

- Václavík, D. 2005. "Limits and Possibilities of the Implementation of Sect, Church and Cult in Academic Study of Religion." *Religio: Revue pro religionistiku* 13, 29–56 (in Czech with a short English summary).
- Weber, M. 1998. *Metodologie sociologie a politika*. Praha: Oikúmené.
- York, M. 1995. *The Emerging Network: A sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements*. Lanham: Rowman & Littlefield.

### Internet references

[5.8.2006]

<<http://www.radha-govinda.net>>

Official website of Sri Sri radha Govinda Mandir in Vienna

<<http://www.gokul.org.uk>>

Global organization Krishna Chaitanya's Universal Love, with acarya Bhakti Vallabha Tirtha Goswami Maharja

<<http://www.sreecgmth.org>>

Sri Chaitanya Gaudiya Math, with acarya Bhakti Vallabha Tirtha Goswami Maharja

<<http://www.purebhakti.com>>

Sri Gaudiya Vedanta Samiti, with acarya Bhaktivedanta Narayana Maharaja's mission

<<http://www.scsmath.com>>

Sri Chaitanya Saraswat Math, with acarya Bhakti Sundar Govinda Goswami Maharaja

<<http://vrindavan.org>>

Vrinda mission, with acarya Bhakti Alok Paramadwaiti Maharaja, (mission widely spread through out Western Europe)

## Konverzia: jej vedecká konceptualizácia a konštrukcia

Jakub Cigán, FF MU, Ústav religionistiky

Konverzia predstavuje jednu z najfundamentálnejších tém viacerých sociálnych vied, no predovšetkým religionistiky. Svedčí o tom hlavne početnosť odbornej literatúry, mnohokrát veľmi zmätočnej, v ktorej sa zrkadlí množstvo prístupov a východísk jednotlivých autorov v snahe univerzálne uchopiť tento fenomén. Nasledujúce krátke pojednanie o konverzii sa venuje problematike jej vedeckého konštruovania a konceptualizácie. Jej cieľom je, na niektorých príkladoch, v krátkosti načrtnúť konceptuálne korene významnejších modelov konverzie a vyhodnotiť ich prínos a negatíva. Cieľom nie je úplná dekonštrukcia pojmu a konceptu (či konceptov) konverzie, ale poukázanie na niektoré úskalía, ktoré sa spájajú s jej štúdiom.

Potom ako sociálne vedy „vytriezveli“ z predstavy, že nezaujate zaznamenávajú, uchopujú a študujú objektívnu, jednotnú a nemennú sociálnu realitu, od ktorej sú sami odrezaní, začalo sa na vedeckú činnosť pohliadať ako na istý typ interpretácie,

resp. konštrukcie sveta. Tak aj štúdium konverzie so sebou nesie predovšetkým štúdium dejín jej konceptualizácie v sociálnych vedách. Vyrovnanie sa s touto požiadavkou, ako i uvedomovanie si jej naliehavosti je nevyhnutnou súčasťou a prvoradým teoretickým a metodologickým predpokladom, ktorý musí stáť na samotnom počiatku každej, čo i len najmenej snahy, študovať problematiku konverzie. Posledným, no nemenej závažným, problémom pojmu konverzia je jeho teologická minulosť a hodnotová zaťaženosť, s ktorou sa množstvo autorov dodnes nevyrovnalo (pozri napr. Flinn 1999; Gillespie 1991). Je nutné klásť si nasledovné otázky. Súvisí konverzia výlučne s hlbokou, radikálnou a náhlou premenou človeka alebo je to skôr proces? A ako je potom možné takúto prudkú a včasahujúcu premenu empiricky indikovať, uchopiť a vysvetliť? Má vôbec zmysel rozdeľovať konverziu na prelom alebo postupný proces? Je nutné ku konverzii pristupovať ako k špecifickému javu, alebo je možné ju univerzálne uchopiť a aplikovať na ňu všeobecné koncepty sociálnych vied týkajúce sa začlenenía, socializácie, afiliácie, zmeny identity, resp. identít či zmeny sociálnych rolí? Do akej miery je možné na konverziu nahliadať ako na „objektívnu“ či predinterpretovanú a sociálne konštruovanú, individuálne či sociálne podmienenú? A je vôbec možné ju zasadiť do jednotného komplexného interpretačného rámca, alebo je nutné na ňu nahliadať prostredníctvom viacerých čiastkových procesov? A je vôbec možné hovoriť jednotne o konverzii, alebo skôr o konverziách?

### Konverzia a snaha o jej uchopenie

Slovo konverzia pochádza z latinského *conversio* a súvisí so slovesom *convertere*, čo znamená „obrátiť sa“, „otočiť sa“ či „zmeniť smerovanie“. Konverzia býva obyčajne vzťahovaná k radikálnej a komplexnej náboženskej zmene zahŕňajúcej množstvo kognitívnych a behaviorálnych faktorov (Rambo 1992), resp. k zmene v spôsobe nahliadania, konštruovania, interpretácie či prežívania okolitého sveta a seba v ňom v náboženskom kontexte. Podľa Heiricha konverzia často odkazuje „ako na radikálnu transformáciu identity a osobnej orientácie, tak aj na proces zmeny vnímania „fundamentálnej reality“ či „posun v zakotvení vedomia“ (Heirich 1977: 674). Jones prirovnáva konverziu ku „kuhnovskému paradigmatickému posunu“. Rovnako sa zvykne pre konverziu uvádzať i výraz „regenerácia“ vo význame entuziastického prijatia vieroučného systému, ktorý nebol predtým vnímaný vážne, alebo mal k nemu jedinec skeptický či indiferentný postoj (Snow – Machalek 1984: 169). V týchto koncepciách konverzia so sebou, okrem zvláštnej „vnútornej zmeny“, nesie i prijatie istej plauzibilnej explanačnej štruktúry, jedincom použíwanej ako všeobecný a dominujúci interpretačný rámec. Jedná sa teda o zmenu „diskurzívneho univerza“ odkazujúcu na všeobecné prežívanie a organizovanie ľudskej skúsenosti. Mimo náboženského kontextu sa niekedy konverziou nazývajú silné osobné a „ja“ transformujúce zážitky.<sup>1</sup>

Konverzia súvisí predovšetkým so zmenou. Tá je však ťažko uchopiteľná a tak väčšina autorov sklzáva k jej vágnemu, pochybnému až „nadprirodzenému“, ale predovšetkým nič nevraviacemu vymedzeniu onej „neopakovateľnej absolútnej premeny“. Problém je už v samotnom pojme konverzia a v jeho následnom užívaní. Odhliadnuc od rôznorodosti, mnohoznačnosti, mnohovrstevnatosti a mnohoaspektovosti, ako i kontextuálnej sociálnej, kultúrnej a historickej determinovanosti a variabilite pojmu konverzia (pozri Lamb – Bryant 1999: 75–174), ktorá ešte viac kompli-

<sup>1</sup> Konverziou by sa však mala nazývať len zmena majúca náboženský obsah.

kuje už aj tak dosť zložitú situáciu, sa pri následných pokusoch o jednotnú definíciu konverzie dostávame do rovnakých problémov, ako pri snahách o jednotnú definíciu náboženstva. Napriek (alebo možno vďaka) všeobecnému, no do veľkej miery značne intuitívnemu tušeniu o tom, čo konverzia je. Konverzia predstavuje veľmi komplikovaný a komplexný sociálno-psychologický fenomén, ktorý je nesmierne ťažké uchopiť výlučne za pomoci jedného teoretického a konceptuálneho rámca. Preto si je nutné uvedomiť, že hlavný dôvod problematikosti vymedzenia termínu „konverzia“, snahy univerzálne pojať a popísať samotnú jej podstatu, povahu, dynamiku a priebeh, konštitučné i sprievodné prvky, či len „jednoducho“ podať deskripciu jej príčin vzniku a dôsledkov tkvie v samotných filozofických a teoretických východiskách, konceptuálnom prístupe a spôsobe uchopenia študovanej problematiky jednotlivými smermi v sociálnych vedách reprezentovanými jednotlivými autormi.

Rovnako sa v literatúre rozlišuje „skutočná“ či „celková“ konverzia od zmeny „podobnej“ konverzii, ktorá nevyžaduje tak radikálnu vnútornú premenu. Vytvára sa tak akési kontinuum siahajúce od hlbokej a všezahajujúcej zmeny po čiastočné či menej radikálne zmeny, pričom konverziou sa chápe len jeho jedna strana. Gordon tak rozlišuje konverziu a konsolidáciu, Travisano konverziu a alternáciu, pričom u oboch ide v druhom prípade o vratnú a menej úplnú zmenu (Robbins 1988: 65; Snow – Machalek 1984: 169). Tieto dichotómie do veľkej miery vychádzajú z Nocka (Nock 1933), ten rozlišuje medzi konverziou a adhézou. Konverzia sa spája so zmenou celkovej identity jedinca, kým adhézia znamená „len“ akúsi participáciu na rituálnom živote skupiny a nezahŕňa radikálnejšiu zmenu identity jedinca. Okrem zjavnej problematikosti, ktorú takéto vymedzenie prináša, nahliadanie na konverziu výlučne ako na radikálnu zmenu so sebou nesie dva základné problémy. Po prvé poukazuje skôr na to, čo konverzia nie je, ako na to, čo je. Po druhé, stanovením si tejto podmienky sa problém nijako nerieši, ale len presúva. Je totiž nutné stanoviť ako hlboká zmena konštituuje konverziu a predovšetkým určiť reliabilné a validné indikátory tejto hlbokej zmeny (Snow – Machalek 1983: 264–265). Rovnako pri uvažovaní o náboženskej konverzii ako radikálnej zmene či procese je diskutabilná i skutočnosť či dramaticky získaný nový náhľad je skutočne úplne novým a dovtedy absentujúcim alebo len doposiaľ periférnym. S tým súvisí i otázka náhleho obratu či akéhosi postupného spenia k tomuto „náhľemu“ obratu. Taktiež je nutné preskúmať dôvody, ktoré nás vedú k takémuto teologicky zafarbenému odlišovaniu akejsi neuspokojujúco formulovanej „pravej“ a „nepravej“ konverzie. Väčšina autorov sa pritom znova spolieha výlučne na naše intuitívne pochopenie takejto dichotómie. Na konverziu je možné nahliadať ako na postupný proces premeny, pri ktorej môže absentovať i jej radikálny a prelomový charakter, bez toho že by postrádala „svoju hĺbku“. Tento prístup predpokladá monohorozmernú zmenu zasahujúcu viacero aspektov jedinca a skupiny a umožňuje širšie skúmanie náboženskej zmeny všeobecne. Na druhej strane však ani toto nie je dôvod, prečo by mala byť konverzia ekvivalentná napr. s formálnym začlenením do skupiny.

Ak by sme sa však ešte na chvíľu zastavili pri samotnom (prelomovom či postupnom) priebehu konverzie, Frank Flinn rozlišuje dva základné modely. Prvý podľa neho vychádza z platónskej a neoplatónskej augustínskej filozofie a je vyjadrený predstavou, že „duša je duchovným ohniskom dospievajúcim k dokonalosti odvrátením sa od iluzórnych predstáv a príľnutím k večnej a nemennej realite“ (Flinn 1999: 54), predstavuje teda akýsi útek z časovosti a konverziu interpretuje ako náhlu

prelomovú udalosť celkovo zasahujúcu ľudskú bytosť. Model postupnej premeny napopak vychádza, podľa Flinna, z aristotelovskej a tomistickej filozofie, ktorá chápe dušu ako princíp, ktorý postupne rastie, dozrieva a postupne dosahuje svoju spirituálnu jednotnosť a ucelenosť. Konverzia sa skladá z jednotlivých stupňov „duchovného“ rastu (ibid., 54). Napriek tomu, že tieto modely sú zjednodušené a nevedecké a silne celý fenomén teologizujú, vyjadrujú celkom dobre práve pozadie spôsobu konštrukcie konverzie v akademických kruhoch, ktoré je často nevedome a automaticky preberané. Flinnovo rozdelenie tak, aj keď možno nechtiac, nepoukazuje ani tak na konverziu ako takú, ale skôr na spôsob, akým je konverzia konštruovaná vo vede a do akej miery je ovplyvnená západoeurópskymi filozoficko-teologickými koncepciami.

Ďalšou častou otázkou je i individuálna či sociálna podmienenosť konverzie. So zdôrazňovaním individuálneho aspektu konverzie sa môžeme stretnúť predovšetkým v rannejších prácach o konverzii s výraznejším teologickým zafarbením (Hudson 1992: 109). Konverzia však väčšinou nie je len akousi vnútornou zmenou, zmenou postoja či prijatím nejakého náhľadu, ale i prihlásením sa ku konkrétnej doktríne a skupine, ktorá ju reprezentuje. Navyše vedomé prijatie istej doktríny je často až sekundárne. Predmetom analýzy konverzie potom nemusí byť výlučne jednotlivec, ale skupina konštruujúca istým spôsobom konverziu pre jednotlivca. Na konverziu je tak nutné pohliadať ako na kolektívny, sociálny fenomén. S tým sa spája i možnosť prisudzovať konverzii všeobecný charakter, napr. zmeny identity a vnímať ju v rámci všeobecnejších teórií a konceptov. Najčastejším býva, dnes už značne prekonané, vnímanie konverzie ako istého typu radikálnej socializácie (Long – Hadden 1983).

### **Psychologické štúdium konverzie**

V psychologickom štúdiu konverzie sa stavia na „klasikoch“ a otcoch modernej psychológie a psychológie náboženstva. Súdobé práce neboli poznačené len vtedajšími experimentálnymi metódami v psychológii a dominujúcim behavioralizmom, ale i skúmaním konverzie výlučne v rámci kresťanstva. Tak mnohé teologické diela do veľkej miery ovplyvnili i tie psychologické (Ullman 1989: 4–5). V psychologickom výskume bol dôraz kladený nielen na náhlu, radikálnu a hlbokú kresťanskú konverziu, ale i na súvislosť konverzie a adolescencie. Tu sa rozlišujú štyri základné prístupy ku konverzii. Psychoanalytický prístup, vychádzajúc z psychoanalýzy Sigmunda Freuda. Prístup sa zakladá na psychoanalytickej interpretácii vnútorných emocionálnych pohnútok tvarovaných predovšetkým ambivalenciou túžby po matke a nenávisti k otcovi a z nej vyplývajúcich neuróz. Tak jedným zo zdrojov náboženskosti je nevyhnutné sklamanie z rodičov. Neuspokojené očakávania, ktoré adresuje svojim rodičom je tak nútený premietnuť do nadprirodzenej náboženskej autority. Zároveň, náboženské viery a rituály, podľa Freudovho „vedeckého mýtu“, vyjadrujú výčitky svedomia mužského potomka zo snahy nahradiť svojho otca a jeho následnej vraždy. Náboženstvo je teda premietnutím istej negatívnej túžby a bráni človeku plnohodnotnému osamostatneniu. Rovnaké sú aj Freudove interpretácie konverzie. Tej sa venuje vo svojom jednom príspevku (Freud 1953), tu sa snaží odhaliť fundamentálne oidipovské procesy ležiace za konverziou na základe popisu jedného konverzného zážitku. Takýto prístup je v súčasnosti i v psychológii viac ako prekonaný. Behavioristický prístup je spojený s prácami Williama Sarganta, tie tvoria už priamy inšpiračný zdroj neskorších „brainwashingových“ modelov konverzie (pozri

Ullman 1989). Humanistický a transpersonálny prístup čerpá z prác Williama Jamesa či Stanleyho G. Halla. Tento prístup zdôrazňuje pri konverzii jej schopnosť poskytnúť jedincovi seberealizáciu a naplnenie a narozdiel od predchádzajúcich dvoch jej pripisuje pozitívny vplyv na psychický vývoj jednotlivca. Posledným je sociálno-holistický prístup, ten sa snaží o zjednotenie predošlých troch prístupov, ako i o zjednotenie so všeobecnejšou sociálnou teóriou a sociologickými teóriami. Psychologické štúdium hrá vo výskume konverzie významnú úlohu a výrazne ovplyvnilo predovšetkým novšie modely konverzie vzťahujúce sa ku konceptom identít v rámci všeobecnejšej sociálnej teórie.

Štúdium konverzie je od počiatku z väčšej časti tvorený snahou vytvoriť jedinečný teoretický model konverzie. Vôbec za snahou univerzálneho zachytenia a konceptualizácie náboženskej konverzie do istého teoretického modelu, stojí presvedčenie o jej špecifickom, výnimočnom a autonómnom charaktere.

Najvýznamnejšie modely sa spájajú so vznikom nových náboženských hnutí začiatkom 60. rokov 20. storočia. Do prvej skupiny modelov patria „brainwashingové“ modely konverzie.<sup>2</sup> Tie sú významné viac svojim vplyvom na ďalší rozvoj vedeckého výskumu konverzie, ktorý podnietili, ako svojim explanačným rámcom a argumentačnou kvalitou. Otcom „brainwashingových“ modelov sa však stal Robert Liftona (Lifton 1961), na ktorého nadviazal i Edgar Schein (Schein 1961). O čosi sofistikovanejší model „psychickej manipulácie“ predstavuje model sociológa Richarda Ofsheho a psychologičky Margaret Singerovej. Ten však predstavuje úpravu staršieho Liftonovho modelu pozostávajúceho z ôsmich predpokladov či podmienok: kontrola prostredia, frázovitý jazyk, požiadavka čistoty, neustále vyznávajúce sa (z „hriechov“), mystická manipulácia, doktrína je viac ako človek, posvätná veda a dočasná existencia (Singer 2003: 151). Na konverziu sa nahliada ako na jednostranný, nevedomý a nedobrovoľný proces zmeny identity jedinca. Identita je nazeraná esenciálne ako čosi stále a nemenné, čo je však možno nahradiť alebo znova prinavrátiť. Na vybrané náboženské skupiny a na ich vodcov sa nahliada ako na „psychopatov“, ktorí sexuálne, fyzicky a ekonomicky zneužívajú „naivných, dôverčivých a bezbranných“ jedincov, ktorí zväčša nemajú šancu prehliadnúť celú túto „podlú mašinériu“.<sup>3</sup> Na politické a ideologické zafarbenie „brainwashingu“ ako i skupín antikultovného veľmi dobre poukazuje David G. Bromley (Bromley 2001). Ďalším javom spájajúcim sa týmito modelmi bol kontroverzný fenomén deprogramátorstva využívajúcich praktiky „brainwashingu“ na prinavrátenie zmeny identity jedinca. Ten bol však po mnohých búrlivých a neutíchajúcich sporoch odmietnutý a nahradilo ho miernejšie výstupové poradenstvo. Okrem toho, že „brainwashingové“ modely konverzie sú značne nevedecké a zbytočne demonizujú niektoré náboženské skupiny, ukázalo sa napríklad, že i výskumy, na ktorých sa modely zakladali, boli zväčša nepresné, metodologicky neprístupné a nereliabilné (Roberts 1984). Proti týmto modelom, okrem mnohých iných argumentov, stojí predovšetkým faktická nefunkčnosť „vymytia mozgu“, tak ako ho predstavujú modely. Toto je podopierané i značnou fluktuáciou členov jednotli-

<sup>2</sup> Označenie a termín „brainwashing“ je odvodený z čínskeho slova „hsi nao“, čo znamená „umývať mozog“ či „vyčistiť myseľ“ (Singer 2003: 147) a tento termín použil prvýkrát americký zahraničný spravodaj Edward Hunter vo svojej knihe „Brainwashing v komunistickú Čínu“ („Brainwashing in Red China“).

<sup>3</sup> Stelesnením „brainwashingových“ modelov konverzie a boja proti týmto praktikám a ich pôvodcom sa stalo „antikultové hnutie“ tvorené jednotlivými skupinami a hnutiami pozostávajúcimi z klinických psychológov, psychiatrov a rodičov „bezbranných obetí“, ako i rôznych kresťanských združení.

vých nových náboženských hnutí. Odhliadnuc od toho, že koncepcia „brainwashingu“ sa dá aplikovať na rôzne iné, sociálne akceptované skupiny či inštitúcie, ignoruje mnoho dôležitých aspektov a vedľajších procesov konverzie.

„Brainwashingové“ modely konverzie vyprovokovali niekoľkých autorov (predovšetkým sociológov náboženstva), aby ich prehodnotili, overili a vytvorili nový model konverzie. Medzi azda najvýznamnejší patrí model Johna Loflanda a Rodneyho Starka (Lofland – Stark 1965, Lofland 1977). Lofland so Starkom pritom vychádzali z niekoľkoročného výskumu ranej Cirkvi Zjednotenia na počiatku 60. rokov v USA. Na základe neho sformulovali sedem rozhodujúcich podmienok, ktoré usporiadali do akéhosi pomyselného lievika, čo vyjadrovalo ich vzájomnú nevyhnutnosť a previazanosť, pričom nesplnenie jednej podmienky jedinca vylučovalo z procesu konverzie. Podmienky rozdelili na predispozičné a situačné. Medzi predispozičné podmienky patrili: (1) neprestávajúce intenzívne pociťované napätie medzi skutočným a ideálnym stavom vecí a (2) náboženská perspektíva, ktorou dané napätie jedinec rieši, tak sa stáva (3) náboženským hľadačom, ktorého neuspokojujú tradičné náboženské inštitúcie a obracia svoju pozornosť k sociálne deviantným náboženským skupinám. Ďalej nasledujú situačné faktory; po neustále zlyhávajúcich pokusoch riešiť svoju bezradnú situáciu sa dostáva do (4) bodu obratu, v ktorom sa stretáva i člena (či členov) náboženského hnutia, do ktorého konvertuje. S týmto členom ako i s ostatnými (5) nadviaže pozitívne sociálne a emocionálne väzby, pričom je nutné, aby zároveň (6) oslabil či neutralizoval sociálne a emocionálne väzby mimo skupiny. To umožňuje potenciálnemu konvertitovi vytvoriť (7) intenzívnu interakciu s členmi príslušného náboženského hnutia, zapojiť sa tak plne do činnosti a aktivít skupiny a stať sa plnohodnotným konvertitom. Model dosiahol svojho času veľkej popularity vo vedeckej obci a to vďaka tomu, že narozdiel od „brainwashingových“ modelov, nepristupoval ku konverzii k novým náboženským hnutiam negatívne ako k psychopatologickému javu a zdôrazňoval aktívnu účasť neofyta na jej procese. Neskôr sa však stal najviac kritizovaným a overovaným modelom konverzie (Robbins 1988), čo, v konečnom dôsledku, len zvýšilo jeho význam a popularitu. Jednotlivé podmienky sa verifikovali na iných náboženských skupinách s rôznou organizačnou štruktúrou, rôzneho typu a pôvodu. Rovnako sa upustilo od záväznej postupnosti jednotlivých stupňov konverzie a podmienky sa skúmali izolovane v rámci celého procesu. Loflandovmu a Starkovmu modelu konverzie sa vyčíta predovšetkým jeho teoretická obmedzenosť znižujúca praktickú použiteľnosť. Ukázalo sa, že model, vo svojej postulovanej podobe, platí výlučne pre radikálne deviantné náboženské skupiny (aj to len istého typu), ktoré sú vo vysokom napätí so svojim sociokultúrnym okolím. Navyiac samotná Cirkev Zjednotenia prešla vlastným vývojom a jej charakter a podoba sú v súčasnosti značne odlišné. Zjednodušene by sa dalo povedať, že tento model platí výlučne len na Cirkev Zjednotenia v USA na začiatku 60. rokov, teda na určitý konkrétny socio-náboženský kontext. Problematické je i to, že členstvo je v ňom považované nielen za dostatočný empirický indikátor konverzie, ale je s ňou i identické. Čo môže spôsobovať a aj spôsobuje značné problémy pri snahe použiť tento model na náboženské hnutia s nejasnou organizačnou štruktúrou<sup>4</sup>. O čosi závažnejší teoretický a metodologický prešľap spočíva v nakladaní s výpoveďami informátorov – konvertitov ako so samotným nástrojom analýzy konverzie, akoby s vyjadrením objektívnej a samozrejmej

<sup>4</sup> Napr. isté náboženské „skupiny“ zaradované do hnutia New Age.

skutočnosti a nie s čímsi, čo je nutné podrobiť kritickej analýze. Navyše Lofland so Starkom, namiesto toho, aby sami definovali konvertitu, preberajú vymedzenie konvertitu od vedúcich predstaviteľov Cirkvi Zjednotenia. Čo ešte viac znižuje použiteľnosť modelu.

O prepracovanie modelu sa neskôr pokúsil jeden z jeho pôvodných autorov Rodney Stark a William Sims Bainbridge (Stark – Bainbridge 1987), ktorí ho začlenili do svojej významnej teórie náboženstva založenej na teórii racionálnej voľby a sociálnej výmeny inšpirovanej ekonomickou teóriou, no nezbavili ho počiatočnej problematikosti. Významne však poukázali na náboženskú zafarbenosť pojmu a všeobecnej automaticky preberanej teologicky zafarbenej konceptualizácie konverzie. Celkom správne tak odmietli jej užívanie ako relevantného nástroja vedeckej analýzy. Namiesto neho začali používať hodnotovo nezaťažený pojem „náboženská afiliácia“ („religious affiliation“). Napriek úžasnému prínosu Bainbridgovho a Starkovho modelu náboženskej afiliácie je ešte stále veľmi, a celkom zbytočne, infikovaný vedeckými „dogmami“ svojho predchodcu. Jedná sa predovšetkým o zásadnú chybu ekvivalencie konverzie a členstva, ktorá nie je spôsobená len abstrahovaním, ale značnou ignoráciou niektorých aspektov konverzie. S alternatívnym riešením prišli sociológovia náboženstva David A. Snow a Richard Machalek (Snow – Machalek 1983), ktorí za rozhodujúci indikátor konverzie považovali verbálny prejav a rečový vzorec konvertitu. Tento prístup predstavuje voči predošlým modelom konverzie značný posun, predovšetkým voči Loflandovmu a Starkovmu modelu. S výpovedami konvertitov pracuje ako s verbálnymi prejavmi, ktoré sú konvertitovi prechádzajúceho konverziou vlastné. Jednotlivé body Loflandovho a Starkovho modelu nie sú objektívnou skutočnosťou, a mnohokrát s ňou ani nekorešpondujú, ale súčasťou subjektívneho prežívania konvertitu, ktoré je však i tak značne rôznorodé.<sup>5</sup> Špecifický verbálny prejav konvertitu pozostával z niekoľkých prvkov. Prvým je istý typ biografickej rekonštrukcie jedinca, pri ktorej konvertita dekonštruuje minulosť a následne spája a prisudzuje jej nové významy, obyčajne znehodnocuje predchádzajúci život a vyzdvihuje nový – postkonverzný. Ďalším prejavom je prijatie novej atributívnej a kauzálnej schémy, prostredníctvom ktorej nahliada na seba, ľudí a svet okolo seba. Rovnako dochádza i pozastaveniu analogického myslenia. Stav, náuka, ako i skupina, v ktorej sa ocitol je výnimočná a ničomu neprípodobiteľná. Poslednou podmienkou je vedomé prijatie sociálnej role konvertitu. Týmto sa dostávame k „novej generácii“ teoretických modelov konverzie, resp. k novému spôsobu nahliadania na konverziu. Konverzia je vnímaná v rámci širších teórií transformácie identity, ktorej vymedzenia vychádzajú z prác Georgea Herberta Meada, symbolického interakcionizmu, amerického pragmatizmu (William James) či všeobecnej teórií sociálnych rolí a sociálneho konštruktivismu (Peter Berger, Thomas Luckmann; pozri Mol 1978). „Ja“ nie je vrodené, ale získané, či získavané v priebehu učenia sa sociálnym rolám a počas sociálnych interakcií, ktoré konštituujú ľudské vedomie. Subjektívna realita nášho

<sup>5</sup> Táto námietka sa týka predovšetkým nasledovných prvkov Loflandovho a Starkovho modelu: napätie a bod obratu. Takto definujú svoju minulosť konverziu už konvertiti, nie konvertujúci jedinca nachádzajúci sa v procese konverzie. Takto vnímaná autobiografia (v intenciách prežívanej krízy a neskoršieho „vyslobodenia“) slúži ako nástroj utvrdenia sa v novozískanom pohľade. Pri formulácii modelov konverzie si je nutné si uvedomiť, že môžeme skúmať zväčša len konvertitov, nie konvertujúcich jedincov. O procese konverzie sa tak dozvedáme spätne, tento spätný pohľad však prebieha už cez prizmu prebehnutkej konverzie.

individuálneho vedomia je sociálne konštruovaná, každá spoločnosť tak pozostáva z repertoáru identít, ktoré sú počas jedincovej socializácie internalizované. Konverzia patrí medzi jednu z troch transformatívnych zmien identity. Vyznačuje sa adopciovou nového diskurzívneho univerza zahŕňajúcou biografickú rekonštrukciu jedinca, ktorá sa vyznačuje zavrnutím predchádzajúcej identity či „ja“ s cieľom prijatia inej dominantnej. Konverzia je tak vymedzená ako prítlutie k všadeprítomnej, objímajúcej a hlavnej identite („master identity“). Otázkou však stále zostáva mechanizmus „rozpletenia starého vzorca identity“ a získanie nového, ako i jeho udržiavanie. V súvislosti s týmto je zaujímavý prístup Ervinga Goffmanna. Identita v Goffmanovom „dramatizujúcom“ pohľade (Goffman 1956), vychádzajúc pritom z Kennetha Burkeho, nie je čímsi skutočným a stálym. Predstavuje skôr súbory masiek a jednotlivých situačných predstavení, ktoré jedinec vytvára alebo na nich participuje. Namiesto toho, aby jedinec prechovával v každej situácii stále a nemenné „ja“, jedinec svoje „ja“ formuje a štylizuje nanovo v každej sociálnej interakcii vytvárajúc rôzne výrazové prostriedky slúžiace na riadenie „dojmu publika“, resp. si toto „ja“ vyberá zo spoločnosťou ponúkaných možností. Spojenie individuálneho aktívneho prístupu jednotlivca v procese konverzie i náboženskej skupiny, do ktorej individuum konvertuje vyjadrili už spomínaní Peter Berger a Thomas Luckmann; „zažívať konverziu nie je nič veľkého“. Jedinou nutnosťou je vnímať onú premenu vážne, uchovať si zmysel jej plauzibility (Gordon 1978: 229). Toto je miesto, kde vystupuje do popredia náboženská skupina. Tá poskytuje nevyhnutné plauzibilné štruktúry pre novú realitu.

### Zoznam použitej literatúry

- Berger, P. L. – Luckmann, T.** 1999. *Sociální konstrukce reality*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, (přel. Jiří Svoboda).
- Bromley, D. G.** 2001. „A Tale of Two Theories: Brainwashing and Conversion as Competing Political Narratives.“ In: Zablocki, B. – Robbins, T. (eds.), *Misunderstanding Cults*. Toronto: Toronto University Press, 318–348. Přístupné na: <<http://www.people.vcu.edu/~dbromley/ATaleofTwoTheories.htm>> [20.10.2005].
- Dawson, L. L.** (ed.) 2003. *Cults and New Religious Movements. A Reader*. Oxford–Boston: Blackwell.
- Flinn, F. K.** 1999. „Conversion. Up from Evangelicalism or the Pentecostal and Charismatic Experience.“ In: Lamb, Ch. – Bryant, M. D. (eds.), *Religious Conversion – Contemporary Practices and Controversies*, New York: Cassell, 7–56.
- Freud, S.** 1953 [1928]. „A Religious Experience.“ In: Starchy, J. (ed.), *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. London: Hogarth Press.
- Gillespie, V. B.** 1991. *The Dynamics of Religious Conversion*. Birmingham, AL: Education Press.
- Goffman, E.** 1956. *Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh 1956. Český překlad: Goffman, E. 1999. *Všichni hrájeme divadlo: Sebereprezentace v každodenním životě*. Praha: Nakladatelství studia Ypsilon, (přel. Milada McGrathová).
- Gordon, D. F.** 1978. „Identity and Social Commitment.“ In: Mol, H. (ed.), *Identity and Religion. International, Cross-Cultural Approaches*. London: SAGE, 229–241.
- Heirich, M.** 1977. „Change of Heart. A Test of Some Widely Held Theories about Religious Conversion.“ *American Journal of Sociology* 85, 653–680.
- Hudson, D. W.** 1992. „The Catholic View of Conversion.“ In: Malony, H. N. – Southard, S. (eds.), *Handbook of Religious Conversion*. Birmingham, AL: Religious Education Press, 108–122.



- Lamb, Ch. – Bryant, M. D.** (eds.) 1999. *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*. New York: Cassell.
- Lifton, R.** 1961. *Thought Reform and the Psychology of Totalism*. New York: Norton.
- Lofland, J.** 1977. *A Domsday Cult. A Study of Conversion Proselytization and Maintenance of Faith (enlarged edition)*. New York: Irvington Press.
- Lofland, J. – Stark, R.** 1965. „Becoming a World-Saver. A Theory of Conversion to a Deviant Perspective.“ *American Sociological Review* 30, 862–875.
- Long, T. E. – Hadden, J. K.** 1983. „Religious Conversion and the Concept of Socialization. Integrating the Brainwashing and Drifts Models.“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 22, 1–14.
- Malony, H. N. – Southard, S.** 1992. *Handbook of Religious Conversion*. Birmingham, AL: Religious Education Press.
- Mol, H.** (ed.) 1978. *Identity and Religion: International, Cross-Cultural Approaches*. London: SAGE Publications.
- Nock, A. D.** 1933. *Conversion*. New York: Oxford University Press.
- Rambo, L. R.** 1992. „The Psychology of Conversion.“ In Malony, H. N. – Southard, S. (eds.), *Handbook of Religious Conversion*, Birmingham, AL: Religious Education Press, 159–177.
- Robbins, T.** 1988. *Cults, Converts and Charisma. The Sociology of New Religious Movements*. London: SAGE Publications.
- Roberts, K. A.** 1984. *Religion in Sociological Perspective*, Homewood, IL: The Dorsey Press.
- Singer, M.** 2003. „The Process of Brainwashing, Psychological Coercion and Thought Reform.“ In: Dawson, L. L. (ed.), *Cults and New Religious Movements. A Reader*. Oxford–Boston: Blackwell, 147–150.
- Schein, E.** 1961. *Coercive Persuasion*. New York: Norton.
- Snow, D. A. – Machalek, R.** 1984. „The Sociology of Religion.“ *Annual Review of Sociology* 10, 167–190.
- Snow, D. A. – Machalek, R.** 1983. „The Convert as Social Type.“ In: Collins, R. (ed.), *Sociological Theory*. San Francisco: Jossey-Bass, 259–289.
- Stark, R. – Bainbridge, W. S.** 1987. *A Theory of Religion*, New York: Peter Lang Press.
- Ullman, Ch.** 1989. *The Transformed Self. The Psychology of Religious Conversion*. New York: Plenum Press.
- Zablocki, B. – Robbins, T.** (ed.) 2001. *Misunderstanding Cults*. Toronto: University of Toronto Press.