

Univerzita Karlova v Praze
Pedagogická fakulta

DIPLOMOVÁ PRÁCE

**Vyobrazení zázraků na poutních místech doby
barokní**

Iconography of Miracles at the Pilgrim Places of the
Baroque Period

Roman Káčerek

Katedra dějin a didaktiky dějepisu

Vedoucí diplomové práce: Mgr. Dušan Foltýn

Studijní program: Učitelství pro základní školy a střední školy

Studijní obor: Dějepis a český jazyk

2018

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci na téma Vyobrazení zázraků na poutních místech doby barokní vypracoval pod vedením vedoucího práce samostatně s použitím v práci uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Příbrami dne 17. 4. 2018

.....

Roman Káčerek

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucímu práce Mgr. Dušanu Foltýnovi za odborné vedení mé diplomové práce, podnětné připomínky, četné konzultace a cenné rady potřebné pro zpracování tohoto netradičního tématu. Velmi děkuji všem lidem, kteří mi osobně poskytli často klíčové informace o daných poutních místech, čímž nejednou pomohli určit směr mého dalšího bádání. Díky těmto konzultacím s mnoha ochotnými faráři, správci poutních míst a jinými poučenými lidmi mi byl také umožněn přístup k dalším důležitým materiálům souvisejícími se zázračnými ději, ať se již jednalo o materiály obrazové, textové nebo jiné povahy. Bez těchto laskavých lidí, které zde pro jejich přání nebudu jmenovat, by tato práce vznikala jen s velkými obtížemi. Dále děkuji současnému provinciálovi redemptoristů P. Mgr. Josefu Michalčíkovi CSsR, který mi ochotně vydal potvrzení k nahlédnutí do fondu řádu redemptoristů v Národním archivu a poskytl mi tak jedinečnou příležitost k práci s pravděpodobně originálními písemnými záznamy zázračných událostí. V neposlední řadě děkuji také „historikovi Kašperských Hor“ Vladimíru Horpeniakovi, jehož ochotné provedení tamějším muzeem a bohatý výklad pro mě představoval výraznou inspiraci k dalšímu studiu v oblasti zázračné tematiky a náboženských kultů.

ABSTRAKT

Tato diplomová práce se zabývá především zobrazeními zázračných událostí na vybraných poutních místech na pozadí jejich faktografické historie a celkové tradice určitých mariánských kultů. První část práce je věnována rozboru záměrně vybraných poutních míst ve všech případech s důrazem na jejich prvotní a další konkrétní zázračné děje nebiblické povahy týkající se především života obyčejných lidí. Tyto rozборы poskytují základní vhlad do obecně-faktografických dějin příslušných míst, který je nezbytný pro detailní zkoumání příslušných zázračných dějů. Primární pozornost je v této části věnována rozborům prvotních zázraků poutních míst, především jejich zobrazením. V rámci možností jednotlivých poutních míst se tato práce dále snaží i o rozbor všech dalších vyobrazení mariánských milostí. Velký důraz je zde také kladen na písemné záznamy zmiňovaných zázračných událostí, které ve většině případů velmi pravděpodobně předcházely jejich samotnému vyobrazení. Druhá část práce se pokouší systematizovat výsledky dosažených bádání a vzájemně je porovnat. Jedná se o komparaci rozebíraných zázračných vyobrazení, která je provedena především po stránce obsahové a z hlediska jejich písemného zaznamenávání. Poslední aspekt této komparace snažící se zahrnou i církevní správu vybraných poutních míst přináší velmi pravděpodobné zjištění o výrazně vynikající činnosti jezuitského řádu, který ve své preciznosti celkového zpracovávání zázračných dějů výrazně převyšuje ostatní, v této souvislosti porovnávané, církevní řády. Práce přináší zcela originální zpracování historicky ne příliš tradičního tématu a čtenáři předkládá jedinečné rozборы konkrétních zázračných zobrazení. Zájemcům tak nabízí i podmětné otázky k zamyšlení v dané problematice a současně i prohlubuje celkové estetické vnímání zázračných výjevů, bez kterých by mnohá poutní místa ztrácela na své ojedinělé duchovní atmosféře.

KLÍČOVÁ SLOVA

ikonografie, typologie mariánských milostí, prvotní zázraky poutních míst, milostné sošky

ABSTRACT

This diploma thesis deals mainly with iconography of miraculous events at selected places of pilgrimage on the background of their factual history and the overall tradition of certain Marian cults. The first part of the thesis is devoted to the analysis of deliberately chosen pilgrimage sites in all cases, with an emphasis on their initial and other specific miraculous events of non-biblical nature concerning primarily the lives of ordinary people. These analyzes provide a basic insight into the general-factographic history of the relevant sites, which is necessary for the detailed examination of the relevant miraculous events. Primary attention is devoted to the analysis of the original miracles of the pilgrimage sites, especially by their depictions. Within the scope of individual pilgrimage sites, this thesis also seeks to analyze all other pictures of the mercy of the Marian. Great emphasis is also placed on written entries of the mentioned miraculous events, which in most cases very probably preceded their picture delineation. The second part of the thesis tries to systemate the results of the researches and compare them with one another. It is a comparison of the miraculous images that are being discussed, which are done mainly in terms of content and in terms of their writing. It is a comparison of the miraculous images that are being discussed, which are done mainly in terms of content and in terms of their writing. The last aspect of this comparison, which encompasses the ecclesiastical administration of selected pilgrimage sites, brings very probable findings about the remarkably superior activity of the Jesuit Order, which, in its precision of the overall processing of miraculous processes, is considerably superior to the other, in this context, comparative ecclesiastical orders. The thesis brings an entirely original processing of a historically not very traditional subject, and readers present unique analyzes of specific miraculous images. It also offers interested persons subtle questions to reflect on the issue and also deepens the overall aesthetic perception of miraculous scenes, without this scenes many pilgrimages would lose their unique spiritual atmosphere.

KEYWORDS

iconography, typology of Marian 's grace, primal miracles of places of pilgrimage, graces statues

Obsah

Úvod.....	8
„ <i>Miraculous lyrics</i> “ a použitá metodologie	16
1 Poutní místa v zrcadle zázraků	30
1.1 Úsměvná Madona a město zázraků	33
1.2 Matka Boží v trní.....	40
1.3 Svatohorská královna Stříbrných hor	46
1.4 Dům Panny Marie v jižních Čechách.....	53
1.5 Neukirchen – Loučimská Madona	55
1.6 Poklad českého Palladia	61
1.7 Tábořská svatyně Panny Marie Klasové	65
1.8 Tři bechyňské obrázky	67
1.9 Skalní poustevník z Dobré Vody.....	73
1.10 Zázračnost Mariánské Tejnice.....	77
1.11 Bolestná pieta Matky Boží v Bohosudově	79
1.12 Miraculosa Culmensis zázračný Chlum Svaté Máří	87
1.13 Frýdlantská Mater Formosa.....	94
1.14 Radčická královna mariánských sedláků	97
1.15 Štýrská svatyně „Velké Matky Rakouska“	103
1.16 Svatá Dobrotivá.....	110
2 Komparace zázračných zobrazení	114
2.1 Tematický obsah prvotních zázraků a jejich duchovní tradice	115
2.2 Písemný podklad vyobrazení prvotních zázračných událostí.....	125
2.3 Písemný podklad vyobrazení konkrétních mariánských milostí.....	128
2.4 Zázračná vyobrazení v církevní moci	136
Závěr	141
Použité prameny a literatura	146

Úvod

V obecné známosti i v mysli každého z nás platí, že víra v zázračné děje představuje v jisté podobě vždy jistou součást našeho života. Zamyslíme-li se nad tím, co vlastně představuje sémantická stránka pojmu, záhy zjišťujeme, že odpověď vlastně vůbec nemusí být jednoznačná. Jedna z nejnovějších disciplín současné lingvistiky, kterou bychom souhrnně mohli označit jako vnímání tzv. *jazykového obrazu světa*, vychází z velmi logického předpokladu, že veškeré pojmy mají své opodstatnění. Proč se například v běžné řeči užívá spojení – „*klesnout na samé dno*“ nebo „*dostat se až na vrchol*“? Pro člověka, který těchto frází běžně užívá, není jistě žádným překvapením, že každé slovo má svůj etymologický původ. I tento původ se však vyvinul z lidského vnímání a do zcela jiných významových rovin se pak dostává člověkově bádání, chce-li zkoumat původ tohoto vnímání/chápání jednotlivých pojmů za standartní etymologický rámec. Přirozeně jistou odpověď dostaneme, jdeme-li po přejímání slov z cizích jazyků, avšak chceme-li jít dál, běžné hláskosloví už zde musí ustoupit daleko složitější lexikologii¹ tvořící sémantické významy přímo z bezprostředních reakcí lidské mysli. Je zjevné, že dobrat se dnes odpovídajícího původu slov je v této rovině skutečně značně obtížné a dosti relativní. Je nutné mít na paměti, že pakliže se nám podaří nalézt původ vzniku významu slova, ve velké většině případů jsme od něj vzdáleni již natolik, že jen těžko lze ověřit jeho správnost a v mnoha případech i historickou platnost. Mezi námi a pojmem hrají totiž nezanedbatelnou roli celé významové posuny lidského chápání, které nás ovlivňují velmi přirozeným způsobem a stávají se tak často bohužel nevnímatelnou součástí běžného života. Rozbor této stránky lidské komunikace si ovšem jistě žádá rozsáhlý výzkum, kterému bude velmi pravděpodobně i krajně obtížné dát nějaký ucelenější rámec. V úvodu této práce považuji však za zajímavé pokusit si alespoň částečně uvědomit původ významu, který může obsahovat pojem **zázrak**.²

Ani v dnešní převážně materialisticky orientované době není nedostatek definic a pouček, které nás o významu tohoto slova informují. K dispozici jsou dnes skutečně, podle mého názoru, až nepochopitelně obsáhlé náboženské slovníky nejrůznějších typů, které zpracovávají pojem *zázrak* stejně jako velké kvantum dalších pojmů v různých podobách. Nahlédnete-li dnes však jen do několika z těchto slovníků, zjistíte, že rozdílnost tohoto pojmu spočívá skutečně v drobných nuancích. Přirozeně nás tedy napadne otázka, je-li zapotřebí tolik rozmanitých zdrojů zpracování, jestliže význam je téměř stejný. Jakou roli zde hraje

¹Myšleno v tomto případě jako slovtvornému procesu, nikoli celkové jazykové subdisciplíně.

rozdílný pohled autorů, popř. církevních ustanovení, rovněž není zcela jasné. Uvedme si zde následující příklady.:

„Zázrak hebr. pelé, řeč. thaumasion, lat. miraculum, označuje věc nebo událost, která svou podivuhodností vzbuzuje u lidí obdiv. V užším smyslu rozumí se jím Boží čin ve viditelném světě vykonaný, k němuž síly přírodě vlastní vůbec nedostačují. Zázrak je tedy smysly postřehnutelný, příčina však – Bůh - je neviditelná. Zázrak je mimo běh pravidelného dění přirozeného. Jím se však neruší zákony viditelného světa. Bůh, který dal světu zákony a je na nich nezávislý, může do nich svobodně zasáhnout, aniž je ruší. Bůh ovšem stále řídí viditelný svět a jej udržuje, než to se ještě nenazývá zázrakem. Ten je prostě takový skutek Boží, pro nějž nenacházíme příčiny v řádě přirozeném. Je nad síly přirozené, mimořádný projev všemohoucnosti Boží. – V celém písmě sv. se připomínají takové mimořádné zásahy....(zkráceno)³

Již jen podle tematiky tohoto výkladu je patrné, že se jedná o biblickou literaturu a nutno poznamenat, že v porovnání s podobnými definicemi je tento výklad skutečně značně obsáhlý. Zajímavé se nám může jevit označení Boha jako příčiny, kterou na rozdíl od zázraku nelze postřehnout smysly, což na jedné straně vypovídá o snaze sestavit definici – mimo jiné, i skrze logicko–vědecké argumenty, které by odpovídaly zájmům dnešní sekularizované společnosti. Zbývající část definice již více odkazuje na „čistou“ víru způsobem, který může po přečtení čtenáře přimět k uvažování o pravdivosti zázraku, na druhé straně však může mnoho „racionálně“ uvažujících lidí přivést k následným pochybnostem, které nejlépe shrnuje poslední věta této definice, uvedená v Ottově slovníku naučném – „(...) Proti tomuto mínění staví se ona náboženství, která se svými metafysickými předpoklady dovedou spekulativně srovnati konání z – ů a víru v ně činí článkem dogmatickým.“⁴ Lze-li to tak říci, osobně nabývám dojmu, že celá definice v Ottově slovníku má oproti citované definici z *Příručního biblického slovníku* více racionální a pragmatický charakter.

Některé zahraniční publikace v této oblasti uvádějí velmi jednoduchou v celku však odpovídající definici, která v porovnání s jinými definicemi zázraku ale rovněž vystihuje podstatu tohoto pojmu.

³ Heslo Zázrak, in: *Příruční slovník biblický*, Praha 1940, s. 695.

⁴ Heslo Zázrak, in: *Ottův slovník naučný*, sv. XXVII, Praha 1908, s. 485.

„**Miracle.** An event., whether natural or supernatural, in which one sees an act or revelation of God.“ – překlad: „**Zázrak.** Událost., Ať již přírodní či nadpřirozené, v nichž jeden vidí určité jednání či zjevení Boží.“⁵

Nutno říci, že se jedná zatím o vůbec nejkratší definici k tomuto tématu z prostudovaných zdrojů (viz níže), která si skutečně vystačí s pár jednoduchými větami. Osobně kladně hodnotím, že se díky svému charakteru nedopouští žádného rozboru, a tedy ani kritiky či vyzdvihování jednotlivých postojů, na rozdíl od jiných zdrojů. Jak zde již bylo naznačeno, otázka jednotlivých pojmů, za nimiž ve všech případech zákonitě spočívá lidské vnímání, je věcí nanejvýš složitou a objektivně se domnívám, že v těchto případech není subjektivní kritika nikdy na místě. Dostáváme se tedy k otázce, zda přílišná variabilita zpracování nemůže být v některých případech spíše ke škodě než k obohacení. V momentě, kdy totiž konkrétně v tomto případě nastoupí ona subjektivní kritika, dostáváme se automaticky na velmi tenký led. O tomto tvrzení podává myslím pádný důkaz následující teorie, pojednávající o tomto pojmu, řekl bych tak trochu z druhé strany.

„**Zázrak** – podle náboženských představ neobvyklý jev, který se udál podle vůle nadpřirozených sil bez ohledu na existující objektivní zákonitosti. Víra v zázraky hraje významnou úlohu v náboženské propagandě. Náboženské organizace se bezprostředně účastnily vytváření zázraků („obnovování ikon“, zjevování se „svatých“, zázračná uzdravení“), aby podněcovaly svůj vliv na věřící a rozněcovaly náboženský FANATISMUS. Věda kategoricky zavrhuje možnost zázraků. Zákonitý charakter společenských a přírodních jevů se potvrzuje celým vývojem lidské praxe. Víra v zázraky mizí s vývojem vědeckého poznání, s osvobozením člověka od závislosti na přírodě a třídního útlaku a se zvýšením jeho kulturní úrovně a vzdělanosti.“⁶

Tato definice z roku 1982⁷ zůstává skutečně ve všech ohledech naprosto poplatná klíčové tematice díla, v němž je obsažena. Ateistické slovníky očividně velmi zarytě prosazují zřejmou předpojatost a nedůvěru v zázraky. Zde je tato nedůvěra navíc podpořena velmi razantními až nevhodnými poznámkami na náboženské organizace. Použití zvýrazněného termínu *fanatismu* této kritice přidává na ostrosti a celé definici tak přisuzuje výrazně

⁵ Heslo Miracle, in: *The interpreter's dictionary of the bible*, Nashville 1982, s. 392.

⁶ Heslo Zázrak, in: *Kapesní slovník ateisty*, Praha 1982, s. 317.

⁷ Podle níže citovaných zdrojů lze zaznamenat výrazné přibývání podobných i opačných definic pojmu zázrak právě ve 20. století, což lze v tomto období přisuzovat zejména události II. vatikánského koncilu, na který lze pohlížet rovněž jako na jistý způsob vyvrcholení náboženské úcty šířící se od Tridentského koncilu přes josefínskou dobu až do šedesátých let 20. století, kde katolická víra svým způsobem usiluje „o novy nádech“. – srov. Otto Hermann PESCH, *Druhý vatikánský koncil 1962-1965. Příprava, průběh a odkaz*. Praha 1996, s. 440 – srov. také Jan ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2011, s. 16 – 21.

arogantní a pohrdlivý charakter. Rovněž odvolávání se na vědecké poznání zázraky odsuzující, se jeví přinejmenším jako velmi unáhlené, neboť sama skutečnost, že dnes existují duchovédné skupiny, které se skutečně považují za vědecké a jejich tradice má navíc výrazně historický charakter, stojí proti tomuto tvrzení.⁸

Podobných slovníků snažících se vymezit pojem zázraku je v dnešní době skutečně velké množství, avšak když k tomu přidáme další literaturu náboženského či filozofického typu, dostáváme skutečně obrovské kvantum literárních publikací. Vymezení termínu *zázrak* by se však v drtivé většině případů dalo vyjádřit velmi shodným způsobem: **Zázrak bývá zpravidla označován za něco nevysvětlitelného, nadpřirozeného, za něco nečekaného, co vzbuzuje pozornost a bývá spojováno s Božím záměrem.**⁹ Pokud si uvědomíme tuto skutečnost, opravdu se pak nabízí otázka, jaký smysl mají tato všemožná vymezení pojmu, která se od sebe nijak zásadně neliší a v podstatě se shodují?

Daleko důležitější než odpověď na tuto otázku je však poznání, které z této rozmanitosti definic jednoznačně vyplývá. Rozličná chápání tohoto termínu totiž zřetelně poukazují právě na jeho důležitost, kterou v lidské společnosti neustále zastupuje. Pokusíme-li se tedy nahlédnout na termín zázraku právě z hlediska výše nastíněné kognitivní lingvistiky v jeho komplexní složitosti, dostáváme se k symbolice něčeho – *za zrakem, co nejsme schopni smysly postřehnout*.¹⁰ Obecný přístup kognitivní lingvistiky vychází z jazykového poznání světa opírající se o naše původní lidské smysly (v tomto případě o zrak) a je evidentní, že aplikovaný přístup zde dochází k velmi blízkému významu slova, který uvádějí výše zmíněné katolické slovníky.¹¹ Můj pokus o hlubší výzkum sémantického obsahu pojmu zázrak bohužel ztroskotal na nedostatečném zpracování původu slova v etymologických slovnících. Latinské *miraculum* je pravděpodobně odvozeno od latinského adjektiva *mirum* (úžasné) nikoli od slovesa *miror* (divit se) ani od jiných substantiv vyjadřujících něco „za zrakem“. V tomto ohledu má český původ slova zázrak větší podobnost s německým termínem *wunder* vycházející z označení podobné smysly nehmatatelné skutečnosti. Přestože byla v barokní

⁸ Vedle známých zednářských lóží můžeme uvést i méně známé bratrstvo Růže a kříže (*Rosekruciánů*), z jejichž učení i v mnohém vychází celá waldorfská pedagogika a rovněž tak i následně přítomná antroposofická společnost založená Rudolfem Steinerem – srov. Jiří BERÁNEK, *Tajemství lóží*, Praha 1994 – srov. také publikace Rudolfa Steinera např. *Výchova dítěte a metodika vyučování*, aj.

⁹ Kromě výše citovaných srovnej také Heslo Zázrak, in: *Ottův slovník naučný*, sv. XXVII, Praha 1908, s. 485., Heslo Zázrak, in: *Ateistický slovník*, Praha 1984, s. 617., Heslo Zázrak, in: *Slovník katolické dogmatiky*, Praha 1994, s. 446., Heslo Zázrak, in: *Nový biblický slovník*, Praha 2009, s. 1130 – 1141., Heslo Miracle, in: *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1928, s. 1798 – 1802.

¹⁰ Jan VOLNÝ, *Německo-český slovník*, Praha 1956, s. 712.

¹¹ Irena VAŇKOVÁ, *Nádoba plná řečí*, Praha 2014, s. 45 – 46. 120 – 125.

době hlavním jazykem zaznamenávající zázračné události, český sémantický obsah pojmu se vydal zřejmě vlastní cestou.¹²

Co však zázrak představuje z hlediska historického? Jedná se o jev, který po uvážení jeho celkové relativnosti lze vůbec objektivně zkoumat? A je tedy člověk - připustí-li tedy výslovně duchovní povahu tohoto jevu, vůbec oprávněn k tomu, aby zázraky zkoumal tímto „světským způsobem?“ Při práci na tomto tématu jsem se potkal s mnohými lidmi z církevního a historického prostředí i s „běžnými“ zájemci o podobná témata a po osobním rozhovoru s nimi mohu potvrdit, že jejich vnímání tohoto pojmu se výrazně liší. Pokud si zde mohu dovolit malý závěr, lidé z církevního prostředí mívají tendenci vnímat zázrak jako něco nanejvýš intimního a historickému zkoumání se mnoho z nich brání. Osobně se s tímto názorem do jisté míry ztotožňuji, avšak již po své předchozí bakalářské práci vím, že daleko důležitější než zkoumat pravost/pravdivost zázraků (která právě v očích mnohých lidí představuje snad i jistou obavu), je v současné době bádání v jejich různosti zpracování, písemném zaznamenání a v neposlední řadě také konkrétním **obrazném zachycení**. To, co zde doposud bylo řečeno o významu zázraku, považuji za podstatnou část úvodu této diplomové práce, neboť samotné vnímání tohoto termínu hraje klíčovou a základní roli v její komplexní tematice. Je zřejmé, že ať již se v případě zázraků jedná o historické téma nebo o pouhý fenomén (jak ho někteří historici označují) důkladný rozbor tohoto termínu by kromě jeho nesmírné obtížnosti vydal na zpracování samostatné odborné práce.

Tématem této diplomové práce však není samotný termín *zázrak* a zkoumání jeho pravosti v proměnách lidského vnímání nebo lingvistická komparace dobových postojů k podobným jevům. Tato práce si za jeden z hlavních cílů klade předložit čtenáři jistý druh komparace zázračných dějů, avšak v oblasti, kterou lze mapovat nejen z hlediska lidského vnímání, ale také po stránce historické. Výchozí cestu této komparaci poskytlo především výtvarné umění, které stále jako historická součást tvoří neodmyslitelný charakter *genia loci* v místech, kde bývají zázračné děje zachyceny. Jak již název práce napovídá, primární pozornost zde bude věnována porovnání typologie zobrazení zázračných dějů na poutních místech.

Právě poutní místa dodnes představují oblast, kde víra v zázraky snoubící se s vírou v existenci božské síly dostává často velmi konkrétní podobu, která byla od počátků známa jako zázračné děje. Podle mého názoru je vlastně velmi těžké (přestože se nám to na první pohled může zdát evidentní) správně určit, co zde existovalo dříve, jestli poutní místa nebo

¹² Michiel de VAAN, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden-Boston 2008, s. 382. (jedná se o nejnovější vydání etymologického slovníku latinských slov) srov. také - LINCOM GmbH, *Etymologisches Wörterbuch des deutschen Grundwortschatzes*, Muenchen 2005, s. 934.

samotná víra v zázraky, neboť i přestože bývá poutní místo velmi často spjato s kultem barokních milostných obrazů, sošek nebo jiných artefaktů, tradice antických svatyní nás zavádí do podstatně starších dob. Člověk dnešní doby si stále hůře dokáže představit, odkud vlastně pochází prvotní lidská víra v Boží existenci a připustíme-li myšlenku, že na počátku mohlo být, mimo jiné, také místo (ať již přímo náboženské nebo jinak specifické) tím, co v člověku v tomto ohledu mohlo evokovat podobné smýšlení, dostaneme sice těžko prokazatelný, na druhé straně ale také těžko vyvratitelný argument. Víra v samotné zázraky pak velmi výrazně souvisí nejen s rozvojem poutních míst, ale i s rozvojem celého poutnického hnutí. **Zobrazování zázračných dějů** vedle oslavení konkrétního světce lze v tomto směru přirozeně vnímat i jako prostředek, jehož svědectví mohlo (a v mnohých případech si troufám říci, že dokonce i mělo) přivést poutníky k požadované víře. Toto všechno v našich úvahách samozřejmě předchází následnému šíření milostných kultů, ať již mariánských nebo kultu jiných světců.¹³

Náboženské poutě představovaly již od starověku přirozenou součást náboženského duchovního života. První poutnický vzor byl uveden již ve Starém zákoně, kdy měl dvanáctiletý izraelita povinnost putovat do jeruzalémského chrámu alespoň třikrát ročně. Za důležitý mezník je v poutnictví dále pak přirozeně považován příchod křesťanství. Roku 313 je Konstantinem I. vydáno „Milánské ujednání“ (známo spíše pod nepřesným názvem – *Edikt milánský*)¹⁴ zaručující církvi značnou část svobody. V témže roce také Konstantinova matka, známá jako Svatá Helena, dala následně v místech Kristova narození a jeho smrti vystavět honosné jeruzalémské chrámy. Právě tato místa představují základní pilíře poutnictví v dodnes velmi hojně navštěvovaném Jeruzalémě. Ponecháme-li stranou tzv. „poutníka z Bordeaux“, pravděpodobně nejstaršího cestovatele podávající popis jeruzalémské pouti již roku 344, je zde na místě v českých dějinách vzpomenout sv. Vojtěcha z rodu Slavníkovců jakožto prvního českého poutníka. Vstup do benediktinského řádu v italském klášteře Monte Casino však jeho návštěvu Svaté země odložil a později k ní už nikdy nedošlo. Prvním poutníkem, který ve 12. století úspěšně doputoval až do Svaté země, byl olomoucký biskup Jindřich Zdík, jenž kromě děkovné výstavby Strahovského kláštera obohatil „český středověk“ z této pouti o mnoho vzácných relikvií, mezi nimiž byla údajně i část pravého Kristova kříže.¹⁵

¹³ Markéta HOLUBOVÁ, *Panna Marie Svatohorská, Příspěvek k barokním vazbám jezuitské residence a poutního místa*, Praha 2015, s. 99.

¹⁴ Označení edikt je však v této souvislosti podle jistých autorů značně nepřesné, neboť tento dokument nezaručoval platnost ustanovení v celé říši. – Elisabeth HERMANN-OTTO, *Konstantin der Große*, b. d. 2007, s. 77.

¹⁵ [online], <http://www.kna.cz/ctenarsky-koutek/svaty-vojtech-23-duben.html>, [cit. 23. 3. 2018]. – srov. také J. ROYT, *Křesťanská pouť po barokních Čechách*, in: *Český lid*, r. 79, č. 4. Praha 1992, s. 323.

Bylo by zde jistě možné jmenovat velké množství dalších slavných poutních míst, která byla a jsou s českými zeměmi spjata užším způsobem, avšak jistému výčtu je dále věnována jedna z hlavních částí této práce. Je zde tedy podstatné uvědomit si, jak obrovský význam mělo poutnictví již ve starověku a putování k „nejsvětějším Kristovým relikviím“ představuje v tomto ohledu dokonalý příklad. Jestliže připustíme skutečnost, že dnes velké množství světové populace považuje Kristovy zázraky, tvořící základní pilíře katolické věrouky, jako obecně nejvýznamnější zázračná konání v lidských dějinách, je naprosto pochopitelné, že velkou část poutních míst po celém světě v (jistém smyslu) zdobí různá provedení kalvárií, křížových cest a v neposlední řadě také **ikonografie** christologických cyklů s připomenutím jím vykonaných zázračných činů. Vyobrazení Kristových zázraků však dnes zdaleka nepředstavuje jedinou ikonografickou výzdobu poutních míst. Jak tato práce ukazuje, místa zasvěcená jednotlivým světcům a zejména pak Panně Marii, mívají svůj původ velmi často spojen právě se zázračnými ději.

V této práci se pokusím nastínit jisté srovnání zobrazování těchto zázračných dějů s tím, že hlavní pozornost typologického srovnávání bude věnována především původním zázrakům, které jsou bez výjimky ve všech případech vždy neodlučitelně propojeny s poutními místy. K tomuto tématu mě přivedl můj dlouhodobý zájem o studium poutních míst, která rád poznávám v jejich komplexnosti, a především právě také z pohledu jejich zázračných vyobrazení. Jisté typologii mariánských zázračných zobrazení jsem již věnoval svoji předchozí bakalářskou práci, která však vycházela především z prostředí Svaté Hory, jednoho z nejslavnějších českých poutních míst. Pozornost jsem v tomto případě však věnoval nejen zázračným zobrazením, ale také komparaci jejich písemného zpracování, které v případě Svaté Hory lze najít skutečně v mnoha knihách zabývajících se její historií zázračnou i čistě faktografickou. Přístup k archivnímu fondu řádu redemptoristů, který místo stále spravuje, mi poskytl skutečně velmi širokou základnu pramenů, ve kterých bylo v mnoha případech možné sledovat primární autentické zápisy jednotlivých zázračných dějů a následně je v průběhu času porovnávat s ostatními (odbornými i populárně naučnými) zpracováními, jež dnes přímo udávají výzdobu svatohorských ambitů, v nichž jsou jejich konkrétní obsahy zachyceny. Zmiňovaná komparace v bakalářské práci probíhala tedy především na úrovni jednotlivých písemně zaznamenaných zázračných dějů. Přestože se domnívám, že se jednalo o komparaci velmi přínosnou, není pro ni bohužel v této diplomové práci dostatečný prostor a především, jak bude níže uvedeno, ani dostatek pramenných materiálů, které by komparovaná poutní místa mohla nabídnout. Vypracování bakalářské práce a skutečně bohatá ikonografická výzdoba Svaté Hory však velmi výrazným způsobem podpořila můj zájem o zázračnou tematiku. Obecně vzato dnes mohu říci, že právě můj zájem o svatohorskou svatyni mě

přivedl k této komparaci zázračných zobrazení, o kterých se domnívám, že mají co nabídnout nejen nábožensky smýšlejícímu člověku a odborníkům na umění, ale stejnou měrou mohou oslovit i laika, který se chce na místě třeba jen zastavit a odpočinout si. Vedle samotné architektury poutního místa osobně v podobných zobrazeních již dávno vnímám stěžejní faktor (lze-li to tak nazvat), který výrazně působí na cit každého člověka. Navážeme-li zde na zmiňovanou představu, že poutní místo může v člověku vzbudit jistou víru, domnívám se, že právě zobrazované zázračné děje zde hrají zásadní úlohu, přičemž nemusí jít pouze o víru náboženskou, ale především osobní. Domnívám se, že právě toto působení zázračných výjevů na tuto část lidské intimity může plnit „skrytě povznášející“ funkci, která je i hlavní podstatou výtvarného umění.

Ponecháme-li stranou otázku víry a citu, dovoluji si zde v obecné platnosti vyslovit domněnku, že právě pro svůj charakter tvoří zobrazování podobných výjevů svébytnou část každého poutního místa a lze je tedy považovat jako nedílnou součást kulturního dědictví, které, nejen pro naši zem, představují poutní místa. Podle mého názoru toto dědictví představuje také část národní kultury, na kterou bychom měli být výrazně hrdi. Stejně jako v případě mé bakalářské práce není záměrem této diplomové práce obhajovat víru v zázračné děje. Snažím se zde důsledně vyvarovat jakékoli dogmatické kritiky nebo zpochybňování, abych tak řekl, na obou stranách. Současně si uvědomuji, že v případě této tematiky je zachování výhradně nestranného postoje poměrně obtížné. Ať má však čtenář této práce stále na vědomí, že k veškerým níže uvedeným komparacím se snažím přistupovat vždy po stránce historické, a tam, kde to zdroje informací nedovolují, nastupuje lidský úsudek zproštěný jakýchkoli stranických sympatií. Považuji za důležité seznámit čtenáře s tímto tématem zejména pro jeho zmiňovanou kulturní hodnotu a současně bych touto prací chtěl znovu připomenout, že i na tak zdánlivě neprokazatelný jev/fenomén, jakým je zázrak, může být nahlíženo po stránce historické. Rád bych tím i upozornil na skutečnost, že je-li něco společností obecně vnímáno jako jev, jehož platnost nelze historicky doložit, není vhodné tento jev následně zcela zamítnout a jakékoli zkoumání v tomto směru vzdát pro pocit bezúčelnosti. Chtěl bych touto prací následně prokázat, že i zkoumání těchto jevů může být nejen z historického hlediska přínosné, neboť, ať již chceme nebo ne, zůstává nevyvratitelnou skutečností, že již sama výrazná přítomnost a neustálá „živost“ tohoto tématu z něj činí výrazně historickou skutečnost. V tomto ohledu se dají výše zmiňované předsudky objektivně pokládat za irelevantní.

Vedle mého letitého a stále vzrůstajícího zájmu o poutní místa a jejich rozmanitá působení mě k tomuto tématu přivedla skutečnost, že dosud nebylo provedeno typologické porovnání

sledující zázračná zobrazení tímto způsobem. Tuto skutečnost samu o sobě považují za neblahou, neboť celkovým nedostatkem rozborů zázračných dějů je podle mého názoru zcela upozaděna podstatná část místních kultur, kdy případný zájem o ně by v opačném případě mohl vést i k celkově rostoucímu zájmu o poutní místa a následně pak i ke zkvalitňování péče o ně. Přiznávám, že zpočátku bylo velmi obtížné vymyslet způsob, kterým tuto komparaci provést. Přestože jsem na této práci začal pracovat v podstatě ihned po dokončení bakalářského studia, nebylo v mých časových možnostech, ale především ani v možnostech pramenů, které o jednotlivých místech pojednávají, učinit u každého poutního místa tak důslednou komparaci, jako tomu bylo v případě svatohorských zázraků. Většina míst, které jsem navštívil, mi však dovolila nahlédnout do časů svého původního vzniku, který je ve velké většině případů vždy spojen právě s prvotním zázračným dějem. Z výše uvedených důvodů považuji za přínosné blíže se podívat na zobrazování právě těchto prvotních zázraků, rozebrat jejich topoi a obsahově i typologicky je porovnat v rámci jednotlivých poutních míst.

Bez těchto prvotních divů, jejichž zaznamenávání napříč dobou svědčí o lidské mentalitě, pro niž víra v zázraky představovala něco zcela přirozeného (viz níže barokní lidová zbožnost), by totiž mnohá z poutních míst nikdy nevznikla.¹⁶ Vedle těchto prvotních zázraků bude pozornost věnována samozřejmě i porovnávání zobrazení jiných zázračných dějů vztahujících se k poutním místům, neboť tyto v některých případech tvoří rozsáhlou část výzdoby poutních komplexů. Domnívám se tedy, že prvotní komparace učiněná na základě ikonografické typologie vybraných zázračných dějů může v tomto směru představovat poměrně nový přínos v oblasti nejen čistě historicko-umělecké, ale také v oblasti kulturně historického myšlení a lidové slovesnosti, neboť veškeré tyto oblasti jsou obsaženy v něčem tak úchvatném, a přesto stále tak upozaděném, jako jsou zobrazení zázračných výjevů.

„*Miraculous lyrics*“ a použitá metodologie

I přes onen zmiňovaný „upozaděný přístup“, který k zázračným dějům zaujímají někteří odborní badatelé, existuje v této tematice dnes již (bohužel) neměnné množství pramenů, které se v některých případech mohou chlubit svojí až nadměrnou obsáhlostí, v mnoha případech ale i přílišnou stručností nebo přímým nedostatkem informací. Informační zdroje

¹⁶ Je nutné samozřejmě zohlednit i fakt, že velké většina zázraků, které byly poutním místům připisovány, plnily funkci zejména jejich proslavení. O pravděpodobnosti jejich účelného zaznamenávání a zobrazování bez podložených záznamů lze tedy pouze diskutovat. To se však zcela netýká prvotních zázraků, které se odehrály v době dávno před vznikem samotných poutních míst. Jestliže v těchto případech událost potvrzují historické prameny, zastávání názoru o jejich jednoznačném fabulování se dá tak považovat za neodborný přístup (více o tom níže).

pojdnávající o zázracích zde vybraných poutních míst můžeme rozdělit do čtyř skupin. První skupinu představují historické prameny vztahující se k historii poutních míst, která je v těchto dílech psána i z hlediska zázračných dějů. Vzhledem k tomu, že velká většina poutních míst, která se v této práci pokouším srovnávat, pochází z doby barokní, odpovídá tomuto období i jejich psaná historie. Většinou se tak jedná o literaturu církevního typu, která však ještě v době 17. – 18. století plnila rovněž i výrazně historiografickou funkci.¹⁷ Autoři zde citovaných textů tak nezřídka bývají příslušníci církevních řádů a to zejména jezuitského, jehož podíl na celkovém vzdělávání i humanistické vědě v době barokní byl zásadní.¹⁸ Příkladem za všechny pro nás může být Bohuslav Balbín a jeho rozsáhlé dílo *Diva...* věnované slávě českých poutních míst, poukazující i na vyvolenost českého národa, který je hodný přítomnosti častých milostí Panny Marie (viz níže).

Druhý zdroj pramenů představují dále autentické zápisy zázračných vyslyšení, která jsou dnes však ve velké většině případů skutečně těžko dostupná. Sama skutečnost, že mnoho zázračných dějů, se kterými se poutní místa ztotožňují, zapsáno být ani nemuselo (jak často i uvádí sekundární literatura)¹⁹ situaci přirozeně komplikuje. Ani zaznamenání těchto událostí v uvedených historicko-církevních dílech nám dnes nedovoluje jednoznačně určit, do jaké míry se jedná o originální znění a jak vysoká je zde přidaná hodnota literární estetické funkce nebo případné fabulace. V mnoha případech autoři uvádějí, že vše, co zaznamenali, pochází ze svědectví věrných přátel a od lidí, kteří mají s konkrétními událostmi často osobní zkušenost. Dále se také často odvolávají na obsahy konkrétních kronik poutních míst, avšak velká část kronik probíraných poutních míst je dnes z těchto období buď ztracená nebo zničená. Novodobé prepisy již jen nahrazují původní originály a ne vždy se k nim bylo možné dostat. Pokud tedy existují nějaké záznamy zázračných dějů, jsou často ztracené nebo zapomenuté. Je zde jistá naděje, že podobné záznamy je možné nalézt v archivních fondech jednotlivých řádů, avšak zdaleka ne každé poutní místo bylo spravováno církevními řády. Řazení těchto záznamů bývá navíc do značné míry dosti chaotické, nebývá řazeno chronologicky ani tematicky a označení archů je jen přibližné. K autentickým záznamům v této podobě se mi tak podařilo dostat pouze v případě Svaté Hory, kde bylo nutné získat pro vstup do fondu povolení provinciála řádu redemptoristů. Práce s původní písemně zaznamenanou verzí zázračných dějů byla v tomto ohledu tedy značně problematická.

¹⁷ Do této kategorie lze zařadit například Díla Bohuslava Balbína, Alberta Chanovského, Jiřího Crugeria, Jiřího Konstance a dalších níže citovaných autorů.

¹⁸ Ivana ČORNEJOVÁ, *Tovaryšstvo Ježíšovo*, Praha 1995, s. 92 – 96. – srov. také Kateřina BOBKOVÁ-VALENTOVÁ, *Každodenní život učitele a žáka jezuitského gymnázia*, Praha 2006, s. 7 – 8. – srov. také Jiří MIKULEC, *Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích*, Praha 2013, s. 156 – 159.

¹⁹ Adalbertus METELKA (ed.), *Milosti Panny Marie Svatohorské v obrazech*, Praha 1939, s. 3.

Další velmi specifickou oblast pramenů tvoří tzv. knihy zázraků. Jedná se o poměrně specifický typ pramenů představující jakousi formu zázračné kroniky. V díle jednoho z nejvýznamnějších badatelů českého baroka Zdeňka Kalisty je uvedeno, že bez ohledu na to, jak byla v baroku poutní místa slavná, knihy zázraků byly nedílnou součástí téměř každého z nich. Další významná badatelka v této oblasti Markéta Holubová k tomu dodává, že z působení jezuitského řádu pak vychází časté soupisy konkrétních zázračných dějů k jednotlivým poutním místům v Čechách i na Moravě.²⁰ Nemám zde v úmyslu jakkoli zpochybňovat platnost těchto tvrzení, která jsou bezpochyby opřena o pečlivé studium a důkladnou analýzu pramenů, avšak osobně musím bohužel poznamenat, že méně než čtvrtina zde porovnávaných míst Knihami zázraků dodnes stále disponuje. V komparační části této práce bude ještě uvedeno hlubší dělení těchto pramenů. Pakliže v baroku představovala ale tato část pramenů stěžejní část historie poutních míst, je jich v dnešní době dochováno, případně stále ještě vedeno, zoufale malé množství. Mé bádání zde pochopitelně nevycházelo pouze z přímé návštěvy poutních míst, ale i z návštěv archivů a z důkladných konzultací s místními správci, v několika případech i s historiky. Rád bych také upozornil na to, že kromě níže rozebíraných poutních míst jsem v rámci tohoto bádání navštívil přirozeně i mnoho dalších poutních objektů. Na základě zjištěných informací mohu upřímně říci, že jestliže se na některém z těchto míst dochovala jakákoli forma zázračných zápisů, zázraky s tímto místem spojené jsou pak zde v této práci rozebírány.

Osobně příliš nesympatizuji s porovnáváním Knih zázraků a výše zmiňovaných zázračných historií. Například Balbínovy *Divy* do jisté míry sice obsahují prepisy zázraků, které se svým obsahem samozřejmě shodují se zázraky uváděnými v zázračných knihách. Jejich doslovné znění se však nezřídka kdy liší v jednotlivostech a také v celkovém kontextu, do kterého jej tyto spisy zařazují. Oproti těmto historickým spisům bývají *knihy zázraků* většinou zproštěny jakýchkoliv oslavných adorací na dotyčného světce (většinou Pannu Marii) a jejich obsah mívá výrazně chronologickou a čísly uspořádanou přehlednou strukturu.²¹ Oproti tomu knihy, jejichž úkolem je vedle faktografické historie popsat i historii zázračnou, bývají podle mého názoru často méně přehledné a orientace v nich za účelem nalezení konkrétního zázračného děje je kvůli velkému množství vsuvek, litanií, modliteb a místních popisů tak poměrně obtížná.

²⁰ Zdeněk KALISTA a Michaela HORÁKOVÁ. *Česká barokní pouť: k religiozitě českého lidu v době barokní*, Žďár nad Sázavou 2001, s. 65. – srov. také M. HOLUBOVÁ, *Etnografický atlas Čech, Moravy a Slezska VI. Okruhy kultů poutních madon jezuitského řádu*. Praha 2009, s. 18.

²¹ Pamětní kniha Svate Hory, *Nápadné důkazy: vyslyšení modliteb na přímlovu blahoslavené Panny Marie Sv. Horské*, 1869 -1819.

Po své předchozí zkušenosti mohu říci, že některé zázračné děje mají ve svých původních zápisech v některých případech dokonce i zcela odlišnou strukturu než jejich následný přepis do případných zázračných kronik. Je třeba si tedy uvědomit, že tyto zápisy představují v mnoha případech již jistou formu opisu autentického záznamu a naskytuje se tak přirozená možnost nepřesného znění nebo následné fabulace. Oproti historicko-legendistickým spisům působí sice tyto opisy jaksi „vědeckěji“, avšak kdo z nás si dnes troufne s jistotou tvrdit, který z pisatelů se od originálu nejvíce odchýlil, jestliže dostat se k údajným originálním záznamům je dnes tak problematické? O možné pravděpodobnosti nás může přesvědčit rok vydání zápisu, toto datum je však velmi těžké určit u těch zápisů, které jsou dnes často dochovány v prepisech. Práce s těmito prameny tedy v některých případech může vycházet z dvojitých prepisů (podobně jako u Obecních kronik), čímž je jejich skutečná datace často téměř nemožná, neboť u zaznamenaných zázračných událostí někdy chybí i konkrétní časová datace. I přes tuto „informační křehkost“ se zde opět však musím vyhradit proti prostému přijetí představy, že knihy pracující údajně s autentickými svědectvími zázraků jsou často stylizované, jak v některých případech naznačuje citovaná literatura, neboť je zde údajně velmi pravděpodobné podlehnout euforii, která postiženého po udání se zázraku zachvátí.²² S možností něčeho takového je samozřejmě nutné pracovat v každém případě, avšak činit z tohoto tvrzení v podstatě kardinální předsudek může podle mého názoru vést až k znemožnění zájmu o danou problematiku, jak je naznačeno výše. Podle mého názoru představují knihy zázraků stále svébytný pramen, který i přes výše uvedené nedostatky informuje o skutečnostech, které by jinak možná už dávno upadly v zapomnění.

Na knihy zázraků i sepsané zázračné historie pak reaguje sekundární odborná literatura česká i cizojazyčná, která tak v zázračné tematice představuje další zásadní typ informačního zdroje. I přes výše uvedené připomínky týkající se skromného výzkumu zázračných dějů poutních míst bych rád uvedl, že záměrem této práce není v žádném případě vsugerovat čtenáři myšlenku, že by se zázračnými ději žádný autor nezabýval! Uváděné připomínky je potřeba vnímat ve **velmi úzkém měřítku**, neboť i přes to, že dnes stále existují velmi kvalitní autoři významných děl zázračné tematiky, v jejich obsáhlých a velmi důkladných děleních však většinou chybí to, co je pro tuto práci zásadní; a sice rozbor konkrétních zobrazení mariánských milostí. Po prostudování nejrůznější odborné literatury má k tomuto zpracování skutečně nejbližší často citované dílo Jana Royta *Obraz a kult v Čechách v 17. a 18. století*, které v celkové tematice mariánských kultů a zázraků představuje klíčové dílo. Avšak ani zde není dosaženo přehledné typologie zobrazení jednotlivých mariánských milostí na určitých

²² Zdeňka PROKOPOVÁ, "Auxilium Christianorum, ora pro nobis!" Barokní knihy zázraků jako dosud málo využitý pramen, in: Časopis pro kulturní dějiny, č. 1, Dolní Břežany 2004, s. 16.

poutních místech. Autor zde, mimo jiné, komplexním způsobem charakterizuje jednotlivé mariánské kultury a předkládá čtenáři dělení milostných obrazů a soch v souvislosti s jednotlivými legendami většinou prvotních zázraků, tradičními barokními topoi a následně i s místy udání zázraků (studna, les, oheň apod.), avšak typologie zobrazení konkrétních mariánských milostí je zde zmíněna pouze velmi obecně a nikoliv uceleně v rámci jednotlivých poutních míst.²³

Mé očekávání, že v tomto díle najdu výčet poutních míst, ve kterých jsou tato zobrazení přítomná, se tedy ukázalo jako mylné. Upozornění na zázračné tradice a příslibení tak i možnosti vyobrazení zázračných událostí na konkrétních poutních místech mě přimělo k tomu, abych tuto možnost prověřil osobní návštěvou, neboť veškerá má práce s dostupnou literaturou i následná konzultace s odborníky v daném tématu mi ukázala, že žádný podobný soupis neexistuje nebo přinejmenším není znám. Poněkud lehkovážně může snad působit chápání útlé knížečky *Milosti Panny Marie Svatohorské v obrazech* jako vzorové práce v této tematice v porovnání například s dílem Jana Royta. Tato knížka však detailním způsobem popisuje veškerá vyobrazení mariánských milostí v prostorách Svaté Hory, přičemž vychází právě z autentických záznamů zázraků, Balbínovy *Diva Montis Sancti* a jezuitských a redemptoristických svatohorských kronik. Bohužel musím konstatovat, že se mi za celou dobu pátrání nepodařilo nalézt žádné podobné dílo, které by podobným způsobem popisovalo konkrétní zázračná zobrazení mariánských milostí daných poutních míst týkající se **života prostých lidí**. Právě v tomto smyslu je také potřeba chápat mé připomínky k nedostatku informačního materiálu.²⁴

Rád bych uvedl, že z velkého množství pramenů a odborné literatury, které v této diplomové práci cituji, zde přirozeně uvádím jen některá z děl, která z těch „vybraných“ považuji skutečně za klíčová v daném tématu, a snažím se tak poukázat spíše na jejich celkově obsahový charakter. V této souvislosti považuji za důležité zmínit zde zásadní dílo (historický pramen), které představuje dodnes skutečně nejobsáhlejší základ významných českých i světových poutních míst mariánského zasvěcení. Dílo Wilhelma Gumppenberga *Atlas Marianus sive de imaginibus Deiparae...* poprvé vydané v roce 1655 v Ingolstadtu představuje dodnes nejucelenější přehled významných mariánských poutních míst, přičemž jeho rozšířené vydání z roku 1672²⁵ lze považovat skutečně za veledílo, které se stalo základním východiskem soupisných publikací, jež lze souhrnně označit jako mariánské atlasy.

²³ J. Royt, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2011.

²⁴ Srovnej se závěrem práce.

²⁵ Guilielmo GUMPPENBERG, *ATLAS MARIANS QUO SANCTAE DEI GENITRICIS MARIAE IMAGINUM MIRACULOSARUM ORIGINES Duodecim Historiarum Centuiis Explicantur*, Monachii: Typis impensis, Ioannis laecklinni, Typographi, Bibliopolae 1672.

Tyto je pak možné podle rozsahu následně i rozlišovat na malé a velké. V tomto vydání autor předkládá čtenářům doslova celosvětový přehled mariánských svatyní, neboť jsou zde navíc zmíněny i tak vzdálené země jako Jižní Amerika, Etiopie nebo Čína. Vzhledem k významu tohoto díla se tak přirozeně porovnání některých ze zde uvedených míst stalo záměrem této práce.

Bylo by možné uvést skutečně velké množství mariánských atlasů, které předkládají podobné výčty, avšak po prostudování několika z nich mohu říci, že jejich často obohacené výčty mariánských poutních míst/madon (především v případě českých zemí) z tohoto veledíla stojící na počátku této literatury v podstatě vycházejí.²⁶ Z těchto bychom mohli uvést několik překladů, či úprav, které z Gumpfenbergova díla často něco vynechávají a tam, kde to autoři považovali za vhodné, naopak rozšiřují. Jedním z takových je například německý překlad Augustina Sartoria²⁷ uvádějící právě některá česká mariánská poutní místa, která v Gumpfenbergově díle uvedena nejsou nebo nedokončený český překlad mariánského atlasu Antonína Frozína.²⁸ Zvláště bych zde rád připomněl spis Juana Eusebia Nierenberga SJ *Trophaea Mariana* z roku 1658, který nepodává pouze přehled mariánských vyobrazení, ale jak ostatně uvádí i Jan Royt, jsou zde tematicky tříděna například podle vojenských vítězství, ochraně proti pohanům, nebo jiných typů „duchovních triumfů“ Panny Marie. Z tohoto popisu se zdá, že by kniha mohla pro účely této práce být velmi nápomocna, avšak po osobním prostudování musím konstatovat, že toto dělení má pro účely práce stále příliš obecný charakter a podle mého názoru není ani příliš spojováno se zázračnými vyobrazeními uvedené typologie konkrétních poutních míst. Bohužel se zde ani neuvádí příliš českých poutních míst (některá jsou uvedena v poslední šesté knize).²⁹

Velmi hodnotné dílo pak v této oblasti představuje také Gumpfenbergovo „drobné shrnutí“ *Atlasu Mariana*, které vyšlo poprvé v roce 1655 v útlé knížce *Idea Atlantis Mariani*. Dílo obsahuje pět hlav, ve kterých autor činí jakási tematická uspořádání mariánských jevů vyplývajících z původní verze *Atlasu*; první hlava je věnována původu a nálezu sochy či obrazu, druhá materiálu zhotovení, třetí jejich formě, čtvrtá jejich účtě a pátá jejich působení.

²⁶ Jan ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2011, s. 39 – 70.

²⁷ Augustin SARTORIUS, *Marianischer Atlas, oder Beschreibung der Marianischen Gnaden – Bilder*, Gedruckt zu Prag 1717.

²⁸ Antonín FROZÍN, *Obroviště Mariánského Atlanta svět celý Mariánský v jediné knížce nesoucího. Tj.: Knížka o obzvláštních Mariánských obrazích, po celým mariánským světě divotvorně rozsazených*, in: Antonín Podlaha, *Antonín Frozín*, Časopis Českého muzea 1924, s. 267.

²⁹ Juanu Eusebius NIERENBERG, *TROPHAEA MARIANA SEU DE VICTRICE MISERICORDIA DEIPARAE PATROCINANTIS HOMINIBUS*, Anverpiae 1658.

Přinejmenším toto dílo tak představuje velmi přehledného průvodce na cestě po poutních místech, kde lze pátrat po různých formách zaznamenaných jednotlivých zázraků.³⁰

V oblasti sekundární odborné literatury bych dále rád zmínil také některé významné práce ještě čtyř dalších autorů zabývajících se zázračnou tematikou způsobem, který je pro tuto práci výrazně inspirativní. Prvním je již zmiňovaný Zdeněk Kalista. V jeho pracích *Tvář baroka* a *Století andělů a ďáblů* je v tomto ohledu důležité zmínit významově hluboký nástin myšlenkového života barokní doby, kterou zde zpracovává vždy i v jistém kontrastu s myšlením renesančního člověka. Přestože se dílo příliš nevěnuje konkrétním zázračným dějům, právě toto porovnání nechává u čtenářů vykrytalizovat zásadní barokní myšlenky v jejich zbožnosti, které představují pevné zázemí pro zájem o zázračné děje. Kalistovo dílo *Česká barokní pout'* se pak kromě velkého významu barokních poutí, vybraných pěti poutních míst a barokních legend věnuje také problematice zázračných knih a dalších děl, která o zázracích pojednávají.

Po roce 1989³¹ je pak vedle Jana Royta nutné uvést osobnost Miloše Sládka, který se k této problematice „vrátil“ jako jeden z prvních českých autorů. Jeho práce se rovněž opírají o pozadí barokní mentality, na nichž Sládek ukazuje, jakým způsobem je nutné přistupovat k běžným skutečnostem barokního života, mezi něž řadí, mimo jiné, právě zázračné děje. Za publikaci, která v tomto ohledu představuje zvláště názornou typizaci badatelských pohledů nutno považovat především jeho studii *Zázračná uzdravení a "dobrotivá vzhlédnutí" v literatuře českého baroka*.³² Dovoluji si tvrdit, že veskrze i většina jeho ostatních literárních děl je psána v podobném duchu a vychází vždy z barokních tradic, přičemž díla *Malý svět jest člověk aneb Výbor z české barokní prózy* a *Vítr jest život člověka: aneb Život a smrt v české barokní próze* se zaměřují na barokní kulturní i „lidsky intimní“ život obyčejných lidí, s nimiž čtenáře seznamují i na různých literárních ukázkách, které originálním způsobem vypovídají o tehdejší době.

Hovoříme-li o lidské barokní mentalitě, je nezbytné zde uvést také stále poměrně novou práci Jiřího Mikulce z roku 2013. Ten ve své knize *Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích* podává čtenářsky velmi přijatelný, přesto však ucelený přehled projevů barokní zbožnosti od jejího počátku až do konce, rovněž i s rozvedením významu barokních kultů,

³⁰ Guilielmo GUMPPENBERG, *Idea Atlantis Mariani*, Tridenti 1655, s. 50 – 69.

³¹ Tento rok je zde uveden zejména proto, že právě v posledním desetiletí 20. století došlo opět k výraznějšímu zájmu o poutní místa a následně tak i o zázračné děje. Vzhledem ke změně politického režimu tuto proměnu zájmu v rámci celkově „obrozeného“ historiografického přístupu lze chápat jako přirozenou. Publikováním těchto studií se však z počátku přirozeně zabýval spíše regionální než celostátní tisk.

³² Miloš SLÁDEK, *Zázračná uzdravení a "dobrotivá vzhlédnutí" v literatuře českého baroka* in: Česká literatura doby baroka. Sborník k české literatuře 17. a 18. století, Praha 1994.

rituálů, etnostných zvyklostí a celkovým postojem katolické víry v 17. - 18. století. Mikulec zde neopomíjí ani připomenout postavení kacířství disponující v té době i značnou částí věroučné literatury, kde tvoří tak podle mého názoru výborné doplnění pro Kalistovo rozvedení „magična“ vycházející z astrologie a jiných pro tuto dobu nežádoucích zájmů.³³ Sám autor Kalistovy práce také cituje jako častý zdroj informací.

Poslední také již jmenovanou autorkou, jejíž práci nejde v zázračné tematice opomenout, je Markéta Holubová. Autorčin zájem o zázračné děje je pro mě obzvláště sympatický, neboť její bádání bývá v tomto směru soustavně věnováno právě Svaté Hoře.³⁴ Kromě několika etnografických a bibliografických sborníků členů jezuitského řádu,³⁵ ve kterých Holubová svým způsobem i mapuje historii různých poutních míst (nejen Svaté Hory), tvoří část autorčina díla i další předkládaná východiska bádání, která mohou být na zázračné děje aplikována.³⁶ V této souvislosti bych uvedl její analýzu svatohorské knihy zázraků z let 1662 – 1751 a zázračných zápisů s úředně ověřenou pravostí, na základě které stanovuje jisté kategorie, do nichž lze zázraky třídit (viz níže). V případě Svaté Hory tuto analýzu Holubová jistým způsobem aplikuje i na místní ikonografická zázračná zobrazení ve svatohorských ambitech. Pro účely této práce se tedy v této souvislosti jedná o informační zdroj velmi přínosný. Rád bych v tomto ohledu uvedl autorčinu studii *Zázračná uzdravení ve světle svatohorských knih zázraků*.³⁷ Z ostatních míst, kterými se autorka v souvislosti se zázraky, konkrétně se zázračnými uzdraveními zabývá, můžeme uvést například její práci o Šaštíne nacházející se v Horních Uhrách. Tato práce nabízí do jisté míry i srovnání knih zázraků vedených na českých poutních místech se zaznamenáními zázračných dějů v Uhrách, což může představovat další východiska pro bádání v této tematice.

Výčet těchto souhrnných informací o pramenech a odborné literatuře zabývající se zázračnými ději považuji zde za důležité uvést z více důvodů. Kromě toho, že jejich rámcový rozbor tvoří podle mého názoru nezbytnou část struktury odborné práce, představují zde rovněž i jedno z hlavních východisek pro konkrétní obsah práce. Tady se již dostáváme k zásadní otázce a to podle **jakého klíče** jsou zde rozebíraná poutní místa vybrána. V první

³³ Zdeněk KALISTA, *Tvář baroka*, Praha 1990, s. 75 – 80.

³⁴ Například M. HOLUBOVÁ, *Svatohorské poutě ve světle barokní doby*. In: *Ab amicis oblatum. Josefu Vařekovi k 75. narozeninám*, Praha 2002, s. 17-36 - srov. také M. HOLUBOVÁ, *Panna Marie ve světle barokních knih zázraků*, in: Rastislav Kožíak - Jaroslav Nemeš (edd.), *Svátec a jeho funkce v společnosti II.*, Bratislava 2006 – srov. také M. HOLUBOVÁ, *Panna Marie Svatohorská, Příspěvek k barokním vazbám jezuitské rezidence a poutního místa*, Praha 2015.

³⁵ Například - M. HOLUBOVÁ, *Biografický slovník hudebních prefektů jezuitského řádu působících v Čechách, na Moravě a ve Slezsku v letech 1556-1773*, Praha 2009.

³⁶ M. HOLUBOVÁ, *Soupis tištěných sbírek zázraků jezuitských poutních míst*, in: *Miscellanea*, Praha 2003.

³⁷ M. HOLUBOVÁ, *Zázračná uzdravení ve světle svatohorských knih zázraků*, in: *Český lid*, Academia, roč. 89. č. 3. Praha 2002.

řadě jsem se tedy zabýval jejich důležitostmi podle uvedení v jednotlivých soupisech mariánských poutních míst resp. v mariánských atlasech. Jedná se především o již zmiňovaný *Atlas Marianus*. Závěrečná komparace přináší zajímavý závěr toho, jak takto slavná místa, která byla pro svůj význam zaznamenána do tohoto základního mariánského pramene, přistupují k zázračným dějům a k jejich vyobrazením. V žádném případě snad nechci jakkoli popírat slávu ostatních poutních míst, která jsem si v rámci této publikace nezvolil jako předmět zájmu pro svou diplomovou práci. Pro nastolení typologie mariánských zázračných zobrazení, o kterou se tato práce alespoň v náznaku snaží, by bylo v ideálním případě potřebné zpracovat samozřejmě všechna uvedená a mnohá další slavná poutní místa nejen doby barokní. Přestože toto přání může představovat výraznou motivaci, takovéto provedení není reálné. Výběr jednotlivých míst z G. Mariánského Atlasu jsem se tak na jedné straně pokusil učinit podle vlastního studia a případných konzultací o významu jednotlivých míst. Nepopírám však, že zde jistou roli sehrála i čistě faktografická historie a také osobní sympatie a dojem z jednotlivých míst, neboť je skutečně jen těžké určit, který zázrak je významnější a které poutní místo tedy důležitější. Takováto srovnávání nepovažuji navíc ani za zvláště vhodná.

Na druhé straně jsem se důležitost těchto míst snažil přirozeně opírat i o jejich uvedení v jiných soupisech, čímž se tento výběr do jisté míry také zpřesňoval. V této souvislosti je potřeba uvést také dosud nezmiňovaný text Jiřího Crugeria *O lásce Blahoslavené Panny Marie k zemím České, Moravské a Slezské a o pobožnosti Českého národu k též Blahoslavené Panně*, který je přidán jako doslov k Balbínově knize *Přepodivná Matka svatohorská*. Crugerius zde předkládá zajímavé rozdělení mariánských kultů podle tehdejších krajů českých zemí, přičemž se tato práce zabývá místy, která Crugerius zmiňuje v kraji Boleslavském, Slezsku, Bechyňském, Podbrdském, Plzeňském, Litoměřickém, dále pak v Hejnicích, Kladsku a Chlumu Svaté Máří. Celkově se jedná o velmi „zbožně oslavující“ text: „*A takhle není téměř žádného kraje v Čechách, v němž by Rodička Boží ve svém nějakém obraze nepřebývala a své obzvláštní dobrodini neprokazovala.*“³⁸ Tento soupis jsem si rovněž zvolil jako výchozí zejména proto, že se jedná o dělení v této podobě dosti originální a přehledné, které se zabývá výhradně českými poutními místy v porovnání s Gumpfenbergovou celosvětovostí – „*První znamení její lásky jest, že ráčila sobě toliko míst v Českém království zvoliti.*“³⁹

³⁸ Jiří CRUGERIUS, *O lásce Blahoslavené Panny Marie k zemím české, Moravské a Slezské a o pobožnosti Českého národu k též Blahoslavené Panně*, Pragae 1666, s. 453.

³⁹ Tamtéž, s. 450.

Tyto prameny představující pro tuto práci základní zdroj informací se následně staly východiskem pro další základní použitou metodu, bez které by tato práce nikdy nemohla vzniknout. Jedná se o mé osobní návštěvy poutních míst a pořízený fotografický materiál, který čtenáři poskytuje vizuální možnost srovnání zázračných zobrazení, o které se tato práce snaží. Rád bych upozornil na to, že se většinou jednalo o návštěvy dopředu plánované, díky čemuž se mi následně podařilo mluvit s mnoha faráři a dalšími správci poutních míst. Na základě těchto konzultací mi bylo dále umožněno nahlédnout i do míst, kam se většina návštěvníků nedostane, a díky tomu se mi i podařilo v několika případech sehnat pro tuto práci potřebný materiál. Velmi často se však jednalo o tištěné záznamy zázraků, které s jejich vlastním ne-zobrazením většinou neměly příliš společného. Bezmála 100% zde rozebíraných zázračných zobrazení je přítomno přímo v kostelech/bazilikách a jsou veřejnosti normálně přístupná, což osobně hodnotím velmi kladně. To, že jejich celkový počet je vzhledem k slávě těchto poutních míst často velmi malý, je již jiná skutečnost (více v závěru). Samotná zobrazení by však bylo velmi těžké zkoumat bez zmiňovaných záznamů, ať již v zázračných knihách, autentických záznamech, ostatních barokních publikacích nebo i sekundární odborné literatuře. Jednotlivé události často totiž postrádají ucelený popis, který je u několika ideálních případů uvedený pod jejich zobrazením i s příslušnou datací a jménem postiženého. Tam, kde to bylo možné, pokouší se tato práce tyto zázračné výjevy rozdělit do kategorií podle konkrétní povahy jednotlivých proseb a následných vyslyšení. Jako vzorové v tomto ohledu vnímám níže uvedené obrazově velmi přehledné dělení, které je zpracované ve svatohorských ambitech v Příbrami.

Ve všech případech jsem však byl odkázán na druh takové komparace, jakou mi jednotlivá poutní místa dovolila, neboť, jak z práce vyplývá, ucelené typologie zázračných zobrazení v duchu té svatohorské se v českých i zahraničních zemích lze dočkat spíše ve výjimečných případech. Během osobních návštěv poutních míst jsem se často setkal s mnoha více či méně informovanými lidmi v oblasti zázračné tematiky a mým záměrem tak vždy bylo zjistit v tomto ohledu co nejvíce informací. I na základě těchto rozhovorů si zde dovoluji tvrdit, že pakliže se v některém z míst takto ucelená typologie zobrazení nacházela, v žádném případě není její přítomnost v této práci opominuta. V několika případech jsem byl odkázán na zdroj informací vycházející pouze z orální historie a jiné ověření informací v jejich případě bohužel nebylo možné. Pokládám za důležité na tyto případy v příslušných částech práce upozornit. Jednotlivé návštěvy daly však postupně vykristalizovat konkrétní podobě zpracování, která v rámci této práce přísluší jednotlivým poutním místům. U každého zázračného poutního místa spojeného se zázračnými ději lze totiž vystopovat původní zázrak, který je s takovým místem spojován. U vybraných poutních míst, která v této práci probírám, jsem se tedy

rozhodl zaměřit především na **rozbór a následnou komparaci těchto prvotních zázraků**, přičemž velikou oporu pro tuto práci představuje uvedení jednotlivých zázračných topoi, která jsou propracovaným způsobem zaznamenána v knize *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. Století* od Jana Royta. U poutních míst nabízejících širší spektrum zázračných vyobrazení se vždy pak přirozeně snažím i o komparaci těchto zázraků, přičemž nutno dodat, že v několika případech bylo možné pozorovat skutečně neobvyklé typy zázračných dějů. (viz níže). Na základě všech těchto zmíněných faktorů se také pokouším o celkové zmapování přístupu, který k zázračným dějům zaujímají jednotlivá poutní místa, neboť jak již bylo uvedeno výše, výzkum a zaznamenávání zázračných dějů, ať již v ústní, písemné nebo obrazové podobě osobně vnímám jako velmi důležitou součást nejen *génia loci*, ale i celkového lokálního koloritu, který mimo jiné podává i svědectví o celkovém významu barokní doby. Rozbor prvotních zázraků považuji pak za důležitý především proto, že význam jejich události přirozeně souvisí s jejich slávou a v mnoha případech dokonce i s jejich samotným vznikem. V tomto ohledu se dále domnívám, že do jisté míry jasně určují směr, kterým se život a lidské myšlení v daném místě bude ubírat, neboť sama existence zázračných poutních míst výrazným způsobem ovlivňuje nejen místní obyvatele, ale také příchozí poutníky a následně i celkové povědomí lidské společnosti.⁴⁰ Na prvotní zázračné děje jednotlivých poutních míst pak lze v této souvislosti nahlížet jako na základní kameny stojící na počátku této celkové barokní zázračné historie.

Domnívám se, že pravá funkce poutních míst se člověku začne výrazně odhalovat až tehdy, dokáže-li ho nějakým způsobem zaujmout. Naše země dnes představuje mnoho poutních míst, která jsou v očích veřejnosti méně známá a pro velkou část z nich dokonce zcela zapomenutá. Zůstává často zcela na náhodě, jaká poutní místa nás skutečně osloví a jakým způsobem k tomu dojde. Osobní sympatie k těmto místům či dějům představují pak intimní stránku každého z nás a můžeme s nimi tak nakládat podle libosti. Jako třetí klíč k výběru uváděných poutních míst jsem se tak rozhodl zohlednit právě vlastní zájem. Navzdory tomu, že takto vybraná místa mohou v očích odborníků představovat místa méně významná v porovnání s jinými, i ona představují podstatnou část mého bádání a vzhledem k jejich souvislostem se zázračnými ději jsem se některá z nich rozhodl do této práce zapojit. Myslím si, že srovnání jejich celkového pojetí zázraků může v oblasti zázračných zobrazení představovat přínos už jen z toho důvodu, že mnoho lidí nemá o jejich zázračné historii vůbec žádné povědomí.

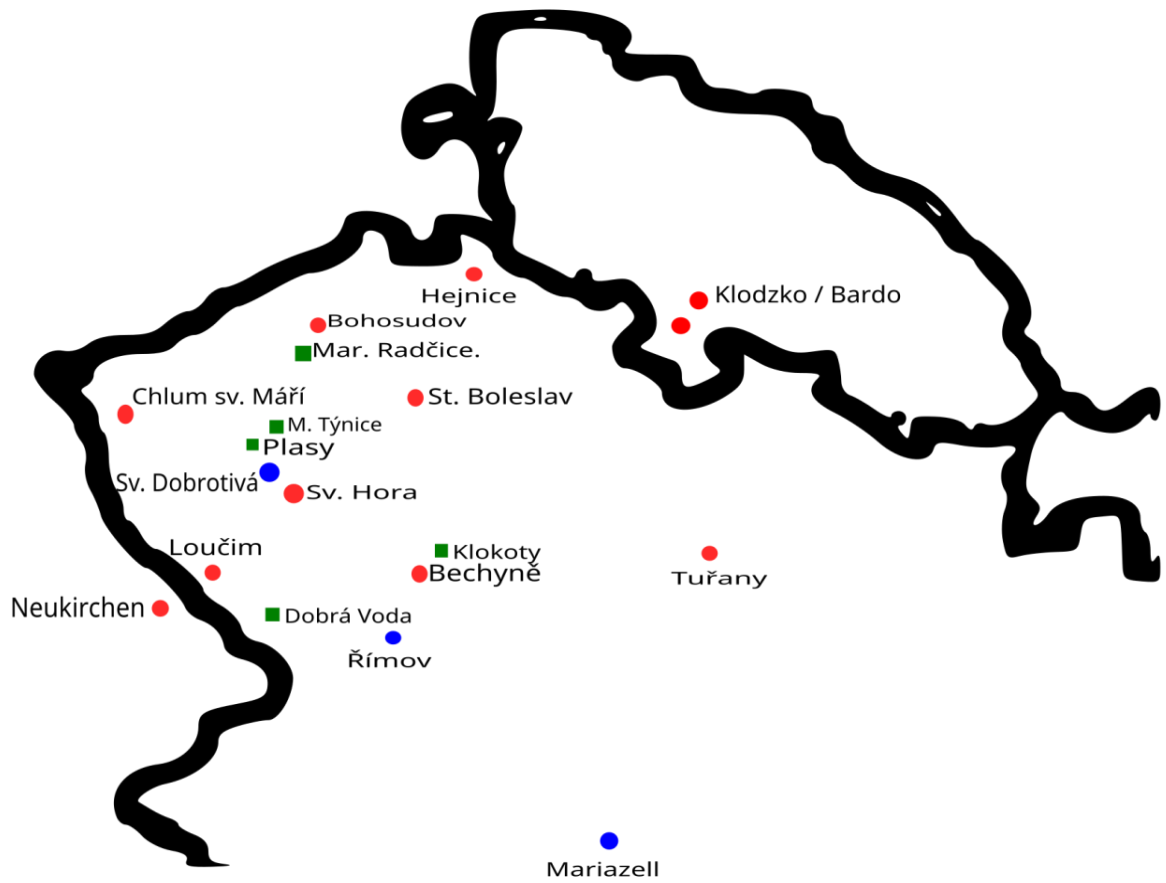
Následující mapa představuje stručný přehled vybraných poutních míst, kterých se tato práce dotýká. Na mapě jsou jednotlivé lokality poutních míst rozřazeny podle barevných vzorků,

⁴⁰ Norbert OHLER, *Náboženské poutě ve středověku a novověku*, Praha 2002 s. 58 – 62.

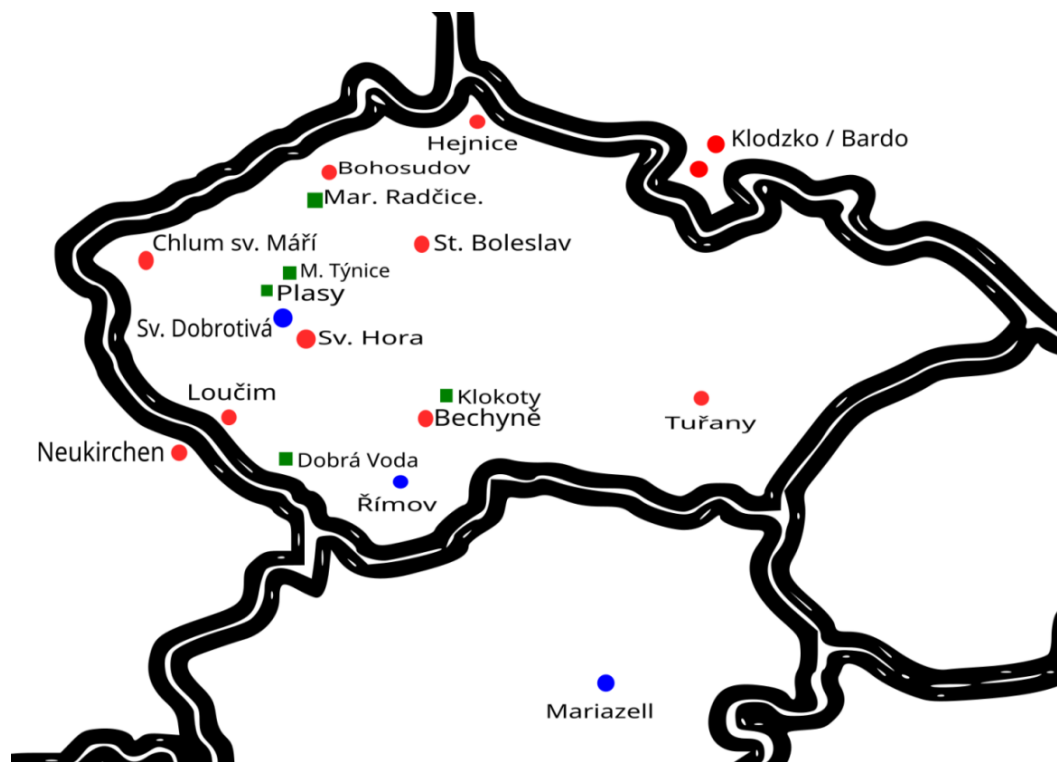
vycházejících z původního dělení celkových pramenů, které se staly hlavními východisky jejich konkrétního výběru. Jak již bylo řečeno, největší část jejich výběru vychází z dělení literárních publikací barokního typu, přičemž nejpočetnější skupinu zde představují místa uváděná ve své mariánské slávě v Gumpfenbergově *Atlasu Mariana*, z roku 1672⁴¹ nebo v jeho útlém spise *Idea Atlantis Mariani*. Tato místa jsou na mapě označena **červeným** kolečkem. Druhá skupina poutních míst, která v průběhu bádání ve své významnosti vykristalizovala ve své významnosti, jsou místa označena kolečkem **modrým**. Na rozdíl od červených však nejsou zmíněna v uvedeném vydání G. *Atlasu*, ale jsou vybraná z mariánských atlasů jiných autorů na základě jejich častého zmiňování v souvislosti se zázraky v ostatních dílech. I tato kategorie pak do jisté míry souvisí s kategorií třetího typu vybraných míst, která jsou na mapě označena **zeleným** čtverečkem pro lepší odlišení. Rovněž tato místa jsou samozřejmě zmiňována v mnohých mariánských atlasech a dalších pramenech, avšak toto řazení zde vzhledem k nim není podstatné. Jak již bylo uvedeno, jedná se o lokality, které mě během jejich navštívení vždy nějakým zajímavým způsobem oslovily. Buď svojí zajímavou historií nebo i svojí celkovou duchovní atmosférou, přičemž všemi z těchto aspektů se vždy snažím nahlížet na místní zázračné děje. Konkrétně se jedná o tato poutní místa – Svatá Dobrotivá (Sartorius), Mariazell (Zeitigger) a Římov (*Maria Lust-Garten....*)⁴²

⁴¹ Práce s tímto rozšířeným vydáním zde však nepředstavuje zvláštní výhodu, neboť v původních méně obsáhlých verzích z let 1655-57 jsou podle J. Royta zaznamenána odlišná místa, z nichž jedno v této práci rovněž uvádím, a jehož zápis v pozdějším vydání chybí -P. M. Mariazellská. K vydáním z let 1655 -57 se mi však bohužel nikde nepodařilo dostat.

⁴² Guilielmo GUMPPENBERG, *ATLAS MARIANS QUO SANCTAE DEI GENITRICIS MARIAE IMAGINUM MIRACULOSARUM ORIGINES Duodecim Historiarum Centuiis Explicantur*, Monachii: Typis impensis, Ioannis laecklinni, Typographi, Bibliopolae 1672, s. 42., srov. také Augustin SARTORIUS, *Marianischer Atlas, oder Beschreibung der Marianischen Gnaden-Bilder*, Prag 1717 - srov. také H. F. ZEITIGER, *Granat-Apfel der Wunderzierden in denen Bildsäulen*, München 1671, s. 41 – srov. také *Maria Lust Garten mit den fuhrnehmsten im Konigreich Boheim, Marggrafftumb Mahren und Herzogthumb Schleisen befindlichen Mirackel Bildern unserer Lieben Frauen*, Prag 1704.



Mapa č. 1 Říše Habsburské monarchie za vlády Marie Terezie (1742 – 1780)



Mapa č. 2 Současné území České republiky s okolními státy

Je potřeba ještě doplnit, že veškerá místa, která v této práci porovnávám (včetně míst vybraných na základě pramenné literatury) jsou všechna v jistém smyslu vybrána na základě osobního zaujetí a domnívám se, že tento postup u takového množství slavných míst, která uvádějí mariánské atlasy, nepředstavuje vážný problém, neboť, jak již bylo řečeno výše, u zázračných dějů není žádoucí porovnávat jejich významnost. Poněkud „přímějí“ vybraná jsou pak místa, která se v mariánských atlasech často opakují. I takových je ale opět mnoho, a tak se v podstatě nikde nedá zcela vyhnout jisté selekci podle osobního zájmu autora. Přirozeně mapa nezobrazuje všechna místa, která budou v této práci zmíněna. Některá poutní místa zde pro jejich ojedinělost zmiňuji pro případná lepší srovnávání nebo i v rámci jejich pouhé informační funkce, kterou v konkrétních případech považuji z určitých důvodů za zajímavou. Na všechna poutní místa umístěná na mapě se tato práce snaží nahlížet především z hlediska zázračných dějů a předeštit tak jejich souvislosti s danými místy.

Stěžejním cílem této práce je pak v závěru učiněná komparace konkrétních přístupů, které jednotlivá místa zaujímají vzhledem k podobným událostem. O tuto komparaci se práce pokouší především v oblasti **zázračných zobrazení**, která podle mého názoru tento přístup zachycují v lidsky velmi přístupné podobě. Tuto komparaci však nebylo možné provádět izolovaným způsobem, aniž bychom se často výrazně nedotkli i jiných „metod“, kterými se zázraky poutní místa běžně pracují. Pozornost je tedy věnována i některým dalším typům práce se zázračnými ději, zejména jejich projevům textovým (zázračné záznamy a dostupnost literatury), orálně-historickým (povědomí o zázračné tradici místa) a místy i historicko-relativním (víra v zázraky vs. faktografické dějiny), přičemž poslední jmenované hledisko se snažím tam, kde je to možné, převážně upozadit.

1 Poutní místa v zrcadle zázraků

Poněkud slovníkový charakter velké části této práce se opírá o vcelku neměnnou vnitřní strukturu. Tato část, která je věnována konkrétnímu rozboru mariánských poutních míst, se o nich snaží informovat čtenáře z několika hledisek, přičemž každé z nich má v této práci své pevné opodstatnění. Jednotlivé informace o konkrétních poutních místech jsou zde vždy uspořádány tak, aby ve všech případech pokryly jistým způsobem stránku faktografické historie příslušného místa. Další část této struktury představují informace o zázračné sošce a původních zázracích. Tyto tři tematické okruhy se v mnoha případech výrazně prostupují a není přirozeně žádoucí je od sebe izolovaně oddělovat. Prvotní zázraky poutních míst, jejichž komparace představuje stěžejní zájem této práce, jsou mnohdy (viz níže) spojeny přímo se zázračnou soškou. Informace uváděné o těchto zázračných soškách/obrazech se zde snažím záměrně omezit na ty nejpodstatnější popř. na nejobecnější. Jejich historie je však velmi často spojována i s faktografickou historií konkrétního poutního místa a nezřídka kdy ji svým způsobem i přímo utváří, neboť právě okolo jejich kultů často konkrétní poutní místa vznikala. Mariánská typologie českých i zahraničních zázračných sošek/obrazů představuje široce rozsáhlé téma, které by samostatně vydalo na rozsáhlou odbornou práci, jak o tom také svědčí shora uvedené historické prameny a literatura. Tato práce se jí však nezabývá a jednotlivé milostné symboly jsou zde z tohoto důvodu ve své podobě spíše stručně popsány a je s nimi pracováno předně v jejich zázračných souvislostech.

Domnívám se, že zmínky o faktografických dějinách poutních míst jsou zde na místě z několika důvodů. V první řadě u vybraných míst nelze komparovat žádný prvek, aniž bychom neměli alespoň základní povědomí o pozadí jejich vzniku, místní správě a dobovém rozvoji odrážející význam jejich postavení. Ve druhé řadě jejich nedílnou součástí představují právě zázračné děje tradičně spojované buď s milostnou soškou nebo s ostatními projevy vztažené ke konkrétním lidem. Jsem si vědom rizika, které představuje sklouznutí k samoučelnému výčtu dat a událostí a stáčí tak tematiku příliš topografickým směrem. Z bohaté historie vybraných poutních míst (v mnoha případech i přímo související s dějinami měst) jsem se tak snažil vybrat pouze takové události, které na základě studia příslušných textů považuji pro místo za významné, a uvést je tak napříč historickým pozadím.

Jistě by se dalo namítnout, že zde v tomto ohledu mnoho dalších událostí nebylo zmíněno, mojí snahou však nebylo popisovat historii těchto míst pouze z jednotlivých hledisek. Například téma poutní historie mající k zázračným dějům blízký vztah je zde v rámci této části rovněž bohužel omezeno na místy poněkud strohé informace, neboť opět představuje

velmi rozsáhlé téma a pro detailní zmapování jeho vývoje na daných poutních místech zde není prostor. Pomineme-li náročnost tohoto výzkumu, záměrně jej v práci místy nahrazuji informacemi o obecné historii. Podle mého názoru tyto informace představují pro většinu čtenářů jaksi „bližší a přístupnější“ cestu k poutním místům a zázračným dějům než dlouhé statistiky konaných poutí apod.. Poutnictví však v žádném případě nelze zcela opominout, a tak v rámci jednotlivých kapitol představuje také jistou část informačního východiska.

V rozboru každého zde uvedeného poutního místa představují nedílnou součást obsahu informace o dalších konkrétních zázračných dějích, které se k místu vztahují. Zde se nesnažím zaměřit pouze na ústní tradice, ale především na to, jakým způsobem se konkrétní místa zaměřují na zázračné události, které jsou s jejich historií výrazně spojené. Pozornost je tedy vedle ústní tradice a místních svědectví věnována také písemným záznamům těchto událostí, ať již se jedná o jejich autentický záznam, dosvědčený místními lidmi, literárně pojaté zpracování události v barokních tiscích nebo o knihy zázraků. Jednotlivé verze zaznamenaných událostí se následně snažím mezi sebou porovnávat s opřením o historické skutečnosti a z celkových informací pak vyvodit následný závěr. Nutno však bohužel dodat, že (jak bude níže uvedeno) jen u několika případů poutních míst se mi podařilo pracovat s takovou pestrostí textů, aby tato porovnávání byla možná. Práce tak v této části nabývá jaksi výrazně literárně-historického charakteru, avšak domnívám se, že chceme-li zázračné děje skutečně studovat, nelze tak učinit bez řádné kritiky pramenů. Výsledky těchto „textových rozborů“ se následně snažím v každé kapitole postavit vedle skutečnosti, zda jsou tyto události zobrazeny v areálu poutních míst. Toto srovnání by nemělo příliš velký význam bez následného zkoumání konkrétní formy těchto zobrazení, čímž se současně snažím již o nastínění typologizace zázračných zobrazení. Jednotlivá zobrazení se pokouším v ideálním případě kategorizovat podle konkrétních typů zázračných milostní, které zobrazují. Tuto kategorizaci mi ovšem bohužel zdaleka ne každé poutní místo dovolilo provést (viz závěr) a v takových případech se dané jevy snažím kategorizovat alespoň podle již stanovených tradovaných událostí/topoi, pro které tato práce nalézám inspiraci i v odborné literatuře.⁴³

Považuji za nutné na tomto místě dále upozornit na to, že přestože každá kapitola popisující poutní místo naplňuje svým obsahem každou část výše uvedené struktury, pořadí jednotlivě nahlížených aspektů nelze v celku považovat za jednotné a neměnné. Tato skutečnost je zapříčiněna prostou okolností, že ne každé poutní místo disponuje pro zkoumání zázračné tematiky stejnými možnostmi a logicky si tedy vždy svým způsobem vyžaduje individuální

⁴³ J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2011 - srov. také Iva PROŠKOVÁ, *Mariánská úcta v severozápadních Čechách: putování a zbožnost jako součást každodenního života barokních Čech*, in: Jan Mareš, Petra Paterová (edd.), *Poohří 5*, Historie a současnost Poohří, Litoměřice 2015, aj.

způsob nazírání. Bylo vždy nutné vycházet ze specifických možností, které v oblasti zázraků, jejich zobrazení i jejich zaznamenání představovaly vždy zcela odlišné možnosti jejich nazírání. Domnívám se, že variabilita jednotlivých popisů je však v tomto ohledu spíše ku prospěchu jednotlivých rozborů, neboť kromě vyzdvižení svébytnosti daných míst představuje také jisté čtenářské ozvláštnění, které může tak snáze zaujmout nejen laika, ale i mnohé odborníky v tématu, což by nepřetržitě se opakující popis poněkud strojového charakteru ve své jednotvárnosti dokázal jen stěží. Tato variantnost mimo jiné svědčí také o mém záměru nahlížet na zpracování rozborů pokaždé vždy poněkud ozvláštněným způsobem vycházejícím již ze zmiňovaného faktu rozdílných možností bádání v rámci daných lokalit. Do každé kapitoly se tak tímto způsobem snažím přidávat část své vlastní badatelské invence, která kromě konkrétní (pokud možno odborně nahlížené) komparace pracuje přirozeně i s osobními poznatky nabytými v průběhu jednotlivých návštěv těchto míst.

Následně vyvozené závěry, jejichž důkladnému srovnání se věnuji v poslední části této práce, je tedy nutné vnímat jako výsledky vzešlé z bádání zahrnující všechny výše uvedené aspekty. Zda se toto srovnání podařilo, to ať již posoudí každý čtenář podle svého. Upřímně zde však prohlašuji, že jsem se ve všech případech snažil pracovat s veškerými dostupnými informačními zdroji, které byly v možnostech mého studia a rovněž veškeré metody práce jsou zde zvoleny tak, aby bylo dosaženo nejen hlavního záměru této diplomové práce, ale také následné kulturní inspirace, kterou vedle přínosu jisté formy historického poznávání zázračných dějů osobně vnímám jako obecně velice důležitou. Přestože se mnohdy nejednalo o práci lehkou a nejen při návštěvách poutních míst jsem se dostal do situací, které se zdály být obtížně řešitelné, příprava této práce mě po celou dobu značně naplňovala a její námět mě inspiroval i pro budoucí badatelskou činnost v oblasti zázračné tematiky.

1.1 Úsměvná Madona a město zázraků

Vyjdeme-li z pohledu vzdělaného jezuita, který své mariánské úctě zasvětil v podstatě celý svůj život, nelze se zde nezmínit o jeho vůbec prvním významném díle věnovaném slavné Bohorodičce. Balbínova *Diva Wartensis* doslova otevírá jeho „mariánsko-historické“ počiny slavných knih, přestože, lze-li to tak říci, v obecném povědomí patří k těm méně známým.



Příběh událostí nás přivádí do poměrně malého městečka Bardo, které se dnes nachází nedaleko polského Klodska. První zmínka o tomto městě patřícím k nejstarším mariánským poutním místům v Dolním Slezsku, pochází z roku 1096, kdy český kníže Břetislav II. v rámci svého tažení do tehdejšího Slezska Bardo přepadl a vypálil.⁴⁴ Brzy nato byl hrad kvůli své strategické pozici znovu obnoven. Z dalších dat zde uvádím jen ta nejpodstatnější. Důležitým byl rok 1300, kdy bylo Bardo povýšeno na město. Tato práva však v 16. století opět ztratilo a znovu je nabylo až v roce 1969. Nadále rok 1335, kdy se Kazimír Veliký zřiká svých práv na Slezsko, které tak až do nástupu Habsburků na český trůn (1526) připadlo celé Čechům. Od 15. století město zažívalo těžké chvíle, husitskými válkami počínaje, přes třicetiletou válku a napoleonské války.⁴⁵ Turistickým místem se město stává až po vybudování železnice v letech 1871 – 1875. Slitováním osudu zůstalo Bardo naštěstí ušetřeno škod v průběhu obou světových válek, a když roku 1945 připadlo na Postupimské konferenci opět Polsku, pozvolna se tak mohlo začít ztrácet i z běžného vědomí českého národa.

Počátky poutní tradice města musíme hledat ve spojení s milostnou soškou Matky Boží, pocházející údajně ze 12. století, která patří k nejstarším románským řezbám v Dolním Slezsku. Soška je zhotovena z lipového dřeva a její výška je přesně 42,5 cm. Datace je podpořena také formou zhotovení tzv. *Trůnicí madony*, jež se hojně objevovala právě v románském a raně gotickém umění. Pro konkrétní výrazy Marie a Ježíše se lze setkat také s označením **Úsměvná Madona**. V porovnání se soškou Svatohorské Panny Marie je však její původ ještě více opředený legendami. Jestliže autorství této bývá často připisováno Arnoštu z Pardubic, který ji vyrobil z hruškového dřeva, za původem bardské sošky bychom konkrétní osobu hledali jen velmi těžko. Uvádí se pouze, že byla objevena v zámecké kapli, nikoli však, kým byla vyrobena. Jedna z verzí praví, že soška byla na místo dopravena v roce 1189 členy

⁴⁴ *Sanktuarium Matki Bożej Strażniczki Wiary, Bardo Śląskie*, b. d., s. 1., 20.

*Vznik města je však údajně podstatně starší, obvykle bývá uváděn rok 1006, kdy první polský král Boleslaw Chrabrý budoval základy tohoto města jako strážní hrad. Nejnovější archeologické nálezy však dokazují, že tento hrad byl pravděpodobně budován na základech hradu ještě daleko staršího – *Tamtéž*, s. 20.

⁴⁵ Město bylo vydrancováno Francouzi.

řádu johanitů, kterým v témže roce dal toto místo do správy biskup Žiroslav.⁴⁶ Jiné zdroje však jako datum pro umístění sošky uvádějí už rok 1115⁴⁷. Namísto toho bývá již v této souvislosti uváděn **první zázrak** spjatý s tímto poutním místem, kdy se v tamější kapli jakémusi zbožnému mládenci zjevila Matka Boží a ukazující na sošku mu údajně sdělila, že si ji zvolila jako pramen (symbol) boží milosti, který bude konat zázraky.⁴⁸ Bohužel rok, kdy se tato událost měla stát, Balbín neuvádí, a vzhledem tomu, že povinné matriční zápisy začínají až o několik staletí později, je pravděpodobnost dohledání této osoby (pokud někdy žila) velmi nízká. Vyobrazení tohoto děje je umístěno v městském kostele s příznačným názvem *Poutní kostel Zjevení Panny Marie*. Podle svědectví duchovních správců tohoto místa je to jediné známé vyobrazení této události, které je umístěno na počátku historického města v obrazech hned vedle vchodu do kostela. Jako na jediném z těchto obrazů tak není uveden rok a vyobrazení podoby mladíka v bílém plášti s hnědými vlasy pro výše uvedené aspekty postrádá dnes jakýkoliv podklad. Jediné časové zařazení nám tak může poskytnout zázračná soška, avšak století jejího zhotovení nelze zcela přiřadit k umístění do zámecké kaple, a tudíž ani k této zázračné události.

At' již se jedná o možnou fabulaci sloužící ke zvelebení poutního místa nebo o reálnou událost, první historický zázrak, který je časově podchycen, se údajně stal v roce 1270. Jedná se o údajné uzdravení českého rytíře. Na obrázku je zobrazen rytíř ležící pod padlým koněm a z protějšího stromu na něj působí zářící paprsky Panny Marie. Bližší popis bychom našli v Balbínovi, který uvádí, že se jednalo o příslušníka české vysoké šlechty, avšak rovněž uvádí, že není známo které, a o jméně rytíře, jemuž měla být uzdravena velmi těžká zlomenina způsobená pádem z koně, se rovněž nezmiňuje. Toto datum bývá také obvykle považováno za počátek náboženských poutí do Barda.⁴⁹ Pro srovnání zde uvádím práci jezuity Jiřího Crugeria, jehož práce *O lásce Blahoslavené Panny Marie k zemím České, Moravské a Slezské a...* vyšla jako dodatek k Balbínově *Přepodivné Matce svatohorské*. Crugerius zde v rámci druhého znamení Matky Boží – jejího zjevování – uvádí příklad právě takového zjevení se vojákovu ve Wartě. „(...) způsobem ukázala se jednomu vojáku a tu, kde nyní jest kostel na Wartě, že chce počestnost míti, zjevila.“⁵⁰ Vzhledem k tomuto výroku je zde jistá pravděpodobnost, že Crugerius skutečně popisuje prvotní zjevení Panny Marie Wartské

⁴⁶ [online] <http://www.bardo.pl/turystyka/cesky-o-barde/> [cit. 24. 3. 2018]. – srov. také Andrzej KOZIET, *Bardo – Skarbi Sztuki*, Bardo 2011, s. 5 – 30. - srov. také *Sanktuarium Matki Bożej Strażniczki Wiary, Bardo Śląskie*, b. d., s. 20.

⁴⁷ [online] <http://www.bardo.pl/turystyka/cesky-o-barde/> [cit. 24. 3. 2018].

⁴⁸ Bohuslav BALBÍN, *Diva Wartensis, seu Origines, Et Miracula Magnae Dei, Hominumque Matris...*, Pragae 1655, s. 29.

⁴⁹ *Tamtéž*, s. 154 -155.

⁵⁰ J. CRUGERIUS, *O lásce Blahoslavené Panny Marie k zemím české, Moravské a Slezské a o pobožnosti Českého národu k též Blahoslavené Panně*, Pragae 1666, s. 454.

„zbožnému mladíkovi“, neboť je zde zajímavý odkaz na budoucí vznik kostela (viz níže), který v době události s českým rytířem již v nějaké podobě existoval. Rovněž označení (prostého) vojáka se příliš neshoduje s označením příslušníka šlechty. Na druhé straně ani Crugerius zde neuvádí rok této události, a tak zůstáváme pořád jen při pouhých domněnkách.⁵¹

V průběhu staletí se kolem sošky přirozeně rozšířil kult uctívání Panny Marie. Soška tak stmelovala lidi v dobách bouřlivých časů, které Bardo v průběhu historie zasáhly (viz výše),⁵² během nichž se milostná soška musela také stěhovat – v roce 1425 byla ukryta v klášteře v Kladsku. Stejně jako pro svatohorskou Bohorodičku, tak i pro Úsměvnou Madonu Bardskou můžeme za bezpochyby nejvýznamnější událost považovat její korunovaci, která zde probíhá o necelých sto let později, v roce 1966. Korunovaci provedl wroclawský arcibiskup Boleslaw Kominek 3. a skutečnost, že jí bylo přítomno více než 150 000 poutníků z Polska, Německa i bývalého Československa jen podtrhuje skutečnost, že mariánská poutní tradice měla i navzdory tehdejšímu politickým poměrům ve společnosti důležitou funkci, jež nebyla opomíjena ani v dobách, které barokní zbožnosti příliš nepřály. I vzhledem k této skutečnosti, kterou Bardo jen potvrdilo svoji hluboce zakořeněnou poutní tradici, byl v roce 2004 papežem Benediktem XVI. místní kostel povýšen na Baziliku minor.⁵³

Zajímavostí je, že na vyobrazení zmíněného zázraku z roku 1270 je podoba sošky vyobrazena v lese, v jakési lesní kapličce u cesty. Uvážíme-li, že se jedná o dobu, v níž měla být soška trvale umístěna v polsko-českém kostele, jehož stavba v Bardu začala v roce 1133⁵⁴, nabízí se zde úvaha, zda údajné uzdravení rytíře „působilo“ skrze skutečnou sošku umístěnou v té době zrovna kdesi v lesích nebo přes její vyobrazení či kopii. Byly však v těchto dobách takovéto kaple s věrnými kopiemi milostných sošek v lesích typické? Balbín se nezmiňuje konkrétně o sošce, ale o uzdravení provedeném Pannou Marií. To však není (jak již víme) nic neobvyklého. Vyobrazení zázraku podle mého názoru spíše poukazuje na přítomnost sochy, je nutné však brát v potaz také rovinu symbolických vyobrazení, která se často v mnohém s realitou výrazně neshodují.

První historicky doložený zázrak, na základě něhož vzniká jedno z nejslavnějších mariánských poutních míst ve středověké Evropě, se svou povahou řadí k poměrně častému

⁵¹ *Tamtéž.*

⁵² *Vedle výše zmíněných tragédií lze namátkou uvést např. útok Husitů v roce 1425, velké požáry města v letech 1525 a 1711 nebo obsazení Prusy v roce 1741 - *Sanktuarium Matki Bożej Strażniczki Wiary, Bardo Śląskie*, b. d., s. 19 - 20.

⁵³ *Tamtéž.*

⁵⁴ Na základě Crugeriova popisu zjevení se Panny Marie vojákově můžeme tedy „velmi obezřetně“ datovat původní wartský zázrak kamsi na počátek 30. let 12. století.

typu zázračných uzdravení spojených s nejrůznějšími tělesnými úrazy. V ambitech svatohorských bychom jej nejspíše umístili do ambitu *sféry*, kde nalézáme vyobrazení zázračných uzdravení spojených s pády z vysokých míst, ze zvířat nebo z vozů.

V souvislosti s historií bardského poutního místa nacházíme v obrazovém cyklu zaznamenaný ještě jeden zázrak poukazující na Balbínovu „mariánskou vyvolenost českého národa“⁵⁵. Na Bardské hoře se podle lidových vyprávění v roce 1400 zjevila jakémusi chlapci Panna Maria Plačící, jejíž „soucité“ zjevení bývá spojováno s důsledky hladomoru na německém východě, s jehož důsledky se Bardo v této době potýkalo přes více než 100 let.⁵⁶ Balbín doslova hovoří o Madoně „*sedentem ac plorantem in rupe*“⁵⁷, ve volném překladu – sedící na skále a plačící. Věhlasné rozšíření této události přirozeně jen posílilo poutnickou tradici Barda.⁵⁸ Hora, na které se tento zázrak měl stát, se tyčí přímo nad městem a v současné době je zde skutečně velmi působivá Kalvárie tvořící přirozený konec symbolické křížové cesty. Z původně udržovaných tří cest vedoucích na Kalvárii (německé, české a polské) byla z bezpečnostních důvodů v původním stavu zachována pouze cesta německá, která je dnes totožná právě s cestou křížovou. Na samotném vrcholu nalézáme kapli zřízenou v letech 1617 – 1619 (pravděpodobně jako cisterciácký objekt).⁵⁹ Legendárním pozůstatkem zázraku měl být otisk Panny Marie v kameni, u kterého je zbudována dnešní kaple. Nutno však podotknout, že pakliže současné turistické publikace uvádějí skutečnost, že velké množství navštěvujících poutníků tento důkaz doslova zahladilo, po své osobní návštěvě musím dát tomuto tvrzení za pravdu. Za prostě zbudovaným oltářem, tedy v místě, kde by se měl otisk nacházet, skutečně není po údajné stopě ani památky. Je potřeba také dodat, že i kdyby zde nějaký otisk skutečně byl, bylo by otázkou, do jaké míry by tento typ důkazu byl historicky přijatelný. Jak jsem zde však již mnohokrát uvedl, v této práci se nejedná o potvrzení pravosti konkrétních zázraků, ale především o obecné a konkrétní projevy důsledků víry v ně samotné. Za zmínku také stojí fakt, že Balbín tuto madonu označuje jako „*Diva Wartensis lacrymatur*“⁶⁰. Nejedná se však o další jinou Pannu Marii Wartskou, jak by se na první pohled mohlo zdát, ale spíše o „druh projevu“ této zázračné Bohorodičky, která místu (zejména jeho poutní tradici) pomáhá zázrakem svého zjevení. Jistou podporou tohoto tvrzení

⁵⁵ Jiří RAK, *Bohuslav Balbín a jeho místo v české kultuře*, Praha 1983, s. 117 – 142.

⁵⁶ B. BALBÍN, *Diva Wartensis, seu Origines, Et Miracula Magnae Dei, Hominumque Matris...*, Pragae 1655, s. 158. – srov. také Sanktuarium Matki Bożej Strażniczki Wiary, *Bardo Śląskie*, Bardo, b. d., s. 20.

⁵⁷ B. BALBÍN, *Diva Wartensis, seu Origines, Et Miracula Magnae Dei, Hominumque Matris...*, Pragae 1655, s. 158.

⁵⁸ *Tamtéž*.

⁵⁹ B. BALBÍN, *Diva Wartensis, seu Origines, Et Miracula Magnae Dei, Hominumque Matris...*, Pragae 1655, s. 97. – srov. také [online] <http://www.bardo.pl/turystyka/cesky-o-barde/> [cit. 24. 3. 2018].

⁶⁰ B. BALBÍN, *Diva Wartensis, seu Origines, Et Miracula Magnae Dei, Hominumque Matris...*, Pragae 1655, s. 157.

může být i fakt, že na místě zjevení této Panny Marie plačící, je dnes vyobrazena zmiňovaná úsměvná Madona, a to jak v podobě sochy, tak i v podobě obrazu.

Co se týká konkrétních zázračných divů vztahujících se k životu obyčejných lidí, podle svědectví zdejších kněží i historiků zde nejsou dochovány žádné ucelené soupisy zázračných knih, ani jednotlivé autentické záznamy zázračných událostí. Za jediný pramen pojednávající o několika zázracích tohoto typu (pomineme-li zázraky související se vznikem místa) lze tady pravděpodobně považovat pouze Balbínovu *Diva Wartensis*. I Balbín však v případě zázraků uvádí spíše zázraky přímo související s historií poutního místa/města – ochránění před husitskými a tatarskými nájezdy na přímluvu k Panně Marii Wartské, jejíž ochraně ve svém díle přisuzuje skutečně globální charakter⁶¹. Rovněž se v prostorách kostela Zjevení Panny Marie nesetkáme s žádnými zázračnými vyobrazeními, a dokonce ani v prostorách poutního muzea nacházejícího se v části kláštera polských redemptoristů, kteří poutní místo spravují od roku 1945. Přestože je dnes bazilika součástí stezky církevního barokního umění Michaela Willmanna, významného barokního malíře z Dolního Slezska, interiér kostela může podle mého názoru (vzhledem k jeho poutní slávě) působit ve srovnání např. s *Mariazell* dokonce až překvapivě stroze. Prakticky jedinou obrazovou výzdobu představuje oltář s obrazem Navštívení Panny Marie z roku 1705 od jmenovaného umělce. Na oltáři je přirozeně umístěna milostná soška Panny Marie Wartské. Jediným místem, kde lze v areálu nalézt zázračná vyobrazení, je vedle úvodního obrazového cyklu boční votivní kaple pocházející z 15. století.⁶²

V obrazové příloze uvádím několik ukázek obrázků zobrazujících konkrétní podobu zázračných výjevů vztahujících se k působení Panny Marie Wartské. Nutno dodat, že veškerá zobrazení tohoto typu jsou dochována jako votivní děkovné dary datující zázračné události nejčastěji do 18. a 19. století, a podle jejich zobrazení lze soudit, že se patrně bez výjimky jedná o zázračné jevy připisované přímo Panně Marii a nikoliv zázračné sošce. Vedle těchto zázraků lze nalézt i děkovné obrazy, na nichž je prokazována úcta v podobě modlících se lidí, dětí, nebo dříve uzdravených lidí. Častěji se zde však setkáváme se zobrazením tradičního provádění divů (Panna Marie Wartská působí – vyzařuje paprsky- na postižené). Největší četnosti dosahují zobrazení týkající se uzdravení nemocných, rovněž se zde setkáme také se záchranou před pády z vysokých míst a neštěstími souvisejících s vodou a utonutím. Pozornost upoutá i zobrazení zázračné záchrany muže, na něhož se kdesi v šachtě zřítla část kamení a poranila mu hlavu. Jednotlivá zobrazení bohužel však většinou nemají jasný popis.

⁶¹ *Tamtéž*, s. 164.

⁶² Sanktuarium Matki Bożej Strażniczki Wiary, *Bardo Śląskie*, Bardo, b. d., s. 16.

Nejčastěji se jedná pouze o uvedení příslušného roku a malířské techniky obrazu, který je zpravidla označen jako votivní. Konkrétní jména a události jsou pod obrazy uváděny jen málokdy a nutno podotknout, že často ve velmi nečitelném stavu, a tak vzhledem k absenci jakýchkoli písemných pramenů pojednávajících o těchto zázracích je jejich upřesnění a případná komparace velmi obtížná. Rovněž je tak téměř nemožné rozlišit, zda se postava donátora shoduje s vyobrazenou postavou prožívající zázračnou událost. „Nejnovějším“ zázrakem je podle uváděné datace událost z roku 1908, kdy byl pravděpodobně někdo z okolí donátora obrazu H. Krause zachráněn na poli před pádem jakéhosi zemědělského stroje.⁶³ Kromě výše rozebíraných zázraků souvisejících s původem poutního místa nelze pro časové zařazení dějů (18. a 19. století) zobrazených na votivních darech najít téže události v Balbínově práci, avšak většina obrazů vystavených ve votivní kapli je číslovaná, a to v rozmezí 300 – 400, což jen potvrzuje domněnku pravděpodobné existence daleko většího množství votivních darů. Kde a v jaké formě se však tyto dary nacházejí, zda vůbec existují a co je na nich vyobrazeno, zůstává nezodpovězenou otázkou. Votivních darů bývá při poutních místech takového rozměru zpravidla obrovské množství a není cílem této práce je všechny analyzovat. Není však vyloučené, že odhalení některého z nich by mohlo poskytnout nový a neznámý typ zázračného vyobrazení vymykající se z hranic často zobrazované zázračné typologie na poutních místech. Není důvod domnívat se, že by snad místní záměrně ukrývali zobrazení podobné kvality, zvláště když uvážíme, že v celém místním muzeu není vystaven jediný votivní dar tohoto typu, náhodné nalezení podobných věcí, jak známo, není však nikdy zcela vyloučeno. Veřejnosti přístupná zobrazení zázračných výjevů v poutním areálu Bardonic podobného ale nepřinášejí.

Za zmínku ještě stojí zázraky uváděné v souvislosti s ohněm, které podle očekávání osvětlují dobu bardských požárů z 16. i 18. století.⁶⁴ Historický obrazový cyklus vypovídá o požáru z roku 1525, kdy jistý kněz (pravděpodobně člen řádu cisterciáků, kteří v Bardě působili již od roku 1248) odnáší milostnou sošku Panny Marie do bezpečí a zachraňuje ji před zničením. Zázračné události zobrazené na votivních darech oproti tomu odkazují k požáru, který město zachvátil na počátku 18. století. Jeho zachování je zde připisováno právě Panně Marii. Zázračnou událost spojenou s ohněm nacházíme i na dalším obraze, věnovaném Josefem Touskareiem, kterému byl roku 1807 údajně na přímmluvu k Panně Marii deštěm zachráněn dům před shořením. Bohužel se můžeme opět jen domnívat, zda se jednalo o náhlý požár

⁶³ Vzhledem ke kvalitě obrazu a neuvedenému vysvětlení se zde opět můžeme jen velmi těžko domnívat, o koho se jedná a co se mu vlastně stalo.

⁶⁴ Tamtéž, s. 20.

tohoto domu nebo důsledek francouzského drancování, které bardská historie datuje právě do roku 1807.⁶⁵

A právě pro víru v tyto a mnohé další nezmiňované zázračné divy, která spojovala a zároveň svým způsobem jistě i utvářela mentalitu nejen zdejšího českého a polského lidu a kterou doslova dýchá celá historie Barda, bývá dnes toto město velmi příznačně označováno jako – „*miasto cudów*“. Místo je skutečně velmi bohaté na poutnickou turistiku, jejíž tradice je zde dodnes výrazná. Vedle bardského poutního objektu a již zmiňované Kalvárie je zde mnoho dalších poutních tras (růžencový kopec nebo polská křížová cesta) patřící k okolí Barda a každé z těchto míst je výrazně spojováno s mariánskou úctou. Josef Kubín v souvislosti s místní zbožností hovoří dokonce až o „nezřízené horlivosti“⁶⁶, která je příznačná pro celé Kladsko. Samotný kostel Nanebevzetí Nejsvětější Panny Marie obsahující jeden z nejvýznamnějších gotických obrazů – Kladské Madony obsahuje však pramalé stopy o jeho zázračné tradici. Podle pověstí právě před tímto obrazem zažil údajně zjevení Panny Marie první pražský arcibiskup Arnošt z Pardubic. Podle jiných verzí se k němu milostná madona obrátila zády, což bral jako varovné znamení pro jeho do té doby lehkomyšlný život. To jej následně přivedlo na duchovní dráhu, na níž, jak víme, setrval po zbytek svého života. Přestože se tato událost odehrála již na konci 13. století,⁶⁷ tento zázrak je v kostele připomínám snad jen zdejším hrobem samotného arcibiskupa. Jako tehdejší náboženské centrum zdejší oblasti je tedy dnešní Kladsko v porovnání s nedalekým Bardem zázračnými zobrazeními v podstatě netknuté. Osobně se domnívám, že pro Balbínovu myšlenku o vyvolenosti českého národa projevující se, mimo jiné, i v četném spojení s mariánskými zázraky v českých zemích, poskytuje Bardo velmi pevné zázemí.

⁶⁵ Tamtéž.

⁶⁶ Josef KUBÍN, *Národopis lidu československého III. České Kladsko*, Praha 1926, s. 39.

⁶⁷ Program jubilejních oslav, *Arnošt z Pardubic (1297-1364)*, Klodsko 2005, s. 10. – srov. také Johan Müller, *HISTORIA Beatissimae Virginis Glacensis*, Praha 1690.

1.2 Matka Boží v trní

„Nastokrát buď pozdravena, ó Matičko nebeská,
natisíkrát zvelebena.
Královno archandělská“!⁶⁸



V souvislosti s královnou archandělů se tentokrát dostáváme do prostředí velmi zbožné Moravy, která se mariánskou úctou může pyšnit nejedním významným poutním místem. Podle Gumpenbergova Mariánského Atlasu můžeme v době barokní (myšleno zde především druhá polovina 17. a 18. století) za nejvýznamnější poutní místa Moravy považovat šest poutních areálů: *Křtiny, Vranov, Brno – augustiniáni, Brno – jezuité, Svatý Kopeček u Olomouce, Mikulov, Žarošice a Tuřany*.⁶⁹ Důkazem, že poslední jmenované místo dosahuje skutečně význačného postavení v dějinách moravského, ale i českého poutnictví, je již sama přítomnost Tuřan v čelních místech nejrůznějších soupisů a starých tisků, které pojednávají o dějinách a zázracích významných poutních míst.⁷⁰

Podíváme-li se na historii poutnických Tuřan, je zde více než jinde patrná provázanost s místními zázraky a následným zbudováním poutního areálu. Kostel matky Boží v Trní představuje dodnes jedno z nejnavštěvovanějších poutních míst v českých zemích⁷¹ a nutno říci, že v rámci „Balbínových mariánsky vyvolených Čech“ mají Tuřany výrazně nejstarší tradici. Počátky místa spadají podle některých zdrojů až do roku 856, kdy na Moravu přicházejí Cyril a Metoděj (toto datum je však chybné, tradičně se za datum jejich příchodu označuje rok 863 – 864). Toto tvrzení nalézá největší opory v názoru olomouckého biskupa Františka, kardinála z Dietrichsteina, který přinesení milostného obrazu Panny Marie připisuje právě slovanským věrozvěstům.⁷² Tento milostný obraz se po svém nalezení stává přirozeně duchovní i materiální záštitou města a celého okolí v nelehkých dobách, které již tradičně provází každé poutní místo.

⁶⁸ Lidová poutní píseň asi z konce 18. století – *Matka Boží Tuřanská*, Římskokatolická farnost u kostela zvěstování P. Marii, Brno – Tuřany, 2009, s. 1.

⁶⁹ *Tamtéž*, s. 3. – srov. také Guilielmo GUMPPENBERG, *ATLAS MARIANS QUO SANCTAE DEI GENITRICIS MARIAE IMAGINUM MIRACULOSARUM ORIGINES Duodecim Historiarum Centuiis Explicantur*, Monachii: Typis impensis, Ioannis laecklinni, Typographi, Bibliopolae 1672. - srov. také Augustin SARTORIUS, *Marianischer Atlas, oder Beschreibung der Marianischen Gnaden-Bilder*, Prag 1717.

⁷⁰ B. BALBÍN, *B. A. Diva turzanensis, seu Historia miraculorum beatissime virginis Mariae*, Olomouc 1658, s. 160 – 170 (je zde uvedeno celkem dvacet sedm poutních míst českých zemí) – Srov. také Hana DVOŘÁKOVÁ, *Barokní poutě na Moravě na příkladu Tuřanské Madony v Trní*, in: Luděk Galuška, Jiří Mitáček, Lea Novotná (eds.), *Poklady Moravy*, Brno 2010, s. 163 – 167.

⁷¹ Jiří MIHOLA, *Divotvůrkyně Tuřanská a její místo v barokní poutní tradici Moravy na podkladě mariánských atlasů*, s. 3. in: *Matka Boží Tuřanská*, Římskokatolická farnost u kostela zvěstování P. Marii, Brno – Tuřany, 2009, s. 1.

⁷² Josef KRATOCHVÍL, *Matka Boží Tuřanská. Dějiny a zázraky*, Brno- Tuřany 1998, s. 32 – 35.

V roce 1642, kdy Švédové v rámci obléhání Moravy obsazují Olomouc, byl obraz ukryt na brněnském předměstí u františkánů od sv. Josefa. Odsud byl obraz následně zachráněn řádem zbožných panen a přenesen do vídeňského Nového Města. Do Brna se obraz vrací až v roce 1648 po uzavření míru. Obraz byl však po nějaký čas ukryt u brněnských jezuitů a teprve po nedlouhé obnově zničeného kostela v Tuřanech se konečně navrácí na svůj původní „trůn“.⁷³ Od té doby byly divotvůrkyni přičítány zásluhy nejrůznějšího typu. Již v dobách, kdy pobývala mimo domov, v ní klášterní panny nacházely ochranu a útěchu, po jejím návratu však lze zaznamenat velké množství zázračných dějů počínaje hromadnou ochranou před morovou nákazou, přes zázračnou pomoc při stavbě chrámu, až ke konkrétním událostem týkajících se obyčejných lidí, jejich ochrany před bouřkou, záchrany při různých zříceních, od zpustlých mravů a od nemocí různých typů. Příkladem za všechny může být celá 14. kapitola v Balbínově spisu *Diva Turzanensis*, kde je vyličeeno velké množství případů, kdy Tuřanská Bohorodička zachraňuje lidi, jejich obydlí nebo dobytek od uhoření. Název kapitoly by se dal přeložit jako „*Matka Boží Tuřanská vítězí nad ohněm*“. V podobném duchu se v tomto díle (resp. v jeho části věnované zázračným dějům) nesou i další kapitoly, kde Panna Maria však vítězí i nad ostatními živly nebo neštěstími (zřícení, pády, další katastrofy apod.).⁷⁴ Vedle Balbínova „zvelebujícího“ působení přispělo k povznesení mariánské úcty v Tuřanech výrazným způsobem také Tovaryšstvo Ježíšovo, které sem bylo v roce 1666 namísto původně zamýšleného řádu Pavlínů uvedeno Karlem z Lichtenšteina a fungovalo zde až do zrušení řádů v roce 1773.⁷⁵

Úplné počátky poutních Tuřan lze hledat právě při objevení mariánského milostného obrazu, s nímž je také spojována **prvotní zázračná historie** tohoto poutního místa. Za objevení obrazu se však tradičně nepovažuje výše uvedená událost v souvislosti s příchodem Cyrila a Metoděje. Prameny nás informují o skutečnosti, že brzy po jejich příchodu bylo Moravské království zpustošeno válečnými vřavami, a z tehdy rozsáhlé Moravy se stává malé markrabství o délce 25 a šířce 22 německých mil. V této době byla údajně milostná Panna Maria ukryta (uvádí se zbožnými křesťany, nebo samotnými anděly) schována do trnitého keře až do doby, „*kdy se Bohu zlíbí toto dílo nádherným zázrakem zveřejnit a oslavit*“. Tato

⁷³ *Matka Boží Tuřanská*, Římskokatolická farnost u kostela zvěstování P. Marii, Brno – Tuřany, 2009, s. 9.

⁷⁴ B. BALBÍN, B. A. *Diva turzanensis, seu Historia miraculorum beatissime virginis Mariae*, Olomouc 1658, s. 93 – 96. srov. také J. KRATOCHVÍL, *Matka Boží Tuřanská. Dějiny a zázraky Matky Boží v "Trní" na poutním místě v Tuřanech na Moravě*. Knihtiskárna benediktinů rajhradských, Brno, 1892. s. 61. srov. také Zdeněk DRŠTKA, *Tuřanská madona neboli historie původu a zázraků velké Matky Boha i lidí Marie...* Brno 2010, s. 101 – 103.

⁷⁵ J. MIHOLA, *Divotvůrkyně Tuřanská a její místo v barokní poutní tradici Moravy na podkladě mariánských atlasů*, s. 3. in: *Matka Boží Tuřanská*, Římskokatolická farnost u kostela zvěstování P. Marii, Brno – Tuřany, 2009, s. 3. – srov. také Milan M. BUBEN, *Encyklopedie řádů, kongregací a řeholních společností katolické církve v českých zemích*, Praha 2007, s. 348.

doba podle všeho nastala v roce 1050, kdy jistý bohabojný sedlák Horák při cestě do Chrlic nachází v tomto keři milostný obraz Panny Marie Tuřanské ve světelné zázračné záři.⁷⁶

Problém zde však představuje samotná informace uvedená v tomto dokumentu, neboť na jedné straně se zde hovoří o ukrytí milostné sošky a o několik řádků níže o nalezení milostného obrazu v témže keři. Zázračný příběh vztahující se k tomuto nalezení není v rámci srovnání s ostatními zázračnými nálezy barokní doby nikterak neobyčejný. Sedlák Horák sošku podle pověsti našel za soumraku při cestě, kterou kráčel domů, v trnitém keři, kam ho přilákala nevšední záře. Když přišel blíž, zjistil, že keř září, aniž by sám nebo jeho okolí hořelo. V keři pak našel obraz „vypracovaný velmi láskyplně ze dřeva“ a z velké úcty k němu se ho rozhodl odnést do své selské chýše. Druhého dne se však obraz údajně vrátil na téže místo, kde byl sedlákem objeven. Vytrvalý sedlák si obraz znovu odnesl domů, ale jeho návrat na původní místo se opakoval. Stejně tak tomu bylo i třetí den. Přestože se paní Marii údajně tato „naivní, urputná stálost“ zalíbila, soška se neustále vracela na místo svého původního trnitého keře (odtud plyne přirozeně i název, Panna Marie v trní). Trnitý keř však začal přitahovat i jiné věci. Vzhledem k těmto událostem, které se v nedalekých Chrlicích rychle roznesly, se místní obyvatelé rozhodli pro to, že Boží rodiče vystaví místní kostel. Veškerý navezený materiál na stavbu kostela byl však během noci vždy přepraven k místu, kde se nacházela milostná Panna Marie v keři. Tak místní poznali, že si Panna Marie přeje mít svůj chrám na tomto místě. Rozhodli se postavit kostel okolo keře, na jehož údajně původním místě dnes stojí oltář kaple.⁷⁷ Na tomto oltáři byla údajně umístěna soška Panny Marie Tuřanské, v současné době je však na hlavním oltáři v kostele Zvěstování Panně Marii. Jedná se o sošku sedící na trůně, třímající v ruce žezlo, na hlavě má korunu (jako atributy královny) a na klíně má posazeného malého Ježíška – tedy o madonku, která je v současné době výrazně pozlacená a její výška dosahuje asi 60 cm. Na zhotovení původní sochy bylo patrně použito velmi často užívaného hruškového dřeva.⁷⁸

Výše uvedené informace čerpané z pramenů se stahují ke stěhování milostného obrazu, nikoliv sošky, avšak po své osobní návštěvě Tuřan mohou říci, že v současném kostele Zvěstování Panně Marie se nachází pouze pozlacený originál sošky, který mi byl místním správcem místa také představen jako jediný a „prvotní“ artefakt, okolo kterého se po celá staletí psaly tuřanské poutní dějiny. Balbín v souvislosti se zmiňovanou historií hovoří o

⁷⁶ *Zázračná socha Blahoslavené P. Marie Tuřanské, O původu prastaré Divotvorné sochy Panny Marie v Tuřanech u Brna*, MZA Brno, fond G10, sign. 476, fol. 23 – 26.

⁷⁷ *Tamtéž.*

⁷⁸ Z. DRŠTKA, *Tuřanská madona neboli historie původu a zázraků velké Matky Boha i lidí Marie...* Brno 2010, s. 44.

nalezení zázračné sochy⁷⁹, avšak nutno podotknout, že dřevěný originál sošky bývá datován až do 40. – 50. let 13. století.⁸⁰ Ani místní ikonografie v tomto smyslu situaci bohužel nikterak nevyjasňuje. Přímo v chrámové lodi kostela nalézáme okenní vitráž, na níž je zobrazen sedlák nacházející v trnitém keři obraz s vyobrazením Panny Marie Tuřanské, který září. V původní kapli, která dnes stojí v údajném místě nalezení sošky, je naproti tomu umístěna okenní vitráž zobrazující sedláka, který nachází v témže keři zářící sošku. Zůstává tedy stále jistou otázkou, co zde bylo ve skutečnosti nalezeno. Pravdou je, že sedlák na každém z těchto vyobrazení vypadá jinak, avšak prameny mlčí o tom, že by soška a obraz byly dvě rozdílné věci vztahující se k tuřanské historii, které by byly nalezeny dvěma rozdílnými muži. Jedná se o zobrazení, které Balbín označuje jako *druhý obraz Tuřanské Madony*.⁸¹ Z hlediska historického působí asi nejprůkazněji fakt, že soška je podle svého zhotovení datována do 13. století. Za primární zdroj informací lze v tomto ohledu bezpochyby považovat i Balbínovu práci, kde se Balbín se svými tvrzeními týkajícími se zázračných událostí již předem odvolává na významné církevní autority, a vzhledem k tomu, že on sám znal údajně mnoho lidí těmito událostmi poznamenaných, tak i na své vlastní svědomí.⁸² Rovněž publikace Jana Royta představující v této tematice zásadní práci odborné sekundární literatury hovoří o milostné sošce přinesené na Moravu Cyrilem a Metodějem, což na rovině primárních pramenů dokládá i mědirytem J. Arnolda z 2. poloviny 18. st.⁸³ Zmínky o tuřanském obraze, přestože dnes v kostele s největší pravděpodobností není nikde přítomný, a rovněž i matoucí vyobrazení „dvojího nálezu“ představuje záhadu vzbuzující nejednu otázku. Současně se však domnívám, že právě podobné záhady mohou přitáhnout zájem badatelů a tím přispět k dalšímu rozvoji nejen poutního místa, ale také k hlubšímu poznání mariánské úcty, která si – nejen jakožto historický fenomén v době barokní – naši pozornost jistě zaslouží.

Přestože se podle určitých zdrojů stávají výše odkazované podivuhodné činy Divotvůrkyně Tuřanské nedílnou součástí všech důležitých publikací mapujících poutní místa 19. a 20. století⁸⁴, jejich zobrazení je oproti zbývajícím dvěma mariánským svatyním, jímž Balbín

⁷⁹ B. BALBÍN, *B. A. Diva turzanensis, seu Historia miraculorum beatissime virginis Mariae*, Olomouc 1658, s. 34 – 35.

⁸⁰ *Matka Boží Tuřanská*, Římskokatolická farnost u kostela zvěstování P. Marii, Brno – Tuřany, 2009, s. 12.

⁸¹ První obraz nese vyobrazení Tuřanské Madony v oblacích nad tuřanským chrámem, v němž Balbín pro podobné vyobrazení spatřuje souvislost místní Panny Marie s P. M. Mariazellskou i Loretánskou – B. BALBÍN, *Tuřanská Madona neboli historie původu a zázraků veliké Matky Boha i lidí*, Olomouc 1658, s. 49 - 53.

⁸² J. KRATOCHVÍL, *Matka Boží Tuřanská. Dějiny a zázraky Matky Boží v "Trní" na poutním místě v Tuřanech na Moravě*. Knihovna benediktinů rajhradských, Brno, 1892. s. 61.

⁸³ J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2011, s. 90.

⁸⁴ *Zázračná socha Blahoslavené P. Marie Tuřanské, O původu prastaré Divotvorné sochy Panny Marie v Tuřanech u Brna*, MZA Brno, fond G10, sign. 476, fol. 23 – 26.

věnoval tak výraznou pozornost, vskutku velmi skromné. V jistém ohledu je možné zde vnímat dokonce značný nepoměr mezi věhlasnými zásluhami, které byly této Bohorodičce přičítány, a jejich vyobrazením vzhledem ku zvelebení poutního místa, jak tomu bývá v případě (nejen barokních) poutních míst častým zvykem. Kromě několika zdobných maleb - jež jsou součástí kostelního mobiliáře (obrazy, rytiny, roušky) – zobrazujících typickou adoraci Panny Marie, v celém areálu nelze najít žádné vyobrazení týkající se konkrétních zázračných událostí, popřípadě i osob s nimi spojených, přestože tyto doklady například v Balbínovi rozhodně nechybí (viz výše)⁸⁵. Rovněž zde v žádné podobě nejsou přítomny výjevy zázračného hromadného ochránění, i přes to, že jsou v okolí přítomny jisté hmotné důkazy odkazující na tyto dějinné události. Jako příklad lze uvést hřbitovní kapli na ke kostelu přilehlém hřbitově. Kostel je pravděpodobně mnohem starším než samotné poutní místo, jehož existence je oficiálně doložena na počátku 13. století (velmi pravděpodobně kolem roku 1208)⁸⁶ a v průčelí nese nápis: „*V čas války, neúrody a moru tuto kapli vystavěla ve své velké obětovnosti farnost Tuřanská*“.

Za zmínku ještě stojí třetí verze vyobrazení prvotního zázraku zhotoveného údajně v roce 1747 za působení chrlického purkmistra Jana Stykarowského. Obraz kompozičně zcela odpovídá barokním obrazům vztahujících se k zázračným dějům. V pozadí vidíme sedláka, který nalézá v trní sochu, v popředí je pak vidět měšťan, pravděpodobně purkmistr jakožto možný donátor obrazu modlící se k Panně Marii a pod ním je drobným písmem popsána celá událost. V celém poutním areálu dnes obraz ale bohužel není k nalezení. Podle svědectví místního správce se ztratil při jedné z rekonstrukcí v 19. nebo ve 20. století. V popisu události nacházejícím se na obraze lze objevit ještě jednu zvláštnost: „*(...) kde ho nejgprwe widěl, zase tam přissel, kgehožto wěčne památce e tato kapla spowolenim gegych milosti Byskupske leta paně 1699 wystawěla.*“⁸⁷ Jestliže uvážíme datum původního objevení Panny Marie datovaného i tímto popisem do roku 1050, autor zde následně přeskakuje více než 600 let mezi touto událostí a postavením kaple. V okolí kostela jsou postaveny dvě výrazné kaple (a zmiňovaná hřbitovní).

Na základě těchto úvah se lze domnívat, že tento ztracený obraz od neznámého malíře byl původně umístěn v kapli novější z konce 17. století. Patrně se tedy nejednalo o postavené kapli na místě původního keře. S největší pravděpodobností je tedy mylná i úvaha, že oním rokem návratu milostného obrazu z Brna by mohl být právě rok 1699, kdy zde byla

⁸⁵ Srov. také H. DVOŘÁKOVÁ, *Barokní poutě na Moravě na příkladu Tuřanské Madony v Trní*, in: L. Galuška, J. Mitáček, L. Novotná (edd.), *Poklady Moravy*, Brno 2010, s. 160 – 161.

⁸⁶ Jiří ENDLER, *Příběhy brněnských hřbitovů*, Brno 2010, s. 36. – srov. také: Jiří BÍLEK, Ota TUČKA, *Brněnské kostely*, Brno 2006, s. 108.

⁸⁷ *Matka Boží Tuřanská*, Římskokatolická farnost u kostela zvěstování P. Marii, Brno – Tuřany, 2009, s. 6.

s biskupským povolením postavena tato nová kaple. Nezdá se totiž příliš pravděpodobné, že by oprava kostela trvala přes 50 let od uzavření míru, což ostatně vyvrací i J. Kratochvíl, který jako pravděpodobné datum návratu milostné sošky Panny Marie Tuřanské uvádí rok 1651.⁸⁸ Stejně tak nepřipadá v úvahu ani domněnka, že by původní kaple byla postavena až v roce 1699.⁸⁹ Obraz je pro uvedení těchto informací pozoruhodný, neboť skrze původní zázrak odkazuje ke vzniku novější tuřanské kaple a nepřímo tak upozorňuje i na počátky poutní tradice Tuřan. Přesné datum výstavby původní kaple není doloženo. Zmiňuje se jen informace, že při bourání starého kostela v roce 1610 byl nalezen nápis, že stavba je Matce Boží zasvěcena již téměř 600 let.⁹⁰ Skutečnost, že by stavba kostela sahala před rok 1050 a tím i před první historický zázrak odkazující ke vzniku, se však nezdá být příliš reálná. Na druhé straně se zde ovšem napojují tvrzení, že soška pochází z doby Cyrila i Metoděje a že chrám mohl být postaven právě okolo roku 1050.

Výše uvedená zobrazení ve vitrážích vztahující se k prvotnímu zázraku představují tak rovněž i podle svědectví místních správců jediné zobrazení zázračných dějů Tuřan. Uvážíme-li, jak výrazným způsobem jsou brněnské Tuřany v pramenech a literatuře zařazovány k předním poutním místům na Moravě a obecně i v Čechách, zůstává zde typologie zobrazení zázračných dějů hluboko za zaznamenanými událostmi. Ne snad, že by sama tato skutečnost byla zvláště výjimečná. Není často ani v možnostech jednotlivých poutních míst zobrazit veškeré „mateřské“ zázračné děje, které se v jejich okolí udály. I ze své skromné zkušenosti návštěvníka poutních míst si však dovoluji tvrdit, že nebývá časté, aby poutní místo velkého rozsahu jako jsou Tuřany, jehož „zázračná tradice“ bývá tak hojně vyzdvihována, mělo vlastní ikonografii omezenou jen na původní zázrak (zázraky?). Skutečnost je o to více smutná, uvážíme-li, že jistá ikonografie, kdy Panna Maria zachraňuje lid od různých živlů, jistě existovala. Její zbytky (včetně konkrétních osob s událostmi spojenými) lze dnes nalézt v útlé knížce J. Kratochvíla *Marka Boží Tuřanská. Z velkého spektra tuřanských milostí zde najdeme rytiny zázraků spojených s ohněm a s vodou, s ochranou lidí při stavbě tuřanského areálu, zázračná uzdravení od slepoty, od blížie nespecifických nemocí, a dokonce i vyhánění zlého ducha z člověka. Dále pak pomoc zajatým lidem ve válce i vyobrazení malíře, kterému bylo zázračně znemožněno opravení milostné sochy.*⁹¹ V areálu poutního místa z nich však není dochováno ani jedno vyobrazení. Je potřeba však připomenout, že historie i samotné zobrazení prvotního zázraku představuje hned několik otázek vztahujících se ke vzniku tohoto

⁸⁸ J. KRATOCHVÍL, *Matka Boží Tuřanská. Dějiny a zázraky Matky Boží v "Trní" na poutním místě v Tuřanech na Moravě*. Knihkárna benediktinů rajhradských, Brno, 1892. s. 42.

⁸⁹ *Tamtéž*, s. 42- 50.

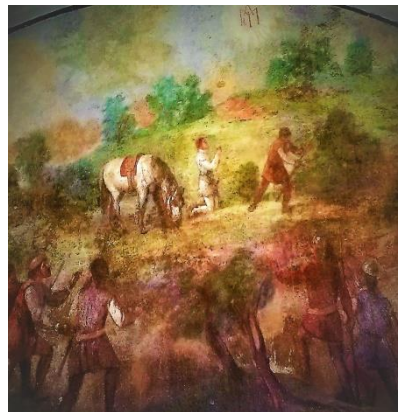
⁹⁰ *Tamtéž*, s. 19.

⁹¹ *Tamtéž*, s. 61 – 99.

poutního místa (viz výše). V tomto ohledu se tak jedná o nezanedbatelný vliv tohoto zázraku. Současně se zde v rámci jeho nejasnosti ukazuje také jeho stálá neprobádanost, což může v tematice zázračných dějů poutních míst představovat i jistou pozitivní výzvu k jejich dalšímu objasňování.

1.3 Svatohorská královna Stříbrných hor

Poslední v řadě vzniku historicko-legendistických děl Bohuslava Balbína představuje jeho práce *Diva Montis Sancti* (1665), která zpracovává třetí a „nejvýznamnější“ projev mariánské vyvolenosti Čech, kterou zosobňuje Svatá Hora u Příbrami.⁹² V historii tohoto poutního místa zaznamenáváme unikátní ukázkou práce se zázračnými ději,



kteřá ve své výjimečnosti přežila až do dnešní doby. Nejstarší vyobrazení původního gotického svatohorského kostelíku máme doloženo na vedutě kolem roku 1650. První písemná zmínka o Svaté Hoře pochází však z roku 1406 a je uvedena v privilegii arcibiskupa Zbyňka Zajíce z Hazmburka.⁹³ Tímto dokladem je současně i vyvrácena další pověst, podle které byla kaple založena až na počátku 16. století Burianem z Guttenštejna, což se údajně usuzovalo ze symbolů nalezených na svatohorských zvonech.⁹⁴ Zdá se tedy nejpravděpodobnější, že původní kaple existovala již v 15. století. Současná podoba poutního místa obsahuje ve své malířské výzdobě ambitů více legendistických událostí, které vznik tohoto místa posouvají až do poloviny 13. století. O bohaté tradici svatohorských zázračných dějů svědčí hned čtyři legendy související se založením místa, které můžeme označit jako **prvotní zázračnou historii místa**, která si v mnoha ohledech neodporuje.

Nejstarší z nich je dochována v *Succure miseris* (1652) - vůbec první knize, která kdy byla o Svaté Hoře napsána, od jezuitů J. Konstance. Vypráví, že se v noci na zdejší hoře okolo záře připomínající hořící Mojžíšův keř v noci zjevovala pacholátka v bílých rouchách nápadně připomínající anděly. Druhý příběh vypráví o stavbě šibenice na téže hoře (dnešní Svaté), jež byla přes noc zázračně přenesena na protilehlý vrch (Balbín). Podle Alberta Chanovského se

⁹² J. RAK, *Bohuslav Balbín a jeho místo v české kultuře*, Praha 1983, s. 120.

⁹³ „*Prope Montem Sancta Mariae*“ - CIM IV – I, č. 188, s. 278. – srov. také MM, č. inv. 18, Příbram, městský kopiář IV, s. 6. – srov. také B. BALBÍN *Heiliger Berg*, tiskárna jezuitská, Praha 1668.

⁹⁴ Balbín udává rozměry podle, kterých byla původní kaple zasvěcená Nanebevzetí Panně Marii 13m dlouhá, 7m široká a 4metry vysoká. Z jeho zpráv je dále pak známa údajná prvotní podoba. Dále uvádí, že se jednalo o stavbu velmi prostou a chudou s dřevěným stropem, která měla namísto dveří dva postranní vchody a na zemi udusanou hlínou namísto podlahy - J. KOPEČEK, *Svatá Hora*, Kostelní Vydří 2006, s. 6.

naopak vyvolenost „svaté“ hory prokázala právě tím, že stavba byla přenesena z jiného vrchu přímo na ni. Přítomná boží síla pak donutila místní lid nazývat horu Svatou. Jinou pověst zaznamenává Václav Holub (Columbus). Podle ní byla původní stavba postavena na místě, kam bylo zapřaženými voly náhodně dovléčeno tělo jisté zbožné paní z Příbrami. Podle svědectví V. Píseckého bylo toto tělo objeveno ve zdi původní kaple v roce 1655. Nejčastěji tradovaná pověst, která je jako jediná z uvedených vyobrazena na lunetách ve svatohorských ambitech, vypráví legendu o rytíři Jetřichovi z rodu Malovců z Březové. Tento byl prý v lesích na úpatí hory přepaden lupiči a na přímluvu Panny Marie byl zachráněn: „*Sotva ten slib učinil a hned jsa neviditelným učiněn, loupežníkům se ztratil.*“⁹⁵ Jednotlivé příběhy mají v rámci literárních ale i původních pramenných záznamů další údajné verze znění a jejich rozdílnost je mnohdy velice nepatrná, podle autorů však zcela zásadní. Vzhledem k tak rozrůzněnému množství informací je těžké třeba jen vysoudit nejpravděpodobnější verzi a nepochybně je to otázka obsáhlého bádání. Podrobnému rozboru jednotlivých verzí se v rámci „zázračné“ historie věnuje má bakalářská práce *Dějiny Svaté Hory v zrcadle zázraků*, v této práci již otázku jejich pravdivosti opustíme. Vyjdeme-li tedy z lunetového zobrazení přepadení a vysvobození rytíře Malovce jakožto prvotního zázraku, lze jej tedy zařadit do kategorie zázračné záchrany.

Na jinou nevyjasněnou záhadu odkazuje další lunetová malba zobrazující pražského arcibiskupa Arnošta z Pardubic, jehož původ bývá pro jeho rodovou příslušnost v některých pramenech spojován přímo se zachráněným rytířem Malovcem.⁹⁶ Tomuto ctiteli Panny Marie, u nějž zbožnost byla díky údajnému zázraku Kladské Madony (viz výše) probuzena již v dětském věku, bývá připisováno autorství **milostné svatohorské sošky** vyřezané z hruškového dřeva. Tato tvrzení nacházejí výraznou oporu ve skutečnosti, že původ sošky bývá datován do roku 1348, tedy do roku, kdy císař Karel IV. udělil Příbram pod správu arcibiskupa. V místě dnes renesančně upraveného zámečku je zachován původní gotický arkýř, ve kterém byla madonka podle pověsti uctívána před tím, než byla přenesena do původní svatohorské kaple. Ačkoli obecně existují značné pochyby o tom, že by sám arcibiskup zhotovil milostnou sošku, nijak to neodporuje dosti reálné představě, že původní svatohorská kaplička mohla být postavena z jeho dobré vůle, aby Bohorodičce zhotovil vlastní svatyni. Přítomnost milostné sošky na Svaté Hoře je však evidována až v roce 1513 za

⁹⁵ B. BALBÍN, *Přepodivná Matka Svatohorská Maria, v zázracích a milostech svých na Hoře Svaté nad Příbramí se stkvějící*, Litomyšl 1666, kap. III. s. 1 – 2.

⁹⁶ Velmi pravděpodobně se však jedná o omyl, neboť kromě výše uváděného jména Jetřich usuzuje Balbín tuto podobnost pouze na základě erbů, což bývá historicky rovněž vyvráceno. - Jan. M. HULÁKOVSKÝ, *O původu jmen rodnic*, in: ČMKČ, Praha 1860. sv. 3. s. 307. – srov. také August SEDLÁČEK, *Hrady, zámky a tvrze Království českého*, Praha 1995, sv. VII. s. 121.

městské správy pánů Pašíků z Komárova. Tehdy se kvůli přidělení místního kostela sv. Jakuba utrakvistům museli zdejší katolíci i s madonkou přemístit na Svatou Horu.

O zázračné síle této sošky nalézáme v ambitech na lunetových výjevech vyobrazení dalšího, tentokrát skutečně historicky prvotně potvrzeného zázraku. Událost nás přivádí do roku 1632, kdy zde byl podle tradice zázračně uzdraven nymburský rodák Jan Procházka, který na Svaté Hoře po svém uzdravení působil v letech 1632-1639 jako první poustevník, který se v dějinách tohoto místa staral o původní kapličku. Na lunetové malbě vidíme slepého muže, jehož malý chlapec odvádí na Svatou Horu. Před svým uzdravením pobýval Procházka jako žebrák na Starém Městě pražském, kde se mu příliš dobře nedařilo. Ve snech se mu podle pověsti měl opakovaně zjevovat jakýsi muž (pravděpodobně sv. Jakub), který jej vybízel k pouti na Svatou Horu. Rovněž v případě Jana Procházky existují nejrůznější verze vystihující charakter jeho slepoty, uvádějící jeho různé příbuzenské vztahy s chlapcem, jenž ho na Svatou Horu dovedl a nakonec i k jeho samotnému uzdravení,⁹⁷ ve kterých v podstatě zůstává stejná pouze Procházkova přítomnost na Svaté Hoře a jeho následná spojitost se studánkou. Jedna verze totiž praví, že se mu zrak vrátil hned druhý den ráno, zatímco podle jiných vyprávění začal postupně prohlédat až po opakovaném omývání si očí u místního pramene a intenzivním velebením Panny Marie. Toto znění může vyznívat způsobem, že si Procházka své uzdravení musel svojí péčí o Pannu Marii nejprve zasloužit. Jisté však je, že tento zázrak byl spolu s ostatními svatohorskými zázraky v roce 1732 oficiálně potvrzen jako historicky prokázaný zázrak.⁹⁸ Toto schválení provedla Vatikánská kapitula v Římě, jejíž bližší specifikaci se mi bohužel nepodařilo dohledat. Zobrazení nás však již neinformuje o další skutečnosti, která je v souvislosti s Procházkou jako jedna z mála objasněna. Prameny nás zde informují o tom, že mezi lety 1633-1634 vykopal poustevník v okolí Svaté Hory 80m hlubokou zázračnou studánku, která se v průběhu staletí stala významným místem, v případě Svaté Hory úředně potvrzených, zázračných událostí, o čemž svědčí i některé nástropní fresky v místních ambitech.

Ikonografie zázračných výjevů na návštěvníka ve svatohorských ambitech doslova shlíží, neboť veškeré stropní prostory jsou zde ve zcela ojedinělém rozsahu pokryty freskami vyobrazujícími konkrétní zázračné události, které se vztahují k životu prostých i urozených

⁹⁷ *Pamětní kniha horního města Příbram I*, s. 196 – 197. – srov. také F. X. HOLAS, *Dějiny Svaté Hory*, Praha 1929, s. 73. – srov. také B. BALBÍN, *Diva Montis Sancti*, Praha 1665, s. 222. – srov. také I. POPP, *Historia Divae Virginis in Regni Bohemiae Monte Sancto, Vaticano Diademate In Germania Primae Omnium Coronate*, Pragae 1755, s. 38. – srov. také B. BALBÍN, *Diva Montis Sancti*, Praha 1665, s. 169 – srov. také E. M. SÁZAVSKÝ, *Madona stříbrných hor*, Praha 1946, s. 34. – srov. také Jiří KONSTANTINUS, *Succurre miseris*, Praha 1652, s. 53.

⁹⁸ Adalbertus METELKA (ed.), *Milosti Panny Marie Svatohorské v obrazech*, Praha 1939, s. 3 – 5.

lidí. Celý první svatohorský okruh tzv. *Okruh bolesti*⁹⁹ tak tvoří bohatá malířská výzdoba, přičemž lunety obsahují vedle zmiňovaných zázraků komplexní historii Svaté Hory až do roku 1905, kdy byl místní kostel povýšen na baziliku. Vyobrazení zázračných dějů na nástropních freskách je očíslováno od 1 až do 100, přičemž nutno dodat, že některé obrazy nesou stejné číslo, např. 43a a 43b, celkový počet výjevů je tedy větší. Bohužel ne všechny mají u sebe uvedený letopočet, což poněkud problematizuje jejich identifikaci s písemnými záznamy, které jsou jinak velmi přehledným způsobem zpracovány v útlé knížce *Milosti Panny Marie Svatohorské v obrazech*, takových vyobrazení našťěstí však není mnoho. Rovněž i uspořádání zobrazení těchto zázraků je velice přehledné, neboť ambity na každé světové straně mají své vlastní jméno podle tematického spektra zázraků, které jsou v nich vyobrazeny. Východní ambit mezi kaplí Pražskou a Mníšeckou zobrazující divy, které se udály při pádu z vysokých míst, se nazývá ambitem „*Sféry*“. Záchrany obětí z křivých nařčení, nemocí, nepřátelských vojsk, z rukou banditů i před zdivočelými zvířaty zobrazuje ambit „*Úkladné zloby*“ mezi kaplí Pražskou a Březnickou. Západní ambit „*Vichrů a válek*“ mezi kaplí Březnickou a Plzeňskou připomíná divy spojené s nebezpečím ohně, střelných zbraní a blesků. Poslední svatohorský ambit na severní straně mezi kaplí Plzeňskou a Mníšeckou se nazývá ambit „*Záludných vod*“ a zobrazuje zázračná záchránění spojená s vodním živlem.¹⁰⁰ Uvedené uspořádání zobrazení zázračných typů představuje samo o sobě celkově komplexní a velmi svébytnou typologii.

V případě tohoto poutního místa je však takto unikátně dochované nejen zobrazení, ale současně i písemné zaznamenání obrovského množství zázračných dějů. Kromě pramenného materiálu výše citovaných literárně-historických knih jezuitských autorů jsou v Národním archivu v redemptoristickém fondu uchovány vedle jezuitských kronik (taktéž hovořících o zázracích) autentické zápisy zázračných událostí, které vznikly pravděpodobně jako originály bezprostředně po nadiktování příslušných divů. Tyto záznamy převážně reflektují dobu největší slávy svatohorské svatyně v 17. a 18. století, kdy četnost poutníků dosahovala ročně až neuvěřitelných čísel. Balbín dokonce uvádí, že mezi lety 1670-1671 navštívilo Svatou Horu až přes sto tisíc poutníků¹⁰¹ denně a svědčí tak o skutečně významném postavení kultu, které v baroku zaujímala Svatohorská Panna Maria. Svatohorské zázraky však podle záznamů pokračují zejména v podobě redemptoristické kroniky (1861 – 1919) počínající rokem příchodu redemptoristů na Svatou Horu a obsahuje 534 zápisů o zázračných vyslyšeních,

⁹⁹ E. M. SÁZAVSKÝ, *Madona stříbrných hor*, Praha 1946, s. 11.

¹⁰⁰ *Tamtéž*.

¹⁰¹ Josef KOPEČEK, *Svatá Hora*, Kostelní Vydří 2006, s. 23.

přičemž první je datován do roku 1862.¹⁰² Tato kronika je v současné době k nalezení pouze na Svaté Hoře. Opět poukáží na zajímavou možnost komparace těchto záznamů a na jejich opisy v literatuře i v porovnání s konkrétními zobrazeními ve svatohorských ambitech. Vzhledem ke skutečnosti, že jsem se tomuto tématu již dostatečně věnoval v bakalářské práci, pokusím se zde nyní o nastínění jednoho z novodobých zázraků, který, i přestože nemá žádnou oporu v místních zobrazeních, představuje svým zpracováním jedinečný případ, jenž podle některých názorů poukazuje na výjimečnost tohoto poutního místa dosud nevídaným způsobem.

Příběh vypráví o uzdravení posedlé Juliány Steimlové na Svaté Hoře roku 1881.

Celá událost začala nejspíše v době, kdy byla Juliana prokleta svým vlastním otcem. Rodiče dívky byli patrně velice mladí, když se jim narodila nemanželská dcera. V německém městečku Hohenau (Hácov), kde v té době bydleli, vypukl okolo toho veliký rozruch. Mladému páru bylo neustále vyčítáno, čeho se v „hříchu“ rodiče dopustili, až se jednoho dne dal Julianin otec strhnout řečmi a své dítě údajně proklel. To se stalo v roce 1862. Brzy se na to však zapomělo a Juliána byla vychovávána jako normální dítě, vedené, na tuto dobu průměrně náboženskou rodinou, ke zbožnosti a pokoře. Na velký pátek 15. dubna roku 1870 se však stalo něco velice zvláštního. To dopoledne si Juliána hrála s ostatními dětmi u kostela. Když dostala žízeň, šla se napít do blízké studny, která dodnes stojí před hostincem Ludvíka Pisera. Sotva se však napila, padla k zemi a jejím tělem začaly lomcovat prudké křeče. Od té doby prodělávala Juliána v průměru každý třetí/čtvrtý týden deseti až dvanácti hodinové záchvaty. Svatou zpověď a jakýkoliv kontakt se svěcenou vodou nesla Juliána velmi těžce. Svědkové (většinou kněží) těchto událostí začali při tomto pohledu poprvé prý tenkrát uvažovat o tom, zda Juliána není posedlá. Roku 1876 nastalo nové zhoršení, někdy počátkem ledna, když byla Juliána sama doma, šla prý na půdu, aby snesla prádlo, a zahlédla tam sedět černou kočku, která na ni následně skočila. Od té doby se křečovitě záchvaty opakovaly stále častěji, až nakonec rodiče poslali Juliánu do nemocnice. Ani po dlouhé hospitalizaci lékaři nenašli naprosto nic a Juliánu osočili z toho, že se jen přetvařuje. V pátek 20. února 1880, tedy v době, kdy Julianě bylo téměř 20 let, zůstala opět sama doma se svými sourozenci, které poslala do lesa pro dříví. Tenkrát se prý otevřely dveře a vstoupil neznámý muž s černou tváří a s dlouhými zuby. Přistoupil až k Juliáně a silně na ni dýchl. Víc si Juliana nepamatovala, neboť s výkřikem omdlela.

¹⁰² Pamětní kniha Svaté Hory, *Nápadné důkazy: vyslyšení modliteb na přímlovu blahoslavené Panny Marie Sv. Horské, 1869-1819*, b. p., č. 1.

Posednutí nešťastné dívky se podařilo prokázat především díky místnímu kaplanovi Janu Evangelistovi Kropfmulerovi, který Julianu často navštěvoval a pozoroval. Nad nemocnou říkával i latinský exorcismus, což mělo údajně na oběť až nečekaně zklidňující účinky. Velice zvláštní bylo, že jakmile opustil kaplan farnost a vydal se směrem k domu Steimlových, volala Juliana: „Zavřete, aby sem nemohl“. Situace se vyjasnila až 13. března 1880, kdy za přítomnosti kaplana proběhla údajně jakási rozmluva se zlým duchem, který v Julianě údajně sídlil. Zanedlouho potom kaplan zjistil, že v ní nesídlí jen jeden, ale dokonce tři.

K církevnímu vymítání je vždy potřeba souhlas od významného hodnostáře, a tak kaplan poslal biskupovi žádost, zda může vymítání provést. 14. dubna 1880 však biskup podepsal zamítnutí žádosti o exorcismus, neboť v kaplanově dopisu nebyl nalezen jediný bod, který by byl pokládán za věrohodný vzhledem k Juliánině posedlosti. Již před příchodem tohoto dopisu se kaplan 29. března téhož roku pokusil o vymítání, neboť dívčiny záchvaty nepřestávaly a horšily se. Tento obřad byl zčásti úspěšný. Podle všeho se při něm kaplanovi podařilo vypudit jednoho ducha. Na kratičkou chvíli to dokonce znamenalo zlepšení, avšak po příchodu biskupova dopisu se vše vrátilo do původního stavu. Biskup dokonce ve své odpovědi zakázal kaplanovi další kontakt s nemocnou a úředně jej přesunul do Pasova. Rodiče Juliány se ve svém zoufalství nakonec rozhodli pro pouť na Svatou Horu. Otec Juliány se vydal na poutní místo a předem se s tehdejšími rektorem Klimentem Vlasákem dohodl na tom, že Juliánu přivede. Cesta na Svatou Horu započala 6. července 1881. List, který byl později doručen na Svatou Horu, zaznamenávající průběh Juliániny nemoci, dodnes existuje. Ve Svatohorském archivu má značku XIV – 611. Cesta byla údajně zdlouhavá a pro všechny zúčastněné velmi náročná. Hned v šumavských lesích je zastihla obrovská bouře a jejich vůz se rozbil. I zvířata se prý chovala divně a nebyla schopná se uklidnit. Čím více se s postiženou blížili ke Svaté Hoře, tím více byla Juliána nervóznější a vzteklejší. Dokonce se prý i pokoušela rozbít okna železničního vagónu.

V sobotu 9. července však Juliána s otcem konečně dorazili na Svatou Horu. Ani na Svaté Hoře to zpočátku však nešlo tak hladce, o čemž svědčí i několikadenní vymítání, jemuž předcházely ošklivé Juliániny záchvaty. Vymítání však nakonec bylo úspěšné. Zlí duchové podle Juliánina stavu, i podle vlastních výpovědí, odešli v pátek 15. července 1881 ve tři hodiny odpoledne, což je, jak víme, čas, kdy byl ukřižován Ježíš Kristus. Úspěch vymítání byl zcela přičítán zásluze svatohorských služebníků, přičemž největší podíl má sama Bohorodička P. Marie. Výpovědi Juliány (a „zlých duchů“) z průběhu exorcismu jsou dodnes autenticky zaznamenány v protokolu s názvem „*Euro GNADENKONIGIN will os!*“, který je v současné době uložen v archivním fondu řádu redemptoristů.

„Ona nás zahání, vy ne. Vaše Královna to chce. Ve tři hodiny. Ona to žádá.“

„Ano. Ano. Pro Vaši milostnou matku musíme. Já Vás nenávidím.“¹⁰³

Po svém uzdravení odjela Juliána ze Svaté Hory a odnesla si s sebou láhev svěcené vody, díky níž se jí později podařilo zlého ducha definitivně odehnat, když se jí následně pokusil zmocnit ještě jednou. Před odchodem ze Svaté Hory učinila Juliána i se svým otcem slib, že budou po dobu deseti let každoročně putovat na Svatou Horu na důkaz vděčnosti Panně Marii, což plnila svědomitě. Juliána měla později dvě děti, které vzorně vychovávala, a až do roku 1901, kdy zemřela na přílišné zavodnění, žila šťastný a spokojený život.¹⁰⁴

Zpracování tohoto zázraku se velmi podrobně věnuje kniha Dr. Josefa Miklík CSsR. Autor hned v úvodu provádí důkladnou kritiku pramene a pro svoji práci uvádí mnoho pramenů, ze kterých shromáždil předestřené informace, mezi které řadí i četné výzkumy doktorských záznamů.¹⁰⁵ O tomto uzdravení se ve velké stručnosti zmiňuje rovněž i svatohorská kronika: „Od 12-15. července konaly se zde za ni modlitby církevní, až konečně před divotvorným obrazem Sv. H. Panny Marie uzdravena byla a pak domů zdráva se vrátila.“¹⁰⁶ Přestože se kniha může někomu jevit jako výrazně prokatolicky napsaná, nutno objektivně říci, že autor zde postupuje s veškerou metodologií příslušející odborné literatuře.¹⁰⁷ Jestliže jsou tedy z historického hlediska primární prameny zpravidla považovány za autentickou památku o minulosti, není pak lehké vypořádat se s tímto příběhem, pokud se člověk považuje za ateisticky smýšlejícího badatele. V tomto ohledu je i zcela pochopitelné, že tato část „zázračné historie“ Svaté Hory zůstává veřejnosti neznámá, neboť v těchto tématech se již dostáváme na skutečně tenký led.

¹⁰³ NA, fond Redemptoristů, „Euro Gnadenkonigin will os!“ sig. O VII. A – 654 – XIV., s. 15.

¹⁰⁴ Josef MIKLÍK, *Satan na Svaté Hoře*, Frýdek-Místek 2007, s. 3 – 88.

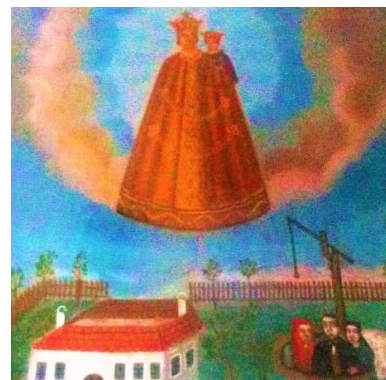
¹⁰⁵ *Tamtéž*, s. 14.

¹⁰⁶ Pamětní kniha Svaté Hory, *Nápadné důkazy: vyslyšení modliteb na přímlovu blahoslavené Panny Marie Sv. Horské*, 1869 -1819, b. p. 1881 č. 26.

¹⁰⁷ J. MIKLÍK, *Satan na Svaté Hoře*, Frýdek-Místek 2007, s. 15 – 21.

1.4 Dům Panny Marie v jižních Čechách

Poutní areál v Římově s bohatou historií patří bezpochyby k jednomu z nejvýznamnějších poutních míst v Čechách nabízející vzácné propojení lorety a křížové cesty. Samotný vznik původní obce bývá datován již do 10. století, přestože v historických pramenech je obec doložena poprvé až z roku 1395¹⁰⁸. O významu poutního římovského areálu v době



barokní svědčí i zprávy B. Balbína, který uvádí až 80 000 poutníků ročně, kteří v polovině 17. století putovali do zdejší svatyně, přičemž o svátku Navštívení Panny Marie v roce 1657 udává číslo 10 000 návštěvníků.¹⁰⁹ K tomu je potřeba říci, že ani v baroku se těmito mnohdy až neuvěřitelnými čísly nemohly pyšnit všechny svatyně a jejich odkazy tak skutečně lze pokládat za potvrzení výjimečnosti daných poutních míst. Přes tuto velmi obsáhlou historii je však podíl římovských zázraků na zdejší poutní tradici v porovnání s ostatními daleko méně rozsáhlými místy poměrně malý.

O historii vzniku místa nás informuje **prvotní zázračný děj** a váže se k historii staré lípy vysazené údajně roku 1330. Až v roce 1626, tedy až na počátku doby barokní, se místnímu jezuitovi Janu Gurremu v těchto místech měla zjevit Panna Marie, která jej vyzvala k založení původní loretánské kaple, čímž Gurre následně položil základy tohoto poutního místa vzdáleného od posvátného stromu zhruba tři metry.¹¹⁰ Stavba byla hotová již roku 1655, což znamená, že se jednalo o vůbec první loretu v Čechách ještě před jejím zřízením v Golčově Jeníkově (1657) a Starém Hroznavě (1658).¹¹¹ O tři roky později byly ke kapli připojeny ambity a v roce 1697 byl v neustále se rozrůstajícím areálu vysvěcen centrální kostel sv. Ducha. Prvotní zázrak a vznik poutního místa se tedy netradičně uvádí přímo až do doby barokní. Co se týká **milostné dřevěné sošky** umístěné dnes na centrálním oltáři v kapli, která byla zhotovena podle vzoru černé Panny Marie Loretánské, lze její funkci v porovnání s ostatními thaumaturgy označit, i pro výraznou absenci záznamů místních zázraků, spíše jako více „symbolickou než zázračnou“. Z ikonografické výzdoby k dnešnímu kostelu přilehlých ambitů vyzdobených mezi lety 1686-1698, jak vyčteme z uvedených dat a jmen jednotlivých dárců, nenajdeme z konkrétních zázračných zobrazení zhora nic. Veškeré malby v ambitech, které jsou skutečně krásně zdobené akantovými ornamenty a dalšími vegetabilními motivy,

¹⁰⁸ Vladimír HYBLÍK, Jan ROYT, *Římov, poutní areál s loretou a kalvárií*, Velehrad 1995, s. 18. – srov. také Jiří ŠÍR, Kamila MOTYČKOVÁ, *Klenoty českého baroka*, Praha 2008, s. 18.

¹⁰⁹ B. BALBÍN, *Tuřanská Madona neboli historie původu a zázraků veliké Matky Boha i lidí*, Olomouc 1658, s. 170.

¹¹⁰ Marie HRUŠKOVÁ, Bedřich LUDVÍK, *Paměť stromů*, Praha 2006, s. 181, 255.

jsou zasvěcené jednotlivým biblickým výjevům ze života Panny Marie, jejím různým medailónkům v českých zemích, dále četným loretánským litaniím a několika dalším adoracím ve spojení s jezuitským řádem.

Kupodivu jediné dochované zobrazení římovských zázraků nepředstavuje výjev prvotní zázračné události, ale votivní zobrazení nacházející se dnes volně v kostelní sakristii. Obrázek upomíná na událost, kdy byli (soudě zde pouze podle data donace) roku 1854 na přimluvu Římovské Panny Marie zachráněni jistí lidé patrně spřízněni s donátorem Franzem Böhmem. Pod obrázkem je uveden pouze velmi stručný popis této zázračné události, ke které podle ústní tradice došlo velmi pravděpodobně někde v okolí místní obce Římov.

Tímto ojedinělým zobrazením je tak veškerá ikonografie římovských zázraků zcela vyčerpána. Žádné další věnované dary nacházející se v Římově zázračné děje nezobrazují a jediné upomínky k několika zázračným milostem připomíná pouze pár votivních nápisů umístěných přímo v místní Loretánské kapli. Poutní areál rovněž postrádá jakékoli soupisy podobných událostí, a tak několik dalších zázračných událostí v souvislosti s Římovem, které mi sdělil místní farář a správce, postrádá vedle ústní tradice bohužel jakýkoli historický doklad. Jeden z těchto tradovaných divů se měl údajně odehrát v okolí místní rozsáhlé křížové cesty, o jejíž přítomnosti v Římově jsou dochovány zprávy ještě před prvotním zázrakem již v roce 1640.¹¹² U jedné z nedalekých kaplí u lesa zasvěcené římovské madoně mělo údajně dojít k uzdravení ochrnuté dívky.¹¹³ Na místě zde však o zázraku není jediná zmínka a v kapli je umístěna samotná podoba Římovské Madony s příslušnou litanií. Možnost podložené kategorizace zázračných dějů v takto velkolepém poutním areálu nabízí pouze výše uvedený typ záchrany spojené s vodními neštěstími.

¹¹² Vladimír HYBLÍK, J. ROYT, *Římov, poutní areál s loretou a kalvárií*, Velehrad 1995, s. 7.

¹¹³ Jedná se o kapli u lesa umístěnou na protilehlém kopci římovského poutního areálu směrem na České Budějovice (viz příloha).

1.5 Neukirchen – Loučimská Madona

Německé Bavorsko lze již od středověku považovat za výrazné centrum mariánské úcty.¹¹⁴ Po své návštěvě, kterou jsem do tohoto místa podnikl za účelem poznání a následné komparace mariánských milostných vyobrazení, mohu osobně potvrdit stále velmi živou přítomnost této zbožnosti. Výrazná



mariánská tradice zdejšího kraje je v okolí tohoto místa skutečně všudypřítomná. Tím zde nejsou myšlena jen četná boží muka u silnic nebo kostely téměř v každé vesnici, ale především lokální kolorit, který svědčí o tom, že o tyto pamětihodnosti místní lidé pečují často s významnou úctou. Přirozeně se dá předpokládat, že někteří z nich sledují vedle duchovního i tradiční kulturní zájem. Poutní tradice tohoto kraje je stále výrazná a mariánská úcta je zde tak přirozeně velmi hojně zaznamenána i po stránce historické. Historik Jan Royt k tomu uvádí: „(...) snad v žádné jiné zemi nevyšlo tolik publikací pojednávajících o milostných vyobrazeních jako v Bavorsku.“¹¹⁵ Dokladem toho může být hned dvojí vydání zásadního díla mariánské tematiky pro barokní období – Gumpfenbergova *Atlasu Marianus*.¹¹⁶ Pomineme-li slavnou bavorskou divotvůrkyni tradičně vzývanou jako – *Patrona Bavarie*, jejíž uctívání sahá až do konce 15. století, nachází se zde velké množství milostných madon, jejichž uctívání se v období baroka rozšiřuje i do Čech. Milostnou sochu **Loučimské Madony z Neukirchen b. Hl. Blut** je zde tak možné považovat za typický příklad této „rozšířené“ mariánské úcty.¹¹⁷

Novokostelí u Svaté Krve – jak se dnes v českém překladu nazývá františkánský klášter v bavorském městě Neukirchen, představuje další poutní místo, jehož počátky jsou zcela typickým způsobem spojeny se zázračnými ději. Historii těchto místních zázraků však nelze zkoumat, aniž bychom značnou pozornost nevěnovali poutnímu kostelu v **Loučimi**, jehož původ můžeme datovat již do roku 1357.¹¹⁸ Právě v místním kostele Narození Panny Marie se totiž zrodila legenda o zázračné sošce, která je dnes výrazně spojována s poutním místem v Neukirchen. Pověst vypráví o tom, že originál milostné sošky Panny Marie, který se původně nacházel v loučimském kostele, byl do Bavorska přenesen a následně ukryt českou selkou – jistou Zuzanou Haladovou, která tam sošku uložila, aby ji uchránila před husitskými

¹¹⁴ Jan ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2011, s. 237.

¹¹⁵ *Tamtéž*.

¹¹⁶ *Tamtéž*.

¹¹⁷ *Tamtéž*, s. 238. srov. také G. P. WOECKEL, *Pietas Bavarica*, Weissenhorn 1992, s. 58 – 78.

¹¹⁸ Ferdinand VANĚK a Karel HOSTAŠ, *Soupis památek historických a uměleckých*, sv. 17. Praha 1902, s. 92.

nájezdy z Klatov. Stalo se tak údajně již za husitských válek v roce 1419, poslední bohoslužbu v sobotu před svátkem svatého Martina. Kronika Loučimi dále uvádí, že socha byla ukryta kdesi v duté lípě v šumavských lesích na bavorské straně. Podle legendy se tento čin ukázal jako velmi prozíravý, neboť zanedlouho přišly následné útoky husitů na Loučim. Tištěná informatoria dnes dostupná v loučimském kostele uvádějí, že tyto útoky byly prý údajně ženami a pod vedením selky Haladové odraženy a poutní kostel tak zůstal zachován. Naproti tomu však loučimská kronika vypravuje, že Haladová ukryla sošku s celým procesím žen, které při svém návratu do Loučimi spatřily celou obec i s poutním kostelem v plamenech. „(...) *Racek z Ryzmberka je tak potřel, že jen málokdo se zachránil útekem do blízkých lesů.*“¹¹⁹

Prameny a odborná literatura přináší dále velmi podrobný popis **prvotního zázraku**, který s touto soškou bývá spojován. Pravděpodobně v témže roce (bližší dataci se mi k této události nepodařilo dohledat) objevuje loučimskou sošku jeden z husitských vůdců, otavský rychtář Ctibor Krčma¹²⁰, který sošku již delší dobu hledal, aby ji zničil. „*Jsi-li zázračná, pomůžeš si, ale z mých rukou zdráva nevyjdeš.*“¹²¹ Popis následných událostí se co do pořadí liší v jednotlivých pramenech či odborné literatuře, avšak toto pořadí jednotlivých zázraků zde nehraje klíčovou úlohu. Pamětní kniha Loučimi uvádí, že Krčma sochu nejprve sekl mečem do hlavy a z rány se začala řinout skutečná krev. Zázračnost této krve je dnes na obrazení v Neukirchenském kostele zvýrazněna v modré zářivé podobě. Rozhněván tím, co viděl, hodil rychtář sošku do studny, avšak sotva nasedl na koně, soška zbrocená krví se vrací na své místo. Nic platné mu nebylo, že svůj čin opakoval ještě dvakrát, neboť soška se vždy vrátila na své původní místo a jeho kůň nebyl schopný z místa odjet. Po těchto událostech Krčma začal litovat svého provinění a před milostnou soškou poklekl. „*Bude Ti odpuštěno – jdi, dokonale se vyzpovídej a buď katolíkem!*“¹²² Pokračování se odehrává zcela v duchu obvyklých barokních topoi. Zázračná událost se rychle rozšířila do nedalekých Klatov, ze kterých následně začínají k loučimské madoně putovat dlouhé zástupy poutníků a napravený rychtář konvertuje ke katolictví a zbytek života dožívá jako zbožný poutník v okolí kostelního hřbitova v Loučimi. Obyvatelé Loučimi se dále sami pokusili odnést sochu třikrát zpět na původní místo nálezů, ale socha se vždy opět vrátila na původní místo nálezů.¹²³ Zajímavý

¹¹⁹ SOKA Domažlice, *Pamětní kniha obce Loučim* – s. 13 - obecní kronika, zal. 1925.

¹²⁰ Pamětní kniha Loučimi vypravuje o jeho nenávisti k Loučimské Madoně. Právě kvůli jeho výhrůzkám se místní lidé údajně rozhodli sošku ukrýt do bavorských lesů. s. 12.

¹²¹ SOKA Domažlice, *Pamětní kniha obce* – s. 14. - obecní kronika, zal. 1925.

¹²² *Tamtéž*, s. 15.

¹²³ Günther BAUERNFEIND, *Die Wallfahrt der Böhmen nach Neukirchen b. Hl. Blut und ihre Darstellung im neuen Wallfahrtsmuseum*, Jahrbuch für sudetendeutsche Museen und Archive, München 1992, s. 75 – 81. srov. také J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2011, s. 309.

příspěvek k této původní legendě je obsažen v básni *Teutschen Rythmis* od Martina Huerterra, ve které se píše o nálezu hostie kolem roku 1400 na zbylém pařezu v místě původního úkrytu sošky. Původní neukirchenská kaple byla pak postavena právě v těchto místech a na její oltář byla milostná soška umístěna. Počátky Novokostelí u Svaté Krve, která své jméno nese podle zázračné události, bývají datovány právě na počátek 15. století, jako jubilejní rok bývá uváděno datum 1450. Za nejvýraznější období náboženských poutí do Neukirchen lze pak jednoznačně pokládat 16. století. K větší slávě místa v tomto období pravděpodobně výrazně přispěla i zbožná pouť jezuitů, kteří v období moru 1582 našli u Svaté Krve útočiště. Tuto událost datuje jezuitské *Diarium I* přesně ke 2. červenci uvedeného roku.¹²⁴ Údajně zde místní madonu tehdy uctilo 12 profesorů a žáků. Dokladem této návštěvy jsou dodnes existující četné dary věnované milostné sošce (šaty aj.).¹²⁵ Materiální rozkvět poutního místa přichází od 50. let. 17. století a patrně i výrazně souvisel s dostavbou sousedícího františkánského kláštera.¹²⁶ V 17. a 18. století se pak toto místo stává skutečně hojně navštěvovaným poutníky a to i z Čech.¹²⁷ Pro přesnost zde uvádím, že tento barokní rozkvět byl zde rovněž podmíněn úctou k milostné sošce zpravidla daleko staršího data. Milostná soška z Loučimi je středověkého původu, což je u poutních míst běžné nejen v Čechách, ale i v Rakousku a v Bavorsku.¹²⁸

Prvotní zázrak tak lze zařadit do skupiny topoi, kde se původní soška neustále vrací na své původní místo. Na rozdíl od poutních míst s podobnou tradicí se však vyobrazení legendy v tomto případě odlišuje od míst jako je Bohosudov, Dobrá Voda nebo Stará Boleslav, kterým se v této práci rovněž věnuji. Uvážíme-li, že prvotní divy připisované Loučimské Madoně se odehrály v Neukirchenu je pochopitelné, že vyobrazení této legendy nacházíme přímo v Novokostelí a ne v poutním kostele v Loučimi. Pozoruhodné je ale umístění tohoto vyobrazení, které se nenachází v ambitech kostela nebo v bočních kaplích, ale představuje obrazovou výzdobu „zábradlí“ kostelního kůru. Obrazový cyklus je rozdělen do tří částí po čtyřech událostech, které poněkud netradičním způsobem umisťují původní legendu, kdy Krčma nachází sošku a následně ji hanobí, od středové části do pravé strany. Naproti tomu chronologicky poslední událost o nalezení zázračné hostie je zobrazena hned na kraji části

¹²⁴ *Diarium I* obsahující léta 1580 – 1583, *Diarium Collegii ad S. Clementem Im ab A. 1560 usque ad A. 1573 et ab A. 1580 usque ad A. 1583*, SK DC III 20, fol. 92a.

¹²⁵ J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2011, s. 264. V současné době se většina devočních darů nachází v poutním muzeu v Neukirchen.

¹²⁶ SOKA Cheb, *Chronik der Geimende Neukirchen – obecní kronika*, Nový Kostel 1925, s. 6 -7.

¹²⁷ J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2011, s. 239.

¹²⁸ Reinhard HALLER, *Böhmische Madonen in Baern*, Grafenau 1990, srov. také F. DAMBECK, J. KROTTENHALTER, U. MURR, *Neukirchen b. Hl. Blut*, München – Zürich 1992, srov. také Günter BAUERNFEID, *Die Wallfahrt der Böhmen nach Neukirchen b. Hl. Blut und ihre Darstellung im neuen Wallfahrtsmuseum*, Jahrbuch für sudetendeutsche Museen und Archive, München 1992, s. 75 - 81.

kůru z levé strany. Ve stejném stylu zobrazení (myšleno v jednotlivých částech zdi kostelního kůru) můžeme v kostele najít také další vyobrazení zázračných milostí. Jedná se tentokrát již o jednotlivé obrázky konkrétních událostí, avšak opět jen s obecným popisem. Nejsou zde uvedena jména ani data, ale pouze událost, před kterou Loučimská Madona dotyčné zachraňuje. Výjimku představují dva votivní obrazy s detailními popisy, přičemž jeden přináší německy psaný popis původního zázraku týkajícího se hanobení sochy a druhý podává zprávu o požáru Neukirchen z roku 1641, před kterým město zachránila Panna Maria Loučimská. Typologicky zde vedle tradičních námětů záchrany – pády, zavalení, utonutí, požár – představuje zajímavost zobrazení záchrany úrody před bouří a **sněhem**, jehož obdobu jsem na jiných poutních místech zatím nikde nenašel. Objektivně se dá říci, že zobrazení jsou ve velmi zachovalém stavu a každé části vždy přísluší popis události. Jednotlivé popisy jsou napsány německy, avšak zdaleka nepopisují nic z toho, co ukrytí sošky předcházelo. Rovněž texty neobsahují v kronice uváděné detaily ale bohužel také ani konkrétní jména. Po své návštěvě místa a následném prostudování pramenů a literatury potvrzují, že postup vyobrazení prvotního zázraku související s hanobením sochy zcela odpovídá popisu uvedeném ve výše citované loučimské kronice. Jedná se tedy o přesné detailní vyobrazení konkrétního obecně uctívaného zázraku, jehož důležitost dala opět vzniknout významnému poutnímu místu v Bavorsku, které má zároveň výraznou souvislost s českými poutními dějinami.

Patrný důkaz této souvislosti výrazně reprezentuje poutnické muzeum v Neukirchen. V této instituci se dnes (mimo jiné) nachází velké množství votivních darů, poutních suvenýrů a mariánských sošek, které významná poutí místa z Čech i ze zahraničí věnovala jako výraz společné mariánské úcty pro slávu loučimské madony. Rovněž její vyobrazení se zařatým mečem v hlavě lze v muzeu nalézt na nejrůznějších rytinách, obrazech a dalších pramenných dokladech. Pro záměr této práce je však důležité, že se zde nachází další verze vyobrazení původní zázraku, která se však kromě použití rozdílných barev většinou nijak výrazně neliší od vyobrazení legendy na kůru kostela. Jen na okraj zmiňuji vyobrazení téhož zázraku, kdy Panně Marii zasekává do hlavy meč muž, který vypadá jako turecký bojovník. Nalezení tohoto vyobrazení je však zcela ojedinělé a jeho verzi jsem nenašel ani v žádném z prostudovaných písemných pramenů. Velmi podobně vypadá i husita zatínající meč, který je umístěný přímo u „turistické“ sochy Loučimské Madony u kostelního oltáře. Pravděpodobně se tedy jedná o variaci umělecky rozvinuté tvořivosti.

V části muzea se nacházejí další vyobrazení zázračných dějů vztahujících se k Loučimské Madoně, přičemž veškeré jsou v podobě votivních obrázků. Typologie zobrazených výjevů se nijak neliší od častých námětů jiných poutních míst. Loučimská Madona je zde zobrazována

jako zachránkyně nemocných, hořících stavení, úrody, dobytka nebo lidí, kteří padají z vysokých míst. Bohužel tradičně ne všechna vyobrazení mají u své události napsaný rok a některá tak nevzbuzují dojem konkrétní události, ale spíše oslavné adorace Panny Marie. Jiná vyobrazení mají oproti tomu kromě roku události připsaná rovněž i jména poznamenaných lidí a dá se předpokládat, že v muzeu umístěné, velmi obsáhlé, dochované knize zázraků lze většinu zobrazených událostí dohledat.¹²⁹ Nejnovější z vyobrazení pochází z roku 1917 avšak tematicky představuje spíše děkovný obraz než zobrazení konkrétní události. Vzhledem k tomu, že citovaná kronika uvádí zápisy až do roku 1965, zůstává otázkou, zda existují vyobrazení zázraků novějších a pokud ano, proč nejsou nikde v Neukirchen zpřístupněné. Můžeme se jen domnívat, zda zde sehrála nějakou roli důležitost zázraků určovaná majiteli či správci. Podle mého názoru vybírali však tvůrci muzejní expozice takové obrázky, se kterými „mohli vhodně pracovat“, neboť například událost z roku 1806, kdy byl jistý Georg Kopp zasypán kládamí, je dnes v muzeu doslova zinscenována v podobě plastových figurín a dalších rekvizit. Netroufám si zde tvrdit, zda se jedná o zobrazení vhodně přispívající k mariánské zbožnosti a místní kultuře, nebo spíše o zobrazení turistické atrakce působící poněkud „křečovitým dojmem“, který z víry k zázračné Loučimské Madoně dělá druh karikatury. Bylo snad záměrem původního donátora nějaké nestandardní zvěčnění milostné události? Po přečtení několika zázračných dějů se osobně nedomnívám, že by zrovna tato událost měla v porovnání s ostatními v loučimských milostech větší důležitost, než jiné.

Milostná soška, která si v tomto případě „neukirchenských“ zázraků doslova „vybojovala“ významné postavení, následně i rozšířila slávu svého kultu výrazným způsobem. Přestože se sice sláva Neukirchenské madony nemůže rovnat s dominujícími barokními mariánskými kulty (P. M. Pomocné, Svatohorské či Staroboleslavské)¹³⁰ její postavení patří v rámci mariánské úcty k nezanedbatelným. Kromě výše uváděných mariánských milostí a velké četnosti zdejších náboženských poutí, o jejichž slávě svědčí v podstatě celá expozice neukirchenského poutního muzea, potvrzuje tento fakt i veledílo mariánské tematiky, které místní sošku uvádí jako typický příklad boje s kacíři, v tomto případě pak konkrétně s husity.¹³¹ V samotném muzeu tuto skutečnost asi nejlépe vystihuje votivní obraz od zbožného Lamera Kapesla, který Loučimskou Madonu maluje na nebesa vedle Madony Svatohorské a Staroboleslavské, tedy mezi tři „nejvýznamnější mariánské královny“. I přes

¹²⁹ *Mirakelbuch, der Wallfahrt Neukirchen b. Hl. Blut mit Eintragen von 1675 bis 1966*, s. 150 – 180. aj.

¹³⁰ O významu mariánských kultů vypovídá zajímavým způsobem dílo Víta Vlnase (práce zkoumající šlechtické inventáře), Zdeňka Hojdy, *Výtvarná díla v domech staroměstských měšťanů v letech 1627 – 1740* nebo Jaroslava Peška, *Obrazy a grafiky a jejich majitelé v předbělohorské Praze*. Výše jmenovaní se v uvedených dílech pokoušejí stanovit význam jednotlivých kultů na základě četnosti konkrétních milostných obrazů nebo soch vyskytujících se v tehdejší lidské společnosti.

¹³¹ G. GUMPPENBERG, *Idea Atlantis Marriani*, Tridenti 1655, Hlava III. Index V.

velikou významnost tohoto kultu, který lze připisovat madoně pocházející z Loučimi, se originál milostné sošky do loučimského kostela již nikdy nevrátil. V místním kostele se v současné době nachází její kopie, kterou dal roku 1760 v rámci četných oprav kostela zhotovit loučimský farář.¹³² Rovněž také její podoba má v hlavě zaseknutý meč (viz příloha). Od originálu umístěném na bohatém oltáři v Novokostelí se však liší zejména svým ustrojením a také výrazně černou barvou (originál je rovněž tmavší, patrně i vzhledem k dataci je opět zhotoven z hruškového dřeva).¹³³

Celková ikonografie týkající se mariánských milostí v poutním městě Neukirchen navozuje vzhledem k poutní slávě místa pocit jisté skromnosti, neboť počet zázračných zobrazení prezentuje skutečně jen velmi malé torzo z dochované knihy zázraků (viz výše). Co se týká literatury, velmi těžko dostupné tisky představují citovaná zahraniční díla. Tato se však věnují zejména poutním dějinám Neukirchenu a zázračná tematika ve své komplexnosti je omezena jen na skutečně špatně čitelné zápisy v knize zázraků. I po důkladnějším bádání se může zdát, že zázračná historie Novokostelí skutečně postrádá obdobná zásadní díla (ponecháme-li teď stranou obecný Mariánský Atlas), která pro česká poutní místa představují např. Balbínovy *Divi*. V jisté rovině tuto funkci plní spis *Granat-Apfel* od slavného německého barokního spisovatele Huebera Fortunata Zeitigera, který je s doplněním pozoruhodných rytin M. V. Sommera věnován (mimo jiné) vyobrazení příběhu prvotního zázraku o hanobení sochy,¹³⁴ což jen potvrzuje někdejší slávu tohoto divu. Nutno však podotknout, že prozatím v žádném pramenu ani odborné literatuře nejsou neukirchenské zázraky zpracovány komplexním ani typologickým způsobem.

Za ještě problematičtější pro české čtenáře považuji skutečnost, že snad jedinou česky psanou literaturu o Novokostelí představují některé z publikací Jana Royta, avšak Neukirchenské dějiny i jejich zázraky zde představují spíše doplnění jednotlivých mariánských kultů. Domnívám se, že absence tohoto typu literatury je vzhledem k slávě poutního místa spíše ke škodě. Uvážíme-li dále, že jde v zásadě o slávu mariánského kultu, u jehož zrodu figuruje jedna z českých madon, nabízí se otázka, zda by na rytinách a obrazech často zobrazované *Milostné sochy Madony z Neukirchen* se zařatým mečem v hlavě nepříslušelo v první řadě spíše jméno *Madony Loučimské*. Toto pojmenování slavné sochy není však dnes zdaleka tak časté.¹³⁵ Bohužel ani mobiliář loučimského kostela rozvoji kultu místní madony dnes příliš

¹³² Ferdinand VANĚK a Karel HOSTAŠ, *Soupis památek historických a uměleckých*, sv. 17. Praha 1902, s. 93. – srov. také informatorium v poutním kostele v Loučimi.

¹³³ viz uvedeno výše

¹³⁴ Hueber FORTUNATUS ZEITIGER, *Granat-Apfel der Wunderzierden inden Bildsaulen U. L. F. Maria bei zweien Völkern der Bayern u. Böhmen*, T. I-III, München 1671, s. 97. s. 198. s. 238. s. 280.

¹³⁵ J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2011, s. 238.

nepomáhá, neboť veškerou slávu citovaných zázraků zde reprezentuje jen výše zmiňovaná kopie milostné sochy, která se svým zpodobněním výrazným způsobem liší od své původní zázračné předchůdkyně. Nejen však pro slávu Loučimi, ale také celkovému mariánskému kultu a bezesporu i krásnému poutnímu místu v Neukirchen by prospělo podrobnější zpracování zázračných divů, neboť obecně dobře dostupná literatura nás k poutním místům přitahuje a umělecká zvelebující ikonografie nás zde povznáší. Kultura poutních míst patří bezesporu k základním pilířům barokní lidové zbožnosti a má-li být její odkaz v naší společnosti alespoň částečně zachován, je potřeba se především postarat o to, aby slavná poutní místa, která výrazně souvisejí s českými dějinami, byla známá také u nás a nejenom v zahraničí, ať se již jedná o Neukirchen v Bavorsku nebo o jiná poutní místa.

1.6 Poklad českého Palladia

Veškerá bádání spojená s národním významem mariánské úcty se nemohou obejít bez připomenutí zázračné tradice poutního místa ve Staré Boleslavi. V této kapitole bych však rád poněkud poukázal na skutečnost, že přestože tato svatyně odjakživa uchovává jeden z nejvýznamnějších mariánských klenotů představující dodnes nejceněnější relikvii mariánské úcty v českých



zemích, samotné vyobrazení a celkové pojetí zázračných milostí, které zázračné Palladium obsahuje přímo i ve svém názvu, zde v porovnání s méně známými poutními místy představuje v dnešní době téměř minimální součást místní poutnické kultury. Hned úvodem je potřeba říci, že v současné době je palladium umístěno v původně románském kostele sv. Václava ve Staré Boleslavi, neboť místo tradičního umístění palladia – kostel Nanebevzetí Panny Marie pochází v současné době dlouhodobou rekonstrukcí. Staroboleslavské palladium, které se z hlediska významu svého kultu v době barokní vyrovnalo slávě i již zmiňované *Madony stříbrných hor*, představovalo v 17. – 18. století hlavní symbol jezuitského patriotismu a celkové mariánské úcty v českých zemích.

První historicky dochovaná zmínka o tomto gotickém reliéfu související s kulty hned několik významných světců¹³⁶ pochází z roku 1589. V té době jej tehdejší profesor pražské Univerzity

¹³⁶ Spojitost lze vnímat s následujícími patrony: Cyrila, Metoděje, Václava, Vojtěcha, Prokopa, Jana Nepomuckého a sv. Ludmily. - J. ROYT, *Barokní pout v Čechách*, In: Jiří Mihola, *Na cestě do nebeského Jeruzaléma, poutnictví v českých zemích ve středověkém kontextu*, Brno 2010, s. 103.

Adam Rosacius z Karlšpěrka údajně spatřil během vykonané pouti do Staré Boleslavi.¹³⁷ Okolnosti jeho původního nalezení však současně představuje také **prvotní zázrak**, který s ním bývá spojován, jež ústní lidová tradice a historické prameny řadí do podstatně dřívějších dob. I v případě legend o staroboleslavském Palladiu se nám tradičně dochovalo hned několik variant jejich znění, ze kterých zde představím dvě z těch nejčastěji uváděných. První z nich uvádí, že zázračný reliéf byl přinesen z Řecka Cyrilem a Metodějem, kteří jej darovali kněžně Ludmile ke křtu.¹³⁸ Další zřejmě častěji uváděná legenda vypráví o zlatém reliéfu, který byl odlit pravděpodobně ve stříbře či mosazi ze všech pohanských bůžků a model, jež Ludmila odevzdala Metodějovi po svém křtu. Po smrti Ludmily byl reliéf předán do péče sv. Václava, který jej (jak o tom svědčí jeho častá legendistická zobrazení) měl na krku údajně i v okamžiku svojí smrti. Zmiňovaný termín „zbrocené palladium“ vznikl z pověsti, že jej v okamžiku patronovy smrti zmáčela přímo patronova krev.

Legendy dále zmiňují věrného panovníkova sluhu Podivena, který jej zakopal do země, aby předešel jeho zneuctění. Podivena později dostihli Václavovi vrahové a pověsili jej. Jiná verze této legendy praví, že Podivena Václavovi vrahové pověsili dříve, než se mu podařilo Palladium ukrýt. Do země jej tak prý zakopali sami vrahové, aby tento patronátní symbol důkladně potupili.¹³⁹ Podle další verze bylo Palladium pohřbeno společně s tělem Podivena kdesi na okraji lesů na dohled boleslavského hradu. Palladium bylo podle legendy vykopáno ze země až v roce 1160 jistým rolníkem, jehož jméno se mi v pramenech nepodařilo dohledat.¹⁴⁰ Za prvotní zázračnou událost tradičně spojovanou s boleslavským Palladiem bývá považován div, který se odehrál, když si jej rolník odnesl domů a podivné Palladium se přes noc vrátilo na místo původního nalezení. To se opakovalo ještě několikrát. Událost tedy spadá v rámci zázračných topoi do kategorie, kdy se jednotlivé zázračné obrazy vracejí na místo původního nalezení.¹⁴¹ Po těchto událostech zavěsil Palladium na strom nedaleko od tohoto zázračného místa a veškeré události sdělil členům kapituly ve Staré Boleslavi, kteří kolem tohoto místa údajně postavili kapli. Je velmi těžké určit, do jaké míry se současná podoba

¹³⁷ Adéla BRODŇANSKÁ, *Dějiny staroboleslavské kolegiátní kapituly: místní tradice a realita*, Praha 2015, s. 64 – 65.

¹³⁸ Miroslav KURANDA, *Z Prahy do Staré Boleslavi, Svatou cestou podél čtyřiceti kapliček a Svatováclavskou cestou ze Staré Boleslavi do Prahy*, Stará Boleslav 2009, s. 114.

¹³⁹ Guilielmo GUMPPENBERG, *ATLAS MARIANS QUO SANCTAE DEI GENITRICIS MARIAE IMAGINUM MIRACULOSARUM ORIGINES Duodecim Historiarum Centuiis Explicantur*, Monachii: Typis impensis, Ioannis laecklinni, Typographi, Bibliopolae 1672, s. 42., srov. také Augustin SARTORIUS, *Marianischer Atlas, oder Beschreibung der Marianischen Gnaden-Bilder*, Prag 1717 - srov. také H. F. ZEITIGER, *Granat-Apfel der Wunderzierden in denen Bildsaulen*, München 1671, s. 41 – srov. také *Maria Lust Garten mit den fuhrnehmsten im Konigreich Boheim, Marggrafftumb Mahren und Herzogthumb Schleisen befindlichen Mirackel Bildern unserer Lieben Frauen*, Prag 1704, s. 179 – 180.

¹⁴⁰ *Tamtéž*.

¹⁴¹ J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, 2011, s. 107.

Palladia shoduje s tou původní. Jistou představu si lze utvořit na základě vyobrazení ikon sv. Václava, jenž jej má na krku jako medailon, existují však také domněnky, že tento medailon mohl být pouhou ikonou, která byla namalovaná na dřevě a krytá kovovou maskou. V 15. století byl kostel navíc vypálen a říká se, že po Palladiu zbyla pouze beztvará kovová hmota, z níž neznámý umělec následně zhotovil údajně současnou podobu.¹⁴² Určení přesné podoby původního zázračného reliéfu bývá dnes tedy spíše spekulativní.

Podle legend můžeme tak datovat vznik nejstaršího poutního místa v Čechách do poloviny 12. století, přičemž vznik původního filiálního kostela Nanebevzetí Panny Marie bývá někdy datován již do r. 1099.¹⁴³ Kvůli zmiňované rekonstrukci se mi bohužel domovský kostel milostného Palladia navštívit nepodařilo, neboť místní kněží a správa současné Matice staroboleslavské si veškeré objekty ve Staré Boleslavi velmi hlídá a za určitá povolení požaduje podle mého názoru až příliš přehnané splnění podmínek zasahujících i do osobního finančního rozpočtu badatelů. Nepodařilo se mi tedy tak bohužel navštívit místní ambity, které by poskytovaly možnost zařazení zázračných typů k jisté typologii v oblasti prvotního i dalších zázraků. Nedostalo se mi možnosti ani pracovat s votivními dary s případnými zobrazeními zázraků. Podle citovaných zdrojů tyto ambity v roce 1755 vymaloval barokní malíř Václav Prokop Kramolín¹⁴⁴, přičemž na nástropních malbách zachytil výjevy ze života Panny Marie a lunetové fresky vyzdobil údajně historií zázračného Palladia a **konkrétními zázračnými vyslyšenými** připisované Panně Marii Staroboleslavské.

Tato zobrazení prošla v průběhu času několika výraznými rekonstrukcemi, neboť jednotlivé výjevy bývaly zpravidla především přírodními podmínkami dosti poškozovány. Poslední rekonstrukce se odehrála v roce 1947, přičemž se malíři Václavu Nováčkovi již nepodařilo zcela obnovit v důsledku druhé světové války již dosti poničené výjevy a dřívější přemalby byly sejmuty.¹⁴⁵ V tomto stavu se přitom jednalo o sejmutí už pouhých dvaceti zhotovených výjevů souvisejících s mariánskou tradicí poutního místa. Z toho vyplývá, že přítomnost původně zobrazené mariánské milosti týkající se konkrétních lidí do 20. století nepřekročila. (srov. cit. č. 183) I z několika málo dochovaných fotografií staroboleslavských ambitů můžeme soudit, že současný stav fresek je tak v mnoha případech dosti nečitelný. Pro výše zmiňované skutečnosti se mi rovněž nepodařilo dostat k žádným soupisům, podle kterých by

¹⁴² Oficiálně jsou nábožensky přímo uctívány dvě varianty Palladia. Jednu by měl představovat původní dochovaný originál, který je trvale uložen v prostorách Arcibiskupství pražského a návštěvníci jej tak mohou v kostele uctít pouze na v rámci svatováclavských poutí do Staré Boleslavi. Druhou uctívanou variantou je potom první zhotovení kopie tohoto originálu.

¹⁴³ Helena KOUTECKÁ, *Stručný místopis Mariánské úcty v Čechách a na Moravě*, Praha 2010, s. 7.

¹⁴⁴ Kolektiv autorů, *Dějiny českého výtvarného umění II/2* Praha 1989, s. 772.

¹⁴⁵ Rekonstrukce probíhaly také v předchozích letech 1882, 1926, 1932, 1936-38 - Alois DAŇHA, *Stará Boleslav*, Stará Boleslav 1947, s. 7.

bylo možné jednotlivá zázračná zobrazení zkoumat a porovnávat, a nebylo mi bohužel ani sděleno, zda takový zázračný soupis (kniha staroboleslavských zázraků) v dnešní době existuje. Jistý vzorek zázračných vyslyšení je obsažen v knížce A. z Radbuzy *O blahoslavené Panně Marii a přečisté Rodičce Syna Božího...* Veškeré uvedené zázraky představují typ nejružnějších uzdravení od nemocí, zlomenin, nebo bláznovství. Jisté výjimky představují zázraky o obrácení na katolickou víru a ojedinělá událost, kdy Panna Maria na přimluvu zachránila jakousi Barboru Gruberynowou od udušení.¹⁴⁶

V kostelních vyobrazeních můžeme najít také jisté úkazy na propojení ostatních světců se zázračným Palladiem, mimo jiné například sv. Jana Nepomuckého modlící se k Palladiu v předvečer své smrti. Vyobrazení rolníka vyorávajícího Palladium je vhodné vnímat spíše jako symbolický výraz staroboleslavské mariánské tradice než jako konkrétní zázračný projev. Celková typologie zázračných vyobrazení ve Staré Boleslavi tak může být z citovaných pramenů odhadována, avšak nemohu ji zde zhodnotit současně i na základě osobní návštěvy jako v případě ostatních poutních míst rozebraných v této práci. Podle tradiční slávy Staroboleslavské Madony dosti vyzdvihované v Gumpfenbergově *Atlase* lze usuzovat, že milosti Staroboleslavské Madony lze dělit podle tragédií podobným způsobem,¹⁴⁷ jako v případě Madony Svatohorské (viz výše). Celkově se však dá říci, že sláva staroboleslavských zázračných dějů je v podobě jejich současných zobrazení v porovnání s těmi svatohorskými značně odlišná. Troufám si říci, že možnost přístupu k jakékoli literatuře tohoto typu svým způsobem poukazuje také na důležitost, kterou jednotlivá místa zázračným událostem přikládají.

Absenci a nečitelnost staroboleslavských zázračných dějů lze vnímat jako výrazně znepokojivé již z toho důvodu, že symbolizují samotný zrod mariánské tradice v českých zemích. Z původně rozsáhlé milostivosti Staroboleslavské Madony, zde tak totiž pomalu zůstávají pouze původní legendy. Bohužel podobnou situaci lze zaznamenávat v současném stavu onehdy přeslavné Staroboleslavské poutní cesty, jež představuje samostatné odborné téma, kterým se však tato práce nebude více zabírat. Rád bych zde jen uvedl, že těchto 44 dochovaných zastavení zasvěcených jednotlivým patronům a milostným mariánským sochám

¹⁴⁶ Arsenius z RADBUZY, *O blahoslavené Panně Marii a přečisté Rodičce Syna Božího...*, Praha 1629, b. p.

¹⁴⁷ Guilielmo GUMPPENBERG, *ATLAS MARIANS QUO SANCTAE DEI GENITRICIS MARIAE IMAGINUM MIRACULOSARUM ORIGINES Duodecim Historiarum Centuiis Explicantur*, Monachii: Typis impensis, Ioannis laecklinni, Typographi, Bibliopolae 1672, s. 42., srov. také Augustin SARTORIUS, *Marianischer Atlas, oder Beschreibung der Marianischen Gnaden-Bilder*, Prag 1717 - srov. také H. F. ZEITIGER, *Granat-Apfel der Wunderzierden in denen Bildsäulen*, München 1671, s. 41 – srov. také *Maria Lust Garten mit den fuhrnehmsten im Konigreich Boheim, Marggrafftumb Mahren und Herzogthumb Schleisen befindlichen Mirackel Bildern unserer Lieben Frauen*, Prag 1704, s. 179 – 180.

představuje v této tematice další možný klíč ke komparaci zázračných typologií. V současné době jsou však tyto milostné kaple v dosti zdevastovaném stavu.

1.7 Táborská svatyně Panny Marie Klasové

Původ klokotské osady je listině doložen do roku 1220, kdy v místech klokotské hory sídlil a vládl rod Vítkovců. Počátky poutního místa mají svůj zrod ve stavbě původního kostelíku přilehlého k místnímu hrádku, jehož přítomnost je pro uvedení jména faráře Bolecha datována do roku 1361 a jeho mariánské patrocinium následně do roku 1396.¹⁴⁸ Místní



likvidace adamitské sekty za husitských bouří způsobila kostelu značné škody a nová kaple byla vystavena až v roce 1520. Od té doby se neustále různými přístavbami rozšiřovala až na počátku 18. století nabylo poutní místo zhruba svoji současnou podobu. Četnost poutí do Klokot dosáhla svého vrcholu v 18. století, kdy místo jistý čas vlastnili rakouští benediktini z Melku. Následný příliv rakouských poutníků obohacoval vedle české poutní tradice Klokoty až do počátků 20. století.¹⁴⁹

Prvotní zázračná historie Klokot je pro svoji dvojnost poněkud specifická. Za prvotní zázraky bychom mohli považovat léčivou vodu místní studánky, kterou místní obyvatelé objevili pravděpodobně již ve 13. století za Vítkovců, kteří zde měli v držení tvrz doloženou již v roce 1220.¹⁵⁰ Lékař Josef Mička ji v roce 1732 skutečně označil za výrazně léčivou, na druhé straně ale do této doby postrádáme jakýkoli konkrétní důkaz vyléčení a zázračné účinky vody jsou zmiňovány pouze v obecnosti.¹⁵¹ V místě této zázračné studánky se stal později zázrak, kdy se zde zjevila Panna Marie. Přítomní pastevcí ji nemohli poznat a její jméno jim sdělili až dva andělé, kteří následně vyzvedli milostnou Panu k nebesům. Uvádí se, že krátce po této události došlo ke zmiňovanému vysvěcení kostela Mariiným jménem, což nám tedy tuto událost datuje pravděpodobně do roku 1392. V některých pramenech můžeme najít tvrzení, že Panna Maria se na tomto místě zjevovala už dříve, avšak až když se na místo seběhlo velké množství lidí společně s klokotskými pastevcí, tehdy došlo k zázraku zjevení.¹⁵²

¹⁴⁸ Jan HULAKOVSKÝ, *Dějiny Hory Klokotské*, Tábor 1901, s. 4 - 5. srov. také Ladislav ŠOTEK, *Mariánské poutní místo Klokoty*, Klokoty 2014, s. 5.

¹⁴⁹ také Ladislav ŠOTEK, *Mariánské poutní místo Klokoty*, Klokoty 2014, s. 13.

¹⁵⁰ Kamila MOTYČKOVÁ, *Klenoty českého baroka*, Praha 2008, s. 14.

¹⁵¹ Například takového typu, že v roce 1835 bylo do Prahy zasláno 36 lahví této léčivé vody, atd.

¹⁵² *Tamtéž*, s. 4. – srov. také Jan HULAKOVSKÝ, *Dějiny Hory Klokotské*, Tábor 1901, s. 4 - 5. srov. také Ladislav ŠOTEK, *Mariánské poutní místo Klokoty*, Klokoty 2014, s. 5 – 6.

Faktem zůstává, že tento zázrak výjimečnost poutního místa významně zvýšil, zvláště uvážíme-li, že se tím navíc znovu potvrdila zázračnost místa, na kterém se místní již dlouho předtím údajně zázračně léčili u studánky. Jako projev vděku postavili místní lidé u studánky kapličku, v jejímž průčelí je dnes vyobrazena Panna Maria Klokotská. Druhá verze by nejspíš odpovídala i zobrazení tohoto prvotního zázraku, který je dnes v této formě zobrazen u stropu v pravé boční kapli směrem od kostelního oltáře k východu, přičemž vyobrazení téměř současné podoby Klokot je nutné na obraze vnímat přirozeně symbolicky. Vyobrazení vzniklo patrně rukou malíře Václava Bartůňka, který roku 1892 vyzdobil strop místního kostela malbami.

Otázkou zůstává, zda lze za formu vyobrazení prvotního zázraku považovat i **milostný obraz Panny Marie Klokotské**, který je v areálu přítomný na několika místech, včetně hlavního oltáře kostela. Panna Maria je na něm znázorněna jako stojící na půlměsíci a po stranách ji nesou dva andělé. Obraz měl být namalován brzy po zázraku zjevení jakýmsi malířem ze Sezimova Ústí a tento obraz měl být také zavěšen do postavené kapličky. Současný stav obrazu však vypovídá o jeho daleko pozdějším vzniku. Řešení tohoto rozporu nastíněného J. Hulakovským přináší verze L. Štocha, který uvádí, že původní středověký obraz byl ztracen za husitských bouří, znovu pak nalezen v roce 1520, kdy následně zanikl. Současný obraz byl pak namalován pražským malířem Ondřejem Burgerem v roce 1622. Podle Hulakovského se však jednalo o pouhé restaurování původního originálu, aniž by tento doznal sebemenší újmy. Šotek však uvádí za malíře Johana Andrease Burgera a zhotovení barokní formy milostného obrazu posouvá až do roku 1636.¹⁵³ Těžko dnes najít důkazy pro potvrzení těchto verzí, podstatné však je, že současná podoba vyobrazení Panny Marie odpovídá reprodukci typu Panny Marie Klasové typické již pro 14. století, což zde potvrzuje vyobrazení slunečního límce jejího Šatu.¹⁵⁴ Tato podoba milostného obrazu se v 18. století současně stala i symbolickým vyobrazením Klokotské Madony a je tedy na místě uvažovat, do jaké míry zde můžeme ještě hovořit o vyobrazení prvotního zázraku.

Ať již dojdeme k jakémukoli závěru, představuje zobrazení tohoto divu jediné vyobrazení zázraků, které dnes v poutním areálu v Klokotech můžeme najít. P. František Trnka, klokotský kaplan, hovoří roku 1761 o tzv. *Milostech Panny Marie Klokotské*, což měly být údajné zápisy zázračných událostí z let 1685, 1692 a 1693 následně potvrzené i darováním votivních darů, přičemž mezi dárci byla podle P. Hulakovského i císařovna Marie Terezie. Již současná poutní literatura věnovaná Klokotům hovoří však o tom, že z těchto záznamů a darů

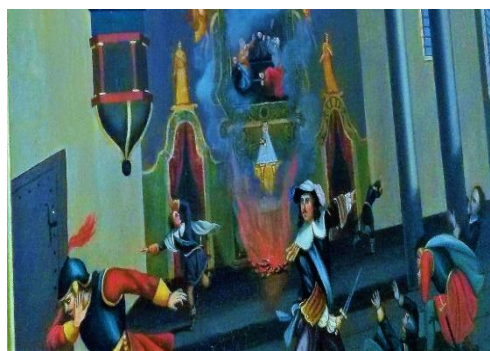
¹⁵³ Jan HULAKOVSKÝ, *Dějiny Hory Klokotské*, Tábor 1901, s. 6 – 7. - srov. také Ladislav ŠOTEK, *Mariánské poutní místo Klokoty*, Klokoty 2014, s. 5 – 6.

¹⁵⁴ J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2011, s. 261 – 262.

není do dnešní doby zachováno vůbec nic.¹⁵⁵ Místní přilehlé ambity s věžovitými kaplemi jsou stejně jako v případě poutního místa v Římově jakýchkoli vyobrazeních konkrétních zázračných událostí prosty. Jejich obrazovou výzdobu tvoří lunetové olejomalby z 18. století zobrazující výjevy ze života Krista, Panny Marie a sv. Jana Nepomuckého. Tím se však v Klokotech končí veškerá typologizace vyobrazení zázračných dějů a jediné možné zařazení představuje tedy výjev prvotního zázraku, který tak lze řadit do kategorie mariánského zjevení.

1.8 Tři bechyňské obrázky

Zázračná zobrazení nás v této podkapitole zavedou do starobylého města ležícího na soutoku řek Lužnice a Smutné. Poutní kostel Nanebevzetí Panny Marie v Bechyni se od ostatních poutních míst probíraných v této práci liší ve dvou zásadních skutečnostech.



Předně dosti starou historií svého vzniku, kterou musíme datovat až do období pozdní gotiky, konkrétně do roku 1284,¹⁵⁶ kdy byl původní kostel postaven místními měšťany pro františkánský řád minoritů. Další odlišnost představuje zázračná historie tohoto místa, neboť nejen že zde vznik tohoto místa není žádným způsobem spojován s **prvotními zázračnými ději**, jak tomu je u většiny ostatních poutních míst, ale tyto prvotní zázraky pocházejí v porovnání s jinými až z výrazně pozdní doby. Jejich udání tak v tomto případě ani nelze považovat za slavný počátek poutní tradice do Bechyně. Prameny naopak uvádějí, že předměty, které svou prvotní „zázračnou sílu“ odhalily až v 17. století, byly v kostele uctívány již dlouhou dobu před tím. Některé prameny zde hovoří o uctívání dvou zázračných sošek. Socha Panny Marie Bolestné gotického původu, jejíž uctívání prameny datují do 14. století a menší kopie této sochy vyrobené v století 16., která, jak mohu potvrdit, je dodnes umístěna ve výklenku vedle oltáře. Obecně se však nejčastěji hovoří o tzv. „**třech svatých obrazech**“, jak uvádí základní historický pramen k této tematice od Jindřicha Labe (cit.). Slovo obraz zde však nemůžeme brát doslova, neboť tyto obrazy, které se později staly předměty zázračných událostí, konkrétní události vždy pouze zobrazují a jejich vznik pochází

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 12.

¹⁵⁶ Klemens MINAŘÍK, *Poutní místo Bechyně u Tábora*, Přerov 1938, s. 4.

až z doby následující těmto zázračným dějům.¹⁵⁷ Za relikty, které tyto zázraky přímo způsobily, jsou zpravidla považovány již zmiňované **dvě piety** z 15. a 16. století¹⁵⁸ a v kostele dnes již nepřítomný krucifix.

Škody, které klášteru způsobily husitské války, byly opraveny pány ze Šternberka. Zdeněk ze Šternberka nejprve opravil původní kostel a v roce 1490 jej slavnostně předal českým františkánům, jejichž záslužnou péčí začínalo do místa postupně putovat stále více zbožných poutníků. Prostory kostela požadavkům poutí časem přestávaly stačit, a tak jej roku 1501 nechal Zdislav ze Šternberka rozšířit a přestavět tak celý poutní areál do dnešní současné podoby. Za udáním naznačených prvních zázračných dějů se musíme ohlédnout až do třicetileté války, konkrétně do roku 1619, kdy dne 19. srpna byl v již několik dní císařskou armádou obsazeném městě¹⁵⁹ zpusťšen bechyňský kostel stavovskou armádou. Stalo se tak údajně v neděli při mši svaté a místní františkáni (František Startz a Bernard Nager) byli zajati a odvezeni do Prahy. Z roku 1644 se údajně dochoval protokol s názvem *Osvědčení zázraků v klášteře františkánském*, do kterého dal tehdejší majitel bechyňského panství zhruba v polovině 17. století tyto zázračné děje zaznamenat. K protokolu se mi bohužel nepodařilo dostat, údajně je v něm však obsaženo znění následujících událostí.¹⁶⁰

Z čela stavovské armády se jeden voják, jistý Prokop Kudláček, rozhodl nejprve zhanobit místní krucifix a Kristu údajně usekl dolní čelist. Jistý Jan Legát k tomu dodává, že byla odsekuta pouze část krucifixu, která následně vypálila hanobiteli na rtech znamení, kterého se prý do smrti nezbavil. I další vojín, Stránský, se rozhodl tento symbol Krista potupit a vrhl po něm kamenem, tento kámen se však od Krista odrazil zpátky Stránskému do prsou s takovou silou, že jej polomrtvého museli křísit. Další z nich, Valentin Šmaha pak na kříž vystřelil z ručnice, načež z Kristova těla prý vytryskla silná záře. Dále pak prameny uvádějí několik verzí, které se podle různých svědectví liší. Některé verze praví, že se tato záře rozlila kostelem poté, co se Kristu vojáci posmívali, a následně je tato záře téměř vydělila k smrti. Dále se vypravuje, že jistý ovčák Jiří Nepovolný urazil Panně Marii Bechyňské cihlou hlavu a chtěl si ji následně odnést domů. Hlava na něj prý ale tak přísně pohleděla, až z toho padl bezvládně k zemi. Častěji se však hovoří o mušketyrovi, který milostné sošce usekl hlavu a rouhavě se jí vysmíval jako své „hezké milence“, následně „zařval jako vůl a padl jak

¹⁵⁷ Jindřich LABE, *Historie třech svatých obrázcích...v chrámu Páně Bechyňském*, Praha 1746, - srov. také J. ROYT, *Obraz a kult 17. a 18. století*, Praha 2011 s. 108, s. 219. – srov. také K. MINAŘÍK, *Poutní místo Bechyně u Tábora*, Přerov 1938, s. 4.

¹⁵⁸ [online] [https://cs.wikipedia.org/wiki/Kostel_Nanebevzet%C3%AD_Panny_Marie_\(Bechyn%C4%9B\)](https://cs.wikipedia.org/wiki/Kostel_Nanebevzet%C3%AD_Panny_Marie_(Bechyn%C4%9B)), [cit. 3. 4. 2018].

¹⁵⁹ Včele vojska stál údajně vojevůdce Buqoy.

¹⁶⁰ *Osvědčení zázraků*, 1644 – srov. také [online] <http://www.lazne-bechyne.cz/o-bechynskem-zazraku.php> [cit. 21. 3. 2018]. – srov. také K. MINAŘÍK, *Poutní místo Bechyně u Tábora*, Přerov 1938, s. 4. – 6.

podtátý (...)“¹⁶¹, po procitnutí pak sošku prosil za odpuštění. Podle jiné verze odnesl tento mušketýr hlavu do domu městského radního Petra Hrnčíře, kde ji postavil na stůl a začal jí nadávat, z čehož přišel o rozum. Pravděpodobnější jsou patrně však tvrzení, podle kterých hlava sošky zůstala ležet v kostele, neboť se uvádí, že sošku i s její hlavou našel uprostřed vypáleného kostela v podobě, na které oheň údajně nezanechal žádné stopy. Poslední zázrak je připisován menší pietě. Jistý Primas Pavel Stephanides údajně viděl, jak vojáci na hřbitově u kostela pálili kostelní věci a když do ohně hodili milostnou pietu, soška ihned vyskočila ven, aniž by ji plameny poškodily. Tento div se údajně opakoval třikrát za sebou.

Objevení poškozeného kříže je připisováno primátorovi města Štěpánu Rosolovi a menší sochu Panny Marie objevila jistá paní Dorota Poslová. Zajímavé zde je, že veškeré zbožné předměty byly objeveny v nepoškozeném stavu a lidmi výše postavenými, což může skutečně působit jistým dojmem společenského profitování, avšak jak i z této celkové práce vyplývá, v době katolické reformace by se nejednalo o nijak zvláště výjimečnou neřest.¹⁶² I navzdory uvedeným zázrakům byl však kostel skutečně rozsáhle zpusťošen a mnoho věcí bylo nenávratně poškozeno (cit.).¹⁶³ I v tomto případě však za veškerou obrodou poutního místa stojí Šternberkové. Adam ze Šternberka dal po dobu opravy kláštera nejprve přenést milostné relikvy k uctívání do zámecké kaple sv. Ludmily, odkud je v roce 1623 zpět na již opravené poutní místo slavnostně přeneslo procesí bechyňských dívek. Největší zásluha na rozšíření slávy bechyňských zázraků bývá však připisována Janu Norbertu ze Šternberka. Zásluhou tohoto Šternberka následně i vznikly výše uváděné zázračné obrazy, které dal tento muž zhotovit na tehdejší dobu v dosti bohatě zdobené podobě, a velkou měrou se také zasloužil o rozšíření jejich distribuce na svaté obrázky, devoční grafiky, malé oltáře apod.. Kromě toho nechal tento bohatý muž nově postavit dvě milostné kaple k bechyňskému klášteru, kam milostná zobrazení nechal roku 1673 slavnostně přenést. Popis této pouti je detailně zaznamenán v díle Jindřicha Labe¹⁶⁴ a vzhledem k rozsahu této práce jej zde uvádět nebudu. Počinání tohoto muže podle Jana Royta jen potvrzuje skutečnost, že největší barokní slavnosti se v Čechách (s výjimkou kanonizace Jana Nepomuckého 1729) odehrály ještě před obdobím 18. století.¹⁶⁵

¹⁶¹ [online] <http://www.lazne-bechyne.cz/o-bechynskem-zazraku.php> [cit. 21. 3. 2018]. - srov. také Antonín REZEK (ed.), *Jan Beckovský, Poselkyně starých příběhův českých II/3*, Praha 1880, s. 118 – 119.

¹⁶² J. ROYT, *Obraz a kult 17. a 18. století*, Praha 2011 s. 222 – 223.

¹⁶³ K. MINAŘÍK, *Poutní místo Bechyně u Tábora*, Přerov 1938, s. 5.

¹⁶⁴ *Tamtéž*, s. 7 – 8. – srov. také J. LABE, *Historie třech svatých obrázcích...v chrámu Páně Bechyňském*, Praha 1746, s. 120.

¹⁶⁵ J. ROYT, *Obraz a kult 17. a 18. století*, Praha 2011 s. 217 – 219. – srov. také Vít VLNAS, *Jan Nepomucký - česká legenda*, Praha 2013, s. 194.

Udání se zázračných událostí představovalo tehdy ve víru třicetileté války pro poutní místo v Bechyni nesmírný význam. Následně vzrůstající poutní tradice se údajně pravidelně účastnila četná procesí píseckých, táborských, vltavotýnských, soběslavských a česko-budějovických, ale i jiných více vzdálených poutníků. Vrchol těchto poutí bývá přirozeně tradičně spojován s rokem 1715, kdy za poslední majitelky z rodu Šternberků dosáhly uctívané předměty údajně svého největšího ohlasu. Vidíme tedy, že rod Šternberků je s historií poutního místa v Bechyni nerozlučným způsobem spjatý.

Jak vidíme, vznik oněch „tří milostných obrazů“ ve druhé polovině 17. století je tedy potřeba vnímat jako důsledek této oslavné činnosti a pro poutní místo v Bechyni tak od této doby představují zázračné symboly, které se velké vzácnosti těší dodnes.¹⁶⁶ V současné době se v místním poutním areálu však nacházejí dokonce čtyři obrazy připomínající zázračné děje z vojenského pustošení roku 1619. Tři z těchto zobrazení jsou dnes umístěna přímo v kostele, přičemž je potřeba zmínit, že milostné originály jsou pouze dva z nich, které jsou umístěny v boční kapli postavené Janem ze Šternberka, která je směrem od hlavního oltáře kostela po levé straně. Každý z těchto obrazů je v této kapli umístěn po jedné straně oltáře poněkud zvláštním způsobem, neboť se zdá podivné, že takto významná díla jsou takto jednoduše položena na podlaze a opírají se o zeď. Stojíme-li čelem k tomuto oltáři, máme po levé straně milostný obraz zobrazující zázračnou událost spojenou s hanobením krucifixu, obraz na pravé straně pak upomíná na událost, kdy byla zázračně sošce uražena/useknuta hlava. Třetí zázračný obraz je v současné době údajně umístěn kdesi v horních prostorách kláštera, kam mě místní správci kostela bohužel i navzdory mé maximální snaze o domluvu odmítli vpustit. Po různých konzultacích se mi však podařilo potvrdit, že tento třetí obraz zobrazuje zázračnou událost spojenou s vyskočením zázračné Piety z ohně. Bylo mi nadále vysvětleno, že tento obraz není v kostele vystaven z důvodu časem zapříčiněného poškození.

Patrně namísto tohoto obrazu je v kostele (údajně teprve krátce) přítomný v pořadí již čtvrtý obraz zobrazující zmiňované zázračné děje (viz na začátku této kapitoly). Nejedná se tedy o původní originál s nádherně zdobeným pozadím, ale o variaci zázračného zobrazení, kdy Panna Maria vyskočila z ohně, která je umístěna v klasickém obrazovém rámu zlaté barvy. Tento obraz může oproti zbývajícím dvěma originálům nabídnout divákovi konkrétní popis události, který se však stejně jako její zobrazení v tomto případě zcela neshoduje s prameny. V první řadě je patrné, že byl obraz malován v novější době, neboť v nápisu je doslovně uvedeno: „(...) obraz Panny Marie třikráte do ohně vhozen (...)“, z čehož je zřejmé, že je zde

¹⁶⁶ I zásluhou těchto děl je dnes místní kostel Nanebevzetí Panny Marie považován za kulturní památku České republiky.

používáno slova obraz v obecné rovině, kdy již představuje synonymum pro milostnou sošku.¹⁶⁷ Dále se zde s původním zněním rozchází samotné vyobrazení, neboť zapálený oheň je zde vojáky vytvořen přímo před hlavním oltářem, což na jedné straně nabízí další možnou variantu této události, ze které mohl autor případně vycházet. Oporu může najít v díle barokního spisovatele Františka Beckovského, který o tom píše: (...) v tom kostele oheň udělali a ten obraz dřevěný do něho vhodili, rouhavě křičíce a svau bezbožnost páchající v přítomnosti několika katolíkův, bechyňských měšťanův i měšťtěk, kteří se na to všechno bolestně dívali i také to svým svědectvím potvrdili.¹⁶⁸ Pozornost poutá rovněž ve středu umístěná postava mušketýra, který se šavlí ohání kolem sošky takovým způsobem, že v nás tím může vzbuzovat dojem upomenutí na zmiňovaný zázrak související se stětím milostné Piety. Celkový obraz tak na nás může na první pohled působit jistým shrnujícím způsobem, kdy se autor snaží zaznamenat více prvotních zázraků na jednom plátně.

Od doby těchto událostí, které obrazy připomínají, se v bechyňské poutní historii událo údajně mnoho zázračných vyslyšení, které by měly být zaznamenány v klášterní kronice. Tato kronika byla podle všeho ještě na počátku 2. světové války¹⁶⁹ umístěna v sakristii kostela Nanebevzetí Panny Marie, avšak v současné době o její přítomnosti ani existenci nikdo z místních nic neví. Aniž bych zde chtěl jakkoliv křivě podezřívat místní správce kostela, je dosti možné, že mi byla tato informace záměrně zastírána, neboť uvážím-li, že bylo dosti obtížné se v prostorách kostela pohybovat bez průvodce, hlídání informací tohoto typu by bohužel nepředstavovalo zvláště velké překvapení. O to větší podiv u mě vyvolalo zjištění, kde jsou v dnešní době tyto vzácné milostné obrazy v kostele umístěny. Ať již tato kniha dnes existuje či nikoliv, její nalezení by bylo vskutku cenné, neboť se zřejmě jednalo o jistý typ zázračné knihy zaznamenávající až 130 zázračných vyslyšení, patrně v rozmezí 17. století, konkrétně v letech 1630-1730.¹⁷⁰ Pravděpodobně však existují zápisy zázraků i z doby novější, neboť v jisté knize z roku 1744 je údajně uvedeno oživení zemřelé dívky, které byl před pohřbem na prsa položen milostný obrázek Panny Marie Bechyňské. Tento popis pochází od dříve již v Bechyni uzdraveného Martina Halamy.¹⁷¹ Jako další příklady můžeme uvést třeba měšťana Ondřeje Kubu z Vysokého Hrádku, který 11. července 1739 nabył dříve ztracenou řeč, prohlédnutí syna řezníka Václava Salaby, který dokonce prý znovu nabył vypíchnutého oka 10. května 1740 nebo záchranu Marie Mouždorffové, která byla

¹⁶⁷ Vycházíme zde z přirozeného předpokladu, že autor obrazu byl s touto zázračnou historií obeznámen.

¹⁶⁸ Antonín REZEK (ed.), *Jan Beckovský, Poselkyně starých příběhův českých II/3*, Praha 1880, s. 118 – 119.

¹⁶⁹ J. ROYT, *Obraz a kult 17. a 18. století*, Praha 2011 s. 106.

¹⁷⁰ K. MINAŘÍK, *Poutní místo Bechyně u Tábora*, Přerov 1938, s. 10.

¹⁷¹ [online] https://taborsky.denik.cz/zpravy_region/bechynsky-akolyta-martin-halama-duverne-zna-nejen-satnik-farare-20150127.html, [cit. 22. 3. 2018].

pravděpodobně v době válek o rakouské dědictví postřelena někde v okolí Týna nad Vltavou. Máme tedy dochované bohužel pouze jednotlivé útržky těchto událostí. Za zmínku stojí v tomto ohledu edice bechyňských zázraků, která je součástí rigorózní práce Zdeny Prokopové *Virgo potens*.¹⁷²

I přes tento nedostatek celkového zpracování autentických pramenů k zázračným událostem však můžeme usuzovat, že jejich zaznamenání převážně končí v Bechyni kolem poloviny 18. století. Přirozeně to nelze tvrdit s jistotou, neboť klíčový text momentálně postrádáme, avšak novodobá historie Bechyně to rovněž naznačuje (viz níže). Z uvedeného vzorku zázračných událostí nelze zcela vyvozovat komplexní mariánskou typologii, avšak citovaná edice svědčí o tom, že bechyňská zázračná vyslyšení odkazují na tradičně rozsáhlou škálu zázračných typů souvisejících s postihy zemských živlů, ochranou majetku i vlastního života před počasím či zlými lidmi, a převážně největší množství zázračných bechyňských vyslyšení se týkala uzdravení z různých nemocí (viz výše).¹⁷³ Co se týká zobrazení těchto konkrétních zázračných událostí, v celém poutním areálu v Bechyni není přítomné žádné z těchto zobrazení. Ikonografická typologie zázraků, kterou se tato práce zabývá, zůstává tak v tomto místě omezena pouze na zobrazení prvotních zázraků. Tyto pak lze podle jednotlivých zázračných topoi přiřadit do kategorie, kterou Jan Royt¹⁷⁴ vyděluje jako „Potrestaný zločin a milost“, kam v tomto případě tedy spadá hanobení sošky a krucifixu a do kategorie „Zachránění z ohně před protestanty“, kam lze zařadit zázračné vyskočení milostné Piety z ohně.

Jejich význam však zůstával nezpochybněn a milostné obrazy se až do počátku 20. století těšily výrazné oblibě. Nastolení nových politických klimat vytlačilo však postupně bechyňský klášter, jeho legendy a zbožné poutě na okraj společenského zájmu, ostatně jako mnohá další poutní místa, na kterých nebyl „vědecky“ potvrzený nějaký novodobý zázrak. Až od roku 1999, kdy se do kláštera navrátil řád menších bratří,¹⁷⁵ zažívá Bechyně renesanci „zázračné tradice“, kdy se v dnešní době opět řadí k nejvzácnějším poutním místům v České republice. Podle mého názoru by bylo vhodné vyzdvihnout tuto slavnou tradici výraznějším připomenutím konkrétních zázračných dějů, o jejichž udání v rámci historie kostela Nanebevzetí Panny Marie v Bechyni podle výše citovaných informačních zdrojů velmi pravděpodobně není nouze...

¹⁷² Zdena PROKOPOVÁ, Edice bechyňských zázraků „*Virgo potens*“ - srov. také [online] <http://www.lazne-bechyne.cz/o-bechynskem-zazraku.php> [cit. 21. 3. 2018].

¹⁷³ *Tamtéž.* – srov. také K. MINAŘÍK, *Poutní místo Bechyně u Tábora*, Přerov 1938, s. 10.

¹⁷⁴ J. ROYT, *Obraz a kult 17. a 18. století*, Praha 2011 s. 108 – 109.

¹⁷⁵ [online] <http://www.lazne-bechyne.cz/o-bechynskem-zazraku.php> [cit. 21. 3. 2018].

1.9 Skální poustevník z Dobré Vody

„*Obraz z Oltáře se ztratil,
a do místa svého se vrátil.
Ze třech kostelů odešel,
a v příbytek první vešel*“.¹⁷⁶



Tyto verše pojednávající o podstatě **prvotního zázraku** bychom snad ještě v průběhu 20. století mohli najít umístěné v kostele sv. Vintíře v Dobré Vodě u Hartmanic. Přestože se v tomto ojedinělém případě, který v této práci uvádím, nejedná o poutní místo s mariánskou tradicí, představuje podle mého názoru originální projev lidové zbožnosti, která svoji úctu, jak uvidíme, nesoustředila pouze na tradiční „české nebe obvyklých patronů“. Dobrá Voda u Hartmanic byla totiž vedle Břevnovského kláštera hlavním místem, kde v 17. a 18. století tehdy velice výrazným způsobem působil zbožný kult poustevníka sv. Vintíře.

Život tohoto poustevníka skýtá dodnes ne jednu nevyřešenou otázku a jeho tradiční pojetí se dnes již v podstatě neobejde bez legendistických prvků, což je možné považovat, mimo jiné, i za další důkaz zbožného zapálení Vintířova kultu. Za jeden z nejzákladnějších barokních pramenů o Vintířově životě a jeho zázracích lze uvést práci Jiřího Davida *Lesní Hojitel a uzdravovatel. Aneb Život sv. Vintíře...*, která je v dnešní době přístupná již i v novém edičním vydání. Zpracováním vintířovských legend a zázraků se dále věnují například práce Petra Kubína a mnohých dalších historiků (viz cit.). Považuji za zbytečné se tedy v této kapitole životem svatého poustevníka detailně zabývat a z jeho působení uvedu zde jen informace související s poutním místem v Dobré Vodě u Hartmanic. Poustevníkovu přítomnost na tomto místě lze datovat až do první poloviny 11. století, kdy zde Vintíř ke konci svého života pobýval v poustevně pod místním kopcem Březníkem, podle kterého se tehdejší osada také nazývala.¹⁷⁷ Na základě rozhovorů s místními správci domu sv. Vintíře v Dobré Vodě mohu potvrdit, že místo původní poustevny je dnes skutečně zasypáno, což údajně způsobila československá armáda odstřelením v rámci vojenského cvičení v 50. letech. Vojáci si v místě Vintířovy poustevny měli původně vybudovat vojenský úkryt.¹⁷⁸ Těsně pod skálou, která na

¹⁷⁶ J. ROYT, *Obraz a kult 17. a 18. století*, Praha 2011 s. 128.

¹⁷⁷ Jiřina RŮŽKOVÁ, Český statistický úřad, *Historický lexikon obcí České republiky 1869–2005 (1. díl)*. Praha 2006, s. 284.

¹⁷⁸ Jiří DAVID, *MeDICVS HerCInIVs. To gest: Welko-Lesnj Hogitel a Vzdrawytel : Aneb Život S. Wintýře Gináč Gunthera neb Guntýře*. Praha 1713, s. 99.

znamení místa nese dnes železný kříž, je postavena malá kaplička, ve které je umístěno poustevníkově svaté zobrazení. Ve zmiňované poustevně sv. Vintíř 9. října roku 1045 zemřel údajně v přítomnosti českého knížete Břetislava I. a pražského biskupa Šebíře.¹⁷⁹ Následný světcův kult se však v Dobré Vodě začal rozvíjet až v 17. století¹⁸⁰ a to především v souvislosti s místní zázračnou studánkou. Nutno dodat, že přestože je Vintíř obvykle označován jako svatý, jeho kanonizace nebyla i přes veškeré snahy nikdy provedena. Řím jeho kult však oficiálně toleroval, o čemž podle Davida svědčí i skutečnost, že byl roku 1406 v Břevnovském klášteře vyroben misál ke cti patronů sv. Vojtěcha a Vintíře.¹⁸¹ Jedná se tedy o uctívání *per viam cultus populi* a nikoli *per viam canonizationis*,¹⁸² jak doslova uvádí J. Royt. Existence místního kostela (v jeho dnešní podobě) i s přilehlými lázněmi je datována až do roku 1754. Prameny ale uvádějí, že již před rokem 1620 stála v místě Vintířovy studánky, jejíž vodě místní pro tehdejší Vintířovu přítomnost připisovali zázračné léčivé účinky, dřevěná kaplička s **milostnou sochou poustevníka Vintíře**.

Původ ani doba zhotovení této zázračné sošky není známý. Podle Davida vyvrací verzi, podle které se někteří domnívali, že sochu dal zhotovit sám kníže Břetislav patřící ke světcovým nejvýraznějším ctitelům, neboť by ji jistě neumístil do vykotlaného stromu, ale přímo do kaple. Podle legendy byla totiž socha sv. Vintíře nalezena pastýří ve vykotlaném stromě za husitských bouří v době, kdy byly Hartmanice v držení Čejků z Olbramovic. Více informací se však o původu a nalezení milostné sochy v pramenech nedozvídáme, a tak nezbyvá, než se spokojit pouhým Davidovým citátem: „*Nepochybné žeť to některý jeho ctitel učiniti dal hned po krátkém čase po jeho svatém skonání ...*“¹⁸³ Muzeum Šumavy v Sušici, kam byla milostná socha v 50. letech přenesena, obsahuje dnes pouze několik jejích kopií. Za originálem je potřeba se dnes vypravit rovněž do Muzea Šumavy, ale do Kašperských Hor. Současná socha měří 1 metr, na sobě nese zbytky původní polychromie a podle Royta představuje prý průměrné dílo 16. století. Naznačuje dokonce, že původní dnes vystavovaný originál by mohl být ve skutečnosti jiná socha předělaná na Vintíře v 17. století, neboť takovéto restaurace soch nepředstavovaly v rámci barokních doplňků jednotlivých kultů nic neobvyklého.¹⁸⁴

Jak již bylo v úvodu naznačeno, farní kostel v Dobré Vodě představoval ještě v nedaleké minulosti jedinečný příklad malované legendy důsledně zobrazující legendu o milostné sošce.

¹⁷⁹ Jiří DAVID ze Zdic, *Život svatého poustevníka Vintíře*, Olomouc 2007, s. 26.

¹⁸⁰ Zuzana JONOVÁ, *Svatý Vintíř a jeho odkaz pro současnost*, Dobrá Voda 2015, s. 1.

¹⁸¹ Kanonizační proces a vyšetřování zázraků trvalo údajně dva roky 1252 – 1254. Přestože jeho zázraky byly tolerovány, patrně pro jejich svěckost za ně nemohl být poustevník svatořečen – Jiří KUTHAN (ed.) *Svatý Vintíř*, Praha 2015, s. 89 – 90.

¹⁸² J. ROYT, *Obraz a kult 17. a 18. století*, Praha 2011, s. 124.

¹⁸³ Petr KUBÍN, *Svatý Vintíř*, Praha 2015, s. 100 -1.

¹⁸⁴ J. ROYT, *Obraz a kult 17. a 18. století*, Praha 2011, s. 126.

Ponechám zde nyní stranou bezpochyby nádherné dílo, které představuje v kostele přítomný v Čechách téměř ojedinělý skleněný oltář, a ve stručnosti zde připomenu obsah původních legend. Tehdejší cyklus obsahoval údajně šest zobrazených výjevů, které byly uspořádány následujícím způsobem; 1) nalezení milostného obrazu pastýři kdesi v okolí Březníku 2) odnesení obrazu do chrámu sv. Kateřiny v Hartmanicích, 3) opakované navracení milostného obrazu na původní místo nálezu, 4) zamčení a ukradení milostného, 5) a) potupa milostného obrazu, který odnášejí únosci, na které milostný obraz spadl, b) vyobrazení postavených lázní pro nemocné, 6) a) potrestání únosců, na které se milostný obraz zřítíl a) potrestání rouhače zalehnutím obrazu, b) osvobození modlícího se zloděje od zranění, c) zázračné uzdravení koně u zázračné studánky (studánka totiž „na přímluvu Vintíře u Boha“ měla moc uzdravovat nejen lidi, ale i zvířata¹⁸⁵), c) uzdravení slepců u zázračné studánky, d) rozšíření lázní pro věhlas léčivé vody. Jednotlivým zobrazením poskytovaly vynikající, řekl bych až umělecké doplnění, verše napsané pod příslušnými výjevy. Obsahy těchto veršů jsou rovněž uvedeny v díle Jiřího Davida. Skutečnost, že jednotlivé výjevy zachycují namísto sochy obraz sv. Vintíře jako zázračný předmět, jen potvrzuje fakt, že barokní myšlení mezi milostným obrazem a sochou často nedělalo ostré hranice. Přesto však tento rozpor, který je v díle Davida zaznamenán, může představovat prostor pro další bádání o nalezení původního sv. předmětu souvisejícího s poustevníkem Vintířem.

Jak z uvedeného vyplývá, zobrazení obsahovala rovněž i prvotní zázrak, za který v případě poutního místa v Dobré Vodě můžeme považovat opět opakované navracení sochy na původní místo, v tomto případě do původního stromu, následkem čehož zde byla podle historie vybudována zmiňovaná dřevěná kaple. Spektrum vintířovských zázraků je však daleko rozsáhlejší. Důsledně bychom z něj mohli vydělit tři hlavní větve těchto legend, přičemž dva typy z těchto zázračných obsahovala původní zobrazení. V první řadě jsou to zázraky, které se udály okolo hrobu sv. Vintíře. Tyto zázraky jsou spojeny s mnoha vysoce postavenými lidmi a velká většina z nich se týká různých uzdravení z nemoci.¹⁸⁶ Některé z nich jsou zaznamenány v díle Davida. Bohuslav Balbín uvádí, že podobných zázraků se okolo poustevníkovy hrobu událo až přes tři sta, což jaksí upozorňuje i na výrazný vliv barokní fabulace.¹⁸⁷

Další typ zázraků představují poté divy, které jsou přímo spojené s Vintířovou sochou. Z mnoha zaznamenaných lze uvést například potrestání rouhače, který milostnou sošku chtěl

¹⁸⁵ Albert CHANOVSKÝ, *Vestigium Bohemiae Piaae*, Pragae 1659, s. 71.

¹⁸⁶ Například uzdravení ochrnutého uherského šlechtice Laurentia či osvobození od ďábla posednutého českého šlechtice z rodu Račínů.

¹⁸⁷ B. BALBÍN, *Epitome historica rerum Bohemicarum*, Pragae 1677 – srov. také J. DAVID, *MeDICVS HerCInIVs. To gest: Welko-Lesnĵ Hogitel a Vzdrawytel : Aneb Žiwot S. Wintýře Gináč Gunthera neb Guntýře*. Praha 1713, s. 35.

odnést do hospody a neslušně ji urážel, socha na něj následně spadla a postižený se dokázal vysvobodit, až když se počal modlit. Další neobvyklý zázrak bezpochyby představuje událost, kdy socha ušetřila svému bavorskému únosci takovou facku, že od ní ve strachu utekl. Konečně lze dále zaznamenat i mnoho potrestání zlodějů, kteří sochu chtěli oloupit nebo i její odolnost před požárem, čímž milostná soška spadá do další kategorie tradovaných topoi (viz výše). Třetí kategorii představuje v souvislosti se sv. Vintířem zázračné děje týkající se zázračné studánky. Studánku podle legendy používal sám poustevník a její zázračná moc se rychle rozšířila díky (kdysi) zobrazenému zázraku uzdravení koně, který patřil nedalekým obyvatelům Kunratic. Ti se patrně nejvíce zasloužili o rozšíření věhlasu její zázračné moci. Tento div se odehrál pravděpodobně na konci 17., či na počátku 18. století, což se dá předpokládat z obrovského rozšíření poutí do Dobré Vody. Jako příklad můžeme uvést významnou dobrovodskou pouť z 11. 9. roku 1678.¹⁸⁸ David si byl nespíše velmi dobře vědom toho, že voda v místní studánce není minerální¹⁸⁹ a musí tedy způsobovat zázraky až skrze Vintířovo požehnání, z toho důvodu v jeho díle najdeme také návod, jakým způsobem (rituály, pokání, modlitby atd.) je nutné k zázračné studánce přistupovat, aby byly prosby vyslyšeny. Zázračné moci studánky byl připisován i neustálý zůstatek velkého množství vody, přestože byla současně odváděna na nejrůznější místa. Díky její celkové pověsti byla původní obec Březník (patrně až v 18. století¹⁹⁰) přejmenována na Dobrou Vodu. Některé zdroje stále odkazují na místní knihu zázraků obsahující nespočet záznamů o místních zázračných uzdraveních, o které místní správci ani historici dnes již nic nevědí. Ať již však tato kniha existuje nebo ne, skutečností zůstává, že zobrazení vintířovských zázraků bylo v minulosti v Dobré Vodě soustředěno pouze na hlavní oltář zobrazující z těchto zázraků pouze dva – uzdravení koně a slepce (obrazový cyklus).

Pokud bychom vintířovské zázraky měli rozdělovat podle jejich druhů, které jsou zaznamenány v historických pramenech a odborných edicích, dostaneme se k mnoha zázračným typům pojednávajícím o nejrůznějších uzdraveních, záchranách před zemskými živly a pádech z různých míst, ochraně před lidskou zlobou, či dokonce o uzdravení z posedlosti. Typologické zobrazení těchto legend je v dnešní době však již velice skromné. Jistou výjimku může snad představovat vyobrazení v Břevnovském kláštře, kde sv. Vintíř činí zázrak s pávem nebo několik devočních předmětů uchovaných v muzeu v Kašperských Horách zobrazující minimální náznaky legendy o milostné soše. V původní, později

¹⁸⁸ Bonaventura PITER, *Thesaurus Absconditus*, Brunae 1762, s. 94 – 103.

¹⁸⁹ J. DAVID, *MeDICVS HerClnIVs. To gest: Welko-Lesnj Hogitel a Vzdrawytel : Aneb Žiwot S. Wintýře Gináč Gunthera neb Guntýře*. Praha 1713, s. 101.

¹⁹⁰ Jiřina RŮŽKOVÁ, Český statistický úřad, *Historický lexikon obcí České republiky 1869–2005 (1. díl)*. Praha 2006, s. 284.

odstřelené kapli (dnes zde již stojí nová), bylo spolu s děkovnou berlí darovanou jako dík za uzdravení nemocného člověka nalezeno několik votivních darů, přičemž jeden z obrazů by z hlediska typologického představoval záchranu před zimou a sněhem. Údajně se mělo jednat o zobrazení upomínající na zázračné zachránění koně jistého Martina a Barbary z Hartmanic, jenž měl v místních lesích v tuhé zimě bez újmy putovat celých 17 dní.¹⁹¹ Tento obraz jsem však neobjevil ani v jednom muzeu Šumavy. Jako výrazně neblahou lze vnímat skutečnost, že původní výjevy zázraků v Dobré Vodě představující unikátní cennost nejen pro komparaci zázračných zobrazení byly v rámci častých rekonstrukcí kostela ve 20. století definitivně ztraceny, jak mě ostatně informoval i místní historik Vladimír Horpeniak. I přestože tak současné podmínky neposkytují ani možnost komparace zobrazení prvotního (ne mariánského) zázraku, domnívám se, že v tematice zázračných dějů zaujímají vintířovské legendy specifické místo, a alespoň částečnou zmínku o nich považuji za opodstatněnou.

1.10 Zázračnost Mariánské Tejnice

Faktografická historie stejně tak jako dějiny zázraků jsou v případě poutního místa v Mariánské Týnici od svých počátků úzce spjaty s plaským klášteřem, oficiálně založeným podle listiny již roku 1144 Vladislavem II..¹⁹²

První neověřená zmínka se traduje již roku 1186 v souvislosti s knížetem Bedřichem, kde je Týnec zmiňován jako původní trhová soukromá osada, které papež Urban III. poskytl odpustky. Zpráva dále vypráví o tom, že tentýž kníže daruje plaskému klášteři tržní vesnici Kralovice, která měla oproti Týnci po stránce obchodní prosperity daleko výhodnější polohu. Následně upozaděný Týnec se pokusil (patrně na nátlak krále Václava I.)¹⁹³ zachránit v roce 1228 místní majitel Roman z Týnce, který jej odkázal „Bohu a Panně Marii v Plasech“, čímž se původní název Týnec (osada) mění na Mariánskou Týnici (svatyni), resp. *Tejnici*. V roce 1230 potvrdil tuto skutečnost na konci své vlády i Přemysl Otakar I. Za první historicky podložené datum z dějin Týnice se však považuje až rok 1250, kdy je v bule Inocence IV. vedena jako oficiální majetek cisterciáckého klášteřa v Plasích.¹⁹⁴



¹⁹¹ J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2011, s. 131.

¹⁹² Kateřina CHARVÁTOVÁ, *Dějiny plaského klášteřa ve 12. a 13. století*, in: Jiří Fák (ed.), *850 let plaského klášteřa (1145-1995)*, Mariánská Týnice 1995, s. 6.

¹⁹³ Václav KOČKA, *Dějiny politického okresu kralovického: Díl 1. Kralovice: Kralovický okres*, 1930, s. 214.

¹⁹⁴ K. CHARVÁTOVÁ, *Dějiny cisterckého Řádu v Čechách 1142 – 1420*, Praha 1998 -2002, s. 175.

Přítomnost první kapličky v Týnci je ale v pramenech datována až po roce 1230, což v porovnání s **prvotním zázrakem** vzbuzuje otázku, co tedy vlastně Roman z Týnce o dva roky dříve plaskému klášteru daroval? Podle původní pověsti dovedl majitele k založení původní kaple slib, který dal Panně Marie v modlitbách za své uzdravení z těžké nemoci. Tímto slibem se rovněž zavázal k tomu, že tento klášter věnuje plaskému klášteru.¹⁹⁵ Jinou pověst uvádí Ladislav Lábek, podle které byla původní kaple v Týnci postavena již mezi lety 1144 - 1145 místními mnichy především pro ochranu kupců. Tato verze se nezdá být zcela nepodložená, neboť okolními lesy ve 12. století skutečně vedla významná obchodní stezka od Bavor až do Saska. V kapličce pak měla být umístěna **milostná dřevěná soška** Zvěstování Panně Marie mající zázračnou moc.¹⁹⁶ V současné době je její kopie i se zvěstujícím andělem umístěna v muzeu, které tvoří součást poutního místa. Co se stalo s originálem, se mi bohužel nepodařilo zjistit. Cisterciácká kronika k tomu uvádí, že byla v roce 1786 věnována farnímu kostelu v Královicích.¹⁹⁷ V Týnci ani v plaském klášteře v současné době není k dispozici.

Komplexní historie Mariánské Týnice včetně záznamů týkajících se zázračných dějů je zmíněna v cisterciácké kronice *Breve Teinicense*, která jakožto primární pramen je v současné době dostupná pouze v jednom tištěném vydání. Po prvotním zázraku souvisejícím se vznikem poutního místa lze v Týnci označit za „zázračné 17. století. Kolem roku 1686 došlo údajně k uzdravení tehdejšího opata Trojera, kterého milostná socha zachránila před zkolabováním. Jedná se o téhož muže, za jehož úřadování bylo zřízeno probošství a který nechal provést rozsáhlé opravy tehdy zničeného kostela.¹⁹⁸ Na stranách 119–152 *Breve* uvádí celkem 83 zázračných dějů, přičemž první z nich je datován do roku 1706, kdy jistý František Fontin našel v těžkých chvílích u Týnické Madony útočiště. K těmto zápisům je třeba poznamenat, že jednotlivé divy mají poněkud nezvyklý, často pouze děkovný charakter, aniž by byla událost podrobněji vylíčena. Specifičtější typy zázračných divů jsou následně uvedeny na stranách 155-160, kde se již dozvídáme o různých uzdravení z šilenství, vyléčení zraku či o záchranách před pády. K nejnovějšímu z těchto zázraků je uveden rok 1761.¹⁹⁹ Zázračné zastavení moru v městě Radnici je Týnické Madoně připisováno v roce 1773, což se stalo po vykonání slíbené pouti o svátku Nanebevzetí Panny Marie.²⁰⁰ Zázračné spektrum uvedené v *Breve* pokrývá zázračné typy uzdravení, ochrany před lidmi i přírodními

¹⁹⁵ *Breve Tynecziensis*, s. 59 – 60.

¹⁹⁶ Ladislav LÁBEK, Mariánský Týnec u Kralovic, b. d. 1914 – srov. také Irena BUKAČOVÁ a kol., *Mariánská Týnice*, Mariánská Týnice 2002, s. 30.

¹⁹⁷ SOA Plzeň, fond Cisterciáci Plasy, č. 1, *Breve Tynecziensis*, s. 203.

¹⁹⁸ Jiné zdroje však naznačují, že za touto přestavbou stál polský poustevník Kašírek, jemuž byl toho času svěřen provoz kostela. - SOA Plzeň, fond Cisterciáci Plasy, č. 1, *Breve Tynecziensis*, s. 47. – srov. také Irena BUKAČOVÁ a kol., *Mariánská Týnice*, Mariánská Týnice 2002, s. 26.

¹⁹⁹ SOA Plzeň, fond Cisterciáci Plasy, č. 1, *Breve Tynecziensis*, s. 158.

²⁰⁰ *Tamtéž*, s. 92.

katastrofami a dalšími neštěstími, pozoruhodný je však jejich výše zmíněný adorační charakter, který jako zařazený do divotvorné typologie se zde stává v podstatě tvůrcem nové „děkovně-velebící“ kategorie zázraků, aniž by uváděl konkrétní událost.

Navzdory kráse a informační bohatosti zdejšího muzea nelze v celém areálu najít jediné vyobrazení zázračných dějů. Malebné ambity obklopující kostel, jejichž výzdoba pochází přibližně z půlky 18. století, obsahují výjevy ze života Panny Marie, nikoliv však její konkrétní milosti, o kterých jsou v *Breve* četné záznamy. V tomto modelu zůstává malířská výzdoba věrná plaskému klášteru, kterýžto údajně postrádající jakékoli písemné záznamy o konkrétních zázracích nabízí v tomto ohledu pouze jedinou malbu, kdy Panna Maria sytí místní cisterciáky pracující pravděpodobně na přestavbě původního románského kostela mezi lety 1661-1666 (viz obrázek výše).²⁰¹ Dosti zřetelně se však jedná o značně symbolické zobrazení, které nenese žádnou dataci ani popis události. Kupodivu dvě votivní zobrazení zázraků v souvislosti s Týnickou Madonou jsou dochována z jiných obcí patřících v 17. století rovněž plaskému klášteru. Jedná se o vyjádření vděku za záchranu ze studny při kostele sv. Barbory v Manětíně a za záchranu lidí při zřícení stropu v nedalekém Rabštejně. Obojí se údajně stalo na přímluvu Panny Marie (viz příloha).

Přestože se Mariánská Týnice stala na přelomu 17. století pod záštitou výrazně prosperujícího plaského kláštera významnou svatyní mariánských barokních poutí, zůstává zde ojedinělý kontrast mezi četností zaznamenaných divů svědčících o jejím poutním významu a jejich naprosto nulovým vyobrazením. Domnívám se, že alespoň vyobrazení prvotního zázraku by mohlo svým způsobem přispět mimo jiné také k objasnění vzniku původní kapličky, o které nám vypravují dvě legendy.

1.11 Bolestná pieta Matky Boží v Bohosudově

Zázračné činy Panny Marie nás dále přivádějí do severních Čech, kde se v okolí Teplic nachází místo, jenž v tematice zázračných vyobrazení mariánských milostí nemůže zůstat opomenuto. Tento poutní areál, jehož bazilika Panny Marie Bolestné patřila ještě před rokem



1885 (před vznikem poutního místa ve Filipově) údajně k nejnavštěvovanější svatyni v severních Čechách, má svůj původ spjat hned se dvěma významnými skutečnostmi. První

²⁰¹ Kamila MOTYČKOVÁ, *Klenoty českého baroka*, Praha 2008, s. 132 – 134.

z nich je přirozený rozvoj historicky významného hornického města Krupka datovaný přibližně do počátků 14. století, kdy jej v podobě panství získal míšeňský šlechtický rod Koldiců. Dějiny a následná historie Krupky vychází přirozeně především z těžby. Na důkaz dobré prosperity byl městu v roce 1478 pak udělen Vladislavem Jagelonským vlastní znak, pečetící právo a další výhody vyplývající z bohatého postavení města. Tento rozmach zastavila až třicetiletá válka, kdy již k žádné výraznější obnově tehdejšího bohatství nedošlo. A tak se postupně až v 19. století pro vznik nových hnědouhelných dolů, cementáren a továren přesouvá veškeré centrum dění právě do přilehlého Bohosudova, který je roku 1898 povýšen na město s vlastním znakem. Z Krupky se následně stává městská památková zóna s krásným historickým jádrem, ve kterém lze objevit hned několik pozoruhodných kostelů. Ke sloučení Krupky a Bohosudova došlo až v roce 1960. Pro účely této práce je však daleko podstatnější právě bohosudovská bazilika Panny Marie Bolestné, stojící na místě místního **prvotního zázraku**, okolo kterého v tomto případě nevznikl pouze poutní areál, ale dokonce i celé město s původním názvem Šejnov.²⁰²

Považuji zde za vhodné zmínit, že místo je současně známé také pod svým německým názvem Mariaschein, pod nímž byla i sepsána asi dosud nejvýznamnější práce o historii tohoto poutního místa. Tato publikace pochází od slavného jezuitského teologa Jana Milera a nese jméno *Historia Maria Scheinensis*.²⁰³ Bohužel se mi nepodařilo dohledat, kdy přesně se začalo používat německé označení, avšak literatura uvádí, že označení Bohosudov je výrazně starší a naznačuje, že německého názvu se začíná používat až v 17. - 18. století, kdy se již zásluhou zde působících jezuitů stává Bohosudov evropsky proslaveným poutním místem. Na toto místo až do dob Josefínských reforem (Toleranční patent 1781) následně proudila početná, především česká a německá, poutní procesí.²⁰⁴

Vraťme se však k onomu prvotnímu zázraku, který vedle hospodářsky-sociálních dějin sousedící Krupky představuje tedy další a stěžejní událost pro vznik tohoto poutního místa. Po osobní návštěvě mohu s potěšením konstatovat, že autory vybrané historicky důležité momenty jsou zachycené v lunetovém cyklu vyplňující téměř celý okruh bohosudovských ambitů. Jejich řazení je převážně chronologické (v případě některých zázračných dějů nejsou uvedeny roky a nelze to tedy přesně určit) a hned při prohlédnutí první lunety je návštěvník upozorněn na to, že veškeré obrazné výjevy byly malovány podle pamětní knihy, kterou roku 1593 začali patrně psát již jezuité. Do správy jim bylo místo oficiálně přiděleno až o rok

²⁰² Dagmar MRÁZKOVÁ, *Krupka – poklady z archivů*, Krupka 2007, s. 4, 74.

²⁰³ Jan MILLER, *Historia Maria Scheinensis* by Wenzl Andres Fuhr 1769.

²⁰⁴ Michael HOFFMANN, *Mariaschein–Bohosudov*, Brno 2005 s. 6 - 7. – srov také D. MRÁZKOVÁ, *Krupka – poklady z archivů*, Krupka 2007, s. 74. – srov. také Jan ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2011, s. 265 – 266.

později.²⁰⁵ Kronika se však v poutním areálu v Bohosudově dnes nenachází a nepodařilo se mi ji dohledat ani v litoměřické diecézi, kam mě k jejímu možnému nalezení ohledu místní správci odkázali.

Podle legendy má tento příběh souvislost s tehdejšími kláštery strážkyň sv. Hrobu v nedalekém Světcí, který byl na počátku 15. století vypleněn husity. V místech současné baziliky se tehdy nacházely husté krušnohorské lesy a právě sem se uchýlily uprchlé jeptišky z vypáleného kláštera. Pověst dále uvádí, že poslední z nich před svou smrtí schovala do místní (dnes již bájně lípy) jejich jediný majetek, jež si ze Světce odnesly. Údajně se jednalo o sochu/pietu Panny Marie Bolestné. V pramenech není uvedeno, kdy přesně k této události došlo, a tedy ani jak dlouho vlastně milostná soška byla ve stromě ukrytá. V následném popisu se prameny a literatura poněkud rozcházejí. Historie nás však učí, že v roce 1426 se u Ústí nad Labem odehrála bitva, známá jako bitva Na Běhání, ve které husité drtivě porazili křižácké vojsko složené převážně ze saských a lužických rytířů. Hroby těchto rytířů bývají situovány právě do okolí zmiňované posvátné lípy a místní lidé se k nim prý pravidelně chodívali modlit. Toto místo pak údajně navštívila jakási děvečka, aby zde pokosila trávu. Když se jí náhle kolem ruky ovinul had (prameny zde neuvádějí, zda se jednalo o hada jedovatého nebo ne), dívka v uleknutí vyzdvihla ruku ke koruně stromu, kde se jí náhle zjevila zářící soška Panny Marie. V ten moment had z dívčiny ruky slezl a odplazil se zpět do trávy.²⁰⁶ Tento výjev zdobí dnes nejen ambity bohosudovského poutního místa, ale tvoří také reprezentativní podobu na bohosudovských pohlednicích, milostných děkovných obrázcích a dalších zobrazení adorující Bohusudov jako poutní místo i jako město.

Prameny a odborná literatura se však rozcházejí v roce údajného udání se zázraku. Zatímco *Historia Mariascheinensis* i zobrazení v ambitu jej datuje dokonce před rok 1425,²⁰⁷ sekundární odborná literatura, včetně té německé, ho staví až za zmiňovanou bitvu Na Běhání. Zmínka o údajné bitvě předcházející zázraku podle citované literatury nachází oporu i v archivních materiálech, které však necituje.²⁰⁸ Některá německá literatura klade počátek vzniku tohoto místa, jenž zejména před Bílou Horou patřilo skutečně k nejvýznamnějším českým poutním místům, dokonce do let 1421–1443²⁰⁹, což vskutku nevyklučuje ani jednu

²⁰⁵ I. PROŠKOVÁ, *Mariánská úcta v severozápadních Čechách: putování zbožnost jako součást každodenního života barokních Čech* in. J. MAREŠ, P. PATEROVÁ edd., *Poohří 5*, Historie a současnost Poohří, Litoměřice 2015, s. 101.

²⁰⁶ *Tamtéž*, srov. také J. MILLER, *Historia Maria Scheinensis* by Wenzl Andres Fuhr 1769, s. 6-7. D. MRÁZKOVÁ, *Krupka – poklady z archivů*, Krupka 2007.

²⁰⁷ J. MILLER, *Historia Maria Scheinensis* by Wenzl Andres Fuhr 1769, s. 6-8.

²⁰⁸ D. MRÁZKOVÁ, *Krupka – poklady z archivů*, Krupka 2007.

²⁰⁹ Alois KROESS, *Die Residenz der Gesellschaft Jesu und der Wallfahrtsort Mariaschein*, Varnsdorf, b. z., s. 28 – 30.

z variant. Autor zde však rok 1443 uvádí patrně proto, že v tento rok byla původní dřevěná kaple nahrazena kaplí zděnou, její dřevěná podoba zde však patrně skutečně stála již o devět let dříve. Datum 1443 můžeme v případě Bohosudova považovat za poněkud časté, neboť lunetový cyklus zobrazuje výjev, kdy v témže roce rytíř Václav Zíma z Novosedlic přináší milostné pietě jakýsi dar. Nepodařilo se mi však bohužel dohledat, o jaký dar se jedná.(dohledat) Ať již se však událost udála v roce 1424 nebo až v roce 1426 obě verze se následně shodují v tom, že se tato událost velmi rychle rozšířila a ještě v tentýž den byla v duté lípě nalezena milostná soška. Objektivně se jako datum zázračné události zdá být více pravděpodobné datum 1426, avšak prameny dále hovoří o tom, že původní dřevěná kaple, která se stala základem pozdějšího poutního místa, byla postavena právě nad hrobem křížáků až v roce 1434, což nijak nepomáhá přesnému zjištění původního data zázračné události.²¹⁰ Toto datum nenajdeme ani v Gumpfenbergově Atlasu, který v rámci mariánské slávy k místu uvádí pouze spíše „oslavné“ informace o přítomnosti a vzniku tohoto místa, kdy událost prvotního zázraku a nalezení sošky popisuje poněkud obecnějším způsobem.²¹¹

Původní milostná soška, která podle historiků byla pravděpodobně zpočátku ukrývána v nedalekém Světcí.²¹² Historikům se zde zdá pravděpodobné, že po jeho vydrancování se řeholnice i se soškou přesunuly na hrad Rosenberg poblíž Krupky, odkud se do krupských lesů mohla dostat velmi snadno. Materiál jejího zhotovení není dřevěný, ale na rozdíl od většiny zde probíraných je původní soška z vypalované hlíny. Dodnes přítomná Pieta je údajně tentýž originál, který byl však v průběhu staletí natolik poškozen, že bylo potřeba jí již na počátku 18. století opatřit zlatý plech, který ji chrání dodnes. Její výška je asi 15 cm a její původ je v souladu s historickými skutečnostmi skutečně gotický. I v případě této sošky se jedná opět o další příklad zázračných topoi, kdy byla nalezena v dubu a také o zázračný projev, kdy se soška neustále vrací na své původní místo, což se v tomto případě stalo poté, co ji farářem vyslané procesí odneslo do krupského kostela. Rád bych zde jen upozornil na to, že ač prameny hovoří o četných procesích,²¹³ na lunetovém znázornění této události vidíme pouze dva měšťany a níže umístěný, obrazu odpovídající popis, se o žádném procesí ani nezmiňuje, odvolává se však na lidové podání. Zmiňovaná kaple z roku 1434 byla tedy postavena až po té, co se tato skutečnost třikrát opakovala, což poukazuje na nezvykle

²¹⁰ *Tamtéž*, D. MRÁZKOVÁ, *Krupka – poklady z archivů*, Krupka 2007, s. 74. – srov. také Michael HOFFMANN, *Mariaschein–Bohosudov*, Brno 2005, s. 12.

²¹¹ Guilielmo GUMPPENBERG, *ATLAS MARIANS QUO SANCTAE DEI GENITRICIS MARIAE IMAGINUM MIRACULOSARUM ORIGINES Duodecim Historiarum Centuiis Explicantur*, Monachii: Typis impensis, Ioannis laecklinni, Typographi, Bibliopolae 1672, s. 317 – 318.

²¹² Jaroslav MACEK, *950 let litoměřické kapituly*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1997, s. 239-242. S

²¹³ také M. HOFFMANN, *Mariaschein–Bohosudov*, Brno 2005, s. 12. - srov. také I. PROŠKOVÁ, *Mariánská úcta v severozápadních Čechách: putování zbožnost jako součást každodenního života barokních Čech* in. J. MAREŠ, P. PATEROVÁ edd., *Poohří 5*, Historie a současnost Poohří, Litoměřice 2015, s. 102.

dlouhou dobu mezi nalezením sošky a postavením prvního základu poutního místa, které jí bylo zasvěceno. Rovněž i tato událost je v místních ambitech znázorněna. Soška se pak v průběhu staletí údajně stěhovala ještě třikrát. Jednalo se však vždy o lidmi záměrná ukrytí, která měla sošku v době případného nebezpečí chránit.²¹⁴ Podle J. Hrdiny se tato datace plně shoduje s obecnou mariánskou devocí, jejíž zárodky spadají do 2. pol. 15. století, do míst pod katolickou správou.

Přestože utrakvisté Pannu Marii uctívali, jejich postoj k mariánským obrazům byl obecně negativní.²¹⁵ Počátky organizovaných poutí k této milostné Pietě sahají už do roku 1501. Tato výstavba byla jakýmsi důsledkem záslužné činnosti Albrechta z Kolovrat²¹⁶, kterému se podařilo pro Bohosudov získat právo udělovat místním poutníkům k milostné Pietě plnomocné odpustky (viz luneta v ambitech).²¹⁷ V souvislosti s tímto privilegiem zde byl následně vystavěn poutní kostel, který byl po několika tragédiích (zanedbání a následná vyhoření) přebudován do stále současné (co do konceptu) barokní podoby v letech 1701-1708. Zásahu na této podobě místa je nutno připsat již zmiňovaným jezuitům, kteří zde tak započínají již zmiňovaný „slavný věk“ bohosudovských poutí. Za významné řádové členy z tohoto období, kteří se svým působením tak přímo podíleli na této slávě, lze uvést například Johana Sommera (člen rezidence až do 1769) nebo Andree Kellera (až do roku 1747).²¹⁸

Od okolností prvotního bohosudovského zázraku, kterému se tedy dostalo důkladného ikonografického znázornění nejen na tomto místě, se bohosudovskými ambity nyní posuneme dál. Kromě původních i přelomových historických událostí, které souvisejí s Bohosudovem, najdeme v ambitech četná zázračná vyobrazení, která se dají typologicky rozřadit do několika skupin. Osobně vnímám jako velmi pozitivní a, pokud to tak mohu říci, i pro poutní kulturu místa prospěšné, že v rámci těchto lunetových cyklů jsou zde kromě faktograficko-historických událostí zobrazeny právě i z jezuitské kroniky vybrané zázračné děje, které se k tomuto poutnímu místu vztahují. Podotýkám, že celková kvalita zobrazení bohosudovských lunet v ambitu není v nejlepším stavu. V několika případech, jako například u výše

²¹⁴ Guilielmo GUMPPENBERG, *ATLAS MARIANS QUO SANCTAE DEI GENITRICIS MARIAE IMAGINUM MIRACULOSARUM ORIGINES Duodecim Historiarum Centuuis Explicantur*, Monachii: Typis impensis, Ioannis laecklinni, Typographi, Bibliopolae 1672, s. 317 – 318.

²¹⁵ Navazující na postoje reformátora Matěje z Janova a dalších. – Jan HRDINA, *Ośrodki pielgrzymkowe w średniowicznych Czechach. Problematika i realita*, in: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze Dawnej Europy*, Warszawa 1995, s. 252 - 260.

²¹⁶ Velmi pravděpodobně se jednalo o Albrechta II. z Kolowrat a na Libštejně, který svého času působil jako karlštejnský purkrabí a také jako nejvyšší kancléř Českého království.

²¹⁷ [online] [http://www.wikiwand.com/cs/Bazilika_Panny_Marie_Bolestn%C3%A9_\(Bohosudov\)](http://www.wikiwand.com/cs/Bazilika_Panny_Marie_Bolestn%C3%A9_(Bohosudov)), [cit. 18. 3. 2018].

²¹⁸ Markéta HOLUBOVÁ, *Biografický slovník hudebních prefektů jezuitského řádu působících v Čechách, na Moravě a ve Slezsku v letech 1556-1773*, Praha 2009, s. 167.

zmíněného rytíře, znemožňuje poznání klíčových předmětů/událostí, což považuji za velmi nešťastné již z toho důvodu, že se jedná o poutní místo s dosud zachovanou zázračnou ikonografií v jednom z největších rozsahů (myšleno zázračných dějů v souvislosti s konkrétními lidmi).

První kategorii zázračných dějů zobrazených v bohosudovských ambitech představují uzdravení z nemoci, která jsou připisována Bohosudovské Pietě. V pořadí první můžeme pozorovat zázračné uzdravení Jaroslava z Martinic, přestože to v pramenech není vysloveně zmíněno, velmi pravděpodobně se jedná o jednoho ze tří defenestrováných šlechticů ze slavného rodu Martiniců. V případě, že by se skutečně jednalo o tohoto šlechtice, v bohosudovské historii by to nepředstavovalo zvláště výjimečnou událost, neboť ambity podávají svědectví o propojení této historie s mnoha významnými osobnostmi, jako byl například Jiří Popel z Lobkovic, nebo zmiňovaný Albrecht z Kolovrat. Podoba vyobrazeného se nápadným způsobem shoduje s běžným vyobrazením šlechtice (viz příloha) a nemocný rovněž stoná v honosně upraveném prostředí. U zápisu této události také bohužel chybí rok, avšak o pár zobrazení dál je zobrazena třetí pražská defenestrace jako „politování hodná událost“. Charakter nemoci nám je však bohužel také zamlčen. Dále zde najdeme zobrazení uzdravení „nejrůznějšího druhu“²¹⁹ související s bohosudovskou studánkou, jejíž pramen byl od počátku považován za léčivý. Počátek je zde myšlen pravděpodobně ještě před výstavbou prvotní kaple, vystavené ke cti padlých křižáků (viz výše), neboť prameny naznačují přítomnost studánky již v době prvotního zázraku.²²⁰ Místo tedy mohlo být považováno za zázračné hned ze dvou důvodů. V současné době je studánka ohrazena kaplí, ve které jsou dnes umístěny votivní dary dokonce z 30. let 20. století, přestože zde není bližší popis, můžeme v tom spatřovat přinejmenším projev díky za milosti, které se udály v ne zase tak vzdálené době. Poslední záznam udání zázračného děje se mi však podařilo dohledat pouze v roce 1708, kdy došlo k údajnému prohlédnutí jistého Johana Oshorna.²²¹ Další lunetová zobrazení podávají svědectví o tom, že velmi časté poutě se do Bohosudova konaly ze severočeských měst Mostu a z Loun. Zázračné uzdravení u pramene je zde doloženo na vyléčení jistého Konráda Franka z Mostu a M. Hamuerové z Loun, k němuž s největší pravděpodobností došlo v roce 1671.²²² Dalším městem, ze kterého se do Bohosudova vydávala poutní děkovná procesí, byl Chomutov, jehož občané, vyléčení z moru, pořádali každoročně tyto poutě z vděčnosti k místní Panně Marii. Ze zázračných uzdravení zobrazují bohosudovské ambity ještě prohlédnutí slepé řeholnice z Doksan, která prohlédla při svatém

²¹⁹ Viz popis zázraku pod zobrazením

²²⁰ J. MACEK, *950 let litoměřické kapituly*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1997, s. 239-242.

²²¹ J. MILLER, *Historia Maria Scheinensis* by Wenzl Andres Fuhr 1769, s. 216.

²²² *Tamtéž*, s. 158.

přijímání nebo uzdravení choromyslné ženy z Děčína. Jak již bylo řečeno, zmiňují zde pouze takové zázračné děje, které jsou zobrazeny v areálu poutního místa v Bohosudově (jedná se zde pouze o místní ambity). Veškerý výčet místních zázraků v této práci pochopitelně není žádoucí.

Druhá kategorie představuje mariánské zásahy/záchranu spojené s pády z vysokých míst. Zobrazení těchto zázraků však poněkud budí dojem jistého „doplňování“ místních milostí. V ambitech jsou totiž zobrazeny pouze dva výjevy tohoto typu, přičemž ani u jednoho z nich není uveden rok události, jméno postiženého, ani místo udání. Jeden z těchto výjevů je prostý dokonce jakéhokoliv popisu, kdy můžeme sledovat pouze muže na voze patrně šlechtického postavení (soudě podle jeho oblečení a vozu), jehož kůň se plaší nebo zakopává a muž pevně se držící vozu prosebně hledí na nebe, na kterém je zobrazeno milostné působení Bohosudovské Piety. Více se mi o této události bohužel nepodařilo dohledat a těžko lze soudit, zda je opřena o reálnou událost, jestli zobrazuje konkrétní osobu nebo jen „modelovou postavu demonstrující mariánský zázrak. Druhé zobrazení působí dojmem této demonstrace o to více, že zde popis výjevu doslova zní: „*Zachráněn při průlomu ledu.*“. Není při tom sděleno, kdo ani kdy, jediným vodítkem může být opět podoba zachráněného, která zde odkazuje na příslušníka rytířského/šlechtického stavu a také bohosudovská bazilika zobrazená v pozadí. Na základě její přítomnosti můžeme událost datovat do 18. století (viz výše). Ani zde se mi nepodařilo dohledat bližší popis události a nutno dodat, že případné upřesnění by bylo velmi složité, neboť podobných zázraků popsaných podobným způsobem je v bohosudovské historii zaznamenáno velké množství, často i bez uvedení jmen postižených.²²³

Zajímavou skupinu zázračné typologie v Bohosudově představují výjevy, na kterých Panna Marie trestá protestanty, rouhače a zloděje, souhrnně lidi, kteří se jejím milostem vysmívají nebo je nějakým způsobem znevažují. V ambitech můžeme nalézt zobrazení tohoto typu na dvou vybraných příkladech. Tyto zázračné divy je vhodné neoznačovat souhrnným názvem „milost“, neboť představují vždy jistý druh nějakého trestu. Prvním z nich je zobrazení saského protestanta, který vysmívající se místním vyslyšením „*řekl rouhavě, mám slepého koně, ať ho ta Marie uzdraví.*“²²⁴ Tento rouhač podle svědectví přítomných následně oslepl, zatímco jeho kůň se skutečně uzdravil. Druhým příkladem je zobrazení mariánského zásahu proti krádeži, kdy zloděj vynášející milostnou Pietu z baziliky byl stížen stihomamem a jeho pomocníkům se splášili koně, kteří je následně vyklopili z vozu. Opakující se absence

²²³ *Tamtéž.*

²²⁴ viz popis zázraku pod zobrazením

jakéhokoli popisu vytváří u těchto divů zvláště silné podezření o jejich pravdivosti a to zejména v případě prvního z nich. Musíme mít samozřejmě stále na paměti, že již samotné zobrazení těchto výjevů vychází v barokním období často z výrazného záměru oslavy poutního místa a citované potrestání saského protestanta působí skutečně zavádějícím dojmem.

V ambitech najdeme zobrazení patřící do typologie zázraků spojených s ohněm. Zobrazena je zde ochrana města (velmi pravděpodobně v roce 1793²²⁵), kdy tehdy z velké části dřevěné Teplice rozsáhle zničil požár. Jeho zastavení je zde připisováno místní Panně Marii. Událost se patrně opět velmi proslavila, neboť milostné Pietě za ni vzdávaly hold i abatyše od sv. Jiří z Prahy, což je znázorněno hned na vedlejší lunetě. Tato koncepce působí poněkud dojmem možného vyzdvihování zázraků připisovaných místní Madoně, což je na jednu stranu docela logické uvědomíme-li si, jaké klíčové postavení měla v této době bohosudovská bazilika. Poslední a tematicky ne příliš často znázorňovaný zázračný jev, jehož připomenutí je v bohosudovském areálu znázorněno, je cenný zejména svojí datací a uvedením jmen dotyčných aktérů. Na lunetě jsou vyobrazeni kníže Clary Aldringen²²⁶ a hrabě Ráč, kteří se svými „atributy“ (erby, votivními dary) a zbožnými pohledy vzdávají dík Panně Marii. K jejich vysvobození z tureckého zajetí došlo údajně roku 1605.²²⁷

Po četných návštěvách poutních míst mohu potvrdit, že bohosudovské ambity zobrazují zázračné děje způsobem, který lze dnes (nelze s jistotou tvrdit, jak to bylo v minulosti) v České republice najít pouze velmi omezeně. Přestože u mnohých zobrazených zázraků chybí bližší určení události (rok, jména atd.), patří bohosudovské ambity, kde je možné v zázračných zobrazeních získat velikou inspiraci pro studium této tematiky. Tato zobrazení navíc nalézají obecně oporu ve zmiňovaných knihách zázraků, které jich zaznamenávají skutečně veliké množství a v další literatuře české i cizojazyčné (zejména německé). Rád bych v této souvislosti uvedl rovněž i bakalářskou práci Ivy Poláčkové zabývající se, mimo jiné, také rozbořem těchto bohosudovských pramenů.²²⁸ Domnívám se, že vyobrazení bohosudovských zázraků mohlo být zhotoveno se záměrem proslavení tohoto poutního místa. Soudím tak podle až nápadně vysokého počtu zobrazení připomínající slávu zdejší poutní tradice a celkově zázračna v ostatních městech a poutních místech. U místa s tak bohatou

²²⁵ [online] <http://www.teplice.cz/dejiny-mesta/ms-1036/p1=1036>, [cit. 19. 3. 2018].

²²⁶ Pravděpodobně se jedná o Jana Aldringena narozeného v roce 1588. Přestože mu popis na lunetě přisuzuje knížecí titul, k jeho povýšení do panského stavu došlo až v roce 1627 Ferdinandem II. za vojenské zásluhy. - Heslo Aldringen, in: *Ottův slovník naučný*, sv. I, Praha 1888, s. 759.

²²⁷ viz popis zázraku pod zobrazením

²²⁸ Iva POLÁČKOVÁ, *Projevy barokní zbožnosti ve světle knih zázraků na příkladu jezuitského poutního místa Bohosudova u Teplíc, Ústí nad Labem 2007.*

poutní historií a výraznou poutní tradicí je ale tato skutečnost pochopitelná. Ať již zdejší vyobrazení nalézají oporu v realitě nebo ne, samotná jejich přítomnost bezpochyby svědčí o významnosti tohoto místa, v němž jsou umístěny. Dá se totiž předpokládat, že kdyby toto místo nebylo nikterak výjimečné, zázračné divy by zde nebyly zpracovány tímto způsobem.²²⁹ Přestože hned vedle současné baziliky vede rušná hlavní silnice lemující místní náměstí, za branou poutního areálu je tato „výjimečnost“ stále přítomná a celková atmosféra působí zvláštním klidem, který za návštěvu tohoto místa jistě stojí.

1.12 *Miraculosa Culmensis* zázračný Chlum Svaté Máří

Iva Prošková ve své níže citované studii²³⁰ předkládá zajímavé srovnání výše zmiňovaného poutního místa v Bohosudově s druhým poutnický významným severočeským místem, jehož zázračná historie je rovněž



velmi bohatá. Název Chlum vznikl pravděpodobně jako označení kopce, které bylo v místním Pooohří pravděpodobně převzato od slovanských obyvatel. Název Maria Kulm se pak vyskytuje až v 17. století, kdy jej z původního slova takto přejmenovalo německé obyvatelstvo, které v tomto století hovoří již o mariánském zasvěcení místa. Místo bylo také známé pod českými názvy jako Drsný Chlum, Svatá Máří pomocná a Chlum Svaté Máří – první písemná zmínka pochází z 16. května roku 1341 (názvy obcí), které byly úředně potvrzeny až v roce 1923. Jedná se přitom o stejný rok, kdy došlo vlastně ke komplexnímu vzniku obce dnes známé jako Chlum Sv. Máří spojením těchto místních lokalit ještě s připojením blízkého Rusova a to v místě původní osady při Zeleném vrchu – Mariahilfsberg/ Svaté Máří pomocné. V průběhu 20. století byly názvy v místní oblasti ještě několikrát pozměněny. Poprvé po druhé světové válce, kdy místní osady byly zapojeny do akcí počesťování dosud dříve německých jmen (například český název pro Reissengrun-Rusov atd.). Podruhé pak v roce 1960, kdy se pro svůj údajně ideologický podtext musela osada přejmenovat na Chlum nad Ohří. O neměnném a jednotném názvu Chlum Sv. Máří

²²⁹ J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2011, s. 112 – 114.

²³⁰ I. PROŠKOVÁ, *Mariánská úcta v severozápadních Čechách: putování zbožnost jako součást každodenního života barokních Čech* in. J. MAREŠ, P. PATEROVÁ edd., *Pooohří 5*, Historie a současnost Pooohří, Litoměřice 2015.

můžeme tedy bezpečně hovořit až od roku 1990, kdy se obec rozhodla slavnostně vrátit k tomuto pojmenování.²³¹

Podle Proškové mají obě místa společnou hlavní patronku a velmi frekventovanou návštěvnost poutních procesí v barokní době. Odlišná je jejich správa. Zatímco Bohosudov spravuje mladý jezuitský řád velmi výrazně se podílející na šíření katolické víry proti reformačnímu úsilí, Chlum Sv. Máří byl od počátku svěřen jedinému ryze českému řádu Křížovníků s červenou hvězdou, který v roce 1237 založila Anežka Přemyslovna, jehož původním posláním byla péče o nemocné. Přestože se hlavní řádová činnost křížovníků později poněkud mění, různost těchto zaměření hraje i výraznou roli v rozdílném přístupu k zázračným dějům (viz níže). Jestliže je původní slovo chlum odvozeno od kopce, velmi pravděpodobně se jedná právě o místní lokalitu známou jako Zelený vrch. Tato oblast byla tehdy součástí Chebska připojeného k Českému království od roku 1322 a pro svůj údajně mýtický a zázračný původ přitahovala celá staletí poutníky putujících k místní zázračné sošce Panny Marie. Prvotní zázračná historie v tomto případě představuje komplex hned několika pověstí, které můžeme nalézt v pramenech již v roce 1495 a následně pak rozpracované v díle katolického faráře Fridricha Dorfeie z roku 1651²³². Oproti bohosudovské historii je však datace prvotních zázračných událostí datována již do 13. století, přičemž význam původního Zeleného vrchu v rámci protireformace výrazně narůstá v době předhusitské. Z původních pověstí bývají vydělovány tři nejdůležitější, které přímo souvisejí s nalezením zázračné sošky a původním vznikem poutního místa.

První z nich tradičně vypráví přímo o nalezení zázračné sošky. Podle legendy se cestou přes Zelený vrch vracel domů řeznický tovaryš ze Sokolova, který si zde rozhodl odpočinout a na místě blízkého lískového keře našel sošku zářící madony. Pro její krásu si ji rozhodl odnést domů, avšak druhý den ráno ji nemohl nikde najít. Po dlouhém hledání se odebral zpět na Zelený vrch, kde ji opět našel ukrytou v lískovém keři. Toto znamení prokázané vůle milostné sošky se rozhodl brát jako výzvu k výstavbě kaple, kterou postavil na místě lískového keře, aby byla soška lépe chráněna a mohli k ní následně putovat zbožní lidé. Tuto kapli pak později nahradil větší poutní kostel. Druhá pověst na tuto první navazuje a bývá známa jako pověst Loupežnická. Jak bylo pro středověk zcela typické, poutě k milostné sošce vedly často přes hluboké lesy, které poskytovaly prostor pro loupežnické řádění a přepadávání zbožných poutníků. Jednoho dne si kastelán z kaceřovské tvrze v poutní kapli zapomněl velmi cennou šachovnici. Jediná jeho dcera Bibiana byla údajně natolik odvážná, aby se pro ni vrátila,

²³¹ Vladimír VLASÁK, *Dějiny obce Chlum Svaté Máří*, Sokolov 2005, s. 4.

²³² Tamtéž, s. 4 – 6.

navzdory nebezpečí, které loupežníci představovali. V kapli kromě šachovnice našla i loupežníky, které vyplašila a podařilo se jí tak krádež zastavit. Až toto svědectví Bibiany donutilo jejího otce k tomu, aby loupežnickému řádění učinil přítrž. S jeho svolením vylákala Bibiana pod záminkou domluvy do chlumské kaple samotného vůdce loupežníků, během jejich schůze byla pak kaple obklíčena ozbrojenci a následně se podařilo loupežnického vůdce i jeho bandu zajmout a spravedlivě potrestat. Z výnosu pokladů objevených v loupežnických skrýších byl pak postaven právě poutní kostel.

Poslední pověst je i přes svoji tragičnost poměrně úsměvná, neboť její znění je místy skutečně originální a těžko uvěřitelné. Pověst podává svědectví o osudech poutního místa v době husitských bouří a výrazně souvisí s kostelním zvonem. Když posel tehdy do Chlumu přinesl vzkaz, že z nedalekého Lokte táhnou husité na Chlum, rozhodli se kněží ukrýt zvon s pomocí ostatních obyvatel a kdesi v okolí kostela jej zahrabat kamením a hlínou. Nikdo z místních však následný útok husitů nepřežil a dlouhá léta se tak nevědělo, kam se zvon poděl. Až za mnoho let poté byl zvon nalezen místním pasákem, jenž v místě úkrytu pásal stádo vepřů, kteří zvon nečekaně odkryli. Na památku nálezu byl na zvon následně vyryt pro nás dnes jaksi absurdní nápis: „*Chlumský zvon vyryly svině.*“²³³

Dorfellův popis zázračné sošky se věrně shoduje s její současnou podobou. Jedná se o madonku držící v levé ruce jablko, jako symbol Královny Nebes a v pravé Krista, který má natažené ruce jakoby ke hře. Sedí na židli a je oděna do zlatého pláště, který jí splývá od ramen až na zem. Materiál zhotovení je soudě podle jeho tvrdosti údajně lipové dřevo.

Vidíme tedy, že původní zázračná historie je co do popisu v případě Chlumu Sv. Máří poměrně bohatá a v mnoha ohledech se přímo shoduje s historicky ověřenými fakty (husitský útok). Z mnoha topografů, kteří se dnes soustavně zabývají historií tohoto poutního místa, bych zde rád uvedl jméno Rudolfa Čapka, jehož práce *Maria-Kulm*, jak si troufám říci, dodnes představuje asi nejpřehlednější soupis těchto původních zázraků. Dílo představuje i jistý klíč k datování původních zázraků. K nalezení milostné sošky došlo podle Čapka v roce 1286.²³⁴ Dataci Loupežnické pověsti pak můžeme umístit na samotný konec 13. století, kdy je v pramenech vznik původní kaple datován do roku 1400.²³⁵ Zmiňovaný husitský útok, kdy byl klášter vypálen, se odehrál v roce 1429.

²³³ Tamtéž, s. 6.

²³⁴ Rudolf ČAPEK, *Maria – Kulm eine geschichtliche Darstellung des weltberuhmten Wallfahrtsortes nebst Beschreibung der Sehenswürdigkeiten, einer Wallfahrtsandach u. a.* Maria Kulm 1926, s. 7.

²³⁵ Současná podoba poutního areálu byla zhotovena až po třicetileté válce v roce 1689, přičemž slavnostní vysvěcení kostela se odehrálo v roce 1702

K překvapení se mi nepodařilo dohledat, co přesně se při tomto husitském útoku stalo s milostnou soškou. Přestože pověst o jejím ukrytí zcela mlčí,²³⁶ její přítomnost i s několika ostatními cennostmi tuto dobu přežila a mohla tak místo proslavit způsobem, o kterém především v 17. století podávají svědectví četná poutní procesí nejen z Lokte, Žatce, Loun, Chebu, Sokolova, ale i míst podstatně vzdálených, kdy jsou zde v této souvislosti doloženi i tři poutníci Francie.²³⁷ Přestože poutní tradici Chlumu můžeme datovat už na přelom 13. – 14. století, doklady pro konkrétní projevy poutnických proseb jsou historicky doloženy právě až v době barokní, která pro Chlum přirozeně představovala zlatý věk poutí. Jistý útlum nastává až ke konci 18. století, avšak ani josefínské patenty tradici místa výrazně nepoškodily a Chlum i tak nadále zůstal velmi navštěvovaným českým poutním místem.²³⁸ Kromě Dorfelovy knihy je zde na místě zmínit rukopisnou formu zázračných vyslyšení, která jsou uchována ve Státním okresním archivu v Sokolově.²³⁹

I přes tuto širokou základnu zaznamenaných zázraků se však v areálu poutního místa jejich zobrazení velké realizace bohužel nedočkala. Ani torzo slavných Stevensových pozůstalých maleb, které svého času představovaly velkolepou výzdobu areálu, nám v této oblasti nic nezanechalo, neboť v prostorách dnešního kostela nelze najít žádné ze zázračných zobrazení. Rovněž zvláštní jsou současné ambity, ve kterých navzdory jejich rozsáhlosti není dnes zobrazeno zhola nic. Jednotlivé lunety přitom velmi pravděpodobně kromě faktografické historie obsahovaly i zázračná zobrazení událostí, které jsou z velké části uvedeny v Dorfelově knize nebo v archivních materiálech. Lze tak soudit podle dochovaných zbytků původních nápisů, které se na jednotlivých lunetách téměř pravidelně střídají v české, německé i latinské formě. Můžeme zde tak nalézt zbytky nápisů jako: „*Zbožní a trpící hledají pomoci na milostném místě*“ atd., avšak rovněž ve velmi špatném stavu. Tuto skutečnost považuji za velmi smutnou, neboť i kdyby jednotlivé výjevy nezobrazovaly konkrétní zázračné události jednotlivých lidí, jejich naprosté zrušení působící téměř dojmem zamazání, místu dodává celkově velmi zpustlý charakter. O zdevastování těchto maleb se mi ani po konzultaci s místním farářem nepodařilo více zjistit, avšak velmi pravděpodobně k němu nedošlo dříve než v 18. století. Je možné se tak domnívat na základě typu novogotické

²³⁶ V. VLASÁK, *Dějiny obce Chlum Svaté Máří*, Sokolov 2005, s. 6.

²³⁷ I. PROŠKOVÁ, *Mariánská úcta v severozápadních Čechách: putování zbožnost jako součást každodenního života barokních Čech* in. J. MAREŠ, P. PATEROVÁ edd., *Poohří 5*, Historie a současnost Poohří, Litoměřice 2015, s. 103 – 104.

²³⁸ V. VLASÁK, *Dějiny obce Chlum Svaté Máří*, Sokolov 2005, s. 14 – 16.

²³⁹ I. PROŠKOVÁ, *Mariánská úcta v severozápadních Čechách: putování zbožnost jako součást každodenního života barokních Čech* in. J. MAREŠ, P. PATEROVÁ edd., *Poohří 5*, Historie a současnost Poohří, Litoměřice 2015, s. 106 – 107.

fraktury, kterou jsou nápisy napsány, a současně i několika novověkých letopočtů, které se mi v některých případech podařilo rozluštit.

Jediným místem, kde lze v areálu nalézt zázračná zobrazení, je ke kostelu z boční strany přilehlá milostná kaple. Právě v místě jejího oltáře se prý údajně mělo odehrát objevení milostné sošky řeznickým tovaryšem, jehož jméno rovněž není známo. Milostná soška je dnes na tomto oltáři postavena. Zobrazení jsou umístěna těsně pod zábradlím lemující kůr kaple a vedou po celém jejím obvodu. Nalezneme zde asi sedm lunetových zobrazení podávající svědectví o původu místa, přičemž několik z těchto fresek představuje spíše adorace nalezené sošky a rozvoj chlumského kostela jako poutního místa (předání votivních darů, lid uctívající sošku, přestavba kostela atd..). Ze zmiňovaných zázračných pověstí, které se vztahují k poutnímu místu v kapli, můžeme najít pouze samotné nalezení sošky a dále zobrazení, která zjevně souvisí s pověstmi. Na prvním z nich jsou loupežníci, kteří přepadávají místní pocestné. Druhé z nich není příliš čitelné. Vidíme na něm plačící/modlící se dívku, u které stojí postava dominantního muže, a něco jí říká. Můžeme se tedy domnívat, že se jedná buď o prosící dívku, kterou na místo přivedl jakýsi muž, nebo o oběť zmíněného loupežnického řádění. Možná i pro estetický účinek ani jedna z těchto fresek neobsahuje žádný popis, ani dataci příslušné události, a tak je jejich přesná specifikace značně ztížena.

V každém případě je navzdory bohaté zázračné chlumské historii, kterou poutní místo oplývá, zobrazení zázračných dějů naprosto minimální. Jistou kompenzací by v tomto směru mohly představovat snad jisté votivní dary, avšak o jejich přítomnosti v místním areálu sám farář mnoho neví. Pravděpodobně zde v žádném výrazném množství skutečně dochovány nejsou, přestože je doloženo, že mezi vóty převládalo v Chlumu zaslíbení osobních modliteb a mše svaté.²⁴⁰ Přestože popis slávy tohoto místa je i s prvotní zázračnou historií popsán v Gumpfenbergově *Atlase* v rozsahu z českých míst jednoznačně největším, typologii zobrazení zázračných dějů tak zde nelze učinit v obecném porovnání. Gumpfenberg zde kromě prvotního zázraku připomíná zázračná uzdravení a kousek Loupežnické pověsti.²⁴¹ Celková komparace může pro účely této práce zůstat tedy pouze u případu prvotního zázraku (viz závěr). Tato skutečnost se zdá být nanejvýš zvláštní, neboť i Prošková ve své studii uvádí, že stejně jako Bohosudov, tak také Chlum Sv. Máří vynikal v oblasti zázračných

²⁴⁰ Tamtéž, s. 107.

²⁴¹ V. VLASÁK, *Dějiny obce Chlum Svaté Máří*, Sokolov 2005, s. 6.

vyslyšení skutečně velkým množstvím nejrůznějších typů nemocí a postižení, se kterými na toto místo přicházeli poutníci.²⁴²

Přestože je potřeba uvědomit si skutečnost, že v období středověku bylo za samostatnou nemoc považováno skutečně velké množství postižení, která se dnes často řadí jako specifické příznaky do jednoho typu nemoci, svědčí tato variantnost zejména v 17. století o tom, že místo bylo pro svá zázračná vyslyšení skutečně známé. Kromě velmi propracované statistiky jednotlivých postižení, se kterými do Chlumu přicházeli poutníci nejčastěji, Prošková uvádí, že obě místa byla velmi dobře známá jako místa, na kterých se dostávalo vyslyšení ženám, které nemohly otěhotnět.²⁴³ S tím souvisí i další z aspektů jejího porovnávání, na základě něhož lze stanovit i dělení poutnických návštěv. Podle přesnosti jezuitských záznamů navštěvovali Bohosudov nejvíce údajně měšťané 48%, následně šlechta 19% a v poslední řadě pak vesnické obyvatelstvo 18%. V Chlumu takto přesné statistiky postrádáme, což může být zapříčiněno i možnou nedůsledností, se kterou se k jednotlivým záznamům přistupovalo. Jména dotyčných a přesná datace jsou zde tak zaznamenány spíše výjimečně, což mohlo být případně i zapříčiněno neochotou postižených lidí tyto údaje sdělit. Možnost srovnání návštěvnosti zde máme tak pouze u měšťanů a vesnických obyvatel, kteří v případě Chlumu představují vcelku vyrovnanou složku. Prošková zde uvádí i genderové dělení návštěvnosti a dochází k závěru, že obě místa byla více vyhledávána muži, přestože jejich „zázračná sláva“, jak již bylo uvedeno, výrazně spočívala v pomoci s „ženskými problémy“ (viz výše).

Skrze zmiňovanou analýzu konkrétních proseb můžeme chlumskou zázračnou typologií dělit do velké škály mnoha různých kategorií, které svým obsahem pokrývají převážnou většinu typů zázračných vyslyšení, jež na poutních místech můžeme nalézt. Od nejrůznějších lidských nemocí, ochrnutí, záchrany spojené se zemskými živly, z nichž nejvýznamnější je ochrana před požárem, záchrany před pády, před uškutím (především je jmenována zmije), záchrany dětí, osvobození od křečí, zastavení krvácení aj.. Z nich jako nejčastější uvádí prosby za uzdravení ze slepoty, *nebezpečné nemoci* a psotníku. Za zmínku stojí proslavení místa pro zmiňovaná vyslyšení spojená s otěhotněním. To, že jsou v citované analýze tyto prosby zařazeny až na 6. místo, může ukazovat i na skutečnost, že obecná četnost poutních míst, kde by tyto prosby byly výrazně vyslyšeny, nebyla příliš velká, což následně vyzdvihuje výjimečnost těch míst, kde se tak údajně dělo. Tato analýza je opřena rovněž i o rozbor zápisů v Dorffelově knize, přičemž některé zápisy zde uvedené mají výrazně zbožně-mravoučný

²⁴² I. PROŠKOVÁ, *Mariánská úcta v severozápadních Čechách: putování zbožnost jako součást každodenního života barokních Čech* in. J. MAREŠ, P. PATEROVÁ edd., *Poohří 5*, Historie a současnost Poohří, Litoměřice 2015, s. 108 – 111.

²⁴³ Tamtéž, s. 104.

charakter. Jako příklad lze uvést pouť rolníka z Lomazic, který putoval do Chlumu, aby zde jeho slepá dcera prohlédla. Vypτάval se tehdy místních na toto poutní místo a dcera náhle začala nabývat zraku. „(...) *On tedy s těmito slovy odešel: Dítě, protože už vidíš jako ostatní lidé, už pro nás není nutné dojít na Chlum. Ve jménu Božím si i tu krávu odvádím domů. Sotva se vydali na cestu domů, dcera opět oslepla. On šel zpět zaslíbit krávu, ale dívka už zůstala slepá. To znamená: pokud dáš Bohu slib, který nedodržíš, tvé modlitby nebudou vyslyšeny.*“²⁴⁴

Výše zmiňovanou absencí jakéhokoli vzorku zobrazení těchto písemně čteně zaznamenaných zázračných dějů bychom snad mohli z části připisovat také zaměření řádů, které toto místo spravovaly. Je známo, že jezuité k šíření katolické víry často využívali i umění, které výrazně přispělo k tomu, že se z míst pod jejich správou stávala nejnavštěvovanější poutní místa barokní doby. Křížovníci se oproti tomu pastorační a osvětovou činností začínají zabývat až v době pohusitské, kdy se jejich pozornost začala svým způsobem přirozeně více směřovat k zázračným dějům (viz níže).²⁴⁵ Jsme zde pochopitelně pouze v oblasti pouhých domněnek, neboť ani u Bohosudova, ani u Chlumu nevíme, kdy byly mariánské milosti v ambitech vyobrazeny a v případě Chlumu ani to, zda tam vůbec někdy byly. V potaz musíme brát pochopitelně i mnoho dalších faktorů ovlivňující tuto skutečnost, mimo jiné i finanční situaci těchto míst, kterou ani v jednom z případů neznáme. Na druhé straně je však možné předpokládat i to, že něco z těchto odlišných přístupů mohlo v jednotlivých řádech zůstat zakořeněno i do doby novější a projevit se tak i na možném chápání důležitosti těchto zázračných dějů. Tento odlišný přístup se pravděpodobně také projevil ve způsobu zápisu konkrétních zázraků (viz výše). Pakliže by se však někdo rozhodl poutní místo v Chlumu Sv. Máří o tato zázračná zobrazení obohatit, místo mu k tomu nabízí skutečně velký prostor a domnívám se, že by tak i výrazně změnil celkovou atmosféru objektu, který dnes ve svém vnitřním areálu působí výrazně chátrajícím dojmem.

²⁴⁴ Tamtéž, s. 106.

²⁴⁵ Tamtéž, s. 103.

1.13 Frýdlantská Mater Formosa

O nejstarších dějinách poutního místa v Hejnicích podal jako první obsáhlou zprávu františkánský kněz Edmund Oppitz v roce 1732. Pro nás je zajímavostí, že autor v tomto díle na základě podrobného faktografického výkladu z dějin místní správy výrazně související s náboženskou orientací předkládá důkladnou analýzu hejnických milostí. Z jeho díla lze v tomto směru především vyčíst výraznou přítomnost mariánské úcty přetrvávající v Hejnicích (jakožto obci a okolí) od počátků jejich založení. Tato úcta přetrvala i navzdory luteránským Biberštejnům a následným Redernům, aby v dobách Albrechta z Valdštejna a italského rodu Gallasů vyvrcholila ve své největší slávě. Kult Hejnické Madony byl však oficiálně založen až papežem Pavlem V. v roce 1571 na oslavu křesťanského vítězství nad pohanskými Turky v bitvě u Lepanta.²⁴⁶ K největšímu rozmachu hejnického kultu dochází tedy až na samém konci 17. století, především zásluhou místních františkánů, které do místního kláštera pozval právě hrabě František Ferdinand Gallas, aby se starali o místní poutníky, jejichž počet neustále rostl.²⁴⁷



V případě Hejnic je v Oppitzově díle dochován přímý doklad této mariánské úcty v podobě uváděných 178 záznamů zázračných dějů, které se v Hejnicích udály mezi lety 1716 – 1731. Z hlediska jejich typologizace se autor pouští do skutečně podrobného dělení, které zakládá na velmi konkrétní specifikaci nemocí. Z hlediska jejich početnosti převládají uzdravení z nespecifikovaných onemocnění, kterých jsem napočítal 55. Následují nejrůznější uzdravení očních chorob (38), hlavy (24) zahrnující i pomatení a „ztrátu rozumu“, končetinová zranění (16), ženské problémy (8), od problémů s krevním oběhem (8), od horečky (7), od dýchacích problémů (6), od nešťastných poranění, jako jsou pády z vysokých míst aj. (5), od hluchoty (4), od bolestí celého těla (2), od trávicích problémů (2), od střevních chorob (2), od bolesti zubů (2), od popálenin a kožních nemocí (2), od tělesné slabosti (1) a pomoc při dobré smrti (1).²⁴⁸ U 49 z těchto milostí podává Oppitz informaci o jejich signovaném potvrzení, které bylo u jednotlivých divů vyžádáno pravděpodobně na žádost františkánů. Dále pak uvádí, že pouze ve dvou případech (zázrak č. 3 a 120) k požadovanému vyslyšení nedošlo, neboť dotyční údajně nedodrželi slib, který dali Panně Marii.²⁴⁹ Velmi důkladná analýza hejnických

²⁴⁶ Milan SVOBODA, Jan HEINZ'L, *Hrabata z Gallasi, Clam-Gallasu a Hejnicce*, Hejnice 2015, s. 29.

²⁴⁷ Franz Johann ENDLER, *Das soziale Wirken der katholischen Kirche in der Diözese Leitmeritz (Königreich Böhmen)* Vídeň: Mayer & Komp, 1903. s. 415 – 417.

²⁴⁸ Edmund OPPITZ, *Fruchtbarer und Schattenreicher Linden-Baum*, Breslau 1731, zázrak č. 112, s. 150– 252.

²⁴⁹ Tamtéž, s. 154.

zázraků je dále uvedena v diplomové práci Jany Čermákové. Přestože v celkovém počtu udělených milostí docházím k nepatrně jinému počtu než autorka,²⁵⁰ jedná se o detailní rozbory jednotlivých divů, genderového hlediska poutníků, jejich původu (odkud nejčastěji přicházeli), jejich četnosti dokonce rok po roce jejich udání a dalších aspektů, které jsou pro studium hejnického bádání nepochybně velmi přínosné. Navzdory dochování tohoto vysoce precizního zpracování zázračných záznamů, představuje poutní místo v Hejnicích, kterému se někdy říká také „české Mariazell“ v porovnání se svoji štýrskou spřízněnkyní v rozsahu „zázračné ikonografie“, obrovské zklamání. V celém areálu současného kostela Nanebevzetí Panny Marie není dnes z těchto konkrétních výjevů zhola nic a to samé lze říci i o přilehlém klášteře, kde si návštěvníci místní restaurace mohou na lunetách prohlédnout pouze bezpochyby nádherně zpracovanou legendu o životě sv. Františka, přilehlé ambity totiž zejí prázdnotou.

Výše uvedená zbožnost má v Hejnicích svůj původ v příběhu **první zázračné události** přímo související se vznikem poutního místa. Podle legendy se vznik původního kostela datuje již do roku 1211, což vychází z nalezení tohoto vyrytého data do jednoho z kostelních trámů.²⁵¹ Této události měla předcházet milostná uzdravení ženy a dítěte jakéhosi síťáře a řešetníka z Lužce. Když jednoho dne vybíral v lesích okolo Hejnic snědé dřevo, údajně ztrápený usnul pod zdejší lípou, načež se mu zdál sen, v němž jej dva andělé spravili o posvátnosti místa a vyzvali síťáře, aby na strom zavěsil milostný obrázek. Pro nedostatek peněz však síťář zakoupil místo obrázku sošku Madony Panny Marie a umístil ji do dutiny stromu. V historii Hejnic se však dnes na tuto legendu oficiálně nahlíží jako na pouhou pověst, která v době svého vzniku měla, jako mnohé další, pomoci *obracet prostý slovanský lid s jeho původními náboženskými zvyky na novou víru, když pouhé slovo nestačilo*.²⁵² Na druhé straně však údajně pouhé její tradování dokládá přítomnost Hejnické osady již před tradováním původního zázraku, které bývá spojováno právě s první stavbou kaple v roce 1211 (podle G. Wahnera ji v této době nechal zřídit „*Bernard svobodný pán z Biberštejna ...*“), přestože první historická zmínka o obci je doložena v urbáři frýdlantského panství až z roku 1381.²⁵³ Podle některých badatelů je však přítomnost původní kaple skutečně možná až na konci 14. století, neboť rovněž i první zmínka o gotické kapli (konkrétně o oltáři v ní umístěném) pochází až ze soupisu míšeňských beneficí v roce 1346 a její zbudování bývá tak připisováno činnosti Zdislavy z Lemberka a jejího manžela Havla působících v místním

²⁵⁰ Jana ČERMÁKOVÁ, *Utváření mariánského kultu v Hejnicích v barokní historiografii*, Liberec 2015, s. 64.

²⁵¹ František KLOUBEK, *Hejnice 750 let*, Hejnice 1961, s. 5.

²⁵² Tamtéž, s. 6.

²⁵³ M. SVOBODA, *Mariánské poutní místo Hejnice v historické paměti*, in: Ivana Čornejová – Hedvika Kuchařová – Kateřina Valentová, *Locus pietatis et vitae*, Praha 2008, s. 256.

Podještědí.²⁵⁴ Spojení vzniku původního kostela a původní legendy je patrné i v Gumpfenbergově *Atlase*, avšak ten bohužel ani v tomto případě nepodkládá své „adorace“ řádnou datací.²⁵⁵

Objasnění této události nepřináší ani sama historie **milostné sošky**, jejíž současná gotická podoba byla vytvořena z lipového dřeva do výšky zhruba 40 cm. Tato Spanilá Matka (Mater Formosa), jak byla nazývána pro svůj úsměvný výraz nazývána, pochází totiž až ze 14. století. Zhotovení původní sošky bývá datováno do let 1304-1327 a je připisováno Janu z Biberštejna, tento originál byl však údajně zničen protestantským Rudolfem Saským, za jehož působení se k milostné sošce začali lidé pravidelně scházet, přičemž její kopie byla následně vytvořena až mezi lety 1380-1385.²⁵⁶ Topoi Hejnické Madony nalezené v duté lípě²⁵⁷ dále pokračuje vyprávěním, podle něhož byla zázračná lípa po čase pokácena a okolo ní postavena ona původní kaple s vytesaným letopočtem. O stálé přítomnosti sošky v této kapli svědčí i zbožná nařízení pražského arcibiskupa Antonína Bruse z Mohelnice, které tento muž vydával ve prospěch zvelebování poutních míst. V nařízení frýdlantskému panství roku 1574 uvádí, aby se o svatodušních svátcích nebránilo poutníkům vstupovat do kaple Matky Boží „Na Pařezu“ v Hejnicích.²⁵⁸ Tato zpráva opět jen dosvědčuje slávu kultu, které se Hejnická Madona mohla těšit již v době, kdy u nás obecná barokní zbožnost byla teprve na počátku své pozdější všudypřítomnosti, jež se v Hejnicích později projevovala v podobě až 80 000 poutníků ročně (viz výše).²⁵⁹ Současná podoba kostela Navštívení Panny Marie vznikla při přestavbě gotického kostelíka v letech 1722-1729, z něhož je v kostele dodnes zachována část původní klenby.²⁶⁰ Milostná soška je dnes umístěna ve zlaté skřínce nad oltářem a údajně se jedná o druhou kopii milostné sošky.²⁶¹ Kdy však byla skutečná původní milostná soška poprvé umístěna do pověstné prvotní kaple a o jakou sošku se vlastně jednalo, zůstává nadále záhadou.

²⁵⁴ Tamtéž, s. 5. – srov. také M. SVOBODA, Jan HEINZ'L, *Hrabata z Gallasi, Clam-Gallasu a Hejnice*, Hejnice 2015, s. 23.

²⁵⁵ G. GUMPFENBERG, *ATLAS MARIANS QUO SANCTAE DEI GENITRICIS MARIAE IMAGINUM MIRACULOSARUM ORIGINES Duodecim Historiarum Centuiis Explicantur*, Monachii: Typis impensis, Ioannis laecklinni, Typographi, Bibliopolae 1672, s. 332.

²⁵⁶ Michaela OTTOVÁ – Aleš MUDRA, *Capella in honorem Mariae Formosae*, in: *Regnum Bohemiae et Sacrum Romanum Imperium: sborník k počtě Jiřího Kuthana*, České Budějovice 2005, s. 324-325.

²⁵⁷ J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, s. 107.

²⁵⁸ Miroslav NEVRILÝ, *Kniha o Jizerských horách*. Ústí nad Labem 1981, s. 95–96.

²⁵⁹ F. J. ENDLER, *Das soziale Wirken der katholischen Kirche in der Diözese Leitmeritz (Königreich Böhmen)*. Vídeň: Mayer & Komp., 1903. S. 415 – 417.

²⁶⁰ Pavel D. VINKLÁT, *Hejnice/Haindorf*, Liberec 2011, s. 10.

²⁶¹ M. SVOBODA, *Mariánské poutní místo Hejnice v historické paměti*, in: I. Čornejová – H. Kuchařová – K. Valentová, *Locus pietatis et vitae*, Praha 2008, s. 278.

Zobrazení původní legendy je v současné době v určité formě známé pouze z rytiny od neznámého autora v citované knize E. Oppitze. Vzhledem ke skutečnosti, že výmalby hejnického poutního místa nenabízejí nic ani z prvotní zázračné historie, jedná se bohužel o jediné známé zobrazení prvotního zázraku vůbec. Jediné další vyobrazení hejnického konkrétního zázraku, které se mi podařilo najít, však již nesouvisí přímo s poutním místem, ale spíše s kultem Hejnické Madony. Připomenutí této zázračné události se nachází na tzv. *Staré poutní cestě* vedoucí z Oldřichova přes Raspenavu až k poutnímu místu do Hejnic. Na této cestě (dnes zhruba 15 metrů od místa současného železničního přejezdu mezi Oldřichovem a Raspenavou) byl 18. (nebo 10. června) v roce 1825 nalezen mrtvý a oloupený kovářský učeň Antonín Neumann. Podobu pachatele se nikdy nepodařilo vypátrat, přesto je však jeho čin i s přihlížející madonkou symbolicky zobrazován na zázračném pomníku, jehož zázračné postavení bylo vnímáno jako mariánská milost pro spásu mladého chlapce. Tento pomník od této doby nese název *U Zabitého mládence* a podle nápisu, který je pod ním umístěn (viz příloha), se jedná o jednu z nejstarších památek Jizerských hor. Přestože je nutné tuto informaci považovat za velice relativní, zůstává skutečností, že datace tohoto zázraku je v porovnání s jinými divy (nejen v rámci této práce) poměrně mladá. Spolu s rytinou prvotního zázraku představuje však jediné zobrazení hejnických divů, jejichž celková kategorizace může být tak důkladněji prováděna pouze u jejich písemných záznamů.

1.14 Radčická královna mariánských sedláků

Jak je již z obsahu práce patrné, sever českých zemích se již od pradávna může pyšnit hned několika poutními místy, které mají se zázračnými událostmi výraznou spojitost. Kostel Panny Marie Bolestné v obci Mariánské Radčice při úpatí Krušných hor, představuje v tomto ohledu místo reprezentující mariánskou zázračnou tematiku zcela velkolepým způsobem.²⁶²



Původní historii tohoto v povědomí širší veřejnosti ne tak známého mariánského poutního místa, představující dodnes hlavní centrum dění místní obce, lze datovat do 14. století, kdy

²⁶² Mario FEUERBACH, *Das Kloster Osek, Klášter Osek*, Litvínov 2012, s. 123.

bývá roku 1389 obecně uváděna existence farního kostela v Mariánských Radčicích.²⁶³ Podle cisterciáckého kněze P. Malachiáše Welckera je nutné původ Radčic spojovat s milostnou sochou, a tedy s dobou výrazně starší.²⁶⁴ Weckler přímo uvádí, že pro absenci „řádnych“ dokumentů se dosud nikomu nepodařilo zjistit původ sochy a dobu, ve které vznikla.²⁶⁵ **Socha Panny Marie Bolestné** byla údajně zhotovena někdy ve 13. století a její přítomnost v Radčicích je doložena již v roce 1280, o čemž údajně podávají svědectví zprávy o působení devátého opata osekého kláštera Theodoricha (Dětricha) II., který milostnou sochu věnoval místnímu kostelu. Z uvedeného vyplývá, že ani v případě poutního místa v Mariánských Radčicích není původ místa zcela jednoznačně určen. Weckler dále také upozorňuje na to, že jeho tvrzení, tam, kde je to nutné, vycházejí z vlastních úvah. I na tuto okolnost je nutno brát zřetel při zkoumání historie radčické milostné sošky²⁶⁶. Původní socha byla zhotovena ze dřeva, přičemž zhruba po 200 letech se z kostela kamsi ztratila a nahrazena novou soškou byla až následně mezi lety 1510 – 1520. Tato socha velmi pravděpodobně zaujímá místo na radčickém kostelní oltáři dodnes, neboť o žádné jiné takto zásadní rekonstrukci nebo náhradě milostné sošky již později žádné další zprávy neexistují.²⁶⁷

Dějiny poutního kostela Panny Marie Bolestné jsou od počátků spjaty s činností cisterciáckého kláštera v Oseku.²⁶⁸ Tradiční historie tohoto kláštera nám vypravuje o bitvě v roce 1278, kdy německé nepřátelské vojsko porazilo Přemysla Otakara II. a oseký klášter byl jím vydrancován a vypálen. Místní lidé modlíci se k Panně Marii Bolestné ukryli její milostnou sošku do kostela v Mariánských Radčicích, kde se následně i počíná její zázračná historie. Následující legendistické události můžeme považovat za **prvotní zázračné děje**, které lze s poutním kostelem v Mariánských Radčicích spojovat. Podle této legendy se zbylá část klášterního konventu a obyvatelé z okolních vesnic ukryli ze strachu před řádícím vojskem do radčického původního kostelíka, jehož přesné datum založení se mi bohužel

²⁶³ Jiří ŠÍR, Kamila ŠÍROVÁ MOTYČKOVÁ, *Klenoty českého baroka*, Praha 2008, s. 190.

²⁶⁴ Malachiáš WELCKERER, *Reihenfolge der Aebte* b. d.

²⁶⁵ SOA Litoměřice, kart. č. 293, M. WELCKERER, *Series Abbatum*

²⁶⁶ *Tamtéž*.

²⁶⁷ Stanislav KASÍK, *Mariánské Radčice*, in: Ústecký deník, roč. 12. č. 236. SD magazín, Ústí nad Labem 2004, s. 8. – srov. také Norbert KRUTSKÝ, *Mariánské Radčice – poutní místo osekých cisterciáků*, in: Milan Holenda, 800 let kláštera Osek, jubilejní sborník, Osek 1996, s. 35.

²⁶⁸ M. FEUERBACH, *Das Kloster Osek, Klášter Osek*, Litvínov 2012, s. 113. – Srov. také A. SARTORIUS, *CISTERCIUM BIS-TERTIUM SEU HISTORIA ELOGIALIS, In qua SACERRIMI ORDINIS CISTERCIENSIS ANNO DOMINI 1698 a Sui origine SEXIES, seu BIS-TER SAECULARIS Primordia, Incrementa, Praeclara Gesta, Merita in Ecclesiam, Orbemque Christianum, Praerogativae, coelitus humanitusque concessae, Connexiones cum Religiosis Ordinibus, Coenobiorum Series per Terras Austriacas. Atque etiam Personae Sanctimonia, Martyrio, Laboribus Apostolicis, Dignitatibus Ecclesiasticis, Prosapia, Gloria militari, Doctrina ac Laureis illustres, intermixtis ubique Elogijs, nova methodo recensentur / AUTHORE Admodum Reverendo in Christo Patre AUGUSTINO SARTORIO, Sac: Ord: Cisterc: Monasterij B.V.M. de Osseco Professo, nuper ibidem Philosophiae, Theologiae Moralis, ac Controversiarum Fidei Professore, ac Superiore: nunc Vicariatus Bohemo-Cisterciensis Secretatio, ac Notario Apostolico*, Pragae 1700, s. 749. 1025.

nepodařilo dohledat. Následně zde složili slib, že budou-li zachráněni, začnou na toto místo z vděčnosti podnikat pravidelné náboženské poutě. Následný nájezd vojáků nakonec „zázračně“ ve zdraví přečkali a v roce 1280 jako další důkaz vděčnosti byla do radčického kostelíka věnována zmiňovaná soška. Tento prvotní zázračný děj můžeme z hlediska zázračných topoi řadit nejspíše do (podle J. Royta) vcelku úzké kategorie – „*Zázračná pomoc milostné sochy proti lupičům*“, neboť německá armáda se zde nedá pravděpodobně označovat za protestantku či pohanskou. Přestože v této kategorii J. Royt uvádí pouze poutní místo ve vesnici Mláka a v Nezamyslicích,²⁶⁹ domnívám se, že Mariánské Radčice mají v této skupině rovněž své opodstatnění.

Událost prvotního zázraku stojí přirozeně na počátku náboženských poutí do Mariánských Radčic, které byly navíc velmi podpořeny vydáním papežského breve v roce 1289, v němž Mikuláš IV. údajně uděloval čtyřicetidenní odpustky každému poutníkovi, který zde v určitých letech učinil pokání.²⁷⁰ Nově vzniklý mariánský kult patří v době svého vzniku v podstatě k významnějšímu, než tomu bylo v době barokní, neboť místo v této době přitahovalo pozornost celých severních Čech, zvláště pak tehdejšího Mostecka a Ústí nad Labem. Co se zázračné ochrany týká, neměly Mariánské Radčice v severních Čechách pro svůj poměrně brzký vznik ve 13. století konkurenci, což již v době barokní přirozeně neplatilo (viz výše). Ani v 17. století se však na zázračné Radčice nezapomnělo, neboť i po zbudování nového oseckého kláštera (1629) pečovali cisterciáci o toto poutní místo,²⁷¹ jehož patronátní právo jim náleží i v dnešní době. Starali se tak neustále o celou obec, kostel a příslušné náklady s ním spojené.²⁷²

Tradice mariánské úcty nebyla v Radčicích zlomena ani v období husitských bouří a následných reformací. Osecký klášter výrazně přispěl k rozšíření poutnické slávy tohoto místa i založením růžencové slavnosti (16. 7. – slaveno druhou neděli po svátku Navštívení Panny Marie), okolo které postupem času vzniká i tzv. *Růžencové bratrstvo*, jehož činnosti bývá rovněž připisována významná zásluha na odolání tamější mariánské víry před nátlakem náboženských reformací. Na důkaz mariánské úcty si část zdejších ctitelů začala velmi patronátně říkat „*mariánští sedláci*“. Současná podoba poutního místa pochází z rozkvětu 18. století, kdy zde byl na místě původního kostela opatem Benediktem Littwerichem v roce 1730

²⁶⁹ J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2011, s. 108.

²⁷⁰ Vydání této listiny zpochybňuje diplomová práce Kateřiny Tylové, ve které autorka upozorňuje na skutečnost, že se listina nenachází Codexu Damascus obsahující významné listiny související s oseckým klášterem a jeho farnostmi – Kateřina TYLOVÁ, *Panství kláštera cisterciáků v Oseku se zaměřením na inkorporované farnosti*, Praha 2017, s. 66.

²⁷¹ Jan KILIÁN, *Zboření kostela v Hrobu*, s. 125.

²⁷² M. FEUERBACH, *Das Kloster Osek, Klášter Osek*, Litvínov 2012, s. 113.

zřízen nový kostel rozšířený o křížovou chodbu s ambity. Přestavbu řídili architekti Jan Bapthiste Mathhey a slavný Octavio Broggio, kteří do vzniklých ambitů umístili i sedm kaplí podle symbolických sedmi bolestí Panny Marie.²⁷³

Vidíme tedy, že i v případě Mariánských Radčic se tak jedná o případ poutního místa, které bylo vybudované kolem kultu milostné sošky. Zmiňovaná tradice mariánské úcty měla údajně v Radčicích svoji výraznou oporu zejména ve víře, kterou místní lidé chovali k zázračným vyslyšením místní Panny Marie. V architektonicky velmi působivě propojených ambitech vybudovaných kolem místního kostela lze dodnes najít **zobrazení zázračných událostí**, které v tomto případě představují dokonce konkrétní zázračnou typologii, jejíž pestrá zobrazení by bylo možné přirovnat možná jen k výjevům, které lze nalézt v ambitech Svaté Hory.

Konkrétní výzdoba ambitů v Mariánských Radčicích je skutečně založena na podobném principu jako v případě svatyně *Madony Stříbrných hor*. V systému této výzdoby však najdeme také znaky typické pro ambity ostatních poutních míst. Mám zde na mysli vyobrazené zvelebení Panny Marie, které je zde stejně jako v případě poutního místa na Bílé Hoře nebo v jihočeském Římově provedeno formou loretánských litaní. Loretánské litanie v podobě nástropních fresek jsou zde zobrazeny v každém ambitovém výklenku, kromě severní strany poutního areálu. Konkrétní zázračné události jsou pak součástí lunetové výzdoby, které jsou umístěny pod každou z těchto litaní. Veškeré fresky lze tedy v radčických ambitech spatřit pouze ve třech světových stranách. Jejich počet tedy není tak veliký jako počet svatohorských zázračných výjevů, avšak základní symbol Panny Marie mají tato zobrazení společný. Na obrazech je tedy vždy soška zářící na dané místo a působí tak svojí zázračnou silou na příslušné lidi, zvířata i věci.

Typologii radčických zázračných zobrazení lze dělit podle následujících kategorií: 1) výjevy zobrazují často vyslyšení modlících se lidí, 2) pomoc Panny Marie při různých požárech a nebezpečích spojených s ohněm, 3) uzdravení nemocných, 4) záchrany tonoucích a za 5) pomoc při různých soubojích a bitvách. Při své návštěvě tohoto poutního místa jsem na základě důkladného prozkoumání těchto výjevů a i po konzultaci s místním diakonem – panem Jiřím Breuem zjistil, že jednotlivé výjevy neskýtají žádný tematický klíč. Zázračné výjevy jsou zde, tak jako na mnoha jiných místech, libovolně umístěny vedle sebe a žádné rozdělení nepředstavuje ani jejich rozmístění do tří světových stran. V tomto směru jsem pouze zaznamenal, že zobrazení v jižním ambitu neobsahuje jediný obraz, který by spadal do

²⁷³ N. KRUTSKÝ, *Mariánské Radčice – poutní místo oseckých cisterciáků*, in: Milan Holenda, 800 let kláštera Osek, jubilejní sborník, Osek 1996, s. 35 – 36. – srov. také Pavel KOUKAL, *Mariánské Radčice*, in: Ústecký deník, roč. 11. č. 103. SD magazín, Ústí nad Labem 2003, s. 8. – srov. také J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2011, s. 156.

kategorie zázračných zobrazení vyslyšení modlících se lidí. Nelze však přesto zcela vyloučit, že původní zobrazení nebyla vytvářena podle jistého klíče a že se v nich neukrývá žádná souvislost. Stejně jako v případech jiných poutních míst komplikuje situaci v radčických ambitech velmi špatný stav veškerých současných zobrazení, zapříčiněný zde pravděpodobně přírodními podmínkami a nedostatečnou péčí o jejich uchování. U mnohých z těchto výjevů je dokonce i velice těžko rozeznatelná sama podstata konkrétního zázraku. Jistou pomoc by v tomto směru mohla představovat případná restaurace bohužel rovněž naprosto nečitelných/zamazaných nápisu pod jednotlivými výjevy. Bylo skutečně obtížné v těchto podmínkách rozpoznávat, zda mezi jednotlivými zobrazeními není přítomno alespoň z části čitelné vyobrazení zmiňovaného původního zázraku. Nejblíže těmto událostem se mi jeví zobrazení kláštera v Oseku, které je také umístěno v názvu této kapitoly (viz výše).

O typologii zázračných zobrazení v areálu poutního místa v Mariánských Radčicích naneštěstí nepodávají žádné zprávy ani historické prameny a odborná literatura. Z vybraných publikací a ze současných internetových stránek poutního areálu víme, že kostelní kroniky zázračné události zaznamenávaly pravděpodobně již na konci 13. století, kdy taková vyslyšení údajně doprovázela náboženské poutě na toto místo. Tato zaznamenávání byla v Radčicích přítomna zjevně od dob prvotního zázraku. Nejkonkrétnější doklad, který se mi podařilo dohledat, představuje zpráva z 16. století, kdy člen vzniklého *růžencového bratrstva* Jakub Palm v místní sakristii objevil berle, které zde měli zanechat popřípadě poslat uzdravení lidé jako vděk za zázračná vyslyšení.²⁷⁴ Zázračná i faktografická historie Mariánských Radčic je snad pro ne příliš velikou známost místa v odborné literatuře v porovnání s ostatními místy, které v této práci rozebírám, zpracována poměrně skromným způsobem. V současné době zde tak ani neexistuje žádný soupis nebo jiné písemné zpracování, které by k místním zázračným podávalo nějaký výklad podobně rozsáhlým způsobem, jenž by si toto místo vzhledem ke zdejšímu stále rozsáhle zobrazeným divům jistě zasloužilo. Bývá pouze uváděno, že soustavným shromažďováním a studiem zázračných divů, které se v Mariánských Radčicích měly stát, se zabýval cisterciácký badatel Augustin Sartorius, přičemž některé z těch, které zaznamenal, by měly být údajně zobrazeny právě v radčických ambitech.²⁷⁵ Ani v jeho nejrozsáhlejším díle církevně-historické tematiky se mi však nepodařilo najít žádnou zmínku

²⁷⁴ „Das Gedenkbuch der hiesigen Kirche erzählt, daß Jacob Palm, 97 Jahre alt, auf sein Gewissen ausgesagt und betheuert habe, daß er vor dem Ausbruche, des Schwedenkrieges eine große Menge Krücken in der hiesigen Sakristei gesehen, welche von den Geheilten als Andenken hier zurückgelassen oder hierher gesendet wurden.“ (Kurze Geschichte, s. 23 – 24).

²⁷⁵ [online] <http://www.marianske-radce.com/dom%C3%A1c%C3%AD-%C4%8Desk%C3%BD/historie/>, [cit. 14. 3. 2018]. – srov. také N. KRUTSKÝ, N. KRUTSKÝ, *Mariánské Radčice*, in: 800 let kláštera Osek, s. 35.

o podobných zprávách.²⁷⁶ P. Jiří Breu mi k tomu mi k tomu sdělil, že podobné záznamy zatím s největší pravděpodobností skutečně nejsou k dispozici. V literatuře se tak o zobrazeních v radčických ambitech dozvídáme nejvíce informací od N. Krutského: „*Nástěnné fresky zachycují v dvojobrazech zázračná vyslyšení modliteb na přímluvu Matky Boží, která se zde udála koncem 17. a v 1. pol. 18. století. Cyklus tvoří celkem 47 obrazů. Je na něm uzdravení z těžkých nemocí, záchrana při vážných nehodách, živelních pohromách a požárech, před utonutím, vrácení zraku, ale i obrácení zatvrzelých hříšníků. Obrazy vynikají živými barvami, jsou však v rovněž havarijním stavu.*“²⁷⁷

Uvedené číslo zázračných vyobrazení není v odborné literatuře neměnné, neboť i v jiné dílčí publikaci pojednávající o lunetových freskách je pro změnu udáván počet 45 vyslyšení a jiná konkrétní datace jejich vzniku tj. 1778 – 81.²⁷⁸ Osobně jsem zobrazení zázraků v místních ambitech přepočítal a dopracoval se k číslu 44. Přirozeně je zde možnost, že od doby, kdy byly tyto články napsány, mohly být odstraněny i některé fresky, o čemž by ostatně mohl svědčit i zmiňovaný nevyzdobený ambit v severní části poutního areálu. Novou informaci, o které se ze zamazaných nápisů dnes nelze dozvědět, představuje datace zázraků do 17. a 18. století, což mimo jiné svědčí i o připomenutí významu místa v době barokní, na základě čehož se dá předpokládat, že případné zázraky doprovázející náboženské poutě na toto místo ve 13. století zde zobrazeny nejspíše nebudou. Nelze to však stále tvrdit s jistotou již z toho důvodu, že citovaná sumarizace pochází až z konce 20. století, tedy z doby, kdy již mnoho z nápisů mohlo být již v nečitelném stavu. Můžeme však stále doufat a zdá se to být i logické, že původní znění nápisů nad obrazy budou někde dochována alespoň v částečných synopsích, neboť informaci po jistou dobu patrně zobrazovaly. Přestože se mi nepodařilo zjistit, v jaké době došlo k jejich devastaci, dá se předpokládat, že se stihly pořídit (alespoň z části) záznamy jejich původního znění. Tematika radčických zázraků představuje tedy dostatečný prostor pro další výzkumy místní zázračné historie, které by k dalšímu odhalování celkové problematiky zázraků jistě přispěly, a domnívám se, že v případě Mariánských Radčic představuje další cestu k tomuto bádání právě zkoumání činnosti jejich „domovského“ kláštera v Oseku.

²⁷⁶ A. SARTORIUS, *CISTERCIUM BIS-TERTIUM SEU HISTORIA ELOGIALIS...*, Pragae 1700, s. 749. 1025.

²⁷⁷ N. KRUTSKÝ, *Mariánské Radčice – poutní místo osekých cisterciáků*, in: M. Holenda, 800 let kláštera Osek, jubilejní sborník, Osek 1996, s. 37.

²⁷⁸ M. FEUERBACH, *Das Kloster Osek, Klášter Osek*, Litvínov 2012, s. 115.

1.15 Štýrská svatyně „Velké Matky Rakouska“

Co se týče **prvotního zázraku**, v případě mariánského poutního místa takto obrovského významu, jsou zázračné počátky v porovnání s ostatními místy poněkud méně tradiční. Tentokrát je tato historie spojena s řádem benediktinů. Příběh nám vypráví o jistém mnichovi z benediktinského kláštera v Sankt Lambrechtu jménem Magnus, kterého opat v roce 1157 vyslal s jistou dřevěnou soškou Panny Marie právě do



„mariazellské oblasti“, aby zde sloužil jako duchovní pastor pro místní lid.²⁷⁹ Těsně před cílem mu však cestu zastoupila velká skála, přes kterou se nemohl dále dostat. Když se zoufalý mnich obrátil ve svých modlitbách k dřevěné sošce Panny Marie, skála se před ním náhle rozestoupila a uvolnila mu cestu. Magnus byl celou událostí tak uchvácen, že se ihned po příchodu na určené místo rozhodl postavit obydlí, které se velmi nápadným způsobem podobalo cele. Do této cely pak umístil **zázračnou sošku**, což dalo tak vzniknout tradici Marie uzavřené v cele – Mariazell. Správa tohoto místa pak přirozeně podléhala klášteru Sankt Lambrecht. Přestože má tento původní zázrak výrazný podíl na údajném vzniku tohoto poutního místa a zjevně i na jeho jméně, na jeho zázračné zobrazení jsem v celém komplexu poutního místa nikde nenarazil a nepodařilo se mi ho v žádné podobě najít ani v historických pramenech či literatuře. Datum 1157 je v této souvislosti údajně doloženo i v papežských dokumentech Hadriána IV. jako počátek celé obce. Existuje zde však ještě jedna legenda, která by se pro svůj obsah dala svým způsobem rovněž považovat za součást prvotní zázračné historie tohoto poutního místa a která je i výrazně spojena s českou zemí. Tuto legendu jako první zaznamenává jezuita Jan Tanner ve svém spise *Trophaea sancti Wenceslai*. Uvádí, že poutní místo známé jako Mariazell založil moravský markrabě Jindřich (velmi pravděpodobně Vladislav Jindřich, bratr Přemysla Otakara I., jehož vládu lze na Moravě datovat do let 1192–1194 a dále potom do 1197–1222), který byl i se svou manželkou trvale sužován dnou. Jednoho dne se mu ve snu zjevil sv. Václav a vyzval jej, aby pro uzdravení podnikli pout' do Mariazell, kde mají následně z vděčnosti vybudovat kostel. Oba manželé byli po vykonání pouti údajně uzdraveni a na místě kostel skutečně postavili.²⁸⁰

Případné udání obou těchto příběhů se vzájemně nevylučuje, neboť jestliže byla původní kaple skutečně postavena někdy okolo roku 1157, je docela možné, že o necelé půl století déle nechal na tomto místě postavit moravský markrabě první poutní kostel Mater Gentium

²⁷⁹ Oblast dnešního Marizell byla v tehdejší době kulturně značně nevyspělá. Obyvatelstvo žilo především z chovů a zemědělství, místním pastevcům tak zcela chyběl duchovní.

²⁸⁰ Gerard PETSCHACHER, *Blahoslavená Panna Cellenská...*, Praha 1738, s. 6-12.

Slavorum, který je datován do roku 1200. Jedinou komplikací snad představuje absence detailnějšího popisu týkajícího se zbožné Jindřichovy pouti. Nikde se mi bohužel nepodařilo najít, jakým způsobem se například se svojí ženou na tomto místě modlil k milostné sošce, což by návaznost na původní legendu výrazně potvrdilo. Rovněž i milostná soška uctívána v Mariazell je podle své tvrdosti údajně zhotovena z lipového dřeva a měří zhruba 48 cm.²⁸¹ Jedná se o madonu s posazeným Ježíškem na klíně, která pravděpodobně vznikla okolo roku 1300. V současné době má soška poměrně dosti tmavou barvu, je oděna ve zlatém plášti a je umístěna na oltáři ve svatostánku uprostřed baziliky. Tento oltář bazilice daroval císař Karel VI. jako děkovný dar a stánek postavený okolo něj svým zhotovením údajně připomíná původní celu z roku 1157, ve které byla milostná soška uctívána. Nejen zázračná, ale i faktografická historie celého poutního místa se vyvíjela v souvislosti s touto madonkou, které se pro význam poutního místa a následně i kultu, jenž se okolo ní vytvořil, začalo říkat Magna Mater Austriae (Velká Matka Rakouska). Za jistý vrchol její slávy bychom mohli považovat i zhotovení její kopie, která byla v roce 1676 přenesena do českého kostela v Praze na Karlově a představovala tak i výrazný typ milostné madony. V této souvislosti bych zde rád ještě upozornil na místní milostný mariánský obraz zvaný Maria Schatzkammer ikonografického typu tzv. *Hodegetrie-Psychosotrie*, neboli průvodce ukazující směr na životní cestě ze 14. století, který se v současné době nachází v královské pokladnici. Rovněž k němu se upínala veškerá náboženská úcta. Zmiňovaná původní kaple v románském slohu (1157) následně přestavěná na gotický kostel (cca 1200) prošla od svých počátků finální proměnou až v letech 1644–1683, kdy byl tento kostel pro údajně obrovskou návštěvnost poutníků přestaven do současné barokní podoby Benediktem Pierinem. Na současnou baziliku byl kostel povýšen však až na počátku 20. století, v roce 1907.²⁸²

I přes nesmírně bohatou vnitřní výzdobu baziliky, ve které zde najít mnoho krásně zdobených milostných kaplí, je obrazová výzdoba hlavní loď soustředěna především na klasické náboženské výjevy (inspirované biblí, litaniemi a dalšími náboženskými symboly). **Zázračná zobrazení** tedy v současné době nenajdeme, jak bychom snad čekali, uvnitř chrámu²⁸³, ale na kostelním kůru, kde jsou rozmístěna po celém jeho obvodu a návštěvníka zavedou až do mariazellské klenotnice, která je dnes současně také kostnicí. Do těchto prostorů je však dnes bohužel nutné koupit si vstupenku, což není zcela ideální, uvážíme-li, že tyto prostory jsou jediným místem v celém areálu, kde lze nalézt zobrazení zázračných dějů. Tato zobrazení

²⁸¹ Katja JEDLIČKA, *Bazilika Mariazell*, Innsbruck 2014, s. 11.

²⁸² Tamtéž, s. 26 – 29. - srov. také J. ROYT, *Obraz a kult v 17. a 18. století*, Praha 2011, s. 223.

²⁸³ Za jistou výjimku se dá považovat pět votivních obrazů, které jsou umístěny na zdech v zádni části baziliky. Mezi nimi je i významné zobrazení votivního obrazu z roku 1689 Paula Esterházyho a jeho manželky Evy Thököly.

spojuje fakt, že mají všechny bez výjimky formu votivních obrazů, které byly místu v průběhu let věnovány často přímo postiženými osobami nebo přímými svědky konkrétních zázračných událostí. Těchto obrazů je skutečně veliké množství a jejich umístění patrně postrádá jakýkoli klíč, místy dokonce budí tato forma expozice zázračných zobrazení až chaotický dojem. Bohužel se mi nikde nepodařilo dohledat žádné soupisy zázraků (zázračné knihy) ani pramennou literaturu (kromě děl Janna Tannera a G. Petchachera²⁸⁴), která by podávala alespoň částečný popis mariazellských zázraků. Na základě rozhovorů s místním historikem a duchovními správci místa jsem se sice dozvěděl o existenci místní zázračné kroniky, avšak tato mi navzdory veškerému úsilí nebyla zpřístupněna. O existenci autentických písemných záznamech zázraků nikdo z přítomných bohužel nic neví. Sekundární literatura se zmiňuje o zázračných malbách od Marka Weisse a Giovanni Battisti Colomba, kteří tyto náměty čerpali z údajných knih zázraků na konci 17. století.²⁸⁵ Vzhledem ke kvantitě podobných zobrazení je však téměř nemožné jim připisovaná díla rozeznat od ostatních vyobrazení a tato kategorizace pro tuto práci ani není podstatná. Důležité je zde doložení existence zázračných knih, jež mi místní správci ani kněží bohužel nebyli schopni zpřístupnit. Jakkoli se nám tato skutečnost může zdát neuvěřitelná, neboť uvážíme-li, že se jedná o poutní místo, jenž bývá pro svoji slávu označováno jako nejvýznamnější ve střední Evropě, zůstává skutečností, že jediný přístupný písemný pramen o naprosté většině zázračných dějů²⁸⁶ představují popisy, které jsou zde naštěstí uvedeny pod velkým množstvím jejich zobrazení.

Přestože tyto výjevy postrádají tedy patrně jakoukoli stabilní oporu v písemně zaznamenané podobě, rozhodl jsem zde vytvořit jistou analýzu, která se pokouší o mapování povahy těchto jednotlivých zobrazení a následné utvoření místní zázračné typologie. Domnívám se, že takováto analýza představuje pro tuto práci důležité zjištění, neboť bazilika v Mariazell představuje místo, do kterého již od 13. století putovala poutní procesí, která se postupem času neustále zvětšovala, přičemž obdoba těchto poutí vyvrcholila opět v barokním 17. století.²⁸⁷ V souvislosti s českými zeměmi lze pro zajímavost uvést poutě členů tzv. *mariazellských bratrstev*, zejména z Olomouce a Prostějova, která putovala do Mariazell od

²⁸⁴ Tyto knihy však podle místních řádových správců údajně nelze považovat přímo za zázračnou knihu nebo soupis zázračných dějů. Hlavní obsah Tannerovy knihy je věnován jiným tématům a odkazy na zázračné lze děje lze najít spíše zřídka. Petcherova P. M. *Cellenská* však zázračné děje zaznamenává velmi důkladně.

²⁸⁵ Katja JEDLIČKA, *Bazilika Mariazell*, Innsbruck 2014, s. 26.

²⁸⁶ Výjimku představují zázraky pojednávající o vzniku místa. Nelze však s jistotou určit, že ostatní zázračné děje skutečně nikde zaznamenané nejsou, neboť těchto zobrazení je obrovské množství. Jejich obrazová identifikace vzhledem k záznamům v Petcherově díle je pro užitou stylistiku značně složitá.

²⁸⁷ J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách v 17. a 18. Století*, Praha 2011, s. 224 -225.

24. – 31. srpna.²⁸⁸ Tento vrchol obecně přetrvával téměř až do 19. století (viz závěr), přičemž výjimečné postavení místa se projevilo i v době josefínských dekretů, kdy zde jako na jediné místo v Rakousku zůstávaly povoleny náboženskou poutě.²⁸⁹ Velká část vyobrazených zázraků však k mému překvapení spadá do období pozdního novověku a v několika případech dokonce až do 20. století, přičemž celkový počet těchto zobrazení v Mariazell nemá v porovnání s ostatními komparovanými místy obdoby.

Rád bych zde upozornil na to, že jsem tuto komparaci učinil sám za podmínek, které mi byly umožněny a nejlépe tak podle svých možností. Přestože se tedy toto porovnání neopírá o žádné písemné záznamy, zahrnuje veškeré zázračné votivní dary/zobrazení, které se v současné bazilice nacházejí, a troufám si říci, že i v celém objektu poutního areálu. Nelze přirozeně nikdy zcela vyloučit přítomnost dalších zobrazení vztahujících se k Mariazell kdekoli jinde. Bylo však v mém zájmu velmi důkladně prozkoumat veškeré prostory poutního areálu a soudím, že právě i pro toto obrovské množství přítomných zobrazení a jejich zmiňované chaotické uspořádání je v zájmu místních správců umístit do prostorů baziliky veškeré votivní dary tohoto typu.

I přes maximální snahu o přesnost je potřeba níže zmiňovaná čísla považovat za přibližná. V některých případech bylo skutečně těžké odlišit, zda se jedná o mariánskou adoraci nebo konkrétní modlitbu. Celkově se však tato zobrazení dají pokládat za velmi dobře zachovalá, což „mariazellské milosti“ výrazným způsobem odlišuje od většiny v této práci porovnávaných poutních míst. V některých případech jeví zobrazení známky skutečně nedávného barevného oživení, což na jedné straně svým způsobem kompenzuje zmiňovanou „hutnost“ jejich rozmístění.

Začneme-li typologií zcela konkrétních zázračných zobrazení, nevíce četné tvoří děkovné obrazy odkazující na uzdravení z nejrůznějších **nemocí**, kterých je v Mariazell přítomných zhruba 51. Do této kategorie zde řadím veškerá uzdravení od bolestí, od slepoty, nebo od zákeřných nemocí, jak tyto postihy s oblibou často označují barokní knihy zázraků. Na většině těchto obrazů je namalován nemocný člověk ležící v posteli, který má kdesi nad sebou k sobě zářící Mariazellskou Madonu a okolo lidí, kteří se za nemocného k této Madoně modlí. Jako další jsem se rozhodl vydělit zde kategorii upomínající na zázračné děje spojené s **děti**, neboť kromě toho, že tato kategorie bývá při podobných typologiích běžně vydělována, (Prošková viz výše) představuje v případě Mariazell druhý nejčastější typ zázračných dějů,

²⁸⁸ Vladimír MAŇAS, *Náboženská bratrstva a poutnictví na Moravě v raném novověku*, in: Vladimír Maňas, Zdeněk Orlita, Martina Potůčková. *Zbožných duší úl. Náboženská bratrstva v kultuře raněnovověké Moravy*. Olomouc, 2010, s. 28.

²⁸⁹ Povoleny byly pouze dvakrát ročně – J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2011, s. 355.

kteře kromě podobného schématu s nemocným dítětem v posteli nabízí i mnoho dalších vyslyšení dětských modliteb a ochran dětí. Celkový počet těchto zobrazení dosahuje čísla 25. Pro zajímavost bych zde uvedl patrně jediný votivní obraz, který byl do Mariazell darován z Čech (viz příloha) v roce 1900 Juliem Hnidkem ve Skudře v Čechách. Postižený zde děkuje za mocnou ochranu (není řečeno před čím) a současně i prosí „*Marii Celenskou*“ o další dobrodiní, kterými by jej i nadále chránila. Třetí nejpočetnější skupinu zázraků představují podle místních zobrazení ochrany **před pády z vysokých míst a dalšími neštěstími**²⁹⁰ Jako jedny z mála jsou v bazilice převážně umístěny u sebe a dosahují přibližného počtu 20 zobrazení. Zbývající konkrétní zázračné děje pak svojí povahou obsáhnou všechny v této práci dosud probírané typy zázraků:

Milosti spojené s vodou – 14 kusů

Milosti spojené s válkou – 12 kusů

Milosti spojené s ohněm – 9 kusů

Milosti spojené se záchranami od lidské zloby – 5 kusů

Potrestání bezbožných provinilců – 2 kusy

Milosti spojené s nepřízní počasí – 1 kus

Uvedené dělení uvádím na prvním místě, neboť v něm můžeme pozorovat skutečně konkrétní typologii zobrazení zázračných dějů. V bazilice však lze zaznamenat ještě dvě skupiny obrazů, které je v jistém ohledu rovněž nutné považovat za zázračné. Obě tyto skupiny počtem jednotlivých zobrazení dokonce výrazně převyšují uvedené typy. První a jednoznačně nejpočetnější skupinu tvoří obrazy zobrazující lid v prostých modlitbách k Mariazellské Panně Marii. U mnoha z nich je však velmi těžké určit, zda se jedná o vyjádření díku a připomínky k jisté zázračné události nebo pouze o votivní dar ve zbožné víře darovaný, ať již jako prosby k ochraně či nikoliv. Takovýchto vyobrazení nalezneme v bazilice přibližně 61. Druhou skupinu představují děkovné obrazy za zázračné události/vyslyšení ve formě adorací mariazellské sošky a obecně Panny Marie, které bývají vyobrazeny v nejrůznějších motivech slávy, nebo jako záštity donátorů – 59. Přestože se v obou těchto případech jedná spíše o obecný projev mariánské zbožnosti, zmiňovaným způsobem se i tato zobrazení dotýkají konkrétních zázračných dějů. Má-li být tedy typologie mariazellských zázraků kompletní, je nutné do ni započítat i tato zobrazení.

Pro účely této práce se zde ještě zmíním o zobrazení původních zázračných dějů, které stojí na počátku dějin tohoto poutního místa. Mezi výše uvedenými zobrazeními 259 zázračných dějů, bylo poměrně obtížné vyobrazení vztahující se k původním zázračným legendám vyhledat, avšak obě tato díla mají pod sebou našťestí uvedený popis a příslušný letopočet události. Obě události jsou zakreslené na votivních obrazech ve zlatém rámu a jejich

²⁹⁰ Do této kategorie řadím tragédie jako zřícení domu, spadnutí pod vůz nebo pod nebezpečné zvíře, apod.

zpodobnění je zpracováno uměleckých způsobem. Původní pověsti v rámci obrazu zaujímají pouze část obrazu, na kterém je dále zachycena náboženská symbolika spojená s adorací Mariazellské Panny Marie. I přes tuto symboliku se výjevy snaží být vzhledem k zobrazení původní pověsti co možná nejkonkrétnější a jsou zde tak připomenuty některé detaily, které na jednom plátně zobrazují současnou minulost i budoucnost postižených. V případě zázračného uzdravení moravského markraběte z roku 1200 je zde tak vedle modlících se manželů k zázračné madonce umístěné v nedaleké cele v rohu zobrazena i jejich nemoc v podobě stonajících. Nejen tyto obrazné výjevy tak mohou působit dojmem jisté disproportionality, neboť tato technika často velmi problematizuje rozpoznání konkrétního zázračného děje, kvůli kterému tento obraz vznikl a který také připomíná.

Tato komplikace se vyskytuje u velkého množství místních zázračných zobrazení, neboť jednotlivé nápisy představující případné vodítko, jsou i přes relativně čitelný stav vzhledem k jazykové bariéře často obtížně čitelné. V případě zázraku z roku 1157 se v současné době pravděpodobně jedná o ojedinělé zobrazení této legendy, za jistou variaci legendy z roku 1200 bychom mohli považovat zobrazení sv. Václava vyzývajícího Jindřicha k pouti umístěné na čtyřicátém zastavení při pouti z Prahy do Staré Boleslavi.²⁹¹ Za zmínku jistě také stojí skutečnost, že tato údajná zázračná událost stála i na počátku legendistického spojení Staré Boleslavi a rakouského palladia v Mariazell, které bylo chápáno právě na základě této výzvy sv. Václava.²⁹² Můžeme se zde domnívat, že zvýraznění této legendy současně pomáhalo přirozeně obhájit Habsburkům legitimní vládu v Čechách a má tedy i jistý ideologický podtext. Další zázračná zobrazení svědčí svou podobou současně i o mnoha dalších historických souvislostech. Především jednotlivé výjevy spojené s válkou a požáry. V této souvislosti je zde zobrazeno například zachránění mariazellské svatyně před Tatary uherským králem Ludvíkem I. v roce 1344, kterému byl údajně ve snu seslán zmiňovaný milostný obraz Panny Marie Mariazellské, který měl v následných bitvách na krku (odsud obdoba českého Palladia) nebo ochránění města před požárem z roku 1863 a dalšími.

Připočteme-li k výše uvedeným počtům zázračných zobrazení ještě tyto dvě původní a dalších již zmiňovaných pět umístěných v dolní části baziliky, dostaneme celkem **259** zázračných zobrazení, která v současné době můžeme v Mariazell najít. Opakuji, že se rozhodně nejedná o definitivní číslo. Kromě možnosti hybných počtů tvoří dále velkou část výzdoby prostě zarámované děkovné nápisy, výšivky a další zbožné obrázky, mezi kterými by mnohý člověk jistě objevil něco, co by se dalo zařadit do místní typologie zázračných zobrazení. K výše

²⁹¹ J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2011, s. 63 – 64.

²⁹² Tamtéž, s. 96.

uvedené analýze však dodávám, že s výjimkou (asi dvou až tří případů) je veškerá výzdoba zázračných dějů v Mariazell soustředěna do votivních obrazů takového množství, které v případě (v této práci komparovaných míst) nemá obdoby. Z tohoto nadměrného počtu bych rád poukázal rovněž na často nevidaná zázračná zobrazení pocházející z 20. století. Kromě několika obrázků reflektující události první a druhé světové války (nejnovější pochází z roku 1947), které se dají považovat spíše za prosby o ochranu, neboť u nich není uveden žádný popis ani nezobrazují konkrétní záchranu, je zde pozoruhodně zobrazena záchrana Valentina Lackerbauera před pádem pod tramvaj na vídeňské Strassenbahn z roku 1919. Zobrazení sošky Panny Marie Mariazellské nad postiženými v dopravních uniformách a vídeňskou tramvají představuje skutečně originální a nevidané zobrazení zázračné události.

Mariazellská bazilika těchto netradičních výjevů nabízí skutečně bohaté množství a podle mého názoru v tomto hledu tak plně dostává titulu nejslavnější mariánské baziliky střední Evropy.²⁹³ Přestože je tradice tohoto místa přirozeně velmi silně spojována se sjednocováním katolické víry, které bylo v Evropě 17. a 18. století velmi důsledně řízeno Habsburky,²⁹⁴ domnívám se, že daleko podstatnější, než zda se zde skutečně událo výše uváděné množství zázračných dějů, je skutečnost, že poutní místo v Mariazell dodnes představuje významné barokní dědictví, kam již od středověku stále proudí četné zástupy poutníků z celé Evropy. České poutě tvořily v tomto ohledu podstatnou část těchto náboženských procesí. Z těch nejvýznamnějších můžeme vzpomenout pout' z roku 1796, kdy podle V. Štajnohra dorazilo do Mariazell procesí až z pětadvaceti českých a moravských vesnic.²⁹⁵ Zůstává tak jen otázkou, proč je v bazilice dodnes přítomné pouze jedno votivní zázračné zobrazení darované z Čech (viz výše). I přesto však mariazellské zaznamenání zázračných událostí představuje unikátní mariánské dědictví světového rozsahu, kterým se místo i navzdory chybějícím písemným záznamům může skutečně pyšnit.

²⁹³ Franz JANTSCH, *Mariazell. Das Heiligtum dero Gnadenmutter Osterreich*, Wien 1930, s. 57.

²⁹⁴ Jan ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. Století*, Praha 2011, s. 222.

²⁹⁵ Vítězslav ŠTAJNOCHR, *Panna Maria Divotvůrkyně: nauka o Panně Marii, mariánská ikonografie, mariánská poutní místa*, Uherské Hradiště, 2000, s. 137.

1.16 Svatá Dobrotivá

„Oldřichu, vidíš-li a znáš-li tu předústojnou Panu? Načeš Oldřich odpověděl: „Vidím, ale nevím, kdo a odkud jest? Jak živ jsem nic tak krásného neviděl.“²⁹⁶



Tato slova vystihující **prvotní zázračnou událost** stojí současně i na počátku historie současného kláštera, který se dnes poněkud nezvykle nazývá jako klášter Zvěstování Panně Marii a Svaté Dobrotivé. Toto poutní místo, jehož počátek můžeme k zázračné události datovat do roku 1262, bylo však původně známé podle názvu místa svého vzniku jako klášter na Ostrově nebo klášter Insula.²⁹⁷ Výše citovaný výrok byl údajně pronesen samotným zakladatelem Oldřichem Zajícem z Valdeka, kterému se podle legendy měly 24. 3. 1262 zjevit svatí apoštolové Petr a Pavel a měli jej dovést z hradu Valdek na místo dnešního kláštera. Po zmiňovaných slovech, kdy Oldřichovi apoštolové sdělili, že před ním stojí Panna Maria, mu následně Blahoslavená Panna sdělila, že podle vůle její i podle vůle jejího Syna má na tomto místě vystavět klášter a uvést do něj „*služebníky mé*“²⁹⁸. Následující noc byl Oldřich andělem/Pannou Marií²⁹⁹ ve snu spraven o tom, že těmito služebníky mají být augustiniáni. K položení základního kamene kláštera došlo 26. 3., tedy o dva dny po údajném zjevení. Historicky bývá toto založení spojováno s Oldřichovo zbožnou úctou, kterou, mimo jiné, údajně i výrazně ovlivňovala Anežka Česká³⁰⁰ (+1282), jakožto přední středověká zakladatelka církevních „institucí“. Ono augustiniánské zasvěcení je připisováno skutečnosti, že řádu do té doby v Čechách nepatřil jediný klášter. Jistý nárok byl také přiznáván vilémítům,³⁰¹ kteří tehdy měli údajně v okolí své poustevny, avšak papežským listem ze dne 28. 1. 1263 z *Orvieta iner alia* toto patrocinium odůvodňovalo českému králi tím, že augustiniánské ideály jsou na základě jejich spirituality a vznešených hodnot (viz níže) schopné pomoci věřícím. Slavnostní vysvěcení augustiniánského kláštera se následně odehrálo 13. 5. 1263. Z těchto raných klášterních dějin odvíjejících se současně od prvotní zázračné události je v dnešní době v areálu tohoto poutního místa zobrazena pouze událost prvotního zázraku, kdy se Panna Marie zjevuje Oldřichovi. Tento výjev můžeme v místním

²⁹⁶ Bernard Maxmilián BRAND, *Klášter Svato-Dobrotivský*, - pamětní kniha, Praha 1907, s. 11.

²⁹⁷ Insula známé jako pro latiníky“ - Josef ŠVANDRLÍK, *Poutní místo Svatá Dobrotivá*, Praha 1999, s. 6.

²⁹⁸ B. BRAND, *Klášter Svato-Dobrotivský*, - pamětní kniha, Praha 1907, s. 11.

²⁹⁹ J. ŠVANDRLÍK, *Poutní místo Svatá Dobrotivá*, Praha 1999, s. 6. - srov. také B. BRAND, *Klášter Svato-Dobrotivský*, - pamětní kniha, Praha 1907, s. 12.

³⁰⁰ J. ŠVANDRLÍK, *Poutní místo Svatá Dobrotivá*, Praha 1999, s. 4.

³⁰¹ Podle sv. Viléma Malévalenského + 1157 – srov. také J. ŠVANDRLÍK, *Poutní místo Svatá Dobrotivá*, Praha 1999 s. 7.

kostele najít v podobě oltářního obrazu z doby barokní i ve formě jeho novodobější přemalby umístěné vedle oltáře na přilehlé stěně.

Co se týká další zázračných dějů, které jsou s poutním místem v Zaječově tradičně spojené, představuje možnost jisté zázračné typologie historie **zázračné sošky** Svaté Dobrotivé. Tentokrát se jedná o zpodobnění sv. Beningeny, věrné služebnice sv. Voršily.³⁰² Jednalo se o jednu ze „ctnostných“ panen, které údajně zahynuly mučednickou smrtí společně se sv. Voršilou, když je po návratu ze zbožné pouti z Říma 21. 10. 453 v tehdy obléhaném Kolíně usmrtili pohanští Hunové. Zabité panny se staly rovněž také symbolem a patronkami cudnosti a „čistoty“. „*Když chlípník jeden snažil se jistou dívku podvodem svěsti k nečistotě, vzývala ubohá v pokušení tom sv. panny o pomoc, které se jí hned objevily a místností, kde smilník svůj hříšný skutek vykonati chtěl, kráčely a způsobem takovým dívku od pádu vysvobodily.*“³⁰³

Ostatky sv. Dobrotivé byly po její smrti odvezeny k uctívání do Říma, odkud je ještě před svojí smrtí (1326)³⁰⁴ pro oslavu kláštera v Ostrově vykoupil zmiňovaný zakladatel Oldřich Zajíc, který si to již z pozice kanovníka Pražského hradu mohl dovolit. Přítomnost těla měla následně výrazný vliv na náboženské poutě směřující již ke Svaté Dobrotivé a sláva poutního místa tak postupně vzrůstala. Z těchto poutí lze uvést příklad nejslavnější Svato-Dobrotivské poutě, znovu obnovené v roce 1639. K přenesení těchto ostatků došlo zhruba o rok později a z téže doby také pochází zhotovení milostné sošky vyřezané ze dřeva, vysoké „*sedm čtvrtí lokte*“³⁰⁵, tedy ani ne půl dnešního metru. V prsou měla původní soška údajně vydlabanou jakousi dutinu, do které se prý umísťovaly svaté kosti. Za zmínku stojí zázračná událost z roku 1865??, kdy měla socha ve snu napomenout zaječovskou rychtářku Markétu Toncarovou, aby její tehdy již zchátralou podobu dala u malíře obnovit.³⁰⁶

První zázraky okolo sv. Dobrotivé se údajně odehrály až ke konci třicetileté války v roce 1646, kdy se Páni Zajícové odebrali i se svými statky do Mšeného na Litoměřicku. Ony zázraky můžeme zařadit do kategorie návratu sošky na původní místo, neboť prameny podávají hned několik verzí dosvědčených událostí, kdy se náhle velmi těžká soška při převozu buď ztratila, nebo zmizela až z místa svého nového „domova,“ jako se tomu stalo v případě jejího návratu z Budínské kaple. Obě tyto zázračné události byly brány jako důkaz

³⁰² sv. Benigena byla přirozeně členkou tvarišstva sv. Voršily, nikoli, jak by se mohlo zdát, členkou řádu voršilek, který vznikl až v 16. století.

³⁰³ B. BRAND, *Klášter Svato-Dobrotivský*, - pamětní kniha, Praha 1907, s. 87. S.

³⁰⁴ Podle Hájka a Paprockého k tomuto přenesení došlo již dříve a Jiří Crugerius v této souvislosti udává dokonce rok 1320 - George Crugerlerq, *Sacrorum pulverum inclti regni Bohemiae Et Nobilium ejusdem Pefinientiarum Moraviae Et Silesiae*, Litomyšl 1669, s. 578. – srov. také Pavel ZAHRADNÍK, *Stavební a historický vývoj kláštera řádu augustiniánů poustevníků ve Svaté Dobrotivé*, Svatá Dobrotivá 2008, s. 29.

³⁰⁵ B. BRAND, *Klášter Svato-Dobrotivský*, - pamětní kniha, Praha 1907, s. 13.

³⁰⁶ Tamtéž, s. 91.

toho, že si sv. Dobrotivá za svůj trvalý příbytek zvolila původní ostrovský klášter (v dnešním Zaječově), ve kterém je umístěna dodnes.³⁰⁷ Všechny původní záznamy dalších zázraků spojených se sv. Dobrotivou jsou podle klášterní kroniky zničené, což příkládá za vinu častému plenění kostela protestanty a „dalšími nepřáteli“. Naposledy kronika hovoří o tabulce přítomné v kostele ještě na konci 18. století, která obsahovala podrobný popis a dataci konkrétních zázračných vyslyšení, které se všechny udály na přelomu 17. - 18. století. Z jejich uvedení v klášterní kronice lze utvořit alespoň přibližnou typologii zázračných dějů.

<i>Záchrana nemocných: 8</i>	<i>Uzdravení ze zármuku: 1</i>
<i>Odepření modlitby: 1</i>	<i>Záchrana při zabloudění: 1</i>
<i>Odepření bohoslužby: 1</i>	<i>Záchrana před loupežníky: 1</i>

Jedná se o skutečně malý vzorek zaznamenaných zázračných událostí, které jsou ovšem často velmi neobvyklé. Tím jsou zde myšleny události, kdy milostná socha zázračně uzavřela železné dveře, aby se k ní nemohla přijít pomodlit jistá hříšná osoba, nebo když rovněž pro hříšnost faráře svým zrudnutím zamezila tomu, aby dotyčný sloužil mši svatou. Jako velmi neobvyklý jeví se zázrak učiněný 8. 2. 1701 na jisté Dorotě Jirkovičce, která se svými zdravotními problémy putovala na Svatou Horu u Příbrami. Poté, co jí na noze následně splaskl otok, se však cítila být ještě dlouho „neduživá“. K jejímu úplnému uzdravení došlo až poté, co vykonala pouť ke sv. Dobrotivé a vyzpovídala se zde ze svých hříchů. Jedná se o zajímavý příklad záznamu, které zmiňuje částečné uzdravení na jednom poutním místě a úplné vyléčení na místě druhém. Toto „srovnání“ mohlo být sv. Dobrotivé v době barokní bezesporu ku prospěchu, neboť v podstatě postavit svůj zázrak vedle zázraku svatohorského bylo v této době jistě nanejvýš ohromující.

Domnívám se, že jsem pro tuto kapitolu použil veškeré záznamy k místním zázračným událostem, z jejichž zobrazení je v současném areálu poutního místa přítomno pouze vypodobení prvotního zázraku. Záznamy uvádějí rovněž četné votivní dary, avšak na žádném z nich v kostele přítomném se mi nepodařilo najít vyobrazenou zázračnou událost. Na druhé straně přítomnost zmiňované tabulky nalezené v kostele v roce 1789 napovídá o možné dřívější přítomnosti zázračných záznamů. Sv. Dobrotivá byla mimo jiné rovněž vnímána i jako patronka těhotných žen a je skutečně nepravděpodobné, že by dnes v klášterní kronice zaznamenané události představovaly kompletní spektrum veškerých místních zázraků, které

³⁰⁷ Tamtéž, s. 93 – 99.

se zde v průběhu historie udály.³⁰⁸ Zda o těchto zázračných událostech také někdy referovaly nějaké formy zobrazení, zůstává otázkou, na kterou se však po prostudování literatury i po rozhovorech s místními augustiniány nabízí bohužel spíše negativní odpověď.

³⁰⁸ J. ŠVANDRLÍK, *Poutní místo Svatá Dobrotivá*, Praha 1999, s. 17.

2 Komparace zázračných zobrazení

Jak již bylo v úvodu naznačeno, následující část práce je věnována porovnávání dosud rozebraných zobrazení zázračných divů. Z dosavadního výčtu a rozborů zde uvedených poutních míst je zřejmé, že až na jednu výjimku poutního místa v Dobré Vodě se jedná výhradně o poutní místa mariánského svěcení. Tato skutečnost je přitom zcela v souladu s duchovní tradicí barokního období, neboť v době, ve které tato poutní místa zažívají největší rozkvět náboženské i poutní slávy, představovalo uctívání Panny Marie nejrozšířenější projev katolické zbožnosti po celém světě. Sepisování výše zmiňovaných mariánských atlasů mělo tedy výrazné opodstatnění, uvážíme-li, že úloha Bohorodičky v náboženské úctě byla klíčová a to nejen v době baroka. Její obliba se dá zdůvodnit hned několika důvody.

Předně je zde známá skutečnost, že jakožto Matka Boží, vykupitele Ježíše Krista, syna Božího byla od počátků vnímána jakožto matka všech lidí, všech křesťanů, kteří u ní hledají opory. Dalším zajímavým důvodem je její blízkost k ženám, které navzdory své podřízenosti, zastávají v křesťanské, zejména barokní zbožnosti velmi podstatné místo. Uvažme například samotné šíření ideálů vdovství, panenské čistoty, náboženskou a charitativní činnost a kultury ostatních světic.³⁰⁹ Panna Marie v tomto ohledu tak prezentuje nejvyšší ženský duchovní prvek. Samotné Mariino mateřství světici pak výrazně přibližovalo ženám-matkám, které ji např. v dobách výrazně vysoké úmrtnosti mohly vzývat kultem Panny Marie Bolestné aj.. Podstatná byla také víra v její „přímlovu“ u Krista. V pestrosti projevů mariánského kultu lze spatřovat další faktor mariánské obliby, neboť Panna Maria nabízela věřícím ochranu v různých životních situacích. V případě porodu byla jakožto čistá Panna vnímána jako ochránkyně rodičích, na druhé straně jako soudkyně rouhajících. Poněkud neuvěřitelná exempla uvádí v této souvislosti Jan Beckovský (viz. citace).³¹⁰ Panna Marie patřila také k patronům „šťastné smrti“, přičemž ochrana a dobré vedení duše se nejvýrazněji projevovaly v kultu jejího Nanebevzetí. Dílčí mariánské kultury vycházely přirozeně i z méně připomínaných etap jejího života; jako žena sv. Josefa byla vnímána také jako patronka řemeslníků – př. voskaři a svíčkaři se pro žehnání hromničních svící hlásili ke kultu Očišťování Panny Marie. Značný podíl na celkovém rozšíření mariánských kultů právě v období baroka souvisí s dobovou pestrostí náboženského života. V 17. - 18. století zaznamenáváme totiž velkolepé prožívání mnoha svátků/slavností odkazující k jejímu

³⁰⁹ Tomáš MALÝ, Smrt a spása mezi tridentinem a sekularizací: *Brněnští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století*, Brno 2010, s. 148-215. – srov. také J. ROYT, *Poslové nebes*, Sušice 2001, s. 16 – 17.

³¹⁰ Jan BECKOVSKÝ, *Druhý sloup nepohnutelného zkladu katolického živobytí*, Praha 1707, s. 154 – 155.

životu.³¹¹ V roční posloupnosti patřily k těm nejvýznamnějším; svátek Neposkvrněného početí Panny Marie (*Immaculatae Conceptionis Beatae Virginis Mariae*, 8. prosinec), Očišťování Panny Marie (*Purificationis B. V. Mariae*, 2. února), Zvěstování Panně Marie (*Annuntiationis B. V. Mariae*, 25. března), Panny Marie Bolestné (*B. V. Mariae Dolorosae*, třetí pátek po Velikonocích až do roku 1721 – pátek před květnou nedělí), Navštívení Panny Marie (*Visitationis B. V. Mariae*, 2. července), Nanebevzetí Panny Marie (*Assumptionis B. V. Mariae*, 15. srpna), Narození Panny Marie (*Nativitatis B. V. Mariae*, 8. září) a svátek Jména Panny Marie (*Nominis B. V. Mariae*, první neděle po svátku Narození Panny Marie). Nutné zdůraznit, že celková četnost všech mariánských kultů je daleko rozsáhlejší.³¹² Ponecháme-li stranou kult Krista obsažený svým způsobem ve všech ostatních náboženských kultech, představuje kult Mariánský po Nejsvětější trojici nejzákladnější pilíř barokní zbožnosti. Logická hierarchizace může svádět k nadřazování andělských kultů nad Mariánský, Panna Marie byla však zpravidla vnímána také jako jejich královna, o čemž přímo svědčí jedna z loretánských litaní – *Regina angelorum*, královna andělů.³¹³

Domnívám se, že také z pohledu výše uvedené tradice mariánského kultu je třeba nahlížet na uváděná poutní místa, protože pouze tehdy se dokážeme alespoň vzdáleně přiblížit významu zázračných dějů a jejich zobrazování, které lze vnímat jako stěžejní projev mariánské síly na jednotlivých místech. Na tyto projevy bude v rámci jejich srovnání níže nahlíženo z hlediska několika aspektů, jenž podle mého názoru představují vhodné zapojení zjištěných poznatků, které jsem v rámci svého celkového bádání (nejen pro tuto práci) nashromáždil.

2.1 Tematický obsah prvotních zázraků a jejich duchovní tradice

Nejzákladnější a nezbytné východisko pro srovnávání zázračných zobrazení představuje samotná událost, o které pojednávají. Jak již bylo řečeno, v centru pozornosti zde stojí prvotní zázračné děje, jejichž **všechna zobrazení** zůstávají věrná mariánskému svěcení. Ohlédneme-li se do doby před-barokní, ještě v polovině 15. století nalézáme hned několik dokladů toho, že „zázračné obrazy“ se v „renesanční pozornosti člověka“ příliš velké oblibě netěšily. Hilarius Litoměřický vydává roku 1466 zákaz zbožné lidové úcty, zahrnující oltáře a náboženské poutě ke stopám sv. Wolfganga v Rovné u Kájova,³¹⁴ neboť tento patron v Čechách nikdy

³¹¹ Jiří MIKULEC, *Náboženský život a barokní zbožnost v Českých zemích*, Příbram 2013, s. 57 -62.

³¹² Dietrich heinrich KERLER, *Die Patronate de Heiligen. Ein alphabetisches Nachschlagebuch für Kirchen-, Kultur und Kunsthistoriker sowie für den praktischen Gebrauch des Geistlichen*, Ulm 1905, s. 454 – 455.

³¹³ J. MIKULEC, *Náboženský život a barokní zbožnost v Českých zemích*, Příbram 2013, s. 55.

³¹⁴ J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2011, s. 18.

nebyl, a tamější jemu připisované zázraky jsou tak pouhým ďábelským znamením. Hilarius tak učinil i z ohledu k utrakvistické církvi, jejíž zbožnost v této době názorně demonstruje opatrný přístup k světeckému uctívání kultů rozšířeného nejen v oblasti protestantských církví. Podle J. Royta se zde především jednalo o to, aby veškeré zbožnosti měly svůj původ v Písmu svatém. Rozlišné přijímání světeckých kultů v rámci protestantských a katolických církví zůstávají v jejich tradicích ostatně dodnes. Na počátku 16. století tyto spory lze označit termínem tzv. *krizí posvátného obrazu*. Tuto krizi překonal až tridentský koncil, o kterém je obecně známo, že ustanovil základní přerod do barokní doby. XXV. zasedání roku 1563 dekretem *De Invocatione, veneratione Reliquiis Sanctorum, sacris imaginibus* ustanovilo úctu k posvátným obrazům s odůvodněním hluboké církevní tradice, z nichž vycházejí i všechny výše uvedené aspekty mariánské úcty a i podstata všech v této práci probíraných zázračných obrazových výjevů. Dekret se přitom odvolával na učení svatých Otců a význam relikvií, kterým byla zbožná úcta odjakživa prokazována. V návodu způsobu uctívání dekret dále rozlišuje mezi pojmy „adoratio“ tedy obrazy kterým se klaníme a uctíváme a „veneratio“ - ty, které nesou podobu svatých, což oproti středověké zbožnosti v tomto směru poprvé ustanovené v Libri Carolini (pouze adoratio) znamená jistý posun. Dekret samotný sice žádnou formu uctívání nezakazoval, na druhé straně však ani nepřikazoval. Jeho obsah položil základ nové zbožné barokní ikonografie stojící přirozeně v protikladu známého pojetí umělecké tvorby renesance.³¹⁵

Šíření mariánských zobrazení je možné pokládat současně za další faktor, díky němuž se mariánská úcta stávala oblíbenou. V souvislosti s výše uvedenými prostředky šíření mariánského kultu se může snadno zdát, že jeho uctívání svědčí především o mariánské všudypřítomnosti. Vedle církevně uznaných vyobrazení Panny Marie, významných obrazů a soch zde byly však také zpodobněny výjevy méně známých kultů (P. M. Utěšitelky, Panny Marie Dobré rady). Naproti tomu dále také evropsky a celosvětově známé kulty Matky Boží, o nichž komplexní a nejvýstižnější svědectví podává již mnohokrát vzpomínaný Gumpfenbergův *Atlas Marianus*. Tyto kulty se ve vzájemném ovlivňování pochopitelně šířily napříč kontinenty i státy, přičemž ne vždy výhradně řeholním prostředím. Například vyobrazení Panny Marie Pomocné v Innsbrucku od Lucase Cranacha se přes zhotovení své pasovské kopie dostal do českých zemích, kde v 17. - 18. století tento kult následně vytvořil přes šedesát kaplí s týmž svěcením, a milostný obraz se stává tehdy nejrozšířenějším typem mariánských vyobrazení. Samotný loreánský domek je potom dokladem skutečnosti, kdy se s vyobrazením mariánských kultů ze zahraničí přebíraly také stavební typy mariánských

³¹⁵ Tamtéž, s. 19 – 27.

kaplí. V souladu s ustanoveními Tridentského koncilu měla vyobrazení mariánského kultu výrazně protireformační charakter, kdy mariánský kult nutno považovat za základní pilíř a určující znak katolictví. Jeho uctívání bylo zároveň vnímáno jako přímé odlišení od hereze a následně spřízněného uctívání ďábla, nad nímž Matka Boží vítězí.³¹⁶ V duchu tohoto vítězství ostatně vznikala také mnohá poutní místa; příkladem za všechny je Poutní kostel Panny Marie Vítězné postavený na Bílé Hoře po porážce stavovského povstání habsburskými vojsky.

Z obsahu této práce je patrné, že k porovnávání zázračných vyobrazení jsem si záměrně vybral pouze takové výjevy, které zobrazují konkrétní zázračné události. Zcela stranou ponechávám zobrazení zázraků biblických, čistě christologických, mariánských adorací nebo litaní. Přestože tyto bývají v literatuře především v soupisech a slovnících často označovány rovněž za zázračné výjevy, nenabízejí dostatečný prostor pro zde zamýšlenou komparaci zázračných vyobrazení. Z tohoto důvodu je v této práci zcela vynechávám, přestože jsou obsaženy na mnohých ze zde rozebíraných poutních míst. Uvádění těchto událostí jakožto součást mariánských milostí bylo pro mě spíše matoucí. Na druhé straně mě však zavedlo na mnohá další poutí místa (Klatovy, Bílá Hora, Strašín, Horní, dříve Mariánské, Police aj.), která tuto ikonografii prezentují očividným způsobem.

Velký počet zobrazení prvotních zázraků poukazuje na události, které bychom mohli označit jako *Zázračná objevení milostných sošek či obrazů*, na poutních místech. Poutní místa v Tuřanech, Neukirchen, Bohosudově, Chlumu a Boleslavi všechny spojuje zázračné objevení zázračného obrázku či sochy Panny Marie. Ve všech těchto případech se jedná o vyobrazení prvotního zázraku, který přímo souvisí se vznikem poutního místa. S výjimkou nalezení sochy husitským bojovníkem byly později uctíváné předměty ve všech případech nalezeny prostými a zbožnými lidmi (sedlák, děvečka, tovaryš, rolník) na vcelku obyčejných místech, vždy nějakým způsobem odlehlých/schovaných – trní, lískový keř, tráva, pole, což přesně odpovídá běžným klasifikacím barokních topoi.³¹⁷ Všechna tato nalezení mají analogicky téměř obdobné schéma. Po odnesení domů se milostné relikty vždy ztrácí a vracejí se na původní místo, přičemž tento návrat je zpravidla vnímán jako boží znamení, či samotná zázračná událost (Tuřany) a dává vzniknout následnému poutnímu místu. Bohosudovskému objevení milostné sošky předchází záchrana děvečky před hadem (ďábelským symbolem), které se zjeví Panna Marie, což můžeme vnímat jako dva prvotní zázraky na sebe navazující, kdy jeden souvisí se záchranou, druhý potom s objevením milostné sošky. Boleslavské Palladium naproti tomu svoji zázračnou moc projevuje jednoznačně poprvé přímo při

³¹⁶ J. MIKULEC, *Náboženský život a barokní zbožnost v Českých zemích*, Příbram 2013, s. 62 -68.

³¹⁷ J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2011, s. 106 – 110.

opakovaném navracení na příslušný strom a stejně tak je tomu i v případě zázraků na chlumském Zeleném vrchu. Jistou výjimku představuje objevení sošky v Neukirchen, kdy je tato událost ihned postavena do mariánsko-nepřátelského prostředí a za prvotní zázraky jsou zde vnímány divy, kterými se soška při hanobení projevuje a brání.

Vyobrazení prvotních zázraků je na těchto místech v menší či větší míře našťěstí zachovalé, přičemž za nejbohatší lze v tomto směru považovat obrazový cyklus v kostele v Neukirchen, kde je na kostelním kůru detailně vyobrazena celá legenda i s popisy. Rovněž bohosudovské ambity znázorňují legendu dostatečnou formou. V Tuřanech je tato událost zobrazena ve dvou poněkud rozlišných formách na okenních vitrážích, avšak co se týká Staroboleslavského Palladia, výrazně symbolicky zhotovené vyobrazení jeho nalezení na zázračnou událost tímto způsobem spíše poukazuje a z původní legendy zobrazuje pouze vyorání, které však bývá zpravidla také označováno za zázračné. V milostné kapli v Chlumu sv. Máří jsou z dochovaných, poměrně bohatých, prvotních legend (Loupežnická apod.) znázorněny pouze útržky těžko identifikovatelné ne snad pro svoji devastaci, ale pro svoji bližší obsahovou neurčitost. Z hlediska důkladnosti (myšleno bohatosti i názornosti) zobrazení prvotních zázračných výjevů je tedy na místě z této kategorie vyzdvihnout Neukirchen.

Vedle původní legendy o nalezení bohosudovské piety patří do další kategorie – *Zázračných zjevení Panny Marie*, také prvotní divy v Bardě, Svaté Dobrotivé, v Římově a v Klokotech u Tábora. Příběhy zůstávají převážně věrné tradici, že zjevení zpravidla zažívají prostí a výrazně katolicky smýšlející lidé (zbožný mládenec, jezuita Jan Gurre, pastýři a prostý lid). Za jistou výjimku zde můžeme tentokrát považovat zjevení Panny Marie Oldřichovi z Valdeka, což byl významný šlechtic z rodu Zajíců. I v těchto zázračných dějích můžeme tak spatřovat určitou pravidelnost, kdy se zjevení odehrávala zpravidla v místech tajemných a zdánlivě (ne)náhodných – lípa, doma ve snu, studánka, které je v případě Barda bohužel blíže neurčité (pravděpodobné nejbližší okolí současného poutního areálu). U všech těchto míst je vždy velmi dbáno o to, že jsou Bohem, Marií nebo Kristem vyvolené, což přímo dokládá příběh Oldřicha Zajíce, kterého apoštolové vyvedou za zjevením na místo pozdějšího kláštera v Ostrově (viz výše). Následné rozšíření těchto prvotních zázračných událostí bylo ve všech případech jasným důvodem pro následné postavení poutního místa, ke kterému poznamenané často nabádala již sama zjevující se Panna Marie. Za zmínku zde stojí klokotské zjevení, kde jak víme, měly zázračné děje svoji tradici již dříve při léčivé studánce, u které se Panna Maria zjevila místním pastýřům. Toto zjevení má tak v tomto případě spíše charakter potvrzující místní zázračnou moc. Zobrazení původní milosti je z této kategorie nejnázorněji zobrazeno v Bardě a Svaté Dobrotivé, kde o této události podávají svědectví náboženské obrazy.

V případě Klokot se setkáváme spíše s nečitelnou nástrojní freskou, u které pro její ozdoby převažuje spíš obecný dojem mariánské adorace než připomenutí konkrétní zázračné události. To lze tvrdit v případě, jestliže za zobrazení prvotního zázraku nepokládáme místní četná vyobrazení Panny Marie Klokotské nesené anděly vzhůru. Poutní areál v Římově naproti tomu jakékoli vyobrazení prvotní zázračné události spojené se zbudováním nejvýznamnějšího jihočeského poutního areálu bohužel naprosto postrádá.

Velký počet v této práci rozebíraných poutních míst; Mariazell, Mariánské Radčiče, Mariánská Tejnice a Svatá Hora zařazují do souhrnné kategorie *Zázračná pomoc Panny Marie v neblahých životních situacích*. Jestliže nepočítáme benediktinského mnicha Magnuse, není u poznamenaných lidí ani u jedné z prvotních zázračných událostí poutních míst vyloženě zmíněn jejich prostý původ (kněží a farníci, majitel panství, rytíř). Zde se již typy zázračné pomoci podle jednotlivých událostí pochopitelně liší. Setkáme se zde s legendami o pomoci před lidskými nepřáteli katolicky špatných mravů (protestanti a loupežníci) i pomoci při překonání jistých překážek jako je nemoc. Zvláštním případem je v tomto ohledu prvotní legenda o Panně Marii Mariazellské. Překonání konkrétní hmotné překážky (skály) na přímělu Panny Marie má zde ojedinělou povahu, kdy tato událost otevírá následně prostor pro další zbožné činnosti (viz výše) a současně dokončení mnichovy cesty umožňuje i položení základů Mariazellské svatyně. Z podkapitol věnovaných jednotlivým poutním místům je patrné, že prvotní sakrální objekty vznikaly často v místech zázračné události jako dík za přímou pomoc Panny Marie. Výjimku v této kategorii představuje Mariazell postavené na konečném místě mnichovy cesty a dále poutní kostel v Radčicích, kde na důkaz tohoto díku začali místní pečovat o výraznou poutní tradici již stojícího kostela, ve kterém se prvotní zázrak udál.

Co se týká zázračných zobrazení těchto počátečních legend, nejvíce propracovaný cyklus těchto obrazových výjevů i s pokračováním je umístěn v ambitech na Svaté Hoře u Příbrami. Navzdory bohatému počtu „zázračných zobrazení“ v radčických ambitech zde však událost s původním zachráněním poutnímu areálu schází a stejně tak je tomu v případě Mariánské Tejnice. V mariazellské bazilice toto zobrazení nacházíme poněkud v netradiční podobě votivního daru, na kterém se autor snažil zachytit i pokračování legendy, a celkově tak působí poněkud nepřehledně. Přestože tento dar pravděpodobně nevznikl v rámci přímé kostelní obrazové výzdoby, tvoří dnes její nedílnou součást a stále tak připomíná událost, bez které by údajně nemohla vzniknout tato významná mariánská svatyně Evropy.

Bechyňská prvotní zázračná historie představuje v rámci této práce v podobě vyprávění o zázračných divěch kostela první samostatnou kategorii zázračných divů. Hanobení krucifixu,

celého kostela a sošky Panny Marie bylo zde doprovázeno zázračnými divy, které jsou zobrazeny na třech milostných svatých obrazech, jejichž značná cena je místním známá dodnes. Ani jeden z těchto divů však v případě bechyňského poutního místa nesouvisí s jeho vznikem. Zázračné projevy, o nichž se v tomto případě mluví, lze označit jako *obranné* a v této práci je lze připodobnit snad jen k zázračnému trestání husity Loučimskou Madonou v Neukirchen. Uváděné divy a tresty při rabování kostela v Bechyni však nesouvisely vždy přímo se zázračnou soškou Panny Marie (krucifix aj.) I přesto tyto jevy bývají za mariánské souhrnně označovány již z toho důvodu, že kostel je věnován Nanebevzetí Panny Marie a tyto divy byly tak v moci Boží Královny. Troufám si však říci, že v případě bechyňských zázraků převažuje forma zhotovení těchto událostí nad jejich důkladností. Na jedné straně není dnes totiž snadné spatřit bechyňské milostné obrazy v jejich bohatě zdobených rámech, na druhé straně jejich obsah zobrazuje opět pouze útržky prvotních bechyňských zázračných událostí a pravděpodobně jedině bližší vysvětlení podává popis pod čtvrtým – ne však již milostným – zobrazením bechyňského zázraku, který nesrovnalosti v jednotlivých verzích pověstí svým způsobem jaksí spojuje dohromady na jedno plátno. Bezpochyby se poutní místo v Bechyni zobrazením zázračné historie může pochlubit. Bližší specifikaci nevyjasněných verzí „kostelních zázraků“ však místní vyobrazení nenabízejí.

Podobně i prvotní historie zázraků v Hejnicích představuje samostatnou kategorii přímo související se vznikem poutního místa. Místní událost má svoji analogii prostého člověka (sít'áře) i obyčejného místa (les, lípa) poměrně blízko kategorií *Zázračných nalezení* i *Zázračných zjevení*. Zařazení Hejnic do těchto kategorií je poněkud „alternativnější“, neboť darování sochy lípě sít'ářem na základě andělského zjevení ve snu lze v jistém ohledu vnímat současně jako objevení místní nové mariánské podstaty, která byla v Hejnicích následně uctívána. Zajímavostí je, že přestože se to může zdát podivné, jedná se o typ zjevení ve snu, což je v rámci zázračných událostí rozebíraných v této práci ojedinělé. S legendami výše uvedených míst zázrak ale nezpochybnitelně spojuje opakovaný návrat sochy na místo původního darování/nalezení. Podstatnější než zařazení těchto legend do jedné z kategorií je skutečnost, že místo navzdory své poutní slávě nenabízí vůbec žádnou formu zobrazení těchto událostí a jedinou známou ikonografií představuje pravděpodobně pouze rytina od neznámého autora v díle E. Oppitze.

Poslední ryze specifickou kategorií tvoří prvotní zázračné události poutního místa, které jako jedině v práci uváděné místo neobsahuje mariánské svěcení. Přestože je Dobrá Voda u Hartmanic nezanedbatelným dokladem výrazné činnosti barokního kultu sv. Vintíře. Zaniklá oltářní ikonografie kdysi vyobrazující komplexní legendistické počátky kultu zůstává dnes

bohužel v nedohlednu a při nejlepší vůli ji nemůže nahradit ani unikátní skleněná plastika odkazující k dalším světeckým kultům. Prvotní zázrak lze rovněž zařadit do kategorie *Zázračných nalezení*, jak o tom svědčila původní malba i s dnes již zaniklým citátem. I tato legenda zůstává věrna nalezení sochy prostými lidmi (pastýři) na posvátném/obyčejném místě – ve vykotlaném stromě a v následujících událostech vypovídal obrazový cyklus i o údajném trestání provinilců a proti tomu stojících uzdraveních/vysvobozeních. Domnívám se, že pokud by ikonografie původních zázraků byla opět objevena, nabízela by v dnešní době unikátní cyklus zobrazující rozmanité zázračné projevy, které v Dobré Vodě všechny v podstatě souvisely se vznikem následného poutního místa. Obdobná zobrazení dnes nejsou dochována ani v Muzeu Šumavy v Kašperských Horách, které dnes uchovává asi nejvíce hmotných pozůstatků světcova kultu (sochy, devotia atd.).

Podobné časové rysy s dobrovodskou zázračnou historií nese i poutní areál v Zaječově. Za zmínku zde stojí zajímavá skutečnost, kdy kromě prvotního mariánského zjevení jsou zde veškeré zázraky v průběhu místní historie připisovány Sv. Dobrotivé, jejíž zázračná moc se v Zaječově naplno projevovala až od 17. století, což je oproti ostatním zde uváděným místům poměrně pozdě. Vyobrazení prvotního zázraku, kterým je v tomto případě navrácení sošky do původního místa v klášteře však současný areál poutního místa v Zaječově nenabízí.

Za další dvě samostatné kategorie bychom mohli vydělit prvotní zázraky spojené *se zázračnou studánkou a zázračnými stromy*. S mocí zázračného pramene bylo ve spojení především poutní místo v Klokotech a v Dobré Vodě, kdy v obou případech provázely prvotní zázraky další zázračná vyléčení u místních studánek. Na rozdíl od Klokot, kde byl zázračný pramen objeven lidmi přirozenou cestou, byla studánka v Dobré Vodě však přímo spojena s životem sv. Vintíře, který její zázračnou moc u Boha vyprosil (viz výše). V tomto ohledu lze s tímto typem spojovat Svatou Horu. Vedle záchrany rytíře Jetřicha je v bohaté svatohorské historii dochován a zobrazen také první historicky doložený zázrak z roku 1632 vyprávějící o uzdravení slepce. Podle výše uvedených variací není jisté, zda byl slepý Procházka skutečně uzdraven pramenem, je však nepochybné, že v souvislosti s jeho působením začala být studánka považována za zázračnou. Přestože se nejedná o úplně původní zázračnou historii, je toto zobrazení na Svaté Hoře jediné, které je možné pro jeho historicky první potvrzení považovat v tomto smyslu za jediný dochovaný výjev související se zázračnou vodou v rámci probíraných poutních míst. Pro připomenutí je třeba uvést, že zázračné vody byly často součástí mnoha barokních topoi,³¹⁸ a s jejich tradicí se dnes lze setkat vedle výše uvedených na mnoha dalších místech např. Strašín, Hostýn, Žarošice, Větrov, Zelená hora, Neratovice

³¹⁸ *Tamtéž.*

aj.. Voda měla přirozeně v životě člověka odjakživa veliký význam a to jak v oblasti čistě materiální – fyziologicky užitkové, tak v oblasti duchovní – křest, svěcení atd.. Následně člověk pro jisté vlastnosti vody, které sice znal a které si nedovedl vysvětlit, začal vodě připisovat další vlastnosti magické a rozumem těžko odůvodnitelné. O těchto se pak domníval, že by mu mohly nějakým způsobem být k užitku. Takové tendence měly zejména v době baroka sklon k tomu šířit se velkou rychlostí a vytvářet svým způsobem jistou obdobu náboženských kultů – zázračné vody.³¹⁹

Co se týká prvotních zázraků spojených se stromy, z našich rozborů lze uvést poutní místa v Dobré Vodě, Římově, Bohosudově, Boleslavi, Hejnicích a na Svaté Hoře. Kromě pověsti o Svaté Hoře a Římově spojuje zbylá místa zázračné objevení nebo sochy/obrazu ve stromě nebo jejich umístění a následné návraty na strom. V případě Dobré Vody a Hejnic se jedná o lípu, u Bohosudova byl podle pověsti zázračným stromem dub. Římovská lípa představuje místo, kde se odehrálo zázračné zjevení, a v případě Svaté Hory pak znovu narážíme na četnou variabilitu původní pověsti. Podle jedné z verzí se totiž rytíř Malovec schoval do jednoho z dubů, v němž ho loupežníci na přímlovu Panny Marie nenašli, a zachránil se. Tato verze příběhu však na Svaté Hoře zobrazena není. Z uvedených verzí o rytířově zázračném zachránění je na svatohorské lunetě zobrazen pouze modlící se rytíř klečící na zemi, kromě verze o rytířově ukrytí v dubu tak dává dostatečný prostor pro ostatní výše zmiňované varianty tohoto vysvobození (viz výše). Ikonografie zobrazující zázračné události v souvislosti se stromy můžeme z vyjmenovaných míst najít bohužel pouze v Bohosudově.

Vedle výše zmiňovaného dělení *imagoini veneratio et adoratio* byly uctívány obrazy v 16. století (Paleotti) děleny také jako *sacre et profane* neboli svaté a profánní. Rozlišovací hranice mezi nimi nebyla příliš ostrá (vedle obsahu díla záviselo rozlišení vždy i na pozorovateli) přičemž profánní měly sloužit především výchově a ponaučení pozorovaných. Posvátné neboli milostné obrazy opíraly svůj původ již od doby svého zhotovení, kdy měl malíř usilovat o přiblížení se k Bohu: „(...) *sloužit vyšším cílům, to je dotknout se věcně krásy, která má člověka odvést od neřestí a má ho přivést k pravému kultu Boha (...)*³²⁰. Chceme-li polemizovat o tom, do jaké z těchto kategorií spadají prvotní zázračná vyobrazení výše probíraných poutních míst, pravděpodobně se musíme uchýlit také k autorskému záměru jejich zhotovení, neboť všechny z nich oslavují milostnou světici Pannu Marii. Současně v nich můžeme spatřovat výchovný charakter ke zbožnosti. I kdyby se ale podařilo dohledat všechny autory původních zázračných obrazů, o jejich skutečném záměru bychom mohli jen

³¹⁹ Richard JEŘÁBEK, *K otázce vzniku poutních míst a jejich vlivu na život a kulturu venkovského lidu*, in: Český lid, roč. 48. č. 4. Praha 1961, s. 145 – 146.

³²⁰ J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2011, s. 25 – 26.

spekulovat. Nabízí se logické dělení, kdy je výchovná funkce splněna u zobrazení reflektující prvotní zázračnou událost s milostným obrazem (Paladium, Klokoty, ?Tuřany?) či sochou, přičemž samotný milostný obraz je pak ryze posvátného charakteru. Vzhledem k tomu, že však pouze „dvě“ z probíraných poutních míst mají svoji zázračnou historii spjatou s podobným milostným obrazem, můžeme jen těžko vyloučit, že zobrazení prvotních zázraků nebyla lidmi v minulosti vnímána jako *imagini sacre*, přestože jejich samotné zhotovení tuto možnost vylučuje. Výjimku potvrzující pravidlo představují v tomto případě milostné obrázky v Bechyni, zhotovené jako přímé předměty uctívání.

Další aspekt představuje samotná zázračnost milostných obrazů, což z výčtu výše rozebíraných poutních míst vyděluje tedy pouze Staroboleslavské Palladium, Klokotský obraz Panny Marie Klasové, svaté obrázky v Bechyni a možný obraz Tuřanské Madony, u kterého není dostatečně prokázána existence. O důkladném přezkoumávání zázračných dějů a kritériích jejich potvrzení bylo již dost hovořeno v mé bakalářské práci (viz níže). Zde uvedeme pouze jeden z výsledků těchto bádání, kterým se stal obsáhlý názor 18. století, podle něhož nejsou zázračné děje způsobovány samostatnými obrazy ale samotným Bohem působícím jejich prostřednictvím - „*Tak tedy Pán Bůh skrze Obrazy činí*“ (Beckovský). Tento názor se jako mnohé další opíral o biblické události okolo Krista, evangelistů aj.³²¹ Z četných záznamů zázračných událostí, ze kterých v této práci vycházím, skutečně často není zjevné, zda se lidé modlí přímo k Panně Marii, či k její milostné sošce nebo obrázku. Přijmeme-li výše uvedený názor obecně rozšířený v barokní společnosti, dojdeme k závěru, že na podrobné statistice komu lidé směřovali prosby, příliš nezáleží. Veškerá vyobrazení vyslyšení zázračných událostí s místními podobami Panny Marie (sochy, obrázky) tak přítomnost její zázračné síly nevylučují. Mírné rozlišení shora vyjmenovaných aspektů zázračných a milostných obrazů předkládá A. Sartorius v předmluvě Mariánského Atlasu. „*Tam kde se zázraky neprojeví, mluvíme pouze o obrazech milostných. Všechny tyto zázraky jsou užitečné pro vyjádření pravdivosti katolického učení o úctě k mariánským obrazům (...)*“³²². Podle tohoto dělení by však milostný obraz neobsahovalo žádné z výše uvedených míst, neboť každé z nich je pověstné alespoň několika zázraky.

Z výše uvedených rozborů jednotlivých poutních míst je patrné, že literatura 17. a 18. století zacházela s pojmy milostný a zázračný obraz vcelku volně a stejně tomu je i s uvedeným rozlišováním prosby přímo k Panně Marii a k zázračnému obrazu či soše. Co se týká milostných sošek/obrazů jednotlivých poutních míst, jejichž historii v této práci uvádím

³²¹ *Tamtéž*, s. 33 – 34.

³²² A. SARTORIUS, *Marianischer Atlas*, Prag 1717, b. p.

především v souvislosti s prvotními zázraky, jejich původ je ve většině případech středověký, konkrétně gotický. Výjimku představují pouze sošky z Dobré Vody, Římova a z Bechyně, jejichž zhotovení lze řadit podle pozdějšího vzniku poutního místa do raného novověku. Unikátní případ představuje socha sv. Dobrotivé v Zaječově, která se až mnoho let po vzniku poutního místa za zázračných okolností stala v 17. století hlavní patronkou všech místních zázračných milostí. V podobném duchu je potřeba uvést ještě také milostný obraz Panny Marie Klokotské, jehož údajně středověký původ je nejistý a nabízí dnes pouze rekonstruovanou variantu ze 17. století (viz výše). Nabízí se úvaha, že středověký původ většiny milostných sošek mohl mít u některých poutních míst nepochybně také výrazně tradicionalistickou funkci, kdy tato staroba podporovala hlubokou tradici vybraného místa. Svým způsobem může tento předpoklad znevažovat gotické originální zhotovení určitých sošek, u kterých je jejich původ nejistý. Všechna záhadná zmizení a následná objevení v tomto směru tak mohou vyznívat nedůvěryhodně, neboť pokud není vedle data zhotovení doložená také sošky konkrétní přítomnost na určitém místě, můžeme uvažovat o jejím záměrném zhotovení/napodobení pro konkrétní dobu. Podle Royta byly takovéto praktiky v baroku běžné (viz výše), jak o tom svědčí i příklad současné sochy sv. Vintíře.

Významné dělení mariánských milostných soch v souvislosti se zázraky představuje také obecně známé dělení sošky na thaumaturgu a miraculosu neboli divotvůrkyni a zázračnou. Dělení vychází z jednoduchého pravidla, kdy za zázračnou byla oficiálně nazývána socha, jejíž zázraky byly církevně přezkoumány a uznány. Na informaci o tomto potvrzení jsem v rámci svého bádání narazil pouze u zázraků svatohorských, boleslavských a týnických (viz výše). Přestože potvrzení zázraků byla pro daná poutní místa záležitostí nepochybně prestižní, v důsledku libovolného užívání podobných termínů v době barokní nemůže vyloučit, že místa, která pojem *miraculosa* používají, aniž by uváděla jeho potvrzení, jej skutečně nezískaly. Nutno podotknout, že skutečné pramenné ověření zázračných událostí je mnohdy dosti náročné a často pro nedostatek podkladů téměř nemožné. Vzhledem k tomu, že u většiny výše uváděných míst se oba termíny nepravidelně vzájemně propojují, se tak domnívám, že ve většině případů je tento pojem používán poněkud nedůsledně a nesprávně.

K výše uvedeným informacím o prosbách k Panně Marii a k zázračným sochám zde doplním, že právě jejich zhotovení a vyobrazení představovalo nepochybně základní projev kultů poutních míst, kterým se tyto odlišovaly a vytvářely tak svoji specifickou tradici. Již z tohoto důvodu byla obecná propagace milostných soch a obrazů, ať již v jakékoli podobě, velmi žádoucí a jejich uctíváním se tak zbožní lidé těšili výhradně slávě určitým poutním místům, která o svoji známost v barokní době nepochybně stála.

2.2 Písemný podklad vyobrazení prvotních zázračných událostí

Vzhledem k obecně velkému počtu textových záznamů o probíraných poutních místech nebudu v této části používat výše aplikovaný způsob srovnávání, neboť by v tomto případě vydal na samostatnou odbornou práci. U jednotlivých podkapitol věnovaných poutním bylo mým záměrem seznámit čtenáře s dostupnými textovými materiály, které poskytují pokud možno přímá svědectví zázračných událostí u vybraných poutních míst. V této části se budeme i nadále soustředit pouze na literaturu pojednávající o zázracích a pokusíme se tak učinit jisté srovnání dostupnosti těchto záznamů, kterými výše probíraná místa disponují. Stranou se tedy pokusíme ponechat určité typy písemných pramenů, regionální a další odbornou literaturu zabývající se spíše faktografickou historií jednotlivých poutních míst. Jak je však i z výše uvedených citací zřejmé, ani v tomto případě se nám však nepodaří od tohoto typu literatury zcela osvobodit, neboť zejména prameny z doby barokní pojednávající o historii poutních míst od jejich počátků v sobě spojují historii faktografickou i tu „zázračnou“ – milostné sošky/obrazy a zázračné děje (viz Balbín aj.). Z důvodů této textové rozmanitosti a současně i nemožnosti jejího celkového prostudování se zde zaměříme na srovnávání spíše v obecné rovině, přičemž bližší rozbor provedeme pouze u vybraných textových materiálu.

Obecně nejrozšířenější pramen pro poznání (spíše seznámení se) zázračných dějů na konkrétních místech představují mnohokrát citované knihy barokních autorů nejčastěji ze 17. a 18. století. Uvědomíme-li si protireformační úlohu, zejména jezuitských autorů, která byla katolické církvi Tridentským koncilem oficiálně přidělena, automaticky také pochopíme výrazně-zbožný charakter těchto knih. Faktografické dějiny místa v nich začínají většinou zázračnými počátky místa, což v mnohých případech představuje jediný informační zdroj o prvotním zázraku. Věrná vyobrazení v těchto knihách uváděných zázraků nenajdeme ze zde rozebíraných poutních míst pouze v Římově, Klokotech, Radčicích, Tejnici a v Hejnicích. V případě Klokot a Římova je přístupnost k tomuto prameni velmi obtížná, k poutnímu místu v Římově se mi ani žádnou podobnou knihu dohledat vůbec nepodařilo. Z výše uvedených míst najdeme zobrazení původního zázraku pouze v Klokotech u Tábora, avšak o jeho podstatě se čtenář dozvídá prakticky spíše až z literatury 19. století, neboť původní záznamy zázraků *Milosti Panny Marie Klokotské* jsou v dnešní době k nenalezení. Jiný historický pramen se mi ke klokotským zázrakům bohužel dohledat nepodařilo. Přestože o Radčicích, Tejnici i Hejnicích máme v současné době podobné knihy dochovány a všechny se popisu prvotních zázračných událostí věnují, jejich zobrazení na těchto poutních místech tedy zcela

chybí. Historie zbylých poutních míst je zpracována v různých pozoruhodných úpravách barokních tisků, přičemž v některých případech dokonce od více autorů a v několika vydáních. Tato skutečnost tedy znovu jen potvrzuje barokní katolickou duchovní tradici značně obsáhlých spisů s častým výchovným charakterem. Nutno dodat, že právě svědectví o zázračných událostech měla výrazně mravoučný charakter nabádající lidi ke správným činům (víra, modlitba), za něž se jim dostane vyslyšení a naopak k odvrácení od hříšnosti, která bývá potrestána (viz postihy viníků milostnou soškou aj.).³²³ Z těchto pramenů zmiňujících zázraky bych zde rád upozornil především na knihy o svatohorské historii, která je i s četnými variacemi zázračných událostí zaznamenána v porovnání s ostatními místy asi v největším počtu podobných knih. Kromě výše citovaných uvádíme ještě *Historia Divae Virginis in regni Bohemiae Monte Sancto* od I. Poppa a *Vestigium Boemiae piae* od Alberta Chanovského.

Chanovského, „zbožné Čechy“ můžeme vnímat jako reprezentativní příklad barokních pramenů, které se zabývají spíše komplexním duchovním charakterem barokní doby a vybraným místům, případně i jejich zázrakům se věnují v rámci obsáhlejších témat. Dalším takovým příkladem zkoumajícím tentokrát staroboleslavské zázraky na základě obecného výkladu mariánské úcty je kniha A. Radbuzyho *O blahoslavené Panně Marii...* a mnohá další díla. Přestože se zázračným událostem věnují spíše jako doplnění k celkovému tématu, občas je v nich možné nalézt zajímavé příspěvky do problematiky konkrétních, i počátečních zázraků, jako je tomu právě v případě Chanovského díla (viz výše).

Od oblasti barokních historicko-legendistických pramenů se nyní přesuneme k odborné literatuře zkoumající zázračné děje jednotlivých poutních míst. Tady je nutné zcela objektivně říci, že velká většina této literatury vychází v celé tematice zázraků především z výše uvedených pramenů, jak o tom často i svědčí užívané citace. Jestliže má kvalitní badatelský přístup k bádání v zázračných událostech pracovat pokud možno s „hlubšími“ záznamy zázraků, musím zde vzhledem k výše probíraným místům v této oblasti zmínit především práce Markéty Holubové (z. svatohorské) a I. Proškové (z. chlumské a bohosudovské), které ve svých studiích předkládají skutečně hluboké analýzy zázraků na základě studia jejich autentických prepisů a záznamů. Velká část sekundární literatury se však o zázracích zmiňuje spíše okrajově v rámci popisů příslušných míst nebo faktografických dějin a většinou (vzhledem k možnostem místa) tak uvádí pouze nejslavnější zázraky uvedených míst, velmi často se jedná o prvotní zázračné děje.

³²³ Zde je právě možné hledat i vznik samostatného, v tomto smyslu poučného, žánru – exempla. Zajímavý výběr z barokních exemplar sestavil Miloš sládek a Jan Štursová, *Šel psotník po humnech*, Praha 1999, – srov. také *Vítr jest život člověka*, Praha 2000.

Tuto charakteristiku lze stáhnout jak na sekundární literaturu českou, tak i na sekundární literaturu cizojazyčnou. Cizojazyčné prameny a literatura představují pak další samostatný celek, jehož detailní rozbor zde není možný z mnoha důvodů. Jak o tom svědčí závěrečný seznam použitých pramenů a literatury, (neuvádím-li cizojazyčné slovníky) pro uvádění poutní místa jsem kromě latinských textů pracoval především s texty německými a v několika málo případech s polskými, což bylo vzhledem k požadovaným informacím často nezbytné. Pokud si zde na základě tematického studia této literatury mohu dovolit jistou generalizaci, domnívám se, že současná německy psaná odborná literatura obsahuje stále výrazně přínosné informace v tematické poutnictví, zbožnosti, mariánských i světeckých kultů a dalších významných projevů barokní zbožnosti. Oproti tomu tematika konkrétních (často jen těch prvotních) zázraků na uváděných poutních místech je při svém téměř výhradně českém zpracování, zpravidla přeloženém z původních latinských zápisů, dostatečně konkrétní a často přítomné prvky vlastenectví v češtině vynikají lépe. To, že německá literatura konkrétní zázračné analýzy českých poutních míst příliš neuvádí, nevnímám tak jako negativní skutečnost.

Jednoznačně nejhlubší strukturu samotných zázračných událostí představují jejich autentické originální zápisy. Tyto je pak potřeba rozdělit do několika kategorií. První z nich představují jednotlivé listy s popisy zázračných událostí, které jsou většinou uloženy pouze v archivních fondech. Z probíraných míst se mi k takovýmto záznamům však podařilo osobně dostat pouze v jednom případě (z.svatohorské). Zůstává otázkou, zda však i tyto listy nebyly původně součástí jakéhosi uceleného archu či knihy, neboť zázračné zápisy si alespoň minimální systematizaci vždy zasloužily. Druhý typ těchto originálních záznamů tak představují zápisy učiněné v klášterních a obecních kronikách nebo přímo v knihách zázraků. Je téměř nemožné s jistotou zjistit, které z podobných zápisů jsou skutečně originální. Můžeme předpokládat, že do obecní kroniky (např. loučimské) se původní zázraky mohly v podobě opisů dostat z kronik klášterních. Jak tomu ale bylo v případě, kdy taková klášterní kronika zaznamenávající zázraky vůbec neexistovala? Originální forma zápisu do ní mohla být přepsána buď ze zaniklého listového záznamu, nebo text mohl být do obecní kroniky vepsán skutečně jako prvotní zápis zázračné události. Toto je v mnoha případech dnes již téměř nemožné vypátrat.

Zajímavostí je, že soupisy originálních záznamů zázraků obecně vynechávají přímý zápis prvotních událostí. Podle mého názoru je tato absence jedním z hlavních důvodů, proč bývají prvotní zázraky označovány jako pouhé pověsti. Obráceně to však v dnešní společnosti neplatí. Ani autentické záznamy zázračných událostí uložené v archivech nebývají zpravidla

obecně označovány za historicky ověřitelné prameny. Textové záznamy (kromě historicko-legendistické literatury) zázračných událostí uvádějící prvotní zázraky jsou z uváděných míst přístupné pouze pro Loučim / Neukirchen, Svatá Dobrotivá a v Mariánská Týnici a podle svědectví tamějších kněží také v Mariazell, zde se mi k nim však nepodařilo dostat (viz výše). U ostatních míst se mi podobné kroniky, listové zápisy ani zázračné knihy bohužel nepodařilo dohledat. V místech, kde jejich vedení bylo v obecné známosti, mi bylo sděleno, že jsou ztracené a blíže nepřístupné. Kromě Mariánské Týnice mají všechna tato místa textový obsah zázračných záznamů v poutních areálech vyobrazen ve výše uvedených formách.

2.3 Písemný podklad vyobrazení konkrétních mariánských milostí

Vedle zobrazení prvotních zázraků, které v této části ponecháme stranou, se nyní pokusíme podívat také na písemné záznamy ostatních zázračných výjevů, které v této práci probíraná poutní místa nabízejí. Shrneme-li v tomto ohledu dílčí informace uváděné v podkapitolách je zjevné, že jen malý počet z probraných míst v současné době nabízí vyobrazení jiných než prvotních zázračných milostí a divů. Mariánské zázraky vztahující se ke konkrétním lidem můžeme shlédnout pouze v prostorách poutního areálu Barda, Svaté Hory, Bohosudova, Mariánských Radčic, Mariazell, Neukirchen a v Chlumu, kde předpokládané vyobrazení části místní Loupežnické pověsti může představovat i výjev zcela jiného charakteru související s prostou modlící se dívkou (viz výše). V případě Bohosudova se výše rozebrané milosti týkají prostých i urozených lidí (Martinic, i obyčejní poutníci), přičemž jednoznačně dominujícím zázračným typem jsou zde vyobrazené mariánské záchrany (pády, soška a uzdravení z nemocí, navrácení zraku). Jak již bylo uvedeno, i pro nenalezení místní jezuitské kroniky se mi autentické zápisy těchto událostí bohužel nepodařilo dohledat. Rovněž *Historia Mariascheinensis* uvádí pouze vybrané zázračné děje. V rámci tematického obsahu zázračných záznamů však reprezentují přirozeně malý vzorek. Zůstává tak otázkou, čím byly tyto málo určené zázraky tak významné a proč malíř místních ambiců nezařadil do bohosudovských ambiců například výjevy jiných přímluv, záchran v souvislosti s ohněm apod.. Navštívíme-li neukirchenské poutní muzeum a kostel s milostnou soškou, najdeme zde kromě prvotní legendy v podobné technice zobrazené další zázračná vyslyšení, která jsou uvedena výše. Z těchto bezesporu nejzajímavější výjev představuje zobrazení sněhové vánice, od níž Panna Maria chrání úrodu. V muzeu pak nalézáme podobné výjevy milostných událostí pouze v podobě votivních obrázků. Dá se předpokládat, že tak jako v případě Svaté Hory lze veškeré tyto výjevy pravděpodobně nalézt ve skutečně obsáhlé knize zázraků, jejíž záznamy

jsou ale bohužel dnes již často těžko čitelné, obzvláště přihlédneme-li k jazykové bariéře, kterou představují staré německé zápisy. Pro nás je však podstatné, že tento soupis představuje pro neukirchenské zázraky vedle výše citovaných pramenů klíčový písemný podklad, který by jistě poskytl dostačující zázemí pro jejich zkoumání. Opačný případ představuje Mariazell, které disponuje skutečně rozsáhlým množstvím vyobrazení zázračných událost. Oproti Neukirchenu místní kniha zázraků v dnešní době již není přístupná (viz výše). V textových záznamech odpovídajícím vyobrazení místních zázraků můžeme tak nalézt některé zmínky pouze v díle *Panna Maria Cellenská* nebo ve velmi obecné formě i v odborné topografické literatuře.

V případě Barda jsou všechny milosti zobrazené na obrazových cyklech (český rytíř atd.) a na votivních obrázcích. Nalezení popisů některých z nich v literatuře je v současné době možné pouze u Balbína, neboť původní kniha zázraků údajně nebyla dochována. Samozřejmě nelze vyloučit možnost, že jisté zmínky bychom mohli nalézt v německých pramenech či v sekundární odborné literatuře, jejíž komplexní průzkum by byl časově dosti náročný. Troufám si však říci, že české, polské ani jiné starší latinské texty tyto informace nenabízejí.

V ambitech vyobrazené zázračné výjevy spojují Svatou Horu a Mariánské Radčice nejen typologicko-architektonicky, ale i po stránce celkové prezentace mariánské zbožnosti. Podstatným rozdílem je však literární podklad. Zatímco v díle A. Sartoria *Cistertium bistercium* bychom informace o „ne prvotních“ radčických zázracích hledali jen velmi obtížně a k žádnému takovému zdroji se mi dostat nepodařilo (včetně pramenů a literatury k oseckému klášteru). Svatohorské prameny a literatura o zázračných dívech nabízejí důkladné zpracování veškerých v ambitech zobrazených milostí. Je zde třeba ocenit především skutečnost, že forma této literatury je zde navíc zpracována pro veřejnost velmi přístupným způsobem. Jedná se o malý formát *Milostí Panny Marie Svatohorské v obrazech*, což je dílo, které bychom v jistém smyslu mohli označit za historický pramen, neboť jak již bylo prokázáno v mé předchozí bakalářské práci, nabízené popisy jsou do značné míry přepisem originálních zápisů příslušných událostí. Současně je tato publikace také jediným soupisem, v němž se počet popisovaných obrazů přímo shoduje s jejich reálným počtem ve svatohorských ambitech, ponecháme-li stranou původní zázraky. Jedná se tedy o kompletního průvodce, který v rámci probíraných míst představuje jedinečnou a řekl bych i vzorovou ukázkou textů podávající detailní informace o místních zázračných vyobrazeních. Přestože jednotlivé výjevy nemají pod svými zobrazeními pro jejich celkovou kvantitu uvedený detailní popis události, má pozorovatel možnost se v jejich obsahu přehledně orientovat na základě uvedených dat a chronologického pořadí odpovídající písemným zaznamenáním v *Milostech*, které jsou

typologicky rozděleny (viz výše). Velká část těchto vyobrazení je dále zaznamenána v zázračných knihách, jezuitských a redemptoristických kronikách a přímo v archivním fondu v podobě autentických záznamů, jejichž přístupnost a čitelnost je často značně problematická, a některé výjevy je možné najít také v Balbínových *Divech*.

Naproti této kategorii stojí v mé práci místa, „jejichž literatura“ podává informace o konkrétních milostech, které však v jednotlivých areálech poutních míst vyobrazeny nenajdeme. Těmito místy jsou Tuřany, Svatá Dobrotivá, Tejnice, Dobrá Voda, Boleslav a Hejnice. Všechna z nich se mohou pochlubit jistými zapsanými zmínkami o konkrétních zázračných událostech, ať již v knihách historicko-legendistických (Tuřany, Boleslav, Hejnice, Dobrá Voda) nebo v místních kronikách (Tejnice, Svatá Dobrotivá). V areálu žádného z nich však vyobrazení těchto zázraků bohužel nenajdeme.

Zvláštní případ představují Klokoty, kde ztracené záznamy údajně uvedených v *Milostech Panny Marie Klokotské* nabízely pravděpodobné informace o místních divech, ze kterých je na současném poutním místě zobrazen pouze ten prvotní. Opačný případ představuje poutní místo v Dobré Vodě, kde ztráta místní zázračné ikonografie - důkladně literárně podepřené v pramenech (J. Labe), představuje (podle svědectví místních správců) značně tristní výsledek zapříčiněný politickou situací 20. století.³²⁴

Zbylá poutní místa, která jsem navštívil – Bechyně a Římov, jako jediná v této práci uváděná místa neobsahují žádné písemné záznamy o místních zázracích³²⁵, ani jejich vyobrazení, což je tak řadí do samostatné kategorie. Dá se předpokládat, že tento stav nebyl v minulosti vždy stejný. Zejména ztracená/nepřístupná kniha bechyňských zázraků, o které se píše v díle *Poutní místo Bechyně u Tábora* je důkazem toho, že víra v místní zázraky byla v 17. – 18. století přítomna stejným způsobem, jako na dalších poutních místech uchovávajících podobá díla. Zvláště bych se zde chtěl zmínit o specifickém typu pramenů, který v oblasti zázračných záznamů představuje často stěžejní formu jejich zápisů. Takzvanými *Knihami zázraků*, jsou zde myšleny přímé rukopisné nápisy, které přímo toto označení nesou. Rovněž sem řadíme kroniky zázraků nebo obsáhlé archy jejich opisů. Za knihy zázraků bývají v širším významu často považovány také veškeré barokní knihy uvádějící okrajové zmínky o místních divech, které v této práci však pro jejich výrazně literárně-vyprávěcí charakter označujeme jako knihy historicko-legendistické, jejichž rozboru byl již věnován dostatečný prostor. Nutno říci, že přímo s *Knihami zázraků*, které uvádějí zázraky vyobrazené na poutních místech, jsem se

³²⁴ Tato informace byla zjištěna na základě rozhovoru s místními správci farního kostela v Dobré Vodě u Hartmanic a zdejšího písemného inforatoria.

³²⁵ Přirozeně zde ponecháváme stranou tři bechyňské obrázky zobrazující prvotní zázračné události a římovské votivní nápisy s výrazně anonymním sdělením.

setkal pouze v případě Neukirchen a Svaté Hory. Jejich uspořádání je v obou případech přehledně vedené pomocí roční datace a podle možností i s maximálním popisem události, včetně identifikace poznamenaných osob. Tuto formu zázračných výčtů kromě barokních historicko-legendistických knih jezuitských a jiných autorů dále dodržují i díla, v nichž tyto soupisy tvoří pouze doplnění celkového obsahu. Taková jsou u zde probíraných míst dochována v Tejnici (Breve), Hejnicích (Oppitz) a Svaté Dobrotivé (klášterní kronika). Ani v jednom z případů však záznamy nejsou přehledně rozděleny podle jednotlivých typů neštěstí. Tato forma je z veškerých textových záznamů obsažena až v některých novodobých spisech (Svatá Hora/*Milosti*, Chlum/Prošková).

Na základě uvedení literární-komparace zázračných zobrazení zde docházíme k následnému **shrnutí**.

U zobrazení prvotních zázraků docházíme k výsledku, že kromě poutních míst v Římově, Mariánské Týnici, Mariánských Radčicích, Dobré Vody, Hejnic jsou tato zobrazení v areálech všech zbývajících míst v jisté formě vždy přítomná. Z 16 zkoumaných míst (nezapočítávám zde samostatně poutní místo v Klodsku ani v Plasích) prvotní zázrak nezobrazuje uvedených 5 míst, tedy ani ne třetina z celkového počtu. V pramenech či literatuře se však poutní místa o prvotním zázraku zmiňují naprosto ve všech případech. Největší shodu textového zpracování prvotních zázraků a jejich vyobrazení nalézáme u Svaté Hory, přičemž původní zázračná událost je zde v porovnání s literaturou věnující se ostatním poutním místům nejdetailejněji rozepsána v několika verzích. Na jedné straně pravděpodobná fabulace tak ovšem svědčí o výrazné místní úctě k zázračným událostem a k víře v ně. Naopak jednoznačně největší literární i obrazovou absenci zázračných dějů představuje poutní areál v Římově. Pozoruhodná vyobrazení vícera (v literatuře označovaných – prvotních) zázračných událostí najednou nalézáme kromě Svaté Hory také v Chlumu, Mariazell (mnich i markrabě), Bohosudově, Bechyni a v Bardě.

U zobrazeních ostatních milostí vztahujících se ke konkrétním lidem je situace komplikovanější. Z celkového počtu 16 míst se jen 7 může pochlubit jejich vyobrazením – Bardo, Svatá Hora, Bohosudov, Neukirchen, Mariazell, Chlum sv. Máří a Mariánské Radčice, což není bohužel ani polovina ze zkoumaných míst. Vůbec žádné textové záznamy o zázracích nejsou dochovány pouze u Říмова, Klokot, Bechyně a Radčic. Originální autentické zápisy zázraků v listové podobě jsou však (soudě podle všeobecných odborných znalostí o daných místech) k dispozici³²⁶ pouze u Svaté Hory, Chlumu a Staré Boleslavi.

Zbylá místa se svým zázrakům věnují převážně v rámci historicko-legendistických barokních publikací. V dostupných kronikách je z těchto zmiňují pouze Neukrichen/Loučim, Bohosudov, Svatá Dobrotivá a Týnice. Záznamy v *Knihách zázraků* nacházíme pouze na Svaté Hoře a v Neukirchen beim Heiligen Blut. I v tomto případě dosahují jednoznačně největšího literárně-obrazového souladu svatohorské zázračné děje (viz výše) a následně pak Neukirchen, Bohosudov a Chlum. Nejnižší míru literárně-obrazových zpracování nalzáme v Římově. Pozoruhodně nejvyšším počtem zázračných zobrazení, o nichž literatura nenabízí žádné zmínky, se může pochlubit štýrské Mariazell. Naproti této svatyni pak stojí „česká Mariazell“ v Hejnicích a Mariánská Týnice nabízející nejrozsáhlejší textové záznamy zázraků v kontrastu s jejich naprosto minimálním obrazovým znázorněním. Značnou škodu pro vizualizaci zázračných dějů svědčících o přímém projevu barokní zbožnosti představuje ztracená/zaniklá oltářní ikonografie v Dobré Vodě.

Rád bych se zde zmínil ještě o významném díle G. Gumppenberga *Atlas Marianus*, který se stal jedním z hlavních zdrojů výběru výše komparovaných poutních míst. Po prostudování příslušných hesel musím konstatovat, že se nejedná o žádný ucelený výčet mariánských milostí, ale vzhledem k celkovému charakteru díla spíše o jednotlivé medailonky adorující jednotlivé mariánské kultury. U uvedených hesel je ve většině případů hovořeno pouze o prvotních zázracích, které jsou zde popsány velice stručným způsobem a zasazovány do značně mariánsko-adoračního kontextu. Pouze v několika případech se zde dočteme o zázracích, kdy Panna Maria pomáhala se stavbou chrámu (Tuřany), potrestáních (Krupka/Bohosudov) a ochraně při hladomoru nebo mučení (Chlum). Je zajímavé, že u některých případů poutních míst s vícero prvotními zázraky jsou zde tyto verze rovněž uvedeny (Svatá Hora, Bechyně).³²⁷ Přibližně ve stejném duchu jsou zpracovány zde uváděná poutní místa v dílech *Marianischer Atlas* (Sartorius), v *Granat – Apfel* (Zeitiger) i v díle *Maria lust garden*. Tyto klíčové přehledy mariánských poutních míst tak uvádějí jen „zbožný“ zlomek z jejich celkové historie a v tematice konkrétních zázraků poskytují stručné informace spíše u výjimečných případů. Přestože ani u konkrétních zázračných dějů neuvádějí tyto texty ani datum příslušných událostí, vzhledem k celkovému rozsahu těchto barokních děl je tato struktura podle mého názoru přesto účtyhodná.

³²⁷ G. GUMPPENBERG, *ATLAS MARIANS QUO SANCTAE DEI GENITRICIS MARIAE IMAGINUM MIRACULOSARUM ORIGINES Duodecim Historiarum Centuiis Explicantur*, Monachii: Typis impensis, Ioannis laecklinni, Typographi, Bibliopolae 1672, s. 241 – 243, 620 – 621.

Graf č. 1 - Přehled vyobrazených prvotních zázraků na poutních místech podle tematického obsahu³²⁸



³²⁸ Zobrazené grafy mají v této práci pouze funkci symbolickou a nejsou založeny na přesných číselných ani procentuálních statistikách.

Graf č. 2 – Přehled vyobrazení prvotních zázraků poutních míst podle písemného zaznamenání



Graf č. 3 – Přehled vyobrazení ostatních (ne původních) zázraků poutních míst podle písemného zaznamenání



Na úplný závěr této literární komparace bych zde rád vyzdvihl ještě několik vybraných děl, které podle mého názoru představují nejdůkladněji zpracované záznamy zázračných jevů. Na základě práce s poměrně velkým množstvím zázračných záznamů mohu za nejpozoruhodnější dílo vyhodnotit *Breve Tynenciensis* týkající se Mariánské Týnice a kláštera v Oseku. Ze zde využívaných klášterních kronik se vedle Oppitzova díla (Hejnice viz výše) bezpochyby jedná o nejdůkladnější soupis přehledně zaznamenávající dějiny Týnice i s uvedením zázračných událostí. Zvláště výjimečné je toto dílo proto, že jako jediné obsahuje v jedné kronice prvotní i veškeré ostatní zázračné děje, které byly v Týnici zaznamenány. Problém představuje pouze ztížená přístupnost tohoto jediného latinského rukopisu.

V oblasti historicko-legendistických publikací bych rád vyzdvihl především práci Bohuslava Balbína a sice tři jeho velké *Divy*, které představují významný počín i v rámci obecných dějin historiografie. Tato díla zde vysoce hodnotím především pro jejich obsáhlost a rozmanitost, s jakou jsou schopné věnovat se i jednotlivým verzím prvotních zázraků (zejména D. M. S.). Tato rozmanitost tak není na úkor kvality textu a uvedení značného počtu místních zázraků, u nichž se dočkáme i jisté kategorizace (ohně, vody, uzdravení, bolesti, záchranu apod..), poskytuje tak velmi názornou představu místních významů mariánských kultů i jejich konkrétních projevů, které jsou v rámci tematického obsahu u všech těchto knih značné. Ve vzájemném porovnání nacházíme největší počet milostí v D. M. S.. Na české verzi *Přepodivná Panna Maria Svatohorská* je rovněž zajímavý dodatek J. Crugeria uvádějící mariánská znamení, kde v souvislosti s milostnými projevy zmiňuje i některé konkrétní zázraky (viz zraněný voják ve Wartě). D. T. se oproti ostatním může pochlubit rozsáhlým výčtem slavných mariánských poutních míst, v mnoha případech i s uvedením prvotního zázraku. Jedná se v podstatě o malý mariánský atlas. Nejstarší D. W. se oproti tomu může ve své první části pochlubit topograficky obsáhlým popisem nejen Warty, ale i rozsáhlého Slezska. Ve druhé části je zde více než v pozdějších dílech znát autorův velmi osobně angažovaný vztah k místním zázrakům, které zde přijímá s naprostou odevzdaností.

Vedle již mnohokrát zmíněných *Milostí P. M. S.*) bych v oblasti odborné literatury rád uvedl ještě knihu J. Miklíka – *Satan na Svaté Hoře*. Tato práce podle mého názoru představuje ideální doklad skutečnosti, že k zázračným dějům lze přistupovat seriózně s důsledně odborným postupem, jehož metodologie je příkladně opřena o historické prameny písemné i orální. Autor zde navíc velmi dobře propojuje složku logického rozumu a očitého svědectví, které přes jeho neuvěřitelnost dokládá informačními zdroji. Jedinou vadou tak zůstává její všeobecně nízká známost a to i v případě příslušníků poutního místa Svaté Hory.

2.4 Zázračná vyobrazení v církevní moci

Poslední z aspektů, kterým se v této kapitole pokusím nahlédnout na srovnávání zázračných zobrazení, představuje řádová správa poutních míst. V této části nebude však věnována pozornost detailním dějinám správy poutních míst. Pokud to bude možné, rád bych se zde na základě zjištěných výsledků pro zajímavost pokusil i o jistou typologizaci těchto zobrazení v souvislosti s církevními řády. Je potřeba zmínit, že současná podoba většiny vyobrazení zázračných výjevů na probíraných poutních místech byla zhotovena převážně při novodobých rekonstrukcích většinou až ve 20. století. V tomto směru by podobná komparace neměla žádný smysl a rovněž tak je téměř nemožné zjistit, kdy poprvé v historii byly v těchto areálech zobrazeny prvotní zázračné děje, jejichž udání je datováno nejčastěji do 13. století. Z těchto důvodů své zkoumání zaměříme do doby barokního 17. a 18. století. Tato doba totiž všechna z uvedených míst spojuje v jejich největší poutnické slávě, která je s vírou v místní zázračné události a jejich zaznamenáváním nerozlučitelně spjata. Výše citovaná literatura o poutních místech nás informuje, že v době tohoto „největšího rozkvětu“ zaznamenáváme u probíraných míst působení následujících řádů: benediktinů (Mariazell, Klokoty), cisterciáků (Bardo, Radčice, Tejnice), augustiniánů (Svatá Dobrotivá), křížovníků s červenou hvězdou (Chlum), františkánů (Neukirchen, Bechyně, Hejnice) a jezuitů (Tuřany, Svatá Hora, Bohosudov, Římov, Stará Boleslav). Poutní místo v Dobré Vodě můžeme pak od počátku považovat za jistý typ farního kostela, neboť v barokní historii zde přímá správa žádného církevního řádu není doložena.³²⁹ Pro zajímavost lze uvést, že zobrazení reflektující údajně nejstarší prvotní zázračné události měla v době barokní poutní místa pod správou jezuitů (1050 Tuřany) a benediktinů (1157 Mariazell) Naopak zobrazení historicky nejmladších prvotních zázraků nalzáme u františkánů (1619 Bechyně).

Na základě tohoto rozčlenění však nelze rovnou přirozeně celkově kategorizovat zájem jednotlivých řádů o zázračné děje projevující se v jejich zobrazování. Tyto řády musely přirozeně především vycházet z podmínek, které jim dané poutní místo poskytlo, což vedle dochovaných záznamů zázračných událostí a následně snahy je zaznamenávat nemuselo být vždy ideální ohledně finančních prostředků na realizaci jejich zobrazení. Co však i tento výčet správy alespoň částečně potvrzuje, je zázrakům nakloněná zbožnost obecně příznačná pro řády jezuitů a františkánů. Prošková ve svém srovnání zázraků na poutním místě v Chlumu a v Bohosudově připisuje jezuitskou péči o zázračné děje výrazně rekatolizační úloze, kterou řád v protireformačním období zastával a předloženou analýzou následně i potvrzuje závěry

³²⁹ K. HOSTAŠ, F. VANĚK, *Soupis památek historických a uměleckých*, sv. 12. Praha 1900, s. 21 – 22.

Ivany Čornejové.³³⁰ Skutečností zůstává, že jezuitské záznamy zázraků byly kromě Říma pečlivě vedené na všech zde probíraných poutních místech a rovněž jejich struktura zápisů je z uvedených v rámci všech zde vyzkoumaných textů nejpřehlednější (uvádí rok, jména i obsah události v chronologickém pořadí). V literární činnosti Bohuslava Balbína pak můžeme vnímat celkový zájem o poutní místa po stránce čistě faktografické i zázračné, což podle mého názoru dostatečně odpovídá celkové podstatě jezuitské zbožnosti včetně přístupu k zázračným divům. Otázka jezuitské spirituality nalézající základní pramen v rozsáhlém díle Ignáce z Loyoly *Meditationes* představovala pevné duchovní niterné zázemí každého člena, s nímž v rámci svého protireformačního působení přistupoval k příslušným úkonům. Část z tohoto obsáhlého díla vešla v českém církevním prostředí ve známost jako *Duchovní cvičení*, která bývá dodnes považována za jednu ze základních katolických cest pro zbožné poznání nadsmyslových světů. Čtyřtýdenní cyklus má za úkol provést křesťana od základní očisty duše až k samotnému sjednocení s nejvyšší duchovní bytostí Krista. První týden je dotyčného povinností uzavřít se do hloubky svého nitra a zkoumat podstatu svého jednání a svých hříchů. Ve druhém týdnu se jeho pozornost stejným způsobem obrací k bytosti Ježíše Krista, kterou jakožto vzor křesťanského jednání musí následovat ve své nejvyšší oddanosti. Tuto oddanost projeví zkoušející v následujícím třetím týdnu, kdy jeho představy směřují k utrpení Ježíše Krista, jeho veliké oběti, doprovázené bolestí a vykoupením. Čtvrtý týden přichází radost z Kristova zmrtvýchvstání, které člověku ukazuje, že smyslem života není konečné utrpení, ale „podíl na věčném Božím štěstí“³³¹, které nás provází celým životem. Cyklus je uzavřen kontemplací lásky a meditacemi, kterými se člověk učí vnímat všudypřítomnost Boha. Tyto meditace však na rozdíl od rozjímání sv. Terezie z Ávily nevedou dotyčného do stavů intenzivní „mimo tělesné“ extáze,³³² ale k tichému spojení s veškerým bytím výhradně ve vlastním nitru. Pěstování jezuitské spirituality při řádových kolejiích bylo v zejména v době barokní velmi běžné a dokonce pevně řízené. V literatuře se v této souvislosti setkáváme s termínem „*institucionalizovaný mysticismus* Ignáce z Loyoly. Pečlivý sběr, zaznamenávání a případná vyobrazení zázraků, jakožto úkazů podporující katolický směr, tak zcela odpovídá této duševní kultivaci.

Rovněž spiritualita řádu františkánů spravujících v barokní době tři z probíraných poutních míst se může pochlubit svojí výraznou úlohou. Její principy vycházejí ze života sv. Františka

³³⁰ I. ČORNEJOVÁ, *Tovaryštvo Ježíšovo*, Praha 1995, s. 6 – 7.

³³¹ Ignác z LOYOLY, *Duchownj Cwičenj, Swatého Otce Ignácya z Lojoly, Towaryštwa Gežjssowa Zakladatele*, Praha 1692, např. s. 16. a další.

³³² Baltasar ÁLVAREZ SJ, *Zpovědník Terezie z Ávily*, Olomouc 2015, s. 81 – 84.

z Assisi,³³³ jehož následování je zde požadováno velmi důsledným až „zbožštělým“ způsobem. Základní cestu františkánské spirituality představuje *pokoj a dobro* – jakožto následování postoje sv. Františka, *chudoba* – která představuje následování Vykupitelova způsobu života, *radost* – plnicí funkci vděku za řízení lidských životů, *prostota* – která je již stavem blaženosti vnímající božskou přítomnost a *pokora* – utužující lidskou skromnost, bez které přímé božské přítomnosti nelze dosáhnout. O promítnutí této spirituality do zkoumání zázračných dějů svědčí v této práci citovaná kniha zázraků dochovaná v Neukirchen i dílo hejnického opata Oppitze přímo se odvolávající na výše uvedené principy, kterými autor šíří boží slávu právě skrze zaznamenání uvedených zázraků.³³⁴ Přestože z uvedených míst nabízí pouze obrazové cykly konkrétních zázraků pouze Neukirchen, dovoluji si zde říci, že je možné souhrnně hovořit o jistém promítnutí františkánské spirituality do řádového přístupu k zázračným událostem, což by pravděpodobně dosvědčila i případně nalezená kniha bechyňských zázraků.

Přímý podíl benediktinské spirituality na přístupu k zázračným dějům si zde pro nedostatek navštívených poutních míst s benediktinskou správou nedovolím určit. V jejím všeobsáhlém ustanovení vyznačujícím se především rozjímáním v odloučení nenalzáme však žádnou výraznou odlišnost s jezuitským a františkánským duchovním učením. Ani historicky z těchto přístupů nejstarší spiritualita sv. Augustina se od jezuitských duchovních cvičení výrazně neliší. Její principy jsou založeny na *přátelství* - jakožto všeobsáhlé duchovní síle pomáhající křesťanům společně přestát v sekularizovaném světě, *niternosti* – hledání Boha ve vlastním nitru a *společenstvím* – následování Krista příkladným jednáním a společným sdílením duchovních ideálů. Zhotovení zázračných zobrazení na augustiniánských poutních místech se však v tomto případě neodvažuji vztahovat k přímým důsledkům této spirituality. Navštívíme-li jeden z augustiniánských konventů, jejichž krásný přehled je vyobrazen v ambitech kostela sv. Tomáše na Malé Straně, shledáme, že četnost konkrétních zázračných zobrazení je velmi nízká. Zde probíraný klášter v Zaječově skýtající pouze vyobrazení prvotního zázraku tuto skutečnost v podstatě potvrzuje. Přestože je podle J. Švandrlíka této spiritualitě jakožto praktické části křesťanského života věnováno dnes již méně místa než spiritualitě jezuitské a františkánské, podle mého názoru jsou její základní prvky stejné. Jedná se především o poznávání Kristovy bytosti a sblížování se s ní. Nutno však podotknout, že ani v žádném z uvedených spirituálních učeních jsem nenašel propracovanější postup, než je tomu v případě

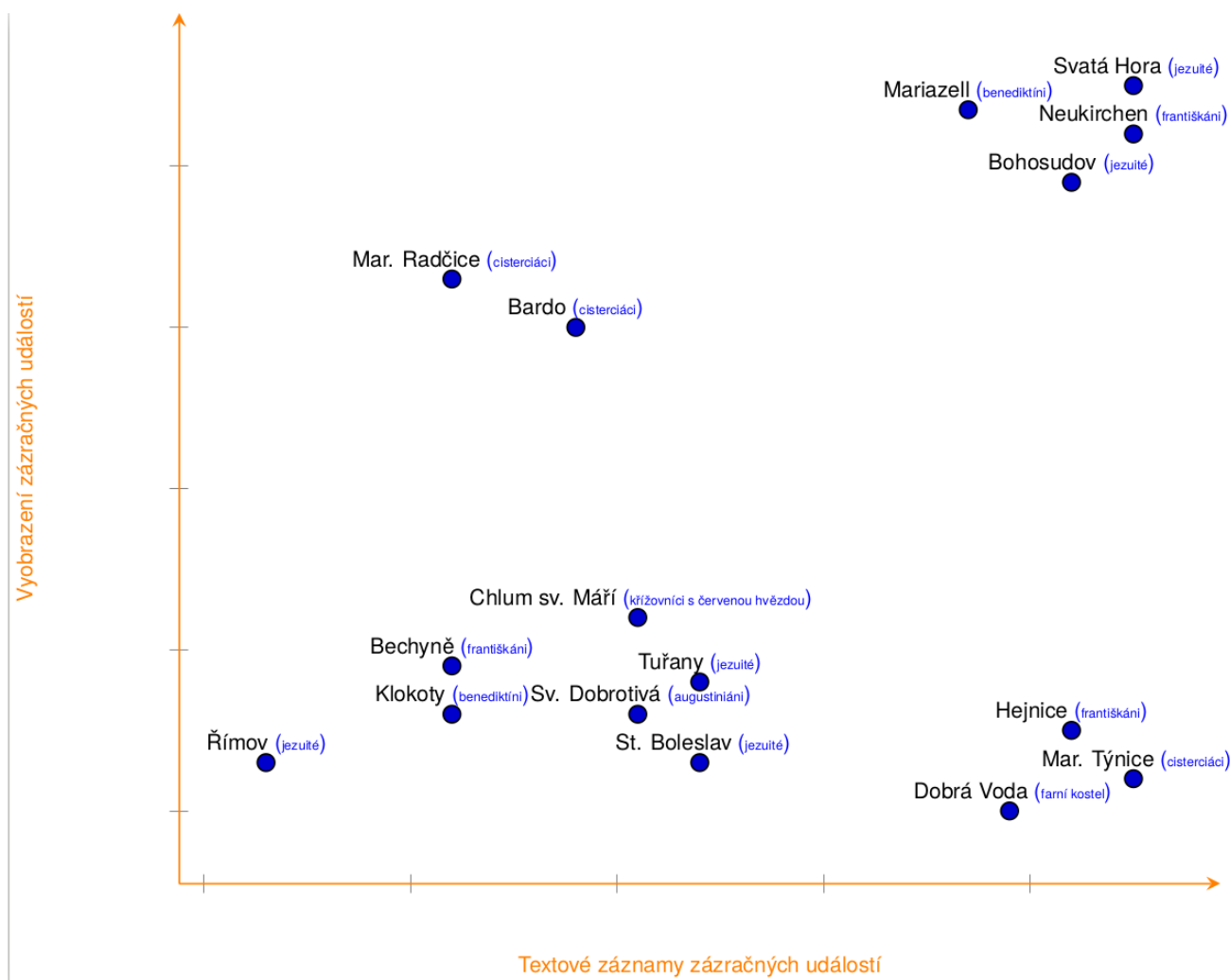
³³³ Kvalitně zobrazený cyklus obrazových výjevů ze života tohoto světce je dochován v prostorách františkánského kláštera v Hejnicích.

³³⁴ Edmund OPPITZ, *Fruchtbarer und Schattenreicher Linden-Baum*, Coll. Soc. Jesu, Breslau 1731.

jezuitského učení, což jen opět potvrzuje důslednost jeho celkového výrazně prokatolického působení v barokní době.

V této části uvedená srovnání mají zde funkci pouze doplňující k výše uvedeným komparacím. Celková analýza přístupu k zázračným dějům církevních řádů představuje podle mého názoru velice zajímavé téma, které by navzdory náročnosti svého zpracování vneslo do tematiky zázračných dějů nepochybně nové informace. Práce s historickými prameny by ale v tomto případě byla skutečně značně složitá.

Graf č. 4 – Přehled probíraných poutních míst z hlediska četnosti textových záznamů a vyobrazení zázračných událostí.



Závěr

Studium zázračných dějů šestnácti výše probíraných poutních míst nás přivádí na samotný závěr této diplomové práce. Přiznám se, že již při sběru materiálů v rámci jednotlivých návštěv jsem čím dál tím více nabýval dojmu, že zobrazení jednotlivých zázračných událostí nejsou zdaleka tak běžná, jak by se mohlo zdát. I přes výrazně rozšířenou rekatolizaci, v jejímž středu stála v barokním období 17. a 18. století všechna z výše probíraných poutních míst, představovalo zaznamenávání zázraků a jejich vyobrazování mnohdy zcela oddělené kategorie. Za zavádějící okolnosti, na které bych zde rád upozornil, považuji často nepřesné informace v pramenech i odborné literatuře. Některá díla totiž často s oblibou informují o zobrazení mariánských milostí/výjevů a v součinu s upozorněním na místní zázračné tradice vytvářejí tak často příslib, že návštěvníkovi poutního místa bude umožněno spatřit vyobrazení zázračných událostí. Obecně zažitě označení mariánských milostí pro zázračná vyslyšení vzhledem ke konkrétním prosebníkům³³⁵ tento typ textů dnes bohužel příliš nerozlišuje, a tak se může snadno stát, že na určitém místě nalezne návštěvník zobrazení biblických zázraků spojených s Pannou Marií, v jiném případě mariánské litanie a adorace. Vedle poutního areálu Římově a na Bílé Hoře se toto týká bohužel i mnoha dalších poutních míst.

Na základě této osobní zkušenosti mohu říci, že ve velkém množství případů je tento příslib mylný, což mě zde vede k poněkud prosté, avšak domnívám se, že výstižné generalizaci. Na vzorku sice malém, v poměru k celkovému počtu poutních míst, ale z hlediska mariánského barokního kultu dosti reprezentativním, se mi podařilo prokázat, že na poutních místech představují obvyklá zázračná vyobrazení pouze prvotní zázračné události, jejichž obsahový charakter je často velice podobný a zcela tak odpovídá již klasifikovaným barokním topoi. Výjevy zázraků vztahujících se k ostatním vyslyšením proseb modlících se lidí bývají zobrazovány nečekaně poměrně zřídka, přičemž obsáhlé obrazové cykly těchto zázračných milostí jsou v dnešní době v Čechách spíše vzácností. Jestliže místo tyto zobrazuje, velmi často pak ve formě votivních obrazů. Lunetové malby jsou těmto událostem věnované spíše zřídka. Jisté povzbuzení představoval bavorský Neukirchen, který jako jediný z probíraných míst nebyl v barokní době součástí habsburské říše. Logický předpoklad, že typologie zázračných zobrazení se do Čech mohla rozšířit právě ze sousedního Bavorska, byla mým výzkumem však z velké části vyvrácena. Přestože jsem zde uvedl pouze jedno bavorské poutní místo, i z mnoha dalších osobních návštěv mohu potvrdit, že důkladná kategorizace zázračných zobrazení představuje dnes spíše raritu. Poutní místo na Svaté Hoře, na němž mé studium zázračných událostí původně začalo, mi poskytlo jedinečnou ukázkou chronologicky a

³³⁵ Emanuel POCHE, *Umělecké památky Čech*, 2. sv. Praha 1977-1982, s. 335. aj.

typologicky zobrazených mariánských milostí. K mému velkému překvapení jsem se však ani se vzdáleně podobným zpracováním v rámci svých návštěv poutních míst nikde nesetkal. Svatá Hora v tomto směru představuje tedy stále jedinečný unikát, který se vedle jedinečné formy zázračných vyobrazení může pochlubit i nejpropracovanějšími záznamy zázraků s jakými jsem se v rámci mého bádání setkal, a to jak v oblasti autentických originálních záznamů, *zázračných knih*, historických pramenů i odborné literatury. Přestože nebylo v mých možnostech prostudovat vždy veškeré dokumenty, která jednotlivá poutní místa nabízela, a výše uvedené textové komparace vychází tak přirozeně především z použitých materiálů, domnívám se, že výsledky těchto srovnání lze v adekvátní míře zobecnit. Všechny zde použité informační zdroje tak dokáží tento jedinečný přístup Svaté Hory k zázračným dějům potvrdit.

S tímto zjištěním pak souvisí i jedna z klíčových tezí této diplomové práce, podle níž je možné v souladu s výše uvedenými informacemi označit jezuitskou péči o zázračné děje v jistém smyslu za nejdůkladnější. Jak již bylo mnohokrát řečeno, v této práci vycházím pouze z 16 vybraných poutních míst, z nichž jezuitům patří pouze 5 z nich a nelze tedy hovořit s jistotou v obecné platnosti. Podle mého názoru se však jedná o velmi pravděpodobný předpoklad, který nalézá oporu i ve výše citované odborné literatuře.³³⁶ I přestože z 5 míst³³⁷ jezuitského patrocina nabízejí vyobrazení původních i ostatních zázraků pouze Svatá Hora a Bohosudov, s výjimkou Říмова se všechna tato místa vyznačují vždy pečlivě vedenými záznamy zázračných událostí, které i přestože ve své autentické podobě již v některých případech nejsou dohledatelné, (Bohosudov, Tuřany) jejich systematicky vedená struktura představuje dosud jedinečný pramen k zázračné tematice. Preciznost této práce pak jen podtrhuje přítomnost určitého vzorku zázračných záznamů v historicko-legendistických barokních knihách, jejichž autoři byli často právě jezuitského původu.³³⁸ Právě především prostřednictvím těchto knih pak tyto události přirozeně vcházely v obecnější známost. Vedle toho je také potřeba si uvědomit ještě význam činnosti jezuitské tiskárny mající v 17. a 18. století výrazný podíl³³⁹ na šíření podobných tisků i církevních autorů jiných řádů (františkán Jindřich Labe) a dalších pisatelů. Přestože zaměření i rozsah této práce na základě „poměrně malého“ vzorku poutních míst upozorňující na rozmanité správy různých církevních řádů neumožňuje obecně platné stanovení, zásadní podíl na zpracování zázračných událostí a šíření

³³⁶J. ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17 a 18. století*, Praha 2011 – srov. také I. PROŠKOVÁ, *Mariánská úcta v severozápadních Čechách: putování zbožnost jako součást každodenního života barokních Čech* in. J. MAREŠ, P. PATEROVÁ edd., *Poohří 5*, Historie a současnost Poohří, Litoměřice 2015.

³³⁷ (včetně konkrétními zázračnými zobrazeními téměř netknutého Říмова)

³³⁸ Balbín, Chanovský, Crugerius, Miler, Konstantinus aj.

³³⁹ viz činnost jezuitské tiskárny v Praze

jejich významu v lidské společnosti Tovaryšstvu Ježíšovu nelze odepřít. V rámci zde rozebíraných poutních míst se v tomto ohledu záznamy ani vyobrazení jiných řádů jezuitské pečlivosti nevyrovnají.

Vzhledem k velmi těžko dosažitelnému zjištění skutečnosti, kdy přesně došlo k prvnímu vyobrazení zázraků (zvláště uvažíme-li často výrazně pravděpodobné fabulace), nelze s jistotou říci, že jezuitský řád stál v rámci církevních řádů současně i na úplném počátku celkového zájmu o šíření slávy zázračných dějů. Uvažíme-li však, že zázračná tradice vybraných poutních míst, která byla v barokním období pod jejich správou, patří podle původních legend ze zde probíraných míst k těm nejstarším (St. Boleslav, Tuřany, Svátá Hora) a přihlédneme-li současně také k dataci historicko-legendistických knih patřících v tomto typu pramenů k nejpůvodnějším, nabízí se domněnka, že tento jezuitský záměr mohl být svým způsobem inspirující/určující i pro činnost ostatních řádů v oblasti zázračné tematiky. Tato bohužel již více nepodložená hypotéza však vychází z poměrně logického předpokladu, že vyobrazení zázračných událostí většinou až následně vycházela z jejich textových záznamů, s absolutní jistotou to ovšem tvrdit přirozeně nemůžeme.

Rovněž ověřené zjištění celkově nízké četnosti výskytu těchto zázračných zobrazení považuji za jeden z hlavních přínosů této diplomové práce, neboť současně stojí v protikladu s některými zavádějícími informacemi uvedených v odborné literatuře. Výše uvedené komparace rovněž dokazují, že častější formu práce se zázračnými událostmi představují jejich písemné záznamy, které jednotlivá poutní místa v mnoha případech vedou i bez jejich sebemenšího místního obrazového vypočtení. Uvažíme-li, v kolika případech jsou dnes tyto záznamy při poutních místech již nedohledatelné, nabízí se otázka, co ze zázračných událostí na těchto místech jednou zůstane, jestliže některá z nich nezobrazují ani prvotní zázrak? Na druhé straně tak ani o písemných záznamech zázračných událostí nelze říci, že by jejich četnost byla dostačující. Tematika zázračných zobrazení i zázračných událostí obecně představuje stále velký prostor k bádání, o čemž svědčí i vybraná odborná literatura zabývající se hlubokým rozborem zázračných událostí, k nimž však neustále vyvstávají další nezodpovězené otázky (Miklík, Prošková, Oppitz). Lze se zeptat, do jaké míry je dnes ale možné zasloužit se o rozšíření zázračných zaznamenání? Domnívám se, že konkrétní zázračná zobrazení představují v tomto ohledu stále dosti nevyčerpatelné zdroje, jež by se v souvislosti s teoreticky novými systematizovanými prepisy zázračných událostí výborně doplňovaly a posunuly by tak možná i zázračnou tematiku z okraje historického bádání mezi relevantní historické okruhy zájmu. Pro jednoduchost jejich kategorizace je záměrně nezařazuji do výše uvedené komparace. Z těchto zázračných výjevů jsou jednoznačně nejrozšířenější mariánská

uzdravení z nejrůznějších nemocí, po nichž následují výjevy různých záchran spojených se zemskými živly a ochranění před různými úrazy. Na druhé straně bych zde v této souvislosti rád poukázal na poměrně vzácně zaznamenaný děj, jehož vyobrazení se mi podařilo najít pouze v knižní podobě v tuřanské zázračné historii. Jedná se o výjev zobrazující uzdravení posedlého člověka. Druhým překvapivě ojedinělým vyobrazením jsou neštěstí spojená se sněhem, která jsou z probíraných míst zobrazená pouze v Neukirchen a nutno zmínit rovněž i pomník zabitého mládence v Hejnicích, jehož pro Hejnice téměř ojedinělé zobrazení zázračné události představuje unikátní případ invokace nanebevzetí prostého člověka.

Zajímavé bádání v oblasti zázračných zobrazení představuje i časová datace událostí na jednotlivých výjevech. Jestliže u bechyňských františkánů nacházíme historicky nejmladší vyobrazení prvotního zázraku, vyobrazení ostatních zázračných dějů nás v tomto ohledu zavede k benediktinům, neboť štýrské Mariazell obsahuje ze všech zde probíraných míst výrazně „nejnovější“ obrazové výjevy zázraků. Místní přítomnost těchto vyobrazení zázračných událostí v několika případech datovaných až do moderní doby 20. století představuje tak další doklad ve společnosti stále přítomné mariánské úcty a svým provedením představují v celkové tematice zázračných vyobrazení poutních míst zcela unikátní díla.

Uvědomuji si, že se jedná o práci na pomezí faktografické a literárně-orální historie, jejíž hlavní předmět zájmu – *zázračné děje* - má kořeny často v lidové slovesnosti blíže neověřené. Přínos této práce vidím rovněž v pestrosti těchto informačních okruhů, neboť díky nim zde mohou být čtenáři předloženy rozmanité informace v rámci dosud stále tak málo známé zázračné tematiky. Po svém celkovém výzkumu mě však již toto upozadění zázračných dějů v rámci faktografické historie příliš nepřekvapuje, neboť množství vizuálních, hmotných i písemných pramenů je vzhledem k prostudování konkrétních zázračných událostí podle mého názoru malé. S tím související ztížené možnosti publikování odborné literatury tak aktuálnosti tématu nepomáhá. Podle mého názoru se však jedná o téma vysoce aktuální, kterému na jeho významu neubírá ani relativnost samotné události. Lze však souhlasit s tím, že jistým pochybám o pravdivosti zázračných dějů se i přes jejich písemné zaznamenání nevyhneme a domnívám se, že je to tak v pořádku. Pochybování o těchto událostech nás totiž zavede přímo k jejich podstatě a chceme-li o zázračných jevech zjistit více, nelze tak učinit, aniž bychom si položili některé zásadní otázky. Zázračné děje představují nepochybně mnoho nejasností týkajících se jejich původu, pravděpodobnosti, nedostatků či rozporů písemných i vizuálních záznamů a v neposlední řadě také jejich celkového významu. Věřím, že alespoň část dalších odpovědí by případně přinesla již zmiňovaná systematizace zázračných záznamů, které jsou na některých poutních místech v současné době bohužel mnohdy ne příliš pečlivě skladovány.

Nutno říci, že ani v případě odborné literatury se s přílišnou motivací ke studiu zázračných dějů často dostatečně nesetkáme. Z mnoha publikací nabývám prozatím spíše dojmu, že zmiňovaná relativnost zázraků bývá podporována historicky prokázanou oslavou barokních kultů, kdy je na zázračné divy pohlíženo často jako na konkrétní prostředek, jehož „propagace“ slouží k oslavě poutních míst. Jak jsem měl již sám možnost ze svých návštěv uvedených míst zjistit, tento názor je v podvědomí mnoha lidí přítomný dodnes a občasná uzavřenost některých správců vycházející z opatrnosti právě před tímto názorem je zcela pochopitelná. Do jaké míry se toto celkové chápání společnosti bude v budoucnu proměňovat, záleží již na každém z nás.

Použité prameny a literatura

Prameny nevydané:

NA, fond Redemptoristů, „*Euro Gnadenkonigin will os!*“ sig. O VII. A – 654 – XIV.

MZA Brno, *Zázračná socha Blahoslavené P. Marie Tuřanské, O původu prastaré Divotvorné sochy Panny Marie v Tuřanech u Brna*, fond G10, sign. 476, fol. 23 – 26.

SOA Litoměřice, kart. č. 293, M. WELCKERER, *Series Abbatum*.

SOA Plzeň, fond Cisterciáci Plasy, č. 1, *Breve Tynecziensis*.

SOkA Domažlice, fond Loučim, č. inv. 366, *Pamětní kniha obce Loučim - obecní kronika*, zal. 1925.

SOkA Cheb, fond Nový Kostel, Johann HAFENRICHTER, *Chronik der Geimende Neukirchen* – obecní kronika, Nový Kostel 1925 – 1940.

Diarium I obsahující léta 1580 – 1583, *Diarium Collegii ad S. Clementem Im ab A. 1560 usque ad A. 1573 et ab A. 1580 usque ad A. 1583*, SK DC III 20, fol. 92a.

SOkA Příbram MM, č. inv. 18, „*Prope Montem Sancta Mariae*“, Příbram, městský kopiář IV.

Mirakelbuch, der Wallfahrt Neukirchen b. Hl. Blut mit Eintragen von 1675 bis 1966, Wallfahrtsmuseum Neukirchen b. Hl. Blut.

Pamětní kniha Svaté Hory, *Nápadné důkazy: vyslyšení modliteb na přimluvu blahoslavené Panny Marie Sv. Horské*, 1869 -1819.

Prameny vydané:

Bohuslav BALBÍN, *Diva Wartensis, seu Origines, Et Miracula Magnae Dei, Hominumque Matris*, Praegae 1655.

Bohuslav BALBÍN, *Diva montis sancti, seu origine & miracula magnae Dei hominumque matris Mariae, quae in santo monte Regni Bohemiae ad Argentisodinas Przibramenses ... V. libris comprehensa / Authore R. P. Bohuslao Balbino è Societate Jesu, Reginohradecensi*

Bohemo, Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae, in Collegio Soc. Jesu ad S. Clementem, per Georgium Czernoch, Praegae 1665.

Bohuslav. BALBÍN, B. A. *Diva turzanensis, seu Historia miraculorum beatissime virginis Mariae*, Olomouc 1658.

Bohuslav BALBÍN, *Heiliger Berg*, tiskárna jezuitská, Praha 1668.

Bohuslav. BALBÍN, *Tuřanská Madoa neboli historie původu a zázraků veliké Matky Boha i lidí*, Olomouc 1658.

Jan František BECKOVSKÝ, *Druhý sloup nepohnutelného zkladu katolického živobytí*, Wytisštěno w Staré Praze v Dědičůw Jana Karla Geřábka, skrze Jana Adama Cecynkara Faktora, Praha 1707.

Bernard Maxmilián BRAND, *Kláster Svato-Dobrotivský*, - pamětní kniha, Cyrillo-Methodějská knihtiskárna V. Kotrby, Praha 1907.

Jiří CRUGERIUS, *O lásce Blahoslavené Panny Marie k zemím české, Moravské a Slezské a o pobožnosti Českého národu k též Blahoslavené Panně*, Praegae 1666.

George CRUGERLERQ, *Sacrorum pulverum inclliti regni Bohemiae Et Nobilium ejusdem Pefüinentiarum Moraviae Et Silesiae*, Pals prima, Litomyšl 1669.

Jiří DAVID, *MeDICVS HerCInIVs. To gest: Welko-Lesnĳ Hogitel a Vzdrawytel : Aneb Žiwot S. Wintýře Gináč Gunthera neb Guntýře. Z Landgrabat Turýnských possleho. Swatého Sstěpána Prwnjho Vherského Krále, Stregce, a Swatého Gindrĳcha toho Gména Cýsaře Přjtele. Potom Ržádu S. Benedykta a Paustewnĳka : Který w Českém Lese, nad Hartmanicy, genž nynĳ Slowé v Dobré Wody, w Kragi Prachenském, w přjtomnosti Břetislawa Knĳžete Českého, a Sewera neb Ssebiře Pražského Byskupa, Swatě Žiwot dokonal, Léta 1045. dne 9. Ržĳgna / z rozličných Kronykářů sebrany, sepsany a wyswětlený. Od Pátera Giřjka Dawyda z Towaryšstwa Gežjssowa Pražském, v Jana Karla Geřábka, Praha 1700.*

Antonín FROZÍN, *Obroviště Mariánského Atlanta svět celý Mariánský v jediné knížce nesoucího. Tj.: Knížka o obzvláštních Mariánských obrazích, po celým mariánským světě divotvorně rozsazených*, in: Antonín Podlaha, *Antonín Frozín*, Časopis Českého muzea 1924.

Guilielmo GUMPPENBERG, *ATLAS MARIANS QUO SANCTAE DEI GENITRICIS MARIAE IMAGINUM MIRACULOSARUM ORIGINES Duodecim Historiarum Centuiis Explicantur*, Monachii: Typis impensis, Ioannis laecklinni, Typographi, Bibliopolae 1672.

Gulielmo GUMPPENBERG, *Idea Atlantis Mariani*, Ex Typog. Caroli Zanetti, Imp. Episc., Tridenti 1655.

Albert CHANOVSKÝ, REVERENDI PATRIS ALBERTI CHANOWSKY e Societate IESV VESTIGIVM Boemiae Piae Seu: RES QVAEDAM MEMORATV dignae, quae in Boëmia, praesertim in Districtu Prachensi & Pilsnensi, vel ab hominibus sunt pie erga DEUM gestae, vel a DEO hominibus singulari favore, aut etiam in poenam acciderunt / Notis illustratae [et] Auctae a P. IOANNE TANNER eiusdem Societatis Sacerdote, Praegae : Apud Nicoalum Hosing, 1659.

Jiří KONSTANTINUS, *Succurre miseris*, Wytisštěná w Starém Městě Pražském: w Ympressý Cýsařsko-Akademické 1652.

Alois KROESS, *Die Residenz der Gasellschaft Jesu und der Wallfahrtsort Mariaschein*, Varnsdorf, b. z.

Jindřich LABE, *Hystorye O Třjch Swatých Obrazých, Totiž: Vkrížowaného Pána Gežjsse, a Dwognásobného Panny Marye Matky Bolestné, Kteřj W Chrámu Páně Bechynském Ctihodných Páterůw Frantisskánůw k pobožnosti weřegně gsau wystawený / Prw Latinským, potom přirozeným Českým Gazykem sepsaná skrze Ctihodného Kněze Gindřicha Labe Turnowskeho, Ržádu S. Frantisska, Provinciae České Swateho Wácslawa Diffinitora*, Wytisštěná w Praze: v Jana Karla Hraby, Gegjch MM. PP. Stawůw Jmpressora, Praha 1746.

Ignác z LOYOLY, *Duchownj Cwičenj, Swatého Otce Jgnácya z Lojoly, Towaryšstwa Gežjssowa Zakladatele / Pro ty Duchownj, genž w hmotných prácech Bohu a Řádu slaužj, spořádané, Od gednoho Kněze téhož Towaryšstwa Gežjssowa ; A od giného na Česko přeložené a w nowě wytlačené*, W Jmpressy Univer: Carolo Ferd. w Kollegi S° Kljmenta, Towaryšstwa Pána Gežjsse, bljž Mostu, Praha 1692.

Maria Lust Garten mit den fuhrnehmsten im Konigreich Boheim, Marggraftumb Mahren und Herzogthumb Schleisen befindlichen Mirackel Bildern unserer Lieben Frauen, Prag 1704.

Adalbertus METELKA (ed.), *Milosti Panny Marie Svatohorské v obrazech*, vysvětluje kněz Redemptorista na Sv. Hoře, nákladem Redemptoristů na Svaté Hoře, 3. vyd. Praha 1939.

Jan MILLER, *Historia Maria Scheinensis* by Wenzl Andres Fuhr 1769.

Juanu Eusebius NIERENBERG, *TROPHAEA MARIANA SEU DE VICTRICE MISERICORDIA DEIPARAE PATROCINANTIS HOMINIBUS*, Anverpiae 1658.

Edmund OPPITZ, *Fruchtbarer und Schattenreicher Linden-Baum*, Coll. Soc. Jesu, Breslau 1731.

Gerard PETSCHACHER, *Blahoslavená Panna Cellenská Nesčislnými Zázraky a newywažitedlnými Milostmi bez přestánj se stkwaucý ...*, Wytissteno w Praze: v Jana Julia Geřábka, Praha 1738.

Bonaventura PITER, *Thesaurus Absconditus*, typis Emmanuelis Swoboda, Brunae 1762.

Ignác POPP, *Historia Divae Virginis in Regni Bohemiae Monte Sancto, Vaticano Diademate In Germania Primae Omnium Coronate*, Pragae 1755.

Kašpar Arsenius z RADBUZY, *O blahoslavené Panně Marii přečisté rodičce Syna Božího a o Divích, kteříž se dějí před jejím obrazem ve Staré Boleslavi.*, W Starém Městě Pražském: v Pawla Sessya 1629.

Augustin SARTORIUS, *Marianischer Atlas, oder Beschreibung der Marianischen Gnaden – Bilder*, Gedruckt zu Prag 1717.

Augustin SARTORIUS, *CISTERCIUM BIS-TERTIUM SEU HISTORIA ELOGIALIS, In qua SACERRIMI ORDINIS CISTERCIENSIS ANNO DOMINI 1698 a Sui origine SEXIES, seu BIS-TER SAECULARIS Primordia, Incrementa, Praeclara Gesta, Merita in Ecclesiam, Orbemque Christianum, Praerogativae, coelitus humanitusque concessae, Connexiones cum Religiosis Ordinibus, Coenobiorum Series per Terras Austriacas. Atque etiam Personae Sanctimonia, Martyrio, Laboribus Apostolicis, Dignitatibus Ecclesiasticis, Prosapia, Gloria militari, Doctrina ac Laureis illustres, intermixtis ubique Elogijs, nova methodo recensentur / AUTHORE Admodum Reverendo in Christo Patre AUGUSTINO SARTORIO, Sac: Ord: Cisterc: Monasterij B.V.M. de Osseco Professo, nuper ibidem Philosophiae, Theologiae Moralis, ac Controversiarum Fidei Professore, ac Superiore: nunc Vicariatus Bohemo-Cisterciensis Secretatio, ac Notario Apostolico, Vetero – Praegae, Praegae 1700.*

Wunderzierden in denen Bildsaulen, München 1671.

Hueber FORTUNATUS ZEITIGER, *Granat-Apfel der Wunderzierden indenen Bildsaulen U. L. F. Maria bei zweien Völckern der Bayern u. Böhmen*, T. I-III, München 1671.

Edice primárních pramenů:

Codex iuris municipalis regni Bohemiae IV/1, *Privilegia nekrálovských měst českých z let 1232 – 1452*, Československá akademie věd, Praha 1954.

Použitá literatura:

Program jubilejních oslav, *Arnošt z Pardubic (1297-1364)*, Muzeum Ziemi Klodzkiej, Klodsko 2005, ISBN: 83-916784-2-3.

Matka Boží Tuřanská, Římskokatolická farnost u kostela Zvěstování P. Marii, Brno – Tuřany, 2009.

Sanktuarium Matki Bożej Strażniczki Wiary, *Bardo Śląskie*, Bardo, b. d.

Luus de la Puente, Baltasar ÁLVAREZ SJ, *Zpovědník Terezie z Ávily*, Refugium - Velehrad Roma s.r.o., 1. vyd. Olomouc 2015, ISBN: 978-80-7412-226-2.

Günter BAUERNFEIND, *Die Wallfahrt der Böhmen nach Neukirchen b. Hl. Blut und ihre Darstellung im neuen Wallfahrtsmuseum*, Jahrbuch für sudetendeutsche Museen und Archive, München 1992

Jiří BERÁNEK, *Tajemství lóží*, Mladá fronta, 1. vyd. Praha 1994, ISBN: 8-204-0423-6.

Jiří BÍLEK, Ota TUČKA, *Brněnské kostely*, Kartuziánské nakladatelství, 1. vyd. Brno 2006, ISBN: 80-86953-06-8.

Kateřina BOBKOVÁ-VALENTOVÁ, *Každodenní život učitele a žáka jezuitského gymnázia, Karolinum*, 1. vyd. Praha 2006, ISBN: 80-246-1082-5.

Irena BUKAČOVÁ a kol., *Mariánská Týnice*, Muzeum a galerie severního Plzeňska, 1. vyd. Mariánská Týnice 2002, ISBN: 80-903165-0-6.

Milan M. BUBEN, *Encyklopedie řádů, kongregací a řeholních společností katolické církve v českých zemích*, Libri, 1. vyd. Praha 2007, ISBN: 978-80-7277-087-8.

Rudolf ČAPEK, *Maria –Kulm eine geschichtliche Darstellung des weltberuhmten Wallfahrtsortes nebst Belchreibung der Sehenswürdigkeiten, einer Wallfahrtsandach u. a. Maria Kulm* 1926.

- Ivana ČORNEJOVÁ, *Tovaryšstvo Ježíšovo – Jezuité v Čechách*, Hart, 2. vyd. Praha 2004, ISBN: 80-86529-30-4.
- F. DAMBECK, J. KROTTENHALTER, U. MURR, *Neukirchen b. Hl. Blut*, München – Zürich 1992.
- Alois DAŇHA, *Stará Boleslav*, Stará Boleslav 1947.
- Jiří DAVID ze Zdic, *Život svatého poustevníka Vintíře*, Refugium Velehrad - Roma s.r.o., Olomouc 2007, ISBN: 978-80-86715-90-2.
- Zdeněk DRŠTKA, *Tuřanská Madona, neboli, Historie původu a zázraků veliké matky Boha i lidí Marie, jejíž ctihodná socha, nalezená v trní blízko Brna, označená nebeským světlem, je velkými zástupy lidí uctívána, nyní poprvé důst. p. Bohuslavem Aloisem Balbínem z Tovaryšstva Ježíšova*, Facta Medica, 1. vyd. Brno 2010, ISBN: 978-80-904260-8-5.
- Hana DVOŘÁKOVÁ, *Barokní poutě na Moravě na příkladu Tuřanské Madony v Trní*, in: Luděk Galuška, Jiří Mitáček, Lea Novotná (eds.), *Poklady Moravy*, Moravské zemské muzeum, Brno 2010, ISBN: 978-80-7028-371-4.
- Franz Johann ENDLER, *Das soziale Wirken der katholischen Kirche in der Diözese Leitmeritz (Königreich Böhmen)*, Vídeň: Mayer & Komp, 1903.
- Jiří ENDLER, *Příběhy brněnských hřbitovů*, Šimon Ryšavý, Brno 2010, ISBN: 978-80-754-078-4.
- Mario FEUERBACH, *Das Kloster Osek, Der Wallfahrtsort Mariánské radčice und die Zisterzienser, Klášter Osek poutní místo Mariánské Radčice a cisterciáci*, Dialog Litvínov, Litvínov 2012, ISBN: 978-80-7382-151-7.
- Reinhard HALLER, *Böhmische Madonen in Baern*, Grafenau 1974, ISBN:3875530524.
- Michael HOFFMANN, *Mariaschein–Bohosudov*, Kirchhof-Franke, Brno 2005, ISBN: 3-933816-34-3.
- František Xaver HOLAS, *Dějiny Svaté Hory*, Matice Svatohorská, 1. vyd., Praha 1929.
- Markéta HOLUBOVÁ, *Biografický slovník hudebních prefektů jezuitského řádu působících v Čechách, na Moravě a ve Slezsku v letech 1556-1773*, Etnologický ústav AV ČR, Praha 2009, ISBN: 978-80-87112-19-9.

- Markéta HOLUBOVÁ, *Etnografický atlas Čech, Moravy a Slezska VI. Okruhy kultů poutních madon jezuitského řádu*. Etnologický ústav AV ČR, Praha 2009, ISBN: 978-80-87112-30-4.
- Markéta HOLUBOVÁ, *Panna Marie Svatohorská, Příspěvek k barokním vazbám jezuitské residence a poutního místa*, Etnologický ústav AV ČR, 1. vyd. Praha 2015, ISBN: 9788087112646.
- Markéta HOLUBOVÁ, *Panna Marie ve světle barokních knih zázraků*, in: Rastislav Kožiak - Jaroslav Nemeš (edd.), *Svátec a jeho funkcie v spoločnosti II.*, Chronos, 1. vyd. Bratislava 2006, ISBN: 80-89027-19-9.
- Markéta HOLUBOVÁ, *Soupis tištěných sbírek zázraků jezuitských poutních míst*. in: *Miscellanea*, Praha 2003, ISBN:80-7050-466-8.
- Markéta HOLUBOVÁ, *Svatohorské poutě ve světle barokní doby*. in: Jiří Woitsch, František Bahenský, *Ab amicis oblatum. Josefu Vařekovi k 75. narozeninám*. Etnologický ústav AV ČR, Praha 2002, ISBN: 80-85010-44-5.
- Markéta HOLUBOVÁ, *Zázračná uzdravení ve světle svatohorských knih zázraků*, in: *Český lid*, Academia, roč. 89. č. 3. Praha 2002.
- Karel HOSTAŠ, Ferdinand VANĚK, *Soupis památek historických a uměleckých*, sv. 12. Archeologická komise při České akademii císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1900.
- Jan HRDINA, *Ośrodki pielgrzymkowe w średniowiecznych Czechach. Problematika i realita*, in: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze Dawnej Europy*, Warszawa 1995.
- Jan HULÁKOVSKÝ, *Dějiny Hory Klokotské, Apoštolát P. Marie Neposkvrněné – Matky Naděje*, Tábor 1901.
- Jan HULÁKOVSKÝ, *O původu jmen rodních*, in: *Časopis Musea království Českého, Museum království českého*, sv. 3. 1. vyd. Praha 1860.
- Marie HRUŠKOVÁ, Bedřich LUDVÍK, *Paměť stromů*, Mladá fronta, 1. vyd. Praha 2006, ISBN: 80-204-1500-9.
- Vladimír HYBLÍK, Jan ROYT, *Římov, poutní areál s loretou a kalvárií*, Historická společnost Starý Velehrad, Velehrad 1995, ISBN: 80-901836-6-2.

- Kateřina CHARVÁTOVÁ, *Dějiny cisterckého Řádu v Čechách 1142 – 1420*, Karolinum, Praha 1998 -2002, ISBN: 80-7184-617-1.
- Kateřina CHARVÁTOVÁ, *Dějiny plaského kláštera ve 12. a 13. Století*, in: Jiří FÁK (ed.), *850let plaského kláštera (1145-1995)*. Kralovice: Galerie severního Plzeňska, Mariánská Týnice 1995.
- Franz JANTSCH, *Mariazell. Das Heiligtum dern Gnadenmutter Osterreich*, Wien 1930.
- Katja JEDLIČKA, *Bazilika Mariazell*, KUSTVERLAG HOFSTETTER, Innsbruck 2014.
- Richard JERÁBEK, *K otázce vzniku poutních míst a jejich vlivu na život a kulturu venkovského lidu*, in: *Český lid*, roč. 48. č. 4. Praha 1961.
- Zuzana JONOVÁ, *Svatý Vintř a jeho odkaz pro současnost*, Dobrá Voda 2015, ISBN: 8708723508.
- Stanislav KASÍK, *Mariánské Radčice*, In: *Ústecký deník*, roč. 12. č. 236. SD magazín, Ústí nad Labem 2004, ISSN: 1214-858X.
- Zdeněk KALISTA, *Tvář baroka*, Státní pedagogické nakladatelství, 1. vyd. Praha 1990, ISBN: 80-04-25385-7.
- Zdeněk KALISTA a Michaela HORÁKOVÁ, *Česká barokní pouť: k religiozitě českého lidu v době barokní*, Cisterciana Sarensis, 1. vyd. Žďár nad Sázavou 2001, ISBN: 80-238-6883-7.
- Dietrich Heinrich KERLER, *Die Patronate de Heiligen. Ein alphabetisches Nachschlagebusch fur Kirchen-, Kultur -, und Kunsthistoriker sowie fur den praktischen Gebrauch des Geistlichen*, Ulm 1905.
- Jan KILIÁN, *Zboření kostela v Hrobu: Na cestě k defenestraci*, Havran, 1. vyd. Praha 2007, ISBN: 978-80-86515-79-3.
- František KLOUBEK, *Hejnice 750 let*, MNV, Hejnice 1961.
- Václav KOČKA, *Dějiny politického okresu kralovického: Díl 1*. Kralovice: Kralovický okres, 1930.
- Kolektiv autorů, *Dějiny českého výtvarného umění II/2*, Academia Praha 1989, ISBN: 80-200-0069-0.
- Josef KOPEČEK, *Svatá Hora*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2006, ISBN: 80-7192-998-0.

Helena KOUTECKÁ, *Stručný místopis Mariánské úcty v Čechách a na Moravě*, Portál, 3. vyd. Praha 2010, ISBN: 978-80-7367-711-4.

Pavel KOUKAL, *Mariánské Radčice*, in: *Ústecký deník*, roč. 11. č. 103. SD magazín, Ústí nad Labem 2003.

Andrzej KOZIET, *Bardo – Skarbi Sztuki*, Bardo 2011, ISBN: 9788361176886.

Josef KRATOCHVÍL, *Matka Boží Tuřanská. Dějiny a zázraky*, Nové město, Brno- Tuřany 1998, ISBN: 8023830333.

Norbert KRUTSKÝ, *Mariánské Radčice – poutní místo oseckých cisterciáků*, in: Milan Holenda, 800 let kláštera Osek, jubilejní sborník, nakladatelství a vydavatelství Milana Holenda, Osek 1996, ISBN: 80-85204-30-4.

Josef KUBÍN, *Národopis lidu československého, III. České Kladsko*, Národopisné muzeum československé, Praha 1926.

Petr KUBÍN, *Svatý Vintíř*, Univerzita Karlova v Praze, Katolická teologická fakulta, Praha 2015, ISBN: 978-80-742-459-1.

Miroslav KURANDA, *Z Prahy do Staré Boleslavi, Svatou cestou podél čtyřiceti kapliček a Svatováclavskou cestou ze Staré Boleslavi do Prahy*, Brandýs nad Labem – Stará Boleslav, 1. vyd. Stará Boleslav 2009, ISBN: 978-80-254-3648-6.

Ladislav LÁBEK, *Mariánský Týnec u Kralovic*, b. d. 1914

Jaroslav MACEK, *950 let litoměřické kapituly*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1997, ISBN: 978-80-7195-121-6.

Tomáš MALÝ, *Smrt a spása mezi tridentinem a sekularizací: Brněnští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století*, Matice moravská, 1. vyd. Brno 2010, ISBN: 978-80-86488-60-8.

Vladimír MAŇAS, *Náboženská bratrstva a poutnictví na Moravě v raném novověku*. in: Vladimír Mañas, Zdeněk Orlita, Martina Potůčková, *Zbožných duší úl. Náboženská bratrstva v kultuře raněnovověké Moravy*, Muzeum umění Olomouc, Olomouc 2010, ISBN: 978-80-87149-36-2.

Jiří MIHOLA, *Divotvůrkyně Tuřanská a její místo v barokní poutní tradici Moravy na podkladě mariánských atlasů* in: *Matka Boží Tuřanská*, Římskokatolická farnost u kostela Zvěstování P. Marii, Brno – Tuřany, 2009.

Josef MIKLÍK, *Satan na Svaté Hoře, uzdravení posedlé Juliány Steimlové na Svaté Hoře r. 1881*, MICHAEL, Frýdek-Místek 2007, ISBN: 978-80-254-1298-5.

Jiří MIKULEC, *Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích*, Grada, 1. vyd. Praha 2013, ISBN: 978-80-247-3698-3.

Emil MIKŠOVSKÝ, pseudonym - E. M. SÁZAVSKÝ, *Madona stříbrných hor*, Podbrdské nakladatelství A. Pelze v Příbrami, 1. vyd. Praha 1946.

Klemens MINAŘÍK, *Poutní místo Bechyně u Tábora*, Knihotiskárna Jar. Strojil, Přerov 1938.

Dagmar MRÁZKOVÁ, *Krupka – poklady z archivů*, Město Krupka, Krupka 2007, ISBN: 8025404102.

Miroslav NEVRLÝ, *Kniha o Jizerských horách.*: Severočeské nakladatelství, 2. vyd. Ústí nad Labem 1981, ISBN: 978-80-903029-6-9.

Norbert OHLER, *Náboženské poutě ve středověku a novověku*, Vyšehrad, Praha 2002, ISBN: 80-7021-510-0.

Elisabeth HERMANN-OTTO, *Konstantin der Große*, Primus Verlag GmbH, 1. vyd. b. d. 2007.

Marie HRUŠKOVÁ, Bedřich LUDVÍK, *Paměť stromů*, b. d. 2006.

Michaela OTTOVÁ, Aleš MUDRA, *Capella in honorem Mariae Formosae*, in: *Regnum Bohemiae et Sacrum Romanum Imperium: sborník k počtě Jiřího Kuthana*, v nakl. Tomáše Halamy, České Budějovice 2005, ISBN: 80-903600-1-7.

Otto Hermann PESCH, *Druhý vatikánský koncil 1962-1965. Příprava, průběh a odkaz*. 1. vyd. Vyšehrad, Praha 1996, ISBN: 978-80-7429-398-6.

Emanuel POCHE, *Umělecké památky Čech*, 2. sv. Academia, 1. vyd. Praha 1977-1982.

Zdeňka PROKOPOVÁ, *"Auxilium Christianorum, ora pro nobis!" Barokní knihy zázraků jako dosud málo využitý pramen*, in: *Časopis pro kulturní dějiny*, č. 1, Scriptorium, Dolní Břežany 2004, ISBN: 1211-819 6.

Iva PROŠKOVÁ, *Mariánská úcta v severozápadních Čechách: putování zbožnost jako součást každodenního života barokních Čech* in: Jan Mareš, Petra Paterová (edd.), *Poohří 5*, Historie a současnost Poohří, Litoměřice 2015, ISBN: 978-80-905007-4-7.

Jiří RAK, *Bohuslav Balbín a jeho místo v české kultuře*, Vyšehrad, 1. vyd. Praha 1983.

Antonín REZEK, (ed.), *Jan Beckovský, Poselkyně starých příběhův českých II/3*, Praha 1880.

Jan ROYT, *Barokní pout' v Čechách*, in: Jiří Mihola, *Na cestě do nebeského Jeruzaléma, poutnictví v českých zemích ve středověkém kontextu*, Moravské zemské muzeum, Brno 2010, ISBN: 978-80-7028-359-2.

Jan ROYT, *Křesťanská pout' po barokních Čechách*, in: *Český lid*, roč. 79, č. 4. Academia, Praha 1992, ISSN: 0009-0794.

Jan ROYT, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Karolinum, 2. vyd. Praha 2011, ISBN: 978-80-246-1691-9.

Jan ROYT, *Poslové nebes: doprovodná kniha k výstavě o andělech ve výtvarném umění od středověku do 20. století v Muzeu Šumavy v Kašperských Horách, květen - říjen 2001*, Muzeum Šumavy, Sušice 2001, ISBN: 80-238-8434-4.

Jiřina RŮŽKOVÁ, Český statistický úřad, *Historický lexikon obcí České republiky 1869–2005 (1. díl)*, Český statistický úřad, Praha 2006, ISBN: 80-250-1310-3.

August SEDLÁČEK, *Hrady, zámky a tvrze Království českého*, sv. VII, Argo, reprint Praha 1995, ISBN: 85794-96-9.

Miloš SLÁDEK, *Šel psotník po humnech*, Petr Nový, 1. vyd. Tanvald 1997.

Miloš SLÁDEK, *Zázračná uzdravení a "dobrotivá vzhlednutí" v literatuře českého baroka* in: *Česká literatura doby baroka. Sborník k české literatuře 17. a 18. století*, Literární archiv, Praha 1994, ISBN: 0231-5904.

Rudolfa STEINER, *Výchova dítěte a metodika vyučování*, Baltazar, Praha 1993, ISBN: 80-900307-9-3.

Milan SVOBODA, Jan HEINZ'L, *Hrabata z Gallasi, Clam-Gallasu a Hejnicce*, Frýdlantsko z. s., Hejnice 2015, ISBN: 978-80-85874-73-0.

Milan SVOBODA, *Mariánské poutní místo Hejnice v historické paměti*, in: Ivana Čornejová – Hedvika Kuchařová – Kateřina Valentová, *Locus pietatis et vitae*, Scriptorium, Praha 2008, ISBN: 978-80-86197-39-5.

Ladislav ŠOTEK, *Mariánské poutní místo Klokoty*, A.M.I.M.S. Vranov nad Dyjí, 2. vyd. Klokoty 2014, ISBN: 978-80-260-8226-2.

Jiří ŠÍR, Kamila MOTYČKOVÁ, *Klenoty českého baroka*, Kartografie, 1. vyd. Praha 2008, ISBN: 978-80-7393-023-3.

Vítězslav ŠTAJNOCHR, *Panna Maria Divotvůrkyně: nauka o Panně Marii, mariánská ikonografie, mariánská poutní místa*, Slovácké muzeum, Uherské Hradiště 2000, ISBN: 80-86185-10-9.

Josef ŠVANDRLÍK, *Poutní místo Svatá Dobrotivá*, Onyx, Praha 1999, ISBN: 80-85228-50-5.

Ferdinand VANĚK a Karel HOSTAŠ, *Soupis památek historických a uměleckých*, sv. 17. Archeologická komise při České akademii císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, Praha 1902.

Irena VAŇKOVÁ, *Nádoba plná řeči*, Karolinum, 1. vyd. Praha 2014, EAN: 9788024627397.

Pavel D. VINKLÁT, *Hejnice/Haindorf*, KNIHY 555, Liberec 2011, ISBN: 978-80-86660-32-5.

Vladimír VLASÁK, *Dějiny obce Chlum Svaté Máří*, Oko, Sokolov 2005.

Vít VLNAS, *Jan Nepomucký - česká legenda*, Paseka, 2. vyd., Praha 2013, ISBN: 978-80-7432-278-5.

Gerhard WOECKEL, *Pietas Bavarica*, Höfische Kunst und Bayerische Frömmigkeit 1550-1848, Weissenhorn 1992, ISBN: 3874372472.

Pavel ZAHRADNÍK, *Stavební a historický vývoj kláštera řádu augustiniánů poustevníků ve Svaté Dobrotivé*, Svatá Dobrotivá 2008.

Kvalifikační práce:

Adéla BRODŇANSKÁ, *Dějiny staroboleslavské kolegiální kapituly: místní tradice a realita*, Praha 2015.

Jana ČERMÁKOVÁ, *Utváření mariánského kultu v Hejnicích v barokní historiografii*, Liberec 2015.

Iva POLÁČKOVÁ, *Projevy barokní zbožnosti ve světle knih zázraků na příkladu jezuitského poutního místa Bohosudova u Teplic, Ústí nad Labem* 2007.

Kateřina TYLOVÁ, *Panství kláštera cisterciáků v Oseku se zaměřením na inkorporované farnosti*, Praha 2017.

Slovníky:

Heslo Miracle, in: *Dictionnaire de théologie catholique*, É. Amann, Tous droits réservés, Paris 1928.

The interpreter's dictionary of the bible: an illustrated encyclopedia : identifying and explaining all proper names and significant terms and subjects in the holy scriptures, including the apocrypha : with attention to archaeological discoveries and researches into the life and faith of ancient times, George Arthur Buttrick (ed.), Abingdom Press, Nashville 1982, ISBN: 0-687-19272-2.

LINCOM GmbH, *Etymologisches Wörterbuch des deutschen Grundwortschatzes*, 1. vyd. Muenchen 2005, ISBN: 978-3895868054.

Heslo Aldringen, in: J. OTTO, *Ottův slovník naučný*, sv. I, Praha 1888.

Heslo Zázrak, in: James Dixon DOUGLAS, *Nový biblický slovník, Návrat domů*, 2. vyd. Praha 2009, ISBN: 978-80-7255-193-4.

Heslo Zázrak, in: J. OTTO, *Ottův slovník naučný*, sv. XXVII, Praha 1908.

Michiel de VAAN, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden-Boston 2008, ISBN: 978-90-4-16797-1.

Jan VOLNÝ, *Německo-český slovník*, Praha 1956, ISBN: 98-91-301.

Heslo Zázrak, in: *Ateistický slovník*, Pravda, Praha 1984.

Heslo Zázrak, in: *Kapesní slovník ateisty*, Svoboda, Praha 1982.

Heslo Zázrak, in: *Příruční slovník biblický*, P. Lic. Písma sv. Pavel Škrabal O. P. Kropáč & Kucharský, Praha 1940.

Heslo Zázrak, in: *Slovník katolické dogmatiky*, Matice cyrilometodějská, Praha 1994.

Elektronické zdroje:

Bazilika Panny Marie Bolestné (Bohosudov), [online]

[http://www.wikiwand.com/cs/Bazilika_Panny_Marie_Bolestn%C3%A9_\(Bohosudov\)](http://www.wikiwand.com/cs/Bazilika_Panny_Marie_Bolestn%C3%A9_(Bohosudov)), [cit. 18. 3. 2018].

Bechyňský akolyta Martin Halama, [online]

https://taborsky.denik.cz/zpravy_region/bechynsky-akolyta-martin-halama-duverne-znanejen-satnik-farare-20150127.html, [cit. 22. 3. 2018].

Bechyňský zázrak, [online]

<http://www.lazne-bechyne.cz/o-bechynskem-zazraku.php>, [cit. 21. 3. 2018].

Česky o Bardě, [online]

<http://www.bardo.pl/turystyka/cesky-o-barde/>, [cit. 24. 3. 2018].

Dějiny města, [online]

<http://www.teplice.cz/dejiny-mesta/ms-1036/p1=1036>, [cit. 19. 3. 2018].

Historie a popis farního a poutního kostela Mariánské Radčice, [online]

<http://www.marianske-radcice.com/dom%C3%A1c%C3%AD%C4%8Desk%C3%BD/historie/>, [cit. 14. 3. 2018].

Kostel Nanebevzetí Panny Marie, [online]

[https://cs.wikipedia.org/wiki/Kostel_Nanebevzet%C3%AD_Panny_Marie_\(Bechyn%C4%9B\)](https://cs.wikipedia.org/wiki/Kostel_Nanebevzet%C3%AD_Panny_Marie_(Bechyn%C4%9B))), [cit. 3. 4. 2018].

SVATÝ VOJTĚCH (23. DUBEN), [online]

<http://www.kna.cz/ctenarsky-koutek/svaty-vojtech-23-duben.html>, [cit. 23. 3. 2018].

Výčet obrazových příloh³⁴⁰

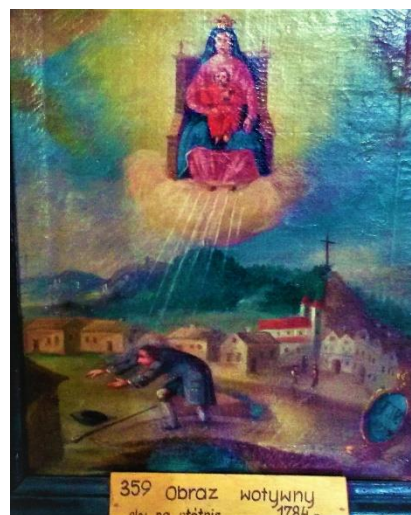
- 1. Bardo/Klodsko**
- 2. Tuřany**
- 3. Svatá Hora**
- 4. Římov**
- 5. Neukirchen beim Heiligen Blut / Loučim**
- 6. Stará Boleslav**
- 7. Klokoty**
- 8. Bechyně**
- 9. Dobrá Voda u Hartmanic**
- 10. Mariánská Týnice**
- 11. Bohosudov**
- 12. Chlum Svaté Máří**
- 13. Hejnice**
- 14. Mariánské Radčice**
- 15. Mariazell**
- 16. Svatá Dobrotivá**

³⁴⁰ Rád bych na tomto místě upozornil, že veškeré obrazové přílohy byly pořízené mými vlastními fotografickými zařízeními v průběhu návštěv jednotlivých poutních míst. Autentická kvalita těchto fotografií vychází tak z různých možností, které se mi během jejich pořizování naskytly. Za jejich případnou horší čitelnost se omlouvám. Vzhledem k tomu, že vyobrazení prvotních zázraků jsou vždy umístěna v záhlaví jednotlivých podkapitol, do této obrazové přílohy je až na výjimky již více nezařazuji.

1. Bardo / Klodsko



obr. č. 1 Milostná soška Úsměvné Madony Wartské



obr. č. 2. vyobrazení bardské milosti



obr. č. 3 bardská kaple s někdejší otiskem Panny Marie



obr. č. 4 milostná soška Panny Marie Kladské



obr. č. 5 náhrobek Arnošta z Pardubic v kostele Nanebevzetí Panny Marie v Kladsku

2. Tuřany



obr. č. 6 milostná socha Tuřanské Madony



obr. č. 7 knižní vyobrazení zázračného uzdravení posedlého člověka



obr. č. 8 další varianta vyobrazení původního tuřanského zázraku

3. Svatá Hora



obr. č. 9 vyobrazení příchodu Jana Procházky na Svatou Horu



obr. č. 10 ambitové výjevy zázračných dějů spojených s vodou



obr. č. 11 ambitové výjevy zázračných dějů spojených s dalšími neštěstími

obr. č. 12 milostná soška Panny Marie Svatohorské



XIV. 658

Prob. Archiv - Sv. Hora,

Nápadné dikary
vyslyšených modliteb na přimluvu
blahoslavené Panny Marie Sv. Horské
počínaje rokem 1861, - 1919.
v kterém Congr. S. Redempt. Svatou Horu převzala.

Obsahuje 535 zpráv.



obr. č. 13 úvodní strana svatohorské zázračné kroniky vedené redemptoristy od roku 1861

4. Římov



obr. č. 14 milostná soška Římovské Madony



obr. č. 15 votivní nápisy upomínající na zázračné události



obr. č. 16 kaple poblíž římovského poutního místa, u níž údajně ke konci 20. století došlo k uzdravení ochrnuté dívky

5. Neukirchen beim Heiligen Blut / Loučim



obr. č. 17 vyobrazení Panny Marie Loučimské jako jedné ze tří neslavnějších Madon

obr. č. 18 vyobrazení milostné záchrany na přímluvu Panny Marie Loučimské



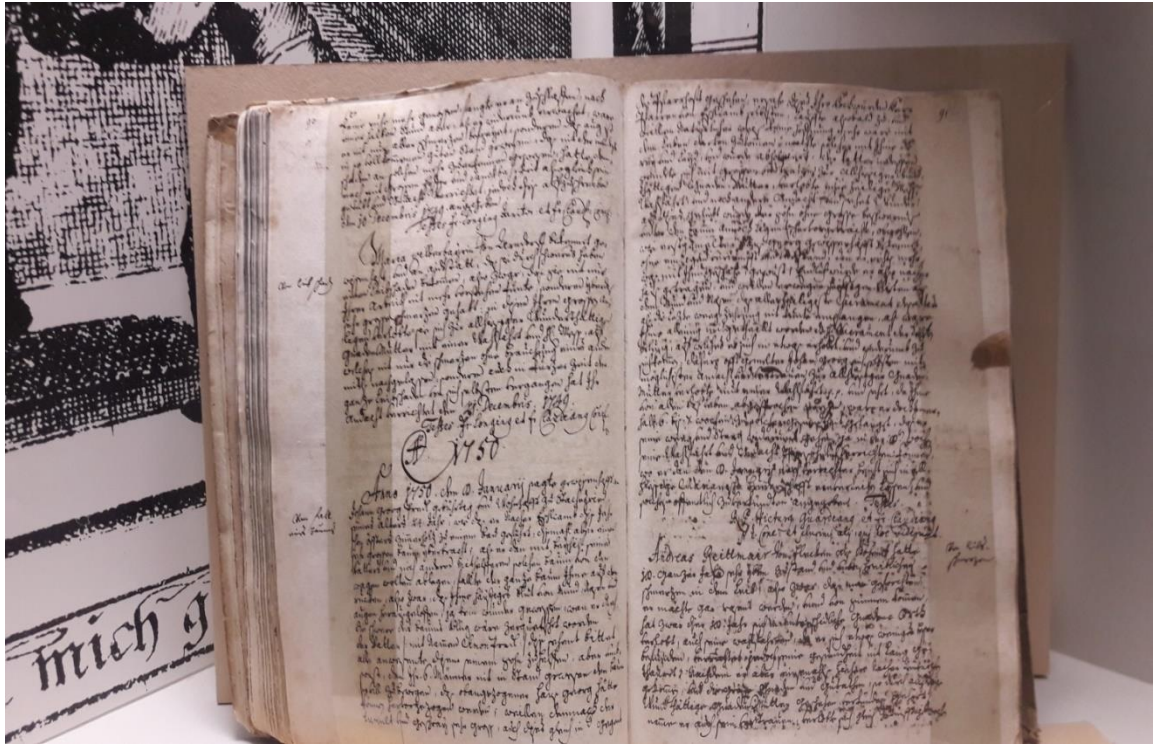
obr. č. 19 vyobrazení milostné záchrany úrody před sněhovou Vánicí



obr. č. 20 milostná soška Panny Marie Loučimské umístěné v kostele v Neukirchen



obr. č. 21 současná podoba sošky Loučimské Madony umístěné v kostele v Loučimi



obr. č. 22 Kniha Zázraků umístěná v poutním muzeu v Neukirchen

6. Stará Boleslav



obr. č. 23 kaple na Staroboleslavské poutní cestě

obr. č. 24 jiná varianta vyobrazení nálezu zázračného Palladia



obr. č. 25 Staroboleslavské Palladium



7. Klokoty



obr. č. 26 milostný obraz Panny Marie Klokotské



obr. č. 27 poutní místo Klokoty u Tábora



obr. č. 28 klokotská studánka

8. Bechyně

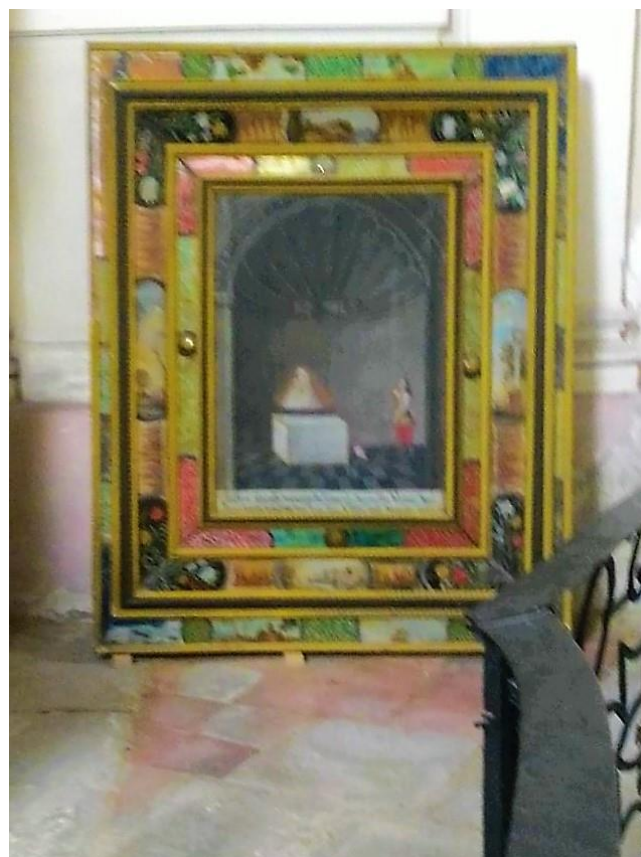


obr. č. 29 milostná Bechyňská Pieta



obr. č. 30 milostný obraz zobrazující hanobení krucifixu

obr. č. 31 milostný obraz zobrazující hanobení sošky
Bechyňské Piety



9. Dobrá Voda u Hartmanic



obr. č. 32 skleněný oltář umístěný ve farním kostele v Dobré Vodě u Hartmanic

obr. č. 33 socha sv. Vintře umístěna v Muzeu Šumavy v Kašperských Horách



obr. č. 34 vyobrazení sv. Vintře umístěné v Muzeu Šumavy v Kašperských Horách

10. Mariánská Týnice



obr. č. 35 vyobrazení Zvěstování Panně Marii ve stejnojmenném kostele v Mariánské Týnici



obr. č. 36 votivní obraz upomínající na zázrak v Manětíně

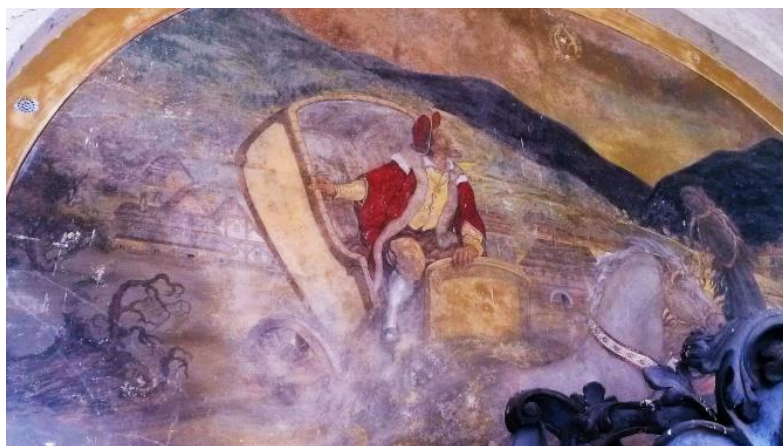


obr. č. 37 votivní zobrazení mariánské milosti při zřícení stropu v Rabštejně

11. Bohosudov



obr. č. 38 nalezení zázračné sošky v dutině stromu



obr. č. 39 vyobrazení zázračné milosti Bohosudovské Piety při nehodě



obr. č. 40 bohosudovská zázračná studánka

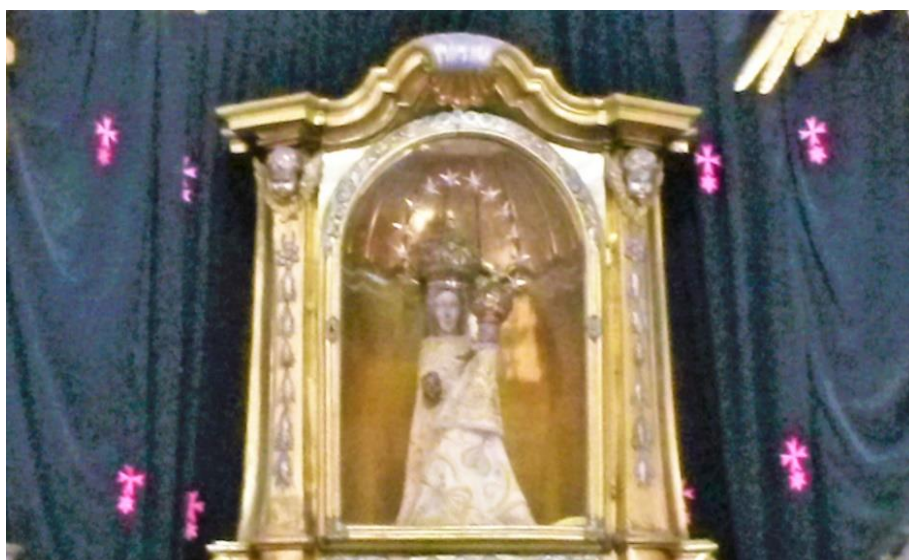


obr. č. 41 milostná soška Bohosudovské Piety

12. Chlum Svaté Máří

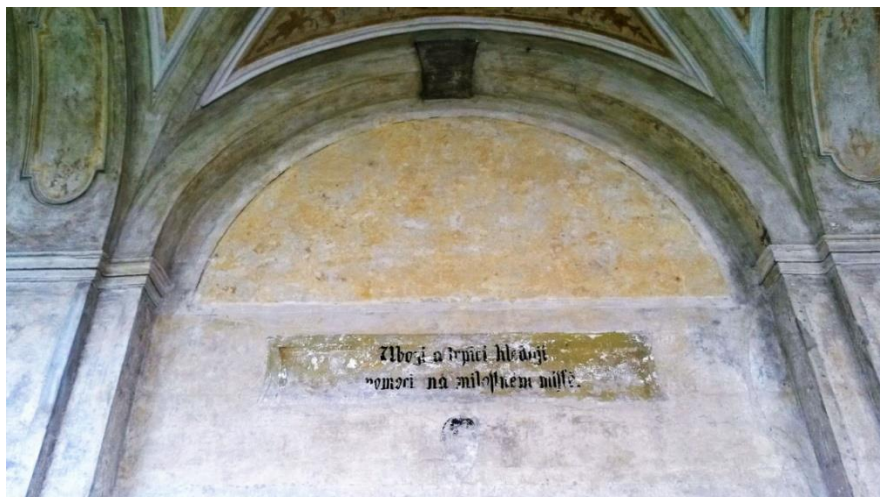


obr. č. 42 zobrazení Loupežnické pověsti v Milostné kapli



obr. č. 43 milostná soška Chlumské Madony

obr. č. 44 současná podoba lunet
v místních ambitech



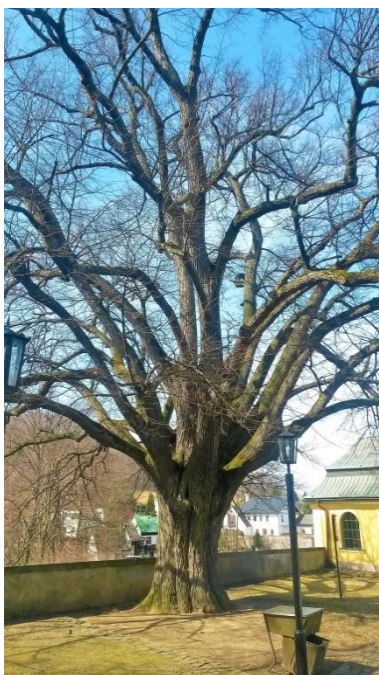
13. Hejnice



obr. č. 45 milostná soška Hejnické Madony



obr. č. 46 současná podoba pomníku U zabitého mládence



obr. č. 47 současná podoba lípy na místě původního hejnického zázraku

obr. č. 48 současná podoba poutního areálu v Hejnicích



14. Mariánské Radčice



obr. č. 49 současná podoba poutního areálu v Mariánských Radčicích

obr. č. 50 vyobrazení
místních mariánských
vyslyšení



obr. č. 51 socha místní Panny Marie Bolestné

15. Mariazell



obr. č. 52 milostná socha Panny Marie Mariazellské



obr. č. 53 vyobrazení zázračného uzdravení Vladislava Jindřicha a jeho ženy



obr. č. 54 votivní dar s českým věnováním za učiněnou milost Panny Marie Mariazellské

obr. č. 55 děkovné vyobrazení zázračné události z 20. století



16. Svatá Dobrotivá



obr. č. 56 milostná soška sv. Dobrotivé



obr. č. 57 místo údajného zjevení se Panny Marie



obr. č. 58 oltářní obraz zobrazující událost zjevení Panny Marie Oldřichovi z Valdeka