucisk chłopów. Dużo miejsca (i tu w zgodzie z tekstem Jiráska) poświęcono także opisowi atmosfery wszechobecnej nieufności i nietolerancji wobec poglądów i postaw odbiegających od oficjalnej doktryny, z czym wiązał się niełatwy i fatalny w swoich konsekwencjach wybór życia w zgodzie z własnymi poglądami i przekonaniem, bądź przeciwnie – konformizm i podporządkowanie się dla własnej wygody i korzyści. Pod tym względem, można by film odczytać jako zawoalowaną krytykę, czasów, w których został nakręcony, co raczej nie było zamiarem jego twórców¹¹⁰.

Wyjątkowe miejsce wśród filmów historycznych o tematyce husyckiej, nakręconych w latach pięćdziesiątych, zajmuje tak zwana trylogia husycka reżysera Otakara Vávry. Petr Čornej uważa ją za swoistą syntezę oficjalnych odmiennych interpretacji ruchu

¹⁰⁸ K. Steklý (reż.), *Temno*, 1950, 01:52:57

¹⁰⁹ Określenie „temno” jako nacechowana peryfrazą potępiająca okres pobiałogórski w dalszym ciągu funkcjonuje w obiegowej opinii, mimo od wielu dekad trwających wysiłków historyków o przedstawienie tej epoki w bardziej zrównoważony sposób. Jak pisze Ivana Čornejová w książce nieco prowokacyjnie zatytułowanej *Temno*: „Historikové, dějepisci umění a hudby, všichni ti, kdo se zabývají pobělohorským obdobím [...] budou nepochybně názvem této drobné knížky pohoršeni a budou ho pokládat za anachronismus. Naproti tomu v obecném povědomí stále kupodivu přetrvává povědomí o tom, jak jsme tři sta let «trpěli», byl potlačován český jazyk, národ ujařmen habsburskou nadvládou a tepán jezuitskými «kněžoury»“ I. Čornejová, *Temno. Stručná historie*, Praha 2022, s. 9.

¹¹⁰ Takie odczytanie przekazu filmu w czasie jego powstania jest jednak mało prawdopodobne. Klucz interpretacyjny do dzieła stanowiły wówczas poglądy Z. Nejedlego, zawarte w posłowiach do poszczególnych tomów wydawanych w ramach akcji Jiráskowskiej. Silny wpływ koncepcji Nejedlego można odnaleźć także w scenariuszu filmu Steklego, co prawda, w zgodzie z pierwowzorem literackim uwzględnia również nacjonalistyczny oraz konfesyjny wymiar dzieła, jednoznacznie jednak uwypuklając u Jiráska słabo obecny wymiar społeczny lub wręcz klasowy. Por. J. Egermajer, *Alois Jirásek v „boji proti dnešnímu Temnu”*, „Filmový přehled“ <https://www.filmovyprehled.cz/cs/revue/detail/alois-jirasek-v-boji-proti-dnesnimu-temnu> (dostęp 17. 06. 2023).

średniowiecznego, reprezentowanych z jednej strony przez koncepcję Nejedlego, odwołującą się do spuścizny Palackiego i Jiráska, z drugiej zaś strony przez optykę marksistowską, reprezentowaną m. in. przez książkę Josefa Macka *Husitské revoluční hnutí* (1951). Koncepcja ta, tłumacząca przyczyny ruchu husyckiego kryzysem ekonomicznym oraz antagonizmem klasowym w społeczeństwie czeskim późnego średniowiecza, doczekała się także wizualizacji w postaci dużej wystawy pt. *Husitské revoluční hnutí*, na której w latach 1953-1955 w głównym budynku Muzeum Narodowego w Pradze przedstawiono zwłaszcza kulturę materialną epoki¹¹¹.

Kiedy reżyser Otakar Vávra (jeden z późniejszych twórców słynnej praskiej szkoły filmowej) w pamiętniku wydanym w 1996 roku pisze o motywacji do nakręcenia filmu historycznego o tematyce husyckiej, twierdzi, że na początku lat pięćdziesiątych szukał tematu, który by mu umożliwił uwolnić się od surowych wymogów ideologicznych stawianych ówczesnej produkcji filmowej¹¹². Jak jednak udowadnia Čornej na podstawie analizy źródeł, m.in. wywiadów, których reżyser udzielał przed rozpoczęciem zdjęć filmowych i w ich trakcie, chodziło o decyzję w najwyższym stopniu upolitycznioną¹¹³. Jak już stwierdziliśmy, aktualizowana tradycja husycka należała po 1948 roku do ważnych argumentów historycznych legitymizujących nowe rządy. Przedstawienie epoki husyckiej na ekranie filmowym należało zatem do jeszcze niezrealizowanych planów kinematografii czechosłowackiej, a odnoszący sukcesy wspomniany film Borskiego *Jan Roháč z Dubé* traktowany był jako częściowa jedynie spłata wielkiego długu. Z tego powodu uchwalono w końcu ambitny plan nakręcenia trylogii filmowej *Jan Hus, Jan Žižka i Proti všem*. Współautorami wszystkich trzech scenariuszy byli Kratochvíl z Vávrou, przy czym bazowali na prozie Kratochvíla (*Mistr Jan*, 1951) oraz na dramacie i powieści Jiráska (*Jan Hus, Proti všem*)¹¹⁴.

Jak stwierdza Čornej, w trylogii husyckiej rozwinięto i wzbogacono mit husycki w postaci, która w Czechach kształtowała się mniej więcej od połowy XIX wieku. Przez twórców proklamowana metoda realistyczna okazała się w rezultacie wewnętrznie sprzeczna.

¹¹¹ Por. P. Čornej, *Komunisté a husitství ...*, s. 266-267.

¹¹² O. Vávra, *Paměti aneb Moje filmové století*, Praha 2011, s. 164.

¹¹³ Por. P. Čornej, *Husitská trilogie a její dobový ohlas* [w:] tegoż, *Světla a stíny husitství (události – osobnosti – texty – tradice)*. Výbor z úvah a studií, Praha 2011, s. 374-376. Jeszcze w wywiadzie udzielonym w 1976 roku reżyser podkreśla, że oprócz linii liryczno-psychologiczno-filozoficznej w jego twórczości obecna jest linia społeczna, do której zalicza również trylogię husycką: „Odjakživa mne totiž zajímal vývoj myšlení našeho lidu, jež od husitských dob dospělo až k socialismu. Tvrdím že to není náhoda, že náš lid má určité dispozice, jež ho ve spojení s historickými okolnostmi na tuto cestu přivedly.“ E. Hepnerová, *Od husitské trilogie k osvobození Prahy. S národním umělcem Otakarem Vávrou o jeho pohledu na dějiny českého lidu*, „Film a doba“, nr 5, 1976. Cyt. za J. Menzel, J. Němcová i in., *Otakar Vávra. 100 let*, Praha 2011, s. 95.

¹¹⁴ Por. P. Čornej, *Husitská trilogie ...*, s. 375-377.

Z jednej strony, dzięki współpracy z wybitnymi fachowcami i artystami (znawca architektury gotyckiej, Václav Mencl, historyk wojskowości, Jan Durdík, kompozytor, Jiří Srnka albo autor projektów kostiumów, Jiří Trnka) przekonująco ewokowano realia XV wieku, z drugiej strony zaś – poprzez uwzględnienie tradycyjnej interpretacji husytyzmu, zmodyfikowanej schematami historiografii marksistowskiej oraz ówczesnego zamówienia politycznego powstało dzieło, które nie oddaje tej dramatycznej epoki w jej rzeczywistym wymiarze historycznym¹¹⁵. Ostatecznie zatem, jak kontynuuje Čornej, powstało dzieło będące bardziej widowiskową odmianą „poučných historických obrazů, jimž sice nechybí smysl pro vnějškovou přesnost, ale jejich protagonisté namnoze myslí a hovoří jako postavy černobíle pojatého realistického dramatu, sepsaného ve 20. století vyznavači radikálního socialismu.“¹¹⁶

Husycką trylogię filmową Vávry można uznać nie tylko za syntezę starszych tradycji narodowych z politycznie umotywowanymi aktualizacjami po 1945 roku, ale także za apogeum powojennego zainteresowania husytyzmem, którego mitotwórczy potencjał (z wszystkimi jego wyżej wymienionymi funkcjami) zaczął się stopniowo wyczerpywać. Słabnące zainteresowanie społeczeństwa, artystów, publicystów i historyków tym tematem, nakłada się, jak zauważa Čornej¹¹⁷, na koniec stalinowskiego dogmatyzmu w polityce i kulturze, czego sygnałem był np. II zjazd Związku Pisarzy Czechosłowackich (22 – 29 kwietnia 1956 r.), krytycznie rozliczający okres kultu jednostki jako czasy upadku kulturowego¹¹⁸.

Jako przykład dynamicznych przemian atmosfery politycznej i kulturowej w społeczeństwie posłużyć może skrajnie odmienne przyjęcie przez krytykę pierwszej i drugiej części trylogii filmowej Vávry. Podczas, gdy *Jan Hus* doczekał się wiosną 1955 roku w zasadzie jednomyślnie pozytywnego przyjęcia¹¹⁹, przy czym recenzenci skupiali się na rzekomych walorach poznawczych filmu i oceniali go także pod kątem obowiązujących

¹¹⁵ P. Čornej, *Husitská trilogie ...*, s. 385.

¹¹⁶ Ibidem, s. 385.

¹¹⁷ Por. P. Čornej, *Komunisté a husitství ...*, s. 267-269.

¹¹⁸ Na temat politycznych i kulturowych przemian w Czechosłowacji po XX zjeździe KPZR por. J. Rychlík, *Československo v období ...*, s. 144-155.

¹¹⁹ P. Čornej (*Husitská trilogie ...*, s. 387) zwraca uwagę na tekst historyka i teologa ewangelickiego, Amedeo Molnára (raczej wówczas niezauważony, ponieważ opublikowany na łamach czasopisma „Křesťanská revue“), który przedstawia bardziej zrównoważone spojrzenie na film, doceniając z jednej strony, iż utwór „dal odpovědný výhost laciné symbolice, a třebaže se tu i onde nabízela a někde vnutila, zůstal vcelku věren realistické linii, respektující dobové pozadí Husova působení a oživuje doklady jeho mluvených nebo psaných výroků“, z drugiej strony zaś, polemizując ze zbyt uproszczonym przedstawieniem kaznodziei betlejemskiego, nieuwzględniającym rzeczywistej, religijnej motywacji jego działań: „To tam, kde zde z čista jasna (neboť předcházející vnitřní růst Husův není předmětem scénáře) se Hus odvolává k Písmu svatému a volí přítelkyni Pravdu proti příteli Pálčovi. [...] To jsou scény, které dávají tušit, že rozhovoru Husovu s lidem předcházel a spolu jej provázel zápasivý rozhovor se slovem Božím.“ Por. A. Molnár, *Film o Mistru Janu Husovi*, „Křesťanská revue“ XXII, 1955, nr 6, s. 208a-208b.

wytycznych ideologicznych¹²⁰, *Jan Žižka*, który miał premierę w lipcu 1956 roku, został przez większość recenzentów zgodnie skrytykowany jako dzieło dogmatyczne i schematyczne¹²¹. Przyczyną takiego zwrotu był, jak pisze Čornej, fakt, iż pod wpływem zmienionej atmosfery politycznej: „Většina kritiků odvrhla apriorní ideologická měřítka a hodnotila snímek jako umělecké dílo.“¹²² Należy jeszcze dodać, że tak radykalnie odmienne przyjęcie pierwszej i dwóch pozostałych części trilogii, które pod względem artystycznym zasadniczo się nie różnią, przywodzi na myśl kwestię etyki pracy dziennikarzy i publicystów filmowych, ulegających nie tylko presjom politycznym, ale dostosowujących się również do aktualnie panujących konwencji¹²³.

Pozostaje jednak faktem, iż trylogia Vávry (*Jan Hus*, 1955; *Jan Žižka*, 1956; *Proti všem*, 1957), którą w kinach do 1989 r. obejrzało sześć i pół miliona widzów, a kolejne miliony obejrzały ją w telewizji, w istotny sposób ukształtowała obraz epoki husyckiej w świadomości kilku generacji odbiorców, mimo swojej konotacji ideologicznej (która może zostać niezauważona przez współczesnego młodego widza), w wymiarze widowiskowego filmu historycznego pozostaje niepokonana¹²⁴.

¹²⁰ Jako przykład niech posłuży recenzja Jaroslava Opavskiego zamieszczona na łamach dziennika „Rudé právo“, która m. in. zawiera wówczas popularne tezy o formalnym charakterze przekazu religijnego oraz społecznej istocie działalności Husa: „Je silou tohoto historicky pravdivého filmu [...], že dává divákovi tak ostré pocity pod náboženskou formou sporů, třídní společenský konflikt vykořisťovaných s vykořisťovateli. [...] Jan Hus, důvěrně blízký lidem nejhudším a nejprostším tu [...] roste v hrdinskou postavu vášnivého bojovníka za pravdu lidu, ve velikou postavu revolučního tribuny a vůdce utištěných mas, povstávajících ze svého bědného postavení k zápasu s nenáviděnou mocí bohaté církve-vykořisťovatelky.“ J. Opavský, *Jan Hus*, „Rudé právo“ XXXV, 29. 04. 1955, nr 117, s. 3.

¹²¹ Np. Antonín Jaroslav Liehm zadaje na łamach czasopisma „Československý voják“ pytanie „Kde je chyba, kde je onen omyl, kde je příčina neúspěchu tak závažného díla. [...] proč zůstáváme nevzrušeni, když se před našimi očima rodí největší revoluční bouře středověku? [...]“ Przyczyny należy jego zdaniem szukać „[...] nejen v díle Vávrově, nejen v autorské práci scénaristově, ale i v době, kdy dílo vznikalo, v době schematismu a polopatismu, v době chybných výkladů poslání uměleckého díla [...] a tápání naší filmové estetiky.“ A. J. Liehm, *Jan Žižka jako kapitola z českých dějin*, „Československý voják“ V, 1956, nr 11, s. 9-10. Cyt. za P. Čornej, *Husitská trilogie ...*, s. 389.

¹²² P. Čornej, *Husitská trilogie ...*, s. 389.

¹²³ Ibidem, s. 392.

¹²⁴ Ibidem, s. 385, 393. W jubileuszowym, 2015 roku, reżyser Jiří Svoboda nakręcił na podstawie scenariusza Evy Kantůrkovej film telewizyjny *Jan Hus*. Recenzenci odnieśli się do dzieła przeważnie krytycznie, zarzucając mu schematyzm oraz opisowość. Podstawowym błęd twórców stanowiła, zdaniem krytyków, próba dorównania superprodukcji Vávry (na co wskazuje m.in. trzyczęściowa kompozycja), co było ze względu na ograniczony budżet niemożliwe i zupełnie niepotrzebne. Pozytywnie natomiast oceniono cywilne, niepatetyczne aktorstwo odtwórcy roli głównej, Matěja Hádky. Por. np. P. Čornej, *Hus ve třech dílech. Nad filmem České televize*, „Dějiny a současnost“ 06/2015, s. 42-43; M. Kabát, *Třídílný Jan Hus v ČT: víc portrét politiky než Husa a vymknutý jazyk*, <http://www.lidovky.cz/ln-vic-portret-politiky-nez-husa-d41-kultura.aspx?c=A150531_192617_In_kultura_ELE> (dostęp 17. 06. 2023). Współczesnej opowieści filmowej doczekał się także Jan Žižka. W 2022 r. odbyła się premiera filmu *Jan Žižka* (tytuł angielski *Medieval*; tytuł polski: *Wojna królów*) Petra Jákla. Widowskowy film, bardzo luźno zainspirowany losami przyszłego dowódcy husyckiego, nakręcony w czesko-amerykańsko-brytyjskiej koprodukcji, który doczekał się gwiazdnej obsady międzynarodowej (Ben Foster, Michael Caine i in.), wydaje się być skierowany głównie do zagranicznego widza, nieznanego kontekstu historycznego. „Filmový přehled“ <<https://www.filmovyprehled.cz/cs/film/402240/jan-zizka>> (dostęp 17. 06. 2023).

5. Saga naszego rodu

Wychodząc z założenia, że skonstruowaną przez Nejedlego wizję czeskich dziejów możemy odczytać jako mit historyczny – schematyzowaną opowieść o przeszłości, pełniącą w społeczeństwie założycielską, integracyjną, emancypacyjną oraz legitymizacyjną funkcję, spróbujmy w takiej perspektywie spojrzeć teraz na tradycję świętowačławską. Funkcję integracyjną i legitymizacyjną na pewno pełniła przed wojną, w milenijnym 1929 roku. Integracyjną rolę odegrała w okresie tzw. drugiej republiki. Do legitymizacji swoich działań spróbowały ją wykorzystać także władze okupacyjne w okresie Protektoratu Czech i Moraw. Zapewne m.in. dlatego nie znalazła się ona po wojnie w katalogu tradycji „postępowych“. Nie mogła jednak zostać całkowicie pominięta, gdyż jest ściśle powiązana z początkami państwowości czeskiej, a zatem udziela odpowiedzi na podstawowe pytanie: kim jesteśmy, skąd pochodzimy?

Ustawa o świętach narodowych z 1946 roku wyraża ciągłość ideową z przedwojenną Republiką, wpisując 28 września do kalendarza jako dzień pamięci (památný den)¹²⁵. Ustawa z 1951 roku natomiast radykalnie zrywa z dotychczasową tradycją, ogłaszając jedynym świętem narodowym 9 maja – dzień wyzwolenia Republiki Czechosłowackiej przez Armię Radziecką i w zasadniczy sposób zmieniając katalog dni pamięci, wśród których zabrakło m. in. 28 września¹²⁶. Zabieg ten wpisywał się w ogólną tendencję usuwania z przestrzeni publicznej wszelkich nawiązań do chrześcijaństwa. Pamięć o patronie Czech pielęgnowano dalej w środowisku czeskich ludowców¹²⁷, dla których pozostawał on ważnym symbolem, jednak również tu można obserwować aktualizację polityczną w pojmowaniu świętego: podkreślano jego słowiańskość, rolę pośrednika pomiędzy Wschodem i Zachodem, ewentualnie, w kontekście przejmowania przez administrację państwową ponemieckich

¹²⁵ „Památnými dny republiky Československé jsou: 7. března podle zákona ze dne 7. března 1946, č. 52 Sb. (narozneniny presidenta Osvoboditele T. G. Masaryka), 1. květen (svátek práce), 5. červenec (sv. Cyrila a Metoděje), 6. červenec (Mistra Jana Husi), 28. září (knížete sv. Václava) a 28. října jakožto státní svátek podle zákona ze dne 14. října 1919, č. 555 Sb.” Por. *Digitální repozitář Parlamentu České republiky*, https://www.psp.cz/eknih/1946uns/tisky/t0259_00.htm (dostęp 26. 08. 2023).

¹²⁶ „Významnými dny republiky československé jsou: 25. únor, 29. srpen (Slovenské národní povstání), 7. listopad (Velká říjnová socialistická revoluce). Památnými dny republiky československé jsou: 5. červenec (slovanští věrozvěsti Cyril a Metoděj), 6. červenec (Mistr Jan Hus).” Por. *Digitální repozitář ...*, https://www.psp.cz/eknih/1948ns/tisky/t0587_00.htm (dostęp 26. 08. 2023).

¹²⁷ Czechosłowacka Partia Ludowa (Československá strana lidová) była jedyną czeską partią niesocjalistyczną, która została po wojnie dopuszczona do życia politycznego (w ramach tzw. Frontu Narodowego). W pierwszych powojennych wyborach parlamentarnych w 1946 r. uzyskała 20,24% głosów. Po przejściu pełni władzy przez komunistów w lutym 1948 r. funkcjonowała nadal w ramach Frontu Narodowego, lecz jej znaczenie zostało zmarginalizowane. Por. J. Rychlík, *Československo v období ...*, s. 39-40, 60, 76-77.

terenów nadgranicznych, obrońcy kraju przed atakiem zewnętrznego wroga¹²⁸. W głównym nurcie dyskursu tożsamościowego zajmowano jednak krytyczną postawę wobec czeskiego władcy. Jako przykład może posłużyć opera *Boleslav I.*, wystawiona w Teatrze Narodowym w 1957 roku. Autor muzyki oraz libretta, Boleslav Vomáčka (uczeń V. Nováka, w międzywojniu ważny przedstawiciel młodej generacji kompozytorów), pojmuje boleslavskie bratobójstwo jako konieczne działanie, które uwolniło kraj od słabych, submisyjnych rządów księcia Waclawa. Zdaniem Evy Hajdinovej, rodzi się tutaj paralela dla legitymizacji siłowego przejęcia władzy przez komunistów w lutym 1948 roku¹²⁹, co wydaje się jednak nadinterpretacją. Jako bardziej prawdopodobne jawi się tu powielanie starszych wzorców interpretacyjnych, gdyż z taką oceną wydarzeń boleslavskich spotykamy się już w sztuce J. K. Tyla, o czym będzie mowa niżej.

Niejednoznaczna interpretację najstarszych dziejów Czech przez historiografię marksistowską można pokazać na przykładzie syntezy Václava Husy *Přehled československých dějin I* (1958), w której chrześcijaństwo jest na danym etapie rozwoju oceniane jako nośnik postępu (w przeciwieństwie do pogaństwa). Patrona Czech postrzega się tu dwojako: z jednej strony jego kult pełnił, zdaniem Husy, rolę państwowotwórczą, z drugiej strony zaś – z czasem stał się narzędziem reakcyjnej propagandy, a w późniejszym okresie postać św. Waclawa, wykorzystywano jako przykład polityki uległości i posłuszeństwa wobec Niemców. Bierna i konserwatywna tradycja świętowaclawska jawiła się wobec tego jako zaprzeczenie bojowej, rewolucyjnej tradycji husyckiej¹³⁰.

Jednak, jak chcemy pokazać, dziedzictwo świętowaclawskie, lub szerzej początki państwowości czeskiej, stanowiło wciąż atrakcyjny temat dla opracowania artystycznego, a równocześnie, odpowiednio zinterpretowane, mogło się wpisywać w oficjalną narrację historyczną. Tytuł podrozdziału nawiązuje do trylogii historycznej *Sága našeho rodu*, która ukazała się w 1959 roku (poszczególne tomy noszą podtytuły *Propast*, *Tvé jméno štěstí*, *V sousedství šelem*) i której autorem jest doświadczony twórca tekstów historycznych, Čestmír Jeřábek¹³¹. Akcja powieści toczy się w latach 921 – 935, począwszy od formalnego przejęcia

¹²⁸ E. Hajdinová, *Patron české země svatý Václav* [w:] D. Hájková i in., *Sláva republice ...*, s. 393-394.

¹²⁹ Ibidem, s. 394.

¹³⁰ Por. M. Górny, *Między Marksem a Palackým. Historiografia w komunistycznej Czechosłowacji*, Warszawa 2001, s. 67-68.

¹³¹ Z wcześniejszych prac Jeřábka na temat najstarszych czeskich dziejów przypomnieć wypada trylogię *Legenda ztraceného věku* (*Hledači zlata*, *Medvědí kůže*, *Bohové opouštějí zemi*), która ukazała się w latach 1938-1939. Akcja pierwszych dwóch części toczy się w VIII wieku, za czasów bajecznych książąt Krzesomysła i Neklana, ostatnia część trylogii doprowadza natomiast czytelnika do progu czasów historycznych, początkom panowania księcia Borzywoja i jego małżonki Ludmiły. Więcej na ten temat por. E. Nováková, *Český historický román v období protektorátu*, Brno 2012, s. 151-159.

władzy po śmierci ojca Wratysława przez nieletniego księcia Wacława (faktycznie sprawowanej przez jego matkę, Drahomirę), do śmierci młodego władcy, poniesionej z rąk młodszego brata, Bolesława. Recenzja wydawnicza, zamieszczona na obwolucie pierwszego tomu książki, podpowiada czytelnikowi, że powieść należy odczytać w kontekście wielowiekowych zmaganiań czesko-niemieckich, których najnowszą odsłoną były niedawne wydarzenia drugiej wojny światowej. A zatem, zdaniem recenzenta (recenzentki), mimo, iż akcja dzieje się w odległej przeszłości,

[...] vypravování samo svým slohem i zaměřením společenským ukazuje k přítomnosti. [...] Čtenář tu pod vnější napínavou fabulí vycítí snadno vyšší a důležitější úmysl autorův: ukázat na to, jak vývoj života v naší vlasti byl odedávna osudově ovlivňován její exponovanou zeměpisnou polohou a jak se na její půdě vždy střetaly protichůdné zájmy kulturní. Lidé Jeřábkovy knihy hledí stále do propasti svých pudů, vášní a citů, současně však i do propasti dějinné úzkosti, která obyvatele českých zemí neměla opustit po staletí: že totiž mocný a panovačný západní soused učiní všechno, co je v jeho válečnických silách, aby je zbavil nejen samostatnosti, nýbrž i zděděné slovanské svébytnosti.¹³²

Wpływ niedawnych wydarzeń na ideowy plan powieści stwierdza także Zdeněk Kožmín w recenzji opublikowanej na łamach „Literárních novin“. Porównując *Ságu našeho rodu* ze starszą powieścią Jeřábka *Legenda ztraceného věku* pisze: „místo věčných hodnot, nastoupila věčná proměnlivost života, místo bájevé syntézy vyrostla nelítostná analýza politických a hospodářských rozporů doby.“¹³³ Oprócz jawnie politycznie zaangażowanych interpretacji (oficjalnie požądanego) ideowego przesłania dzieła tekst Kožmína zawiera także skądinąd słuszne spostrzeżenia na temat kompozycji trylogii. Jak bowiem recenzent zauważa, pierwsze dwie części trylogii zostały, niejako wbrew woli autora, zdominowane przez losy marginalnych postaci – ambitnego członka drużyny księżnej Ludmiły, Tunny (rzekomego mordercy władczyni) oraz skrupulatnego książęcego sędziego Radima. Wokół tych postaci zbudowano wewnątrz powieści w znacznej mierze autonomiczną opowieść detektywistyczną, co zresztą wpisuje się w starszą twórczość Jeřábka, autora dwóch kryminałów. Trzeci tom natomiast, prawie całkowicie skupiony na narastającym konflikcie pomiędzy Wacławem i Bolesławem, zdaniem Kožmína w pełni ujawnia limity metody twórczej, którą pisarz zastosował w powieści. Narracja autorska została tu bowiem zastąpiona rozmowami postaci. Dialogizacja ta ma w dodatku charakter wtórny, tzn. stanowi tylko komentarz do poszczególnych wydarzeń. W konsekwencji akcja powieści odgrywa się jakby poza

¹³² Č. Jeřábek, *Sága našeho rodu I. Propast*, Praha 1959, tekst na skrzydełkach obwoluty książki.

¹³³ Z. Kožmín, *Legenda – sága – skutečnost*. „Literární noviny“ 8 (1959)/26, s. 4.

czytelnikiem, bez jego udziału¹³⁴. Niewystarczający dramatyzm tekstu i jego odrealnienie pociąga za sobą konsekwencje, nad którymi recenzent ubolewa w duchu oficjalnych wytycznych interpretacyjnych: „Autor se tímto postupem sice dovedně vyhne naturalističnosti scén, dosahuje tlumených a mnohonásobně lomených barev skutečnosti, ale přímý útok na realitu by dal ještě silněji zaznít základní a aktuální ideji díla: že žijeme i dnes v sousedství nepřátel naší mírové výstavby a že musíme být silní a pevní.“¹³⁵

Należy się zgodzić z recenzentem, iż trzecia część stanowi ideowo najistotniejsze, a równocześnie artystycznie najsłabsze ogniwo trylogii. Z punktu widzenia naszego tematu jednak właśnie trzeci tom zawiera najciekawszy materiał badawczy. Sednem wspomnianego już narastającego sporu braci książęcych była różnica zdań na temat polityki młodego czeskiego państwa wobec potężnego saskiego sąsiada. Książę Waclaw preferuje ostrożną politykę i skłonny jest do poszukiwania ugody z mocnym sąsiadem, jego młodszy brat Bolesław wzywa natomiast do bardziej niezależnego, pewnego siebie, ale także ryzykownego postępowania. Nietrudno wskazać tu liczne nawiązania do wydarzeń z niedawnej przeszłości¹³⁶. Na przykład w jednym ze sporów braci jawnie rezonują dylematy, w obliczu których stanęły władze Czechosłowacji jesienią 1938 roku: „Podlehnout s mečem v ruce je jiné nežli podlehnout bez zápasu!“ słyszymy z ust Bolesława. „Neplýtvat krví – tak mi velí rozum ...“ oponuje Waclaw¹³⁷. Echa dylematów monachijskich pobrzmiwają także w rozmowie Waclawa z wujem Milhostem, krewnym Drahomiry, który zwraca się do czeskiego władcy z prośbą o militarne wsparcie Stodoran w walce z wojskami saskiego króla Henryka. Odmowę zaangażowania się w konflikt uzasadnia książę następująco: „On, nejmocnější král křesťanského světa, snad budoucí císař, na jehož půdě sídlí biskup naší církve – a já malý kníže s mečem v ruce proti němu! Proč? – tak by se jistě zeptal. A nejen on – celý svět by se tak tázal.“¹³⁸

Główne cele polityki, którą Waclaw prowadził, mając na uwadze rozwój własnego kraju, ujawniły się w powieściowym świecie już wcześniej, podczas wizyty w Pradze kanonika Michała, wysłannika biskupa ratybońskiego, któremu Czechy wówczas podlegały:

[Václav] věřil, že při dobré vůli na obou stranách všechno půjde – dosáhne církevního uznání pro babičku, usmíří Jindřicha s matčinými příbuznými, zachrání posice slovanské církve v Čechách, zajistí

¹³⁴ Ibidem, s. 4.

¹³⁵ Ibidem, s. 4.

¹³⁶ Jeřábek zresztą zaczął nad powieścią pracować tuż po zakończeniu wojny, por. Č. Jeřábek, *Sága našeho rodu I. Propast*, recenzja wydawnicza zamieszczona na skrzydełkach obwoluty książki.

¹³⁷ Č. Jeřábek, *Sága našeho rodu III. V sousedství šelem*, Praha 1959, s. 120.

¹³⁸ Ibidem, s. 253.

pokojné spolužití se západní říší ... a zbuduje za pomoci bavorských stavitelů velkorysý kamenný kostel, své vrcholné dílo, které rozšíří slávu českého jména do dalekých končin vzdělaného světa!¹³⁹

Idealistyczne wyobrażenia księcia pokoju o uprawianiu polityki konfrontowane są jednak z twardą rzeczywistością, co Wacław w pewnym momencie boleśnie sobie uświadamia, niejako przyznając rację bratu Bolesławowi:

Učenost, moudrost, ba i dobrá vůle – to nestačí, to je příliš málo! Kovové pěsti je třeba, protože nežijeme ve vysněném světě laskavého Krista. Ty bláhový se svými pergameny! Ty pošetilý se svým zbožňováním pokorných a ušlechtilých duchů! Ty snílku odtržený od skutečných věcí! Putovat do daleka, kochat se krásou přírody a božích chrámů, budovat svatostánky na úhoru vlastní země ... A život je zatím zcela jiný: šedivý, tvrdý, vyžadující nikoliv snivé myslí, ale okovaných pěstí! Vlci nám hrozivě vyjít za ohradou, kam jsme se uchýlili se svým stádem.¹⁴⁰

Jeżeli we wcześniejszych cytatach mogliśmy wskazać nawiązania do niedawnej przeszłości, w powyższym fragmencie, zwłaszcza metaforze stada otoczonego wilkami, zdaje się autor nawiązywać również do aktualnej, zimnowojennej sytuacji politycznej lat pięćdziesiątych XX wieku.

W powieści dokonana artystyczna aktualizacja najstarszych dziejów Czech mogła nawiązać do bogatej tradycji rodzimej. W rewolucyjnym 1848 roku J. K. Tyl napisał sztukę *Krvavé křtiny aneb Drahomíra a její synové*, która, podobnie jak wspomniany już dramat *Jan Hus*, napełniona jest aktualnymi treściami politycznymi¹⁴¹. Przekaz dzieła jest jednak bardziej uniwersalny, o czym świadczy fakt, że jest ono do dziś wystawiane¹⁴² i że doczekało się także inscenizacji telewizyjnej¹⁴³. Tematykę świętowacławską podjął w formie dramatu także szereg innych autorów: Jaroslav Vrchlický, František Langer, Gabriela Preissová, Jaroslav

¹³⁹ Č. Jeřábek, *Sága našeho rodu II. Tvé jméno, štěstí*, Praha 1959, s. 173.

¹⁴⁰ Č. Jeřábek, *Sága našeho rodu III.*, s. 255-256.

¹⁴¹ W sztuce, napisanej w trakcie obrad austriackiego Sejmu Ustawodawczego (1848-1849), do którego Tyl był posłem, porzmiewają idee wolnościowe i demokratyczne – Václav: „Já se odvolám k samému národu!“ Popel: „To učíš, pane, chceš-li v pravdě jeho vůli poznati a slouti spravedlivým knížetem. Ale nedej se másti hlasy, ježto zaznívají okolo tvé osoby, při dvoře a komonstvu; to nebývají hlasy národa. Nedej se másti hlasy, které velebí jen zemský požitek a rozkoš těla bídného, třebas i duch zahynul! Ale poslyš svobodné hlasy od národa vyvolených zástupců a řiď podle nich vůli svou i skutky své, i oprav co jsi pokazil!“ J. K. Tyl, *Sebrané spisy*, Praha 1907. Cyt. za M. Uhde, *Objevy pozdního čtenáře. „Druhé čtení“ českých autorů od Máchy k Havlovi*, Brno 2012, s. 29.

¹⁴² Np. w Teatrze Narodowym wystawiano sztukę w latach 1960 - 1964 w dramaturgii i reżyserii Otomara Krejčy. Por. <http://archiv.narodni-divadlo.cz/inscenace/3793> (dostęp 23. 06. 2023). Premiera ponownej inscenizacji, w dramaturgii Lenki Kolíhovej Havlíkovéj oraz reżyserii Jiřego Pokornego, odbyła się na deskach TN 28. 01. 2005 r., por. <http://archiv.narodni-divadlo.cz/inscenace/4563> (dostęp 23. 06. 2023).

¹⁴³ Inszenizacja telewizyjna *Kníže Václav* z 1995 roku, w reżyserii Františka Filipa, por. <https://www.ceskatelevize.cz/porady/146628-knize-vaclav/> (dostęp 23. 06. 2023).

Durych, Stanislav Lom (więcej na temat świętowaclawskich sztuk millenijnych w rozdziale III).

Mimo niewątpliwie dydaktycznego charakteru powieści Jeřábka, której idea przewodnią jest nacjonalizacja pamięci o świętym Waclawie i najstarszych dziejach Czech, należy odnotować, iż autor dąży w niej do psychologicznego pogłębienia postaci. Za utrwalonymi w tradycji, schematycznymi obrazami, stara się odnaleźć bardziej zniuansowany portret pierwszych Przemyślidów, śledząc złożoną motywację ich działań¹⁴⁴. Jeřábek unika moralizowania, nie opowiadając się jednoznacznie po żadnej ze stron konfliktu. To dotyczy nie tylko Waclawa i Bolesława, ale także ich babki Ludmiły i matki Drahomiry¹⁴⁵. Należy także docenić, iż autor umiejętnie włącza do swojej narracji postaci bądź jedynie epizodycznie obecne w legendach albo innych źródłach historycznych (członek drużyny księżnej Ludmiły, Tunna, małżonka księcia Bolesława, Biagota, serbskołużycka uciekinierka, Pribislava¹⁴⁶), bądź całkowicie fikcyjne (grecka dziewczyna, Kojša, córka saskiego kupca, Judita, książęcy sędzia, Radim).

Warto jeszcze wspomnieć o jednym, dosyć charakterystycznym zabiegu zastosowanym kilkakrotnie w powieści, mianowicie o desakralizacji żywotów pierwszych czeskich świętych – Ludmiły i Waclawa. Na przykład, co ciekawe, w relacji słowiańskiego księdza Pawła, skonfrontowany zostaje rzeczywisty przebieg translacji szczątków księżnej Ludmiły z jego legendarnym obrazem¹⁴⁷. W innym miejscu z kolei sam książę Waclaw

¹⁴⁴ Księżna Ludmiła, w zgodzie z tradycyjnym przekazem, przedstawiona jest jako dobrodziejka (I/21), mądra nauczycielka (I/59), pacyfistka (I/97), łaskawa wobec ludu (I/220), z kolei relacja pomiędzy księżną i jej synową, Drahomirą przedstawiona jest tu niejednoznacznie, o morderstwie Ludmiły nie dowiaduje się czytelnik bezpośrednio prawie niczego (I/292), bardziej szczegółowy opis wraz ze wskazaniem winnych zawiera dopiero opowieść ludowa (I/294-295). Waclaw ukazany zostaje jako wrażliwy, empatyczny, myślący, czasami ciężko znoszący ciężar władzy, ale świadomy swojej odpowiedzialności (II/40-41), jako odpowiedzialny władca zwalcza swoje uczucia osobiste (II/74-75), stara się prowadzić zrównoważoną politykę dobrej woli (II/173), w zgodzie z przekazem legendarnym przedstawiony także jako władca nie z tego świata (II/321) i jako miłosierny sędzia (II/347-348). Bolesław, postać, której w przekazie legendarnym przypisano jednoznacznie negatywną rolę, wyłania się z powieści jako osobowość skomplikowana, różniąca się od brata pod względem temperamentu i postrzegania świata, pozostająca równocześnie pod wpływem starszego brata i buntująca się przeciwko niemu. Jest to, w zgodzie z legendą, człowiek kuszony przez diabła (III/276), mający zatrute serce (III/288), z drugiej strony zaś, podobnie jak brat, ma na uwadze przede wszystkim dobro kraju. W tak skonstruowaną narrację wpisuje się także ciekawe, oniryczne przedstawienie morderstwa bolesławskiego (III/316-319), będącego w gruncie rzeczy raczej nieszczęśliwym splotem wydarzeń, niż przemyślanym aktem przemocy (III/321). Bolesław ostatecznie jest nie tylko (rzekomym) bratobójcą, ale także rzeczywistym twórcą państwa czeskiego (III/322-323).

¹⁴⁵ Więcej na temat szczególnej roli kobiet w najstarszych dziejach Czech por. J. Pešina, *Święta Ludmiła wśród mężczyzn*, [w:] *Męskie światy w życiu kobiet. Literatura – historia – język*, Kraków 2018, s. 269-278.

¹⁴⁶ W *Legendzie Krystiana* mowa jest z kolei o Přibyslavie, siostrze św. Waclawa. Por. *Legenda Kristiánova* [w:] J. Kolár – M. Selucká (red.), *Středověké legendy o českých světcích*, Brno 2011, s. 122-123.

¹⁴⁷ Por. Č. Jeřábek, *Sága našeho rodu II. Tvé jméno štěstí*, Praha 1959, s. 156-163.

próbuje racjonalnie wytłumaczyć swoje rzekomo cudowne zwycięstwo nad zbuntowanym księciem Radławem Zlickim¹⁴⁸.

Wróćmy jeszcze do wspomnianych nowoczesnych inscenizacji sztuki Josefa Kajetána Tyla. W dniu 15 czerwca 1960 roku odbyła się na deskach Teatru Narodowego premiera dramatu *Krvavé křtiny aneb Drahomíra a její synové* w dramaturgii oraz reżyserii Otomara Krejčy. Przedstawienie doczekało się pozytywnej recenzji Sergeja Machonina na łamach czasopisma „Literární noviny“. Na wstępie, który przy konfrontacji z dalszą częścią tekstu sprawia wrażenie wymuszonego podporządkowania się wymogom oficjalnego dyskursu (aprobaty obowiązującego światopoglądu), Machonin z zadowoleniem stwierdza:

Krejčova inscenace Tylovy Drahomíry má myšlenkový důraz nikoliv na tragičnosti, nýbrž na pravdě, charakternosti a historické nezbytnosti zápasu, který Drahomíra ve hře svádí se vším, co stojí v cestě dějinnému pokroku: s církevní reakcí, s Ludmilinou a Václavovou poráženeckou koncepcí „rozumného“ soužití s německým králem, s Václavovým naivním křesťanským smířlivectvím, jehož přímým důsledkem je politický oportunistus a zrada věci lidu.¹⁴⁹

W dalszej części tekstu recenzent jednak koncentruje się na artystycznej stronie spektaklu, doceniając, iż Krejča „dokázal pozdvihnout celé představení k metafoře, která otvírá umělcům všechny možnosti velkorysé zkratky a volby úderných prostředků.“¹⁵⁰ Pozwala to sądzić, iż inscenizacja (również ze względu na renomę Krejčy¹⁵¹) była czymś więcej niż jedynie realizacją obowiązującej interpretacji najstarszych dziejów Czech. Machonin chwali przemyślane połączenie reżyserii, scenografii i światła (Josef Svoboda), muzyki (Miroslav Ponc) oraz kostiumów (Jiří Trnka). Przeważnie pozytywnej oceny doczekali się także odtwórcy postaci dramatu – Marie Vášová (Drahomíra), Leopolda Dostalová (Ludmila), Jan Tříška (Tyra), Jan Pivec (Česta) i in. Recenzent docenia także aktorstwo Radovana Lukavskiego, odtwórcy księcia Waclawa, choć równocześnie, niejako

¹⁴⁸ Por. Ibidem, s. 72-73.

¹⁴⁹ S. Machonin, *Tyl současný a monumentální. K premiéře v Národním divadle*, „Literární noviny“ IX (1960), nr 26, s. 6.

¹⁵⁰ Ibidem, s. 6.

¹⁵¹ Otomar Krejča (1921-2009) – światowej sławy reżyser teatralny, od 1951 r. związany z Teatrem Narodowym, najpierw jako aktor (Otello, Don Juan), w latach 1956 – 1961 kierownik artystyczny zespołu dramatycznego. Do repertuaru wprowadzał nowe czeskie sztuki (František Hrubín, *Srpnová neděle*; Josef Topol, *Konec masopustu*; Milan Kundera, *Majitelé klíčů*), drugim filarem jego twórczości było świeże spojrzenie na klasykę czeską (J. K. Tyl, *Strakonický dudák*, *Drahomíra*) oraz światową (A. P. Czechow, *Mewa*; W. Szekspir, *Romeo i Julia*). W 1965 roku założył własną scenę Divadlo Za branou, która szybko stała się jedną z ważniejszych w Czechosłowacji. W czasie Praskiej Wiosny podpisał petycję *Dwa tysiące słów*. W okresie tzw. normalizacji dotknęły go represje (w 1972 r. zamknięto Divadlo Za branou). W drugiej połowie lat siedemdziesiątych rozpoczął współpracę z teatrami za granicą: w Niemczech, Austrii, Francji, Włoszech, Szwecji, Finlandii. Do najsłynniejszych jego inscenizacji należy *Czekając na Godota* na festiwalu w Awinionie w 1978 r. Por. <https://encyklopediateatru.pl/kalendarium/3694/zmarl-otomar-kreja> (dostęp 25. 06. 2023).

zaprzeczając swoim wstępnym ocenom, krytykuje pojmowanie tej postaci przez reżysera, który

dělá z Václava slabocha, podivína a málem zbabelce. Zjednodušuje ho do schématické bledničkové podoby, zatímco u Tyla je to postava složitě rozporná, tragicky se mýlíci, přitom však osobnost, člověk velké víry a subjektivně nejušlechtilejších úmyslů.¹⁵²

Można powiedzieć, że w powyższym fragmencie powraca pytanie o ocenę księcia Wacława jako postaci historycznej, które, ze względu na znikomą ilość nielegendarnych źródeł historycznych, jest praktycznie nierozstrzygalne.

Na zakończenie można pokusić się o stwierdzenie, że powieść Jeřábka (częściowo też na nowo zinscenizowana sztuka Tyla) wpisują się w bieżącą politykę historyczną, równocześnie jednak dobozem czasowo marginalizowanego tematu ponownie poszerzają katalog tożsamościotwórczych tradycji historycznych, stanowiąc tym samym zapowiedź przemian, które nastąpiły, nie tylko w czeskiej prozie historycznej¹⁵³, w latach odwilży lat sześćdziesiątych.

¹⁵² S. Machonin, *Tyl současný ...*, s. 6.

¹⁵³ Petr Čornej stwierdza, że wyczerpanie się możliwości instrumentalizacji politycznej ruchu husyckiego pozytywnie wpłynęło na jakość badań naukowych, prowadzonych na początku lat 60. przez młodych historyków (F. Šmahel, J. Mezník), którzy we współpracy z czeskimi konfesyjnie orientowanymi historykami (F. M. Bartoš, A. Molnár) oraz badaczami zagranicznymi (H. Kaminsky, F. Seibt) mogli poddać krytycznej rewizji narodowe i stalinowskie mity. P. Čornej, *Komunisté a husitství ...*, s. 269. Jako przykład nowego spojrzenia artystycznego na epokę husycką można podać powieść-kronikę *Táborská republika* (1969), w której V. Kaplický przedstawia pierwsze trzy dekady dziejów husyckiego miasta-państwa, którego społeczność stopniowo porzuca ideały *civitas Dei*. Z kolei obraz filmowy O. Daňka *Spanilá jízda* (1963) traktuje wydarzenia epoki husyckiej jedynie jako tło do bardziej ogólnych rozważań natury etycznej.

ZAKOŃCZENIE

Przedmiotem zainteresowania niniejszej rozprawy były dwie tradycje historyczne o rodowodzie religijnym, które zostały w procesie formowania nowoczesnego narodu czeskiego napełnione nową treścią znaczeniową. Obie tradycje powstały i były konstruowane na gruncie kultu świętych – świętego władcy i świętego kapłana. Rozwijały się one jednak w odmienny sposób. W przypadku dziedzictwa świętowaclawskiego możemy mówić o stopniowym poszerzaniu zakresu jego funkcji – od dynastycznego świętego, przez patrona kraju do obrońcy narodu i języka. Specyficznym rysem rozwoju kultu Husowskiego, było to, iż równoległe z nim zaczęto budować także pamięć o Husie heretyku, która po 1620 roku stopniowo zdominowała przestrzeń publiczną.

Na przełomie XVIII i XIX wieku mamy do czynienia z nową sytuacją, w dużej mierze podyktowaną zmieniającą się definicją narodu. Dotychczasowy patriotyzm barokowy, definiujący naród głównie terytorialnie, zastąpiony zostaje patriotyzmem etniczno-językowym. Dzięki temu dochodzi do przewartościowania dotychczasowych tradycji historycznych. Dziedzictwo świętowaclawskie zaczyna być zawężane do sfery konfesyjnej, natomiast tradycja husycka zostaje ponownie „wynaleziona” i uznana za źródło oraz środek legitymizacji ówczesnych starań narodowo-emancypacyjnych. W drugiej połowie XIX wieku możemy ostatecznie potwierdzić odmienny status badanych tradycji. Dominująca staje się sekularyzowana tradycja husycka, choć nie brakuje również prób ponownego włączenia tradycji świętowaclawskiej w proces budowania nowoczesnego społeczeństwa czeskiego za pomocą jej desakralizacji. Można też w związku z tym mówić o nacjonalizacji pamięci o pierwotnie religijnych tradycjach.

W badanym przez nas okresie przyglądaliśmy się najpierw omawianym tradycjom na tle tzw. sporu o sens czeskich dziejów. Można powiedzieć, że naukowa polemika dotycząca znaczenia dziedzictwa husyckiego, jego przyczynowo skutkowego powiązania z dalszym czeskim rozwojem historycznym, tworzy sedno debaty, której głównymi uczestnikami byli T. G. Masaryk i J. Pekař. Obok kwestii ciągłości historycznej jako drugi istotny przedmiot sporu zarysowuje się pytanie o wiodącą ideę czeskich dziejów. Masaryk dostrzega ją w myśli religijnej, zdaniem Pekařa spoiwo epok historycznych tworzy idea narodowa.

Na formowanie czeskiej świadomości historycznej znacznie większy niż debata naukowa wpływ wywarła twórczość A. Jiráska, najwybitniejszego przedstawiciela czeskiej prozy historycznej przełomu XIX i XX wieku. W centrum uwagi pisarza znalazły się trzy epoki czeskiej historii: husytyzm, okres kontreformacji oraz odrodzenie narodowe. Naszą

uwagę skoncentrowaliśmy na pierwszych dwóch częściach tzw. trylogii husyckiej (*Mezi proudy* i *Proti všem*) oraz sztuce *Jan Hus*. Należy stwierdzić, iż dzieła te stanowią w znacznej mierze projekcję wydarzeń społeczno-politycznych ostatnich dekad XIX wieku w husycką przeszłość, choć z drugiej strony można wskazać pewne rzeczywiste podobieństwa pomiędzy oboma okresami historycznymi, przejawiające się wzmożoną rywalizacją czesko-niemiecką.

Przestrzenną paralelę dla sporu o sens czeskich dziejów stanowią dwa praskie pomniki, pełniące funkcję ważnych miejsc pamięci. Jeżeli stwierdziliśmy ciągłość tradycji świętowaławskiej i nieciągłość husowskiej, można to zjawisko pokazać także na przykładzie pomników świętego Wacława i Jana Husa. W pierwszym przypadku miejsce barokowego kultu religijnego przekształciło się stopniowo w miejsce pamięci narodowej, w przypadku drugim mamy do czynienia z konkurencją dwóch sprzecznych ze sobą pamięci – katolickiej i husycko-protestanckiej. Odsłonięty w 1915 roku na Rynku Staromiejskim pomnik Jana Husa stanowił bowiem nie tylko konfesyjny, ale także historiozoficzny kontrapunkt dla Kolumny Maryjnej.

Dokonania bliższej obserwacji sposobu kształtowania pamięci o kaznodziei betlejemskim umożliwiły nam publikacje jubileuszowe z 1915 roku. Dominują tu teksty reprezentujące nurt narodowo-polityczny, podkreślające zasługi Husa w dziedzinie czeskiej emancypacji narodowej, jak również w sferze języka i literatury. Inny nurt, który można określić jako religijny, pojmuje istotę działalności Husa–kapłana w wymiarze moralnym i społecznym. Na marginesie wiodącego dyskursu tożsamościowego pozostaje zaoferowana ze strony katolickiej, krytyczna ocena dorobku Husa (reprezentowana przez książkę J. Sedláka), doceniająca jednak niektóre aspekty jego reformatorskich starań, jak również odnotowująca istotny wkład reformatora w rozwój czesczczyzny i piśmiennictwa. Wyraźnie natomiast sprzeciwiająca się próbom narodowo-liberalnej interpretacji dziedzictwa husowskiego, co zresztą zgadza się z poglądami środowiska ewangelickiego.

Nowa sytuacja prawno-państwowa, która zaistniała w 1918 roku, nie pozostała bez wpływu na czeski dyskurs tożsamościowy. Z jednej strony, zwłaszcza w pierwszych latach powojennych, jesteśmy świadkami wzmocnienia oraz instytucjonalnego ugruntowania historiozoficznej koncepcji Masaryka, opartej na tradycji reformacyjno-protestanckiej (husyckiej), z drugiej strony, w warunkach demokratycznego i pluralistycznego państwa, szybko uwidacznia się potrzeba budowania tożsamości w oparciu także o inne źródła.

Spór o sens czeskich dziejów kontynuowano również w okresie międzywojennym. W większości analizowanych tekstów zaobserwować wówczas można nie tylko znamiona sporu naukowego (historiozoficznego oraz metodologicznego), ale także elementy debaty

politycznej. Centralnym zagadnieniem polemiki pozostaje główna teza Masaryka o ideowych wpływach czeskiej reformacji na formowanie nowoczesnego narodu czeskiego oraz kształt jego odzyskanej państwowości.

W niepodległym państwie podniesiono tradycję husycką do rangi konstytutywnego składnika oficjalnej ideologii państwowej, czego wyraz stanowiły m.in. oficjalne, patronatem prezydenta objęte, obchody pięćset dziesiątej rocznicy śmierci Jana Husa. Aktualizacja tego dziedzictwa miała także wymiar konfesyjny w postaci założenia (odnowienia) „husyckiego” Kościoła Czechosłowackiego, przychylnie traktowanego przez władze państwowe. Oficjalna polityka tożsamościowa znalazła od początku stanowczego krytyka w osobie J. Durycha, który przedstawił własną, katolicko-narodową interpretację sensu czeskich dziejów. Warto podkreślić, iż prozaik ten krytykował nie tylko polityczną instrumentalizację tradycji reformacyjno-protestanckiej, lecz także katolickiej. Należy zwrócić uwagę także na fakt, że Durych, mimo krytycznego podejścia do oficjalnego systemu wartości uosabianego przez Masaryka, swoim metafizycznym pojmowaniem narodu zbliżał się właściwie do poglądów pierwszego czechosłowackiego prezydenta.

Lata dwudzieste XX wieku charakteryzują się także wzmożonym zainteresowaniem problematyką charakteru narodowego, co uznać można za naturalną konsekwencję rozchwiania tożsamościowego, które nastąpiło w przełomowych czasach. Wyraźny nurt tworzą tu głosy, dochodzące nie tylko z obozu katolickiego, wyrażające niezgodę na dotychczasową dominację tradycji reformacyjno-protestanckiej i niedoceny dziedzictwa katolickiego w czeskim dyskursie tożsamościowym. Inni autorzy (posługując się m. in. przykładem świętego Wacława i Husa) próbują określić archetypalne cechy czeskiego charakteru narodowego. Zwracając uwagę na etyczno-społeczny charakter czeskiej religijności, rozwijano również teorie o wpływie warunków geograficznych i przyrodniczych na kształtowanie charakteru narodowego. Krytyce poddawano też dotychczasowe kulturowo-etniczne pojmowanie narodu oraz postulowano, ze względu na wieloetniczny charakter Czechosłowacji, stworzenie narodu politycznego.

Dla poszerzenia kontekstu kulturowego przyglądaliśmy się czeskiej prozie historycznej, publikowanej w okresie międzywojennym. Status oficjalnej, reprezentatywnej literatury nadano wówczas twórczości Jiráska, którego powieści były wielokrotnie wydawane w dużych nakładach. Ideowy i artystyczny kontrapunkt Jiráskowskiej poetyki przedstawiała proza historyczna Durycha, która w planie artystycznym nawiązywała do pisarstwa Wintera, zaś na płaszczyźnie historiozoficznej – do refleksji Pekařa.

Za jeden z ciekawszych rytuałów wspomnieniowych okresu międzywojennego należy uznać obchody milenium świętowaclawskiego w 1929 roku. Dla katolików była to okazja do zaznaczenia swojej obecności w społeczeństwie czeskim, zaś dla przedstawicieli oficjalnej polityki – do równoważenia dotychczasowej asymetrii w budowaniu tożsamości historycznej. Polityczny, ale także duchowy potencjał tradycji świętowaclawskiej zgodnie doceniali publicyści znajdujący się na przeciwległych stronach spektrum politycznego. Tematyka ta znalazła swoje odzwierciedlenie również w kilku sztukach teatralnych, z których status dzieła oficjalnego nadano tekstowi S. Loma (1929). Podobny ogólnonarodowy oraz pojednawczy wydźwięk cechuje także pierwszy czechosłowacki film kostiumowy *Svatý Václav* (1929) w reżyserii S. Kolára.

Niejednoznaczna rola tradycja świętowaclawska odegrała w latach 1938-1945. Jej wzmożona obecność w czeskim dyskursie tożsamościowym wpisuje się w szerszy kontekst zwrotu ku przeszłości, który nastąpił jako reakcja obronna na dramatyczne wydarzenia historyczne. Drugi wymiar tej obecności w dyskursie tożsamościowym to próba wykorzystania jej na potrzeby bieżącej polityki przez władze okupacyjne. Nie wydaje się jednak, że starania te w jakiś istotny sposób wpłynęły na ocenę aktualnej sytuacji politycznej przez ogół społeczeństwa. Szczególną rolę odegrała w czasie wojny wydana w Nowym Jorku książka R. Jakobsona. Zainicjowała ona polemikę w czeskim środowisku emigracyjnym, którą można uznać za kontynuację sporu o sens czeskich dziejów. Ma ona jednak nie tylko wymiar historiozoficzny, ale, głównie ze względu na aktualną sytuację w kraju, jak również na scenie międzynarodowej, polityczny.

Czeski dyskurs tożsamościowy po 1945 roku uległ wyraźnej nacjonalizacji. Ważnym narzędziem legitymizacyjnym oraz integracyjnym stały się wybrane tradycje narodowe, do których odwoływała się także wiodąca siła polityczna, Komunistyczna Partia Czechosłowacji. Ocena tradycji narodowych według klucza tzw. postępowości lub reakcyjności wysunęła na czoło okres husycki. Podkreślanie narodowego a zwłaszcza społecznego wymiaru ruchu husyckiego sięga XIX wieku, jednak w nowej sytuacji społeczno-politycznej, po przejściowym pluralizmie poglądów w latach 1945-1948, uzyskało ono status jedynej obowiązującej wykładni przeszłości. Ważnym narzędziem kształtowania i utrwalania aktualizowanej pamięci o husytyzmie były miejsca pamięci, czy to w zmaterializowanej postaci pomników, budynków (Kaplica Betlejemka), miejsc narodzin lub pobytu (Husinec, Kozí hrádek), albo w postaci obchodów rocznicowych (6 lipca).

Istotną rolę odegrały także filmy podejmujące tematykę husycką, z których za najważniejszy należy uznać trylogię filmową Otakara Vávry. Dzieło to stanowi próbę syntezy

do pewnego stopnia wewnętrznie zróżnicowanej komunistycznej wykładni husyckiej przeszłości. Równocześnie można je uznać za punkt kulminacyjny powojennego zainteresowania (naukowego i artystycznego) i politycznej instrumentalizacji ruchu husyckiego.

Wraz z wyczerpaniem się produktywności mitu husyckiego można obserwować ponowne skierowanie uwagi ku innym okresom czeskiej historii, w tym także do jej początków, co można uznać za naturalny przejaw dociekań i stawiania pytań o to, skąd pochodzimy i kim jesteśmy. Powraca więc zainteresowanie nie tyle tradycją świętowaclawską, jej tysiącletnim trwaniem i odgrywanymi rolami, ile samym mitem założycielskim.

*

Omawiane tradycje, koncentrujące się wokół dwóch czeskich miejsc pamięci o znacznym potencjale tożsamościotwórczym, rozpatrywaliśmy w wymiarze przedmiotowym (dziedzictwo) oraz, przede wszystkim, podmiotowym (pamięć). Punkt wyjścia dla kształtowania pamięci o świętym Waclawie i Janie Husie stanowi fakt, iż postaci te patronują dwom rozbieżnym tradycjom religijnym. Nowa, etniczno-językowa definicja narodu w XIX wieku pociągnęła za sobą ich przewartościowanie. Za najistotniejszą zmianę należy uznać nacjonalizację pamięci o dziedzictwie świętowaclawskim i husowskim, co można określić jako przyczynę ich trwania w zsekularyzowanym społeczeństwie. Przemiana ta także w znacznym stopniu zniwelowała dotychczasową rozbieżność omawianych tradycji. W tej perspektywie możemy wyróżnić kilka istotnych funkcji, które pełniły one w czeskim dyskursie tożsamościowym, choć funkcje te nie występowały w badanym przez nas okresie w równym natężeniu: założycielską (początki państwowości, centralne wydarzenie historii narodowej), integracyjną (jednoczące idee państwowe i narodowe), emancypacyjną (w wymiarze prawno-państwowym i narodowym) oraz legitymizacyjną (historyczna legitymizacja wspólnoty narodowej oraz przez nią stworzonego państwa). Badane tradycje nabierały czasami odwrotnego znaczenia (dezintegracyjna funkcja sporu o pomnik Jana Husa, degradacja dziedzictwa świętowaclawskiego w czasie okupacji). Jako ważny element dyskursu tożsamościowego jawi się także przypisywanie analizowanym tradycjom znaczenia ponadnarodowego, rozumianego jako istotny czeski wkład w europejski rozwój kulturowy i cywilizacyjny. Można także powiedzieć, iż badane tradycje w swoim wymiarze podmiotowym współtworzyły czeskie imaginarium narodowe, tzn. zespół wyobrażeń, które na swój temat generowała, rozwijała i dzieliła wspólnota narodowa.

Streszczenie

Tradycja świętowaclawska i husycka w czeskim dyskursie tożsamościowym pierwszej połowy XX wieku

W centrum uwagi pracy znalazły się dwie rozbieżne tradycje historyczne o rodowodzie religijnym, które w trakcie formowania nowoczesnego narodu czeskiego zostały napełnione nową treścią znaczeniową. Tradycje te rozpatrujemy w ujęciu przedmiotowym (dziedzictwo) oraz podmiotowym (pamięć). Główną część materiału badawczego stanowią teksty publicystyczne, zwłaszcza publicystyka pozaprasowa (broszury, teksty popularyzatorskie, publikacje jubileuszowe). Reprezentacje literackie i artystyczne pełnią funkcję kontekstualną, niezbędną dla usytuowania omawianej problematyki na szerszym tle kulturowym. Badany okres charakteryzuje się znaczną dynamiką dziejową, co pociągnęło za sobą kilkukrotne przewartościowanie katalogu istotnych tradycji tożsamościotwórczych. Wspólnym mianownikiem zmieniającego się przekazu pozostawała jednak nacjonalizacja pamięci. Fakt ten w znacznym stopniu zniwelował historyczną rozbieżność omawianych tradycji. W tej perspektywie można wyróżnić kilka wspólnych, istotnych funkcji, które tradycje te pełniły w czeskim dyskursie tożsamościowym, choć nie występowały w badanym okresie w równym natężeniu, a mianowicie: funkcję integracyjną, emancypacyjną oraz legitymizacyjną. Ważna wydaje się także funkcja reprezentacyjna, skierowana na zewnątrz wspólnoty narodowej, której zadaniem było wskazanie i podkreślenie czeskiego udziału w ogólnoeuropejskim rozwoju kulturowym i cywilizacyjnym.

Słowa kluczowe: tradycja, dyskurs, tożsamość, XX wiek, czeski, święty Wacław, Jan Hus

Shrnutí

Svatováclavská a husitská tradice v českém identitárním diskurzu první poloviny 20. století

Disertační práce se zaměřuje na dvě odlišné historické tradice náboženského původu, které se v průběhu formování moderního českého národa naplnily novým sémantickým obsahem. Tyto tradice posuzujeme z hlediska objektu (dědictví) a subjektu (paměti). Hlavní část výzkumného materiálu tvoří zejména neperiodické publicistické texty (brožury, popularizační texty, výroční publikace). Literární a umělecké reprezentace plní kontextuální funkci, která je nezbytná pro zasazení zkoumaného předmětu do širšího kulturního kontextu. Zkoumané období se vyznačuje značnou historickou dynamikou, která znamenala několikrát přehodnocení katalogu důležitých identitotvorných tradic. Společným jmenovatelem měnícího

se sdělení však zůstávala nacionalizace paměti. Tato skutečnost do značné míry setřela historickou divergenci daných tradic. Z tohoto pohledu je možné rozlišit několik společných, důležitých funkcí, které plnily v českém identitárním diskurzu, i když se ve sledovaném období nevyskytovaly se stejnou intenzitou: integrační, emancipační a legitimizační. Důležitá se zdá být i funkce reprezentační, směřující navenek národního společenství, která měla za úkol ukázat a zdůraznit českou účast na celoevropském kulturním a civilizačním vývoji.

Klíčová slova: tradice, diskurz, identita, 20. století, český, svatý Václav, Jan Hus.

Summary

Saint Wenceslas and Hussite traditions in the Czech identity discourse of the first half of the 20th century

The focus of this dissertation is on two divergent historical traditions of religious origin, which were filled with new semantic content during the formation of the modern Czech nation. We consider these traditions from an object (heritage) and subject (memory) perspective. The main part of the research material consists of journalistic texts, especially non-press journalism (brochures, popularisation texts, anniversary publications). Literary and artistic representations perform a contextual function, which is necessary to situate the subject matter in question against a broader cultural background. The period under study is characterised by considerable historical dynamics, which entailed a re-evaluation of the catalogue of important identity-forming traditions several times. The common denominator of the changing message, however, remained the nationalisation of memory. This fact has to a large extent erased the historical divergence of the traditions in question. From this perspective, it is possible to distinguish several common, important functions that they performed in the Czech identity discourse, although they did not occur with equal intensity in the period under study: integrative, emancipatory and legitimising. The representational function, directed towards the outside of the national community, also seems to have been important, with the task of indicating and emphasising the Czech participation in the pan-European cultural and civilisational development.

Keywords: tradition, discourse, identity, 20th century, Czech, Saint Wenceslas, Jan Hus

BIBLIOGRAFIA

Teksty publicystyczne, popularyzatorskie, naukowe i literackie

- BALBÍN B., *Rozprava krátká, ale pravdivá*, red. i tłum. M. Kopecký, Praha 1988.
- BARTOŠ F. M., *Čechy v době Husově 1378-1415*, Praha 1947.
- BARTOŠ F. M., *Masarykova česká filosofie* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, Praha 1995, s. 369-386.
- BARTOŠ F. M., *Světcí a kacíři*, Praha 1949.
- BORSKÝ V. (rež.), *Jan Roháč z Dubé*, Praha 1947.
- BUDÍN S., *Historické kořeny naší národní politiky* [w:] R. Jakobson, *Moudrost starých Čechů. Komentovaná edice s navazující exilovou polemikou*, red. T. Hermann – M. Zelenka, Praha – Červený Kostelec 2015, s. 249-253.
- BUDÍN S., *Nesahejte panu profesorovi na Němce!* [w:] R. Jakobson, *Moudrost starých Čechů. Komentovaná edice s navazující exilovou polemikou*, red. T. Hermann – M. Zelenka, Praha – Červený Kostelec 2015, s. 293-299.
- CAHA A., *Mistr Jan Hus. Jeho život, dílo a význam*, Brno 1919.
- CÍSAŘOVÁ-KOLÁŘOVÁ A. (red. i tłum.) *M. Jan Hus. Betlemské poselství II*, Praha 1947.
- ČAPEK J. B., *Otázka souvislosti našeho národního obrození s českou reforemou* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, Praha 1995, s. 762-765.
- ČAPEK K., *Poznámky k tvorbě*, Praha 1959.
- ČAPEK K., *Spisy*, t. XIX; tegoż, *O umění a kultuře*, t. III, Praha 1986.
- ČAPEK K., *Války s mlouky*, Praha 1981.
- ČEČETKA F. J., *Mistr Jan Hus*, Praha 1927.
- DURYCH J., *Ad vocem Bílé hory* [w:] *Jaroslav Durych publicista*, red. Z. Fialová, Praha 2001, s. 263-265.
- DURYCH J., *Bílá hora* [w:] *Jaroslav Durych publicista*, red. Z. Fialová, Praha 2001, s. 293-295.
- DURYCH J., *Bloudění. Větší valdštejnská trilogie*, Brno 1993.
- DURYCH J., *Český nacionalismus* [w:] *Jaroslav Durych publicista*, red. Z. Fialová, Praha 2001, s. 126-129.
- DURYCH J., *Ejhle člověk!* Praha 1928.
- DURYCH J., *Osmý listopad* [w:] *Jaroslav Durych publicista*, red. Z. Fialová, Praha 2001, s. 247-249.

- DURYCH J., *Řád svobody* [w:] *Jaroslav Durych publicista*, red. Z. Fialová, Praha 2001, s. 121-123.
- DURYCH J., *Staroměstský ryňk* [w:] *Jaroslav Durych publicista*, red. Z. Fialová, Praha 2001, s. 251-254.
- DURYCH J., *Svatý Václav. Kvas na Boleslavi*, Praha 1925.
- DYK V., *K výročí Husova fondu*, „Národní listy“ 14. 06. 1921 [w:] tegož, *O národní stát 1919-1922*, Praha 1933, s. 280-282.
- DYK V., *Mistr Jan Hus a jeho ctitelé*, „Národní listy“, 5. 7. 1930 [w:] tegož, *O národní stát 1930-1931*, Praha 1938, s. 232-235.
- DYK V., *Na den Husův*, „Česká demokracie“ 01. 02., 06. 07. 1917 [w:] tegož, *O národní stát 1917-1919*, Praha 1932, s. 32-35.
- DYK V., *Na den svatého Václava*, „Národní listy“ 28. 9. 1928 [w:] tegož, *O národní stát 1928*, Praha 1937, s. 239-241.
- DYK V., *O „smysl dějin“ a státnost*, „Fronta II“ 7., 12. 7. 1928 [w:] tegož, *O národní stát 1928*, Praha 1937, s. 212-217.
- DYK V., *Oslavy Husovy a oslavy Žižkovy*, „Národní listy“ 30. 03. 1924; *Výročí smrti Žižkovy*, „Lumír“ LI.8, 30. 10. 1924 [w:] tegož, *O národní stát 1923-1925*, Praha 1933, s. 256-257 i 330-331.
- DYK V., *Reflexe k tisíciletí*, „Národní listy“ 28. 9. 1929 [w:] tegož, *O národní stát 1929*, Praha 1938, s. 239-242.
- DYK V., *Svatováclavská reflexe*, „Národní listy“ 28. 9. 1930 [w:] tegož, *O národní stát 1930-1931*, Praha 1938, s. 275-278.
- FISCHER J. L., *Glosy k české otázce* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, Praha 1995, s. 470-495.
- FLAJŠHANS V., *M. Jan Hus*, Praha 1915.
- GOLDSTÜCKER E., *Moudrost starých Čechů* [w:] R. Jakobson, *Moudrost starých Čechů. Komentovaná edice s navazující exilovou polemikou*, red. T. Hermann – M. Zelenka, Praha – Červený Kostelec 2015, s. 274-276.
- GOTTWALD K., *Význam díla Aloise Jiráka*, [w:] *Klement Gottwald 1946-1948. Sborník statí a projevů II*, Praha 1949, s. 257-259.
- GUT K. – KAPRAS J. – NOVÁK A. – STLOUKAL K. (red.), *Svatováclavský sborník I - III*, Praha 1934, 1937, 1939.
- HANUŠ J., *M. Jan Hus a husitství za pobělohorské protireformace* [w:] A. Žalud (red.), *Mistr Jan Hus v životě a památkách českého lidu*, Praha 1915, s. 31-57.

- HERBEN J., *Bílá hora*, Praha 1920.
- HERBEN J., *Legenda svatojanská r. 1920*, „Národní listy”, LX (1920), nr 134, s. 1.
- HERBEN J., *Masarykova sekta a Gollova škola* [w:] M. Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, Praha 1995, s. 164-234.
- HLOUŠEK J., *Kníže Václav svatý. Dědic země české*, Praha 1939.
- HOFFMEISTER A., *Tři české knihy* [w:] R. Jakobson, *Moudrost starých Čechů. Komentovaná edice s navazující exilovou polemikou*, red. T. Hermann – M. Zelenka, Praha – Červený Kostelec 2015, s. 268-271.
- HOLEČEK J., *Husův kraj a lid* [w:] A. Žalud (red.), *Mistr Jan Hus v životě a památkách českého lidu*, Praha 1915, s. 61-79.
- HROMÁDKA J. L., *Masaryk mezi včerejškem a zítřkem. Československý boj o novou Evropu* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl českých dějin 1938-1989*, s. 84-129.
- HROMÁDKA J. L., *O čistotu druhého odboje* [w:] R. Jakobson, *Moudrost starých Čechů. Komentovaná edice s navazující exilovou polemikou*, red. T. Hermann – M. Zelenka, Praha – Červený Kostelec 2015, s. 254-267.
- HUS J., *Knížky o svatokupectví*, red. A. Gregor, Praha 1954.
- CHALOUPECKÝ V., *Předmluva* [w:] tenže (red.), *Na úsvitu křesťanství. Z naší liteární tvorby doby románské v století IX. – XIII.*, Praha 1942, s. 5-16.
- CHALUPNÝ E., *Národní filosofie československá. Národní povaha československá*, Praha 1932.
- CHALUPNÝ E., *Vltava*, Praha 1914.
- JAKOBSON R., *Moudrost starých Čechů. Komentovaná edice s navazující exilovou polemikou*, red. T. Hermann – M. Zelenka, Praha – Červený Kostelec 2015.
- JAREŠ J., *Je otázka česká otázkou náboženskou?* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, Praha 1995, s. 387-432.
- JEŘÁBEK Č., *Sága našeho rodu I. Propast*, Praha 1959.
- JEŘÁBEK Č., *Sága našeho rodu II. Tvé jméno, štěstí*, Praha 1959.
- JEŘÁBEK Č., *Sága našeho rodu III. V sousedství šelem*, Praha 1959.
- JIRÁSEK A., *Jan Hus. Historická hra o pěti jednáních*, Praha 1911.
- JIRÁSEK A., *Mezi proudy. Tři historické obrazy I. Dvojí dvůr*, Praha 1918.
- JIRÁSEK A., *Mezi proudy. Tři historické obrazy II. Syn Ohnivcův*, Praha 1920.
- JIRÁSEK A., *Mezi proudy. Tři historické obrazy III. Do tří hlasů*, Praha 1920.
- JIRÁSEK A., *Proti všem. List z české epopoje*, Praha 1972.
- JIRÁSEK A., *Temno*, Praha 1926.

- KAIZL J., *České myšlenky*, [w:] M. Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, Praha 1995, s. 47-97.
- KALOUSEK J., *Obrana knížete Václava Svatého proti smyšlenkám a křivým úsudkům o jeho povaze*, vyd. druhé, Praha 1901.
- KARAFIÁT J., *Mistr Jan Hus*, Praha 1922.
- KAŠPAR V., *České nebe. Život, utrpení i sláva českých světců*, Praha 1939.
- KAVKA F., *Husitská revoluční tradice*, Praha 1953.
- KLEMENT GOTTWALD o Mnichovu, „Rudé právo“ 1945, nr 122, s.1.
- KLÍMA S. (red.), *Země Husova. Historický průvodce po Praze a po Čechách*, Praha 1915.
- KOSTNICKÁ KRONIKA. *Historické rozprávanie o meste, ktoré sa stalo stredom Európy a čo to znamenalo pre Slovákov a Čechov*, tłum. M. Paponová, Budmerice 2009.
- KOVTUN J., *Slovo má poslanec Masaryk*, München 1985.
- KRATOCHVÍL M. V., *Dějiny československé v 99 odstavcích*, Praha 1948.
- KRATOCHVÍL M. V., *Jan Hus*, Praha 1952.
- KRATOCHVÍL M. V., *Mistr Jan*, Praha 1951.
- KRATOCHVÍL M. V., *Tisíciletou stopou československého lidu*, Praha 1947.
- KREJČÍ F. V., *Jan Hus*, Praha 1915.
- KRISTIÁNOVA LEGENDA. *Život a umučení svatého Václava a jeho báby svaté Ludmily*, preklad i komentarz J. Ludvíkovský, Praha 1978.
- KROFTA K., *M. Jan Hus a jeho význam v českých dějinách do Bílé hory* [w:] A. Žalud (red.), *Mistr Jan Hus v životě a památkách českého lidu*, Praha 1915, s. 9-27.
- KROFTA K., *Vliv Masarykův na české dějepisectví* [w:] M. Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, Praha 1995, s. 149-156.
- KUBÍN J. Š., *Bud'te blaženi. Kytka jivínských rapsódií*, Praha 1980.
- KUPKA K., *K Pekařově periodizaci československých dějin* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, Praha 1995, s. 748-750.
- LEGENDA KRYSIANA, przeł. M. Wylegała. Wstęp i komentarz J. A. Spież [w:] *W kręgu żywotów św. Wojciecha*, Tyniec-Kraków 1997.
- LOSKOT F., *Mistr Jan Hus, jeho život, spisy a názory*, 1915.
- LOSKOT F., *Tisíciletí svatováclavské – tisíciletím našeho státu*, „Venkov“ 1929, 24/228, s. 2-4.
- MACEK J., *Jan Hus*, Praha 1961.
- MACHOVEC M., *Husovo učení a význam v tradici českého národa*, Praha 1953.

- MÁDL K. B., *Myslbekův svatý Václav*, „Zlatá Praha. Obrazový časopis pro zábavu a poučení“ XVI (1899), nr 47, s. 553-557.
- MAHEN J., *Knihy o českém charakteru*, Vyškov 1924.
- MASARYK T. G., *Cesta demokracie IV. Projevy – články – rozhovory 1929-1937*, Praha 1997.
- MASARYK T. G., *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození; Naše nynější krise. Pád strany staročeské a počátkové směru nových*, Praha 1948.
- MASARYK T. G., *Ideály humanitní*, Praha 1968.
- MASARYK T. G., *Jan Hus. Naše obrození a naše reformace*, Praha 1990.
- MASARYK T. G., *Ke sporu o smysl českých dějin* [w:] M. Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, Praha 1995, s. 305-316.
- MASARYK T. G., *Masarykova česká filozofie* [w:] *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, Praha 1995, s. 575-598.
- MASARYK T. G., *O periodizaci českých dějin* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, Praha 1995, s. 751-761.
- MASARYK T. G., *Problém malého národa*, Praha 1937.
- MATHESIUS V. (red.) *Co daly naše země Evropě a lidstvu*, Praha 1939.
- MISTR JAN HUS, *O církvi*, tłum. F. Dobiáš, A. Molnár, Praha 1965.
- MISTR JAN HUS, *Výklady* (red. J. Daňhelka), Praha 1975.
- MODRÁČEK F., *Mistr Jan Hus a jeho doba*, 1903.
- MOLNÁR A., *Film o Mistru Janu Husovi*, „Křesťanská revue“ XXII, 1955, nr 6, s. 208a-208b.
- MRŠTÍKOVÉ A. V., *Rok na vsi. Kronika moravské dědiny I*, Praha 1950.
- NEJEDLÝ Z., *Alois Jirásek. Studie historická*, Praha 1921.
- NEJEDLÝ Z., *Husův Betlem a náš dnešek*, Praha 1954.
- NEJEDLÝ Z., *Husův den*, „Rudé právo“ 1946, nr 154, s. 1.
- NEJEDLÝ Z., *Komunisté dědici velikých tradic českého národa*, Praha 1951.
- NEJEDLÝ Z., *M. Jan Hus a jeho význam sociální*, Praha 1925.
- NEJEDLÝ Z., *O umění a politice*, Praha 1978.
- NEJEDLÝ Z., *Spor o smysl českých dějin* [w:] M. Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, Praha 1995, s. 321-360.
- NOVÁK A., *Svatý Václav*, „Lidové noviny“ 1929, 37/490, s. 1.
- NOVOTNÝ V., *Český kníže Václav Svatý*, Praha 1929.

- ODLOŽILÍK O., *Síla či mdloba?* [w:] R. Jakobson, *Moudrost starých Čechů. Komentovaná edice s navazující exilovou polemikou*, red. T. Hermann – M. Zelenka, Praha – Červený Kostelec 2015, s. 304-312.
- ODLOŽILÍK O., *Zrodila se nám ideologie* [w:] R. Jakobson, *Moudrost starých Čechů. Komentovaná edice s navazující exilovou polemikou*, red. T. Hermann – M. Zelenka, Praha – Červený Kostelec 2015, s. 281-288.
- OPAVSKÝ J., *Jan Hus*, „Rudé právo“ XXXV, 29. 04. 1955, nr 117, s. 3.
- PALACKÝ F., *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě III (1403-1439)*, Praha 1939.
- PALACKÝ F., *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě I (od prvověkosti až do roku 1253)*, Praha 1939.
- PATOČKA J., *Co jsou Češi? Malý přehled fakt a pokus o vysvětlení*, Praha 1992.
- PATOČKA J., *Česká vzdělanost v Evropě*, Praha 1939.
- PEKAŘ J., *Dějiny československé*, Praha 1921.
- PEKAŘ J., *K článku prof. Jindřicha Vančury* [w:] M. Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, Praha 1995, s. 157-163.
- PEKAŘ J., *Masarykova česká filosofie* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, Praha 1995, s. 265-302.
- PEKAŘ J., *O periodizaci českých dějin* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, Praha 1995, s. 729-738.
- PEKAŘ J., *Postavy a problémy českých dějin*, Praha 1990.
- PEKAŘ J., *Smysl českých dějin (O nový názor na české dějiny)* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, Praha 1995, s. 499-560.
- PEKAŘ J., *Svatý Václav* [w:] tegož, *Postavy a problémy českých dějin*, Praha 1990, s. 13-58.
- PEKAŘ J., *Svatý Václav*, „Český časopis historický“, roč. XXXV, 1929, s. 237-278.
- PEKAŘ J., *V den svatojanský*, „Národní listy“, LX (1920), nr 134, s. 2.
- PEROUTKA F., *Jací jsme*, Praha 1991.
- PETRA Z MLADOŇOVIC *Zpráva o mistru Janu Husovi v Kostnici*, tlum. F. Heřmanský, Praha 1965.
- PRAŽÁK A., *Vlast a národ v českém písemnictví*, Praha 1940.
- PRESIDENT MASARYK o sv. Václavu a volbách, „Lidové noviny“ 1929 37/490, s. 2.
- RÁDL E., *O smysl našich dějin (Předpoklady k diskusi o této otázce)* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, Praha 1995, s. 433-469.
- RÁDL E., *Válka Čechů s Němci*, Praha 1993.
- RAMBOUSEK A., *Čtení o Mistru Janu Husovi*, Praha 1915.

- RESLER K. (red.), *K poctě zbraň praporu! Výbor z básní o osudu Československa v roce 1938*, Praha 1945.
- ŘEŽÁBEK J., *Chrám lidu posvátný*, „Mladá fronta“ XI, 1955, nr 169, s. 3.
- SEDLÁK J., *M. Jan Hus*, Praha 1915.
- SEIFERT J., *Kamenná sláva* [w:] K. Resler (red.), *K poctě zbraň praporu! Výbor z básní o osudu Československa v roce 1938*, Praha 1945, s. 112-115.
- SEIFERT J., *Maroldova Bitva u Lipan konečně zničena!* „Tvorba“ IV, 1929, nr 8, s. 2.
- SEIFERT J., *Všecky krásy světa*, Praha 1992.
- SLAVÍK J., *Básnická perioda českého dějepisectví* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, Praha 1995, s. 739-747.
- SLAVÍK J., *Pekař kontra Masaryk (Ke sporu o smysl českých dějin)* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, Praha 1995, s. 599-621.
- STEKLÝ K. (rež.), *Temno*, Praha 1950.
- STLOUKAL K., *O smyslu československých dějin* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, Praha 1995, s. 766-776.
- SVOBODA J. (rež.), *Jan Hus*, Praha 2015.
- ŠALDA F. X., *Dvoji dějepisectví* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, Praha 1995, s. 561-574.
- ŠALDA F. X., *Mistr Jan Hus a doba jeho v moderní poesii české* [w:] A. Žalud (red.), *Mistr Jan Hus v životě a památkách českého lidu*, Praha 1915, s. 99-119.
- ŠALDA F. X., *Šaldův zápisník II, 1929-1930*, Praha 1991.
- ŠALDA F. X., *Tradice třeba*, [w:] *Kritické projevy* 10, Praha 1957, s. 89-94.
- ŠALDA F. X., *Šaldův zápisník I (1928-1929)*, Praha 1990.
- ŠTOLL L., *Husitská tradice a naše budoucnost*, „Rudé právo“ 1945, nr 51, s. 1.
- TOMAN K., *Stoletý kalendář*, Praha 1926.
- TYL J. K., *Krvavé křtiny aneb Drahomíra a její synové* (rež. O. Krejča), Praha 1960.
- VAJTAUER E., *Český mythus – Co nám lhaly dějiny*, Praha 1943.
- VANČURA J., *Čím se Masaryk zavděčil českému dějepisu (Doslov po deseti letech)* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, Praha 1995, s. 361-366.
- VANČURA J., *Čím se Masaryk zavděčil českému dějepisu* [w:] M. Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, Praha 1995, s. 125-148.
- VANČURA V., *Obrazy z dějin národa českého I*, Praha 1949.
- VÁŠA P., *Nebesket' jest dvorstvo krásné*, „Lidové noviny“ 1929, 37/489, s. 1.
- VAŠICA J. (red.), Ondřej František de Waldt, *Chválořeči*, Tasov 1940.

- VÁVRA O. (rež.), *Jan Hus*, Praha 1955.
- VÁVRA O., *Paměti aneb Moje filmové století*, Praha 2011.
- VOŘÍŠEK R., *Úpadek a sláva českých dějin*, Praha 1940.
- VOSKOVEC J., „*At' zvučí hlas všeliký ...*“ [w:] R. Jakobson, *Moudrost starých Čechů. Komentovaná edice s navazující exilovou polemikou*, red. T. Hermann – M. Zelenka, Praha – Červený Kostelec 2015, s. 272-273.
- VOSKOVEC J., *Proč si tupit vlastní zbraně?* [w:] R. Jakobson, *Moudrost starých Čechů. Komentovaná edice s navazující exilovou polemikou*, red. T. Hermann – M. Zelenka, Praha – Červený Kostelec 2015, s. 289-292.
- WERSTADT J., *Rozhled po filozofii českých dějin* [w:] M. Havelka (red.), *Spor o smysl českých dějin (1895-1938)*, Praha 1995, s. 777-809.
- WÖHRLE O., *Jan Hus. Poslední den*, tłum. K. Kalláb, Praha 1933.

Opracowania naukowe

- ANDERSON B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1997.
- ANKERSMIT F., *Modernistyczna prawda, postmodernistyczne przedstawienie i popostmodernistyczne doświadczenie* [w:] E. Domańska (red.), *Historia: o jeden świat za daleko*, Poznań 1997, s. 19-35.
- ASSMANN A., *Między historią a pamięcią. Antologia*, Warszawa 2021.
- ASSMANN A., *Wprowadzenie do kulturoznawstwa. Podstawowe terminy, problemy, pytania*, przeł. A. Artwińska i K. Róžańska, Poznań 2015.
- ASSMANN J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2015.
- AUGUSTA P. i in., *Kdo byl kdo v našich dějinách do roku 1918*, Praha 1998.
- BALÍK S. i in., *Český antiklerikalismus. Zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848-1938*, Praha 2015.
- BALUCH J., *Naród czeski w pojęciu Emanuela Rádla*, [w:] M. Bobrownicka (red.), *Język a tożsamość narodowa*, Kraków 2000, s. 53-61.
- BAUER M., *Druhý pól zobrazení Jana Husa v německy psané literatuře: na příkladu románu Oskara Wöhrleho Jan Hus. Der letzte Tag a Josefa Mühlbergera Hus im Konzil*, „Tvar“ 1998/14, s. 6-7.
- BEČKOVÁ K., *Zmizelá Praha. Staré Město*, Praha 2005.

- BEDNÁŘ M., *Poškozování drobných sakrálních památek po vzniku Československé republiky*, magisterská diplomová práce, FF MU Brno 2010.
- BĚLINA P. – Pokorný J. (red.) *Dějiny zemí Koruny české II*, Praha 1992.
- BIERNAT T., *Mit polityczny*, Warszawa 1989.
- BLÁHOVÁ M., *Panovník a sacrum v raně přemyslovských Čechách (10.-12. století)*, „Historia Slavorum Occidentis“ 2017, nr 1 (12), s. 36-55.
- BLOCH M., *Pochwała histori czyli o zawodzie historyka*, překl. W. Jedlicka, Kęty 2009.
- BUGGE P., *Václav Černý aneb Západ a Východ* [w:] V. Brožová (red.) *Václav Černý život a dílo. Materiály z mezioborové konference* (Náchod 23. – 25. března 1995), Praha 1996, s. 130-148.
- BYLINA S., *Rewolucja husycka. Czas chwaly i czas zmierzchu*, t. 2, Warszawa 2015.
- BYLINA S., *Rewolucja husycka. Kontrrewolucja i opór pokonanych*, t. 3, Warszawa 2016.
- BYLINA S., *Rewolucja husycka. Przedświt i pierwsze lata*, t. 1, Warszawa 2011.
- ČAPKA F., *Dějiny zemí Koruny české v datech*, Praha 1998.
- ČERMÁK J., *České dějiny pohledem aktivistického novináře Emanuela Vajtauera*, diplomová práce, Univerzita Palackého, Olomouc 2018.
- CERMANOVÁ P. – NOVOTNÝ R. – SOUKUP P. (red.), *Husitské století*, Praha 2014.
- CHADIMA M., *Mistr Jan Hus. Člověk, teolog, mučedník*, Praha 2014.
- CHADIMA M., *Tomáš Garrigue Masaryk a náboženství*, Hradec Králové 2021.
- CHARVÁT P., *Václav, kníže Čechů*, Praha 2011.
- CHURAŇ M. i in., *Kdo byl kdo v našich dějinách ve 20. století II*, Praha 1998.
- CÍLEK V., *Hluboká a živá bytost. Praha – genius loci*, „Revue Prostor“ nr 47/48, 2000, s. 107-120.
- ČINÁTL K., *Dějiny a vyprávění. Palackého dějiny jako zdroj historické obraznosti národa*, Praha 2011.
- ČORNEJ P. – KOFRÁNKOVÁ V. i in., *Místa paměti v procesu formování moderního českého národa*, Praha 2021.
- ČORNEJ P., *Hus ve třech dílech. Nad filmem České televize*, „Dějiny a současnost“ 06/2015, s. 42-43.
- ČORNEJ P., *Komunisté a husitství* [w:] P. Čornej – J. Hrdina (red.), *Praha Husova a husitská 1415-2015*, Praha 2015, s. 261-269.
- ČORNEJ P., *Světla a stíny husitství (události – osobnosti – texty – tradice). Výbor z úvah a studií*, Praha 2011.
- ČORNEJ P., *Tajemství českých kronik*, Praha 1987.

- ČORNEJ P., *Velké dějiny zemí Koruny české V (1402-1437)*, Praha – Litomyšl 2000.
- ČORNEJOVÁ I., *Temno. Stručná historie*, Praha 2022.
- ĆWIEK-ROGALSKA K. – FILIPOWICZ M. (red.), *Słowiańska pamięć*, Kraków 2017.
- DERDOWSKA J., *Praskie przemiany. Sacrum i desakralizacja przestrzeni miejskiej Pragi*, Kraków 2006.
- DIJK T. A. van, (red.), *Dyskurs jako struktura i proces*, przeł. G. Grochowski, Warszawa 2001.
- DUCREUX M. E., *Tożsamość Czechów – pomiędzy katolicyzmem a protestantyzmem* [w:] J. Kłoczowski (red.), *Historia Europy Środkowo-Wschodniej II*, Lublin 2000, s. 187-203.
- EHRENBERGER T., *Husův svátek jako příčina diplomatického konfliktu mezi Československem a Vatikánem*, „Dějiny a současnost” nr 4, 2002, s. 23-27.
- FILIPEC J. i in., *Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost*, Praha 2004.
- FOUCAULT M., *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 2002.
- GALANDAUER J., *Pomník Mistra Jana Husa. Český symbol ze žuly a bronzu*, Praha 2008.
- GALANDAUER J., *Chrám bez boha nad Prahou. Památník na Vítkově*, Praha 2014.
- GAWARECKA A., *Margins i centrum. Obecność form kultury popularnej w literaturze czeskiej dwudziestolecia międzywojennego*, Poznań 2012.
- GAWARECKA A., *Hodrová, Urban, Macura – ponowoczesne spojrzenia na czeskie mity narodowe*, „Porównania” 17, 2015, t. XVII, s. 43-54.
- GELLNER E., *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 1991.
- GÓRNY M., *Między Marksem a Palackým. Historiografia w komunistycznej Czechosłowacji*, Warszawa 2001.
- GÓRNY M., *Przede wszystkim ma być naród. Marksistowskie historiografie w Europie Środkowo-Wschodniej*, Warszawa 2007.
- GRAUS F., *Živá minulost. Středověké tradice a představy o středověku*, Praha 2017.
- HÁJKOVÁ D. i in., *Sláva republice! Oficiální svátky a oslavy v meziválečném Československu*, Praha 2018.
- HALAMA O., *Svatý Jan Hus. Stručný přehled projevů domácí úcty k českému mučedníku v letech 1415-1620*, Praha 2015.
- HALBWACHS M., *Społeczne ramy pamięci*, przeł. M. Król, Warszawa 2018.
- HALLER J., *Jan Hus. Poslední den*, „Naše řeč“ 1933/8, s. 247-255.
- HARTMAN J. (red.), *Słownik filozofii*, Kraków 2009.
- HAVELKA M. (red.), *Spor o smysl českých dějin I; II*, Praha 1995; 2006.

- HAVELKA M., „Smysl“, „pojetí“ a „kritiky dějin“; historická „identita“ a historické „legitimizace“ (1938-1989) [w:] tegoż (red.), *Spor o smysl českých dějin II* (1938-1989). *Posuny a akcenty české otázky*, Praha 2006, s. 7-60.
- HAVELKA M., *Kdy a jak se Nejedlý rozešel s Gollovou školou*, „Dějiny – teorie – kritika“ 1/2010, s. 113-123.
- HAVRÁNEK B. – HRABÁK J. (red.), *Výbor z české literatury od počátků po dobu Husovu*, Praha 1957.
- HEJDOVÁ T., *Obraz Jana Husa v české raněnovověké literatuře*, diplomová práce, Univerzita KARLOVA, PRAHA 2013.
- HERMANN T. – ZELENKA M., *Válečný spis Romana Jakobsona. Mezi strukturální lingvistikou, slavistikou a politizující ideologií* [w:] R. Jakobson, *Moudrost starých Čechů. Komentovaná edice s navazující exilovou polemikou*, red. T. Hermann – M. Zelenka, Praha – Červený Kostelec 2015, s. 19-110.
- HLAVAČKA M. i in., *Paměť míst, událostí a osobností: historie jako identita a manipulace*, Praha 2011.
- HOBSBAWM E. – RANGER T. (red.), *Tradycja wynaleziona*, przeł. M. Godyń, F. Godyń, Kraków 2008.
- HOBSBAWM E., *Narody i nacjonalizm po 1780 roku. Program, mit i rzeczywistość*, przeł. J. Maciejczyk, M. Starnawski, Warszawa 2010.
- HOJDA Z. – POKORNÝ J., *Pomníky a zapomínky*, Praha – Litomyšl, 1996.
- HOJDA Z., *Filozoficko-dějinné představy Ladislava Šalouna a pomník Mistra Jana Husa na Straroměstském náměstí*, „Husitský Tábor. Sborník Muzea husitského revolučního hnutí“, IV, 1981, s. 209-204.
- HOJDA Z., *Jak slaví národ Husův. Jan Hus jako české jubileum*, „Dějiny a současnost“ (2008), nr 8, s. 41- 43.
- HOJDA Z., *Pomník – svatyně národa* [w:] M. Ottlová – M. Pospíšil (red.) *Sacrum et profanum*, Praha 1998, s. 54-64.
- HOLÝ L., *Malý český člověk a skvělý český národ*, Praha 2001.
- HORŮNEK Z., *Světec jako dramatický hrdina*, „Divadelní revue“ 1993, nr 4, s. 18-26.
- HROCH M., *Małe narody Europy. Perspektywa historyczna*, Wrocław 2003.
- HROCH M., *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*, Praha 1999.
- HUNTINGTON S. P., *Kim jesteśmy? Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*, przeł. B. Pietrzyk, Kraków 2007.

- IVANOV M., *Vražda Václava knížete českého, k níž údajně došlo na dvoře bratra jeho Boleslava v pondělí po svátku svatého Kosmy a Damiána*, Praha 1979.
- JANÁČKOVÁ J., *Od romantismu do symbolismu (19. století)* [w:] J. Lehár a kol., *Česká literatura od počátků k dnešku*, Praha 2004, s. 205-441.
- JASIŃSKI W., *Legenda Krystiana. Autentyk czy mistyfikacja?* Poznań 2020.
- JEDLIČKA J., *České typy a jiné eseje*, Praha 2009.
- JEŽKOVÁ A., *Svatý Václav a jeho pomník*, Praha 2016.
- KANTŮRKOVÁ E. (red.), *Pekařovské studie*, Praha 1995.
- KĄCKA K., *Polityka historyczna: kreatorzy, narzędzia, mechanizmy działania* [w:] K. Kącka, J. Piechowiak-Lamparska, A. Ratke-Majewska (red.), *Narracje pamięci. Między polityką a historią*, Toruń 2015, s. 59-80.
- KLIMEK A., *Velké dějiny zemí Koruny české XIII (1918-1929)*, Praha – Litomyšl 2000.
- KOČÍ J., *České národní obrození*, Praha 1978.
- KOLÁR J. – SELUCKÁ M. (red.), *Sředověké legendy o českých světcích*, Brno 2011.
- KOŘALKA J., *Tábor: realita, mýtus, symbolika* [w:] M. Hlavačka i in., *Paměť míst, událostí a osobností: historie jako identita a manipulace*, Praha 2011, s. 463-479.
- KOSATÍK P., *Česká inteligence*, Praha 2011.
- KOŠTÁLOVÁ P., *Stereotypní obrazy a etnické mýty. Kulturní identita Arménie*, Praha 2012.
- KOŽMÍN Z., *Legenda – sága – skutečnost. „Literární noviny“ 8 (1959)/26*, s. 4.
- KRÁLÍK O., *Kosmova kronika a předchozí tradice*, Praha 1976.
- KRÁLÍK O., *Labyrint dávných dějin českých*, Praha 1970.
- KRAS P. – NODL M. (red.), *Jan Hus. Życie, myśl, dziedzictwo*, Warszawa 2017.
- KŘEŠŤAN J., *Zdeněk Nejedlý. Politik a vědec v osamění*, Praha 2012.
- KRÓLAK J., *Hus na trybunie. Tradycje narodowe w czeskiej powieści historycznej okresu realizmu socjalistycznego*, Warszawa 2004.
- KURCZEWSKA J. – SZACKI J. (red.), *Tradycja i nowoczesność*, Warszawa 1984.
- LE GOFF J., *Paměť a dějiny*, tłum. I. Kozelská, Praha 2007.
- LEERSSEN J., *Imagologia: O zastosowaniu etniczności do nadawania światu sensu*, tłum. E. Kledzik, „Porównania” 2 (21), Poznań 2017, s. 9-30.
- LEHÁR J. i in., *Česká literatura od počátku k dnešku*, Praha 2004.
- LEHÁR J., *Roman Jakobson: Moudrost starých Čechů (Nedokončená polemika o smysl českých dějin)*, „Česká literatura. Časopis pro literární vědu“ 1/43 (1995), s. 39-56.
- LORENC V., *Nové Město pražské*, Praha 1973.
- LUTOVSKÝ M., *Bratrovrah a tvůrce státu. Život a doba knížete Boleslava I*, Praha 2006.

- MACHONIN S., *Tyl současný a monumentální. K premiéře v Národním divadle*, „Literární noviny” IX (1960), nr 26, s. 6.
- MACHOVEC M., *Česká státnost*, Praha 2005.
- MACIOŁEK M., *Tożsamość narodowa Czechów w świetle piśmiennictwa czeskiego do XVIII wieku*, Wrocław 2012.
- MACURA V., *Šťastný věk. Symboly, emblémy a mýty 1948-1989*, Praha 1992.
- MACURA V., *Znamení zrodu a české sny*, Praha 2015.
- MADUROWICZ M., *Sfera sacrum w przestrzeni miejskiej Warszawy*, Warszawa 2002.
- MAJEWSKI P. M., *Niech sobie nie myślą, że jesteśmy kolaborantami. Protektorat Czech i Moraw, 1939-1945*, Warszawa 2021.
- MARKOWSKI M. P., *Badania kulturowe* [w:] Markowski M. P. – Burzyńska A., *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2009, s. 519-548.
- MATLA-KOZŁOWSKA M., *Pierwsi Przemysłowcy i ich państwo (od X do połowy XI wieku). Ekspansja terytorialna i jej polityczne uwarunkowania*, Poznań 2008.
- MED J., *Literární život ve stínu Mnichova (1938-1939)*, Praha 2010.
- MELUCCI A., *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali*, Il Mulino, Bologna 1982.
- MENZEL J., NĚMCOVÁ J. i in., *Otakar Vávra. 100 let*, Praha 2011.
- MERHAUTOVÁ A. – TŘEŠTÍK D., *Ideové proudy v českém umění 12. století*, Praha 1985.
- MICHALSKA H., *Mit św. Wacława w czeskim dramacie XX wieku (Langer – Durych – Lom)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” MLX, „Prace Historycznoliterackie”, z. 81, 1992, s. 33-42.
- MÜNKLER H., *Mity Niemców*, przeł. A. Kopacki, Warszawa 2013.
- NASTALSKA-WIŚNICKA J., *Rex martyr. Studium źródłoznawcze nad legendą hagiograficzną świętego Wacława (X-XIV w.)*, Lublin 2008.
- NIEWIARA A., *Imagologia. Pamięć zbiorowa, umysł i kultura*, Katowice 2019.
- NORA P., *Między pamięcią a historią. Wybór tekstów*, Gdańsk 2022.
- NOVÁKOVÁ E., *Český historický román v období protektorátu*, Brno 2012.
- NOVOTNÝ R. (red.), *Hus v Kostnici. Paměť a zapomnění*, „Dějiny a současnost“ 06/2015.
- OBRAZOVÁ P. – VLK J., *Maior gloria. Svatý kníže Václav*, Praha 1994.
- PAJAŁ A., *Głos Miloša Martena w sporze o sens czeskich dziejów*, „Bohemistyka“ 2009, nr 2, s. 81-89.
- PAJAŁ A., *Jaroslav Durych a spór o sens czeskich dziejów*, Opole 2006.

- PAJAŁ A., *Rudolfa Voříška málo znany głos w sporze o sens českých dějův (w kontekście publicystyki Jaroslava Durycha)* [w:] J. Goszczyńska (red.), *Procesy autoidentyfikacji na obszarze kultur środkowoeuropejskich po roku 1918*, Warszawa 2008, s. 267-279.
- PASÁK T., *Pod ochranou říše*, Praha 1998.
- PATIOVÁ Z., *Okolnosti vzniku Husova pomníku v Praze*, bakalářská diplomová práce, Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Brno 2008.
- PECKA D., *České katolictví 20. století v evropském kontextu*, „Katolická ročenka“ 1970.
- PEŠINA J., *Literackie i filmowe obrazy śmierci Jana Husa* [w:] *Wielkie tematy kultury w literaturach słowiańskich* 13, *Tanatos* 2, „Slavica Wratislaviensia” CLXVIII, Wrocław 2019, s. 229-241.
- PEŠINA J., *Miasta Jana Husa – Husinec, Konstancja, Praga. Między mitem a historią* [w:] S. Paczos, U. Kowalska-Nadolna (red.) *Pół wieku współpracy – na tropach poznańsko-brneńskich kontaktów naukowych i kulturalnych*, Poznań 2018, s. 189-203.
- PEŠINA J., „*Nové*“ české státní svátky. *Pokus o bilanci po dvou dekadách* [w:] *Słowianie, my lubim ... świętować*, Poznań 2023, s. 145-154.
- PEŠINA J., *Od tradycji duchowej do tradycji świeckiej. Historyczne metamorfozy czeskiego dziedzictwa świętowaclawskiego*, [w:] A. Gawarecka, M. Balowski (red.), *Progi, pasaże, granice w kulturach słowiańskich*, Poznań 2011, s. 125-141.
- PEŠINA J., *Święta Ludmiła wśród mężczyzn*, [w:] *Męskie światy w życiu kobiet. Literatura – historia – język*, Kraków 2018, s. 269-278.
- PEŠINA J., *Tradycje religijne w czeskim dyskursie tożsamościowym okresu międzywojennego*, [w:] *Relacja państwo – Kościół w historii i kulturze*, „Poznańskie Studia Sławistyczne” 2016, nr 10, s. 243-255.
- PLACÁK P., *Svatováclavské milénium. Češi, Němci a Slováci v roce 1929*, Praha 2002.
- PODIVEN (OTÁHAL M., PITHART P., PŘÍHODA P.), *Češi v dějinách nové doby (1848-1939)*, Praha 2003.
- POSPÍŠIL C. V., *Husovská dilemata*, Kostelní Vydří 2015.
- PUTNA M. C., *Česká katolická literatura v kontextech 1918-1945*, Praha 2010.
- PUTNA M. C., *Václav Havel. Duchovní portrét v rámu české kultury 20. století*, Praha 2012.
- PYNSENT R. B., *Pátrání po identitě*, przeł. B. Hemelíková, Praha 1996.
- RAK J., *Bývali Čechové. České historické mýty a stereotypy*, Jinočany 1994.
- RAKOVÁ S., *Místa paměti na přelomu tisíciletí: výzvy a proměny jednoho konceptu*, [w:] M. Hlavačka i in., *Paměť míst, událostí a osobností: historie jako identita a manipulace*, Praha 2011, s. 22-32.

- RANDÁK J., *Husovská a husitská tradice v odboji a národně osvobozeneckém boji za první a druhé světové války* [w:] Čornej P. – Ledvinka V. (red.), *Praha Husova a husitská 1415-2015*, Praha 2015, s. 252-260.
- RANDÁK J., *Obnova Karolina a Betlémské kaple v poválečné době* [w:] P. Čornej – J. Hrdina (red.), *Praha Husova a husitská 1415-2015*, s. 269-274.
- RANDÁK J., *V záři rudého kalicha. Politika dějin a husitská tradice v Československu 1948-1956*, Praha 2015.
- RENAN E., *Co je to národ?* přeł. M. Černá [w:] M. Hroch (red.), *Pohledy na národ a nacionalismus*, Praha 2003, s. 24-35.
- RYCHLÍK J., *Československo v období socialismu 1945-1989*, Praha 2020.
- SAMSONOWICZ H., *O „historii prawdziwej“. Mity, legendy i podania jako źródło historyczne*, Gdańsk 1997.
- ŠEBEK J., *Svatováclavská a cyrilometodějská paměť v pojetí českých a moravských katolíků*, [w:] P. Čornej – V. Kofránková i in., *Místa paměti v procesu formování moderního českého národa*, Praha 2021, s. 233-287.
- SHLESINGER P., *On national identity. Some conceptions and misconceptions criticized*, „Social Science Information” 1987, 26 (2).
- ŠMAHEL F., *Husitské Čechy. Struktury, procesy, ideje*, Praha 2008.
- ŠMAHEL F., *Jan Hus. Život a dílo*, Praha 2013.
- SMITH A. D., *Etniczne źródła narodów*, přeł. M. Głowacka-Grajper, Kraków 2009.
- SMITH A. D., *Kulturowe podstawy narodów. Hierarchia, przymierze i republika*, přeł. W. Usakiewicz, Kraków 2009.
- SOUKUP P., *Jan Hus. Život a smrt kazatele*, Praha 2015.
- SOUKUP P., *Kostnický proces s Janem Husem. „Maličkost” evropského významu* [w:] R. Novotný (red.), *Hus v Kostnici. Paměť a zapomnění*, „Dějiny a současnost“ 06/2015, s. 10-13.
- ŠTAIF J., *František Palacký. Život, dílo, mýtus*, Praha 2009.
- ŠTECH V. V. i in., *Josef Václav Myslbek*, Praha 1954.
- STEFANOWSKA Z. – Sławiński J. (red.), *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, Warszawa 1978.
- STICH A., *Kopací míč Jirásek*, „Literární noviny“ 1995, nr 13, s. 1 i 6.
- SZACKI J., *Tradycja*, wydanie II rozszerzone, Warszawa 2011.
- SZPOCIŃSKI A. – KWIATKOWSKI P. T., *Przeszłość jako przedmiot przekazu*, Warszawa 2006.
- SZPOCIŃSKI A., *Miejsca pamięci (lieux de mémoire)*, „Teksty Drugie” 4, 2008, s. 11-20.

- SZPOCIŃSKI A., *Společné funkcionowanie symboli*, [w:] T. Kostyrko (red.), *Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej*, Warszawa 1987.
- ŚCIGAJ P., *Tożsamość narodowa. Zarys problematyki*, Kraków 2012.
- TARAJŁO-LIPOWSKA Z., *Historia literatury czeskiej*, Wrocław 2010.
- TARAJŁO-LIPOWSKA Z., *Męczennik czeskiej prawdy. Karel Havlíček Borovský*, Wrocław 2000.
- TAUSSIG P., *Český biják*, Praha 2009.
- TODOROVA M., *Balkany wyobrażone*, przeł. P. Szymor i M. Budzińska, Wołowiec 2008.
- TOMASZEWSKI J., *Czechosłowacja*, Warszawa 1997.
- TOMEŠ J., *Viktor Dyk a T. G. Masaryk. Dvoji reflexe češství*, Praha 2014.
- TŘEŠTÍK D., *Češi a dějiny v postmoderním očistci*, Praha 2005.
- TŘEŠTÍK D., *Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin (530-935)*, Praha 2008.
- UHDE M., *Objevy pozdního čtenáře. „Druhé čtení“ českých autorů od Máchy k Havlovi*, Brno 2012.
- URBAN O., *Česká společnost 1848-1918*, Praha 1982.
- URBAŇCZYK P., *Władza i polityka we wczesnym średniowieczu*, Wrocław 2008.
- VACKOVÁ J., „Image“ svatého Václava na prahu novověku, „Literární noviny“ 1993, č. 51, s. 19.
- VALENTA J., *Petra z Mladoňovic „Relatio“*. Stylistický rozbor, magisterská diplomová práce, Masarykova univerzita, Brno 2015.
- VANÍČEK V., *Svatý Václav. Panovník a světec v raném středověku*, Praha 2014.
- VELEK V., *Svatý Václav. První československý historický velkofilm*, Praha 2010.
- WALAS T., *Historia literatury w perspektywie kulturowej – dawniej i dziś* [w:] M. P. Markowski – R. Nycz (red.), *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, Kraków 2012, s. 93-135.
- WALDENBERG M., *Kwestie narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej. Dzieje. Idee*, Warszawa 1992.
- WHITE H., *Tropika diskursu. Kulturně kritické eseje*, przeł. L. Nagy, Praha 2010.
- WITTLICH P., *České sochařství ve XX. století (1890-1945)*, Praha 1978.
- ZAREK J., *Dwie koncepcje narodu czeskiego*, [w:] M. Bobrownicka (red.), *Język a tożsamość narodowa*, Kraków 2000, s. 39 – 51.

Žródla internetowe

BIOGRAFICKÝ SLOVNÍK ČESKÝCH ZEMÍ, Historický ústav AV ČR, http://biography.hiu.cas.cz/Personal/index.php/FLAJ%C5%A0HANS_V%C3%A1clav_1.7.1866-%3F20.11.1950 (dostęp 12. 06. 2020).

ČESKÝ MYTHUS, <https://pavelkamas.cz/prave-vyslo-cesky-mythus-emanuel-vajtauer/> (dostęp 12. 05. 2023).

DEN ČESKÉ STÁTNOSTI, <https://www.ceskatelevize.cz/porady/10267406279-den-ceske-statnosti/> (dostęp 16.08.2022).

DIGITÁLNÍ ARCHIV ČASOPISŮ, Ústav pro českou literaturu AV ČR, v. v. i., <https://archiv.ucl.cas.cz/> (dostęp 25.05.2024)

DIGITÁLNÍ REPOZITÁŘ PARLAMENTU ČESKÉ REPUBLIKY, https://www.psp.cz/eknih/1946uns/tisky/t0259_00.htm (dostęp 26. 08. 2023).

DVAASEMDÁT JMEN ČESKÉ HISTORIE, <https://www.ceskatelevize.cz/porady/10169539755-dvaasedmdesat-jmen-ceske-historie/> (dostęp 21.05. 2020).

EGERMAJER J., *Alois Jirásek v „boji proti dnešnímu Temnu“*, <https://www.filmovyprehled.cz/cs/revue/detail/alois-jirasek-v-boji-proti-dnesnimu-temnu> (dostęp 17. 06. 2023).

ENCYKLOPEDIA TEATRU, <https://encyklopediateatru.pl/kalendarium/3694/zmarl-otomarkreja> (dostęp 25. 06. 2023).

ERHART G., *Průkopník křesťanského existencialismu u nás*, „Katolický týdeník“ 2010/34, <https://www.katyd.cz/clanky/prukopnik-krestanskeho-existencialismu-u-nas.html> (dostęp: 03.03.2023).

„FILMOVÝ PŘEHLED“ <https://www.filmovyprehled.cz/cs/film/402240/jan-zizka> (dostęp 17. 06. 2023).

„FILMOVÝ PŘEHLED“, <https://www.filmovyprehled.cz/cs/film/396046/jan-rohac-z-dube> (dostęp 31.05.2024).

HISTORIE O TĚŽKÝCH PROTIVENSTVÍCH CÍRKVE ČESKÉ, https://cs.wikisource.org/wiki/Historie_o_těžkých_protivenstvích_církve_české/Václav_s_Podivínem,_i_jinými (dostęp 08.08.2019).

JAN HUS (1955), <https://www.youtube.com/watch?v=z1ZBOqz6CDO>

JAN ROHÁČ Z DUBÉ (1947), <https://www.youtube.com/watch?v=3sP0Q3bJ3Vg> (dostęp 27. 09. 2023).

KABÁT M., *Třídilný Jan Hus v ČT: víc portrét politiky než Husa a vymknutý jazyk*, <http://www.lidovky.cz/ln-vic-portret-politiky-nez-husa-d41-/kultura.aspx?c=A150531_192617_ln_kultura_ELE> (dostup 17. 06. 2023).

KALIVODA J., *Připravujeme novou expozici v Husově muzeu v Kostnici*, <http://www.cestomila.cz/clanek/1111-jan-kalivoda-pripravujeme-novou-expozici-v-husove-muzeu-v-kostnici> (dostup 13. 08. 2019).

KAŇÁK B., *Církev československá husitská. Stručná historie*, 2007, <http://www.csh.cz/view.php?id=18>, (dostup 23.07. 2020).

MARIÁNSKÝ SLOUP, <http://www.marianskysloup.cz/clanky/historie.html> (dostup 31.05.2020).

NÁRODNÍ DIVADLO, <http://archiv.narodni-divadlo.cz/inscenace/4563> (dostup 23. 06. 2023).

NEJVĚTŠÍ ČECH, <https://www.ceskatelevize.cz/porady/1166142508-nejvetsi-cech/11434-vysledky/> (dostup 04. 06. 2020).

NOVÁK M., *Autor i oběť Temna: Jak školní osnovy a komunistická propaganda zničily dílo Aloise Jirásky*, „Hospodářské noviny“, 28. 2. 2020. <https://archiv.ihned.cz/c1-66727460-autor-i-obet-temna-jak-skolni-osnovy-a-komunisticka-propaganda-znicily-dilo-aloise-jiraska> (dostup 16.04.2021).

PROČ BY NAPODOBENINA MARIÁNSKÉHO SLOUPU NEMĚLA ZANÁŠET VEŘEJNÝ PROSTOR, <http://denikreferendum.cz/clanek/26045-proc-by-napodobenina-marianskeho-sloupu-nemela-zanaset-verejny-prostor> (dostup 24.09.2020).

SLOVNÍK ČESKÝCH FILOZOFŮ, <https://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/krejfv.html> (dostup 30. 06. 2020).

SLOVNÍK SOUČASNÉ ČEŠTINY, <https://www.nechybujte.cz/slovník-soucasne-cestiny/vzd%C4%9Blanost?> (dostup 11. 04. 2023).

SPOLEČNÁ ČESKO-SLOVENSKÁ DIGITÁLNÍ PARLAMENTNÍ KNIHOVNA, <https://www.psp.cz/eknih/index.htm> (dost. 22.05.2020).

SVATOVÁCLAVSKÁ ORLICE – NACISTICKÉ VYZNAMENÁNÍ, KTERÉ NIČILO ŽIVOTY, <https://temata.rozhlas.cz/svatovaclavska-orlice-nacisticke-vyznamenani-ktere-nicilo-zivoty-8154222> (dostup 24.02.2023).

SVATOVÁCLAVSKÁ ORLICE, <https://www.fronta.cz/dotaz/svatovaclavska-orlice> (dostup 24.02.2023).

TARCZA HONOROWA PROTEKTORATU CZECH I MORAW, https://pl.wikipedia.org/wiki/Kategoria:Odznaczeni_Tarcz%C4%85_Honorow%C4%85_Prot

ektoratu_Czech_i_Moraw_z_Or%C5%82em_%C5%9Awi%C4%99tego_Wac%C5%82awa
(dostęp 24.02.2023).

TEMNO (1950), <https://www.youtube.com/watch?v=nDXTrMr150Q> (dostęp 27. 09. 2023).

TOULKY ČESKOU MINULOSTÍ, <https://dvojka.rozhlas.cz/421-schuzka-kdo-rozhazuje-trny-nesmi-chodit-bos-7939269> (dostęp: 05.03.2023).

Z DĚJIN HUSOVA RODNÉHO DOMKU, <http://www.husinec.cz/mistr-jan-hus/rodny-dum/>
(dostęp 14.08.2019).