UNIVERZITA PARDUBICE
FAKULTA FILOZOFICKÁ

DIPLOMOVÁ PRÁCE

2011 Michal Vosáhlo

Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Motiv návštěvy sošky Pražského Jezulátka

Bc. Michal Vosáhlo

Diplomová práce

2011

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2010/2011

ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení:	**Michal VOSÁHLO**
Osobní číslo:	**H09687**
Studijní program:	**N6703 Sociologie**
Studijní obor:	**Sociální antropologie**
Název tématu:	**Karmelitánská misie ve Středoafrické republice**
Zadávající katedra:	**Katedra sociálních věd**

Zásady pro vypracování:

- karmelitánské misie ve světě - jezuitské misie v minulosti a význam pro současnost - ekonomické aspekty aspekty misií - transformace víry, popř. vzdělání - působení Pražského Jezulátka jako pojícího fragmentu misií Pražské Jezulátko - Historický význam - Popis symbolu PJ - Změna vnímání PJ v ČR a v LA - Kult PJ

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování diplomové práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

Claudel, Paul. Pražské Jezulátko : vánoce u Pražského Jezulátka, 1997 Čadský, Vladimír. Moc a tajemství Jezuitů, 2000 Forbelský, Josef. Pražské Jezulátko, 2000 Martínek, Michael. Křesťané v zemi indiánů, 2007 Pecháčková, Ivana. Ruce pro pražské Jezulátko, 2001 Wright, Johnathan. Jezuité, 2006

Vedoucí diplomové práce: **doc. PhDr. Oldřich Kašpar, CSc.**
Katedra sociálních věd

Datum zadání diplomové práce: **30. dubna 2010**

Termín odevzdání diplomové práce: **31. března 2011**

L.S.

prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.
děkan

doc. MgA. Tomáš Petráň, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2010

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 30. 6. 2011

Bc. Michal Vosáhlo

Na tomto místě bych chtěl poděkovat mému vedoucímu práce, Mgr. Tereze Hyánkové, Ph.D. a doc. PhDr. Oldřichu Kašparovi, CSc. za cenné rady a věcné připomínky.

Hlavně bych chtěl poděkovat své mamince, rodině, kamarádům a známým, protože mi byli oporou a dodávali mi energii a inspiraci při tvorbě této práce.

V neposlední řadě chci poděkovat všem mým respondentům, bez jejichž ochoty a spolupráce bych nemohl diplomovou práci vytvořit.

Anotace

Hlavním předmětem práce je odkrýt motivy, které vedou návštěvníky a poutníky do karmelitánského kostela, k návštěvě Pražského Jezulátka. Provázání teoretické a praktické části, vede k aplikaci hlavních teorií na zkoumaný problém a snaží se ho právě prostřednictvím těchto teorií vysvětlit. Práce tedy vychází ze současných individuálních a kolektivních podnětů jednotlivých aktérů.

Klíčová slova

Pražské Jezulátko, pouť, poutník, návštěvník, kolektivní paměť, individuální paměť, přechodový rituál

Title

The motives for visiting the Statue of the Infant Jesus of Prague

Annotation

It has been decided to focus on the motives leading visitors and pilgrims to the Carmelite Church, in order to visit the Infant Jesus of Prague. Moreover, the combination of practical and theoretical parts used in this work leads to the explanation of the matter using the theories applied. Consequently, the work focuses on the current individual and collective motives of particular participants.

Key Words

Infant Jesus of Prague, pilgrimage, pilgrim, visitor, collective memory, individual memory, provisional ritual

Obsah

1. Úvod 10
1.1. Volba tématu 12

2. Metodologie 13
2.1. Výzkumné otázky 13
2.2. Termín výzkumu 14
2.3. Lokalita 14
2.4. Charakteristika výběru respondentů 14
2.5. Sběr dat 16
2.6. Metody výzkumu 17
2.6.1. Kvantitativní výzkum – dotazníkové šetření 18
2.6.2. Nezúčastněné pozorování 18
2.6.3. Kvalitativní výzkum 19
2.6.4. Rozhovory 21
2.6.5. Snow ball effect 22

3. Historický kontext 24
3.1. Pražské Jezulátko – cesta do Čech 24
3.2. Karmelitánský kostel 26
3.3. Kult Pražského Jezulátka 29
3.4. Garderoba Pražského Jezulátka 31
3.5. Strážci poutního místa 32
3.5.1. Karmelitáni 32
3.5.2. Bosí Karmelitáni 34
3.6. Misijní činnost 35
3.6.1. Misie ve Středoafrické republice 36

4. Teoretická část 38
4.1. Přechodový rituál poutě 38
4.1.1. Přechodový rituál, herecká maska 39
4.2. Symbolika 42
4.3. Kolektivní myšlení (vzpomínání) 44
4.4. Společenská konstrukce minulosti 45
4.4.1. Kolektivní paměť či tradice? 48

5. Praktická část 51
5.1. Návštěvníci vs. Poutníci 51
5.2. Kdo je poutník? 52
5.2.1. Poutník – terénní pozorování 52
5.2.2. Motivace k pouti 54
5.2.2.1. Pokání, uvědomění si vlastního „já“ 55
5.2.2.2. Spolupráce mezi poutníky 55
5.2.2.3. Prosebný motiv 56

5.2.2.4. Děkovný motiv ... 57
5.2.2.5. Osobní a sociální motiv ... 58
5.2.2.6. Smíření s Bohem či světci ... 59
5.2.3. Poutník jako turista ... 60
5.2.4. Dary Pražskému Jezulátku ... 61
5.3. Kdo je turista? ... 63
5.3.1. Turisté – terénní pozorování ... 63
5.3.1.1. Turistický či kulturní motiv ... 64
5.3.1.2. Společenský motiv ... 65
5.3.1.3. Osobní motiv ... 66
5.3.1.4. Zvědavost a útěk od reality ... 68
5.3.1.5. Ostatní motivy ... 69
5.3.1.6. Pohádky a legendy ... 69
5.3.1.7. Přednáška o misiích ... 71
5.3.1.8. Skepse k zázrakům ... 72
5.4. Společný záměr návštěvníků a poutníků ... 73

6. Závěr ... 74

7. Použitá literatura a zdroje ... 77
7.1. Webové zdroje ... 79

8. Přílohy: ... 80

1. Úvod

V práci se budu zabývat soškou Pražského Jezulátka a motivy, které vedou poutníky a návštěvníky k cestě do karmelitánského kostela Panny Marie Vítězné. Toto téma mě oslovilo hned z několika důvodů. Nejdůležitějším aspektem, který mě vedl k výběru právě zmíněného tématu, byl odkaz z dětství.

Když jsem byl malý, rodiče mi četli legendu O záchraně Prahy, kdy hlavní město obléhala švédská armáda. V legendě bylo město vykresleno jako slabé, poskytující zaručeně lehkou kořist pro nedočkavé vojáky. Pražené se hluboce modlili k Jezulátku, které jejich prosby vyslyšelo a v den, kdy se schylovalo k útoku, obdržel velitel švédské armády rozkaz k ústupu. Z celé knížky legend, mi v mysli zůstala tato jediná, která ukazuje na touhu po dobrodružství a zároveň má šťastný konec.

V předních částech diplomové práce představím samotný původ sošky, její historii a jakým způsobem se dostala do Českého království. Samozřejmě znázorním kult spojený s fenoménem Pražského Jezulátka, jak v České republice, tak (nejen) ve španělsky mluvících zemích. Pokusím se zahrnout téma kolonizace, díky kterému se tento náboženský jev rozrostl z evropských do celosvětových rozměrů.

Zaměřím se na důvody, proč Jezulátko vůbec vzniklo, jaký je jeho účel, a zda má nějaké hlavní poslání v rámci náboženské tradice. Svou prací budu analyzovat jednotlivé motivy respondentů k návštěvě kostela v čele s Pražským Jezulátkem. Co pro návštěvníky kostela Pražské Jezulátko znamená? Za jakým účelem podnikají pouť, popřípadě návštěvu zmiňovaného kostela či jakým způsobem danou pouť/návštěvu interpretují?

Díky informátorům z řad karmelitánské obce jsem získal základní náhled na zvyklosti, které se váží k sošce Pražského Jezulátka, a které zahrnují nejen způsob oblékání, ale i jeho postoj a vlastní insignie.

Část práce věnuji tradici humanitární oblasti, ve které Pražské Jezulátko zaštiťuje řadu projektů, pořádaných řádem bosých karmelitánů. Poukážu na karmelitánské misie v Africe a postoje hlavních účastníků, kteří se na cestu chystají či se z ní právě vrátili. V rámci karmelitánské misie se zaměřím na projekty spojené s Pražským Jezulátkem, jejich financování, „přínos“ pro tamní obyvatelstvo a v neposlední řadě kooperaci

s ostatními složkami, které se na misii podílejí. Jejich postřehy, účast na projektech a zkušenosti zmíním pouze velmi okrajově, protože nemám možnost je jakkoliv relevantně ověřit a budu tedy čerpat pouze z dat, které mi jednotliví respondenti poskytli.

V dalších částech se zaměřím přímo na řád Karmelitánů, kteří v Praze spravují poutní chrám Jezulátka a provozují misii ve Středoafrické republice, objasním jejich hlavní vztah k této relikvii, historii spojenou s povinnostmi ochrany náboženské památky a tradicí misie v Africe. Nezaměřím se pouze na historický vývoj, mým hlavním předpokladem je objasnit, jaký směr nabírá tento řád v současné době, a zda-li se dále zaměřuje pouze na tzv. ochranu, nebo je jeho záměr ovlivněn ekonomickými aspekty, které jsou dozajista spojeny s péčí o vzácnou kulturní relikvii.

V hlavní části práce se prostřednictvím kvalitativního terénního výzkumu zaměřím na jednotlivé motivy poutníků a návštěvníků, kteří navštěvují kostel Panny Marie Vítězné, zda-li je jejich hlavní cílem právě soška Pražského Jezulátka, nebo pouze využili vhodnou chvíli a navštívili další barokní stavbu v centru hlavního města.

Ve své práci poukážu i na historii chrámu, kde je relikvie uložena a legendy, které ji po staletí provázejí. Z hmotného hlediska porovnám místo uložení sošky a jeho náboženskou popř. finanční hodnotu, kterou představuje. Chrám i řád prošel množstvím změn, které v něm zanechaly nesmazatelné stopy. Největší změny se uskutečnily mezi lety 1968 -1989, kdy byl vystaven v nemilost socialistickému režimu a vše se změnilo až po listopadové revoluci.

Protože byla hlavní návštěvnická sezona na počátku terénního výzkumu již u konce, musel jsem pro svůj výzkum zvolit až období jara 2011, které je spojeno s hlavními náboženskými slavnostmi. Zimní měsíce mi posloužily pro získání rozšířeného povědomí potřebného k lepšímu porozumění tématu, především načtení základní literatury a seznámení se s okolím karmelitánského kostela a Pražského Jezulátka.

1.1. Volba tématu

Ke zvolení tohoto tématu mě kromě jiného vedlo to, že část mé rodiny pochází z jižní Moravy a babička je katolického vyznání, měl jsem tedy lepší možnost proniknout do křesťanské komunity, což mi podle mého názoru umožnilo lépe pochopit odpovědi jednotlivých respondentů.

Kromě výše zmíněných důvodů jsem se byl v kostele Pany Marie Vítězné na Pražské Jezulátko již několikrát v průběhu svého života podívat, nejprve s rodiči a poté se základní školou. Tyto dvě počáteční návštěvy mě velmi nadchly, a proto jsem se na toto místo ještě několikrát vrátil a napsal o něm řadu školních prací. Tyto seminární eseje bych rád zakončil právě současnou diplomovou prací, ve které chci sobě i ostatním zodpovědět otázku důvodů návštěvy tohoto svatostánku a vzácné relikvie, kterou ve svých útrobách ukrývá.

Posledním motivem k výběru tohoto tématu bylo studium na Filozofické fakultě Univerzity Pardubice, kde mě oslovila oblast týkající se Španělska, Střední a Jižní Ameriky, původních obyvatel „Nového světa“ a Dějin etnografie Českých zemí. Poutavé přednášky doc. PhDr. Oldřicha Kašpara, CSc. a PhDr. Jany Jetmarové, Ph.D. mi umožnily zajímat se o vzdálené oblasti světa, a zároveň je dokázaly v rámci historických kontextů propojit s Českými zeměmi.

Prostřednictvím jejich výkladů se mi odhalily určité nejasnosti v provázanosti česko-španělských vztahů s Pardubicemi, které právě zahrnují i darování Pražského Jezulátka do Pardubic a posléze do Prahy. Kromě historických vztahů mě zajímaly morální, duchovní a sociální motivy poutníků, putujících za pražskou relikvií.

2. Metodologie

V tomto samostatném oddílu se zaměřím na problematiku terénního výzkumu, který jsem rozdělil na teoreticko-historickou část a na část praktickou. Jednotlivé části jsem se snažil propojit, aby celý koncept působil komplexně. Za hlavní techniku terénního výzkumu jsem zvolil metodu rozhovorů. Okruh týkající se kostela je postaven na nezúčastněném pozorování a popisu, který se objevuje i v dalších částech diplomové práce a jehož účelem je zachytit aktuální dění v dané lokalitě.

V neposlední řadě objasním důvody, které mě vedly ke zvolení jednotlivých výzkumných metod a nepříjemnosti, se kterými jsem se v průběhu pořizování a zpracování získaného materiálu setkal.

2.1. Výzkumné otázky

Tyto otázky jsou velmi důležité pro vymezení problému, kterým jsem se chtěl v rámci své diplomové práce zabývat.

Toto jsou mé výzkumné otázky:

- ***Co Pražské Jezulátko pro návštěvníky kostela znamená?***
- ***Jaká je motivace poutníků pro uskutečnění pouti?***
- ***Jaká je motivace návštěvníků pro návštěvu kostela?***
- ***Co Pražské Jezulátko pro poutníky znamená?***

2.2. Termín výzkumu

Jak jsem již nastínil v části *Úvod*, výzkum probíhal od podzimních měsíců (přelom listopadu a prosince) roku 2010 až do května roku 2011. Jak jsem v průběhu výzkumu od představených karmelitánského řádu zjistil, návštěvnická sezona končila právě s nadcházejícím podzimem. Ačkoliv velké množství náboženských akcí i humanitárních sbírek již proběhlo, množství návštěvníků, kteří se vydali na prohlídku kostela s Pražským Jezulátkem, tomu nenasvědčovalo. Díky kontaktům na členy karmelitánské obce jsem provedl terénní výzkum v samotném kostele. Samotnému terénnímu výzkumu předcházelo studium literatury, která se z velké části zaměřovala právě na historii a postavení Pražského Jezulátka v pražském kostele a ve světových karmelitánských misiích.

2.3. Lokalita

Protože se soška nachází v Praze na Malé straně v Karmelitánské ulici, přesněji v kostele zasvěceném Panně Marii Vítězné a Antonínu Paduánskému, zvolil jsem zasazení terénního výzkumu právě do této lokality. I přesto, že byla lokalita přesně vymezena, došlo díky metodě „sněhové koule“ k rozšíření vzorku respondentů i mimo kostel, především do oblasti Slaného, kde působí další karmelitánští bratří, a Prahy 4, kde se nachází ubytování otce Anastasia, hlavního představitele karmelitánské obce v oblasti misií.

2.4. Charakteristika výběru respondentů

Snaha vymezit cílovou skupinu respondentů byla v tomto případě velmi složitá, protože je kostel s Pražským Jezulátkem navštěvován velkým množstvím lidí, kteří zasahují prakticky do všech věkových skupin, avšak jejich počty a ochota k poskytování

informací byly velmi rozdílné. Z toho vyplývá, že jsem se nezaměřil na přesnou specifickou skupinu, ale zaměřoval jsem se na jednotlivce, které jsem posléze přiřadil do dvou rozdílných skupin. Abych tento postup vysvětlil, rozdělil jsem své respondenty na dvě skupiny, návštěvníky a poutníky, které jsem se snažil prostřednictvím nezúčastněného pozorování od sebe oddělit a následně s nimi provést rozhovorové šetření.

Dopředu nebylo možné vymezit věkovou hranici respondentů. Terénní výzkum probíhal především tím způsobem, že jsem oslovoval návštěvníky a poutníky, kteří se v karmelitánském kostele nacházeli a záleželo pouze na nich, zda-li mi svůj věk poskytnou či nikoliv. Nevybíral jsem si tedy přesnou věkovou skupinu jednotlivých respondentů, ale snažil jsem se oslovovat spíše všechny respondenty. V konečné fázi výzkumu mohu říci, že se věkové rozmezí respondentů pohybovalo mezi 23 až 62 lety.

Pro výběr respondentů jsem zvolil metodu sněhové koule, kterou jsem preferoval především při rozhovorech s představiteli karmelitánské obce. Na druhou stranu jsem tuto metodu použil i při získání odpovědí od rodinných přátel ze svého okolí, kteří navštívili kostel Pražského Jezulátka a poskytli mi další kontakty na osoby, které se pouti do kostela zúčastnili.

Statisticky jsem zhodnotil počet návštěvníků pomocí čárkové metody. Pojem čárková metoda je mé osobní označení, které znamená, že jsem si vytvořil jednoduchou tabulku, do níž jsem prostřednictvím čárek zaznamenával jednotlivé nově příchozí návštěvníky podle pohlaví, a na konci jsem tyto skupiny sečetl a vzájemně porovnal.

Zajímavé bylo zjištění, že v průběhu výzkumu výrazně převyšoval počet ženských návštěvníků kostela nad mužskými[1]. Přestože muži působili jako doprovod po celou dobu cestu, poklonit se Jezulátku přicházely většinou ženy a muži čekali před kostelem, přičemž se mi nepodařilo zjistit, z jakého důvodu a nechci vnášet do práce nepotvrzené informace, rozhodl jsem ponechat tuto otázku otevřenou.

Z počátku jsem se nesetkával s výrazným počtem návštěvníků, i přes ujištění otce Jana, že kostel příjme několik set tisíc lidí ročně. Ale postupně, zvláště když jsem přešel z nezúčastěného pozorování k dotazování, se počet návštěvníků začal zvyšovat. Nejdříve mezi nimi převládali zahraniční návštěvníci a zahraniční poutníci, ale

[1] Pozn. autora: počet ženských návštěvníků 147, počet mužských návštěvníků 31

postupem času, především v druhé části výzkumu zahrnujícím jarní měsíce, se počet česky mluvících respondentů vyrovnal.

2.5. Sběr dat

Veškerá získaná data jsem po svolení informátorů zaznamenával na diktafon, který mi posloužil jako podklad pro lepší zachycení rozhovorů. Samozřejmostí bylo seznámení respondentů s účelem výzkumu a množství z nich (především členové karmelitánské obce a informátoři z mého prostředí) projevilo zájem o konečné výsledky z terénního výzkumu, kterého se sami účastnili. Na druhou stranu jsem se setkal s množstvím respondentů, kteří si nepřáli poskytovat své informace na diktafon. Překvapením byla skutečnost, za hlavní důvod svého nesouhlasu ke komunikaci a nahrávání uvedli, že nechtějí být zapojeni do žádných průzkumů či prací. V tomto případě vystává otázka, zda-li by o tomto tématu týkajícího se Pražského Jezulátka a jejich pouti či účelech návštěvy neposkytli rozhovor žádnému člověku, protože je to pro ně příliš velký zásah do jejich intimních osobních záležitostí, či si pouze vytvořili negativní vztah k výzkumníkovi.

V průběhu rozhovorů a pozorování jsem si vedl deník, kam jsem zaznamenával nahodilé poznatky, úryvky vět a tzv. „neverbální projevy“. K těmto projevům jsem se snažil přihlédnout při zpracovávání odpovědí na jednotlivé otázky z rozhovorů. Ve spojitosti s důvodem návštěvy kostela Pražského Jezulátka nejčastěji docházelo k mnutí rukou, prohrabávání vlasů, ke sníženému očnímu kontaktu, který se nezaměřoval na vedoucího rozhovoru, ale například na kostelní stavbu či inventář. V případě položení otázky týkající se motivace k pouti/návštěvě kostela se u respondentů opakovalo zadrhávání v hovoru a v rámci českých poutníků/návštěvníků i korekce hovorové řeči na spisovnou češtinu. V průběhu těchto dvou otázek jsem u návštěvníků i poutníků zaznamenal nejvýraznější neverbální projevy, naopak například otázka, která se dotýkala jejich vztahu k Pražskému Jezulátku, nevzbudila žádné rozpaky.

Právě ve zmíněných rozhovorech jsem zaujímal nezúčastněný postoj, otázky jsem pokládal takovým způsobem, abych neevokoval v informátorovi jasnou odpověď a zároveň, abych mu prostřednictvím nevhodně vložené otázky nepodsouval jiný názor. Například při otázce, odkud se dozvěděli o sošce Pražského Jezulátka, jsem jim

neposkytoval žádné možnosti. Ten samý kontext jsem využil i při ostatních krátkých otázkách týkajících se jejich vztahu ke kostelu či důvodech jejich poutě.

Drobnou nevýhodou v oblasti terénního výzkumu bylo velké množství návštěvníků kostela z celého světa, z čehož vyplývala výborná znalost angličtiny a němčiny. Avšak již z prvního dne jsem si odnesl ponaučení, že své lingvistické znalosti musím rozšířit minimálně o další dva světové jazyky, ke kterým patřila španělština a ruština. Pokud se mnou informátoři chtěli hovořit, tak byli velmi vstřícní a akceptovali mou snahu komunikovat v jejich rodném jazyce. Na druhou stranu bylo z mého pohledu zajímavé, že mi sami nabídli ať již na začátku rozhovoru či v jeho průběhu přejít plynule do angličtiny a dokončit naše interview v tomto jazyce.

V několika případech jsem díky počátečním otázkám v rodném jazyce informátorů dosáhl uznání a předpokládám, že právě prostřednictvím otázek se mi podařilo vybudovat si s informátory mnohdy až přátelský vztah, který skončil získáním i odpovědí, které se nevztahovaly na položené otázky. Tyto odpovědi obsahovaly mnohdy velmi osobní informace, týkající se například smrti jejich příbuzného či dlouhodobé nemoci, od které jim mělo Pražské Jezulátko odpomoci. Velmi mě potěšila i okolnost, kdy ke mně jednotliví respondenti, se kterými jsem vyhotovoval výzkum v minulosti sami přišli s tím, že ještě musí doplnit nějakou otázku a přátelsky se mnou kromě toho prohodili i pár slov.

2.6. Metody výzkumu

Na počátku terénního výzkumu jsem předpokládal, že využiji hlavně díky prostředí a charakteristice cílové skupiny smíšený typ výzkumu, který spočívá v kvalitativních šetřeních, obsahujícím především rozhovory a v kvantitativním šetření, které jsem zaštítil dotazníkovou metodou. Obě tyto metody jsem doplnil o popisnou část, která obsahovala popis kostela a popis neverbálních aktivit informátorů, přičemž tato popisná část je částečně zasazena do nezúčastněného pozorování poutníků, popřípadě návštěvníků kostela.

2.6.1. Kvantitativní výzkum – dotazníkové šetření

V průběhu svého terénního výzkumu jsem ale došel k závěru, že nemohu pokračovat v kvalitativním výzkumu prostřednictvím dotazníkového šetření. K tomuto rozhodnutí mě přivedl fakt, že i když jsem rozdal velké množství dotazníků a respondenti přislíbili jejich zpětné odevzdání na sběrných místech, tak se mi vrátilo jen velmi malé množství. Pro upřesnění jsem mezi respondenty rozdal přes dvě stě dotazníků a zpět se mi jich vrátilo pouze dvacet sedm.

Jako sběrné místo jsem zvolil řádně označený stojan, jenž jsem situoval ve vnitřní části, při východu z kostela. Stojan byl řádně označen a jeho použití mi dovolil hlavní představený karmelitánské obce, kostela Pražského Jezulátka.

Za velkou nevýhodu, považuji problém získávání zpětných dotazníků, který jsem nastínil výše a dále také nutnost žádosti hlavních představených karmelitánského kostela, zda smím tento typ terénního výzkumu v kostele a v jeho blízkém okolí provádět. Za celou dobu, pro upřesnění se jedná o období od listopadu do března, jsem se setkal i s nevolí z řad karmelitánských bratří tuto metodu v kostele používat. Právě toto období jsem věnoval nezúčastněnému pozorování, rozhovorům a získávání bibliografických podkladů pro zpracování celkové práce.

2.6.2. Nezúčastněné pozorování

Pro kapitolu o Pražském Jezulátku a kapitolu Kostel jsem zvolil pozorování jednotlivých respondentů, ještě před jejich přímým oslovením. Základním tématem byla otázka, proč lidé z misií i jiných oblastí světa navštěvují právě tuto sošku v Praze a podle pozorování a podle rozhovorů bylo možné teoreticky rozčlenit jednotlivé příchozí na pouhé návštěvníky a na poutníky.

Na začátku probíhalo nezúčastněné pozorování, kdy jsem sledoval pohyby, postupy a chování respondentů, které jsem hodnotil pomocí mé, výše zvolené metody vycházející ze zaznamenávání čárek, které symbolizovaly nově příchozí návštěvníky. Po

této metodě nakonec následoval krátký rozhovor, který doplnil pozorování o odpovědi na předem stanovenou otázku, kterou jsem mohl zhodnotit díky proběhnutému pozorování.

V rámci této kapitoly bych chtěl věnovat větší množství času vybraným metodologickým způsobům a poukázat na případné jejich výhody a nevýhody. Jak jsem již nastínil výše, jednotlivé pozitivní a negativní vlastnosti jsem předpokládal, že odstraním použitím smíšeného kvantitativně-kvalitativního výzkumu, protože*„v zásadě platí, že oba přístupy jsou naprosto rovnocenné a navíc se navzájem účelně doplňují“*[2], avšak tento můj záměr, jak jsem zjistil v průběhu terénní práce, nebylo možné zdárně dokončit.

2.6.3. Kvalitativní výzkum

Pro svou práci jsem za stěžejní postup terénního výzkum zvolil metodu kvalitativního výzkumu. V tomto případě *„výzkumník vybírá na začátku výzkumu téma a určí výzkumné otázky“*.[3] Za největší výhodu této techniky považuji možnost dotváření výzkumných otázek v průběhu výzkumu, *„kvalitativní postup je více pružný, flexibilní“*[4], *„ve vývoji výzkumu nevznikají pouze nové výzkumné otázky, ale také hypotézy i nová rozhodnutí, jak modifikovat zvolený výzkumný plán a pokračovat při sběru dat i jejich analýze“*.[5] Pokusím se tedy zhodnotit hlavní aspekty výzkumu, které jsou stěžejní pro celkovou diplomovou práci.

Co je tedy problém? *„Problém je situace, ve které máme cíl, ale neznáme cestu“*.[6] Základem problému je tedy správný popis a vhodně zvolená otázka. Ke zhodnocení je potřeba nejdříve určit výzkumný problém, jenž spočívá v důvodech a

[2] REICHEL, Jiří. *Kapitoly metodologie sociálních výzkumů*. 1. Praha : Grada Publishing, a.s., s. 42. ISBN 978-80-247-3006-6.
[3] HENDL, Jan. *Kvalitativní výzkum : Základní metody a aplikace*. 1. Praha : Portál, 2005., s. 50. ISBN 80-7367-040-2.
[4] REICHEL, Jiří. *Kapitoly metodologie sociálních výzkumů*. 1. Praha : Grada Publishing, a.s., s. 64. ISBN 978-80-247-3006-6.
[5] HENDL, Jan. *Kvalitativní výzkum : Základní metody a aplikace*. 1. Praha : Portál, 2005., s. 50. ISBN 80-7367-040-2.
[6] VESELÝ, Arnošt. *Metody a metodologie vymezení problému*. Praha : UK FSV CESES, 2005., s. 8. ISSN 1801-1649.

záměrech návštěvy, popřípadě pouti do kostela Panny Marie Vítězné, či zda Pražské Jezulátko pro informátory něco znamená, zda je pro ně symbolem nebo pouhou soškou.

„Ústřední vlastností empirického výzkumu, relevantního právě v kvalitativním šetření o závislosti proměnných, je skutečnost, že na jedné straně data existují a získávají se na velmi specifické, konkrétní úrovni, na druhé straně je cílem výzkumu nebo jeho účelem dospět k závěrům a tvrzením".[7]

Proto, aby se mi podařilo problematiku, týkající se symboliky Pražského Jezulátka lépe postihnout, jsem oslovil respondenty, kteří se tímto tématem zabývají hlouběji. Díky kontaktům doc. PhDr. Oldřicha Kašpara, CSc. se mi podařilo obrátit se na představitele karmelitánské obce v Praze, pod jejíž záštitou misie v Africe a jiných částech světa fungují.

Metodu kvalitativního výzkumu jsem si zvolil, protože oblast mého bádání je územně ohraničená kostelem Pražského Jezulátka a dále se mi tato forma osvědčila již i v mé bakalářské práci. Uvědomuji si, že jsem ve své bakalářské práci udělal několik chyb, kterým jsem se ale v současné práci vyhnul. Nejtěžší bylo pravděpodobně nenechat se ovlivnit informátory a udržet si požadovaný odstup od zkoumaného tématu.

V neposlední řadě budu aplikovat holistický přístup, který mi umožní studovat problematiku v celistvém přístupu, nikoliv z pohledu kulturního relativismu, jehož jednou z hlavních tezí je pochopení kultury jedině v kontextu své vlastní, podle této teorie je tedy nutné zkoumat kultury jako jedinečný fenomén.

„Zpráva o kvalitativním výzkumu obsahuje podrobný popis místa zkoumání, rozsáhlé citace z rozhovorů a poznámek, jež si výzkumník dělal při práci v terénu".[8] Tohoto pravidla jsem využil při již zmíněném nezúčastněném pozorování, spojeném s popisem pražského kostela, v němž jsem prováděl terénní výzkum prostřednictvím neformálních a polostrukturovaných rozhovorů.

[7] PUNCH, Keith. *Základy kvalitativního šetření*. 1. Praha : Portál, 2008., s. 42. ISBN 978-80-7367-381-9.
[8] HENDL, Jan. *Kvalitativní výzkum : Základní metody a aplikace*. 1. Praha : Portál, 2005., s. 51. ISBN 80-7367-040-2.

2.6.4. Rozhovory

Na počátku terénního výzkumu konajícího se v listopadu jsem za celý měsíc uskutečnil několik desítek krátkých rozhovorů, které svou maximální délkou nepřesahovaly pět minut nahrávacího času na respondenta. Postupem času se jednotlivé rozhovory prodlužovaly a obsahovaly i doprovodné jevy, které se v některých případech nevztahovaly k odpovědím na výzkumné otázky. Do této kategorie bych zařadil například pochvalné odkazy na pražské kulturní památky, zážitky respondentů z cest, atp.

Nejdříve jsem se nesnažil vybírat jednotlivé skupiny návštěvníků a spokojil jsem se se všemi, kteří mi byli ochotni poskytnou interview, či vyplnit dotazník. V průběhu několika týdnů, kdy jsem provedl nezúčastěné pozorování, se mi podařilo lepším způsobem odlišovat mé dvě cílové skupiny příchozích (návštěvníci x poutníci). Dotazované jsem se dále snažil rozlišovat podle pohlaví, věku a země, ze které se přijeli na Pražské Jezulátko podívat. Protože není prakticky možné oslovovat všechny návštěvníky karmelitánského kostela, upřednostním jednoduchý model, který se pokusím rozšířit, popř. zobecnit.

Pro dialog jsem zvolil metodu rozhovoru pomocí návodu (vodítek), kdy jsem si připravil určité otázky a podokruhy, na které jsem chtěl získat odpověď a ostatní aspekty jsem nechal na svých informátorech. Snažil jsem se držet metodologického doporučení, *„nejdůležitější a citlivá témata situovat ke konci rozhovoru“*.[9]

Výhodou postupu byla možnost zaznamenání okamžité reakce v průběhu rozhovoru a nebylo nutné se striktně řídit jednotlivými otázkami, sám respondent si určoval, v jakém pořadí bude chtít otázku zodpovědět. *„Vstup do terénu a provádění interview je určitým zásahem do standardního chodu věcí, vzájemná interakce má důsledek pro obě strany“*.[10] Tato metoda zajišťuje neformálnější formou zodpovězení předem stanovených otázek a zároveň mým informátorům poskytla dost prostoru pro vyjádření svých názorů.

[9] HENDL, Jan. *Kvalitativní výzkum : Základní metody a aplikace*. 1. Praha : Portál, 2005., s. 175. ISBN 80-7367-040-2.
[10] Council of Europe. *Příručka k provádění výběru metodou sněhové koule*. 1. Příbram : PBTisk, 2003. Snowball Sampling, s. 85. ISBN 80-86734-08-0.

Metodu polostrukturovaných rozhovorů jsem využil z jednoho zásadního důvodu, který spočívá v otázkách, které jsou sice dány, avšak jejich pochopení je ponecháno na informátorovi a je mu dána tematická i časová volnost na jednotlivé otázky libovolně odpovídat.

Oslovování získaných kontaktů na jednotlivé řádové bratry z karmelitánské obce se mi sice dařilo, avšak sjednávání schůzek s jednotlivými respondenty bylo velmi složité, část z nich působila v konventu ve Slaném, část z nich se připravovala na cestu do africké misie a část se, jak jsem již výše zmínil, nechtěla do rozhovorů vůbec zapojit, ať již pro jejich časovou vytíženost či pro nesouhlas s africkými misiemi.

V případě, že byli respondenti časově vytíženi, upřednostňovali komunikaci prostřednictvím internetu – skype a email. Mnohdy volili i respondenti způsob předběžného zaslání části otázek, aby připravili potřebné materiály pro další výzkum, přičemž kolem 70 procent rozhovorů proběhlo v pražském karmelitánském kostele Pražského Jezulátka, 20 procent se uskutečnilo v konventu ve Slaném a přibližně 10 procent se konalo na ubytovně v Praze 4.

Za zmínku podle mého názoru ještě stojí porovnání jednotlivých rozhovorů, co se týče karmelitánských představitelů a jednotlivých návštěvníků. Zatímco rozhovory v karmelitánském prostředí mnohdy přesáhly i hodinu a půl nahrávacího času a použitého materiálu, ač jsem se snažil rozhovor korigovat, v nich bylo přibližně jedna pětina, tak rozhovory jednotlivých návštěvníků byly vedeny věcně a přesně. Až v průběhu času, kdy jsem poutníky vídával několikrát za týden, nabíraly interview na časové intenzitě a přesáhly i dvacet minut nahrávacího času.

2.6.5. Snow ball effect[11]

Pro kvalitativní výzkum, jenž jsem prováděl v rámci pražského karmelitánského kostela, a který spočíval v oslovování jednotlivých karmelitánských bratří, jsem využil metodu „sněhové koule“. Za zmínku stojí, že prvotní kontakt jsem získal od PhDr.

[11] Council of Europe. *Příručka k provádění výběru metodou sněhové koule*. 1. Příbram : PBTisk, 2003. Snowball Sampling, s. 14-85. ISBN 80-86734-08-0.

Oldřicha Kašpara, CSc., který se zná s hlavním představitelem karmelitánského kostela Pražského Jezulátka.

Díky možnosti oslovit nejvyššího představitele kostela, od kterého jsem získal další kontakty na karmelitánské bratry spolu s doporučením a časovým harmonogramem jejich činnosti v kostele se mi, podle mého názoru, podařilo částečně nahlédnout do karmelitánské komunity a objasnit otázku působení Pražského Jezulátka, jako zaštiťujícího symbolu v afrických karmelitánských misiích.

„Metoda sněhové koule je určena k získávání nových případů na základě procesu postupného nominování dalších osob již známými případy“.[12] Pro kvalitativní výzkum je příznačné omezené množství respondentů. Prostřednictvím kontaktů, které jsem na základě rozhovoru získal od informátora z karmelitánské obce, se mi podařilo rozšířit počet respondentů, na požadovanou úroveň, abych mohl porovnat jednotlivé rozhovory a vyvodit z nich výzkumné závěry.

Za hlavní výhodu považuji, že tato metoda patří ke zdrojům aktuálních dat v sociálních skupinách, přičemž, jak už jsem zmínil výše, umožňuje časové srovnání získaných diferencí. Za další klad hodnotím výzkum v malých skupinách či plochách, kdy není nutné zdlouhavě vyhledávat jednotlivé respondenty podle předem stanovených výzkumníkových kritérií. V tomto případě se podařila jednotlivá selekce již prostřednictvím samotného informátora, který mi sám doporučil další členy obce, jejichž „specializace“ se shodovala s pokládanými otázkami. I tato metoda má své nevýhody, které se ovšem dají vztáhnout i na kvalitativní výzkum všeobecně, kam patří nesnadné zobecňování problémů, který se týká jen určité skupiny a ne celé populace. *„Výběr technikou sněhové koule je účinnou metodou k získávání subjektů z populací („vzácných“ a „skrytých“), k nimž je jinak obtížný přístup“.*[13]

I v tomto případě, stejně jako u rozhovorů jsem se setkal s odmítavou reakcí odpovídat na téma karmelitánské misie v Africe, až v průběhu času a hlavně díky prostudované literatuře jsem zjistil, že část karmelitánů s vytvořením misie v Africe nesouhlasila a to byl možná i jeden z důvodů, proč o ní nechtěli hovořit ani v současnosti.

[12] Council of Europe. *Příručka k provádění výběru metodou sněhové koule*. 1. Příbram : PBTisk, 2003. Snowball Sampling, s. 19. ISBN 80-86734-08-0.
[13] Council of Europe. *Příručka k provádění výběru metodou sněhové koule*. 1. Příbram : PBTisk, 2003. Snowball Sampling, s. 27. ISBN 80-86734-08-0.

3. Historický kontext

Pro lepší pochopení problematiky Pražského Jezulátka a vzniku jeho kultu, popřípadě poutního místa nejdříve musím alespoň částečně tuto světoznámou sošku historicky ukotvit a poukázat na její starobylost a její symboliku napříč historickými událostmi evropských zemí. V následující kapitole zmíním, jakým způsobem se soška dostala do Českých zemí.

Historie této světoznámé sošky sahá již hluboko do dějin Českých zemí, první zmínky se objevují již v druhé polovině dvacátých let 17. století[14]. Soška Pražského Jezulátka, v katolickém světě známější spíše pod latinským názvem Bambino di Praga, se nachází v Praze na Malé Straně v Karmelitánské ulici. Kostel je zasvěcený Panně Marii Vítězné a svatému Antonínovi Paduánskému, a kromě svého silného náboženského symbolu představuje jednu z architektonických a kulturních dominant pražského a zároveň i světového významu.

3.1. Pražské Jezulátko – cesta do Čech

Již ve své bakalářské práci jsem zmínil složité propojení Českých zemí se Španělským královstvím. Jezulátko se ocitlo v Českém království zásluhou jednak šlechtice Vratislava z Pernštejna, a také díky rozrůstajícímu se vlivu jezuitů ve střední Evropě. Jezuitský řád vytvořil v českých zemích prostřednictvím svých kolejí základní pilíře pro vzdělávací instituce. *„Rovněž šlechta Čech a Moravy, především její katolická menšina, se čím dál víc dostávala do proudu velké španělské politiky a silných kulturních a duchovních vlivů pocházejících z Iberského poloostrova“.*[15] Zde sehrál svou důležitou roli výše zmiňovaný šlechtic Vratislav z Pernštejna, který doprovázel krále Maxmiliána

[14] *Praguewelcome.cz* [online]. 2003, 2011 [cit. 2011-06-06]. Kostel Panny Marie Vítězné (Pražské Jezulátko). Dostupné z WWW: <http://www.praguewelcome.cz/cs/informace/o-praze/pamatky/top-10-prazskych-pamatek/9-kostel-panny-marie-vitezne-prazske-jezulatko.shtml>.

[15] FORBESKÝ, Josef. *Pražské Jezulátko*. 1. Praha : Aventinum, 1992., s. 19-23. ISBN 80-807151-276-1.

na španělský dvůr. Hlavním účelem cesty byl sňatek krále s dcerou císaře Karla V., Marií.

Mladý šlechtic působil jako velvyslanec na italském dvoře a právě zde se podle Forbeského rozhodlo o jeho sňatku s doňou Marií Manrique de Lara, dcerou španělského velvyslance v Itálii. Po návratu do českého království došlo k přátelským vztahům mezi královnou a doňou Marií, která povolala na pernštejnská území první jezuitské bratry. Zajímavé bylo propojení doňi Marie jak s jezuity tak i s karmelitány. *„… její zbožnost byla přece jen v souladu s niternou karmelitánskou spiritualitou, o jejíž obnovu se starala Tereza z Ávily. S ní se doňa také shodla v úctě k malému Jezulátku, jehož sošku s sebou přivezla do Čech“.*[16]

Po smrti doňi Marie, získala největší mocenský podíl její dcera Polyxena, která dále udržovala šlechtické styky a pečovala o svěřenou sošku Jezulátka. Po vypuknutí třicetileté války došlo ke srážkám mezi protestanty a katolíky, jež své vítězství po bitvě na Bílé hoře připisovali pomoci Panny Marie Vítězné. Několik let po Bílé hoře byla za španělské účasti - *„španělskou účastí se rozumí dar španělského generála Huerta, který karmelitánům zakoupil dům sousedící s chrámem za 9.000 zlatých“*[17] - završena přestavba chrámu, zasvěceného Panně Marii Vítězné. Právě v tomto kostele najdeme i obraz symbolizující vítězství katolíků nad protestanty za pomoci boží podpory.

Za zmínku stojí, že vůbec došlo k dostavění svatostánku, protože v době pobělohorské se stavební činnost zaměřuje především na přestavby středověkých staveb, a proměnlivá náboženská situace znemožňovala vznikání nových chrámů a klášterů. Očividně se i tento fakt promítl do vybavení budovy, která vychází z luteránské jednoduchosti. Přičemž jak jsem se dozvěděl od představitelů karmelitánského řádu, z tzv. luteránského vybavení se zachovala jen křtitelnice, která slouží jako kropenka se svěcenou vodou.

[16] FORBESKÝ, Josef. *Pražské Jezulátko*. 1. Praha : Aventinum, 1992., s. 24. ISBN 80-807151-276-1.
[17] EKERT, František. *Posvátná místa královského hlavního města Prahy*. 1996. Praha : Volvox Globator, 1996., s. 245-249. ISBN 80-7207-040-1.

3.2. Karmelitánský kostel

Výzkum v tomto kostele jsem se snažil pojmout formou nezúčastněného pozorování, a pro nastínění celkové atmosféry jsem zvolil podrobný popis, který vycházel nejen z mého zkoumání, ale také z literárních pramenů, vztahujících se k této církevní památce.

Karmelitánský kostel vzniká přesvěcením z luteránského (protestantského) kostela po prohrané bitvě na Bílé hoře. Právě díky „novému majiteli", kterými se stávají karmelitáni, se mění i vnitřní podoba kostela, za zmínku stojí, že je v současné době „obrácený". Protože se dříve jednalo o protestantský kostel, musel být vchod z boční strany, nikoli přímo z ulice a až později mohla být podoba kostela uvedena do správného stavu. *„Luteránský kostel měl však jinou podobu než nynější chrám P. Marie Vítězné. Byl podlouhlý, čtyřhranný, vchod byl ze severu tam, kde nyní jest oltář Jezulátka, u zdi východní stál oltář večeře Páně, přenesený sem ze staré kaple".*[18]

Po vydání císařského dekretu Josefem II. je kostel předán do správy řádu maltézských rytířů[19], kteří na něm nechali nesmazatelné prvky uvnitř i vně kostela. Z rozhovoru s karmelitánským prelátem se dále dozvídám, že Josef II. zakazoval působnost určitých řádů na území celé své monarchie, nedochází tedy ke zrušení, ale pouze k zamezení další činnosti a proto karmelitáni musí odejít do zahraničí. Císař omezoval řády, které podle osvíceneckého modelu nepřinášejí „užitek" pro společnost. Zachovává řády, které mají farnosti, školy či nemocnice. Z toho vyplývá, že rušil tzv. kontemplativní řády, které se zaměřují na život v modlitbách, smiřování se s bohem atd.

Ještě než návštěvníci vstoupí do kostela, překvapí je jeho majestátnost v zastavěné pražské oblasti. Centrum Prahy, které se snaží využívat každý volný metr čtvereční k zástavbě či reklamě ještě nestihlo pohltit karmelitánský ostrůvek. Když jsem navštívil kostel poprvé, silně mě ohromila jeho samostatnost na okolním prostředí z každé strany se na něj „tlačí" vysoké budovy, beton, sklo a moderna, ale tato starobylá budova si stále udržuje odstup od těchto technických regulí a z každé strany má dostatek volného prostoru, čímž zvýrazňuje svou majestátnost a odlišnost.

[18] EKERT, František. *Posvátná místa královského hlavního města Prahy*. 1996. Praha : Volvox Globator, 1996., s. 241. ISBN 80-7207-040-1.
[19] Pozn. autora: především maltézský kříž, objevující se v průběhu celé „prohlídky" kostela.

Před vstupem do kostela se nachází vysoké průčelí, které je dotvářeno ohraničenými schody. Pískovcové průčelí je doplněno sochou patronky - Panny Marie Vítězné s pozlacenou korunkou na hlavě, která drží v pravé ruce Ježíše a v levé ruce žezlo. Tato socha je ohraničena pozlacenými hvězdami. Šesticípá hvězda se mimochodem objevuje i v nejvyšším bodu kostela, ve štítu pod křížem, přičemž tato hvězda je symbolem Karmelitánů.

„Chrám Panny Marie Vítězné je vysoce pozoruhodná stavební památka časného 17. století. Zčásti renesanční, zčásti raně barokní sálová stavba římského typu je zachována v disposici, zdivu i klenbě. Bosí karmelitáni následně vybavili kostel oltáři od nejlepších dostupných umělců 17. a 18. století“.[20]

Při vstupu do kostela návštěvníky uvítá letmá, částečně prosklená „předsíň“, která je upozorňuje na otevírací hodiny, bohoslužby či jim ukládá jejich povinnosti – zákaz fotografování, zákaz volného pobíhání psů či zákaz vstupu se zmrzlinou. Zajímavé bylo, že většinu těchto „doporučení“ nikdo nedodržoval, a například jsem za své nezúčastněné pozorování neviděl nikoho, kdo by si jezulátko, alespoň jednou nevyfotil.

Když návštěvník opustí předsíň, uvítá ho mohutná kostelní loď se všemi svými náležitostmi. Přímo před ním se otevírá prostor, ve kterém jsou ve dvou řadách připraveny dubové kostelní lavice, u poslední z lavic kropenka se svěcenou vodou. Podle Ekerta[21], který se zabýval taktéž popisem kostela z historického hlediska, není v kostele mimo kazatelnu a křtitelnici u vchodu nic pozoruhodného. S jeho názorem se nedá souhlasit, protože kostel posuzuje z etnocentrického pohledu a nehovoří o samotném inventáři a ostatních architektonických zvláštnostech. Jeho postoj je podle mého názoru příliš subjektivně zaměřen na porovnání jednotlivých aspektů, místo toho, aby viděl kostelní stavbu jako jedinečný celek.

Zmíněná křtitelnice stojící u kostelního vchodu pozbyla svou původní funkci a v současné době se z ní stala kropenka, což je nádoba na svěcenou vodu. Celkovou atmosféru uzavírá množství sošek, nástěnných maleb a sloupů, které tvoří výklenky pro náboženské artefakty. V nepoměru se zde ocitají dva oltáře – bohoslužebný[22] a oltář

[20] *Pragjesu.info* [online]. 2005, 19.12.2010 [cit. 2011-02-07]. Chrám Panny Marie Vítězné. Dostupné z WWW: <http://www.pragjesu.info/cs/chram.htm>.
[21] EKERT, František. *Posvátná místa královského hlavního města Prahy*. 1996. Praha : Volvox Globator, 1996., s. 241. ISBN 80-7207-040-1.
[22] Viz příloha č. 4

Pražského Jezulátka[23], kde je soška uschována. Bohoslužebný oltář působí dominantně až honosně, zatímco oltář Pražského Jezulátka je skromný, a návštěvník ho může bez jakýchkoliv možností minout.

Dominantní oltář rozděluje kostel na dvě poloviny, přičemž každá z těchto polovin má své vlastní zakončení. Levá část vede do chodby, která je vyzdobena fotkami z afrických a jiných misií, jenž jsou doplněny vyřezávanými soškami primátů, lvů, slonů, hrochů a dalších zvířat. Tato chodba se rovněž rozdvojuje, jedna část vede do horních pater kostela, kde jsou místnosti řádu, a druhá část vede do větší „kanceláře“, která slouží k přijímání poutníků a kam jsem byl uveden i já. Rozcestí chodby je ohraničeno stojany se soškami pražského jezulátka, svatých, betlémů či andělů z různých částí světa.

Část nacházející se napravo od bohoslužebného oltáře vede rovněž do chodby, která je ovšem podstatně menší a je zakončena obchodem se suvenýry, přičemž má návštěvník možnost jít se podívat do malého muzea, které je součástí kostela. V tomto karmelitánském muzeu jsou vystaveny insignie Pražského Jezulátka, monstrance, jeho koruna a několik oblečků, které rovněž pochází z různých částí světa, ovšem ošacení budu probírat jiné kapitole této diplomové práce.

Další zajímavostí je, že má kostel z každé strany tři oltáře, z nichž každý je zasvěcený jinému patronovi. V každém z těchto oltářů jsou obrazy, které namalovali přední středověcí malíři. Právě oltář dítěte Ježíše, se soškou Pražského Jezulátka v pravé části kostela *„se nachází v prosklené schráně na prostředním oltáři po pravé straně kostela. Po stranách stojí sochy Panny Marie a sv. Josefa. Bůh Otec alegoricky zpodobený jako stařec v horní části oltáře posílá na zem svého Syna. Zcela nahoře se vznáší Duch svatý v podobě holubice. Sochy jsou dílem Petra Prachnera. Oltář z rudého a šedého mramoru zhotovil František Lauermann roku 1776“.*[24] Celý oltář byl po celou dobu mého výzkumu plně obložen květinami, které přinášeli jednotliví návštěvníci, a k mému překvapení se v oltáři nacházely voskové a především dvě elektrické svíčky, které drželi ve svých rukou malí andělé vzhlížející k Jezulátku.

Kostel je i něčím výjimečný, při vstupu je v pravé části „kancelář“, kde návštěvníkům karmelitánský člen poskytne rady a poutníky uvede do větší místnosti, kde se jich ujme někdo další z karmelitánské obce. Tato místnost je velmi prostorná a

[23] Viz příloha č. 5

[24] *Pragjesu.info* [online]. 2005, 19.12.2010 [cit. 2011-02-08]. Průvodce kostelem Panny Marie Vítězné. Dostupné z WWW: <http://www.pragjesu.info/cs/chram.htm>.

zároveň skromná. Její stěny lemuje vyřezávaný nábytek, jehož police jsou vyplněny knihami. Avšak ani těmto prostorám se modernizace nevyhnula, světlo zde obstarává elektrický lustr a při mé návštěvě nám dělalo společnost malé rádio a neustále vyzvánějící mobilní telefon. Telefon byl podle mého zjištění propojen s kanceláří u vchodu do kostela, a slouží k ohlašování příchodu poutníků, jenž si přejí vykonat například zpověď či přinášejí Pražskému Jezulátku dary.

3.3. Kult Pražského Jezulátka

V předchozím textu jsem nastínil způsob, jakým se světoznámá soška ocitla v české metropoli, a nyní bych rád zdůraznil tzv. kult, který tuto sošku provází. Hlavním předpokladem je, že lidé neuctívají z velké části sošku jako takovou, ale vznášejí hold ztělesnění malého Ježíše Krista.

Sošky Jezulátek se objevují napříč křesťanskou Evropou. *„Aktuálnosti nabyl kult Kristova dětství v období baroka, kdy zejména souvisel s vizemi Španělky sv. Terezie z Ávily. Právě ve Španělsku najdeme z tohoto období řadu sošek Jezulátka, z nichž jedna se, jak víme, dostala až do Prahy“.*[25] Je ovšem mylné domnívat se, že se do Českých zemí dostala pouze jedna soška Jezulátka, protože se objevují zmínky o dalších soškách, vlastněnými jinými mnišskými řády. Nedlouho po Pražském Jezulátku putovalo mnoho sošek a rytin za hranice země, kde plnily stejnou funkci jako v pražském klášteře.

Původ sošky je nejasný, *„pochází snad z kláštera, který stál mezi Córdobou a Sevillou“.*[26] Jakmile se soška dostala do Prahy, bylo jí připisováno mnoho zázraků. Ve svém terénním výzkumu, který je nastíněn níže, poukážu na stále podstatný náboženský vliv sošky. Z výpovědi části mých respondentů jasně vyplynulo, že jim soška Jezulátka, umístěná v jejich domovině pomohla v nejtěžších chvílích jejich života, a proto se rozhodli, že navštíví originální objekt jejich modliteb a vzdají mu úctu.

[25] FORBESKÝ, Josef. *Pražské Jezulátko*. 1. Praha : Aventinum, 1992., s. 50-54. ISBN 80-807151-276-1.
[26] FORBESKÝ, Josef. *Pražské Jezulátko*. 1. Praha : Aventinum, 1992., s. 52. ISBN 80-807151-276-1.

Pražské Jezulátko je přibližně padesáti centimetrová vyřezávaná dřevěná plastika, přičemž jeho vnější „plášť“ je zhotoven z vosku a vytvarován do podoby dítěte. Historie Jezulátka je plná zvratů a nepokojů. V sedmnáctém století vpadla do Prahy německá vojska, vyplenila kromě jiného i karmelitánský kostel a sošku vojáci vážným způsobem poškodili. Jezulátko přečkalo několik válek, selských bouří a dalších nepokojů, díky své pověsti a zvěstech o zázracích přilákalo do své přítomnosti množství poutníků a upínaly se k němu prosby nejen prostého lidu, ale i šlechty. Tyto prosby byly většinou vykoupeny dary, ze kterých klášter prosperoval a umožnil tak další rozvoj v oblasti.

Samotné Jezulátko je přes několik set let bojů a útrap v relativně dobrém stavu. Samozřejmě je na něm vidět opotřebení, které se projevuje především na prstech u rukou, ale další věci, které potřebují opravu, již návštěvník neuvidí. Podle fotografií, které mi byly poskytnuty otcem Anastáziem je vidět, že pravděpodobně Jezulátko přišlo v průběhu staletí o hlavu, která byla dodatečně společně s rukama přidělávána.

„Jezulátko má pravici k žehnání vyzdviženu a v levici drží kouli s křížem“.[27] V prosklené skříni můžeme vidět spolu s Jezulátkem několik andílků, kteří ho ochraňují. Postava Jezulátka je bílá, avšak v kostelním světle působí zcela přirozenou narůžovělou barvou. Soška je pro návštěvníky vždy stylizována do vzpřímeného postoje zakončeného korunkou na hlavě a oblečena do slavnostních šatů. Za zmínku stojí i piedestal *„soška stojí na nádherném podstavečku zdobeném křišťály, českými granáty a velkým rubínem v podobě srdce“.*[28]

I přes značná opotřebení a poškození se kult Pražského Jezulátka dochoval do současné doby, hlavním nepřítelem tohoto kultu byl komunistický režim, který řád zrušil a kult rozpustil jako nezákonný. Prostřednictvím plastik znázorňujících Pražské Jezulátko přežíval kult v západní Evropě a v zámoří, odkud zněly první hlasy pro obnovení poutního místa v karmelitánském kostele. Právě ze zámořských oblastí začaly proudit finanční a materiální prostředky, například v podobě insignií, či ručně šitých šatů, do kterých se mělo „nové Pražské Jezulátko“ obléknout.

[27] EKERT, František. *Posvátná místa královského hlavního města Prahy*. 1996. Praha : Volvox Globator, 1996., s. 255. ISBN 80-7207-040-1.
[28] FORBESKÝ, Josef. *Pražské Jezulátko*. 1. Praha : Aventinum, 1992., s. 69. ISBN 80-807151-276-1.

3.4. Garderoba Pražského Jezulátka[29]

Spolu s postojem Jezulátka, který je vyobrazen snad na všech kresbách a freskách spadá do stejně důležité oblasti i jeho garderoba, která sahá několik set let zpět do historie a na jejímž rozšíření se podílelo mnoho významných osobností světových dějin.

Nejdříve jsem si myslel, že je postava Jezulátka neoděna, ale v tom jsem se mýlil, protože již řezbáři vytvořili takovou postavu, která má na sobě již částečně vymodelované šatičky. Samotné Jezulátko má na sobě několik vrstev oblečení. Zprvu je oblečeno do bílého roucha, *„druhé roucho podobá se bílé říze, třetí z bílého hedvábí jest podobno dalmatice, rovněž i čtvrté stkvostné, a svrchní páté se podobá pluviálu“*.[30]

„V sakristii nalézá se velký sklad drahocenných bohoslužebných rouch karmelitánských, z nichž vynikají dary císařovny Marie Terezie a dcery její Marie Anny“.[31] Velké množství ošacení je Pražskému Jezulátku věnováno za dobré činy, které jsou mu věřícími a poutníky přisuzovány. Šaty v tomto případě slouží jako poděkování pomoc v těžkých chvílích.

Vedoucí karmelitánského muzea mi upřesnil podobu šatů Pražského Jezulátka, které vychází především z dobových obleků šlechty či selských modelů, mnohdy se objevují zlaté ornamenty či vzácné látky, jejichž úkolem byl jakýsi „úplatek“ za prosbu či poděkování za hodnotnou přímluvu, kterou soška jako symbol božího syna měla.

Přesné číslo oblečků pro Pražské Jezulátko není známé, nejčastěji podle vedoucího karmelitánského muzea můžeme hovořit o sedmdesáti sestavách, přičemž toto číslo není konečné. Jistě bychom mohli hovořit o stovkách kusů oblečení, avšak jen malé procento oblečků, které je darováno, je možné skutečně na sošku použít. Z kuriozit se mezi dary objevují i kojenecké sestavy nebo oblečky darované z Filipín či Střední a Jižní Ameriky, které mají ovšem podle karmelitánů nevhodné střihy či špatně zvolenou látku.

[29] ČÍŽINSKÁ, Helena. *Zpráva památkové péče : 65. ročník, Materiálie - studie I. část* [online]. 1. Praha : K, 2005 [cit. 2011-06-01]. Pražské Jezulátko a jeho garderoba, s. . Dostupné z WWW: <http://www.npu.cz/download/1164983059/zpp0502103112.pdf>.
[30] EKERT, František. *Posvátná místa královského hlavního města Prahy*. 1996. Praha : Volvox Globator, 1996., s. 255. ISBN 80-7207-040-1.
[31] EKERT, František. *Posvátná místa královského hlavního města Prahy*. 1996. Praha : Volvox Globator, 1996., s. 258. ISBN 80-7207-040-1.

Není možné, aby Pražské Jezulátko za rok vystřídalo celou svou garderobu, důvodem je velké množství oblečků a také snaha uchránit sošku před neopatrnou manipulací. Proto Karmelitáni volí výměnu oblečků pouze podle barvy, která se řídí podle pravidel tzv. liturgického roku a dále podle zvláštních událostí, které provází jak historii sošky, karmelitánů či chrámu, tak významné křesťanské události.

Kromě šatů patří do „výbavy“ Jezulátka množství šperků, náramků, prstenů, řetízků a dalších předmětů, převážně s křesťanskými motivy. Tyto předměty jsou nadále přerozdělovány do ostatních lokalit, ve kterých je Pražské Jezulátko uctíváno a fungovaly především jako doplňky při zvláštních událostech, jako jsou Velikonoce či Vánoce. V současné době se tyto doplňky na originální sošce, která je vystavena ve výklenku karmelitánského kostela nepoužívají, protože se jedná o velmi křehký materiál a hrozí nevratné poškození relikvie. Jedná se tedy pouze o dekoraci, jež je vystavena při vzácných událostech v těsné blízkosti sošky, aby tyto předměty podle představitelů karmelitánského muzea symbolizovaly majestátnost a zároveň starobylost, kterou soška představuje.

3.5. Strážci poutního místa

Pro lepší pochopení celkového významu funkce Pražského Jezulátka zhodnotím postavení, které zaujímá karmelitánský řád, jehož posláním je péče o Pražské Jezulátko v českých zemích. Prostřednictvím následujícího textu objasním historický původ a dotknu se i současné humanitární koncepce, jež tvoří misie ve Středoafrické republice.

3.5.1. Karmelitáni

Původní název zní Řád bratří blahoslavené Panny Marie na hoře Karmel, v kratším pojetí jsou známí spíše jako řád karmelitánů. Samostatný řád Karmelitánů odvozuje svůj původ *„od palestinského pohoří Karmel. Sem přišli ve 12. století poutníci*

s křížovými výpravami, usadili se tu (na místě, kde podle tradice žil starozákonní prorok Eliáš) a vedli zde poustevnický život".[32]

Rozdělení řádu na dvě „rozdílné větve" způsobí odlišné formy hlavního poslání jednotlivých částí. Původní karmelitáni se nadále věnují tzv. pastorační činnosti a spolupracují s ostatními kněžími. Nový řád bosých karmelitánů se zabývá rozjímáním, osamělým životem a modlitbami, přičemž se snaží tyto aspekty interpretovat jako základní hodnoty ostatním lidem. *„Císař Maxmilián se po vítězství nad protestanty vrací zpět do země. „P. Dominik provázel ho a odešel potom do Vídně k císaři, jenž mu slíbil, že pro Karmelitány bosáky založí dva kláštery jeden ve Vídni a druhý v Praze".*[33]

Nově vznikající řád se zavázal k přísnému půstu a k těžkému životu v samostatném rozjímání. Karmelitáni měli po Bílé hoře dobré styky s vítěznou stranou, především se španělskými šlechtici, díky nimž prostřednictvím darů získali počáteční majetek v českých zemích. Za zmínku stojí i fakt, že od císaře Maximiliána získávají kostel, jenž je později zasvěcen Panně Marii Vítězné a sv. Antonínu Paduánskému. Roku 1624 přicházejí do Prahy první řeholní bratři, kteří odmítají finanční dar císaře Ferdinanda II. a tím potvrzují svůj závazek žití v chudobě a střídmosti. *„Chudoba je v tomto smyslu pojímána jako zřeknutí se jakéhokoliv vlastnického vztahu a závazku".*[34]

„O*vdovělá dcera Polyxena z Lobkovic pak vzácnou sošku darovala roku 1628 klášteru bosých karmelitánů u kostela Panny Marie Vítězné".*[35] Karmelitští bratři se k Jezulátku modlí s přáním lepšího života a tyto modlitby jsou vyslyšeny. Neutěšený finanční stav řádu, přiměl císaře k nařízení finančních darů klášteru. A je možné, že právě díky tomuto činu je o Jezulátko postaráno v nejlepší míře.

České království, které bylo zmítáno válkami a vpády cizích vojsk, nutilo Karmelitány neustále opouštět pražský svatostánek. Po vpádu švédských vojsk dochází k opětovnému zchudnutí řádu. Blízké styky s vysokými státními činiteli umožnily i přes švédskou uzurpaci stálou funkčnost karmelitánského řádu a po třicetileté válce se z budovy opět stává kostel, který poskytuje útočiště bratrům z celého západního světa.

---

[32] *Klasterslany.cz* [online]. 2007 [cit. 2011-04-14]. Řád Bosích Karmelitánů. Dostupné z WWW: <http://www.klasterslany.cz/historier.html>.
[33] EKERT, František. *Posvátná místa královského hlavního města Prahy*. 1996. Praha : Volvox Globator, 1996., s. 243. ISBN 80-7207-040-1.
[34] ŠAROCHOVÁ, Gabriela. *České země v evropských dějinách*. 1. Praha : Paseka, 2006., s. 250. ISBN 80-7185-791-2.
[35] *Pragjesu.info* [online]. 2005, 19.12.2010 [cit. 2011-04-15]. Milostné Pražské Jezulátko. Dostupné z WWW: <http://www.pragjesu.info/cs/historie_jezulatka.htm>.

Hlavním zdrojem příjmů se, „po vyschnutí královské pokladnice“, stává výroba lihu z meduňky, jenž používali bratři jako lék.

„Působení karmelitánů při kostele Panny Marie Vítězné ukončil císařský dekret vydaný 3. června 1784“.[36] Poslední návrat karmelitánů do naší krajiny je spojován s rokem 1908, kdy je jim předána farnost Kostelní Vydří, ale jejich pozvolný návrat je utlumen nacistickou a později komunistickou okupací. Vše se mění až s příchodem Sametové revoluce roku 1989, kdy znovu obnovují své působení na české duchovní scéně. Bratr Jan rozšířil shrnutí Forbeského o další fakta, která mi umožnila lépe nastínit karmelitánskou situaci. Z rozhovoru vyplývá, že karmelitánští bratři přichází do tehdejšího Československa v roce 1990 z polské provincie a zakládají nový klášter na česko-polsko-slovenské hranici, zde setrvávají několik let a až později je žádá kardinál Vlk, aby znovu přišli do Prahy k Pražskému Jezulátku. Svým popisem upravuje rozhovor s otcem Anastaziem, který nastínil, že karmelitáni do Čech znovu přichází až v roce 1993. Dříve kostel patřil pod krakovskou provincii, a až později se jeho působnost přesunula pod janovskou provincii. Polští bratři se tedy vrací do vlasti a jsou vystřídáni italskými a později i českými bratry.

3.5.2. Bosí Karmelitáni

Jak jsem již poznamenal výše, řád se v průběhu doby rozdělil na dva směry, z čehož právě nově vzniklý řád Bosých Karmelitánů získal výsadu pečovat a spravovat poutní místo Pražského Jezulátka se všemi aspekty, které k tomu patřily. Tyto aspekty se týkaly nejen šíření víry, ale obnášely též získávání peněžních, popř. materiálních darů a pečování o poutníky, kteří se přicházeli této vzácné sošce poklonit.

Zakladatelem bosých Karmelitánů je sv. Jan od kříže, který je původem Španěl a právě on byl společně se sv. Terezií strůjcem odluky toho řádu od komplexního celku. Právě on prosazoval přísnější kriteria a návrat k původním pravidlům řehole, za což byl uvězněn.

[36] FORBESKÝ, Josef. *Pražské Jezulátko*. 1. Praha : Aventinum, 1992., s. 46. ISBN 80-807151-276-1.

Pokud se bavíme o řádu bosých Karmelitánů, hovoříme o více reformované „větvi“, která se oddělila od celku roku 1568[37]. Cílem této skupiny je žít podle křesťanských zásad, děl zakladatelů reformované řádu a vnitřní modlitbou. Prostřednictvím těchto složek, se snaží členové odpoutat účastníky od každodenního strastiplného života a přivést k vyššímu cíli, tedy k sebepoznání.

Jak jsem již zmínil výše, hlavním postojem řádu je žít v chudobě a střídmosti, díky těmto předpokladům se karmelitáni řadí mezi tzv. žebravé řády. *„Tyto řády mají kromě výše zmiňovaných parametrů i hlavní cíl a tedy pomáhat bližním fyzicky, kam spadá oblast špitálů a školství, či morálně kam náleží pomoc sociálně slabým formou misií“*.[38] S tímto tvrzením nesouhlasím, terénní výzkum ukázal, že hlavním předpokladem karmelitánů v České republice je sice žít ve střídmosti, ale ne péče o chudé a nemocné, důležitější je žít duchovním životem, postupovat úkony smíření atp. Druhou stránkou věci jsou karmelitánské misie, ve kterých naplňují i ostatní odkazy řádu.

„V současné době se ve světě nachází přibližně 4000 bosých karmelitánů“[39], což je jen zlomek počtu, který působil ve všech oblastech v minulých stoletích. I přesto dochází k mírnému růstu počtu karmelitánů, noví řádoví bratři zaujímají své pozice nejen v kostelích, ale také spravují různé humanitární sbírky a podnikají dobročinné akce, především co se týče misijní činnosti.

3.6. Misijní činnost

Nejdůležitějším aspektem, který misijní činnost v subsaharské Africe, konkrétně ve Středoafrické republice podněcuje, je tvorba projektů k udržitelnému rozvoji. Tyto projekty jako celek zaštiťuje Pražské Jezulátko, které je zde zpodobněno dokonalou plastikou původní sošky, a o které pečují misionáři z řad bosých karmelitánů.

[37] FORBESKÝ, Josef. *Pražské Jezulátko*. 1. Praha : Aventinum, 1992., s. 40. ISBN 80-807151-276-1.
[38] *Newadvent.org* [online]. 2008, 12.6.2011 [cit. 2011-05-29]. Mendicant Friars. Dostupné z WWW: <http://www.newadvent.org/cathen/10183c.htm>.
[39] Otec Anastasius

3.6.1. Misie ve Středoafrické republice

Řád bosých karmelitánů se řadí mezi tzv. katolické řeholní společenství, kam spadají např. i františkáni. Vedle náboženských aktivit se věnuje také oblasti sociální, jenž se dá zahrnout pod oblast vznikajících misií. *„Středoafrická misie funguje ve Středoafrické republice od roku 1971, je spolu s českou provinční delegaturou součástí Ligurské provincie řádu, sídlící v Itálii, a nese název Misie Pražského Jezulátka“.*[40] Za více než čtyřicet let, po kterých misie funguje bylo provedeno ať již samostatně či ve spolupráci s jinými neziskovými organizacemi velké množství projektů, za zmínku stojí stavba školy, sirotčince si výsadba tropického lesa spolu s plantážním způsobem pěstování olejových plodin

Z rozhovoru s karmelitánskými představiteli jsem se dozvěděl, že hlavním účelem misie je pouze vybudovat novou infrastrukturu, která bude schopna zaručit udržitelný rozvoj misie bez dalších ekonomických zásahů zvenčí, podle těchto slov, zde tedy nehrají žádnou roli náboženské motivy. Sami představitelé karmelitánské obce motivy v průběhu rozhovoru několikrát vyvraceli. O to větší bylo překvapení, po otevření internetových stránek, které propagují africkou misii, kde je hned na prvních řádcích poukázáno na křesťanský účel misie:

„Kromě šíření křesťanské víry, hodnot a formace domorodých kněží misie pomáhá zajišťovat zdravotní péči a školní výuku v regionu a podílí se na řadě projektů. Misionáři vybudovali šest zdravotních středisek ... Pomáhají místním lidem zlepšit úroveň zemědělství a chovu zvířat. V hlavním městě Bangui se starají o rozvojový projekt stohektarové plantáže olejových palem. Jen tento projekt, jehož cílem je také zajistit částečné financování misie z místních zdrojů, dává práci stovce lidí“.[41]

Údaje pro karmelitánské misie jsem získal od hlavního finančního kurátora misií otce Anastasia, který se aktivně účastní karmelitánských misii na celém světě. Díky svým přátelům pocházejícím z Afriky si mohl vybudovat botanickou zahradu, jejíž léčivé vlastnosti mohl aplikovat i v pražském karmelitánském kostele pro nově příchozí poutníky.

[40] otec Jan

[41] *Pragjesu.info* [online]. 2005, 19.12.2010 [cit. 2011-05-15]. Karmelitánská misie ve Středoafrické republice. Dostupné z WWW: <http://www.pragjesu.info/cs/africka_misie.htm>.

Pražské Jezulátko působí jako symbol jednoty a víry, jenž zastřešuje jak jednotlivé projekty, tak i šíření křesťanství ve Středoafrické republice. Stejně jako u nás i ve Africe se mu chodí poklonit věřící, jenž od něj očekávají nějakou službu. Avšak nechápou, že Pražské Jezulátko jim danou službu již poskytlo, hlavním darem pro návštěvníky je právě víra a pouť za touto souškou.

4. Teoretická část

V následující kapitole ukotvím jednotlivé aspekty, které se prolínají diplomovou prací, prostřednictvím děl zabývajících se zmíněnou problematikou. Zhodnotím zásadní teoretické koncepce, které jsem využil k lepšímu pochopení získaných odpovědí na položené výzkumné otázky. Teorie jednotlivých autorů vzájemně porovnám a poukážu na jejich shodné, popřípadě rozdílné názory.

4.1. Přechodový rituál poutě

Samotná pouť může působit jako přechodový rituál, při němž poutník nebo účastník pouti ztrácí jeden status a přijímá status druhý, tzv. askriptivní, nebo-li získaný. Základní, vrozený status si nevybíráme, je nám dán a *není prakticky možné jej změnit*[42], ale získaný status můžeme ovlivnit a tím ovlivníme i roli, kterou přijímáme ve společnosti. Poutník, který ukončil pouť, mění svůj status z poutníka na tzv. *„člověka, který podnikl dlouhou cestu a byl na zmíněném místě“*[43], a na konci této cesty, tedy po jeho návrat zpět, ho čeká změna sociálního statusu.

Stejně jako van Gennep ve své knize Přechodové rituály poukazuje na důležitost tzv. zahájení, tedy zjednodušeně řečeno všeho, co je pro člověka nové, pro něj má zvláštní prvotní význam, i já ve svém terénním výzkumu zjišťuji, že se tato teorie primární důležitosti opakuje[44]. Respondenti, kteří navštívili podle svých slov Pražské Jezulátko poprvé, to vnímají jako jakýsi pocit zadostiučinění ze zdárně zvládnuté cesty. Naopak zajímavé z mého pohledu bylo, že respondenti, kteří jsou zde již opakovaně projevují více iniciativy, instruují ostatní o hodnotách sošky a předávají druhým své zkušenosti jak s cestou, tak se zázraky, které pro ně Pražské Jezulátko udělalo. Mnohdy

[42] MURPHY, Robert, F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. 2. Praha : SLON, 2006., s. 60. ISBN 80-86429-25-3.
[43] Anglicky: I have been there
[44] GENNEP, Arnold van. *Přechodové rituály*. Praha : Lidové noviny, 1997., s. 12-13. ISBN 80-7106-178-6.

se chovají až paternalisticky a snaží se nově příchozí tzv. vychovávat a učit, jak se v přítomnosti sošky chovat.

Můžeme tedy říci, že pouť působí jako rituál přechodu, přičemž opakování tohoto aktu má již jen klesající hodnotu a následné akty se proměňují v automatismus. *„Spatřit poprvé nějaký posvátný předmět je závažný akt a to universálně; poprvé se tak ruší magický kruh, který už se pro daného člověka nebude moci neprodyšně uzavřít“.*[45] Pouť tedy z mého pohledu pro řadu poutníku znamená iniciační rituál, který začíná odloučením, v karmelitánském kostele dochází k liminální fázi a po příchodu zpět na původní místo nastává poslední reinkorporační fáze, tedy fáze přijetí.

Mnoho poutníků, se kterými jsem prováděl rozhovory, mi potvrdilo, že se na pouť za Pražským Jezulátkem připravovalo několik týdnů. Jejich příprava spočívala v ukončení všech sociálních vztahů, opuštění práce či rozdání části majetku, čímž přesněji řečeno poutník provádí rituál odluky. Někteří poutníci tento rituál dokreslovali i tím, že s sebou neměli nic víc kromě vlastního oblečení, avšak univerzálně se to nedalo aplikovat, protože jiná část poutníků toto pravidlo neuplatňovala.

4.1.1. Přechodový rituál, herecká maska

Tato sekce osvětlí počínání členů, kteří nepatří ani mezi poutníky avšak ani mezi typické návštěvníky karmelitánského kostela. Z toho důvodu propojím téma přechodových rituálů propojit s Goffmanovými zkušenostmi, které se týkají „masek a rolí“, jenž jedinec v průběhu svého života používá.

Van Gennep tvrdí, že tzv. liminální fáze, musí být podle jeho výsledků zkoumání všeobecná[46]. Všechna odlučující stádia jsou tedy prostoupena rituály, které umožní lepší přechod z jedné fáze do druhé. Goffman s tímto tvrzením souhlasí, neboť svou tezi postavil na jednotlivých etapách lidského soukromého i sociální života a schopnosti člověka plynule přecházet z jedné role do druhé.

[45] GENNEP, Arnold van. *Přechodové rituály*. Praha : Lidové noviny, 1997., s. 162 - 163. ISBN 80-7106-178-6.
[46] GENNEP, Arnold van. *Přechodové rituály*. Praha : Lidové noviny, 1997., s. 162 - 163. ISBN 80-7106-178-6.

Goffman tedy rozšířil a poupravil konstatování kulturního antropologa Ralpha Lintona. Zatímco Linton spojoval roli se sociálním statusem, Goffman přenáší tuto problematiku role do širšího kontextu a spojuje ji s nastalou situací, která se v průběhu lidského života několikrát opakuje.

Hlavní Goffmanova teorie[47] spočívá v předpokladu nevědomého hraní rolí, který z menší části vědomou formou a je pouze na účinkujících, za které jsou považováni zúčastnění jedinci, aby rozpoznali, která z fází převládá. V průběhu terénního výzkumu jsem se setkal s oběma stupni rolí, ať už se jednalo o vědomou či nevědomou část, v obou případech se účastníci snažili působit na okolí v nejlepším světle. Je již na zvážení, zda-li těchto rolí využívali více návštěvníci, kteří se snažili prostřednictvím okoukaných pohybů (např. křižování, klečení) „splynout" s poutníky, či zdali se jako ateisté[48] snažili prokázat úctu sošce. V každém případě je to podle mého názoru jasný příklad připisování vědomých rolí. Dále poukážu i na jiné příklad vědomých rolí, které si návštěvníci připisují, pro lepší sepětí s chrámovým prostředím.

Goffman dále poukazuje na důležitost některých složek, kterým přičítá zvláštní účel pro obsazení rolí. Nejdůležitější je také poznatek, že pokud má jedinec hrát určitou roli, musí ji zdramatizovat[49]. S tímto názorem je nutné souhlasit, protože jak jsem již výše zdůraznil, role závisí na detailech, způsobech chování či pohybech, které ostatním členům dají jasný signál k tomu, že se od nich jedinec nijak neodlišuje.

Jednání, na které poukazuji v části Návštěvníci a Poutníci, jsem mohl definovat až díky Goffmanovým závěrům. Poutníci, kteří porušili pravidla a vkročili na zakázané místo oltáře, mi svůj čin zpravidla interpretovali důvodem, že chtějí být Jezulátku ještě blíže. Dá se říci, že poutníci sehráli jakési divadlo pro ostatní, kteří se poutě účastní poprvé a právě toto porušení pravidel bylo tzv. „strategickým plánem", jak na sebe strhnout pozornost okolí. Zdramatizování své role v očích karmelitánů může působit negativně, avšak v řadách poutníků či návštěvníků se dá interpretovat jako „hrdinský čin", který hlavnímu účastníkovi připisuje lepší postavení mezi ostatními.

[47] GOFFMAN, Erving. *Všichni hrajeme divadlo : sebeprezentace v každodenním životě*. 1. Praha : Studio Ypsilon, 1997., s. 25. ISBN 80-902482-4-1.
[48] Respondenti vesměs uváděli, že jsou bez vyznání
[49] GOFFMAN, Erving. *Všichni hrajeme divadlo : sebeprezentace v každodenním životě*. 1. Praha : Studio Ypsilon, 1997., s. 36-39. ISBN 80-902482-4-1.

Za hlavní nevýhodu Goffmanovy teorie považuji těžkou ověřitelnost informátorových záměrů[50]. Samotný informátor, ať chce či nechce, sehrává svou roli ve výzkumníkově terénním výzkumu, ze svého pohledu tedy může obtížně interpretovat role, kterých se sám účastní. Díky nezúčastněnému pozorování jsem mohl posoudit jednotlivé role, které respondent sehrál s postojem, který mi interpretoval v průběhu rozhovorového šetření. Zde vyvstává již zmíněná otázka nelehkého srovnání. *„Zjistíme, že se jednotlivec může pokusit přimět obecenstvo, aby jeho samého i situaci posuzovalo určitým způsobem, a tento soud může být dokonce jeho konečným cílem, a přesto jednotlivec nemusí stoprocentně věřit, že zasluhuje takové ohodnocení, o které žádá, nebo že zdání realit, které podporuje, je platné“*.[51] Jako výzkumník si u návštěvníků ani u poutníků nemohu ověřit roli, kterou hráli před vstupem do kostela, proto je nejlepší zúčastnit se jednotlivých představení. I Goffman zastává myšlenku, že je výhodnější se zúčastnit se popisujícího dění, protože díky tomu výzkumník získá lepší dokumentující materiál.

Na druhou stranu je tato Goffmanova interpretace problematická. Nutné je položit si otázku: Do jaké míry jsme schopni a ochotni zachovat si odstup od své vlastní role? Zvláště, pokud výzkumník zastává vedoucí roli, kterou pokud chce získat nějaké relevantní informace „hrát“ musí.

„Osoba řídící pohovor musí často pouze na základě informací získaných z výkonu žadatele učinit rozhodnutí, jež má pro žadatele dalekosáhlé důsledky. Očekáváme, že žadatel věnuje značnou pozornost svému zevnějšku a způsobu vystupování, nejen proto, aby vzbudil příznivý dojem, ale proto, aby se pojistil a zabránil vzniku nepříznivého dojmu“.[52] Důležité je tedy nevystupovat z role, a držet se předem stanovených pravidel, které zároveň akceptuje i druhá strana, přičemž cílem celého divadla je získávání informací o rolích, kterých se jednotliví aktéři účastní.

Již na jednotlivých aktérech je, jakým označením pojmenují své chování, zda-li se jedná o divadelní roli, či s určitou vůlí nadsázky můžeme hovořit o individuální přetvářce

[50] GOFFMAN, Erving. *Všichni hrajeme divadlo : sebeprezentace v každodenním životě*. 1. Praha : Studio Ypsilon, 1997., s. 53-57. ISBN 80-902482-4-1.
[51] GOFFMAN, Erving. *Všichni hrajeme divadlo : sebeprezentace v každodenním životě*. 1. Praha : Studio Ypsilon, 1997., s. 28. ISBN 80-902482-4-1.
[52] GOFFMAN, Erving. *Všichni hrajeme divadlo : sebeprezentace v každodenním životě*. 1. Praha : Studio Ypsilon, 1997., s. 218. ISBN 80-902482-4-1.

jedince, jehož hlavním cílem působit věrohodně[53]. Jednotlivé role fungují v symbióze a zjednodušeně se dá říci, že bez herce by nebylo diváka.

4.2. Symbolika

Pro důkladnější pochopení problematiky Pražského Jezulátka jako univerzálního *symbolu*, jsem zvolil především dílo Interpretace kultur od C. Geertze, který se symbolům a jejich chápání dlouhodobě věnoval a ve svém díle i kulturu přirovnával ke hře[54].

Geertz vnímá symboly prostřednictvím kultury, kterou považuje za „*historicky předávaný systém významů vystupujících v symbolické formě, systém zděděných představ, které se vyjadřují v symbolických formách, systém, s jehož pomocí lidé sdělují své postoje k životu, udržují je a nadále rozvíjejí.*“.[55] Poukazuje na to, že je tento systém udržován mezigeneračním předáváním, přičemž hlavními proudy jsou výchova a sociální dědičnost. Tato dědičnost, jak jsem se v následujících odstavcích sám přesvědčil díky výpovědi svých informátorů, je založena na představách a hodnotách, které jim poskytuje jejich vlastní kultura.

Nezáleží na způsobech předávání *kulturních zkušeností* – verbálně, písemně, audiovizuálně atp., veškeré způsoby předávání spojuje jednotný jednoduchý princip, který jedinci uskutečňují prostřednictvím různých forem symbolů. Geertz zjednodušeně vymezil kulturu, jako určitý sémiotický systém, který je dán specifickými hodnotami, znaky a symboly. Symbol charakterizuje Geertz jako „*jakýkoliv objekt, čin, událost, vlastnost nebo vztah sloužící přenosu myšlenek nebo významů* “.[56]

Z výpovědí respondentů jasně vyplynuly dvě symbolické možnosti, které je vedly k vykonání poutě a prolínají se v nich stejné způsoby předávání kulturních zkušeností, jak je interpretoval Geertz.

---

[53] GOFFMAN, Erving. *Všichni hrajeme divadlo : sebeprezentace v každodenním životě*. 1. Praha : Studio Ypsilon, 1997., s. 59-63. ISBN 80-902482-4-1.
[54] GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2000., s. 20. ISBN 80-85850-89-3.
[55] Cit. dle Alena ŠIMŮNKOVÁ, Ke vztahu historiografie: perspektivy aplikování antropologických přístupů na historický výzkum, Český lid 82, 1995, s. 101
[56] GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2000., s. 107. ISBN 80-85850-89-3.

Pokud hovořím o skupině, kterou jsem označil za poutníky, tak ji nejvíce oslovil způsob předávání kulturních zkušeností prostřednictvím rodinných či jiných komunitních vztahů, který bych označil jako neformální. Zjednodušeně řečeno, byli respondenti ovlivněni především okolní komunitou. Velkou měrou jim byla kultura a potřeba podniknout pouť vštěpována sociálním prostředím a výchovou, nutno podotknout, že velká část oslovených poutníků byla věřících. Výchovu a sociální prostředí umocňovaly i rodinné a společenské náboženské slavnosti, které spojovaly formální a neformální proces.

Druhou formou předávání kulturních zkušeností byl proces, který se ve vzorku mých respondentů též objevoval, avšak již nezastával tak silné zastoupení jako neformální. Tento proces vycházel z předávání kulturních zkušeností prostřednictvím různých institucí, které je přivedly k možnosti vykonat cestu k poutnímu místu. Nejčastěji zmiňovanými institucemi byla škola, lépe řečeno školní docházka či církevní farnost, která jim osvětlila symboliku jednotlivých poutních úskalí, počínaje cestou a konce případným spojením s poutním místem. Za symbol, tedy nemusíme považovat jen předmět – sošku, ale symbolem může být pro jedince jakýkoliv objekt, myšlenka či už jen samotná cesta, která má symbolizovat začátek něčeho nového.

Podle Geertze jsou symboly a jejich významy[57] důležitou integrační složkou, zvláště pro skupiny, které se projevují značnou diverzitou, nesourodostí svých členů. Proto bych do této skupiny, popřípadě náboženské podskupiny, zařadil poutníky, kteří mají společné poutní místo, které je prezentováno ať již kostelem, či přímo soškou Pražského Jezulátka, avšak cesta, motivace, sociální prostřední, výchova a další elementy mohou být zcela odlišné od ostatních členů skupiny.

Odvolání se na tyto sdílené symboly poté slouží jako prostředek integrace uvnitř skupiny, a na druhou stranu je chápáno jako cesta segregace od ostatních, nezainteresovaných členů – návštěvníků. Společné symboly, ač už se jedná o verbální či neverbální jednání, způsob oblékání či detaily, kterými se jedinec prezentuje, umožňují definovat sociální hranice a fungují jako rozpoznávací hledisko k možným sociálním interakcím mezi jednotlivými členy „komunity“. Eliade v této koncepci souhlasí s Geertzem a poukazuje na to, že: *„právě díky symbolům vystupuje člověk ze své jednotlivé situace a „otevírá“ se směrem k obecnému a universálnímu. Symboly*

[57] GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2000., s. 345. ISBN 80-85850-89-3.

probouzejí individuální zkušenost a proměňují ji v duchovní akt, v metafyzické uchopení světa".[58]

4.3. Kolektivní myšlení (vzpomínání)

Pro lepší provázání teoretické a praktické části a pochopení jednání návštěvníků a poutníků je nutné obrátit se v neposlední řadě i na teorie dvou významných autorů z oblasti kolektivního myšlení a kolektivní paměti. Prostřednictvím jejich porovnání poukážu na jednu z hlavních myšlenek práce, tedy důvody společenského jednání jednotlivců, popřípadě skupiny v rámci společnosti. V oblasti kolektivního vzpomínání vyvstává hlavní otázka, *na co nesmíme zapomenout?* Kultura vzpomínání podle Assmana závisí na čase[59], konkrétně na vztahu jedinců k minulosti. Pro vnímání času si skupiny musí specifikovat časový horizont a jeho podobu, kterou bude zaujímat v jejich vnímáních.

Samotné zakázání karmelitánského řádu a jejich novodobé „renesanční" vzkříšení na počátku devadesátých let, tedy můžeme z pohledu Assmanna chápat jako typický příklad kultury vzpomínání[60], která navazuje na v minulosti ukončení fakt, který oživuje skupina jedinců. Pokud bychom chtěli hovořit o konci fixního bodu[61], museli bychom kostel Pražského Jezulátka zcela zničit, zničit veškeré prameny, ve kterých se soška či stavba vyskytují a v neposlední řadě bychom museli vyčkat na zmizení všech, kteří měli o toto symbolu nějaké povědomí. Pouze po tomto všem bychom mohli mluvit v přenesené míře o ukončení kolektivního myšlení/vzpomínání. Na druhou stranu Assmann ale poukazuje na to, že k tomuto aspektu není možné dojít, protože o historii musí existovat svědectví.

Nový začátek tak jak ho autor popisuje, probíhal i v rámci karmelitánského řádu a promítl se i do poutí k Pražskému Jezulátku. Karmelitánští bratři museli znovuoživit tradici, kterou soška prezentovala po několik století, výhodou současné doby, byla podle

[58] ELIDAE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha : Křesťanská akademie, 1994., s. 89 - 126. ISBN 80-85795-11-6.
[59] ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*. 1. Praha : Prostor, 2001., s. 38, 60-63. ISBN 80-7260-051-6.
[60] ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*. 1. Praha : Prostor, 2001., s. 46-50. ISBN 80-7260-051-6.
[61] ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*. 1. Praha : Prostor, 2001., s. 116. ISBN 80-7260-051-6.

jejich slov média, která jim umožnila oslovit návštěvníky i poutníky napříč věkovým či náboženským spektrem.

Assman[62] vychází z Halbwachse[63], který rovněž vyděluje paměť na individuální a kolektivní. Individuální paměť zachybuje události, kterými jsme svědky. Můžeme čerpat ze svých vlastních svědectví. Abychom však vytvořili důvěryhodnější stabilitu našim vzpomínkám, je lepší zahrnout do nich i zážitky jiných jedinců, čím vzniká kolektivní konstrukce. Vzpomínky jsou tedy kolektivní, i když se týkají událostí, které jsme zažili pouze my.

Halbwachs[64] své členění ještě konkretizuje tím, že individuální (osobní) paměť není oddělená a uzavřená. Abychom si mohli vybavit vlastní minulost, musíme si často pomoci vzpomínáním jiných, odvoláváme se na záchytné body, jenž nám předem stanovila společnost. Osobní paměť je stejně jako v Assmannově[65] teorii vymezena v prostoru a čase. Kolektivní paměť též, avšak její hranice jsou odlišné. Opírají se o historická data, kterými jsme nemohli být svědky, ale osvojili jsme si je v průběhu například výuky, kterou později označuji za formu formálního předávání kolektivní paměti. Kolektivní paměť zachycuje prožitky generací, o kterých jsme slyšeli, ale i těch, které jsme zažili a vybavujeme si prostřednictvím osobních prožitků.

4.4. Společenská konstrukce minulosti

Musíme si uvědomit, že jednotlivé koncepty, které autoři popisují, můžeme jednoduše označit za kulturu či tradici. V této koncepci, který jsem nastínil výše, však chceme spojit jak pojem předávání tak i jeho vztah k minulosti.

Halbwachs interpretoval paměť jako společenský fenomén, který vnímají všechny skupiny. V celkovém kontextu se autoři shodují na zásadním faktu, že paměť, kterou

[62] ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*. 1. Praha : Prostor, 2001., s. 34-37. ISBN 80-7260-051-6.
[63] HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*. vyd. 1. Praha : SLON, 2009., s. 50. ISBN 978-7419-016-2.
[64] HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*. vyd. 1. Praha : SLON, 2009., s. 50-55. ISBN 978-7419-016-2.
[65] ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*. 1. Praha : Prostor, 2001., s. 60-63. ISBN 80-7260-051-6.

jedinec či skupina sdílejí, se jim dostává až v průběhu jejich socializace. Paměť, tak jak ji známe, může přenášet pouze jednotlivec[66], avšak skupina určuje paměť svých členů. *„Vzpomínky, a to i osobní, vznikají pouze díky komunikaci a interakci v rámci společenských skupin“.*[67]

Po pozornějším prostudování Halbwachsových a Goffmannových teorií v nich můžeme najít určité shodné prvky, především v částech, které se týkají společenských rámců[68]. Podle těchto teorií je jak jsem již výše nastínil nositelem paměti jednotlivec[69], avšak rámce jako takové přeneseně zastřešují formulaci jeho vzpomínek. Společenské rámce zaujímají v jeho teorii zásadní postoj. Funkce jednotlivce jako člena společnosti závisí na jeho interakci s celkem, ať již se jedná o rodinu, náboženskou komunitu či národní uskupení.

Základem skupiny je tedy podle obou autorů komunikace jednotlivců. Potvrzení vzpomínek jejich fyzickou přítomností. Pokud ale tvrdíme, že by nám svědectví nic nepřipomínalo, tak se podle Halbwachse[70] stáváme členy určité skupiny, která má na věci určitý pohled, se kterým se ztotožníme a přijmeme ho za vlastní. Jednoduše řečeno se často stává, že si nepamatujeme událost, na kterou jsme se zaměřili v době jejího vzniku. Nevzpomene si ani, pokud nám ji někdo připomene. Je to způsobeno tím, že od doby, kdy událost vznikla, jsme vystoupili z jedné skupiny, a už jsme se do ní nevrátili. V žádném případě z toho nevyplývá, že existence individuální paměti je protikladem kolektivní paměti. S tímto tvrzením souhlasí i Assman[71], pokud vystoupíme z jedné skupiny, ukončíme komunikaci s jejími stávajícími členy. Vstup do nové skupiny vede ke změně Halbwachsových společenských rámců a preferenci nové komunity, jejíž vzpomínky přijímáme za vlastní.

Pro určení vzpomínek nutné synchronizovat čas a prostor, ve kterém se jednotlivé události staly, a od kterého se předávají dalším kontaktům. Nutno podotknout, že například místo může být pro jednotlivé události a aktéry rozdílné. Avšak podle

[66] HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*. vyd. 1. Praha : SLON, 2009., s. 50-61. ISBN 978-7419-016-2.
[67] ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*. 1. Praha : Prostor, 2001., s. 34-37. ISBN 80-7260-051-6.
[68] GOFFMAN, Erving. *Všichni hrajeme divadlo : sebeprezentace v každodenním životě*. 1. Praha : Studio Ypsilon, 1997., s. 81-90. ISBN 80-902482-4-1.
[69] HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*. vyd. 1. Praha : SLON, 2009., s. 50-93. ISBN 978-7419-016-2.
[70] HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*. vyd. 1. Praha : SLON, 2009., s. 93-103. ISBN 978-7419-016-2.
[71] ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*. 1. Praha : Prostor, 2001., s. 60-61. ISBN 80-7260-051-6.

Halbwachse[72] nám věci, ukazují obraz stálosti a neměnnosti v prostoru a čase, k těmto věcem bych podle mého názoru přiřadil například symboliku sošky Pražského Jezulátka, která je z historického hlediska stálá a jejíž význam se pro karmelitány nemění, i nadále pro ně symbolizuje Krista jako Boha.

Vytvoření poutního místa tedy představuje z tohoto pohledu prostor ke společnému vzpomínání, přičemž Assmann poukazuje na přenesený fakt místa jako území, které zahrnuje symboly, jenž jednotliví účastníci vnímají jako společné[73]. Poutní místo funguje jako živý organismus, hlavními nositeli myšlenek je živá skupina, přičemž život nemůžeme definovat pouze z pohledu biologického, ale v rámci obou autorů především z hlediska komunikačního. Skupina, která se stará o *organismus* místa, se definuje jako něco odlišného od ostatního světa, na druhou stranu nepřipouští rozdíly uvnitř sebe sama, a proto se je snaží marginalizovat.

Pokud tuto teorii použijeme na skupinu karmelitánských bratří, kteří se po staletí starají o poutní místo v kostele Pražského Jezulátka, vidíme určité shody s Halbwachsovými závěry. Ten říká, že si skupina zhotovuje povědomí o vlastním chování a identitě, a v případě, že si tatáž skupina uvědomí nějakou základní odlišnost, která naruší její dosavadní povědomí, tak uvolní svou pozici pro nějaké silnější společenství[74]. Přeneseně tento způsob aplikovalo na svou skupinu karmelitánské společenství, které podle slov jejich hlavních představitelů, vyhodnotilo fungování jednotné skupinové identity jako nevyhovující. Tyto rozdíly byly tak markantní, že vedly k rozpadu skupiny a vytvoření dvou nových, jejichž koncept a způsob myšlení nebyl identický.

Se zánikem skupiny souvisí i její dlouhodobější udržení v kolektivní paměti[75]. Halbwachs to přirovnává k tomu, že neexistuje paměť, která by reflektovala přesnou minulost, a tudíž je pozměněná za tím účelem, který se jednotlivému společenství „hodí“ a mnohdy tedy může popisovat fikci, kterou si aktéři předávají z generace na generaci,

[72] HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*. vyd. 1. Praha : SLON, 2009., s. 139-143, 185-195. ISBN 978-7419-016-2.
[73] ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*. 1. Praha : Prostor, 2001., s. 53-56. ISBN 80-7260-051-6.
[74] HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*. vyd. 1. Praha : SLON, 2009., s. 124-130. ISBN 978-7419-016-2.
[75] HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*. vyd. 1. Praha : SLON, 2009., s. 60. ISBN 978-7419-016-2.

bez bližšího ověření.[76] K tomuto ověření mohou přispět pouze historická fakta, která jednotlivé aspekty ukotví do historických rámců, na druhou stranu silná společenství mohou manipulovat i s historickými fakty a za účelem svého udržení, ovlivňují myšlení skupiny prostřednictvím posunuté interpretace historických dějin. Assmann toto tvrzení přirovnává k orální historii, která se neopírá o historická fakta, ale vychází z velké části o biografické vzpomínky účastníků[77].

Assmann[78] na to reaguje koncepcí, paměti, která v sobě neuchovává celkovou minulost, ale minulost se proměňuje napříč skupinami prostřednictvím žité přítomnosti. Nejedná se o zcela nové vytváření minulost, společnost, pouze přejímá za své prvky, tradice či myšlení jiné společenské skupiny, než té, kterou doposud preferovala z pohledu svých individuálních zájmů[79].

4.4.1. Kolektivní paměť či tradice?

Halbwachs[80] na rozdíl od Assmanna, nepoužívá svou koncepci kolektivní paměti jako jakousi metaforu, poukazuje na vůdčí roli jednotlivců, kteří až svou spoluprací utváří kolektivní paměť celé skupiny, z čehož vyplývá, že individuální vzpomínky minulosti se stávají „majetkem“ celého sociálního společenství. Minulost je tedy podle Halbwachse kulturním konceptem.

Assmann na druhou stranu polemizuje s Halbwachsem a jeho teorií tradice. Zatímco Assmann[81] pojem tradice nijak nesegreguje a raději jej nahrazuje pojmem kolektivní paměť, Halbwachs tento pojem vyděluje s tím, že je pro něj pouze deformovanou vzpomínkou[82].

---

[76] HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*. vyd. 1. Praha : SLON, 2009., s. 136-142. ISBN 978-7419-016-2.
[77] ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*. 1. Praha : Prostor, 2001., s. 67. ISBN 80-7260-051-6.
[78] ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*. 1. Praha : Prostor, 2001., s. 60-63. ISBN 80-7260-051-6.
[79] ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*. 1. Praha : Prostor, 2001., s. 39. ISBN 80-7260-051-6.
[80] HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*. vyd. 1. Praha : SLON, 2009., s. 51. ISBN 978-7419-016-2.
[81] ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*. 1. Praha : Prostor, 2001., s. 46. ISBN 80-7260-051-6.
[82] HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*. vyd. 1. Praha : SLON, 2009., s. 93-113. ISBN 978-7419-016-2.

Na toto tvrzení navazuje Assmann, který obohacuje Halbwaschsovu teorii kolektivní paměti o své dvě hlavní percepce komunikativní a kulturní paměti[83]. Komunikativní paměť, zahrnuje vzpomínky, které sahají do nedávné minulosti, sem se dají zařadit vzpomínky prarodičů či několika generací. Zásadní nevýhodou tohoto konceptu je, že zmíněná paměť je vázána na její nositele, pokud nositel paměti zemře, nastoupí na jeho místo paměť jiná, stejně jako to dříve interpretoval Halbwachs v rámci své teorie historické kolektivní paměti[84].

Kulturní paměť na rozdíl od toho vychází podle Assmanna z bodů v minulosti[85], které jsou neměnné, avšak přes stálost těchto bodů nedochází k uchování minulosti jako celku. Důležitým faktem této koncepce je existence historie samotné vzpomínky. V tomto případě se skutečné historické události, stávají historickou vzpomínkou, která postupem času změní svůj účel a přetvoří se do mýtu. Mýtus tedy můžeme na těchto základech definovat jako vzpomínku, která v sobě obsahuje historická fakta a orální tradici.

Z Halbwachsových závěrů můžeme přirovnat Pražské Jezulátko ke kulturní vzpomínce[86], ve které se objevuje vztah k sakralitě. Plastika a ostatní sošky mají jistý náboženský smysl, a jejich zpřítomnění ve vzpomínce má často charakter slavnosti, tedy podoby pouti, či svátku, který prolíná minulost s přítomností a na jehož vytváření se podílí identita účastnící se skupiny. Kulturní paměť je tedy předávána prostřednictvím specifických činitelů, kteří jsou k tomu skupinou či celou společností vybráni. Tento poznatek se dá také přirovnat k myšlení Geertze a jeho interpretaci předávání kulturních zkušeností, kterou jsem nastínil výše.

Specifičtí činitelé, kterými jsou vůči mé práci například preláti, mniši či učitelé, předávají kulturní paměť mezi ostatní účastníky a udržují ji tak při životě. Právě pro další předávání této paměti jsou podle tvrzení Assmanna vytvořeny svátky a poutě, jenž se pravidelně opakují a tím zajišťují přesun vědění od jedince k větší skupině[87]. Prostřednictvím tohoto vědění si poté celá skupina vytváří opakování své kulturní

[83] ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*. 1. Praha : Prostor, 2001., s. 47-49. ISBN 80-7260-051-6.
[84] HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*. vyd. 1. Praha : SLON, 2009., s. 93-135. ISBN 978-7419-016-2.
[85] ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*. 1. Praha : Prostor, 2001., s. 33. ISBN 80-7260-051-6.
[86] HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*. vyd. 1. Praha : SLON, 2009., s. 186. ISBN 978-7419-016-2.
[87] ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*. 1. Praha : Prostor, 2001., s. 53-56. ISBN 80-7260-051-6.

identity. Opakování umožňuje ritualizovat předváděné jevy a začlenit je tak do obou linií, jak prostoru[88], tak času.

Kulturní paměť tedy podle textu můžeme chápat jako něco, co se vymyká každodennosti, jejíž koncepce je pevně zformována a obsahuje obřadní prvky, které se mohou týkat symboliky přechodu a jiných rituálů, o kterých se zmiňuje van Gennep. Kulturní paměť tedy podle Assmana vychází z pevných souvislostí a ustálených forem, které používá ke své objektivizaci[89].

Halbwachs rozlišuje mezi kulturní a komunikativní pamětí a zaměřuje se na jejich postupný přechod do historických a tradičních forem. Historické formy se v průběhu plynutí času nemění, avšak je potřeba jedinců, kteří objasní základní historické rámce a umožní ostatním uživatelům pochopit historický kontext. Zjednodušeně řečeno, zpočátku, kdy se historie vytváří, ji všichni účastníci chápou, ale vnímají ji jako živoucí přítomnost.

Postupem času, ztrácí noví členové společnosti povědomí o předchozích způsobech, a tudíž musí přijít například, výše zmíněný specifický činitel, který jim znovu přenese zapomenutou či vytracenou kolektivní paměť. Halbwachs tuto koncepci prezentoval na křesťanském společenství[90], které zpočátku svého vzniku do svého středu absorbovalo soudobé myšlenkové proudy, protože nemohlo stavět na své vlastní kolektivní paměti.

Až v průběhu svého fungování celé společenství vytváří své tradice a prohlubuje kolektivní paměť, kterou zároveň předává dalším uživatelům. Tímto způsobem přichází o individuální vzpomínky, které je nutné znovu interpretovat a poukázat na jejich životnost[91].

[88] HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*. vyd. 1. Praha : SLON, 2009., s. 185. ISBN 978-7419-016-2.
[89] ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*. 1. Praha : Prostor, 2001., s. 40-45. ISBN 80-7260-051-6.
[90] HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*. vyd. 1. Praha : SLON, 2009., s. 274-275. ISBN 978-7419-016-2.
[91] HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*. vyd. 1. Praha : SLON, 2009., s. 151. ISBN 978-7419-016-2.

5. Praktická část

V následující části vykreslím hlavní skupiny účastníků kostela, jejichž odpovědi mi posloužily jako základní výzkumný materiál pro vypracování diplomové práce. Kromě základního rozčlenění poukážu i na jednotlivé motivy k vypravení se na pouť a symboliku, kterou Pražské jezulátko skýtá.

5.1. Návštěvníci vs. Poutníci

V průběhu nezúčastněného pozorování jsem zjistil, že je celý kostel pojímán příchozími skupinami poutníků a návštěvníků odlišně. Zjednodušeně by se toto rozčlenění dalo interpretovat jako prohlídková trasa pro návštěvníky a poutní cesta uvnitř kostela pro poutníky. Bylo velmi zajímavé, že mi nezúčastněné pozorování umožnilo přesně odlišit poutníky a návštěvníky. Poutníci se zastavovali u náboženských symbolů, u kterých se modlili a zároveň návštěvníci tyto symboly míjeli a pouze prošli kostelní lodí se zastavením u Pražského Jezulátka a hlavního kostelního oltáře. Společným jmenovatelem pro obě skupiny jsou ohraničující provazy, které zdůrazňují prostor vyčleněný pro příchozí.

Za čas, který jsem strávil v kostelních lavicích, jsem byl několikrát svědkem nedodržení nepsaných pravidel, které souvisely s neoprávněným vstupem za tyto provazy. Zpočátku jsem nabyl dojmu, že se jedná pouze o neukázněné návštěvníky, avšak z následných rozhovorů vyplynulo, že hovořím s poutníky, kteří pouť podnikli již několikrát. A ačkoliv jasně věděli, že podnikají něco zakázaného a dávají špatný „výchovný“ příklad nově příchozím, toužili být Pražskému Jezulátku ještě blíže než všichni ostatní.

Ani příchozí návštěvníci, nepůsobili ukázněně a přes jasné zákazy pořizovali fotografie a video záznamy. Nutno podotknout, že tento „trend“ se objevoval pouze u návštěvníků a intenzita těchto úkonů se stupňovala s rostoucí denní dobou. Návštěvníci byli v ranních hodinách „ostražití“ a než použili fotoaparát, kameru či mobilní telefon několikrát se kolem sebe podívali, rychle udělali několik snímků a poté přístroj rychle

skryli. Nutno podotknout, že za celou mé přítomnosti v kostele karmelitánští bratři zakročili vůči fotografujícím turistům pouze jednou a celá záležitost skončila až vyvedením skupiny před dveře kostela, aby nerušili poutníky v jejich modlitbách a očekáváních.

5.2. Kdo je poutník?

Zjednodušeně řečeno se dá říci, že poutník je ten kdo putuje. Podle slov karmelitánského představitele je poutník tzv. „přespolní“ věřící, který má svou spádovou farnost jinde, než v místě, ve kterém se po završení poutě nachází. V neposlední řadě, aby se dalo hovořit o poutníkovi, musí mít člověk pevně stanovený cíl, kterým mohou být posvátná místa, sakrální stavby atp.

Středověký trend, který se odvozoval od nedostatku přepravních prostředků, a který zároveň stylizoval poutníka, ať krále nebo rolníka do podoby chodce, se v současné době již příliš nepoužívá. Rozmach průmyslu a dopravy umožňuje poutníkům pohodlnější cestování a z poutí se postupem času stává výhodný „business“. V průběhu výzkumu jsem se setkal pouze s pár informátory, kteří podnikli svou pouť pěšky bez dalšího zázemí.

Naopak velká většina poutníků využila všemožné dopravní prostředky, tento trend se začíná prosazovat již v době průmyslové revoluce a za hlavní jeho výhodu můžeme označit nízkou finanční náročnost a rychlost dostupnosti přepravy. Pokud se již vydali na pouť pěšky, hmotné zázemí jim poskytovali buď blízcí či dokonce průvodce z cestovní kanceláře, u které si pouť zaplatili.

5.2.1. Poutník – terénní pozorování

Z nezúčastněného pozorování vyplynul podle mého názoru zajímavý poznatek. Poutník se většinou při vstupu do kostela zastavil, u misky se svěcenou vodou se pokřižoval, poklekl a před oltářem Panny Marie se poklonil, pomalu usedl do kostelní

lavice a rozjímal, přičemž netěkal očima z jedné strany na druhou, ale naopak je měl sklopené a popřípadě letmo pohlédl na oltář či přímo na Pražské Jezulátko. Koncentrace se soustředila jen na symboliku sošky a po dokončení modliteb následovalo setkání s karmelitánskými bratry.

Bratři od poutníků přijímali dary[92], podávali jim rozhřešení a v neposlední řadě jim pomáhali v orientaci po dlouhé cestě, kterou vykonali. Poskytnutí rozhřešení a noclehu dokončuje jednotlivé aspekty poutě a dává poutníkům pokyn ke zpáteční cestě. Zázemí tedy spočívá jak v materiální tak i v duchovní sféře života poutníků.

Pokud si stále představujete poutníka, jako jsem si ho představoval já, tedy člověka v otrhaných šatech, neupraveného a unaveného z dlouhé cesty, tak tato středověká skutečnost již podle mého pozorování neplatí. Poutník bych mnohdy výborně oblečen, odpočatý a upravený, takže jeho odlišení od zbytku návštěvníků bylo ztížené. Za jeden z hlavních odličovacích parametrů sloužil dar, který přinesl prakticky každý poutník, očekávající nějakou pomoc či rozhřešení. Dar bychom mohli v tomto případě považovat za jakousi symbolickou oběť, kterou účastníci rituálu žádají o nějaký skutek. Samozřejmě, že se v průběhu mého výzkumu objevili i poutníci, kteří fakticky odpovídali typickému, středověkému popisu, avšak jejich množství bylo výrazně menší, nežli počet moderně vyhlížejících poutníků.

Poutník se dá z mého pozorování rozdělit minimálně do dvou skupin. První kategorii zaujímají lidé, kteří putují sami, oproštěni od většiny materiálních statků, například vše co s sebou mají je pouze oblečení a boty. Poutník tímto oproštěním dává najevo jak změnu statusu, tak i skromnost, kterou má pouť symbolizovat. Druhou kategorii vyplňují lidé, kteří rovněž putují avšak například se skupinou, nebo příbuznými, kteří jim zajišťuji tzv. technické zázemí či jak jsem výše zmínil použili služeb jiných autorit, například průvodce. V určitých momentech tedy bylo velmi složité definovat poutníka a člověka, který symbol „pouti“ pojal z turistického hlediska.

[92] Viz příloha č. 16. – 19.

5.2.2. Motivace k pouti

V této části zdůrazním jednotlivé motivy, které poutníky vedou k uskutečnění poutě. Předpokládal jsem, že s rostoucím počtem respondentů, poroste i množství důvodů k uskutečnění poutě. Tento předpoklad se však nepotvrdil a z krátkých odpovědí vyplynulo pouze několik motivů, které se za dobu trvání terénního výzkumu několikrát opakovaly.

Určité podněty k pouti jsou lehce definovatelné, může se jednat o ovlivnění jinými poutníky, duchovní aspekty (pokání, prosba, poděkování) či pouze jednoduše o tradici, která se po generace opakuje. Mnohdy jsou ale tyto motivy skryty před zraky ostatních účastníků, může se jednat o objasnění podstaty - smyslu života, hledání tzv. „cesty“, která má jedince „napravit“ či mu umožnit, aby si ujasnil své hodnoty. Dalšími skrytými formami může být uvědomění si času jako veličiny. Nedá se již říci, že by byly záměry poutníků čistě náboženské, protože jsem se setkal i s tím, že se objevují motivy, které se prolínají s ekonomický a osobními prosbami, avšak tyto prosby i nadále skrytě spojuje náboženský podtext, v tomto případě Pražské Jezulátko.

K dalším motivům, které se v průběhu terénního výzkumu objevily, patřily prosby nejen za individuum, ale také za celou skupinu (rodinu, komunitu). Přičemž cesta, která poutníka vedla na konec pouti, byla provázena vzpomínkami a modlitbami, které se vázaly k jeho motivaci. Mnohdy je ale motivace mnohem jednodušší, žádné vznešené účely ani prosby, jen prostý pokus, zdali na to mám či si chtěli lidé jen vyčistit hlavu. V tomto případě jsem přesně nevěděl, do jaké skupiny bych respondenty začlenil, ale protože pouť fakticky podnikli, tak z toho důvodu jsem zvolil kategorii poutníků.

V následujících částech shrnu jednotlivé podněty, které poutníky vedly k uskutečnění pouti a prostřednictvím příkladů z nezúčastněného pozorování či rozhovorového šetření zhodnotím jednotlivé poskytnuté údaje. Poutníky jistě vedlo k vykonání cesty větší množství důvodů, často se ale v odpovědích objevovaly následující náměty.

5.2.2.1. Pokání, uvědomění si vlastního „já“

Pouze při pouti, při které se poutník distancuje od materiálních statků, je schopen podle slov mých respondentů ujasnit si priority, pochopit, bez kterých věcí jsme schopni se v současném světě obejít. Mnohdy poutníci poukazovali na to, že veškerý majetek, který po dobu pouti vlastí je pouze jejich oblečení a obuv. Prostřednictvím oproštění od materiálních statků poutník opouští materiální (profánní) svět a přesouvá své myšlení do světa sakrálního. Uvědomění si času a pomíjivosti života umožnilo respondentům lepší odpoutání od jejich všedního života a přispělo k uskutečnění fáze jejich odloučení.

Zajímavé bylo zjištění, že tento motiv využívali hlavně poutníci, kteří podnikli cestu pěšky, měli tedy větší množství času k rozjímání a ujasnění si svých životních priorit. U poutníků, kteří cestovali prostřednictvím různých dopravních prostředků, se tyto motivy nevyskytly, popřípadě je poutníci do svých podnětů nezahrnuli.

5.2.2.2. Spolupráce mezi poutníky

Poutník také nežije sám, potkává lidi kolem sebe a ti ho mnohdy požádají, aby se za ně také pomodlil a vzpomněl si na ně cestou a pak také v cíli své poutě. To je služba poutníka těm, kteří se z různých důvodů nemohou poutě zúčastnit. V tomto případě se nejedná pouze o jejich blízké či známé, ale například i o lidi, se kterými se v průběhu cesty na poutní místo setkali. Jednalo se o lidi, jenž jim poskytli nocleh, stravu či jen psychickou podporu. Mohli bychom to označit, že vůči nim poutník cítí určitou míru vděčnosti a zavázanosti.

Zajímavé bylo, že se jednotliví poutníci postupem času oslovovali a zúčastnili se krátkého hovoru. Ačkoliv se poutníci oslovovali, udržovali si jistý odstup a celkový společný hovor netrval příliš dlouho. Vztahy navazovaly především mladší ženy, které hojně využívaly nonverbální komunikaci.

V rozhovorech, které mezi s sebou poutníci vedli, mnohdy objasňovali ostatním členům skupiny důvody své cesty a její hlavní účel. Respondenti tímto způsobem utužovali vztahy uvnitř skupiny a zároveň získávali prestiž. Poutníci, kteří se rozhovorů

účastnili to činili z důvodu, aby poznali skupinu, do které přišli a mohli přijmout podle Halbwachse její principy v podobě kolektivní paměti[93].

5.2.2.3. Prosebný motiv

V mnoha případech jsem se setkal s prosebným motivem, který bych přirovnal k prosbě v zastoupení. Tuto formu využívaly u mého pozorování především ženy, které orodovaly zejména za své manžely, příbuzné či blízké, jenž se nemohli, z jakýchkoliv důvodů pouti zúčastnit. V tomto případě se s prosbou ženy ztotožnily a přijaly jejich prosbu za svou, avšak podle mého názoru se nedá o této možnosti hovořit o přechodovém rituálu ve smyslu, který popisuje van Gennep. Ženy podnikaly pouť za účelem změny jakýchkoliv statusů, ale hlavním podnětem byla pomoc svým blízkým. Můžeme tedy hovořit o psychologických či morálních důvodech, ale do této kapitoly jsem to zařadil prostřednictvím motivu, který jednotlivé poutníky k cestě vedl.

Největší podíl týkající se prosby byl, jak jsem již zmínil ve znamení nemoci. Za období, které jsem v kostele strávil, se v něm vystřídalo několik set poutníků, avšak některé tváře, se den za dnem opakovaly.

K ostatním podnětům patřily například prosby k přímluvě za lepší zaměstnání, získání peněžních prostředků, dokončení vysokého vzdělání a mnohdy se stalo, že poutníci buď nepřišli na místo s žádnou prosbou, či mi ji odmítli sdělit, protože to pro ně bylo dosti osobní téma.

„Hlavním cílem je pro mě samotná cesta, příchod na poutní místo je jen takový bonus“.[94] Na několika denní, týdenní či i měsíční cestě, si člověk uvědomuje skutky, které provedl a to, zda-li jsou slučitelné s jeho přesvědčením či nikoliv. Respondent poukazoval na svůj ateismus, ale zároveň doplnil svou myšlenku tím, že když je člověku nejhůře, bude se upínat k čemukoliv, aby se mu ulevilo. Respondent se na jednu stranu připodobňoval k ateistovi, ale současně na druhou stranu poukazoval na svůj odklon od vědy k náboženskému vnímání. Z toho můžeme soudit, že i z návštěvníků, se mohou stát v průběhu času poutníci, postupně se všemi přechodovými náležitostmi.

[93] HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*. vyd. 1. Praha : SLON, 2009., s. 50-59. ISBN 978-7419-016-2.
[94] Respondent Martin, Slovensko

Prosebný motiv se z mého pohledu nedá generalizovat a univerzálně použít na všechny skupiny poutníků. Z několika výpovědí jasně vyplynulo, že návštěvu Pražského Jezulátka zvolili respondenti jako poslední možnost například k uzdravení, kdy lékařská věda zklamala a nebyla jim schopna pomoci. Podle jiných výpovědí však tento fakt neplatí, někteří poutníci se na lékařskou vědu vůbec neobrátili a jako prioritní formu zvolili pouť, ať již z osobních zkušeností či ze zkušeností jejich blízkých či známých.

Poutníci se vesměs dovolávali pomoci nějakého světce, ať již Panny Marie či přímo Jezulátka jako malého Ježíše. V případě, že se poutníkovi prosba, popřípadě pomoc vyplnila, je důležité poznamenat, že cítil vůči světci oddanost a považoval za povinnost o tomto skutku vyprávět i dalším lidem ve svém okolí, čímž podle Halbwachse a Assmanna prohluboval svou individuální a zároveň přesouval podněty do kolektivní paměti. Mnohdy se jednotlivé motivy překrývaly a poutníci, kteří pouť vykonali opakovaně, zároveň například uváděli děkovný motiv za předchozí prosby a na druhou stranu v probíhající pouti prosili opět o něco jiného.

5.2.2.4. Děkovný motiv

Díky skutkům, o kterých se jednotliví lidé dozvěděli, ať již od svých známých, či prostřednictvím internetu a dalších multimediálních prostředků rostly řady poutníků k pražské relikvii. Za nárůstem množství můžeme opět hledat prohloubení kolektivní paměti a zároveň k tomu dal podnět pouhý děkovný motiv, kterým poutník projevoval vděčnost za pomoc.

Například jsem prováděl rozhovor s respondentkou, která před několika lety prodělala ještě jako studentka zánět mozkových blan a příbuzní se modlili k Panně Marii a Pražskému jezulátku o pomoc. *„U postele jsem měla sošku panenky a Ježíška, kteří mi pomohli z nejhorší nemoci“*.[95] Pražské Jezulátko zvolili, protože k němu má vztah celá rodina již po generace a v těžkých chvílích jim vždy pomohlo. Pro poděkování zvolila netradiční způsob, rozhodla se navštívit všechny významné sošky Pražského Jezulátka v Evropě a každému jednotlivě vzdát úctu. Prostřednictvím multimediálních kanálů si vyhledala veškeré informace o sošce, ale z finančních důvodu byla schopna vykonat

[95] respondentka Asmaa

osobní děkovnou pouť do Prahy až v současnosti. Prosba se tedy zřejmě vyplnila, protože se respondentka těší dobrému zdraví.

Největší zastoupení v děkovném motivu zabíraly formy díků za uzdravení, dodání životní síly či pomoci v těžkých lidských rozhodnutích. Všechny tyto případy byly doprovázeny hodnotnými dary, které poutníci na oltář Pražského Jezulátka přinášeli, ať již se jednalo o nemalé peněžní dary, látky, či jen pouhé květiny a fotografie uzdravených částí těla. Někteří poutníci přinášeli na poutní místo keramické a jiné destičky[96], které symbolizovaly datum jejich první návštěvy, a popřípadě nesly i určité poselství či formu poděkování.

Respondentů, kteří se odkazovali na děkovný motiv, bylo největší množství ze všech oslovených poutníků. Z toho vyplývá, že velké množství účastníků se již na poutní místo vrací opakovaně. Z výzkumu vyvstal i fakt, že se k návštěvě poutního místa respondenti budou připravovat i do budoucna a je to tedy jakýsi nekončící koloběh proseb a projevených díků.

5.2.2.5. Osobní a sociální motiv

Nedá se zjednodušeně kvalifikovat, zdali jednotlivé osobní motivy prosazovali poutníci ovlivnění vírou a poutníci, kteří víru neupřednostňovali. Slovo poutník, nemusí v současné době nutně prezentovat věřícího člověka, tak jako tomu bylo ve středověku a v novověku.

Osobní motivy, jak již označení napovídá, se týkají přímo jedince, se kterým jsem prováděl jednotlivá narativní šetření. Z velké části korespondovalo s prosbami, které byly vyřčeny v zastoupení, avšak osobní prosba je vždy podnícena a předána jiným způsobem, než prosba, kterou poutník pouze tlumočí skrze svou osobu.

Dalo by se říci, že se zde posouvá individuální cíl nad cíle komunitní či skupinové. Z výpovědi respondentů, kteří tlumočili oba motivy – osobní i skupinové – všichni zodpověděli, že jako první prezentovali svou osobní prosbu Pražskému Jezulátku, za kterou orodovali mnohem více, než za prosbu skupinovou. Respondenti sice projevili

[96] Viz. příloha 7. – 8.

radost, nad tím, že byli vysláni jako „poutníci“, avšak jednoduše převládala potřeba zvýšit svůj individuální zájem před zájmy kolektivními.

Do této kapitoly bych zařadil i pojem střetávání poutníků a jejich společnou pouť. Část respondentů z řad poutníků uvedla, že v průběhu poutě potkala jiné poutníky a určitý úsek prošli společně. Cesta podle nich byla více aktivní a naučná, avšak i náročnější. Poutník již nebyl zodpovědný sám za sebe, ale i za svého spolupoutníka, v některých případech byla cesta i pomalejší a složitější, protože dočasný partner udával rozvážnější tempo. Složitost spočívala v hledání ubytování či noclehu pro větší skupinku než pro jednotlivce. Vesměs se ale poutníci shodují na tom, že to byla určitá zkouška, která k pouti patří a připisují tomu podle jejich slov, zvláštní účel. Získali nové přátelé, nový pohled na svět a v neposlední řadě se na pouti spojili s člověkem, jenž má podobný úděl, a kterému mohli důvěřovat.

Jiní poutníci zase označovali pouť za jakousi hru, popřípadě výzvu. Většinou to bylo spojeno se získáním lepšího statusu, a dokázáním si, zdali je respondent takové akce ještě schopen. *„Pouť jsem podnikla poprvé asi před třiceti lety, chtěla jsem zkusit, jestli to dokážu i teď“*.[97] Podnětem pro tuto respondentku, byl například článek v novinách, který glosoval důchodkyni, jenž zdárně vykonala pouť do španělského Santiaga. Osobním motivem tedy byla ctižádost a snaha vyrovnat se s okolím.

5.2.2.6. Smíření s Bohem či světci

Toto téma souvisí hlavně s odpuštěním uskutečněných hříchů či navrácení na cestu, ze které účastnici sešli. Je doprovázeno podobně jako ostatní motivy dary na oltář, nyní však ne pouze Pražského Jezulátka, ale i ostatních světců, kterým je místo věnováno. Pokud hovoříme o smíření s Bohem, tak samotným cílem z pozice poutníků není dosažení poutního místa.

Mnohdy samotní poutníci projevují skepsi k jednotlivým aspektům poutě, ať už se jedná o cestu či její zakončení v podobě prosby. Někteří respondenti uváděli, že jen volili alternativu, nešli přímo za Pražským Jezulátkem jako za světoznámým symbolem, ale zvolili ho, protože vyzkoušeli již větší či menší množství jiných patronů a ti jim

[97] Respondentka Carlita, Monako

nebyli schopni nijak pomoci. Tato návštěva je tedy pouze alternativou. Po vykonání modliteb a proseb je v jejich plánu návštěva i dalších známých pražských kostelů a chrámů, ve kterých budou vykonávat stejný „rituál“. Toto tzv. sbírání světců či patronů jim má zajistit větší možnost na uskutečnění prosby a její rychlejší návratnost. Dvě respondentky, shodou okolností obě z Itálie, nezávisle na sobě uvedly, že si zvolily i tuto alternativu z toho důvodu, že *„Pražské Jezulátko je malý Bůh, a budou mít, tedy větší šanci na splnění jejich modliteb“*.[98]

Z této výpovědi vyplývá, že volba světce může fungovat jako určitá strategie, která poutníkovi poskytne větší možnost výběru a zároveň větší šanci, že jeho prosby budou vyslyšeny. Avšak již není jasné, jakým způsobem poutník zjistí, který mu z velkého počtu světců, jenž v průběhu své pouti oslovil, pomohl a poskytl útěchu. Tito poutníci přechází z jedné společenské skupiny do druhé a z mého pohledu bych je přirovnal k návštěvníkům, kteří v každé skupině zaujímají nějakou roli a vůči zbytku si nasazují všemi uznávanou a jasně rozpoznatelnou masku, stejně jako ji ve svém díle popisoval Goffmann[99].

Poutníci, kteří své jednání vysvětlují svou zoufalostí, a nedostatkem víry v dříve zvoleného patrona ubírá poutní cestě podle mého názoru na rituálnosti. Přechod mezi skupinami je ze společenského hlediska náročný, avšak ne nemožný, a protože hlavním spojujícím tématem je jak cesta s určitým cílem (návštěvou Pražského Jezulátka), tak i symbolika poutníka, dochází pouze k přechodu v rámci jednotlivých sub-skupin, pokud za primární skupinu označíme samotnou církev.

5.2.3. Poutník jako turista

Poutníci zvolili tuto formu jako sloučení několika jednotlivých aspektů, v popředí se objevovala snaha poznat nová místa, která byla spojena s možností vykonání poutě. Z velké části se tedy jednalo o cestovatelský motiv.

[98] Respondentky Felisa a Rosalita, Itálie
[99] GOFFMAN, Erving. *Všichni hrajeme divadlo : sebeprezentace v každodenním životě*. 1. Praha : Studio Ypsilon, 1997., s. 29-36. ISBN 80-902482-4-1.

V některých případech byl osobní motiv ještě mnohem prozaičtější, a neslučoval se se symbolem pouti – který charakterizuje nějaká prosba či specifický motiv. Respondenti jednoduše využili možnosti prodloužení volna, volili možnost hrazené cesty zaměstnavatelem či vyčerpání pracovní dovolené. Díky terénnímu výzkumu a následným rozhovorům jsem se setkal s poutníkem z Itálie, kterému byla cesta za Pražským Jezulátkem zaplacena jeho zaměstnavatelem. Tento případ je však ojedinělý, protože jiní poutníci poukázali na to, že si cestu museli hradit ze svých vlastních prostředků.

Stejně jako návštěvníci níže i poutníci se v tomto směru zaměřili na tzv. získávání relikvií. Poutníci to vysvětlovali tím, že jim nestačí pouze několikrát navštívit poutní místo, ale pro lepší vzpomínání jim poslouží získaná relikvie, kterou pro ně byla obstaraná soška Pražského Jezulátka. Tento symbolický vztah k podobě Ježíše jim umožňuje jak lepší provázanost s místem, které navštívili, tak je zároveň spojuje s komunitou, do které se tímto aktem začlenili.

Někteří respondenti svou pouť pojali jako kulturní zážitek a v průběhu cesty navštívili i další památky nejen v Praze, ale v průběhu celé své cesty. Primárním cílem bylo dosažení konečného cíle pouti a zbytek *„pro mě bylo nestředním, vždycky jsem chtěla poznat jiné kultury a jiná místa, pout mi moje přání umožnila“*.[100]

5.2.4. Dary Pražskému Jezulátku

Ačkoliv každé skupině vyhovuje jiný způsob daru určitá věc motivy všech skupin spojuje. Tento princip shrnul ve svém díle Esej o daru M. Mauss. V předchozím textu vycházím z Maussova principu reciprocity[101]. Dar znamená určitý závazek, prostřednictvím tohoto závazku i poutníci očekávají určitou reciprocitu, zjednodušeně řečeno něco „na oplátku“ svého daru.

[100] Respondentka Darina, Slovensko

[101] MAUSS, Marcel. *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*. 1. Praha : SLON, 1999., s 17-32. ISBN 80-85850-77-X

Ve většině případů poutníci předpokládají, že reciprocitou za dar bude uzdravení. V některých případech můžeme poukázat na posun daru, poutníci dávají[102] dar nikoliv dopředu, ale zpětně, až v případě, že se očekávání skutečně naplnilo.

Abych tento princip upřesnil, je vhodné uvést příklad. Jednotlivé skupiny se například prostřednictvím internetu shlukují a předávají si zkušenosti a nápady, kterými osloví svého patrona. Tímto chci objasnit, že některé skupiny poutníků preferují jiné symbolické dary, zatímco ostatní skupiny by se s tím nikdy neztotožnily.

V příloze si můžete povšimnout, že v darech převažují předměty symbolizující sošku Pražského Jezulátka či svatých, dále se zde objevují formy oblečků a v neposlední řadě peněžní prostředky. Závěry jsem vyvodil z množství darů, které byly vystaveny v sakristii a dalších místnostech kostela.

Jiné skupiny naopak preferují čistě méně materialistickou podobu daru. Pod tímto pojmem si můžeme představit velké množství květin, svíce či jen kousky krajek a látek. Tyto dary je již velmi těžké dohledat, protože velmi rychle podléhají zkáze, či jsou spotřebovány pro církevní účely.

Zjednodušeně řečeno, každému poutníkovi, či skupině vyhovuje jiný způsob, kterým může požádat o pomoc a podporu svého patrona. Tento způsob je z velké části etnocentrický, protože odmítá ostatní způsoby jako nevhodné, což mi z rozhovorů potvrdili i někteří poutníci, se kterými jsem uskutečnil terénní výzkum.

Většina poutníků tedy, jak již jsem několikrát v průběhu textu zmínil, navštívila kostel Pražského Jezulátka s konkrétním očekáváním – prosba o uzdravení, lepší sociální postavení atd. Zjistili, že motivy, kvůli kterým do tohoto kostela přicházeli ostatní účastníci, ať již z jejich blízkého či vzdáleného okolí, popřípadě zcela neznámí aktéři zanechávající pochvalné zprávy na internetu, se plní.

[102] MAUSS, Marcel. Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech. 1. Praha : SLON, 1999., s 74-84. ISBN 80-85850-77-X

5.3. Kdo je turista?

Zykmund Baumann[103], člení lidi, kteří cestují, do několika kategorií, mezi kterými je i turista či tulák. Turista je podle tohoto sociologa výmysl až postmoderní společnosti. Turistu definuje jako člověka, který má dostatečné množství peněz, které mu umožní cestovat a poznávat nová místa. Své shrnutí charakteristiky turisty[104] Baumann ještě rozšiřuje o model, když se jedinec nezapojuje do dění ve společnosti, kterou poznává a pouze získává dojmy, které prezentuje při návratu do svého bydliště.

S tímto připodobněním turisty se však v rámci autorova díla neshoduji. Z mého pozorování jasně vyplynul fakt, že se návštěvníci/turisté, v mnohých případech do dění zapojili a snažili se přijmout svou dočasnou pozici v rámci nové skupiny. Turista si samozřejmě osvojuje nově nabyté dojmy, které prezentuje po návratu zpět, tyto dojmy však nemůžeme brát jako relevantní, protože se jedná pouze o subjektivní cítění jedinců, a každý z nich má odlišné vnímání.

5.3.1. Turisté – terénní pozorování

Stejně jako v kapitole *Poutníci – terénní pozorování*, i zde alespoň okrajově poukážu prostřednictvím popisu a nezúčastněného pozorování na chování a postoj návštěvníků, kteří přicházeli do karmelitánského kostela Panny Marie Vítězné.

Samotní návštěvníci se dají rozčlenit minimálně na dvě skupiny. V případě jedné skupiny návštěvník vešel do kostela, obešel kostelní loď, přes zákaz fotografování, si s bleskem vyfotografoval plastiku Pražského Jezulátka, oltář a popřípadě obrazy, které dotvářejí celkovou poutní tradici, a během několika málo minut kostel opustil.

Druhá skupina vešla do kostela, chvíli zůstala stát na místě, aby si prohlédla kostel jako celkovou budovu. Návštěvníci využili křtitelnice, a mnohdy špatnou rukou a

[103] BAUMANN, Zykmund. Úvahy o postmoderní době. vyd. 2. Praha : Sociologické nakladatelství, 2002. 40-53 s. ISBN 80-86429-11-3.
[104] BAUMANN, Zykmund. Úvahy o postmoderní době. vyd. 2. Praha : Sociologické nakladatelství, 2002. 49-53 s. ISBN 80-86429-11-3.

někdy i ve špatném pořadí vytvořili na své postavě symbol křesťanského kříže. Z následných rozhovorů vyplynulo, že věřící nejsou, ale atmosféra kostela a i lidé, kteří se v kostele byli, je k tomu přiměla. Cíleně se tedy snažili osvojit si určitou roli a získat dočasné postavení v dané lokalitě.

Tito návštěvníci se díky tomu v kostele zdrželi delší dobu, nepořizovali tolik fotografií a mnohdy usedli i do kostelních lavic. K vysvětlení svého počínání zvolili takovou logiku, hlavním důvodem byl odpočinek, uvolnění a nabrání nových sil na další cestu po pražských památkách.

„Kostel navštíví přibližně přes jeden milion návštěvníků“[105], přičemž jak jsem nastínil výše, i sám bratr Jan zdůraznil, že je nutné rozlišovat mezi návštěvníky a poutníky. Z rozhovoru vyplynulo, že z celkového počtu je více než 2/3 návštěvníků a zbylá část jsou poutníci z Čech a celého světa, o které se bratři starají a poskytují jim zázemí.

5.3.1.1. Turistický či kulturní motiv

Jedním z hlavních důvodů návštěvy pražské kostela je pouze prohlídka budovy a popřípadě sošky, kterou ve svých prostorách skrývá. Mnozí návštěvníci, jak vyplynulo z rozhovorů, ani nevědí o tom, že se v kostele nachází nějaká soška a prohlídku vnímají jen jako další „hon“ na světové památky. Paradoxní bylo, že se o existenci sošky dozvěděli například až prostřednictvím mé osoby a některé ze skupin si mě i přes vysvětlení mého výzkumu pletly s průvodcem.

Do této kapitoly bych dále kromě čistě kulturního zájmu zařadil například i jistou formu osvěty, která s kulturou koresponduje. Návštěvníci, kteří již ovšem měli nějaké povědomí o Pražském Jezulátku, přicházeli do kostela, aby o této sošce zjistili další informace, které jim mohli poskytnout pouze karmelitánští bratři. K těmto účelům sloužila kancelář, kterou jsem zmínil v kapitole karmelitánského kostela. V několika případech byl ohlas tak silný, že nebylo možné dotazy všech zájemců zodpovědět. Pro tyto účely byly využity brožury o Pražském Jezulátku či karmelitánský bulletin, který

[105] Bratr Jan

shrnoval jak působení karmelitánských bratří v Praze či jinde ve světě, tak i fungování misií a v neposlední řadě právě vysvětlení k Pražskému Jezulátku.

Díky skupinkám návštěvníků, kteří pokládali karmelitánským bratrům otázky jsem zjistil, že velká část z nich získala počáteční informace z internetu či právě ze zmíněných legend, přičemž jim v daných příbězích z jejich pohledu rozporovalo několik informací. Než aby zvolili možnost elektronického dotazu prostřednictvím emailu, vydali se do Prahy a podle jejich slov si udělali vzdělávací výlet.

Kromě internetu zde hrálo i velkou roli doporučení přátel či známých, kteří kostel navštívili v blízké či dávné minulosti a předali svou převážně dobrou zkušenost i ostatním. Ve všech těchto případech je důležité zdůraznit, že se jedná pouze o *výlet*, který je spojen s kulturním či historickým zážitkem a další motivy jsou až doprovodné a nemají prioritní váhu.

5.3.1.2. Společenský motiv

Z výpovědí jednotlivých respondentů, kteří se účastnili mého výzkumu, vyplynula zajímavá informace. Především skupina pražských žen ve věku pohybujícím se kolem 60 let, využívala prostor kostela za účelem společenského střetávání. Staly se z nich „pravidelné návštěvnice“ kostela Pražského Jezulátka, přičemž samotné místo ani relikvie v nich nevzbuzovaly žádné pocity.

Jednotlivé schůzky dopředu plánovaly do pečlivých detailů, které nespočívaly pouze v časovém horizontu, ale například i v občerstvení. Podle jejich slov se v kostele schází pravidelně již čtvrtým rokem, přibližně čtyřikrát za týden s tím, že se některé týdny schází častěji a jiné týdny jsou tzv. volnější.

Pravidelné schůzky podle mého zjištění vyplňují především časový přeliv mezi dopolednem a odpolednem, nejčastěji od 10 do 14 hodin. Nutno podotknout, že jsou tyto schůzky pravidelně přerušovány karmelitánskými bohoslužbami, které probíhají každou hodinu.

Za podstatné zjištění z mého výzkumu v této oblasti považuji fakt, že ačkoliv respondentky, které se pravidelně v kostele schází, nejsou katolického vyznání, jak samy říkají, jsou „bez vyznání“, zapojují se do karmelitánských bohoslužeb. Za období, které

strávily v karmelitánském kostele, znají bohoslužebné texty a ačkoliv podle jejich výpovědí přesně neznají jednotlivé účely bible, chtěly splynout s okolními poutníky, kteří do kostela přichází.

Vyvstává zde otázka, z jakého důvodu k jejich jednání dochází. Nedá se říci, že by se v tomto případě jednalo o přechodový rituál, ve smyslu, kterým ho popisuje van Gennep, protože účastníci neprochází jednotlivými fázemi. Za hlavní motivaci můžeme považovat sociální podněty, respondentky se chtějí scházet a navzájem se dělit o své problémy. Společně se setkávají na místě, které jim dává vše co potřebují , například klid a přístřeší a zároveň jim toto místo, i přesto, že nejsou věřící dává pocit náležitosti do určité komunity. V tomto případě můžeme hovořit i pocitu užitečnosti, protože tyto responentky vypomáhají při náboženských slavnostech.

Zde bych použil tezi Irwinga Goffmana z knihy Všichni hrajeme divadlo. Konkrétně se jedná o fakt Goffmanovy koncepce vědomých a nevědomých rolí[106]. Přičemž z předchozího textu vyplývá, že si respondentky zvolily vědomou povahu role, kterou jsem zmínil výše.

Kromě návštěvníků a poutníků navštěvují kostel i přátelé karmelitánského řádu a spolupracovníci. *„Jezulátko znám, s otcem Anastasiem jsem pracoval více než 15 let“.*[107] Tito spolupracovníci pomáhají řádu různými způsoby, ať již jde o osvětovou činnost, materiální pomoc či jen přátelské návštěvy. *„Důležité je, že člověk přijde, nezáleží na důvodech, každý se jde poklonit Jezulátku, ale toho pravého Ježíše má každý nás tady (ukázal na srdce)“.*[108] Jezulátko je tedy symbol, který dokáže spojit jednotlivé skupiny lidí prostřednictvím víry a touhy pomáhat svým bližním.

5.3.1.3. Osobní motiv

Někteří návštěvníci museli přijmout roli poutníka. Tato role jim limitovala jejich lepší postavení ve společnosti. Do této kategorie jsem zařadil zájem o individuální prospěch. Respondenti uváděli pouť jako podmínku, kterou jim zaměstnavatel, rodina či

[106] GOFFMAN, Erving. *Všichni hrajeme divadlo : sebeprezentace v každodenním životě*. 1. Praha : Studio Ypsilon, 1997., s. 25-29. ISBN 80-902482-4-1.
[107] Respondent – nepředstavil se
[108] Otec Anastazius

okolí uložilo vykonat, aby měli například lepší postavení v práci či si jich okolí více vážilo. Zde bych rád uvedl příklad dvou německých respondentů, pro které byla návštěva poutního místa v karmelitánském kostele symbolem pro lepší sociální postavení. Zaměstnavatel je postavil před osobní rozhodnutí, ve kterém měli dvě možnosti volby. Pokud podniknou náboženskou pouť stanou se tito respondenti spolumajiteli jedné malé německé firmy. V případě, že by tuto pouť nevykonali, jim hrozil zaměstnavatel výpovědí z pracovního poměru. Respondenti tedy zvolili možnost vykonat pouť, díky čemuž si zlepšili své postavení jak ve společnosti, tak i v profesním životě.

Dále Pražské Jezulátko přišla navštívit i žena z Moravy, která dostala od svého přítele miniaturní sošku Jezulátka darem, *„získala jsem tuto sošku, aby mě chránila na dlouhé zahraniční cestě“*.[109] Přítel, který jí sošku daroval, Pražské Jezulátko zná a již několik let se pravidelně účastní akcí, které kostel pořádá, za tu dobu se stal pravidelným dobrovolným dárcem finančních prostředků, a podle svých slov nedá na sošku Jezulátka dopustit. Tato koncepce opět zasahuje do dvou motivů, kromě daru se zde objevuje i přenesený motiv prosby a ochrany na cestě. V tomto případě nebyl motiv prosby vyřčen respondentkou, ale prostřednictvím jejího přítele.

Respondentka nepatřila mezi poutníky, ale sama se stylizovala mezi krátkodobé návštěvníky, kteří se přišli na Jezulátko podívat. Podle svých slov návštěvu nepojímala jako cestu náboženskou cestu, ale jako způsob poděkování příteli, který jí sošku daroval. Soška pro ni nemá žádný zvláštní význam. Podobně jako to popisuje Goffman[110], a stejně jako jsem to prezentoval i v textu výše, respondentka přijímá roli, která se od ní očekává, avšak s rolí se neztotožňuje, nepřijímá ji zcela za svou ve všech kontextech, pouze ji tzv. *„hraje“*.

Návštěvník tedy mnohdy „hrál roli“ poutníka za jasným účelem, aby nevyčníval z řady a mohl se na určitý okamžik začlenit do skupin poutníků. Jeho motivem tedy nebylo samotné poutníky kontaktovat, navazovat s nimi užší sociální vztahy, ale pouze pouť vykonat a nijak na sebe neupozorňovat.

[109] Respondentka Jana, Morava

[110] GOFFMAN, Erving. *Všichni hrajeme divadlo : sebeprezentace v každodenním životě*. 1. Praha : Studio Ypsilon, 1997., s. 25-29. ISBN 80-902482-4-1.

5.3.1.4. Zvědavost a útěk od reality

Z častých výpovědí respondentů z řad návštěvníků vyplynulo, že jejich hlavním cílem návštěvy kostela, je alespoň na chvíli opustit rušný svět, zavřít za sebou dveře kostela a oprostit se od povinností, které na ně čekají. Kostel pro ně představuje klidné místo, které je zasazeno do rušného prostředí města. Zde to neprobíhá jako například v chrámu Svatého Víta na Pražském hradě, který denně navštíví zástupy návštěvníků. Kostel Panny Marie Vítězné stále plyne svým poklidným životem.

I přes hloučky turistů zde panuje zvláštní nálada, která až na výjimky, nikoho nevede k hlasitým projevům. Z nezúčastněného pozorování jsem několikrát postřehl, že turisté, kteří hlasitě ještě před kostelem diskutovali, ztišili tón svého hlasu nebo dokonce přestali mluvit úplně, a po té, co si kostel prohlédli a vyšli ven hlavním průčelím, znovu započali svůj hlasitý rozhovor. Stejný princip zaujímali i průvodci, podle mého pozorování část svého výkladu přednesli před kostelem a uvnitř stavby ho již jen doplňovali a prohlídku podpořili ukazováním.

Setkal jsem se se skupinou turistů pocházejících ze severní Itálie, jejichž průvodkyně byla silně věřící a ke svému přesvědčení se hlásila několikrát během našeho rozhovoru. Pražské Jezulátko samozřejmě znala *„Ano znám to, jsem křesťanka a jsem tu již po několikáté“*[111] a její hlavním záměrem bylo ukázat ho celé skupině. Měla k tomu svůj osobní důvod, jak sama říká, soška ji několikrát pomohla v těžkých životních chvílích.

Právě soška Pražské Jezulátka ji přiměla stát se průvodkyní, aby ji mohla často navštěvovat a předávat její odkaz i mezi další turisty. *„Doufám, že soška Jezulátka pomůže i ostatním návštěvníkům stejně tak, jako pomohla mně“*.[112] Průvodkyně měla na starosti devíti člennou skupinu, z nichž nikdo neznal historii Jezulátka. Návštěvníci ze skupiny historii sošky neznali, ani je moc její historie nezajímala. Své vysvětlení doplnili o to, že jim tato návštěva byla naplánována a čeká je další prohlídka historických a kulturních památek Prahy

[111] Respondentka, Itálie
[112] Respondentka, Itálie

5.3.1.5. Ostatní motivy

Do ostatních motivů jsem zahrnul fakta, která jednotliví návštěvníci uváděli jako příčiny své návštěvy karmelitánského kostela. Kromě výše zmíněných motivů zaujímala důležitou roli i oblast literární, především pohádky a legendy, které si návštěvníci o Pražském Jezulátku přečetli nebo o něm slyšeli.

5.3.1.6. Pohádky a legendy

Působení sošky v Českých zemích a zázraky, které umocňovaly jeho oblibu, umožnily vzniknout velkému množství legend, pověstí či pohádek, jenž se zpočátku předávaly z generace na generaci orální formou, a v neposlední řadě byly zachovány i v tištěné podobě. Největší množství legend se váže k období válek a bojů, v nichž Pražské Jezulátko sehrálo podle spisovatelů zásadní roli a umožnilo těm, který se k němu upnuli šťastně dojít na konec své cesty.

Legenda či pohádka znamenala pro mnoho mých respondentů z řad návštěvníků prvotní seznámení právě se skutky Pražského Jezulátka. Specifickou skupinou návštěvníků byli lidé, kteří se přišli podívat na Pražské Jezulátko, protože si o něm přečetli v publikaci, která se neslučovala s náboženskou tradicí.

Respondenti, kteří mi poskytovali tyto informace, přicházeli většinou v doprovodu dětí, kterým ukazovali nejen část své historie, ale zároveň jim přeneseně ovlivňovali jejich individuální a posléze i kolektivní paměť. Přivedení na místo, kde soška působila po staletí můžeme považovat za vznik tradice a jisté očekávání, že děti, kterým jsou legendy a pohádky čteny v této tradici budou i nadále pokračovat.

Literární díla podnítila zájem v návštěvnících něco více o sošce, o které četli. Podle jejich slov je hlavní výhodou, že *„soška skutečně existuje a je možné ji vidět na vlastní oči, tak jsme si vygooglovali, kde je“*.[113] Nejedná se tedy pouze o nějaké fiktivní místo, ale o místo s jasnými historickými kořeny, které se dají zmapovat několik set let do minulosti. Jedná se tedy o možnost propojení současného návštěvníka s historickou

[113] Respondent Pavel

pamětí, kterou nemohl zažít, ale prostřednictvím tohoto místa a symbolu Pražské Jezulátka má možnost se na utváření historických událostí podílet.

Samotní karmelitáni, jako „nositelé“ tradice, vlastní a jsou zároveň tvůrci, několika orálních i literárních odkazů, které se týkají skutků Pražského Jezulátka. Již výše jsem zmínil vroucné modlitby ke zlepšení stavu kláštera před první polovinou 17. století, modlitby pomohly uzdravit i představitele řádu převora Dominika, který *„přislíbil radě bratří, že se bude o rozmnožení úcty k Jezulátku starati, okřeje-li“*.[114] Legendy o zázracích Jezulátka se šířily Prahou a lákaly do kláštera množství lidí, kteří byli ochotni „vykoupit se“ ze špatného života, prostřednictvím modliteb, proseb a v neposlední řadě i hmotných darů.

K často čteným knihám mezi českými respondenty patřila Legenda o Pražském Jezulátku[115]. Je možné, že se díky této knize podvědomě nějaké údaje o sošce dozvěděli, avšak při dotazu na nějaké údaje, které se legendy týkaly, mi je velké množství respondentů nebylo schopno zodpovědět.

Kromě výše zmíněné knihy se objevuje percepce sošky i v nespočtu další literatury, vůbec nejznámější je nejspíše legenda O ulomených ručičkách Ježíška[116], kterou jsem nastínil již výše. Legenda vypráví o vpádu saských vojsk do Prahy a o tom, jak saský voják zohavil malou sošku, druhá část popisuje nalezení ztracené sošky. *„Otec Cyril se modlil v pustém, zašeřelém kostele, dlouhé hodiny klečel na chladné dlažbě před prázdným oltářem, tu jej z modlitby vyrušil dětský pláč“*.[117] Druhá část legendy poukazuje na to, že nebylo pro řezbáře snadné ručičky přidělat, protože žádný z nich nebyl bez hříchu, až jeden tovaryš s čistým srdcem vkleče před soškou chybějící části vytvořil a ty zůstaly na svém místě i do dalšího dne.

Zajímavým zjištěním pro mě bylo, kolik respondentů z řad návštěvníků se o sošce dozvědělo prostřednictvím literatury. Respondenti sice uváděli, že jednotlivým skutkům, které Pražské Jezulátko v legendách či pohádkách vykonalo, nepřipisují žádnou váhu, ale

[114] EKERT, František. *Posvátná místa královského hlavního města Prahy*. 1996. Praha : Volvox Globator, 1996., s. 247. ISBN 80-7207-040-1.
[115] PECHÁČKOVÁ, Ivana. *Legenda o Pražském Jezulátku*. vyd. 2. Praha : Meander, 1997., 42 s. ISBN 80-902373-5-5.
[116] PECHÁČKOVÁ, Ivana. *Legenda o Pražském Jezulátku*. vyd. 2. Praha : Meander, 1997., s. 33-37. ISBN 80-902373-5-5.
[117] PECHÁČKOVÁ, Ivana. *Legenda o Pražském Jezulátku*. vyd. 2. Praha : Meander, 1997., s. 33. ISBN 80-902373-5-5.

na druhou stranu chtěli sošku alespoň vidět a ukázat ji svým dětem, aby spojili určitou mystičnost s realitou.

5.3.1.7. Přednáška o misiích

Celkovou tajemnou atmosféru z prostředí legend a pohádek dokresluje i otázka africké misijní činnosti karmelitánských bratří. Návštěvníci uváděli, že prvotním motivem, který je oslovil pro návštěvu pražského kostela, byla přednáška, na které karmelitáni prezentovali svou humanitární činnost.

V úvodu nejdříve vždy bratři objasnili původ Pražského Jezulátka a jeho historii. A v dalších částech přednášek, které karmelitáni provádí napříč Evropou, bylo vyobrazeno ztvárnění sošky jako patrona, jenž zaštituje všechny jejich projekty.

Hlavním tématem přednášek bylo oslovením co největšího množství lidí, kteří by byli ochotni přispívat na fungování jednotlivých projektů v Africe. Část posluchačů zvolila cestu jako poznávací úkol, aby si o Pražském Jezulátku ověřili poskytnuté informace a případně přispěli na jeho předložené projekty.

Návštěvníci, kteří byli osloveni přednáškou o afrických misiích, zvolili formu výletu s možností zjistit více o zmíněných projektech a o tom, kam by jejich finanční prostředky putovaly. Pokud nepřispěli ihned po přednášce, nabídl jim kostel Pražského Jezulátka jinou formu příspěvku, buď přímo v hotovosti na místě do připravených sběrných „kasiček“ či formou předtištěné poštovní poukázky[118], do které již pouze zbývá doplnit částku a adresu.

V případě tohoto úseku můžeme hovořit pouze o českých návštěvnících, protože karmelitánská osvěta probíhá z velké části především na českém území, a účastníci misií přednáší zejména v českém jazyce, který obohacují o prvky jazyka sango (národní jazyk Středoafrické republiky), či o zázraky, které Pražské Jezulátko doma i ve světě vykonává**.** Pro české návštěvníky je tento způsob podle slov hlavního představitele karmelitánského kostela nejlepší, protože si mohou spojit přednášku přímo s místem a symbolem, kterého se týká.

[118] Viz. příloha č. 14

5.3.1.8. Skepse k zázrakům

Za zázrak můžeme označit jakýkoliv úkaz, který se zjednodušeně nedá vysvětlit vědou. Zformování tohoto úkazu se často připisuje činnosti nadpřirozené energie, ať již v Boha, či jiných duchovních představitelů (andělé, proroci, svatí).

Návštěvníci, kteří zavítali do kostela Pražského Jezulátka, byli často skeptičtí k činům, které tato soška podle legend, pohádek či podle toho co si „vygooglovali" na internetu udělala. Mnohokrát jsem se setkal s různou variací odpovědi, že se přišli podívat na tu světoznámou sošku, přičemž byl z jejich hlasu jasně rozpoznatelný despekt, se kterým to říkají.

Návštěvníci nebyli schopni se ztotožnit s něčím, co je nad soškou a stále se drželi svého materiálna – „dokud neuvidím, neuvěřím" – a přesto, že viděli množství poutníků i dalších návštěvníků, kteří přicházeli žádat o pomoc sošku Pražského Jezulátka, nebo již za poskytnutou pomoc děkovali, stále jeho činům nevěřili. Ve velkém množstvím případů raději rozhovor ukončili, že už mi nemají co říct

Skepsi, kterou návštěvníci projevovali, můžeme datovat již do osvícenství a posléze hlavně do období průmyslové revoluce, kdy následuje odklon od mystična a náboženství a lidé začínají preferovat vědu jako jediný správný nástroj lidského pokroku. Zázraky již v takové míře v současnosti nezasahují do lidského života, jako tomu bylo dříve.

I přes veškerou skepsi, se kterou jsem se v průběhu terénního výzkumu setkal, se ukázalo, že i někteří návštěvníci věří na zázraky. Děje se tak především v době, kdy jim lékařská ani jiná věda není schopna pomoci. V tomto okamžiku člověk hledá sílu kdekoliv i v tom, co v minulosti zavrhoval jako iracionální možnost. To ostatně dokládá rozhovor s jedním z mých respondentů, který onemocněl roztroušenou sklerózou, která v současné době není plně léčitelná. Podle jeho slov již vyzkoušel všechno, navštívil kromě doktorů i léčitele a v neposlední řadě přišel i do kostela Pražského Jezulátka. *„Přišel jsem to zkusit, už mi nic jiného nezbývá".*[119] V jeho přístupu můžeme najít shodné paralely s přístupem poutníků, kteří vykonávají pouť, během níž osloví několik světců zároveň, aby měli „jistotu", popřípadě větší šanci, že se jim jejich prosba splní.

[119] Respondent Pavel, Mladá Boleslav

5.4. Společný záměr návštěvníků a poutníků

Totožným tématem, který provázel jak poutníky, tak i návštěvníky byly upomínkové předměty, které samozřejmě ztělesňovaly Pražské Jezulátko. Nicméně je důležité objasnit, jaké důvody vedly jednotlivé skupiny ke koupi daného symbolu, některé koncepty bychom mohli označit za společné a v menším množství se podněty lišily.

Pro obě skupiny tento symbol ztělesňoval individuální vzpomínku, předmět, který jim bude připomínat místo odkud pochází. Poutníci tuto tezi ještě rozšířili o to, že jim tato soška bude symbolizovat jejich cestu, cíl a samozřejmě prosbu, kterou Pražskému Jezulátku přednesli. Protože se jedná o předmět zakoupený přímo v místě pouti, dá se říci, že se na něj přenese symboličnost „jedinečnosti“. Účastníkům pouti podle jejich slov, bude dále sloužit i jako symbol víry, ke které se budou upínat po cestě zpět i v místě svého bydliště. Zjednodušeně řečeno pro návštěvníky má tato soška pouze materiální hodnotu, a poutníci k ní vzhlížejí i skrze duchovní perspektivu, kterou pro ně ztělesňuje.

V rámci výzkumu se objevuje i pojem daru a obdarovávání, tuto formu volí především návštěvníci, kteří sošku přirovnávali k vyřezávané panence a mnozí z nich vyslovili politování nad tím, že k ní neprodávají i kolekci ošacení. Z jejich pohledu se sice jedná o marketingový tah, kterým kostel získává finanční prostředky, zároveň ale si ale chtěli toto zboží obstarat, protože měli pocit, že je součástí jejich poutě. Dochází tak z jejich strany k neporozumění symbolického významu, jenž k této sošce chovají věřící, či lidé, kterým soška skutečně pomohla. Naopak zmínění lidé, pokud zvolili koupi sošky, tak jen z osobních důvodů, které mnohdy nechtěli veřejně prezentovat, nejčastější odpovědí bylo, že mají sošku sami pro své osobní účely a nikomu jinému ji nehodlají předávat.

Za podstatný společný záměr můžeme označit symbol cesty, kterou obě skupiny musely podniknout, není podstatné, zda-li měli respondenti shodné či rozdílné motivy a konečné výstupy. Kromě zmíněné cesty respondenti z řad návštěvníků i poutníků nepřímo přiznávají, že v rámci skupiny i společnosti zaujímají jiné postoje, než které by zaujímaly ve svém běžném životě. Opět zde tedy vystává otázka rolí a iniciačních rituálů, které provází celkový náhled na mou práci.

6. Závěr

V této práci zhodnotím výstupy terénního výzkumu. Z něj vyplývá, že v případě poutníků je jejich hlavním motivem návštěvy Pražského Jezulátka prosba především za uzdravení či lepší sociální postavení nebo projevení díků za vykonanou prosbu. Pouť k Pražskému Jezulátku pro poutníky přestavuje přechod z jedné fáze do druhé, podobně jako to vytyčil van Gennep[120] ve svém díle Přechodové rituály, na které jsem odkazoval výše v textu. Poutníci se od návštěvníků liší pouze v hlavních částech svých motivů, shodnou paralelu nalezneme ve snaze zapadnout do předem ustanovené sociální skupiny, která je příjme na určitou dobu za své členy. Může jim poskytnout ochranu, přístřeší, lepší sociální postavení či jen samotný fakt, že jako členové někam patří.

Návštěvníci hodnotili svou cestu především jako naučnou nebo kulturní zkušenost. Nepodnikali cestu za účelem návštěvy Pražského Jezulátka jako jediné památky stejně jako poutníci. Naopak svou cestu spojili s dalšími pražskými kulturními a historickými památkami. Pokud zavítali do karmelitánského kostela, využili možnosti vznesení prosby, avšak podle jejich slov příliš nevěřili ve skutečné vyplnění vyřčené žádosti.

V rámci obou skupin můžeme také hovořit o Goffmanově koncepci tzv. divadla a herců[121]. Jednotliví aktéři se chovají odlišně v různých sociálních interakcí a osvojují si pozici hry. Různé interakce pro ně představují jednotlivá dějství, ve kterých ztvárňují své mnohdy nevědomé herecké role. Hlavním principem jejich chování je snaha získání sociálního statusu, který jim zaručí lepší postavení při interakci s jednotlivci, či s komunitou, jejíhož života se dočasně účastní.

Na předchozí výsledky navazuje i princip kolektivní a individuální paměti, kterou účastníci získávají v průběhu života. V tomto případě ale záleží na postoji jednotlivých účastníků, do jaké míry se nechají ovlivnit okolním prostředím. Kolektivní paměť je závislá na jednotlivcích, avšak žádný jednotlivec není schopen zapamatovat si vše. Z toho vyplývá, že kolektivní paměť je tedy soubor jednotlivých individuálních pamětí,

[120] GENNEP, Arnold van. *Přechodové rituály*. Praha : Lidové noviny, 1997., s. 19. ISBN 80-7106-178-6.
[121] GOFFMAN, Erving. *Všichni hrajeme divadlo : sebeprezentace v každodenním životě*. 1. Praha : Studio Ypsilon, 1997., s. 25-69. ISBN 80-902482-4-1.

které společenství příjme za své. Individuální, popřípadě kolektivní paměť můžu označit za další z hlavních motivů, které vedou poutníky k návštěvě karmelitánského kostela.

Kolektivní paměť u poutníků spočívala ve „výhodnosti poutě“, která byla založena na historických a sociálních faktech promítnutých do prostoru a času. Individuální zkušenosti, předávané například z generace na generaci, jenž byly samozřejmě ovlivněny osobními předpoklady a očekáváním, se tedy promítají do kolektivní paměti, jež tvoří jeden z hlavních pilířů komunitní historie Pražského Jezulátka.

Symbolika poutě je v tomto kostele stará několik set let a po tuto dobu vznikala a dále se rozvíjela i zmíněná kolektivní paměť, která je již v současné době pevně ohraničená křesťanskými pravidly. Snaha o narušení tohoto řádu vede k separaci jednotlivých sociálních skupin, které zastřešuje hlavní podvědomí kolektivní paměti, avšak tyto skupiny mají i své vlastní lehce odlišné paměti, které se liší právě tím, kdo do nich přispívá.

Abych tento princip upřesnil, je vhodné uvést příklad. Jednotlivé skupiny se například prostřednictvím internetu shlukují a předávají si zkušenosti a nápady, kterými osloví svého patrona. Tímto chci objasnit, že některé skupiny poutníků preferují jiné symbolické dary, zatímco ostatní skupiny by se s tím nikdy neztotožnily. V příloze si můžete povšimnout, že v darech převažují předměty symbolizující sošku Pražského Jezulátka či svatých, dále se zde objevují formy oblečků a v neposlední řadě peněžní prostředky. Závěry jsem vyvodil z množství darů, které byly vystaveny v sakristii a dalších místnostech kostela.

Jiné skupiny naopak preferují čistě méně materialistickou podobu daru. Pod tímto pojmem si můžeme představit velké množství květin, svíce či jen kousky krajek a látek. Tyto dary je již velmi těžké dohledat, protože velmi rychle podléhají zkáze, či jsou spotřebovány pro církevní účely.

Zjednodušeně řečeno, každému poutníkovi, či skupině vyhovuje jiný způsob, kterým může požádat o pomoc a podporu svého patrona. Tento způsob je z velké části etnocentrický, protože odmítá ostatní způsoby jako nevhodné, což mi z rozhovorů potvrdili i někteří poutníci, se kterými jsem uskutečnil terénní výzkum. Většina poutníků tedy, jak již jsem několikrát v průběhu textu zmínil, navštívila kostel Pražského Jezulátka

s konkrétním očekáváním – prosba o uzdravení, lepší sociální postavení atd. Zjistili, že motivy, kvůli kterým do tohoto kostela přicházeli ostatní účastníci, ať již z jejich blízkého či vzdáleného okolí, popřípadě zcela neznámí aktéři zanechávající pochvalné zprávy na internetu, se plní.

7. Použitá literatura a zdroje

ASSMANN, Jan. *Kultura a paměť*. vyd. 1. Praha : Prostor, 2001. , s. 34-37. ISBN 80-7260-051-6.

BAUMANN, Zykmund. *Úvahy o postmoderní době*. vyd. 2. Praha : Sociologické nakladatelství, 2002. 165 s. ISBN 80-86429-11-3.

BOWIE, Fiona. *Antropologie náboženství : Rituál, mytologie, šamanismus, poutnictví*. vyd. 1. Praha : Portál, 2008. 519 s. ISBN 978-80-7367-378-9.

Council of Europe. *Příručka k provádění výběru metodou sněhové koule : Snowball Sampling*. vyd. 1. Příbram : PBTisk, 2003. 107 s. ISBN 80-86734-08-0.

EKERT, František. *Posvátná místa královského hlavního města Prahy : dějiny a popsání chrámů, kaplí, posvátných soch, klášterů a jiných pomníků katolické víry a nábožnosti v hlavním městě království Českého*. vyd. 1. Praha : Volvox Globator, 1996. 472 s. ISBN 80-7207-040-1.

ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: Křesťanská akademie, 1994. 156 s. ISBN 80-85795-11-6

FORBESKÝ, Josef; ROYT, Jan; HORYNA, Mojmír . *Pražské Jezulátko*. vyd. 1. Praha : Aventinum, 1992. 95 s. ISBN 80-807151-276-1.

GENNEP, Arnold van. *Přechodové rituály : systematické studium rituálů*. Praha : Lidové noviny, 1997. 201 s. ISBN 80-7106-178-6.

GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000. 565 s. ISBN 80-85850-89-3

GOFFMAN, Erving. *Všichni hrajeme divadlo : sebeprezentace v každodenním životě*. vyd. 1. Praha : Studio Ypsilon, 1997. 247 s. ISBN 80-902482-4-1.

HALBWACHS, Maurice. *Kolektivní paměť*. první. Praha : SLON, 2009. 289 s. ISBN 978-80-7419016-2.

HENDL, Jan. *Kvalitativní výzkum : Základní metody a aplikace*. vyd. 1. Praha : Portál, 2005. 407 s. ISBN 80-7367-040-2.

HÖSLER, Matthäus. 650 let od příchodu karmelitánů do Prahy. In *Karmel v české církvi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997.ISBN 80-7192-303-6.

HULPACH, Vladimír. *Báje, legendy a pověsti Staré Prahy*. vyd. 1. Praha : Libri, 2010. 311 s. ISBN 978-80-7277-441-8.

JANÁČEK, Josef. *Ženy české renesance*. vyd. 3. Praha : Brána, 1996. 224 s. ISBN 80-85946-25-4.

MAUSS, Marcel. Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech. 1. Praha : SLON, 1999. 201 s. ISBN 80-85850-77-X.

MURPHY, Robert, F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. vyd. 2. Praha : SLON, 2006. 267 s. ISBN 80-86429-25-3.

PECHÁČKOVÁ, Ivana. *Legenda o Pražském Jezulátku*. vyd. 2. Praha : MEANDER, 1997. 42 s. ISBN 80-902373-5-5.

PUNCH, Keith. F. *Základy kvalitativního šetření*. vyd. 1. Praha : Portál, 2008. 151 s. ISBN 978-80-7367-381-9.

REICHEL, Jiří. *Kapitoly metodologie sociálních výzkumů*. vyd. 1. Praha : Grada Publishing, a.s., 2009. 407 s. ISBN 978-80-247-3006-6.

Sdružení Ottův slovník naučný. *Ottův slovník naučný : Díl třetí*. fotoreprint původního vydání z roku 1890. Praha : Paseka, 1996. 946 s. ISBN 80-7185-070-5.

Sdružení Ottův slovník naučný. *Ottův slovník naučný : Díl patnáctý*. fotoreprint původního vydání z roku 1900. Praha : Paseka, 1999. 1066 s. ISBN 80-7185-226-0.

SILVERMAN, David: Ako robiť kvalitatívny výskum, Ikar, Bratislava 2005

ŠAROCHOVÁ, Gabriela. *České země v evropských dějinách*. 1. Praha : Paseka, 2006. 389 s. ISBN 80-7185-791-2.

ŠIMŮNKOVÁ, Alena: *Ke vztahu historiografie a antropologie: perspektivy aplikování antropologických přístupů na historický výzkum.* Český lid 82, 1995, č. 2, s. 99-111.

VESELÝ, Arnošt Studie Ceses : Metody a metodologie vymezení problému. In *Metody a metodologie vymezení problému (Strukturace, definice, modelování a formulace problému v policy analysis)*. Praha : UK FSV CESES, 2005. s. 48. ISSN 1801-1649.

7.1. Webové zdroje

www.carmelites.org.au

www.ceskatelevize.cz

www.cia.com

www.karmel.cz

www.kasterslany.cz

www.newadvent.org

www.nlewadvent.org

www.npu.cz

www.praguewelcome.cz

www.rukuvruce.siriri.org

www.siriri.org

8. Přílohy

Příloha č. 1 - Karmelitánský znak

Příloha č. 2 - Karmelitánští bratři z Indie

Příloha č. 3 - Kostel Panny Marie Vítězné

Příloha č. 4 - Hlavní oltář karmelitánského kostela

Příloha č. 5 - Oltář Pražského Jezulátka

Příloha č. 6 - Květinové dary před oltářem Pražského Jezulátka

Příloha č. 7 - Keramické destičky

Příloha č. 8 - Keramické destičky

Příloha č. 9 - Pražské Jezulátko v zeleném plášti

Příloha č. 10 – Koláž Pražského Jezulátka

Příloha č. 11 – Košilky Pražského Jezulátka

Příloha č. 12 - Plášť Pražského Jezulátka prošívaný zlatem

Příloha č. 13 – Plášť Pražského Jezulátka darovaný z Číny

Příloha č. 14 - Plášť Pražského Jezulátka používaný pro svatodušní svátky

Příloha č. 15 - Monstrance

Příloha č. 16 - Dary poutníků Pražskému Jezulátku

Příloha č. 17 - Dary poutníků Pražskému Jezulátku

Příloha č. 18 - Dary poutníků Pražskému Jezulátku

Příloha č. 19 - Dary poutníků Pražskému Jezulátku

Příloha č. 20 - Poštovní poukázka pro finanční dary

Příloha č. 21 - Předměty a fotografie z karmelitánských misií

Příloha č. 22 – Předmět a fotografie z karmelitánských misií

Příloha č. 1

Karmelitánský znak

Příloha č. 2

Karmelitánští bratři z Indie

Zdroj: fotoalbum Otce Anastasia

Příloha č. 3

Kostel Panny Marie Vítězné

Zdroj: fotoarchiv Pražského Jezulátka

Příloha č. 4

Hlavní oltář karmelitánského kostela

Zdroj: archiv autora

Příloha č. 5

Oltář Pražského Jezulátka

Zdroj: archiv autora

Příloha č. 6

Květinové dary před oltářem Pražského Jezulátka

Zdroj: archiv autora

Příloha č. 7

Keramické destičky

Zdroj: archiv autora

Příloha č. 8

Keramické destičky

Zdroj: archiv autora

Příloha č. 9

Pražské Jezulátko v zeleném plášti

Zdroj: fotoarchiv Otce Anastasia

Příloha č. 10

Koláž Pražského Jezulátka[122]

Zdroj: archiv autora

[122] Vyrobeno v Africe z motýlích křídel a předáno jako dar od karmelitánské obce, autorovi

Příloha č. 11

Košilky Pražského Jezulátka

Zdroj: archiv autora

Příloha č. 12

Plášť Pražského Jezulátka prošívaný zlatem

Zdroj: archiv autora

Příloha č. 13

Plášť Pražského Jezulátka darovaný z Číny

Zdroj: archiv autora

Příloha č. 14

Plášť Pražského Jezulátka používaný pro svatodušní svátky

Zdroj: archiv autora

Příloha č. 15

Monstrance

Zdroj: archiv autora

Příloha č. 16

Dary poutníků Pražskému Jezulátku[123]

Zdroj: archiv autora

[123] Cedulky před soškami odkazují na zemi původu

Příloha č. 17

Dary poutníků Pražskému Jezulátku

Zdroj: archiv autora

Příloha č. 18

Dary poutníků Pražskému Jezulátku

Zdroj: archiv autora

Příloha č. 19

Dary poutníků Pražskému Jezulátku

Zdroj: archiv autora

Příloha č. 20

Poštovní poukázka pro finanční dary

Zdroj: archiv autora

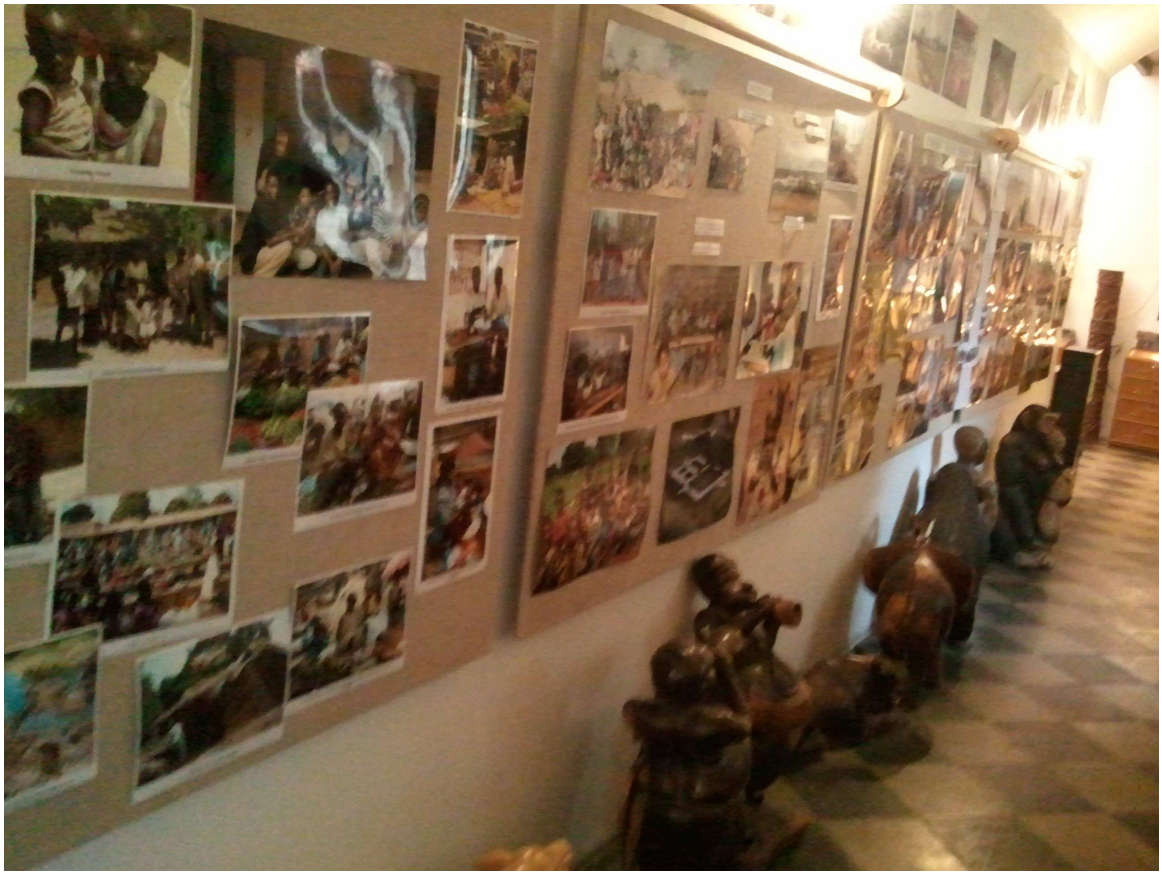
Příloha č. 21

Předměty a fotografie z karmelitánských misií

Zdroj: archiv autora

Příloha č. 22

Předměty a fotografie z karmelitánských misií



Zdroj: archiv autora