

Tomáš NEČAS, Václav Štefan Teplický v pramenech a rozbor utrakvistického textu modliteb ze 17. století, UK THS Praha 2007, stran 144 stran (včetně dvou příloh od s. 55).

Předkládaná práce vychází z rozboru textu modliteb, jehož autorem je (jak Tomáš Nečas sám znovu stvrzuje) Václav Štefan Teplický (též: Štefanics), arciděkan kutnohorský a poměrně velmi významný představitel českých tzv. "novoutrakvistů" a později po roce 1609 i české evangelické církve. Tomáš Nečas vedle toho nabízí ve své práci coby přílohu i přepis rukopisného rozebíraného textu. Autor práce se jednak věnuje názorovému zařazení Štefanovu, jednak uvedeného textu modliteb z hlediska různých otázek. (problém "vzývání" svatých, otázka utrakvistických tendencí ke "kultu" Husa a Jeronýma, pojetí spásy, způsob zacházení s kategoriemi typu "srdce", "tělo" a pod.). Vlastní rozbor textu modliteb otevírá z literatury i z editovaných pramenů (Dačický) čerpanými informacemi o Štefanově životě a jeho věroučných postojích v některých otázkách. Vychází zároveň z poměrně širokého okruhu relevantní sekundární, zejména historiografické literatury. Se závěry, ke kterým Tomáš Nečas dospěl lze, domnívám se, v zásadě vyslovit souhlas.

Téma práce (jako její vedoucí musím zdůraznit, že Tomáš Nečas postupoval při jeho volbě velmi samostatně) je určen zcela zodpovídajícím způsobem vůči povaze části odborné literatury, jejíž dobrou znalost autor prokazuje. Práce je nápaditá, myšlenkově zajímavá, autor se snaží (někdy možná až příliš jednoznačně - viz níže) pramenné texty či jiná zjištěná fakta vskutku interpretovat (tj. nikoli pouze reprodukovat, jak je v mnoha pracech často zvykem). Po této stránce je práce sympatickým a znalým pokusem historiograficky (vzhledem ke zvoleným otázkám) zařadit určitý pramenný text. Vůči předložené práci však lze vyslovit i nejednu poznámku či připomínku. Soudím, že tomu tak je nikoli pro autorovu neznalost či proto, že by se v problematice neorientoval, nýbrž především pro spěch, s nímž byla práce dokončována. Tak se stalo, že souvislosti, které s při kvapném psaní zdají být autorovi samozřejmé, zůstanou nesděleny, a práce tak není na nejednom místě formulačně jednoznačná.

Následující poznámky a připomínky uvádím především jako podnět k diskusi při ústní části obhajoby. Nikterak jimi nechci práci snižovat ani zpochybňovat autorovu znalost tematiky.

Jedním z hlavních cílů Nečasovy práce je charakterizovat Štefanovu věroučnou pozici a v návaznosti na to se také vyslovit k otázce Štefanova (velmi pravděpodobného) autorství rozebíraného pramenného textu. V zásadě lze s autorovými závěry v tomto směru souhlasit (rozbor 3. kapitoly, shrnuté na s. 33, návazně 4. kapitola, shrnutí na s.48-49). Přece však zde považuji za nutné vyslovit určité výhrady. Předně (1.) se domnívám, že by bylo vhodné soustavněji nakládat s pojmy "utrakvismus", "starotrakvismus", "novotrakvismus", "luterství", "ortodoxové", "filipismus" a pod.(s. 21-22 a 31-32). Uznávám, že Tomáš Nečas sice správně za rozhodující pro zařazení Štefanidese

"ortodoxům" či "filipistům" pohlédá jeho učení s veškerí vlně (které v tomto smyslu správně interpretuje na s. 32), popř. i jeho kutnohorské vystupování (např. "očista" loslela). Přece však by bylo dobré při zacházení s výše uvedenými termíny soustavněji rozlišovat, jednak to, které z nich jsou novodobými nástroji badatelského třídění a které jsou dobové (tak či onak se jimi, z badatelské či aktérské pozice, konstruuje určitá skupinová homogenita), jednak v případech dobových i to v jaké situaci se používají (k sebeoznačení či k označení jiné skupiny; v poklidnější teologické diskusi či při nábožensko-politickém "nálepkování" a vzájemném kaceřování a pod.). Způsob, jímž autor s uvedenými termíny nakládá, neumožňuje plně čtenáři zjistit, zda považuje kupříkladu "filipismus" za opositní či komplementární kategorii vůči "luterství", nebo zda je pro něj "luterství" obecnější kategorií, která zahrnuje jak saské výlučné luterství, tak i filipismus (melanchtonce, ortodoxy)? Obdobně je tomu i s kategorií "novoutrakvismu". Jak se má kupříkladu k "luterství" či k "filipismu"? Tato určitá sémantická rozvolněnost se může projevit jako nevýhoda ve chvíli, kdy se začne uvažovat, nakolik byl Václav Štefan, resp. text jeho modliteb "radikální" (viz níže).

Právě v této souvislosti (2.) zůstává trochu utopen v textu poznámky 134 na s. 36 zajímavý závěr. Jde o posouzení charakteru Štefanových modliteb ve vztahu k Tomášem Nečasem citovanému tvrzení Ferdinnada Hrejsy, že texty novoutrakvistických církevních agend, bohoslužebných či církevních řádů a pod. jsou nejednou nápadně "konservativnější" (u samotného Hrejsy není zcela jasno, zda ve smyslu, že mají blíže ke starokališnictví či k výlučnému luterství), než některá vyznání víry či teologická pojednání. Hrejna se domníval, že to byl ústupek náboženskému "konservativismu" lidu. Tomáš Nečas, myslím správně, upozorňuje, že text Štefanových modliteb by stopy takového konservativismu příliš nevykazoval (s. 49). Spatřuje v tom shodu s Teplického věroučným postojem. Byť lze s tímto závěrem souhlasit, myslím, že je přeci jen nutno učinit následující poznámky:

Jednak si nejsem zcela jist, zda lze opravdu tak rozhodně tvrdit, že "modlitby na řadě míst vyjadřují myšlenky poměrně radikální" (s.49). Souhlasím sice s tím, co Tomáš Nečas ukazuje ve 4. kapitole, totiž, že se text modliteb shoduje s filipistickým laděním Štefanovým. To však ještě neznamená, že kdybychom modlitby pročítali z pohledu třeba výlučného luterství, museli bychom nutně zjistit, že s ním nějak flagrantně nejsou ve shodě. Nevyhovovaly by zajisté starokališníkům. Těm ale, kteří by se hlásili k České konfesi, by text modliteb v zásadě vyhovoval (včetně vlatního pojetí svatých). Takže i zde by se dalo říci, že alespoň tato část Štefanidesovy kutnohorské Agendy by vlastně jaksi vyhovovala "konservativnějšímu" ladění "lidu", pokud bychom "konservativnějším" rozuměli výlučné luterství a radikálnějším luterství melanchtonské. (Tím se mimochodem dotýkám problému, který vystupuje i na jiných místech posuzované práce, že totiž termíny jako "konservativní", "radikální" a pod. jsou vždy termíny *relativní*; mělo by se tudíž vždy vymezit vůči čemu to či ono za takové považují).

Jednak by právě v těchto souvislostech stálo za to Štefanidese

více porovnat s jinými, jemu obdobnými postavami. Typ třeba Pavla Kyrmežera. Popřípadě posoudit označování Teplického za kalvinistu s tím, co víme o reálném chodu několika moravských kalvinistických sborů na statečích pánů z Kunovic z počátku 17. století. Autor by k tomu mohl užít literaturu, se kterou pracoval (Hrejsovu Českou konfesi a jeho citovaný článek, popř. podrobnosti o Štefanových stycích, které uvádí heslo v Rukověti humanistického básnictví). Toto srovnání by mohlo třeba ukázat, že Václav Štefan nebyl zas tak radikálně blízký ke kalvinismu (otázka lámání chleba při večeři Páně se tu třeba nevyskytuje; mluví se o odstranění svíců a korbělů z kostela, ale co obrazy?).

(3.) Spěch, s nímž byla práce dopisována, se v ní patrně nejvíce projevuje ne vždy jasným a výslovným propojením jednotlivých témat a nejednou spíše jen jejich implicitním navázáním na hlavní řešené otázky. Tématyka světců v české reformaci, stejně tak jako i tematika obrazů a soch, je zcela legitimně rozvíjena v souvislosti s potřebami interpretovat jak zprávy o Štefanově činnosti v Kutné Hoře, tak i rozebíraný text (mohli bychom možná říci, že pak by mohla být i stejnou měrou pojednána problematika vývoje učení o večeři Páně v české reformaci). Méně však je již jasné, proč je v úvodu práce věnována taková pozornost pojetí hereze?

Ostatně (4.) v úvodní části práce by bylo možná vhodné explicitně vymezit stanovisko, z něž jsou otázky nahlíženy. Nemyslím tím stanovisko konfesijní, nýbrž to, zda se budeme dívat spíše z pozice např. sociologie nábožnství (a tudíž se budeme snažit uchopovat téma více pomocí dnešních pojmových klasifikačních a analytických nástrojů), nebo spíše z pozice kulturně-dějinné (tudíž nám půjde více dobové pojmosloví), či konečně, kdy tak budeme činit tím a kdy oním způsobem.

Připomínky vyslovené ve dvou předchozích bodech se hodí jako úvad k další poznámce (5.): Tomáš Nečas se někdy snaží některé pramenné zprávy o Teplického činnosti či některé pasáže rozebíraného textu interpretovat zbytečně příliš jednoznačně. Bakalářská práce by při tom klidně unesla i pouhé vyslovení hypotéz a možných interpretací. Příkladem budiž způsob, jímž mluví o *ideji národa* v textu Teplického modliteb. Pozornost, kterou tomuto prvku věnuje je zajisté zcela oprávněná. Přeci by však bylo vhodné začítrozbor spíše toho, nakolik si můžeme být jisti, že je to téma v rozebíraném textu *skutečně autorem akcentované*, nebo nakolik je to jen *stopa* tehdy běžnějších *diskursivních praktik*? A nebylo by nijakou ostudou či chybou říci, že tu jsou ty a ty důvody domnívat se, že by to *mohlo být* téma záměrně akcentované (správně v této souvislosti odkazuje práce Šmahelovy a Maurovy), ale že, pokud nerozebereme více dobových textů, nemůžeme se k této otázce jasně vyslovit. Podobně by se dalo namítat vůči tak silné analogii mezi Štefanovou "očistou" kutnohorského kostela a Scultetovou "očistou sv. Víta" o Vánocích 1619 (s. 28). Ostatně Hrejso uvádív Českou konfesi z této doby jednu z mála ikonoklastických kaus z Chrudimi. V ní se zdá, že novoutrakvismus obecně nebyl příliš nakloněn radikálnímu obrazoborectví. Podobně by se dala i klást otázka, co vlastně mohlo znamenat, že se Štefan nechal při oné - řekněme

"kališnické pouťi" vést na voze (s.30)"

V ohledem na výše řečené doporučuji předloženou práci
i obhájení a na zhuť její hodnocení okolo 33-35 bodů, tj. jako
velmi dobrou.

Jan Horský
Jan Horský

V Praze, 8.března 2007