

Vrzal, Miroslav

Sociologie, která počítá s bohy? : poznámky k aktérství (nejenom) Panny Marie

Sacra. 2012, vol. 10, iss. 1, pp. 61-68

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124461>

Access Date: 22. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Sociologie, která počítá s bohy? Poznámky k aktérství (nejenom) Panny Marie

Miroslav Vrzal, FF MU, Ústav religionistiky

Úvod

V této stati bych se chtěl zaměřit na některé kontroverze, které po svém publikování v časopise *Biograf* vyvolal text „Mariánský zázrak ve světle sociologie, sociologie ve světle slunečního zázraku“ Jana Palečka (2010). Tento článek byl komentátory na stránkách *Biografu* podroben značné kritice. Ponechám v tuto chvíli stranou různé roviny výtek komentátorů Palečkova textu, které se týkaly například struktury práce či dezinterpretace některých autorů zejména v oblasti sociálního konstruktivismu, a zaměřil bych se na kritiku, která hovoří o tom, že přístup, který prezentuje Jan Paleček ve svém textu, je náboženský. Respektive že hájí existenci „nadpřirozených“ entit jako Panna Marie atd. a požaduje jejich vědecké uznání (Tížik, 2010: 78). Navíc je v tomto značně křesťanskocentrický. Slovy Dušana Lužného (2011: odst. 8), že se v Palečkově případě jedná o snahu o konfesně zaměřenou sociologii, přesněji katolickou sociologii náboženství.

Na základě vlastního čtení textů Jana Palečka a také Zdeňka Konopáska uveřejněných v časopise *Biograf*, které jsou výstupem jejich společného projektu „Jak se dělá náboženská skutečnost: Zjevení a posedlost démony jako praktický a kolektivní výkon“¹, však zastávám stanovisko, že považovat symetrický přístup prezentovaný Palečkem (a Konopáskem) za náboženský není adekvátní. A to i přesto, že s Bohem (bohy) se v něm opravdu „počítá“. Domnívám se ale, že poněkud v jiném smyslu, než jak hovoří některé kritické hlasy. Zároveň také věřím, že i tento text by mohl přispět k rozvíjející se diskusi nad použitím symetrického přístupu na poli sociologie náboženství a religionistiky.

Sociologie pro Boha? Věřicný neznamená věřící

Jedním z možných zdrojů chápání tzv. symetrického přístupu ke studiu náboženství jakožto nábožensky orientovaného je, že se v souvislosti s ním lze setkat s označením „nereduktivní sociologie náboženství“ (např. viz Konopásek, 2010). Zvláště v religionistice má totiž snaha o nereduktivní přístup ke studiu náboženství specifické konotace, které jsou spojeny s fenomenologií náboženství. Je však třeba říci, že mezi fenomenologií náboženství a tzv. symetrickým přístupem je zásadní rozdíl. A to již v předpokladech, se kterými oba přístupy pracují.²

¹ Jedná se o texty Konopásek&Paleček, 2006; Konopásek, 2010; Paleček, 2010; Paleček, 2011.

² Komentátoři Palečkova textu Palečka k fenomenologii náboženství nicméně nevztahují. Následně zdůraznění rozdílu mezi fenomenologií náboženství a symetrickým přístupem je zde učiněno z důvodu, aby symetrický přístup nebyl obecně chápán jako postavený na teologických předpokladech a připodobňován k fenomenologii náboženství, která se také profiluje jako neredukcionistický přístup.

Fenomenologie náboženství je totiž ve své klasické podobě v podstatě teologizující disciplínou, která tvrdí, že náboženství by nemělo být redukováno na něco jiného, protože je jevem samo o sobě (*sui generis*). Náboženství je zde vymezeno pojmem „posvátno“, které je zásadně jiné podstaty než věci profánní. Fenomenologie náboženství pak přichází s požadavkem neredukovat posvátné objekty na profánní objekty a děje (Horyna, 1994: 107). Tento přístup zároveň předpokládá existenci posvátného jakožto ontologické kategorie (posvátno prostě existuje), což postuluje již Rudolf Otto (1998). Na něj v tomto navazuje například čelní představitel fenomenologie náboženství Mircea Eliade (např. viz 1994), podle kterého se pak posvátno kontinuálně projevuje v dějinách v různých podobách jako tzv. hierofanie.³

Jak se budu snažit dále ukázat, symetrický přístup podle mého názoru nic takového jako ontologickou existenci posvátného či „nadpřirozených“ entit automaticky (a normativně) nepředpokládá. Také snaha o „nereduktivnost“ v tomto případě znamená poněkud něco jiného. Autoři se totiž vymezují vůči některým proudům sociologie náboženství (např. durkheimovské tradici⁴), které považují náboženství, respektive objekty náboženské víry za projekci, iluzi či konstrukt ve smyslu něčeho uměle vytvořeného (tedy ne reálně existujícího)⁵. Vymezují se tedy vůči sociologickému redukcionismu, ve kterém náboženství není nic víc než projev sociálních sil či kultury (Konopásek&Paleček, 2006: odst. 70). Ze strany samotných sociálních vědců je pak podle Palečka (2010: 53) patrná snaha vysvětlit věci (např. fenomén slunečního zátraku) zásadně jinak, než jak je vykládají zkoumaní aktéři, přičemž jejich interpretace, smysl jejich prožitků, skutečnost, kterou vidí, se ztratí v překladu do vědeckého textu. Podle Palečka (2010: 49–50) se také v sociálních vědách (zde se autor vymezuje zejména vůči „metodologickému ateismu“) mylně přijímá stanovisko, že sociolog k náboženským entitám nemá žádný přístup, protože jeho jedinými daty jsou výroky a chování zbožných lidí. To však podle Palečka dává asi takový smysl, jako kdyby astronom tvrdil, že nemá co říci ke skutečnosti supernovy, protože jeho jedinými daty jsou snímky z Hubbleova teleskopu. Paleček zastává názor, že bychom zprostředkování v případě božských entit měli chápat jako jakákoliv jiná zprostředkování v kterékoliv vědě. Tedy brát výpovědi věřících vážně a tak, že nám (stejně jako jiná zprostředkování) přinášejí určitou evidenci o skutečnosti.

Jak uvádí Konopásek (2010: 91), autoři se ve svém přístupu snaží o takové zkoumání, jímž by mohli propátrat a přiblížit takový způsob mluvení o zbožnosti a víře, který je přijatelný, smysluplný a důstojný jak pro křesťany, tak pro různé

³ Na rozdíl mezi fenomenologií náboženství a symetrickým přístupem ve své reakci na Palečkův článek upozorňuje také Fujda (2010: 72), který naráží například na to, že Panna Marie nemůže být v rámci přístupu fenomenologie náboženství „skutečným“ aktérem, protože v perspektivě Eliada není vlastně ničím jiným než jednou z hierofanií, vyjevením se posvátna.

⁴ Tedy vymezení se proti tradičnímu sociologickému zvyku vykládat náboženství či Boha jako „nic než“ jakousi kolektivní a anonymní sílu, převlečenou společnost (Konopásek, 2011: 91).

⁵ Domnívám se však, že Paleček (poněkud účelově) vytváří polarizaci vlastního přístupu zejména vůči sociálnímu konstruktivismu, kterému navíc někdy prisuzuje vytváření opozice konstruovaného vůči reálnému. „Konstruktivisté“ pak v tomto smyslu podle Palečka neberou výpovědi věřících „vážně“ a převádějí je na něco jiného (sociální konstrukce), v čemž se s působením Boha, Panny Marie atd. vůbec nepočítá, respektive se počítá s tím, že tyto entity neexistují. A to i přes to, že tito badatelé deklarují zdržení se soudu o jejich reálné existenci.

ostatní. Jde jim tedy o výklad, který je zároveň empiricky přiměřený a účastnicky rozumný. Paleček i Konopásek se proto v rámci studia náboženství programově hlásí k tzv. symetrickému přístupu⁶. Toho podle Konopáskova (2010: 92) dosahujeme tak, „že se snažíme všem účastnickým výpovědím měřit stejným metrem. Ontologický status jsoucna, která vyznává ta či ona strana, dáváme prostě před závorku a pravdu i omyl, racionalitu i iracionalitu, vědu i náboženství popisujeme a vysvětlujeme souměřitelnými prostředky“. Jak však dále Konopásek píše, princip symetrie s sebou nenese ani tak nějakou stoprocentní nestrannost či neutrálnost jako spíš opatrné heuristické stranění tomu „slabšímu“, díky čemuž jeho pohled nemůže tak snadno (jako „normálně“) spadnout ze stolu. Autor si je zároveň vědom toho, že se tento přístup jeví některým zúčastněným tak, že autoři jsou sami věřící. Konopásek (2010: 92) však charakterizuje princip symetrie jako „věřičný“ (nikoliv věřící!). Věřičný znamená vůči věcem víry vstřícný, nikoliv však ve smyslu nějaké skoro-zbožnosti, ale ve smyslu snahy (a to vlastně dost pragmatické) brát vážně ty, kteří mluví o vlastním náboženství, o tom, co dělali, co viděli a co vedlo jejich kroky, přičemž to zároveň neznamená, že by těmto věcem sám badatel věřil a vyžadoval to po ostatních (viz Konopásek&Paleček, 2006: odst. 70).⁷ To, že by autoři byli sami věřící, v následujícím úryvku Konopásek dokonce popírá, přičemž zároveň popisuje časté argumenty svých oponentů vůči uvedenému způsobu zkoumání a sociologické řeči.

V naší situaci to většinou znamená, že jsme pro řadu respondentů i kolegů až překvapivě vstřícní vůči možným spirituálním či jiným náboženským výkladům zkoumaných jevů. Nezřídka se nám stává, že nás někteří sociologové během diskuzí o naší práci považují za věřící (což nejsme); a že jsou zaskočení podivně „ne-sociologickým“ způsobem, kterým mluvíme o Bohu, Ďáblu nebo Panně Marii. „Jak můžete říct, že ke konání prvních bohoslužeb na místě zjevení přispěla Panna Marie? Copak je to reálná bytost? Nafilmoval ji snad někdo na tomto místě?“ – namítají typicky. Jenže jak bychom to s ohledem na elementární rozumnost našich respondentů mohli *neříci*? Jak jinak máme, probůh, popsat situaci, kdy vizionář tlumočí přání Panny Marie a příslušný biskup k němu vedle jiných věřících přihlíží. (Konopásek, 2010: 92–93)

Aktérství (nejen) Panny Marie

Jak je uvedeno v citaci v předchozí části textu, někomu se může zdát problematické, že Paleček s Konopáskem hovoří například o Bohu, Ďáblu či Panně Marii jako o reálně působících aktérech. Častou námitkou pak je: Jak může být Panna Marie aktér? Není to přeci lidská bytost a nevíme, jestli vůbec existuje. Zastavme se proto v tuto chvíli u pojmu „aktér“. Paleček s Konopáskem do značné míry navazují na Bruna Latoura, který je pro mnohé známý právě tím, že jako

⁶ K principu symetrie ve vědách viz např. Latour, 1993.

⁷ Ve stejném textu pak Konopásek s Palečkem (2006: odst. 73) také uvádějí, že „[d]ívat se věřičnými očima je záměrný a nesamozřejmý postoj, pracně budovaný a udržovaný. Postoj, který pro sociálního badatele není jednoduché zaujmout a obhájit už proto, že klasická metodologie sociálně-vědného výzkumu je vlastně postavená na předpokladu, že respondentům se prostě nedá věřit. Postoj, který sice typicky není založený na zbožnosti, ale který je připravený zbožnost hájit a vysvětlovat jakožto zbožnost (nebo posedlost jakožto posedlost)...“

o aktérech hovoří také o různých věcech ne-lidské povahy (*non-human actor*).⁸ Proč však chápat ne-lidské entity jako aktéry? Jak může být nějaká věc, která nemyslí a ani není živá, aktérem?

Pro vysvětlení pojmu ne-lidský „aktér“ (jak mu v tomto textu rozumím⁹) uvedu jeden příklad. Shodou okolností jsem se na nějaký čas ocitl bez občanského průkazu, protože jsem si po skončení doby jeho platnosti musel nechat vyrobit nový. Mnozí jistě budou souhlasit s tím, že občanský průkaz může být někdy velmi podstatná věc. Jeho důležitost jsem si například uvědomil ve chvíli, kdy mi pošta odmítla vydat balík, kde byl modem, který jsem potřeboval, abych mohl používat doma internet. Důsledek absence občanského průkazu v dané situaci u přepážky nemůžete dělat tak jako „normálně“, vám však absence občanského průkazu může připravit daleko více. Konkrétní neživá věc jako občanský průkaz má tedy v dané situaci velmi reálné dopady na vaše chování i reakce vašeho okolí. „Aktérství“ pak spočívá právě ve schopnosti nějak působit na své okolí, které podle toho dělá/nedělá určité věci. Aktérem je tedy někdo i něco, co nějak reálně působí. Aktérem může být cokoli. Cílem však není jenom říci, že nějaká neživá věc je aktér. Důležitou (a to i ze sociologického hlediska) se ta či ona věc stává teprve v momentě, kdy nějak „hmatatelně“ působí například tím, že ovlivňuje chování lidí.

Žádný aktér není však aktérem sám o sobě. Každý aktér je totiž zároveň sítí (odtud označení síť-aktér¹⁰), která se za určitých situací mobilizuje a vytváří reálné důsledky. Například občanský průkaz je ve spojení s mojí osobou důležitým aktérem v momentě, kdy mám prokázat svou totožnost. Samotný, někde ležící, by byl nedůležitý a nijak by nepůsobil. Síť-aktér je tedy definován situací a také vazbami na okolí – asociacemi. Tyto asociace jsou klíčové. Podle Latoura (2002) pak pojem „social“ v sociologii neodkazuje ke společnosti jakožto skupině lidí, ale právě k asociacím. Tvrdí, že jde vlastně o omyl považovat sociologii za studium lidské společnosti. Sociologie je pro Latoura vlastně asociologií. Tedy studiem toho, jak něco s něčím souvisí a „drží pohromadě“. Na tom se však podílí jak lidští, tak i ne-lidští aktéři, které z tohoto (a)sociální nemůžeme vyškrtnout.

Vraťme se však ke studiu náboženství. Vezměme si případ mariánských zjevení, který od dubna 2009 zkoumali Zdeněk Konopásek společně s Janem Palečkem. Konkrétně se jednalo o výzkum v obci Litmanová na východním Slovensku, kde se od roku 1990 po dobu pěti let zjevovala dvěma dívkám Panna Marie. Ta k nim zároveň hovořila a sdělovala jim různá poselství, která dívky dále tlumočily

⁸ Zde lze pro ilustraci chápání aktérství ne-lidských objektů odkázat například na Latourův text (1999), kde se věnuje Pasteurově laboratornímu objevu kvasinek. Laboratorní experiment Latour přirovnává k příběhu, kde vystupují různí aktéři lidské (Pasteur, jeho kolegové atd.) i nelidské povahy (kvasinky, laboratorní náčiní apod.). Na procesu objevu se podle Latoura totiž spolupodílejí všichni tito aktéři. Kvasinky například tím, že aktivně reagovaly na Pasteurovy pokusy. Za určitých podmínek se v laboratorních miskách chovaly tak, za jiných podmínek zase jinak. Tím vlastně v rámci procesu zkoumání „mluvily za sebe“ a spoluutvářely vědecký objev.

⁹ Následující popis chápání „aktérství“ je do určité míry ovlivněn poslechem přednášek Zdenka Konopáska v kurzu Věda, technologie a politika, který jsem měl možnost absolvovat na FSS MU. Přednášející zde také uváděl pro vysvětlení pojmu *non-human actor* příklad s občanským průkazem. Shodou okolností jsem si ho pak mohl osobně sám zažít.

¹⁰ Nikoliv tedy síť koho čeho, aktérů. Ale aktér jako síť.

věřícím. Postupně se pak na hoře Zvir, kde ke zjevením mělo docházet, vytvořilo také významné poutní místo, kam směřovaly tisíce poutníků.¹¹

Jak máme popsat situaci, kdy se podle výpovědí Panna Marie skutečně zjevila a něco někomu sdělila jako v našem případě dvěma dívkám na hoře Zvir? Nikdo jiný z lidí zapojených do událostí okolo tohoto zjevení Pannu Marii neviděl a Panna Marie také k nikomu jinému než k těmto dívkám nepromlouvala. Samotný akt zjevení a promluv Panny Marie mohou tedy jen stěží přímo empiricky doložit. Co však vidím (a každý může vidět), jsou důsledky tohoto zjevení v podobě chování lidí na základě toho, co Panna Marie (podle výpovědí dívek) řekla. Nemusím tedy nutně pátrat po realnosti dané situace zjevení, jak se v tu chvíli udála. Realnost (skutečnost) této situace stvrzují a spoluutvářejí samotní lidé svými činy, tím, že se odvolávají na to, kvůli čemu (a komu – např. právě kvůli Panně Marii¹²) je dělají, a tím, že v rádu tisíců chodí na horu Zvir.¹³ Důležité tedy je, že zjevení Panny Marie je reálné ve svých důsledcích.

Můžu z toho Pannu Marii (jakožto jednoho z klíčových aktérů dané situace) vyškrtnout? Vlastně můžu. Tím bych ale řekl, že ti lidé mi buď lžou, nebo že jsou v „zajetí“ nějaké kolektivní iluze (či projekce), nerefektované sociální síly nebo subjektivního psychického „přeludu“. Ale pro místní věřící se působení Panny Marie stává skutečným a hovoří o její přítomnosti, aniž ji sami viděli. Svými promluvami a chováním ji také neustále znovu a znovu zpřítomňují a Panna Marie je tak zde s nimi. Tyto věci (spojení věřících a Panny Marie) nelze jen tak oddělit a Pannu Marii věřícím vzít. Přestože uplatňuji vzhledem k věřícím věřičný přístup, nedokazuji tím reálnou ontologickou přítomnost Panny Marie. Lze proto říci pro někoho možná paradoxní věc: Panna Marie reálně působí, ale zároveň to neznamena, že existuje nebo neexistuje jako zjevující se bytost. Plyne z toho jeden zajímavý důsledek. V uvedeném pojetí přítomnosti Panny Marie o ní mohou zároveň hovořit jako o aktéru či aktérce, protože aktér je (jak bylo řečeno) cokoliv, co nějak (reálně) působí. Nezáleží pak na tom, jestli je to vizionářka Ivetka, vědec Pasteur, kvasinky, občanský průkaz nebo Panna Marie. Zde se dostáváme zpět k Latourovým ne-lidským aktérům, mezi nimiž nyní vystupují také aktéři „nadpřirození“. Rozšíření množiny ne-lidských aktérů o „nadpřirozené“ entity lze v tomto

¹¹ O tomto případě byl také natočen dokumentární film režiséra Víta Janečka s názvem Ivetka a hora z roku 2008.

¹² Paleček (2010) však z mého pohledu možná přikládá příliš velkou váhu víře v ontologický statut Boha pro samotné věřící. Podobnou výtku uvádí také Tižik (2010: 78). Jako problematické například vidím tvrzení, že Bůh pro věřící není rozhodně žádnou projekcí, ale reálnou bytostí vstupující do jejich života (Paleček, 2010: 45). Oproti tomu se domnívám, že existují mnozí věřící, respektive lidé hlásící se k církvi, kteří v Boha jako reálnou bytost nevěří, přesto se podílejí na náboženském životě.

¹³ Konopásek (2010: 98) uvádí, že „určitou situaci lidé definují jako reálnou, jestliže se jako reálná osvědčuje ve svých důsledcích. Ještě jinak řečeno: pravda zjevení je pak osvědčována nikoliv nějakým podezřelým nedostupným ‚vnitřkem‘ klíčového okamžiku, ve kterém se děvčata dostávala do vytržení, ale především tím, co po mnoho let následovalo. To není jen sociologický (konstruktivistický) argument. V Litmanové i jinde jsme opakovaně od církevních autorit i věřících v téhle souvislosti slyšeli: pravda zjevení se pozná především podle ovoce, které nese.“ Jak také píše Paleček (2010: 60): „Skutečnost se vyjevuje vždy v rámci určité praxe a v této praxi se zároveň ustavuje i to, kdo může či nemůže jednat. Právě v interpretacích, během poutí a modliteb, při pozorování slunce bez slunečních brýlí, ve směřování kamer do slunce, v debatách na internetu a na mnoha jiných místech se sluneční zážrak ve svých konkrétních případech profiluje jako více či méně skutečný a Panna Marie se profiluje jako více či méně skutečná a jednáající bytost.“

světle považovat za relevantní důsledek snahy o pochopení situací a souvislostí spojených se studiem náboženství. Neznamená to však žádnou teologizaci tohoto (a)sociologického přístupu. Stále se totiž zaměřujeme na empiricky pozorovatelné a skutečnou (ontologickou) existenci „nadpřirozených“ entit dáváme před závorku. Dosáhneme ale toho, že jejich působení nepřevádíme na jiná vysvětlení, kde se s těmito bytostmi a silami vůbec nepočítá. Automaticky tedy nepředpokládáme, že neexistují a že situace přeci musí mít nějaké „přirozené vysvětlení“ – tedy bez „nadpřirozených“ aktérů. Zjevení tak zkoumáme jako zjevení. Takto je podle mého názoru možné chápat princip sociologie, která počítá s Bohem (bohy), přičemž to zároveň neznamená, že jde o sociologii náboženskou.

Počítání s bohy

Uvedený způsob (sociologické) řeči a badatelského přemýšlení o náboženství může být nicméně zdrojem určitých kontroverzí, které se pak například projevují v kritice, že se jedná o přístup, jenž je sám nábožensky orientovaný. Jak jsem se však snažil ukázat v předchozím textu, není taková kritika oprávněná. Také Paleček (2011: odst. 2) v reakci na kritiku svých komentátorů poukazuje na to, že mu nešlo o to, sociologicky dokazovat existenci nadpřirozených bytostí, že se nedomnívá, že by to bylo úkolem sociologie, a ani nechtěl, aby sociologové vyznali víru v jednoho Boha. Tvrdí, že mu šlo o takový sociologický přístup, v jehož rámci může jako sociolog zacházet s „transcendentními“ entitami jako s více či méně existujícími, ať už jde o Pána Boha, Pannu Marii, nebo třeba Kršnu.¹⁴ Důležité je zde podle mého názoru právě slovo *zacházet*. Uznat v tomto smyslu existenci takových entit však neznamená zároveň ji vyznat, jak dále v reakci na Tížikovu (2010) kritiku podotýká Paleček.

Pro takový postoj není nutné konvertovat. Potřebu uznat (a nikoli vyznat) existenci božských bytostí, *zdůrazňuji z docela jiného důvodu*, než jaký má pravděpodobně na mysli Tížik, který mne mylně pokládá za etnocentrického monoteistického křesťana převlečeného za sociologa a pašujícího do vědy víru. Jde mi o to, aby bylo možné náboženské fenomény studovat, aniž by se z jejich studia dopředu vylučovalo téma existence čehokoli, o co v nich jde. (Paleček, 2011: odst. 3)

Jak bylo uvedeno výše, u symetrického přístupu dáváme ontologický status jsoucnu, které vyznává ta či ona strana, prostě před závorku. Paleček (2011: odst. 8) však poukazuje na to, že tato závorka je spíše algebraická než syntaktická. Jak dále uvádí: „Jde totiž o to, udržet ontologické statusy ve hře a v zorném poli badatele. ‚Proměnná‘ před závorkou zůstává pro ‚proměnné‘ v závorce stále důležitá: závorku ‚rozšiřuje‘. A stejně jsou vztahy činitelů v závorce důležité pro vytknutou proměnnou ontologického statusu: ve svém součtu s ní něco dělají, zmenšují ji nebo zvětšují, mění její hodnotové znaménko atd. Proměnná před závorkou a proměnné uvnitř jsou svébytné, a přece je nelze zcela oddělit.“ (Paleček, 2011: odst. 9)

Vezměme si například výraz $x(y+z)$. V závorce mějme empiricky pozorovatelné jevy. Například to, že věřící chodí na horu Zvir (proměnná y) a říkají, že to dělají

¹⁴ Tím se Paleček snaží reagovat na námitku Tížika (2010) a Lužného (2011), že je Paleček (2010) křesťanskocentrický, respektive že propaguje konfesionální katolickou sociologii.

kvůli Panně Marii (proměnná z). Vytknuté x pak představuje ontologický status „nadpřirozených“ entit, které jsou v dané situaci ve hře. Dozvídáme se o nich z toho, co lidé říkají a dělají. Mohou zde vystupovat miliony „nadpřirozených“ entit (řekněme bohů), jen jeden Bůh nebo taky žádný bůh. Bohy nicméně zcela nevyškrtáme a proměnné x ponecháme možnost působit na proměnné v závorce a být zároveň součástí daného výrazu. Jejich existenci i neexistenci však měříme stejným metrem. Pokud jsou bohové podle našich sesbíraných dat (např. výpovědí) součástí zkoumané situace, počítáme prostě s bohy, a to i v případě, že reálně žádní neexistují, což je také možné. O tom, jak bohové existují nebo neexistují, my nicméně nerozhodujeme. Počítáme však s bohy v situaci, kdy lidé hovoří (a jednají) o působení „nadpřirozených“ aktérů, protože se tito aktéři projevují jako skuteční. Na zjevení na hoře Zvir se tak na základě těchto počtů podílejí nejenom věřící, ale i Panna Marie.

Závěrem

Jak jsem se v této stati snažil argumentovat, symetrický přístup není převlečený předpoklad existence posvátného či požadavek na ontologické uznání existence Boha či bohů a pokus o křesťanskou sociologii náboženství.¹⁵ Podle vyjádření Konopáska autoři věřící ani nejsou. Nejde zde o to, abychom ontologický status „nadpřirozených“ entit normativně předpokládali nebo svým úsilím nějak dokazovali, ale abychom tyto entity ze zkoumané situace automaticky nevyklučovali, protože data, která máme k dispozici (výpovědi a chování), o nich hovoří. Zkoumaní účastníci je totiž označují za nedílnou součást toho, co sami dělají. V tomto smyslu pak lze „nadpřirozené“ entity chápat také jako aktéry. Jak podotýká Paleček, autoři nejsou metodologičtí ateisté ani agnostici, ale realisté (Paleček, 2010: 62). V rámci symetrického přístupu se snaží důsledně zaměřovat na to, co lidé dělají a říkají, a jsou vůči těmto výkladům vstřícní (věřící). Tyto výpovědi a chování lze totiž chápat jako výpovědi o skutečnosti, protože není důvod, abychom je takto nebrali. Zjevení Panny Marie pak nepřevádíme automaticky na něco jiného. Hovoříme o něm jako o zjevení Panny Marie. Spíše než o zabývání se okamžikem zjevení jde však o to, zabývat se tím, jak se (postupně) ustanovuje pravdivost této situace společným působením různých aktérů (lidských, ne-lidských, „nadpřirozených“) a jak se náboženská skutečnost vlastně stává pevnou a skutečnou (viz Konopásek, 2010). Na závěr lze ještě dodat, že ač jsme hovořili převážně o Bohu a Panně Marii, mohli jsme stejně tak hovořit o Kršnovi, Aštaru Šeranovi či třeba Ódinovi.

Seznam použité literatury

- Eliade, M. (1994). *Posvátné a profánní*. Praha: Křesťanská akademie.
- Fujda, M. (2010). „Bouře ve sklenici vody? K několika nejasnostem ohledně povahy skutečného, konstruovaného a redukcionismu.“ *Biograf* 52–53, 67–74.
- Horyna, B. (1994). *Úvod do religionistiky*. Praha: Oikúmené.
- Konopásek, Z. (2010). „V čem spočívá pravda náboženské skutečnosti? Sociologický pohled na mariánská zjevení a démonické posedlosti.“ *Biograf* 52–53, 89–101.

¹⁵ K tomu má daleko i tento příspěvek.

- Konopásek, Z. & Paleček, J. (2006). „V moci ďábla: Exorcismus věřícíma očima.“ *Biograf* 40–41, 75. odst. Dostupné na adrese: <<http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=4006>>.
- Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. (1999). „From Fabrication to Reality. Pasteur and His Lactic Acid Ferments.“ In: Latour, B., *Pandora's hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge: Harvard University Press, 113–144.
- Latour, B. (2002). „Když věci vracejí úder: Co mohou sociálním vědám přinést ‚vědní studia‘.“ *Biograf* 29, 3–20.
- Lužný, D. (2011). „Hledání ‚nové‘ sociologie náboženství: Na okraj diskuze o redukci a ‚redukcionismu‘ v dosavadní sociologii náboženství.“ *Biograf* 54, 34. odst. Dostupné na adrese: <<http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=5408>>.
- Otto, R. (1998). *Posvátno. Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Praha: Vyšehrad.
- Paleček, J. (2010). „Mariánský zázrak ve světle sociologie, sociologie ve světle slunečního zázraku.“ *Biograf* 52–53, 41–66.
- Paleček, J. (2011). „Kde všude jsou lvi?“ *Biograf* 54, 11. odst. Dostupné na adrese: <<http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=5409>>.
- Tížik, M. (2010). „Oslepený žiarou slnka: Kritika kritiky sociologie náboženstva.“ *Biograf* 52–53, 75–82.