

Z ČEHO SE SKLÁDÁ OBRAZ? IKONOKLAZMY A IKONOSTŘETY VE FORMOVÁNÍ NÁBOŽENSKÉ PAMĚTI¹

Tomáš Kobes

kobes@kss.zcu.cz

Abstract:

The paper is the explanatory text of several theoretical principle which are integral part of the story map "Panenko Skákavá". The image is introduced as an intersection of many historical and legendary events, persons and practices connecting different space-time networks which are typical by the process of conversion. The conversion is characteristic by the substitution of the heterogeneous mediators connecting different referents. This framework has potential for description of the series of iconoclashes essential for the origin of miraculous image in Maria Stock, and contributes to the understanding of memory and remembering in terms of homology and analogy.

Abstrakt:

V textu jsou diskutovány některé teoretické principy, které jsou obsaženy v mapě s příběhem "Panenko Skákavá". Obraz je představen jako průsečík mnoha historických i legendárních událostí, postav a praxí, které mají odlišné časo-prostorové souvislosti. Toto střetávání je typické procesem konverze, v němž dochází k nahrazování heterogenních zprostředkovatelů spojujících odlišné referenty. Takto vymezený rámec má potenciál pro popis různých ikonostřetů (iconclashes), které jsou podstatné pro vznik zázračného obrazu ve Skočích u Žlutic, a které přispívají k porozumění problému paměti a rozpomínání v termínech homologie a analogie.

Klíčová slova: paměť; ikonostřet; zázrak; Skoky u Žlutic

Key Words: memory; iconoclash; miracle; Maria Stock

Způsob citace:

Kobes, T. 2017. Z čeho se skládá obraz. Ikonoklazmy a ikonostřety ve formování náboženské paměti. Dostupné na:

https://www.vyzkum-kss-zcu.cz/wp-content/uploads/2018/05/storymapa_podklad-pro-web-tenxt.pdf

¹ Tento vznikl jako doprovodný text k mapě s příběhem "Panenko Skákavá! Z čeho se skládá obraz?" (<https://arcs.is/8y9iS>) v rámci řešení grantového projektu Grantové agentury České republiky č. 14-01948S.

Obraz hraje ve skokovském mariánském kultu, stejně jako v ostatních mariánských kultech, centrální úlohu a je důležitým prvkem v obnově a rozpomínání na toto zapomenuté poutní místo. Jde o kopii zázračného obrazu Panny Marie Pomocné z Pasova od Lucase Cranacha staršího, kterou zhotovil toužimský malíř Johann Wolfgang Richter. V současné době je originál skokovského obrazu umístěn v klášteře Teplá a od něho existují čtyři kopie. Vysvěcená fotokopie originálu se znovu stala součástí skokovského oltáře. Během poutě je nesena menší kopie obrazu, která je jinak po zbytek roku umístěna v bočním oltáři. Vedle toho existuje replika obrazu, která vznikla během jeho restaurování. Tuto kopii si nechali vytvořit Trapisté z klášteře v Dobré vodě, kteří zafinancovali restaurátorské práce a která je dnes umístěna v mateřském klášteře trapistů v Sept-Fons. Sami trapisté mají v klášteře v Novém Dvoře rovněž menší kopii obrazu.



Obrázek 1 - Originál Panny Marie Pomocné od Lucase Cranacha staršího a jeho kopie ve Skokách u Žlutic

Z výtvarného hlediska odpovídá typům mariánských obrazů kopírující Cranachovu původní kompozici. Obrazy Panny Marie Pomocná ze Zlatých hor v Jeseníkách, v Sedleci, v kostele Matky Boží před Týnem na Staroměstském náměstí v Praze nebo v kostele Navštívení Panny Marie ve Skočicích u Netolic se vyznačují stejnou kompozicí. Vždy jde o vyobrazení Panny Marie s dítětem v náručí, která jsou případně zdobena dvěma korunami nad hlavami panny a dítěte. Z náboženského hlediska jde o zázračné či dobrotivé obrazy, které jsou ústředním středobodem příslušných mariánských poutních míst. Zároveň jsou spojeny s místními variantami mariánského mýtu, které mají za úkol vysvětlovat jejich

zázračný původ a určovat jeho úlohu v obřadu. Obraz zde není čistě uměleckým dílem, ale je vkomponován do komplexu mariánského kultu, v němž sehraává specifickou funkci, která je odvozena od jeho zázračné schopnosti.

Obraz je však paradoxem. Byť se v mnoha kopiích stal součástí mariánského kultu, Cranach v době, kdy obraz vytvořil byl již protestantem, přítelem Martina Luthera a dvorním malířem význačného protestantského kurfiřta Jiřího Saského. Jak je možné, že obraz od protestantského malíře se stane součástí tak rozsáhlého mariánského kultu? Jak je možné, že protestantský kánon byl upozaděn a byl mu vtisknut zázračný potenciál, který sehrál ústřední roli ve formování mariánského kultu? Co všechno se muselo stát, aby obraz ve Skocích se stal ekvivalentem zázračného obrazu v Pasově a s jakými dalšími objekty, osobnostmi a událostmi má skokovský obraz souvislost?

Latour v jedné ze svých úvah poznamenal, že v každé žárovce může být objeven Edison (Latour 2005: 81). Naznačil tím, že každý objekt ukrývá vztahy a souvislosti, které mohou být objeveny a které mohou přispět k porozumění existence daného objektu. Je černou skříňkou umožňující pochopit spojení obrazu s dalšími obrazy, objekty, dokumenty, osobnostmi a událostmi. Tato spojení však nejsou samozřejmá. Skokovský obraz, stejně jako každý obraz, je složenina, který vznikl spojením různých druhů entit, jako je barva, plátno, dřevo, za využití štětce, palety, ale také vzoru, podle kterého byl malován. Je výsledkem setkání či střetů. Podobně, jako když se potká červená se zelenou, kdy vznikne žlutá barva, se v sérii různých střetů pozměnil Cranachův předobraz. Jde o zlomy nebo posuny, v jejichž průběhu dochází k ustanovení nové entity a zároveň jsou ztraceny, upozaděny (či zapomenuty) výchozí kvality. I skokovský obraz je výsledkem série určitých zlomů, z nichž jeden je ve srovnání s originálem zřejmý. Mariiny modré šaty, její červené roucho i závoj jsou ještě zachovány, stejně jako celková kompozice Marie držící dítě s jediným rozdílem - je jim přidána koruna. Skládá se obraz jen z toho? Nikoliv. Je v něm obsaženo mnohem víc. Známe autora, stejně jako autora kopie, ale známe také námět, jehož význam však byl pozměněn. Cranachův obraz Marie s dítětem je jiný než zázračný obraz ve Skocích. Pochopit tuto proměnu znamená posunout otázku z čeho se obraz skládá od přítomných zprostředkovatelů (barva, plátno, rám) k informacím o vzájemné provázanosti obrazu s dalšími událostmi, obrazy a místy situovanými v odlišných časoprostorových souřadnicích, jež jsou vymezeny především osobou Panny Marie, motivem, Lucasem Cranachem jako autorem originálu, ale také postavou Martina Luthera a mnoha dalšími, které lze v tomto odkrývání skokovského obrazu jako černé skříňky odhalit.

Obraz je průsečíkem mnoha legendárních i historických postav, stejně jako institucí a celé řady objektů, které přispěly k jeho proměně v zázračný obraz. Je výsledkem mnoha setkání

a střetů, které mají odlišné časoprostorové souvislosti. Přirovnání k paletě není náhodná. Malířova paleta je místem míchání různých barev, z nichž vznikají nové odstíny či barvy. Každý další odstín či barva je nová entita, v níž jsou upozaděny výchozí kvality. Jde o zlomy ve vztahu k různým prostředkům a technikám, pomocí nichž se dosahuje tíženého efektu. Tento proces lze popsat jako konverzi.

Konverze se nevztahuje výhradně k náboženství, i když zde je jeho význam asi nejzřejmější, vyjadřující proces, v němž člověk přijímá novou náboženskou identitu nebo jednoduše změnu náboženského vyznání, například kdy se z katolíka stane protestant, ale pokrývá celou řadu dalších významových okruhů. Jde o odvozeninu z latinského slova *convertere*, v němž *con* vyjadřuje *být s něčím spojen dohromady*, zatímco *vertere* označuje *otočení, otočku* či *obrat*. Potom latinský infinitiv *convertere* znamená *obrátit se, otočit se* a tento obrat dotýčnou věc či osobu spojuje dohromady či uvádí v souvislost s před obratem - konverzí s nespojitými osobami či věcmi. V tomto smyslu termín konverze lze najít v různých významových oblastech. Pojí se například s vyjádřením změny směru či místa, stejně jako změny povahy, formy nebo funkce. Rovněž tak se vztahuje k nahrazení určitým ekvivalentem zdůrazňující smysl nebo důvod určitého jevu (srov. Nasifoglu 2013 a, b).

Doprovodným jevem jakékoliv konverze je zlom, v němž se přerušuje souvislost s výchozím či předchozím stavem daného objektu, osoby či jevu. Konverze má tak v sobě obsaženy dva protikladné procesy popisované obvykle jako kontinuita a diskontinuita. Ve zlomu je vždy něco uchováno a něco ztraceno. Diskontinuita podmíněná zlomem přerušuje souvislost ve prospěch nových spojitostí. Kontinuita oproti tomu zdůrazňuje nepřerušovanou souvislost a plynulost. Součástí konverze není jednoduše jen proměna, ale také zachování určité konstanty, která by měla zůstat v této proměně zachována.

Princip si lze přiblížit na rozdíl mezi filiací a descendencí. V příbuzenských studiích je filiace vymezena jako vazba, která symetricky spojuje děti s jejich rodiči či šířeji otcovskými a mateřskými příbuznými. Descendence oproti tomu je typ vazby, jejíž povaha je vymezena pravidlem definujícím spojení mezi potomkem a předkem. Příbuzenská studia v tomto smyslu rozlišují mezi unilineárními, duolinerárními, bilineárními a nelineárními systémy (srov. Skupnik 2010: 50-63 a Godelier 2011: 87). Výsledkem uplatnění takového pravidla je, že určité jednotlivce staví do pozice příbuzných a nepříbuzných osob, a přispívá tak k přerušení či rozpojení filiační vazby. Výzkum descendenčních skupin je vždy spojen s otázkou, kdo nebo co vymezuje homogenitu členů určité descendenční skupiny a spojuje určitého jednotlivce s ostatními členy této skupiny, nebo ho odděluje od ostatních.

Důležité je si uvědomit, že pro vymezení vztahu descendance je důležitý *referent*. Každý z nás referuje ke svému předku nebo potomkovi a tento referenční vztah je vždy podmíněn

určitém *zprostředkovatelem*. V naší společnosti je to v současnosti biogentická souvislost, v minulosti to byla krev. Jiné společnosti však využívají při vymezení příbuzenské souvislosti jiné zprostředkovatele, například kosti, mateřské mléko nebo vitální substancí *nu*, kam etnikum *Hua* z Papuy Nové Guineje zahrnuje, jak tělesné tekutiny, tak jídlo, ale také nehty nebo vlasy (srov. Meigs 1984, 1997). Podstatné je, že tento vztah podmíněný vždy určitém zprostředkovatelem nese sebou určitou informaci naznačující, jak konkrétní jedinec získává ve vztahu k tomuto zprostředkovateli konkrétní hmatatelnou, reálnou podobu. V této perspektivě zprostředkovatel je konstantou, která je zachována. Mění se vždy jen konkrétní jednotlivci, jehož příbuzenská souvislost je vyvozena vždy ve vztahu ke konstantnímu zprostředkovateli, který ho provazuje s předešlými časově vzdálenými generacemi či prostorově vzdálenými příbuznými.

Rovněž obraz lze popsat na základě referenta a zprostředkovatele. Zatímco v případě příbuzenské souvislosti vztah mezi jednotlivými referenty lze vyjádřit za pomoci rodokmenu, jak to činili například ortodoxní protestanté nebo šlechta, v případě obrazu je to problematictější. Jde o komplex řady nesourodých referentů a zprostředkovatelů, které vedou k řadě míšení a zlomů mající odlišné časoprostorové souvislosti. Co lze v případě šlechtického rodu jednoduše zobrazit za využití rodokmenu, je však v případě obrazu problematické a jako pomůcka pro zohlednění těchto souvislostí byla vytvořena mapa s příběhem, která umožňuje odhalovat a pochopit složitost střetů a míšení v jejich odlišných časových a prostorových souvislostech, které vedli k namalování obrazu Panny Marie Pomocné ve Skocích. Je jich mnoho, z nichž první významnější je spjat s postavou Marie.

Evangelia, byť jen ve fragmentech, naznačují, že v jejím případě došlo ke dvěma základním zlomům. První z nich je nelogická afiliace Marie jako matky Ježíše do výčtu Josefových patrilineárních příbuzných, v níž se mísí patrilineární princip s matrilineárním. Druhý výrazný zlom je vychýlení od patrilineárního principu tolik typického pro tehdejší Izrael ve prospěch Mariiných matrilineárních příbuzných. Marie a Alžběta byly pravděpodobně matrilineárně orientované paralelní sestřenice a Ježíš spolu s Janem Křtitelem byli paralelní matrilineární bratřanci o generaci vzdálení. Tato příbuzenská souvislost byla v kontextu mariánské legendy upozaděna ve prospěch Mariiny spřízněnosti s bohem skrze ducha svatého.

Pro mariánskou legendu toto míšení lidského s božským je podstatné. Marie je v jejím kontextu líčena jako matka spasitele situující ji do role prostřednice mezi člověkem a jejím synem, respektive mezi člověkem a bohem. Toto prostřednictví je integrální součástí kultu Panny Marie minimálně od 5. století, kdy efezský koncil ustanovil Marii jako Bohorodičku. K tomuto posunu došlo v rámci diskuze o nestoriánství. Jde o učení patriarchy Nestoria, podle

něhož Marie porodila člověka, nikoliv božího syna. Nestorius v tomto smyslu chtěl v případě Ježíše důsledně od sebe odlišovat božskou a lidskou podstatu a Marii vymezil pozici jako matky Ježíše člověka nikoliv boha. Podle něho Marie nemohla porodit boha či božství, pouze člověka. Naopak Cyril Alexandrejský předložil vysvětlení, v němž zdůraznil, že lidský a božský princip nelze od sebe jednoduše oddělovat. Již od okamžiku početí (vtělení) jsou oba dva principy sjednoceny a proto lze Ježíši přisuzovat jak lidskou, tak božskou podstatu a v této perspektivě Marie porodila člověka, stejně jako boha a může tak být označena jako Bohorodička (srov. Suchánek, Drška 2013: 168-170).

Princip diskuze se později stal i součástí ikonoklazmu. Zde již ne ve vztahu k osobě a podstaty Ježíše a jeho matky Marie, ale ve vztahu k ikonám. Pokud je Ježíš bohem a jeho matka bohorodičkou, není možné je jednoduše zobrazovat, protože zdůrazňují jenom jejich lidskou povahu. Ikonofilní argument byla naopak vystavěn kolem možnosti zobrazování Krista či Marie, protože každá z kopií předpokládaného apoštolského originálu, jako v případě Panny Hodogetrie v Konstantinopoli, je opakováním božího vtělení. Kopie a kopírování jsou základním prostředkem garantující božskost či zázračnost těchto obrazů. Katolický kánon vycházející především z textů Bernarda z Clairvoux ztotožnil Marii s nevěstou v *Písni písní* a přidal jí atributy nebeské královny a přímlyvkyně vyjádřené především korunou v jejích vyobrazeních ať již v případě soch či maleb, stavějící ji na roveň Krista. Oproti tomu protestantský kánon Marii atributy božství odebírá. Zároveň však ve své verzi ikonoklazmu podtrhl Marii jako klíčovou postavu, kolem které se formují principy křesťanské víry. Nejprve v diskuzi mezi nestoriány a jejich odpůrci, později mezi ikonoklasty a ikonofily, nyní v kontextu protestantské kritiky soustředící se na mariánskou zbožnost. Tridentýský koncil se vymezil vůči odmítání uctívání svatých, včetně Panny Marie a naopak zdůraznil jejich významnost zejména ve vztahu k jejich zobrazování.

[o]brazy Krista, Pany Marie Matky Boží a ostatních Svatých jsou umístěny a uchovány především v kostelech z důvodů jejich uctívání (...), protože úcta, která je jim prokazována se vztahuje k prototypu, který reprezentují. Tak za pomoci obrazů, které políbíme, uctívám Krista a Svaté, jejichž podobnost je v nich obsažena (srov. O'Carroll, 1990: 345.)

Vyobrazení Panny Marie měla zdůrazňovat její neposkrvněné početí, prostřednickou roli mezi nebem a zemí, v němž je upozaděno její fyzické mateřství ve prospěch jejího duchovního mateřství. V tomto posunu byl využit Cranachův obraz jako prototyp kopií zázračných obrazů.

Pojem "zázrak" má svůj předobraz v latinském slově *miraculum* překládaném jako zázrak nebo div, nebo jako objekt údivu, či vyolávající údiv a související s přídavným jménem *mirus*

znamení úžasný a infinitivem *mirari* ve významu divit se. Z této perspektivy lze zázrak charakterizovat jako podivuhodnou událost, která je vzhledem k všeobecnému chápání přirozeného řádu neočekávaná a neobvyklá, a má tak několik významových rovin. V nejširším smyslu je pojem zázrak využíván při popisu pozoruhodné události, u které se předpokládá, že by k ní nedošlo, kdyby nebyla výsledkem záměrné činnosti nadpřirozené bytosti obvykle popisované jako bůh, ale mohou ho vykonávat i jiné zlovolné bytosti jako je Satan nebo démoni. Proto mnohá náboženství, včetně křesťanství, mají tendenci zázraky spojovat pouze s bohem. Zázrak je pak výsledek božského zásahu či činnosti, která je zakoušena jako žádoucí, se kterou je věřící spokojen a je za ní vděčný. V tomto bodě je důležité si uvědomit, že to, co je chtěné a pozitivně hodnocené jednou osobou, může být druhou osobou zavržované. Společným rysem nadpřirozeného zásahu, bez ohledu zda jde o boha nebo démonickou bytost, je jeho veřejnost. V tomto smyslu takovýto nadpřirozený jev, který může být některými označován jako zázrak, musí být pozorovatelný. Jeho epistemologie, spojená s otázkou jak pozorovat a identifikovat zázrak, vyplývá z chápání a rozumění bohu a způsobům jakými ovládá svět (srov. Basinger 2011: 19-23). Zejména poslední definiční rovina je úzce spojena s druhou oblastí podílející se na vymezení zázraku.

Pro zázrak je stejně důležitá spojitost s přirozeným řádem světa. Zejména díky Davidu Humovi (1861) je zázrak jak kritiky, tak zastánci vymezován jako porušení přírodního zákona. Přičemž přírodní zákon je vymezován jako konstanta, která je součástí tohoto světa. Například pád z velké výšky vede zpravidla k rozbití určitého předmětu nebo smrti člověka. Pokud se to však nestane, zejména když dotýčný přežije pád z rozebírané synagogy nebo devastované kostelní věže, potom se v takových situacích zvažuje porušení přírodních zákonů. Kritici tohoto postoje upozorňují, že přírodní zákony popisují jen aktuální průběh událostí a z této perspektivy výjimečná událost nemůže být jednoduše nahlížena jako porušení aktuálního řádu, či jako protiklad k existujícím přírodním zákonům, ale jako výjimka, která byla součástí přirozeného řádu a jako taková by měla být vysvětlena, anebo uniká přirozenému vysvětlení a pak je vztažena k činnosti nadpřirozené bytosti (srov. Basinger 2011: 23-25).

Mark Corner (2005) však upozorňuje na důležitý rys zázraku, který je ve zmíněných rovinách podstatný. Z jeho pohledu zázrak není jednoduše něco působivého vyplývajícího z jeho neobvyklosti či neočekávanosti vzhledem k předpokládanému přirozenému řádu věcí, ale má rovněž etickou rovinu. Zázrak je dobrotivý a z této roviny má zázrak rovněž náboženský význam. Zázraky jsou konány bohem nebo ve jménu boha a vše ostatní, co se vymyká přirozenému řádu a získává nadpřirozený status, může být vyhodnocováno jako div (srov. Mark Corner 2005: 3-5). Tento rys je podstatný především pro vztažení zázraků ke

svatým, zatímco vše k čemu došlo bez intervence svatých a vše, co je s nimi spojováno bylo vyhodnocováno zejména od 12. století jako div přírody či v přírodě. Institut svatých se stal důležitým zprostředkovatelem zázraku.

Podle Benedicty Ward (1987) podstatným zdroje tohoto institutu jsou myšlenky Augustina Aurelia, který ve zdůvodnění posmrtných zázraků svatého Štěpána zdůraznil, že bůh činí zázraky skrze svaté ve spojitosti s jejich ostatky. Podstatné je rovněž, že tyto zázraky měly být zaznamenány a pak využívány jak nástroj k obrácení nevěřících na křesťanskou víru (Ward 1987: 29-30). Relikvie, jako například ostatky sv. Tomáše v Canterbury, vztahovaly zázraky k centrálnímu místu, které se stalo centrem středověkých poutí a zároveň se odtud šířil kult příslušného svatého. Panna Marie se však tomuto vymezení vždy vymykala. Předně jí bylo od efezského koncilu rozuměno jako matce boží a z toho důvodu byla vnímána jako první mezi svatými. V jejím případě nebylo nutné k vymezení její svatosti další potvrzující zázraky. Jejím největším zázrakem bylo, že porodila Ježíše jako boha a člověka v jedné osobě. Stejně tak zázraky spojované s její osobou nebylo dost možné vztáhnout k tělesným ostatkům. Legenda Marii koncipuje jako osobu, která vstoupila do nebe a z toho důvodu neexistuje žádná relikvie, kolem níž by mohl být formován zázračný kult. V jejím případě relikvie byly nahrazeny uctíváním mariánských soch a obrazů, kterým začala být připisována ochranná a zázračná moc (Ward: 1987: 132-133).

Během budování impozantních gotických katedrál jako je *Notre Dame*, tj. během 12-13. století, dochází k určitému posunu ve vymezení zázraků. Zatímco před tímto obdobím zázraky byly vnímány jako součást přirozeného řádu a nebyly shledávány ve výhradní opozici vůči přírodě (srov. Ward 1987: 3), po něm už byly koncipovány jako protipól přírody.

Podle Lorraine Daston (1991) základy pro takové rozlišení položil již Tomáš Akvinský, který v případě přírody zdůrazňoval její řád a určitou autonomii. V tomto smyslu pak zázraky ohrožovaly jen nižší řád příčin, které ale existovaly jen z boží vůle a tak zázraky jsou intervencí boha do řádu přírody (Daston 1991: 96-100). Podle Akvinského pouze bůh může činit zázraky, andělé, démoni nebo čarodějové mohou konat divy jen na základě obratné manipulace s vlastnostmi přírody či přirozenými příčinami existujícího řádu. Vedle toho existovaly jevy jako dvouhlavá telata, které rovněž spadaly do kategorie divů, ale nebyly koncipovány jako manipulace s vlastnostmi přírody, či intervence proti zákonům přírody, ale spíše jako výjimka, která by měla být vysvětlena. Tento rozdíl potom ustavil interpretační rámec, v nichž dvouhlavá telata byla vysvětlována jako důsledek existujících přírodních zákonů (výchozí bod pro vědu a koncept vědeckého faktu), zatímco činnost čarodějů a démonů jako umělá manipulace s těmito zákony. Díky tomu bylo ale stále obtížnější rozlišit mezi zázrakem démona a přirozeným zázrakem. Jediným kritériem pro rozlišení mezi prací

démona a přírody byla svobodná vůle. To je také důvod, proč k ustanovení hranic mezi přirozeným a démonickým se stal institut mučení čarodějnic tolik oblíbený zejména mezi ortodoxními protestanty.

Protestantismus odmítl zázraky spojené se sochami a obrazy, protireformace na základě Tridentského koncilu zdůraznila jejich význam v katolické víře. Během závěrečného setkání v roce 1563 se jeho představitelé shodli na standardech náboženského umění, které mělo být součástí kostelů. Koncil jednoznačně zakázal jakékoliv vyobrazení falešné víry, včetně eliminace nestoudných vyobrazení krásy a vyhradil si právo pro biskupskou autorizaci obrazů, které měly být součástí kostelní výzdoby (srov. Heaphy 2011: 17-19)

K tomu došlo v roce 1602, když se Regina Imhof rozhodla za Augšpurkem postavit kostel Panny Marie Pomocné (Mariahilf). Místní biskup Heinrich von Knöringen v intencích závěrů tridentského koncilu dal souhlas k výstavbě tohoto poutního kostela, jehož součástí byla kaple zasvěcená Panně Marie Pomocné. Tato dedikace referuje k vítězství Svaté ligy nad Turky v bitvě u Lepanta (1571), během níž velící loď Svaté ligy držela zástavu, na níž byl vetkán začátek mariánského hesla *Sancta Maria succurre miseris* (Svatá Marie pomoz v nouzi). Z *Mariahilf* se stala klasická protireformační dedikace a postup zbudování poutního kostela u Augšpurku byl zopakován v Insbrucku a následně v Pasově za využití Cranachových kopií obrazu, který se stal předobrazem cudnosti, disponující potenciálem k zázraku. Ten byl umocněn především po roce 1633, když město Pasov bylo ochráněno před nájezdem švédských vojsk. K formování poutní tradice a šíření pasovského mariánského kultu je úzce spojeno s účinnou zprostředkovatelskou a zázračnou mocí obrazu (Heal 2007: 158-160). Vznik poutního místa ve Skočích ve vztahu k zázračné kopii pasovského obrazu je spojeno s posunem od německého *Mariahilf* k českému svolání Panenka Skákavá, které je ekvivalentem latinského *Sancta Maria succurre miseris*.

Pro konverzi je typické nahrazování zprostředkovatelů spojující odlišné referenty. Patriline je nahrazena matrilineí, genitor Duchem Svatým, lidská přirozenost za božskou, tělo za duši apod. Tyto substituce vytvářejí referenční rámce pro vymezení reálnosti a nereálnosti jistých fenoménů. Například lidé na Trobriandských ostrovech popírají mužskou roli při početí. Žena na Trobriandských ostrovech počne tak, že do těla ženy vstoupí duch matrilineárního předka označovaného jako *baloma* (srov. Malinowski 1965: 174-179). Oproti tomu lidé z ostrova Dobu se Trobriandánům posmívají a tvrdí, že lžou, když popírají mužskou roli v početí a tento rozdíl v tom, co je a není reálné v početí bylo důvodem mnoha sporů a konfliktů mezi

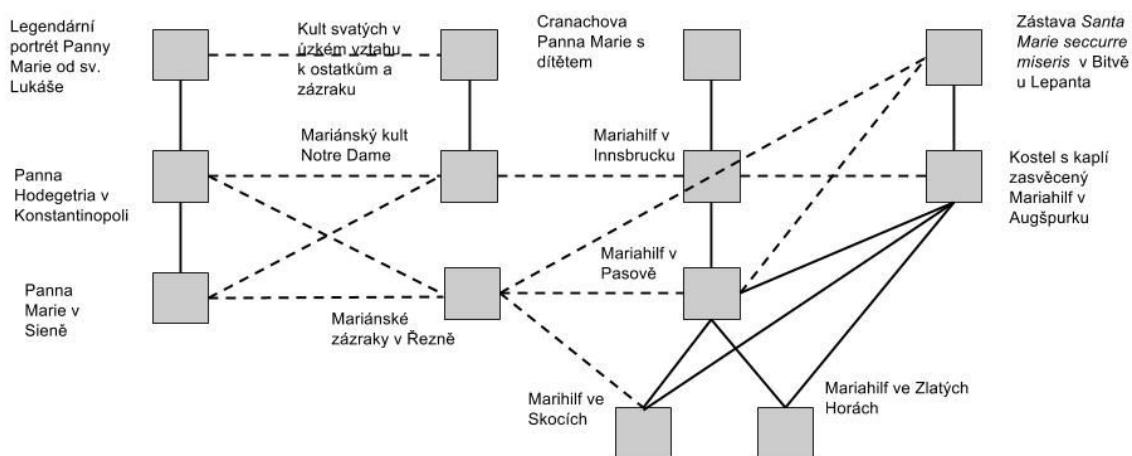
Trobriandány a Dobuany (srov. Fortune 1963: 239). Podobně diskuze o zázracích v případě byzantského ikonoklazmu či sporu mezi luterány a katolíky se týkají původce a reálnosti jevů, které jsou vyhodnocovány jako zázraky. Všechny tyto polemiky mají vždy jedno společné. Jde o různé verze ikonoklazmu, které jedny staví do role znalce skutečnosti a druhým vymezuje status neznalých skutečnosti, kteří musí být o povaze skutečnosti poučeni nebo na příslušnou verzi reality konvertováni. Jakou roli by však měl mít sociální vědec při postihování procesů konverze?

Náboženství v očích sociologů prosazující klasický pohled je koncipováno problematicky. Rozumí mu jako sféře, která má subjektivní relevanci. Předpokládají, že jde o sekundární kvality, které ve svém důsledku nemohou říci nic o tom, čím svět, ve kterém věřící žijí, je ve skutečnosti tvořen. Jde o imaginární světy, které se jeví jako významonosné pouze ve vztahu k psychickým, emotivním nebo osobnostním postojům. Ve skutečnosti však nemají žádný ontologický status. Podle Latoura (2001) však jde o pseudorealismus. Buď existuje jedna skutečnost, která však nenabízí žádné společné báze, nebo existuje nespočet perspektiv, které ale nemají žádný reálný základ. V tomto bodě náboženství ztrácí svůj specifický význam a sociologové sociálního nejsou schopni ukazovat, čím bylo náboženství v minulosti a čím v současnosti a neustále ho odstřihují od aktuálních zdrojů. Daleko nejhorší je, že tento postoj nás odtrhává od mnoha dalších kultur, osob, národů či společností, pro které náboženství nepředstavuje jen jejich přítomnost, ale také budoucnost. Díky tomu nejsou sociální vědci podle Latoura schopni vstupovat s respektem do vztahů s druhými, protože skrze sekularizovanou zkušenost pohlížejí na náboženství jako jasně ohraničenou sféru, která zmizela nebo dříve či později zmizí. V této perspektivě náboženství by mělo být vysvětleno něčím dalším, co je jimi vnímáno jako skrytá příčina, která musí být objevena a která je reálnější než samotná existence náboženství. V této perspektivě je však jakákoliv sociologie náboženství jen jednou z dalších forem zapomínání stále oddělující ve jménu reality přítomnost od minulosti, vykreslující tradici či obnovu tradice jako doménu stereotypů a budoucnost jako oblast založenou na znalosti skutečných principů.

Je však možné v kontextu sekularizmu realizovat sociologii či sociální antropologii náboženství, která by zprostředkovala jeho způsoby existence? Pokud akceptujeme, že modernita je spojena s koncem náboženství, které již nemůže nabídnout žádné nová zjištění či objevy jako moderní věda, a my budeme rozumět náboženství jako sféře iracionality, která může být popsána v termínech identity, politiky, tradice, potom jistě taková sociologie či antropologie náboženství není možná (srov. Latour 2001: 8). Stává se jen jedním z dalších ikonoklazmů prosazující určitou verzi reality. Pokud však zaměříme pozornost na proces

konverze ve vztahu k referentům a zprostředkovatelům posuneme se od ikonoklazmu k ikonostřetům (*iconoclash*).

Pro ikonostřety je typické setkávání různých zprostředkovatelů spojujících velmi odlišné referenty, v jehož důsledku vzniká nová entita. Latour ikonostřety přirovnává k hudební kakofonii. Podobně jako v hudbě, když se potká celá řada nesouladných zvuků, ikonostřet je typický míšením různých objektů, obrazů, znaků, které jsou spojeny s jinými objekty, obrazy či znaky (srov. Latour 2001: 32). V takové ikonostřetu jde o zmapování vzájemných souvislostí podmíněných velkým počtem zprostředkovatelů ve vztahu k určitým referentům. Tento vztah je vždy typický určitou informací, přesně ve smyslu, co je obsaženo v pojmu *in-formace* - co je vloženo či vkládáno do formy, respektive co získává tvar. V tomto smyslu vizualizace v náboženství (ale i vědě) je jedním z mnoha možných nosičů - zprostředkovatelů, které vždy něco reprezentují, tedy znovu neustále něco zpřítomňují, a mapa měla být takovým pokusem o zpřítomňování. V tomto smyslu informace není nikdy jednoduše přenášena, ale vždy je radikálně konvertována v substituci zprostředkovatelů. Ve snaze něco zachovat, je vždy něco ztraceno. To platí i pro Pannu Marii. Ve snaze udržet její božskost je ztracena její příbuzenská a širší sociální a historická souvislost. Pokud však chceme rekonstruovat její příbuzenskou, historickou a sociální souvislost, ztrácíme její božský původ, kdy patrilinie a matrilinie nahrazují Ducha Svatého, a naopak zdůraznění významu určitého zprostředkovatele stabilizuje způsob existence daného fenoménu, například božskost a prostřednickou roli Panny Marie, či záračnost obrazu. Způsob či mód existence je podmíněn vztahem referentu a zprostředkovatele.



Obrázek 2 - homologie a analogie ve vztahu k obrazu Panně Marie Pomocné ve Skocích

Tento vztah je určující pro vymezení pole ikonostřetů, pole konverzí, kde se mísí podobné s odlišným, které lze popsat v termínech *homologie* a *analogie*. Zatímco homologie (v obrázku 2 vyznačena nepřerušovanou čarou) je znak, kterým dvě a více entit referuje k výchozímu ascendentu, analogie jsou výsledkem určitých posunů, v němž identický princip jedné entity je přenášen na druhově odlišné oblasti a na jeho základě je možné srovnávat (v obrázku 2 jsou vynesena přerušovanou čarou). Pro homologii je typická stejnorodost podmíněná sdíleným zprostředkovatelem mezi jednotlivými referenty, který vymezuje jejich stejnorodost. Jakákoliv další kopie legendárního portréty Panny Marie od sv. Lukáše, jako je zázračná Panna Hodegereita v Konstantinopoli, vytváří vztah mezi descendentem a ascendentem, který je zprostředkován božskostí Panny Marie. Kopie jsou vtělením této božskosti, podobně jako patrilienární výčet Josefových předků, je vtělením zakladatele Josefova kmene. Ve vztahu ke skokovskému obrazu je potom takovou homologií vztah k zázračnému obrazu v Pasově, v němž jeho replika vtěluje potenci k zázraku.

V analogii jde o přenášení principu mezi dvěma a více odlišnými entitami. Tento přenos není samozřejmý, ale stává se předmětem sporu o reálnosti daného fenoménu ve spojitosti s přenášeným principem. Byzantský nebo luteránský ikonoklazmus jsou toho dobrým příkladem. Může být božskost reálné postavy, jako Ježíš, Marie, či různých svatých přenesena na obraz? Může fyzický ostatek činící zázraky být nahrazen obrazem či sochou, jak je to typické pro Mariánský kult? Pro analogii je tato nejistota typická, v jejímž centru je vždy riziko ztráty reálnosti přenášeného principu.

Pro porozumění způsobům existence paměti jsou tyto homologie a analogie, v níž se formuje konverzní pole paměti, podstatné. Obraz je výsledkem série střetů řady různých homologií a analogií, v jejímž rámci dochází k nahrazování zprostředkovatelů ve vztahu k odlišným referentům. Podobné je to s rozpomínáním. Jde o konverzní proces řady homologií a analogií vždy ve vztahu k daným zprostředkovatelům a referentům. V analogii je odlišný obsah přenášen skrze stejné zprostředkovatele. To znamená, že stejný zprostředkovatel odkazuje k odlišným referentům. To je typické především pro zázrak. Kdy odlišné zázraky jako například vítězství v bitvě u Lepanta roku 1571, či nad Turky u Vídně v roce 1683, či přežití pádu z rozebírané synagogy v Řezně, či zloděje ze střechy kostela ve Skocích, stejně jako zázračná uzdravení či neobvyklý pramen jsou spojovány s ochrannou a prostřednickou funkcí Panny Marie. Její působnost je analogicky rozvržena mezi druhově nesouvislé události. Druhá logika je typická vztahem, v němž je nesen stejný obsah prostřednictvím odlišných zprostředkovatelů poukazujících na stále tentýž obsah jako potenciální zdroj možných homologií. To se týká především historie poutního místa ve Skocích. Informace o

ní jsou obsažené v odlišných zdrojích, jakými jsou archiv v Karlových Varech, klášter Teplá, stejně jako v celé řadě publikací nebo pro ty účely zřízeném webu skoky.eu.

Literatura:

- Basinger, D. (2011). What is Miracle? In G. Twelftree H. (Ed.), *The Cambridge Companion to Miracles* (s. 19–35). Cambridge: Cambridge University Press.
- Corner, M. (2005). *Signs of God: Miracles and Their Interpretation*. Ashgate Pub
- Daston, L. (1991). Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe. *Critical Inquiry*, 18(1), 93–124.
- Drahomír, S., & Václav, D. (2013). *Církevní dějiny: Antika a středověk*. Grada Publishing a.s.
- Fortune, R. (1963). *Sorcerers of Dobu: The Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific*. E. P. Dutton & Company.
- Godelier, M. 2011. *Metamorphoses of Kinship*. Verso Books.
- Heal, B. (2014). *The Cult of the Virgin Mary in Early Modern Germany: Protestant and Catholic Piety, 1500-1648*. Cambridge University Press.
- Heaphy, S. L. (2011). Counter-Reformation agenda in the paintings of the Virgin Mary. University of Louisville. Získáno z <https://ir.library.louisville.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1594&context=etd>
- Hume, D. (1861). *An Essay on Miracles. No. 10 of the "Philosophical Essays concerning Human Understanding."*
- Latour, B. (2001). „Thou Shalt Not Take the Lord's Name in Vain": Being a Sort of Sermon on the Hesitations of Religious Speech. *RES: Anthropology and Aesthetics*, (39), 215–234.
- Latour, B. (2002). What is Iconoclasm? Or Is There a World Beyond the Image Wars. In B. Latour & P. Weibel (Ed.), *Iconoclasm: Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art*. Center for Art and Media.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory: An Introduction to Actor-Network-Theory*. OUP Oxford.
- Malinowski, B. (1965). *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia: An Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family Life Among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea*. Harcourt, Brace and World.
- Meigs, A. (1984). Food as a Cultural Construction and Pollution. In C. Counihan & P. van Esterik (Ed.), *Food and Culture: A Reader* (s. 95–106). New York: Routledge.
- Meigs, A. S. (1984). *Food, Sex, and Pollution: A New Guinea Religion*. Rutgers University Press.

Nasifoglu, Y. (2013a). Research on conversion-related Early Modern texts. Získáno z <http://earlymodernconversions.com/wp-content/uploads/2013/06/EEBO-research-conversion-t-exts.pdf>

Nasifoglu, Y. (2013b). Research on the usage of the word 'conversion' in Early Modernity. Získáno z <http://earlymodernconversions.com/wp-content/uploads/2013/06/OED-research-usage-for-conversion.pdf>

O'Carroll, M. (ed.). 1990. *Theotokos – A Theological Encyclopaedia of the Blessed Virgin Mary*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.

Skupnik, J. 2010. Antropologie příbuzenství. Slon.

Ward, B. (1987). *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record, and Event, 1000-1215*. University of Pennsylvania Press.