

Masarykova univerzita v Brně  
Filozofická fakulta  
Ústav religionistiky

# **Konverzia, jej typológia a štruktúra**

Bakalárska práca

Vedúci práce:  
PhDr. David Václavík

Brno 2006

Jakub Cigán

# Čestné prehlásenie

Čestne prehlasujem, že prácu som vypracoval sám a použitú literatúru i pramene uvádzam.

V Brne 30. apríla 2006

Podpis

# Obsah

1 Úvod .....	1
2 Konverzia – jej vymedzenia, aspekty a teoretické problémy .....	4
3 Konverzia v sociálnych vedách.....	10
3.1 Psychologické štúdium konverzie .....	10
3.1.1 William James a konverzia.....	13
3.1.2 Konverzia a adolescencia .....	13
3.2 Sociologické štúdium konverzie .....	14
3.2.1 Nové náboženské hnutia .....	15
3.2.1.1 Náboženské skupiny.....	16
3.2.1.2 Náboženstvo a sociálna deviácia .....	18
3.2.2 Konverzia ako socializácia.....	19
3.2.3 Konverzia, deprivácia a teória napätia.....	20
4 Modely konverzie.....	23
4.1 „Brainwashingové“ modely konverzie a ich význam.....	23
4.2 Model konverzie Johna Loflanda a Rodneyho Starka.....	26
4.2.1 Výskum Johna Loflanda a Rodneyho Starka .....	27
4.2.1.1 Vlastný menší kvalitatívny výskum Loflandovho a Starkovho modelu konverzie .....	28
4.2.2 Model konverzie .....	28
4.2.2.1 Napätie.....	29
4.2.2.2 Perspektíva riešiaci problém .....	31
4.2.2.3 Náboženské hľadacstvo .....	33
4.2.2.4 Bod obratu .....	35
4.2.2.5 Citové väzby v rámci skupiny .....	37
4.2.2.6 Citové väzby mimo skupinu .....	37
4.2.2.7 Intenzívna interakcia .....	40
4.2.3 Zhodnotenie modelu .....	41
4.3 Model náboženskej afiliácie Rodneyho Starka a Williama Simsa Bainbridgea .....	43
4.3.1 Teória racionálnej voľby .....	44
4.3.2 Teória náboženstva .....	45
4.3.3 Konverzia ako náboženská afiliácia .....	49
4.3.4 Reformulácia Loflandovho a Starkovho modelu konverzie .....	50

4.3.4.1 Vnútorne a vonkajšie napätie, deprivácia.....	50
4.3.4.2 Náboženská perspektíva .....	52
4.3.4.3 Náboženský hľadač a bod obratu.....	53
4.3.4.4 Samotný proces náboženskej afiliácie.....	54
4.3.5 Zhodnotenie modelu .....	55
5 Identita a konverzia .....	58
5.1 Zmena identity a proces začlenenia podľa B. L. Hardina a G. Kehrera.....	58
5.2 Sociálna povaha identity .....	59
5.3 Všeobecná teória identity.....	61
5.4 Konverzia ako zmena identity.....	64
5.5 Hodnota a význam verbálnych výpovedí konvertitu podľa Davida A. Snowa a Richarda Machalka.....	66
5.6 Konverzia a zmena identity v koncepcii Ervinga Goffmana .....	70
6 Záver.....	77
Bibliografia .....	82

# 1 Úvod

Konverzia predstavuje jednu z najfundamentálnejších tém religionistiky a sociálnych vied vôbec. O tom svedčí i množstvo odbornej literatúry, v ktorej sa zrkadlí množstvo prístupov a východísk jednotlivých autorov v snahe univerzálne uchopiť tento fenomén.

Cieľom práce je meta-analýza, kritika a zachytenie vývoja vybraných modelov konverzie, ktoré zohrali dôležitú úlohu pri formovaní a vývoji jej vedeckého štúdia v rámci sociálnych vied, resp. v rámci religionistiky. Predkladaná práca má slúžiť ako zbežné uvedenie do problematiky náboženskej konverzie, predovšetkým však jej akademického štúdia, za čím by malo nasledovať jej celkové širšie či čiastkové, no v každom prípade podrobnejšie rozpracovanie niektorých konkrétnych problémov. Nevenujem sa preto konverzii v závislosti na rôznych svetových náboženských tradíciách a skupinách. Predmetom tejto práce je predovšetkým konverzia k tomu, čo sa zvykne označovať ako nové náboženské hnutia, pričom sa nebudem podrobnejšie zaoberať kultúrnymi a sociálnymi podmienkami ich vzniku, rovnako ani jeho vývoju, či vývoju jeho štúdia. Dôvodom je hlavne skutočnosť, že až vznik tohto fenoménu podnietil živšie a plodnejšie skúmanie problému konverzie v sociálnych vedách, ktorá bola dovtedy skúmaná výlučne psychológmi či teológmi. Navyše, objektom vtedajšieho štúdia bola temer výlučne konverzia v rámci kresťanstva. Rovnako sa venujem konverzii na jej individuálnej úrovni.

V úvodnej časti sa venujem všeobecnému vymedzeniu konverzie a jej aspektov. Konverzia predstavuje veľmi komplikovaný a komplexný sociálno-psychologický fenomén, ktorý je nesmierne ťažké uchopiť za pomoci jedného teoretického a konceptuálneho rámca. Môže sa javiť ako radikálna zmena, ale aj ako proces. Súvisí konverzia výlučne s hlbokou radikálnou premenou identity človeka? A ako je potom možné takúto premenu empiricky indikovať, uchopiť a vysvetliť. Rovnako nastolujem i otázku prístupu ku konverzii ako ku špecifickému javu, či javu, ktorý je možné nahliadať prostredníctvom všeobecných konceptov sociálnych vied týkajúcich sa začlenenia, afiliácie, identity 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 nahliadať prostredníctvom viacerých čiastkových procesov? Tak zhruba načrtávam niektoré teoretické a konceptuálne problémy, ktoré nemožno pri štúdiu konverzie opomínať. Za zásadný problém považujem spôsob jej konštrukcie v sociálnych vedách, ktorý je nutné podrobiť analýze.

Práca sa preto ďalej venuje vývoju výskumu konverzie, ktorému na jeho počiatkoch dominoval psychologický a teologický prístup. Dôraz je dávaný na vnútorné prežívanie konverzie, na vzťah adolescencie a konverzie a to zväčša kresťanskej. Zbežne sa venujem významným psychologickým prístupom, medzi ktoré patrí i psychoanalýza, no väčšiu pozornosť venujem Williamovi Jamesovi, pre jeho neodškriepiteľný prínos v štúdiu zmeny identity a konverzie vôbec. Charakter psychologického výskumu sa začína meniť v čase vystúpenia nových náboženských hnutí. V tomto období vznikajú významné práce o konverzii i v radoch sociológov náboženstva. Na tie mali vplyv i populárne „brainwashingové“ teórie, ktoré napriek svojej prekonanosti, no vďaka ich významu pre ďalší výskum nemožno obísť. Práca postupuje ďalej analýzou a kritikou významného modelu konverzie Johna Loflanda a Rodneyho Starka, ktorý má svojho dediča a pokračovateľa v teórii náboženstva a náboženskej afiliácie Williama Simsa Bainbridgea a Rodneyho Starka. Oba patria medzi modely postupného sociálneho posunu, ktoré nahliadajú na konverziu ako na proces. Autori dávajú dôraz na konverziu ako na začlenenie sa jedinca do skupiny. Bokom neostávajú ani pokusy všeobecnejšieho uchopenia konverzie ako procesu socializácie, ktoré rovnako ovplyvnili ďalšie prístupy ku konverzii. V priebehu celej práce sa v niektorých jej častiach opieram o svoje ilustratívne zistenia či skúsenosti v rámci menšieho kvalitatívneho výskumu týkajúceho sa konverzie v prípade Cirkvi Zjednotenia, ktorý sa snažil o aplikáciu Loflandovho a Starkovho modelu konverzie. Dáta som však podrobil hlbšej analýze a kritike. Práca sa však ďalej nenesie v duchu tradičnej sociologickej paradigmy a obracia svoju pozornosť na všeobecnejšie koncepty identity, resp. identít a ich zmeny. Z tohto dôvodu venujem v práci väčšiu pozornosť teóriám identity. Vychádzam pritom z teórie sociálnej konštrukcie reality Petera Bergera a Thomasa Luckmanna, axióm symbolického interakcionizmu, amerického pragmatizmu v sociálnych vedách, ktorý zastupuje významný behaviorálny sociálny psychológ George Herbert Mead, ktorého vplyv je ďalekosiahly. Odráža sa i v prístupe jedného z najvýznamnejších sociológov 20. storočia Ervinga Goffmana. Jeho koncepcia, napriek tomu, že sa nevychádza priamo z výskumu konverzie, je pre jej výskum veľmi inšpirujúca svojím novým prístupom. Ten dopĺňam o model konverzie Davida A. Snowa a Richarda Machalka, ktorí použili jazykové kritérium na odlíšenie konvertitu ako samostatného sociálneho typu a teda i hlavný empirický indikátor konverzie. Na záver tejto časti je dôležitých niekoľko teoretických upresnení. Charakter či podstatu konverzie, ani samotný proces, ktorý konštituuje nepovažujem za nijako špecifický, na ktorý by nebolo možné použiť všeobecnejšie koncepcie sociálnych vied ako zmenu diskurzu, identít či sociálnych rolí. Konverzia je špecifická len do tej miery, do akej sa vzťahuje

k náboženstvu, resp. k náboženskej transformácii – zmene s náboženským obsahom. Napriek tomu, že si uvedomujem problematiku definície náboženstva, ktorá sa významne dotýka i samotného koncipovania konverzie, ako náboženskej zmeny, nevenujem, v tejto práci, problému definície náboženstva vyššiu pozornosť.

## 2 Konverzia – jej vymedzenia, aspekty a teoretické problémy

Slovo konverzia pochádza z latinského „conversio“ a súvisí so slovesom „convertre“, čo znamená „obrátiť sa“, „otočiť sa“ či „zmeniť smerovanie“<sup>1</sup> a súvisí teda všeobecne so zmenou. Napriek prítomnosti tohto „intuitívneho tušenia“ toho, čo konverzia je, pri pokusoch univerzálne a presne vymedziť konverziu sa dostávame do značných teoretických a metodologických ťažkostí. Tie vystupujú ešte viac do popredia v snahe vedecky a komplexne uchopiť a popísať samotnú jej podstatu a povahu, jej dynamiku a priebeh, konštitučné i sprievodné prvky alebo len „jednoducho“ podať deskripciu jej príčin vzniku a dôsledkov. Hlavným dôvodom je nielen rôznorodosť, mnohoznačnosť, mnohovrstevnatosť a mnohoaspektovosť tohto fenoménu, ako i jeho kontextuálna sociálna, kultúrna a historická determinovanosť. Ale predovšetkým fakt, že definícia náboženskej konverzie závisí na bádateľových filozofických a teoretických východiskách, konceptuálnom prístupe a spôsobe uchopenia študovanej problematiky. Ako uvádza Robbins: „teória a výskum konverzie predstavuje niekoľkonásobný zmätok spojený predovšetkým s rôznosťou premís, konceptuálnych rámcov, nomenklatúry a behaviorálnych preferencií jednotlivých bádateľov“<sup>2</sup>. V tejto časti sa preto pokúsím o formuláciu niektorých dôležitých skutočností, ktoré si je nutné uvedomiť pri snahe vymedziť a definovať konverziu.

Pôvodne bola konverzia teologickým pojmom a dávala sa do súvislosti s prijatím kresťanského učenia a začlenením sa do „spoločenstva veriacich“. Neskôr sa konverzia začala používať na vyjadrenie náboženskej transformácie jedinca všeobecne. Konverzia bola nahliadaná ako jav s nenáboženskými prejavmi, no s výlučne náboženskou podstatou. Tento prístup ku konverzii je typický predovšetkým pre autorov pochádzajúcich prevažne z teologického prostredia<sup>3</sup>. Zaujímavé je konštruovanie konverzie v rámci teológie, ako uvádza Lewis R. Rambo; v prípade „konzervatívnych“ kresťanov sa konverzia konštruuje ako náhla

---

<sup>1</sup> F. Flinn, „Conversion: Up from Evangelicalism or the Pentecostal and Charismatic Experience“, in: Ch. Lamb – M. D. Bryant (eds.), *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, New York, Cassel 1999, 52.

<sup>2</sup> T. Robbins, *Cults, Converts and Charisma. The Sociology of New Religious Movements*, London, SAGE Publications 1988, 64.

<sup>3</sup> Zrov. napr. F. J. Gaiser, „A Biblical Theology of Conversion“, tiež D. W. Hudson, „The Catholic View of Conversion“, tiež D. K. McKim, „The Mainline Protestant Understanding of Conversion“, in: H. N. Malony – S. Southard, *Handbook of Religious Conversion*, Alabama – Birmingham, Religious Education Press 1992, 93 – 143.



a dramatická zmena, pričom v prípade „liberálnych“ kresťanov sa konštituuje konverzia ako postupná a procesuálna náboženská zmena<sup>4</sup>.

Vôbec za snahou univerzálneho zachytenia a konceptualizácie náboženskej konverzie ako navonok heterogénneho, no vo svojej podstate jednotného javu, stojí presvedčenie o jej výnimočnom, jedinečnom a autonómnom charaktere. Konverzia je teda už vykladaná neteologicky, no nie je porovnateľná s ostatnými sociálnymi javmi a zachováva si svoj exkluzívny charakter. Konverziu môžeme chápať ako akúkoľvek zmenu v spôsobe nahliadania, konštruovania, interpretácie či prežívania 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“ („root reality“) či „posun v zakotvení vedomia“<sup>5</sup> jedinca. Jones prirovnáva konverziu ku „kuhnovskému“ paradigmatickému posunu. Rovnako sa zvykne pre konverziu uvádzať i výraz „regenerácia“ vo význame entuziastického prijatia konkrétneho vieroučného systému, ktorý nebol predtým vnímaný vážne, alebo mal k nemu jedinec skeptický či indiferentný postoj<sup>6</sup>. Konverzia teda so sebou, okrem „nadprirodzenej“ vnútornej zmeny, nesie i prijatie istej plauzibilnej explanačnej štruktúry jedincom používanej ako všeobecný a dominujúci interpretačný rámec. Jedná sa teda o zmenu „diskurzívneho univerza“, ktorá však zahŕňa široký interpretačný rámec odkazujúc na všeobecné prežívanie a organizovanie ľudskej skúsenosti. No konverzia, u niektorých autorov, nie vždy musí spočívať v prijatí náboženských obsahov, resp. spájať sa so začlenením sa do náboženského hnutia, môže korešpondovať so zmenou vnímania základnej skutočnosti, či zmenou ohnísk identity. Mimo náboženského kontextu sa konverziou nazývajú silné osobné a „ja“ transformujúce zážitky ako nájdenie samého seba, svojej podstaty, vystúpenie vlastnej realizácie atď. Na druhej strane však tieto hlboko transformujúce zážitky majú poväčšine nadprirodzený charakter. Prikláňam sa však k názoru, že takáto zmena bez náboženských obsahov by sa nemala nazývať konverziou. Samotný pojem konverzie je teda veľmi problematický a záleží predovšetkým na spôsobe jeho vymedzenia, konštrukcie. Mnohí autori poukazujú práve na jej „neblahú“ teologickú minulosť a ťažkosti pri vyrovnávaní sa s touto skutočnosťou. Táto námietka má svoje obrovské opodstatnenie, pretože je veľmi otázne či konverzia, so všetkými svojimi konotáciami hlbokaj až „nadprirodzenej“ zmeny samotnej najvnútornejšej podstaty

---

<sup>4</sup> L.R. Rambo, „The Psychology of Conversion“, in: H. N. Malony – S. Southard, *Handbook of Religious Conversion*, Alabama – Birmingham, Religious Education Press 1992, 159 – 177.

<sup>5</sup> M. Heirich, „Change of Heart. A test of some Widely Held Theories about Religious Conversion“, *American Journal of Sociology*, 1977, 3, 653 – 680.

<sup>6</sup> D. A. Snow – R. Machalek, „The Sociology of Conversion“, *Annual Review of Sociology*, 1984, 10, 167 – 190.

človeka, môže slúžiť ako efektívny vedecký koncept. Preto by sa mal skúmaniu podrobovať samotný, všeobecne sociálne rozšírený význam konverzie. Na spôsobe konštrukcie a uchopenia konceptu konverzie totiž závisí aplikácia príslušného špecifickejšieho či, v rámci sociálnej teórie, všeobecnejšieho teoretického rámca. O taký sa pokúšajú novšie prístupy zaoberajúce sa transformáciou identít človeka.

S predchádzajúcim pojednaním súvisí i ďalší spôsob konceptualizácie konverzie ako radikálnej zmeny či postupného procesu premeny. Podľa niektorých bádateľov, ako bolo naznačené vyššie, je konverziou len samotná najvnútornejšia individuálna zmena v spôsobe jedincovho nahliadania a konštruovania okolitého sveta a seba v ňom. Balch, vychádzajúc z výskumov jedného UFO kultu, naráža na zamieňanie si konverzie a prijímania nových členov skupinou („recruitment“) či začlenením sa („commitment“)<sup>7</sup>. Na konverziu sa nahliada ako na radikálnu zmenu viery a osobnej identity, oddelenú od miery zapojenia sa do skupiny. Balch a iní rozlišujú „skutočnú a celkovú konverziu“ od zmeny podobnej konverzii, ktorá nevyžaduje tak radikálnu vnútornú premenu, čiže vytvárajú akési kontinuum od hlbkej a všezahujúcej zmeny po čiastočné či menej radikálne zmeny, pričom konverziou sa chápe len jeho jedna strana. Gordon rozlišuje konverziu a konsolidáciu („consolidation“), Travisano konverziu a alternáciu („alternation“), pričom u oboch ide v druhom prípade o vratnú a menej úplnú zmenu<sup>8</sup>. Tieto dichotómie do veľkej miery vychádzajú z Nocka a jeho klasickej práce „Konverzia“ („Conversion“)<sup>9</sup>. V nej sa autor zaoberá náboženstvom v Rímskej ríši a rozlišuje medzi konverziou a adhéziou („adhesion“). Konverzia, ako je možné predpokladať, sa spája s požiadavkou zrieknutia sa nielen predchádzajúceho spôsobu života, ale i so zmenou celkovej identity jedinca a tak jedinec môže konvertovať výhradne k exkluzívnemu náboženstvu, akým bolo v tom čase kresťanstvo či judasizmus. Naopak v prípade adhézie sa jedná len o akúsi participáciu na rituálnom živote skupiny, ktorá nezahŕňa radikálnejšiu zmenu identity jedinca, adhézia teda nie je nahradením či zmenou existujúcej identity, ale len doplnením už existujúcej. Tu Nock uvádza predovšetkým adhéziu napr. ku kultu Isis, či Mítrovi.

U všetkých autorov hrá konverzia ako radikálna a hlboká zmena kľúčovú úlohu<sup>10</sup>. Nahliadanie na konverziu výlučne ako na radikálnu zmenu so sebou nesie dva základné

---

<sup>7</sup> T. Robbins, *Cults, Converts and Charisma. The Sociology of New Religious Movements*, London, SAGE Publications 1988, 64.

<sup>8</sup> tamtiež, 65; tiež D. A. Snow – R. Machalek, „The Sociology of Conversion“, *Annual Review of Sociology*, 1984, 10, 169.

<sup>9</sup> A. D. Nock, *Conversion*, New York, Oxford University Press 1933.

<sup>10</sup> D. A. Snow – R. Machalek, „The Convert as Social Type“, in: R. Collins (ed.), *Sociological Theory*, San Francisco, Jossey-Bass 1983, 264.

problémy. Po prvé poukazuje skôr na to, čo konverzia nie je, ako čo je. Po ďalšie stanovením si tejto podmienky sa problém nerieši, ale presúva. Je totiž nutné stanoviť ako hlboká zmena konštituuje konverziu a predovšetkým určiť reliabilné a validné indikátory tejto hlbkej zmeny<sup>11</sup>. 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 dovedy absentujúcim, alebo len doposiaľ periferným.

Naopak náboženská konverzia v istých koncepciách nemusí súvisieť výlučne s dramatickým prijatím náboženského diskurzu, ktoré predtým u jedinca absentovalo, ale zahŕňa i „formálnu“ afiliáciu k náboženskej skupine, ktorá nemusí so sebou niesť výraznejšie zmeny celkového náhľadu či identity, pretože tá je skutočne nezistiteľná a zvädza k vágnym a teologizujúcim vysvetleniam. Na druhej strane však ani toto nie je dôvod, prečo by mala byť konverzia ekvivalentná so začlenením.

Na druhej strane je možno na konverziu nahliadať ako na postupný proces premeny, pri ktorej môže absentovať i jej radikálny a prelomový charakter, bez toho že by postrádala svoju hĺbku. Konverzia zahŕňa okrem samotnej zmeny i jej sprievodné znaky, udalosti a deje, ktoré robia z konverzie proces s rôznorodou povahou i priebehom. Rambo a Farhadian, napriek tomu, že konverziu chápu ako radikálnu zmenu, prisudzujú jej komplexnejšiu povahu a priznávajú jej mnohé behaviorálne a kognitívne referencie zahŕňajúce prechod z jedného náboženstva na druhé, zmenu v samotných náboženských komponentoch, ako i zmenu intenzity participácie v skupine<sup>12</sup>.

Pokiaľ ide o samotný (prelomový či postupný) priebeh 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“<sup>13</sup>, predstavuje teda akýsi útek z časovosti a konverziu interpretuje ako náhlu prelomovú udalosť celkovo zasahujúcu ľudskú bytosť. Model postupnej premeny zas 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.

---

<sup>11</sup> D. A. Snow – R. Machalek, „The Convert as Social Type“, in: R. Collins (ed.), *Sociological Theory*, San Francisco, Jossey-Bass 1983, 264 – 265.

<sup>12</sup> T. Robbins, *Cults, Converts and Charisma. The Sociology of New Religious Movements*, London, SAGE Publications 1988, 64; tiež M. D. Bryant – Ch. Lamb, „Introduction. Conversion. Contours of Controversy and Commitment in a Plural World“, in: Ch. Lamb – M. D. Bryant (eds.), *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, New York, Cassel 1999, 7.

<sup>13</sup> F. Flinn, „Conversion: Up from Evangelicalism or the Pentecostal and Charismatic Experience“, in: Ch. Lamb – M. D. Bryant (eds.), *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, New York, Cassel 1999, 54.

Konverzia sa skladá z jednotlivých stupňov „duchovného“ rastu<sup>14</sup>. Napriek tomu, že tieto modely sú nevedecké a silne celý fenomén teologizujú, vyjadrujú celkom dobre pozadie spôsobu konštrukcie konverzie v akademických kruhoch. Flinnovo rozdelenie teda, aj keď možno nechtiac, nepoukazuje ani tak na konverziu ako takú, ale skôr na spôsob, akým je konverzia konštruovaná a do akej miery je ovplyvnená teologickými koncepciami. I z tohto dôvodu mnohí autori poukazujú na hodnotové zaťaženie samotného pojmu konverzia a celkom oprávene sa vyhýbajú jeho používaniu.

Prístup predpokladajúce monohorozmernú zmenu zasahujúcu viacero aspektov jedinca a skupiny umožňuje širšie skúmanie náboženskej zmeny všeobecne.

Ďalšou 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 „backgroundom“. Konverzia mnohokrát nie je len 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. Táto otázka nesúvisí ani tak s dôsledkami konverzie, ale predovšetkým s jej zdrojmi, resp. s tým, ktorý s mnohorakých zdrojov vzniku konverzie má rozhodujúci vplyv na ňu samotnú. Konverziu je tak možno vnímať nielen v rámci akéhosi vnútorného „duchovného prebudenia“, ale predovšetkým i v rámci jej sociálnych dimenzií. Mnohé výskumy na prvý pohľad výsostne individuálnej konverzie ukazujú na jej sociálnu podmienenosť<sup>15</sup>. Konverzia zahŕňa vo všeobecnosti náboženskú zmenu v celej jej komplexnosti. Predmetom analýzy konverzie nemusí byť výlučne jednotlivec, ale skupina konštruujúca istým spôsobom konverziu pre jednotlivca. Na konverziu sa pohliada ako na kolektívny, teda sociálny fenomén.

Odborné práce a štúdie zdôrazňujúce psychologické či sociologické aspekty náboženskej konverzie neignorujú samozrejme sociálny a kolektívny aspekt, ani individuálny a psychický. Rozdiel je veľmi jemný a spočíva skôr v zakotvení pôvodu jednotlivých javov a v spôsobe uchopenia problematiky, resp. zdôraznenia jeho čiastkových aspektov. Psychologické práce zamerané na výskum konverzie sa odlišujú v tom, že skúmajú problematiku v rámci konceptov a metód sebe vlastných tak, ako je to i v prípade sociologických prác. Rovnako je nutné podotknúť, že by bolo veľmi vulgárne psychologické práce o konverzii redukovať na práce používajúce hlavne psychologizujúci „brainwashingový model konverzie“, ich pole

---

<sup>14</sup> F. Flinn, „Conversion: Up from Evangelicalism or the Pentecostal and Charismatic Experience“, in: Ch. Lamb – M. D. Bryant (eds.), *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, New York, Cassel 1999, 54.

<sup>15</sup> *tamtiež*, 54.

pokrytia problematiky je omnoho širší. Oba spôsoby uchopenia tohto fenoménu sú veľmi prínosné. Napokon v posledných rokoch sa stretávame so stále narastajúcim prepojením medzi jednotlivými disciplínami a s ústupom výhradne sociologických či psychologických prác. Snow rozdeľuje príčiny konverzie, na základe spôsobu akademického bádania, nasledovne. Konverzia je podmienená:

1. umelo vyvolaným psycho-fyziologickým stresom a nátlakom,
2. osobnostnými faktormi, vrozenými a nadobudnutými kognitívnymi črtami jedinca,
3. situačnými faktormi vyvolávajúcimi napätie,
4. predispozičnými sociálnymi atribútmi,
5. inými všeobecnejšími sociálnymi vplyvmi,
6. kauzálnym procesom, na ktorom sa zúčastňuje veľké množstvo rôznych vplyvov<sup>16</sup>.

Je zrejmé, že v pozadí konverzie stojí všeobecne zmena a to zmena diskurzu či zmena identity konvertujúceho jedinca. Problémom a rozhodujúcim aspektom pri jej skúmaní je jej vymedzenie a definovanie, resp. konštrukcia pojmu konverzia ako pracovného nástroja.

Pri tomto je dôležité vyrovnať sa s niektorými teoretickými problémami spojenými s konceptualizáciou konverzie: samotné teoretické vyhodnotenie užívania pojmu konverzia v konkrétnej práci a kontexte, otázka esenciality náboženskej konverzie, vymedzenie si jej špecifického a všeobecného charakteru, do akej miery sa jedná o jednotný či heterogénny fenomén, ktorý možno začleniť do viac či menej všeobecného interpretačného rámca, s čím súvisí i vymedzenie si toho, čo u jednotlivca podlieha zmene. Najčastejšie sa jedná o spôsob vymedzenia identity jedinca. Rovnako je dôležitá i konceptualizácia konverzie ako náhlejšej radikálnej zmeny, postupného procesu či série niekoľkých menších na seba naväzujúcich zmien, tiež do akej miery sa jedná o zmenu sociálne či individuálne podmienenú.

---

<sup>16</sup> D. A. Snow – R. Machalek, „The Sociology of Conversion“, *Annual Review of Sociology*, 1984, 10.

## 3 Konverzia v sociálnych vedách

Ako sme mohli vidieť v predchádzajúcej časti nevyhnutnou súčasťou štúdia konverzie sa stáva hlavne štúdium a kritika vedeckého prístupu ku konverzii a k náboženskej zmene vôbec. Teda štúdium toho, ako sa v rámci sociálnych vied konštruje pojem a fenomén náboženskej konverzie.

Snow s Machalkom delia odbornú literatúru zaoberajúcu sa konverziou na:

1. vzniknutú v prvých troch desaťročiach 20. storočia a dominovali jej teologické či psychologické interpretácie vysvetlenia,
2. inšpirovanú praktikami násilného presvedčania sledujúce zmenu politickej identity a vznik „brainwashingových“ modelov konverzie,
3. inšpirovanú významným Loflandovým a Starkovým modelom, symbolicky zahajujúci sociologický výskum konverzie<sup>17</sup>.

K spomínaným skupinám by sa dala priradiť ešte štvrtá, najnovšia, vychádzajúca zo všeobecných konceptov zmeny identity, resp. identít, ktorá na konverziu nenahliada ako na výnimočný a špecifický fenomén.

### 3.1 Psychologické štúdium konverzie

Na konci 19. a začiatkom 20. storočia začali vznikať mnohé psychologické, dnes už klasické, štúdie a diela týkajúce sa konverzie. Tá bola vnímaná výhradne vo svojom náboženskom kontexte a význame. Súdobé práce neboli poznačené len vtedajšími experimentálnymi metódami v psychológii a dominujúcim behaviorizmom, ale i skúmaním konverzie v rámci kresťanstva. Tak mnohé teologické diela do veľkej miery ovplyvnili i tie psychologické<sup>18</sup>. V psychologickom výskume bol dôraz kladený na náhlu, radikálnu a hlbokú kresťanskú konverziu, ale predovšetkým na súvislosť konverzie a adolescencie. Z tohoto obdobia dominujú predovšetkým práce Williama Jamesa<sup>19</sup>, Edwina Starbucka<sup>20</sup>, G. Stanley

---

<sup>17</sup> D. A. Snow – R. Machalek, „The Sociology of Conversion“, *Annual Review of Sociology*, 1984, 10, 178.

<sup>18</sup> Ch. Ullman, *The Transformed Self. The Psychology of Religious Conversion*, New York, Plenum Press 1989, 4 – 5.

<sup>19</sup> W. James, *Druhy náboženské zkušenosti*, Praha, Melantrich 1930; tiež W. James, *Principles of Psychology* (vol. 1), New York, Henry Holt 1918.

<sup>20</sup> E. D. Starbuck, *The Psychology of Religion*, New York, Scribner 1899.

Halla<sup>21</sup> a J. H. Leuba<sup>22</sup>. Neskoršie práce<sup>23</sup>, už súviseli so vznikom nových náboženských hnutí a tak pracujú s konverziou k sociálne a kultúrne deviantným skupinám.

Všeobecne je možno rozdeliť psychologickú literatúru týkajúcu sa konverzie do dvoch väčších skupín. Prvú skupinu tvoria experimentálne a „mikroskopické“ práce venujúce sa parciálnemu výskumu konverzie a javov, ktoré by s ňou mohli súvisieť (napr. úloha depresie, miery ovplyvniteľnosti či iných premenných v rámci jej procesu). Medzi autorov využívajúcich experimentálny prístup patrí John P. Kildahl, Charles M. Spellman, Glen D. Baskett, Don Byrne a ďalší. Druhou skupinou sú teoretické a komplexnejšie práce zaoberajúce sa konverziou celkovo, konvertitovými verbálnymi prejavmi, významami, tvoriace prípadovými a klinickými štúdiami. Autori zastávajúci tento prístup sú predovšetkým Cedric B. Johnson, H. Newton Malony, Hans Kasdorf a ďalší<sup>24</sup>.

V dejinách psychologického výskumu konverzie je možné rozlišovať štyri základné prístupy:

1. psychoanalytický prístup – predstavuje najrozšírenejší prístup a zakladá sa na dielach „otca 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 priemietnutím istej negatívnej túžby a bráni človeku plnohodnotnému osamostatneniu. Rovnaké sú aj Freudove interpretácie konverzie. Tej sa venuje vo svojom jednom príspevku<sup>25</sup>, v nej sa snaží odhaliť fundamentálne „oidipovské“ procesy ležiace za konverziou na základe popisu jedného konverzného zážitku. Napriek tomu, že popularita psychoanalýzy v akademických kruhoch nie je už na svojom vrchole, psychologický výskum konverzie, nakoniec i celá psychológia, nesie na sebe výrazné

---

<sup>21</sup> G. S. Hall, *Adolescence*, New York, Appleton 1905.

<sup>22</sup> J. H. Leuba, *A Psychological Study of Religion*, New York, Macmillan 1912.

<sup>23</sup> A. Deutsch, „Observations on a Sidewalk Ashram“, *Archives of General Psychiatry*, 1975, 32, 166 – 174; tiež M. Galanter, „Charismatic Religious Sects and Psychiatry. An Overview“, *American Journal of Psychiatry*, 1982, 137, 1574 – 1579; tiež L. Salzman, „The Psychology of Religious and Ideological Conversions“, *Psychiatry*, 1953, 16, 177 – 187.

<sup>24</sup> L.R. Rambo, „The Psychology of Conversion“, in: H. N. Malony – S. Southard, *Handbook of Religious Conversion*, Alabama – Birmingham, Religious Education Press 1992, 160.

<sup>25</sup> S. Freud, „A Religious Experience“, in: J. Starchy (ed.), *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London, Hogarth Press 1928/1953.

stopy psychoanalytického prístupu. Freud zohral dôležitú úlohu predovšetkým pri koncipovaní vývoja dieťaťa a jeho „ja“.

2. behavioristický prístup – zdôrazňujúci dôležitosť vplyvu bezprostredného okolia na konverziu jedinca. Za popularizátora tohto prístupu sa považuje William Sargant so svojim dielom „Boj o myseľ“ („Battle for the Mind“)<sup>26</sup>. Tento prístup sa vyznačuje úzkym fyziologickým „pavlovským“ prístupom. Kľúčovým momentom konverzie je fyziologická dysfunkcia mozgu<sup>27</sup>. Predstavuje priamo počiatok interpretácie konverzie ako psychickej manipulácie.

Oba prístupy pristupujú k náboženstvu ako k negatívnemu psychopatologickému javu, ktorý je nutné „vyliečiť“, konvertita tak predstavuje psychicky narušeného jedinca s psychickými či fyziologickými poruchami mozgu.

3. humanistický a transpersonálny prístup – je reprezentovaný Williamom Jamesom a jeho dielom „Druhy náboženskej skúsenosti“<sup>28</sup>. Tento prístup zdôrazňuje pri konverzii jej schopnosť poskytnúť jedincovi seba realizáciu a naplnenie. Sem je možno zaradiť i Leubu či Stanley G. Halla.
4. sociálny/holistický prístup – tento prístup sa snaží o zjednotenie predošlých troch, ako i o zjednotenie so všeobecnejšou sociálnou teóriou a sociologickými teóriami. Tento prístup reprezentujú predovšetkým Robert Ziller, Theodore Sarbin a Nathan Adler<sup>29</sup>.

V súčasnej psychológii náboženstva, resp. vo výskume konverzie dominuje sociálno-holistický prístup spájajúci psychoanalytické objasnenie emocionálnych faktorov, environmentálne behavioristické faktory a pozitívny pohľad na konverziu humanisticko-transpersonálneho prístupu a ďalšie kognitívne a sociálne prvky konverzie. Každý z prístupov je však limitovaný do tej miery, do akej pristupuje ku konverzii ako k istému typu psychopatológie.

---

<sup>26</sup> W. Sargant, *Battle for Mind. A Physiology of Conversion and Brainwashing*, New York, Perennial Library 1957.

<sup>27</sup> D. A. Snow – R. Machalek, „The Sociology of Conversion“, *Annual Review of Sociology*, 1984, 10, 178 – 179.

<sup>28</sup> W. James, *Druhy náboženské zkušnosti*, Praha, Melantrich 1930.

<sup>29</sup> L.R. Rambo, „The Psychology of Conversion“, in: H. N. Malony – S. Southard, *Handbook of Religious Conversion*, Alabama – Birmingham, Religious Education Press 1992, 161 – 162.



### 3.1.1 William James a konverzia

William James sa považuje za otca psychológie náboženstva a mnohé jeho tézy ohľadne konverzie platia i dodnes. Narozdiel od Sigmunda Freuda neprechovával voči náboženstvu ostré negatívne stanovisko, naopak. Náboženstvu a obráteniu na vieru – konverzii prisudzoval nemalý pozitívny vplyv na psychologický vývoj jedinca. Konverziu spája so zmenou ohniska vo vedomí, resp. sústavy myšlienok, ktorými sa človek intenzívne zaoberá, tzv. habituálne ústredie jeho osobnej energie; „...že je niekto „obrátený“ znamená..., že náboženské myšlienky, ktoré až doposiaľ boli len na okraji jeho vedomia, zaujímajú teraz miesto ústredné a že náboženské ciele tvoria habituálne ústredie jeho energie“<sup>30</sup>. Zaslúhou Jamesa pre ďalší psychologický výskum konverzie je i jeho poukaz na túžbu konvertitu splynúť s dokonalým objektom, ktorý ho presahuje.

V súvislosti s konverziou, je nutné vyzdvihnúť ešte jeden významný prínos Williama Jamesa. Ten spočíva v rozlišovaní a koncipovaní „ja“. James rozlišuje „ja“, ktoré poznáva („self as knower“ = „I“) a „ja“, ktoré je poznávané a zakúšané („self as known“ = „me“), z ktorého vyplýva koncept o sebe („self-concept“)<sup>31</sup>. „Ja“ u Jamesa môžeme teda nahliadať jednak ako proces vnímania a poznávania, jednak ako výsledok tohto vnímania a poznávania. Práve toto rozlíšenie otvorilo cestu k hlbšiemu chápaniu „ja“ vo vzťahu k spoločnosti. James tvrdil, že poznávané „ja“ („me“) je o to komplexnejšie, o čo komplexnejšia je spoločnosť, ktorá ho obklopuje, mnohosťou úrovní vzťahov medzi „ja“ a skupinou<sup>32</sup>. „Jasne povedané, človek má viacero sociálnych ja, prinajmenšom toľko, koľko jednotlivcov nosí jeho obraz v mysli. Poškodiť akýkoľvek jeden z týchto obrazov, znamená poškodiť jeho samého. Rovnako má toľko sociálnych ja, o koľkých ľuďoch nosí istý obraz“<sup>33</sup>. Toto súvisí s koncepciou „ja“ ako zrkadla, ktorá jednoducho vraví, že naše získané „ja“ závisí od mienky ostatných. Tento Jamesov koncept „ja“ je veľmi dôležitý pre ďalší vývoj štúdia identity, jej povahy a podmienenosti jej transformácie.

### 3.1.2 Konverzia a adolescencia

Spájanie adolescencie a konverzie bolo v niekdajšej psychologickej literatúre zaoberajúcej sa konverziou nielen časté, ale dosť príznačné. Vlastne by sa dalo povedať, že

<sup>30</sup> W. James, *Druhy náboženské zkušnosti*, Praha, Melantrich 1930, 142.

<sup>31</sup> W. James, *Principles of Psychology* (vol. 1), New York, Henry Holt 1918.

<sup>32</sup> M. Schwalbe, „Self and the Self Concept“, in: G. Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*, Vol. 2, Thousand Oaks: Sage Reference 2005, 685 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).

<sup>33</sup> *tamtiež*, 685.

v každom diele, kde sa spomínala konverzia, bola i zmienka o vývoji jedinca v adolescencii a naopak. Rovnako i dnes je zmienka o adolescencii v súvislosti s konverziou častá a dáva sa do spojitosti s kognitívnym vývojom dospelujúceho človeka.

James zdôrazňoval, že „obrátene je v podstate pravidelný zjav mladého veku, spadajúceho do prechodu z maličkému rozhl'adu dieťaťa po svete do širšieho rozumového i duchovného života veku zrelého“<sup>34</sup>. Základným dielom spájajúcim adolescenciu a skúsenosť konverzie je kniha G. Stanleyho Halla „Adolescencia“, v nej vymedzil adolescenciu ako najvhodnejší vek pre konverziu. No bol to až Erik Erikson, psychoanalytik a detský psychológ, ktorý uviedol do psychológie koncept identity a dôležitosť obdobia adolescencie pri jej ukotvení a konečnom formovaní. Samozrejme ľudská identita sa formuje nielen v období adolescencie, avšak v tomto období je formovanie identity najvýraznejšie a už nikdy predtým, ani potom nebude dosahovať takú intenzitu.

Eriksonov koncept identity sa sústreďuje okolo: obsahu identity, procesov ktoré konštituuju identitu a dôsledkov úspešného či neúspešného sformovania identity. Obsah identity sa vzťahuje k základným a najvšeobecnejším otázkam po identite jedinca. Procesy, ktorými sa identita zakladá sa odohrávajú na všetkých stupňoch osobnosti. Pod dôsledkami sformovania identity sa myslia osobnostné kvality a schopnosti, ako i sociálne manifestácie<sup>35</sup>.

### 3.2 Sociologické štúdium konverzie

Konverzia ako objekt sociologického výskumu dlhý čas v dejinách tejto vedy absentoval. Napokon v súlade so sekularizačnými tézami „donedávna“ vládnuce v sociológii sa výskum samotného fenoménu náboženstva dostával na jej okraj, k náboženstvu sa pristupovalo ako k čomusi, čo je s modernou spoločnosťou inkompatibilné.

Bola to práve sekularizačná teória, od ktorej sa odvíjal i marginalizujúci prístup k celému fenoménu náboženstva, ktorý charakterizoval a zastrešoval ponímanie náboženstva v rámci výskumu, predstavujúce akýsi „reziduálny ruch“ („residual noise“), ktorý v budúcnosti nebude hrať výraznejšiu úlohu pri podmieňovaní či zamedzovaní sociálnej zmeny<sup>36</sup>.

Zmena nastáva až v 60. a 70. rokoch minulého storočia. Toto obdobie je spojené s nebývalým náboženským oživením spojeným so vznikom nových náboženských hnutí v rámci západnej

<sup>34</sup> W. James, *Druhy náboženské zkušnosti*, Praha, Melantrich 1930, 144.

<sup>35</sup> Ch. Ullman, *The Transformed Self. The Psychology of Religious Conversion*, New York, Plenum Press 1989, 111.

<sup>36</sup> J. K. Hadden, „Religious Movements“, in: E. F. Borgatta – R. J. V. Montgomery (eds.), *Encyclopedia of Sociology*, Macmillan Reference (Gale Group) 2003, 2364 – 2376 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).

euroamerickej spoločnosti, s prienikom a obrovským úspechom „východných“ náboženských systémov. Toto si vynútilo radikálnu zmenu paradigmy v sociológii náboženstva. Sociologické skúmanie sa náhle začína odkláňať od sekularistických teórií. V sociologickom prístupe k týmto hnutiam sa začínajú objavovať témy týkajúce sa deprivácie, sociálnej dislokácie a socioekonomickej zmeny. V súvislosti s novými náboženskými hnutiami tak dochádza k skúmaniu ich organizačného vývoja, pretrvávajúceho napätia medzi novými a tradičnými náboženstvami, ako i fundamentalizmu všeobecne. Predovšetkým však dochádza k skúmaniu štrukturálnej a socio-psychologickej povahy a dynamiky afiliácie a disafiliácie<sup>37</sup>.

### 3.2.1 Nové náboženské hnutia

Ako bolo naznačené, sociologické teórie týkajúce sa príčin vzniku fenoménu nových náboženských hnutí na seba nenechali dlho čakať. Do pozornosti sa tak dostala aj významná téma konverzie.

„Termín „nové náboženské hnutia“ („new religious movements“) zahŕňa rôznorodý súbor náboženských skupín, ktorých väčšina vznikla v 50. rokoch (20. storočia) a ponúka súbor odpovedí fundamentálnej, náboženskej, spirituálnej či filozofickej povahy“<sup>38</sup>. Toto je len jeden z mnohých pokusov o sformulovanie definície nových náboženských hnutí, ktorých vznik značne sproblematicoval tradičné nahliadanie sociálnych vied na náboženstvo. Táto zmena prinútila bádateľov venovať vyššiu pozornosť fenoménu, ktorý pomaly, ale isto zapadal prachom sekularizačných teórií. Samotný pojem nových náboženských hnutí je značne problematický a to z niekoľkých dôvodov. Základný, a pre religionistiku tradičný, problém predstavuje samotné vymedzenie náboženstva, čo skomplikovalo, vďaka svojej mnohosti a charakterovej rôznorodosti, i objavenie sa „novej religiozity“. Ďalší problém môže predstavovať slovo „nové“. Do kategórie nových náboženských hnutí zaraďujeme náboženské hnutia vzniknuté prevažne v 50. a 60., popřípade 70. rokoch, rovnako sa však sem zaraďujú i náboženské skupiny ako je Cirkev Ježiša Krista a najsvätejších posledných dní či Svedkovia Jehovovi, ktoré vznikli v 11. storočí, ako i náboženské systémy akými je teozofia a antropozofia, vzniknuté ďaleko pred 2. svetovou vojnou. Je teda zrejmé, že slovo „nové“ sa vzťahuje k ich sociokultúrnej novosti a odlišnosti od pôvodného prostredia.

---

<sup>37</sup> J. K. Hadden, „Religious Movements“, in: E. F. Borgatta – R. J. V. Montgomery (eds.), *Encyclopedia of Sociology*, London, Macmillan (Gale Group) 2003, 2364 – 2376 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).

<sup>38</sup> E. Barker, *New Religious Movements. A Practical Introduction*, London, HMSO 1995, 9.

### 3.2.1.1 Náboženské skupiny

Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že náboženské skupiny podliehajú vonkajšej zmene iba málo a pomaly sa prispôsobujú okolitým sociálnym podmienkam, avšak opak je pravdou. „...náboženské viery, ako i náboženské skupiny sú dynamické a neustále sa meniace fenomény. Zmeny... odrážajú proces adaptácie, akomodácie i inovácie na neustále sa meniace kultúrne, politické a ekonomické prostredia“<sup>39</sup>. Náboženské skupiny či hnutia sú subkategóriou sociálnych hnutí, ich všeobecnou úlohou je spôsobiť či zabrániť sociálnej zmene. Náboženské hnutia sa všeobecne delia do troch základných oddelených kategórií:

1. endogénne náboženské hnutia – náboženstvá pozostávajú z vier, praktík, symbolov a organizácii a sa snažia o zmenu jedného alebo viacerých aspektov v rámci svojho hnutia. Väčšinou tieto snahy končia schizmou a vznikajú sekty a sektárske hnutia. Rovnako však môže byť dôsledkom týchto snáh, ako bolo naznačené, sformovanie ekumenických hnutí.
2. exogénne náboženské hnutia – ich snaha smeruje k zmene či udržaniu jedného z aspektov okolia, v ktorom náboženské hnutie existuje.
3. generatívne náboženské hnutia – ich snaha smeruje k vytvoreniu nového náboženského hnutia. Tie sú šírené misiou alebo vznikajú inováciou. Ak teda schizmatické hnutia tvoria alternatívu ku kultúre, v ktorej vznikli, potom generatívne náboženské hnutia sú cudzie a inovatívne voči hostiteľskej kultúre a zvyknú sa označovať ako kulty. Spôsobov inovácie existuje mnoho, zahŕňa nielen náboženstva do inej kultúry, ale i spojenie domácich a kultúrne cudzích prvkov, čím vznikne nové náboženské hnutie, spojenie dovtedy nenáboženského a náboženského<sup>40</sup>.

Rovnako i sociológovia náboženstva Bainbridge a Stark ponúkajú veľmi užitočnú typológiu nových náboženských hnutí podobnú vyššie predstavenej.

Bainbridge a Stark sa pochopiteľne venujú predovšetkým, v rámci predošlej sociologickej tradície, teoretickému vymedzeniu cirkvi, sekty a kultu. Vychádzajúc i, no nielen s Weberových, resp. Troeltschových ideálnych typov cirkvi a sekty, vymedzujú cirkev ako „náboženskú skupinu, ktorá prijíma sociálne okolie v ktorom existuje“<sup>41</sup>, narozdiel od sekty. Nás zaujímajú predovšetkým sekty a kulty, ktoré sa, podľa Bainbridgea a Starka, od cirkvi odlišujú vysokým stupňom napätia s obklopujúcim sociokultúrnym okolím. Sekta je však

---

<sup>39</sup> J. K. Hadden, „Religious Movements“, in: E. F. Borgatta – R. J. V. Montgomery (eds.), *Encyclopedia of Sociology*, London, Macmillan (Gale Group) 2003, 2364 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).

<sup>40</sup> *tamtiež*, 2364.

<sup>41</sup> R. Stark – W. S. Bainbridge, *The Future of Religion*, Berkeley, University of California Press 1985, 23.

schizmatickou, deviantnou náboženskou skupinou, ktorá má primárne väzby k inej náboženskej organizácii. Naopak kult je neschizmatickou, deviantnou náboženskou skupinou, ktorá nemá žiadne genetické väzby s nijakou v danom okolí existujúcou náboženskou skupinou. Vzniká dvoma spôsobmi:

1. inováciou – vnáša do sociokultúrneho okolia nové prvky, hodnoty a viery, symboly a praktiky. Tie môžu vychádzať a aj vychádzajú z daného sociokultúrneho okolia, no odlišujú sa natoľko, že ich v danom sociokultúrnom kontexte nemožno priamo spájať s nijakou náboženskou skupinou.
2. importom – jedná sa o import určitých vier, hodnôt, praktík a symbolov, ktoré boli dovtedy tejto kultúre a spoločnosti cudzie.

Podľa typu je kultúry možno rozdeliť na:

1. audienčné kultúry – predstavuje najdifúznejší a najmenej organizovaný typ kultúry. Členovia tohto kultúry sa stretávajú na prednáškach, netvoria formálne organizáciu, členstvo spočíva len v jeho konzumnom charaktere, napriek tomu, že neorganizujú hnutie formálne spájajú ho prostredníctvom doktríny šírenej časopismi, knihami, elektronickými médiami
  - a. nie je snaha viac organizovať poslucháčov
  - b. verejné zhromaždenia sú nesystematické (nie sú to nejaké pravidelné bohoslužby, ale napríklad príležitostné prednášky)
  - c. môže sa však stať, že niekto z poslucháčov sa regrútuje do členského jadra
2. klientské kultúry – predstavujú organizovanejší typ kultúry – je tu väčšia, aj keď nie všezahrňajúca schopnosť mobilizácie členov, vzťah členov a vedúcich kultúry sa podobá vzťahu „terapeut – pacient“, samotný kult je organizovaný, ale jeho členovia („pacienti“) nie.

V oboch prípadoch (audienčný a klientský kult) môžu byť „pacienti“ či „poslucháči“ členmi inej organizovanejšej náboženskej skupiny.
3. kultové hnutia - predstavuje plne organizovanú náboženskú skupinu – nie je možné nijaké dvojité členstvo, centrálna snahou je spôsobiť sociálnu zmenu
  - a. na čele stojí obyčajne charizmatik vodca,
  - b. stupeň začlenenia ako i napätie je vysoké – požaduje totálnu neutralizáciu sociálnych a emocionálnych väzieb mimo skupiny<sup>42</sup>.

Bainbridge a Stark, v súvislosti s konverziou, taktiež poukazujú na to, že:

---

<sup>42</sup> R. Stark – W. S. Bainbridge, *The Future of Religion*, Berkeley, University of California Press 1985, 24 – 33.

1. sekte sa darí prežiť predovšetkým v spoločnostiach so silnou pozíciou jednej či viacerých tradičných náboženských skupín - cirkví, rovnako tak i jedinec smeruje viac k afiliácii k sekte. Je to spôsobené predovšetkým schizmatickým charakterom sekty a teda genealogickou väzbou ku konformnej náboženskej tradícii, ktorá sa snaží očistiť a reformovať súčasnú náboženskú tradíciu a o návrat ku koreňom.
2. kult sa naopak zväčša formuje práve vo vysoko diferencovanej a kozmopolitnej spoločnosti, kde je práve pozícia tradičného dominantného náboženského establišmentu podporovaného elitou oslabená.

Konverzia je teda ovplyvnená prirodzene i typom náboženskej skupiny, ku ktorej jedinec konvertuje.

### 3.2.1.2 Náboženstvo a sociálna deviácia

Na jav sociálnej deviácie poukázal už Émile Durkheim, no tento termín prvýkrát použil až Talcott Parsons. Termín deviácia sa používa všeobecne na označenie ľudí, ktorí sa odchyľujú od sociálneho normálu, teda od väčšiny. Treba ho teda vnímať v jeho pôvodnom štatistickom a nie etickom či hodnotovo zafarbenom zmysle.

Podľa Mertona sa sociálne deviantné správanie vzťahuje k neakceptácii všeobecných sociálnych prostriedkov a cieľov. Merton ďalej rozlišuje deviantných jedincov na inovátorov akceptujúcich ciele, ale neakceptujúcich prostriedky, na ritualistov neprijímajúcich prostriedky, ale odmietajú ciele a na tretiu skupinu odmietajúcu ciele i prostriedky<sup>43</sup>. Sám Durkheim, čo by funkcionalista, nahliadal na deviáciu v rámci svojho konceptu anómie. Ďalším prístupom k deviácii je tzv. nálepková perspektíva („labeling perspective“), tá sa stavia k deviácii ako ku sociálnej reakcii. To znamená, že deviantom nie je len ten, kto poruší pravidlá, ale devianta určuje spoločnosť svojím označením za porušovateľa pravidiel a zaobchádza s ním ako s „outsiderom“. To, čo teda robí nejaké konanie deviantným nie je samotné konanie, ale reakcia na neho. Isté pokračovanie tejto koncepcie „nálepkového prístupu“ nachádzame i u Goffmana<sup>44</sup>.

Vzťah náboženstva a sociálnej deviácie je zrejмый a vystupuje do popredia predovšetkým v súvislosti s novými náboženskými hnutiami, ktoré majú relatívne deviantnú povahu voči svojmu sociokultúrnemu okoliu.

---

<sup>43</sup> J. Best, „Deviance“, in: G. Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*, Vol. 2, Thousand Oaks: Sage Reference 2005, 198 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).

<sup>44</sup> tamtiež, 198.

Deviácia a jej súvislosť s konverziou je v teoretických modeloch konverzie veľmi častá a je to jeden z hlavných znakov, akým sa odlišuje od skorších psychologických či teologických modelov.

### 3.2.2 Konverzia ako socializácia

Medzi základné snahy zovšeobecnenia konverzie patrí nahliadanie na konverziu ako na proces socializácie, popierajúc práve, že konverzia je kvalitatívne jedinečným fenoménom vyžadujúci si špecifickú explanáciu. Analyzuje sa teda ako sociálny fakt, jej funkcia a štruktúra.

Socializácia má vo všeobecnosti v rámci sociálnych vied rôzne významy. Pre vývinových psychológov ovplyvnených Piagetom je socializácia záležitosťou kognitívneho vývinu, ktorý pozostáva z kombinácie sociálneho vplyvu a dozrievania, je teda zhodná z učením sa behaviorálnych vzorcov. Pre klinických psychológov znamená socializácia ustanovenie osobnostných črt v kontexte zážitkov z raného detstva. Všeobecne však socializácia poukazuje na „proces interakcie, prostredníctvom ktorej jedinec získava normy, hodnoty, viery, postoje a výrazové prostriedky charakteristické pre jeho skupinu“<sup>45</sup>. Týmto je tvorená a formovaná identita jedinca. V súčasnosti je socializácia nazeraná, vďaka teóriám sociálneho konštruktivismu, predovšetkým ako kolektívny a interpretatívny proces konštrukcie reality.

Socializácia zahŕňa dva odlišné pohľady. Prvým je sociálno-štrukturálny pohľad dívajúci sa na socializáciu ako na učenie sa sociálnym rolám. Z tohto pohľadu sa jedinec procesom socializácie stáva integrovaným členom spoločnosti cez učenie sa a následnú internalizáciu sociálnych rolí a statusov skupiny, do ktorej patrí<sup>46</sup>. Druhý, rozšírenejší pohľad, nazerá socializáciu ako na vývoj „ja“ a identity v kontexte interakcie s ostatnými. Tým je možné i vzájomné spojenie „ja“ jedinca a spoločnosti. „Ja“ a spoločnosť sú dvoma stranami jednej mince. Znakom úspešnej socializácie je zmena zo sociálnej kontroly na seba kontrolu. Rovnako je procesom socializácie i proces identifikácie sa s postojmi a hodnotami svojich rodičov, resp. okolitej spoločnosti. Tak socializácia zahŕňa primárnu socializáciu – socializácia do najužšej rodiny, tu sa jedinec učí pohlavným rolám a spôsobom ich zastávania. Primárna socializácia sa vzťahuje k osvojeniu si hodnôt, vier, motivácii a konceptov o sebe

---

<sup>45</sup> V. Gecas, „Socialization“, in: E. F. Borgatta – R. J. V. Montgomery (eds.), *Encyclopedia of Sociology*, London, Macmillan (Gale Group) 2003, 2855 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).

<sup>46</sup> tamtiež, 2855.

samom. Sekundárna socializácia sa potom týka získavania istých vedomostí a v zdokonalovaní vlastných schopností<sup>47</sup>.

Pokiaľ ide o konverziu, tá je tradične nahliadaná ako istý typ radikálnej resocializácie vzťahujúcej sa k „socializačným skúsenostiam reprezentujúcim omnoho radikálnejšiu zmenu osobnosti“<sup>48</sup>. Rovnako i Snow vymedzuje konverziu ako radikálnejšiu socializáciu<sup>49</sup>. Stotožňovanie socializačných procesov a konverzie nie je ojedinelé a je podmienené množstvom podobností a paralel, ktoré so sebou proces konverzie nesie. Najvýraznejšími zástancami a propagátormi konverzie ako socializácie sú Theodore E. Long a Jeffrey K. Hadden<sup>50</sup>. K tomuto ich viedla do značnej miery oprávnená snaha spojiť „brainwashingové“ teórie konverzie a teórie konverzie ako sociálneho posunu. Vo svojom modeli, okrem sociálnych väzieb, ktoré sú i v procese socializácie nevyhnutné, zdôrazňujú predovšetkým kognitívnu socializáciu. Jej slabosťou potom interpretujú neúspech regrutácie jedinca do konkrétnej skupiny. Napriek istým podobnostiam oboch procesov, nemožno konverziu vysvetľovať výlučne prostredníctvom socializácie i keď je tu mnoho podobností. Je potrebné konverziu k socializácii usúvzťazniť a nie ju s ňou identifikovať.

### 3.2.3 Konverzia, deprivácia a teória napätia

Napätie hrá veľmi dôležitú úlohu v jednotlivých modeloch konverzie či už psychologicky alebo sociologicky zameraných.

Sociologická teória napätia sa používa i na vysvetlenie množstva iných sociálnych fenoménov, než len na vznik náboženských skupín a konverziu. Nové náboženské hnutia bývajú univerzálne vymedzované prostredníctvom miery napätia so sociokultúrnym okolím. Rovnako sa však ukazuje, že konvertiti všeobecne často zažívajú intenzívne napätie alebo prechádzajú istou depriváciou. Lajtmotívom teórie napätia v súvislosti s náboženstvom je, že náboženstvo môže viac ponúknuť chudobným a utláčaným ako bohatým a mocným. Tak podľa tejto teórie sa ľudia obracajú k náboženstvu kvôli svojej relatívnej deprivácii. Zvyčajne sa rozlišuje medzi:

---

<sup>47</sup> tamtiež, 2855.

<sup>48</sup> V. Gecas, „Socialization“, in: E. F. Borgatta – R. J. V. Montgomery (eds.), *Encyclopedia of Sociology*, London, Macmillan (Gale Group) 2003, 2860 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).

<sup>49</sup> D. A. Snow – S. S. Oselin – C. Corrigan-Brown, „Identity“, in: G. Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*, Vol. 2, Thousand Oaks: Sage Reference 2005, 392 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).

<sup>50</sup> T. E. Long – J. K. Hadden, „Religious Conversion and the Concept of Socialization. Integrating the Brainwashing and Drift Models“, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1983, 22 (1), 1 – 14.



- a) absolútnou depriváciou – znamená objektívnu depriváciu (zdravie, prístup k sociálnym zdrojom atď.)
- b) relatívnou depriváciou – súvisí so subjektívne vnímanou depriváciou na sociálnej úrovni<sup>51</sup>.

V rámci relatívnej deprivácie je dôležité sa zamerať na faktory, ktoré spôsobujú u jedinca pocit deprivácie. Takýmito faktormi môže byť pocit, že ostatní ľudia majú viac, pocit, že v minulosti mal jedinec viac ako v súčasnosti, ale i kultúrne podmienené predstavy o tom, čo by mal alebo mohol jedinec mať. Dôležitú úlohu hrajú i sociálne skupiny (politické či náboženské) presvedčajúce jedinca, že majú požadovať viac ako majú a tým vzbudzujú pocit nedostatku, deprivácie. Tieto pocity deprivácie korelujú práve väčšinou, i keď nie výlučne, s nižšou sociálnou vrstvou. Prirodzenou odpoveďou na takúto relatívnu depriváciu je hľadanie spôsobu ako získať to, čo majú ostatní. Náboženstvo depriváciu i vytúžené odmeny, hodnoty i samotnú relatívnu depriváciu transcendentuje. Členstvo v náboženskej skupine jedincovi kompenzuje isté potreby, ktoré nezískal v rámci sekulárnej spoločnosti. Pripojením sa k náboženskej skupine, jedinec prijíma ideológiu, ktorá premieňa jeho depriváciu na cnosť a poskytuje mu nadprirodzený kompenzátor<sup>52</sup>.

Koncept napätia hrá veľmi dôležitú úlohu vo všetkých sociologických modeloch konverzie. Náboženské skupiny zapadajúce do všeobecnej teórie napätie („strain theory“) sú predovšetkým radikálnejšie náboženské hnutia. Stark s Bainbridgeom porovnávali 110 konvertitov a 110 stálych členov rovnakej náboženskej skupiny a zistili, že konvertiti trpeli väčšou depriváciou ako celoživotní členovia. 39% konvertitov sa dostalo na vysokú školu oproti 57% nekonvertitov, rovnako i 46% konvertitov patrilo do robotníckej triedy, narozdiel od 37% nekonvertitov<sup>53</sup>. Marc Galanter zistil, že noví členovia Cirkvi Zjednotenia si vedú omnoho horšie v teste škály tzv. „well-being“, ako ostatní dlhodobejší členovia, odpadlíci či nečlenovia. Napriek tomu, že sekty priťahujú sociálne deprivovaných, neplatí hypotéza, že náboženský ľudia sú viac deprivovaní ako nenáboženský, naopak väčšina členov cirkvi je menej deprivovaná ako spoločenský priemer. No i tu treba odlišovať medzi absolútnou a relatívnou depriváciou<sup>54</sup>. Z uvedeného vyplýva, že i keď relatívna deprivácia komplexne neobjasňuje náboženskú afiliáciu do istej miery s ňou súvisí, teda môže vysvetliť istý typ afiliácie jedinca k istému typu skupiny. Navyše relatívna deprivácia (často politicky

---

<sup>51</sup> W. S. Bainbridge, „The Sociology of Conversion“, in: H. N. Malony – S. Southard, Handbook of Religious Conversion, Alabama – Birmingham, Religious Education Press 1992, 178 – 191.

<sup>52</sup> tamtiež, 178 – 191.

<sup>53</sup> R. Stark – W. S. Bainbridge, The Future of Religion, Berkeley, University of California Press 1985, 160.

<sup>54</sup> W. S. Bainbridge, „The Sociology of Conversion“, in: H. N. Malony – S. Southard, Handbook of Religious Conversion, Alabama – Birmingham, Religious Education Press 1992, 181.

neriešiteľná) sa javí ako esenciálna a nevyhnutná súčasť ľudskej existencie. Otázkou tak zostáva prečo mnoho ľudí nekonvertuje k žiadnemu náboženstvu?<sup>55</sup>. K bližšiemu pojednaniu o napätí a rozdielu medzi „strain“ a „tension“ sa dostanem neskôr pri modeli konverzie, resp. náboženskej afiliácie podľa Bainbridgea a Starka.

K súvislosti medzi náboženstvom, resp. konverziou k deviantným náboženským skupinám a deprivovanými jedincami je nutné uviesť príklad teozofie, ktorá regrútovala svojich členov prevažne zo sociálnej elity.

---

<sup>55</sup> tamtiež, 181.

## 4 Modely konverzie

### 4.1 „Brainwashingové“ modely konverzie a ich význam

Ďalším hnacím motorom serióznejšieho vedeckého výskumu konverzie v rámci sociálnych vied bolo, okrem samotného objavenia sa nových náboženských hnutí, sformulovanie populárnych „brainwashingových“ modelov, vznik fenoménu deprogramovania ako i vystúpenie rôznych skupín tvoriacich antikultové hnutie. Teórie, resp. modely konverzie ako násilného „vymývania mozgov“ spájajúce sa s novovzniknutými náboženskými skupinami sa stali na verejnosti nesmierne populárne. Je však nutné si uvedomiť, že „brainwashingové“ teórie konverzie sa v mnohých ohľadoch odlišujú v závislosti od obdobia kedy vznikali, od jednotlivých zdôrazňovaných aspektov, ale predovšetkým od miery „násilnosti“ pri indoktrinácii a jej význame pri konverzii. Tvoria pestrú škálu od veľmi jednoduchých, až s „magickou“ účinnosťou, až po rozvinutejšie a dômyselnejšie opierajúce sa o psychologické, resp. psychiatrické koncepty.

V práci im nevenujem väčšiu pozornosť, hlavným dôvodom je ich značná argumentačná a konceptuálna prekonanosť a zaostalosť popri súčasnom stave výskumu. V akademickej obci zastávajú, ak vôbec nejaké, tak veľmi marginálne miesto. Spomeniem teda len hlavné motívy a črty týchto modelov a pokúsim sa o ich zbežné rozdelenie.

Pojem „brainwashing“ po prvýkrát uviedol do euroamerickej spoločnosti v roku 1951 americký zahraničný zpravodaj Edward Hunter, ktorý vydal knihu „Brainwashing v komunistickej Číne“ („Brainwashing in Red China“). Termín „brainwashing“ pochádza z čínskeho „hse nao“ a znamená „umývať mozog“ či „vyčistiť myseľ“<sup>56</sup>. Priekopníckymi prácami zaoberajúcimi sa týmto modelom je predovšetkým dielo Roberta Liftona „Reforma mysle a psychológia totalitarizmu“ („Thought Reform and the Psychology of Totalism“)<sup>57</sup> a Edgara Scheina „Násilné presvedčanie“ („Coercive Persuasion“)<sup>58</sup>. Model Liftona a Scheina tvoria jednu skupinu samostatných modelov a vytvárajú akúsi „brainwashingovú“ paradigmu konverzie, ktorá má svoj pôvod v čínskych a korejských praktikách uplatňovaných na amerických väzňoch. „Liftonove a Scheinove teórie procesu vymývania mozgu väzňov zahŕňajú zmyslovú depriváciu, vynútené vyznanie a úplnú kontrolu nad prostredím

---

<sup>56</sup> M. Singer, „The Process of Brainwashing. Psychological Coercion, and Thought Reform“, in: L. Dawson, *Cults and New Religious Movements. A Reader*, Cornwall, Blackwell Publishing, 2003, 147.

<sup>57</sup> R. Lifton, *Thought Reform and the Psychology of Totalism*, New York, Norton 1961.

<sup>58</sup> E. Schein, *Coercive Persuasion*, New York, Norton 1961

uväzneného, tieto prostriedky slüžia na prijatie diskurzu a vôle väzniteľa uväzneným“<sup>59</sup>. Ďalšími obhajcami „brainwashingových“ modelov boli sociológ Richard Ofshe a psychologička Margaret Singerová, ktorí už priniesli o čosi sofistikovanejšiu podobu tohto modelu prispôbením Liftonových a Scheinových téz. Kým Schein uvádza tri stupne „vymývania mozgu“: rozmrazenie („unfreezing“), zmenu („change“) a znovu zmrazenie („refreezing“), Lifton ich uvádza celkom osem – kontrolu prostredia („milieu control“), frázovitý jazyk („loading language“), požiadavka čistoty („demand for purity“), neustále vyznávanie sa („confession“), mystickú manipuláciu („mystical manipulation“), doktrína je viac ako človek („doctrine over person“), posvätná veda („sacred science“) a dočasné existenčné provizórium („dispensing of existence“). Singerová ich uvádza šesť: držanie jedinca v nevedomosti o priebehajúcich procesoch a zmenách, maximálna možná kontrola času a fyzického prostredia jedinca, vytvorenie zdania bezmocnosti, podvedomého strachu a závislosti, maximálne potlačenie starého správania a postojov jedinca, implantácia nového správania a postojov, nanútenie uzavretého systému logiky neprístupnému inovácii či kritike<sup>60</sup>. Všeobecne sa na konverziu nahliada ako na nedobrovoľný proces zmeny identity jedinca. Pričom identita je tu nazeraná ako čosi stále a nemenné, čo je však možno nahradiť a znova prinavrátiť. Na vybrané náboženské skupiny a na ich vodcov sa nahliada ako na psychopatov, ktorí sexuálne, fyzicky a ekonomicky zneužívajú svojich naivných nasledovníkov, ktorý zväčša nemajú šancu prehliadnuť túto mašinériu. Stelesnením „brainwashingových“ modelov konverzie a boja proti týmto praktikám a ich pôvodcom sa stalo „antikultové hnutie“ vytvorené psychológmi, psychiatrami a rodičmi „bezbranných obetí“. Na politické zafarbenie „brainwashingu“ ako i skupín antikultovného veľmi dobre poukazuje David G. Bromley<sup>61</sup>. Ďalším javom spájajúcim sa týmito modelmi bol kontroverzný fenomén deprogramátorstva využívajúci praktiky „brainwashingu“ na navrátenie zmeny jedinca. Ten bol však po mnohých neutíchajúcich sporoch odmietnutý a nahradilo ho miernejšie výstupové poradenstvo.

Okrem toho, že „brainwashingové“ modely konverzie sú veľmi nevedecké a zbytočne démonizujú niektoré náboženské skupiny a ich praktiky, ukázalo sa napríklad, že výskumy, na ktorých sa modely zakladali boli zväčša nepresné, metodologicky neprístojné a nereliabilné<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> Ch. Allen, „Brainwashed! Scholars of Cults Accuse Each Other of Bad Faith“, in: <http://www.rickcross.org/reference/apologist29.html> (20. 10. 2005).

<sup>60</sup> M. Singer, „The Process of Brainwashing. Psychological Coercion, and Thought Reform“, in: L. Dawson, Cults and New Religious Movements. A Reader, Cornwall, Blackwell Publishing, 2003, 151.

<sup>61</sup> Bromley, David G.: A Tale of Two Theories: Brainwashing and Conversion as Competing Political Narratives in <http://www.people.vcu.edu/~dbromley/ATaleofTwoTheories.htm> (20.10.2005).

<sup>62</sup> K. A. Roberts, Religion in Sociological Perspective, Illinois, The Dorsey Press 1984, 134.

Proti týmto modelom, okrem mnohých iných argumentov, stojí predovšetkým faktická nefunkčnosť „vymytia mozgu“, tak ako ho predstavujú modely. Toto je podopierané i značnou fluktáciou členov. Odhliadnuc od toho, koncepcia „brainwashingu“ sa dá aplikovať na rôzne iné sociálne akceptované skupiny či inštitúcie, a taktiež ignoruje mnoho dôležitých hlavných aspektov a vedľajších procesov konverzie.

Kvalitné vedecké teoretické pojednanie doplnené terénnym výskum o „brainwashingu“ vypracovala významná odborníčka na nové náboženské hnutia Eillen Barkerová<sup>63</sup>. Vo svojom výskume sa v prvom rade vzdala dvoch extrémnych predpokladov. Na jednej strane to bolo slepé odmietanie a na druhej slepé prijímanie „brainwashingových“ teoretických koncepcií. Odmietla dichotomické delenie na slobodnú voľbu a donútenie, no namiesto toho odlišila klamanie od násilného presviedčania a rozvinula typológiu situácií, v ktorých dispozície jednotlivca, sociálny kontext, pozitívny apel hnutia a indoktrinačný proces rôzne interagujú. Ďalej odlišila chemicko-biologickú kontrolu mozgu, fyzickú kontrolu cez telesný nátlak a kontrolu prostredníctvom mentálneho nátlaku. Vo všetkých troch situáciach proces intenzívnej indoktrinácie bol kľúčovou nezávislou premennou, ktorá zatienovala individuálne dispozície, širšie kultúrne a sociálne okolie či príťažlivosť náuky. V kontraste s týmto vymedzila tri typy – ovplyvniteľnosť, útek pred spoločnosťou a kultom sľubovaná utopia. Všetky sa spájali s odlišnými typmi interakcie, ktorej sa zúčastňovali individuálne dispozície, spoločnosť a náuka s riadeným idoktrinačným procesom. Toto jej umožnilo vyvodiť isté závery ohľadne praktík jednej z najkontroverznejších náboženských skupín ako je Cirkev Zjednotenia. Jedným z jej hlavných záverov je, že „z celkového počtu tých, ktorý sa dostali tak ďaleko, že navštívili centrum Cirkvi, sa len 0,005% spájalo istým spôsobom s Cirkvou i o dva roky neskôr<sup>64</sup>. Dôležitým zistením však je, že jedinci, ktorí boli najviac ovplyvniteľní – jedinci počas adolescencie, sociálne izolovaní, s problémami v zamestnaní či v škole – ani priveľmi netendujú k pripojeniu a ak, skupinu onedlho opustia. Rovnako väčšina konvertitov dobrovoľne afiliovala plne si uvedomujúc mesianistický charakter hnutia i keď tieto tvrdenia sú obyčajne odhalované postupne<sup>65</sup>.

Na vývoj sociologického výskumu konverzie teda vplývali predovšetkým nasledujúce faktory:

---

<sup>63</sup> E. Barker, *The Making of a Moonie*, Oxford, Blackwell 1984.

<sup>64</sup> T. Robbins, *Cults, Converts and Charisma. The Sociology of New Religious Movements*, London, SAGE Publications 1988, 78.

<sup>65</sup> *tamtiež*, 78.

1. zvrhnutie sekularizačných téz a teórií, ktorými bolo presiaknuté celé sociologické poznanie
2. sformulovanie kontroverzných „brainwashingových“ modelov konverzie s ktorými sa musela sociológia náboženstva odborne vysporiadať

## 4.2 Model konverzie Johna Loflanda a Rodneyho Starka

Na počiatku tvorby modelov konverzie stojí predovšetkým presvedčenie, že konverzia tvorí jednotný a jedinečný proces, ktorý je možno zachytiť do jednotnej teórie konverzie či modelu konverzie, tento predpoklad stojí hlavne za kauzálnymi modelmi konverzie. Hlavným predstaviteľom tohto typu je asi najvýznamnejší, najprevratnejší, ale i najkritizovanejší model konverzie Johna Loflanda a Rodneyho Starka. Tento, ako i napr. Downtownov model, zaradujeme medzi tzv. drift modely, teda modely pohliadajúce na konverziu ako na postupný sociálny posun („social drift“).

V roku 1965 zverejnili sociológovia John Lofland a Rodney Stark vo svojom článku „Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective“<sup>66</sup> jeden z najplyvnejších modelov konverzie, neskôr ho rozpracoval John Lofland. Vo svojej knihe „Doomsday Cult“, vychádzajúc z predtým formulovaného modelu, rieši Lofland, prostredníctvom modelu konverzie, predovšetkým skutočnosť ideologickej nonkonformity, ktorú stelesňujú hlavne deviantné náboženské skupiny v rámci okolitej ideologickej prevahy. Od toho prechádza k otázke týkajúcej sa členstva, teda konverzie niektorých jedincov k takýmto skupinám i za cenu výraznej sociálnej stigmatizácie. Lofland považuje existenciu týchto kontraideológií, ako i členstva v skupinách zastávajúcich tieto doktríny ako výsostne nesamozrejmé<sup>67</sup>. Predmetom výskumu sa teda stáva kult, resp. „apokalyptický kult“ („doomsday cult“), ktorý Lofland bližšie nedefinuje. Z kontextu je zrejmé, že jedná len o nábožensky deviantnú skupinu s malým počtom členov so slabou a jednoduchou hierarchiou. Jeho „vymedzenie“ kultu úzko súvisí s charakterom vtedajšej ranej Cirkvi Zjednotenia v USA: „ich pohľad na svet je, podľa definície, celkom odlišný od prevažnej americkej perspektívy...ideologické systémy sú veľmi komplexné, členité a presvedčivé... snažia sa obrátiť na svoju vieru ostatných...“<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> J. Lofland – R. Stark, „Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective“, in: *American Sociological Review*, 1965, 30, 862 – 875.

<sup>67</sup> J. Lofland, *Doomsday Cult*. Enlarged Edition, New York, Irvington Publishers 1977, 1 – 2.

<sup>68</sup> *tamtiež*, 2.

Lofland formuluje v rámci modelu niekoľko otázok, ktoré následne skúma:

1. spôsob získavania nových členov,
2. príčiny zapojenia jedincov do tak sociálne odlišných aktivít,
3. spôsob udržania si deviantnej ideológie v rámci spoločnosti, ktorá ich obklopuje a odsudzuje<sup>69</sup>.

Na základe týchto troch otázok sa dajú sformulovať jednotlivé stupne procesu začlenenia, ten pozostáva z:

1. proselytizačných snáh – snahy náboženskej skupiny smerujúce k získaniu nových členov
2. samotnej konverzie – aktívnej účasti neofyta na vstupe do náboženskej skupiny
3. udržiavania si novonadobudnutého presvedčenia

Pri popise a kritike tohto modelu budem vychádzať z okrem pôvodne publikovanej verzie modelu i z neskoršej Loflandovej rozšírenej práce detailnejšie pojednávajúcej o tomto modeli. Rovnako pri hodnotení tohto modelu vychádzam z hlbšej analýzy dát vlastného menšieho kvalitatívneho výskumu pochádzajúceho z inej práce zaoberajúcej sa výlučne Loflandovým a Starkovým modelom konverzie, ktorý však len predkladajú problematiku a súčasný stav ilustruje a dopĺňa.

### **4.2.1 Výskum Johna Loflanda a Rodneyho Starka**

John Lofland a Rodney Stark vychádzali z výskumu ranej Cirkvi Zjednotenia („Unification Church“) v USA. Objektom ich výskumu teda bola menšia komunita žijúca v malom mestečku na západnom pobreží Spojených štátov. Lofland so Starkom uvádzajú, že na formuláciu modelu použili metódy „pridanej hodnoty“ („value-added method“). Zber dát prebiehal prostredníctvom zúčastneného pozorovania od roku 1962 do polovice roku 1963, riadených interview s konvertitami, ich známymi a príbuznými, kolegami, ale i ľuďmi, ktorí sa o Cirkev Zjednotenia zaujímali, ale neboli členmi, no rovnako aj s predstaviteľmi miestnych úradov, cirkví a denominácií. Ďalšie menšie pozorovanie prebiehalo i v polovici roku 1964<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> J. Lofland, *Doomsday Cult. Enlarged Edition*, New York, Irvington Publishers 1977, 3.

<sup>70</sup> J. Lofland – R. Stark, „Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective“, in: *American Sociological Review*, 1965, 30, 863.

Na formuláciu modelu bolo použitých 21 potenciálnych konvertitov, 15 z nich tento model spĺňali<sup>71</sup>. Pokiaľ ide o sociálny profil konvertitov, jednalo sa prevažne o „bielych“ jedincov pochádzajúcich zo strednej a nižšej vrstvy do 35 rokov s vyšším či nedokončeným vysokoškolským vzdelaním. Väčšinou pochádzali z menších miest alebo boli prisťahovalci.

#### **4.2.1.1 Vlastný menší kvalitatívny výskum Loflandovho a Starkovho modelu konverzie**

Kvalitatívny terénny výskum bol krátkodobejší a prebiehal na Slovensku v priebehu roku 2004, týkal sa rovnako Cirkvi Zjednotenia. Bol robený metódou riadeného interview. Do výskumu bolo zaradených päť informátorov, štyria muži a jedna žena. Vek informátorov sa pohyboval od 26 do 56 rokov, vek informátorov v čase ich konverzie sa pohyboval od 16 do 26 rokov<sup>72</sup>. Napriek tomu, že v prípade môjho výskumu naň nemožno ani len zďaleka pohliadať v medziach nejakej reprezentatívnosti či univerzálnosti zistení s ohľadom i na jeho anekdotický charakter, sledoval som ním predovšetkým cieľ zbežne falzifikovať predkladaný model v jednotlivých prípadoch.

#### **4.2.2 Model konverzie**

Loflandov a Starkov prístup ku konverzii, koncepcia, ako i logická a metodologická štruktúra analýzy a modelu je procesuálna a zaraďuje sa všeobecne medzi modely sociálneho posunu („drift model“). Model konverzie pozostáva zo série niekoľkých podmienok, ktorých prítomnosť a určitá vhodná vzájomná konštelácia a kombinácia sú rozhodujúce pre úspešnú konverziu. Model má podobu akéhosi pomyselného „lievika“ a funguje ako filter, pričom každé nesplnenie ďalšej podmienky znižuje pravdepodobnosť konverzie, resp. vylučuje jedinca z možnosti úspešnej konverzie<sup>73</sup>. Jednotlivé podmienky Lofland a Stark delia do dvoch skupín:

1. predispozičné podmienky („predisposing conditions“) – jedná sa vlastne o atribúty jedinca vstupujúceho do procesu konverzie a predchádzajúce kontaktu so skupinou, označujú sa i ako „background“ faktory – teda činitele nachádzajúce sa na pozadí

---

<sup>71</sup> J. Lofland, *Doomsday Cult. Enlarged Edition*, New York, Irvington Publishers 1977, 32.

<sup>72</sup> J. Cigán, „Aplikácia Loflandovho modelu náboženskej konverzie na prípadovú štúdiu Cirkvi Zjednotenia na Slovensku“, (nepublikovaný rukopis) 2004.

<sup>73</sup> J. Lofland, *Doomsday Cult. Enlarged Edition*, New York, Irvington Publishers 1977, 31; tiež D. Lužný, *Nová náboženská hnutia*, Brno, Masarykova Univerzita Brno 1997, 107.



procesu a pozitívne pripravujúce pôdu pre stret s kultom. Medzi predispozičné podmienky patrí: napätie, perspektíva riešiaci problém a náboženské hľadacstvo;

2. situačné okolnosti („situational contingencies“) – predstavujú podmienky vzniknuté priamo pri konfrontácii prekonvertitu a skupiny. Tento súbor je omnoho rozhodujúcejší a dôležitejší. Ak nenaplnenie podmienky predchádzajúceho súboru znižovalo pravdepodobnosť úspešnej konverzie, nenaplnenie podmienky v tomto súbore zabraňuje postúpiť jedincovi ďalej a vyraduje ho z celého procesu a vylučuje možnosť úspešnej konverzie. Situačnými faktormi sa označujú: bod obratu, citové väzby v rámci skupinu, mimo skupinu a intenzívna interakcia<sup>74</sup>.

Konverzia je v tomto modeli konštruovaná ako postupný proces začlenenia sa jedinca do skupiny prijatím nového diskurzu a identity. Čiastkovým indikátorom tejto zmeny sú verbálne výpovede konvertitu, teda ich prevažne regeneračný charakter – démonizovanie predchádzajúceho spôsobu života a postojov a naopak idealizácia života a vier po konverzii. Samotné verbálne postulovanie tejto zmeny je však pre Loflanda a Starka nedostačujúce. „Verbálnu konverzia“ je teda neúplná. Na to však, aby odlišil „úprimnú, pravú a úplnú“ konverziu používajú značne problematické kritérium plného začlenenia sa a oddania sa skupine („full commitment“). Postulácia tohto kritéria je odvodená od postoja členského jadra skupiny, ktoré malo tendencie konvertitov nezapojených plne do aktivít skupiny nepovažovať za plnohodnotných, úplne presvedčených a oddaných členov. Tak Lofland a Stark rozlišuje:

1. verbálny konvertita („verbal convert“) – neúplný konvertita, jedinec deklarujúci svoju konverziu výlučne verbálne bez participácie na aktivitách skupiny, skupina ho však ani neuznáva ako plnohodnotného konvertitu,
2. úplný konvertita („total convert“) – potvrdzuje zmenu svojho postoja a identity nielen verbálne, ale i konkrétnym preukazovaním lojality a oddanosti skupine, jej myšlienkam, „obetuje“ svoj čas, energiu, peniaze, no za odmenu sa stáva skupinou ratifikovaný konvertita<sup>75</sup>.

#### 4.2.2.1 Napätie („Tension“)

Lofland charakterizuje napätie nasledovne: „pociťovaná diškrepancia medzi imaginárnou, idealistickou predstavou o stave vecí a skutočným stavom vecí a situácií,

---

<sup>74</sup> J. Lofland, *Doomsday Cult. Enlarged Edition*, New York, Irvington Publishers 1977, 33 – 34; tiež J. Lofland – R. Stark, „Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective“, in: *American Sociological Review*, 1965, 30, 864.

<sup>75</sup> J. Lofland, *Doomsday Cult. Enlarged Edition*, New York, Irvington Publishers 1977, 32.

v ktorých sa jedinec ocitol<sup>76</sup>. Napätie, so svojou nespočetnou mnohosťou povahy a intenzity, však môže mať mnoho konzekvencií a viacero spôsobov riešenia. Samotné je veľmi vzdialené náboženskej konverzii. Napätie vyplýva predovšetkým z frustrácie z nenaplnených túžob. Rovnako však môže vyplývať i z halucinogénnych zážitkov, pre ktoré jedinec nevie nájsť vysvetlenie. Tu je vari azda náboženská interpretácia najviac naporúdzi. Ako sa však líši napätie vedúce ku konverzii od bežného napätia zažívaného väčšinou populáciou? Rozdiel, podľa Loflanda, nie je kvalitatívny, ale kvantitatívny – spočívajúci v časovej dĺžke a intenzite napätia. Kvôli problematike tohto vymedzenia Lofland uvádza ešte ďalšiu črtu. Tá je napodiv kvalitatívna: „...sami jedinci sa cítia frustrovaní zo svojich nesplnených túžob a pociťujú napätie omnoho naliehavejšie...“<sup>77</sup>. Sami jedinci musia mať pocit, že ono napätie trvá príliš dlho a je „neznesiteľné“. Ukazuje sa teda, že dôležitú úlohu v procese konverzie nehrá ani tak napätie samotné či jeho objektívny charakter a priebeh, ale jeho subjektívne pociťovanie ako dlhotrvajúceho a ďalej neznesiteľného a potom, predovšetkým na základe jeho akútности, rozhodnutie jedinca skončiť s ním.

Vo výskume som sa preto nezameral výlučne na prítomnosť napätia, ale i na otázku jeho subjektívneho prežívania. Náznaky intenzívnejšieho pociťovania rozporu medzi vytúženým a skutočným stavom vecí sa citeľne objavuje u troch z piatich informátorov. U žiadneho sa neobjavila sexuálna frustrácia či halucinogénne zážitky s náboženským obsahom. Kritéria „loflandovského“ pociťovania napätia so všetkými črtami najviac obsahuje výpoveď jedného z informátorov: „Predošlé priateľstvá ma nenaplňali. V mojom okolí som nenachádzal nikoho, s kým by som sa mohol porozprávať aj o duchovných veciach. Hoci som bol pokrstený katolíkom, katolícka cirkev, podľa toho, ako som ju poznal v našom meste, sa mi vtedy zdala akási bez života“<sup>78</sup>. Jasne tu vidíme pociťovanie rozporu i konfúziu z tradičných cirkevných inštitúcií. Ďalší informátor prežíval napätie podobne. U jednej informátorky napätý stav vyplýval so zmeny sociálneho prostredia a narušenia pôvodných sociálnych väzieb, kvôli zmene zamestnania a bydliska, dlhodobého odchodu najlepšej priateľky do zahraničia a rozchodu s partnerom, sklamania z nového zamestnania. Na vyjadrenie vtedajšieho stavu použila slová ako dezilúzia a sklamanie<sup>79</sup>. Ostatní dvaja informátori neprežívali a nepociťovali výraznejšie napätie.

---

<sup>76</sup> J. Lofland, *Doomsday Cult. Enlarged Edition*, New York, Irvington Publishers 1977, 34; tiež J. Lofland – R. Stark, „Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective“, in: *American Sociological Review*, 1965, 30, 864.

<sup>77</sup> J. Lofland, *Doomsday Cult. Enlarged Edition*, New York, Irvington Publishers 1977, 41.

<sup>78</sup> M. Lučenič, „Bol som medzi vyvolenými...“, in: <http://www.sekty.sk/index.htm> (26.4.2004).

<sup>79</sup> J. Cigán, „Aplikácia Loflandovho modelu náboženskej konverzie na prípadovú štúdiu Cirkvi Zjednotenia na Slovensku“, (nepublikovaný rukopis) 2004, 25.

Zaujímavá je otázka do akej miery má prežívané napätie sociálny aspekt a súvisí s narušením pôvodných sociálnych a citových väzieb? S touto súvisí i otázka, kedy začne potenciálny konvertita takto konštruovať svoj príbehom a či tento spôsob konštrukcie nevyplýva už z kontaktu so skupinou a prijatím, intrernalizáciou istého i keď čiastočného pohľadu na svoj život? Pri výskume konverzie je značnou nevýhodou, že máme možnosť skúmať výlučne už konvertitov, bývalých konvertitov či „neúspešných“ konvertitov, ktorý sa však už dostali do bezprostredného kontaktu so skupinou.

Je zaujímavé, že niekdajší členovia vo svojom spätnom pohľade takto svoj príbeh vstupu do skupiny, „pobytu“ v nej nekonštruovali. Jedna informátorka, zastávajúca „brainwashingové“ tézy, negativizovala práve čas, ktorý strávila v skupine<sup>80</sup>. Je veľmi pravdepodobná konceptualizácia napätia v rámci vzorcu konštruovania príbehov konvertitov. Na rozdiel od objektívneho napätia a sociálnej deprivácie, pociťované napätie je subjektívne, súvisí zväčša s relatívnou depriváciou, je teda sociálne konštruované. Je veľmi dobre možné, že táto konštrukcia sa odohráva cez prizmu konceptu konverzie. Navyše už vyššie bolo spomenuté, že náboženstvo relatívnu (i objektívnu) depriváciu jedinca sakralizuje poskytnutím plauzibilného ideologického interpretačného rámca. Do neho sa začleňuje i prežívané napätie a zvyrazňuje sa jeho význam. Pre konverziu môže byť teda príznačná sakralizácia predošlého „utrpenia“, nie ono samotné.

Ak je napätie príznačné pre výpovede konvertitu, nemusí byť ešte nevyhnutné pre konverziu ako takú<sup>81</sup>.

#### **4.2.2.2 Perspektíva riešiaci problém („Problem-solving perspective“)**

Ako bolo už spomenuté samotné napätie indikuje mnoho spôsobov riešenia, preto je, podľa Loflanda a Starka, ďalšou nutnou podmienkou zastávanie náboženskej perspektívy, ktorou nazerá na svoju problematickú situáciu.

Napriek neomezenému množstvu spôsobov riešenia napätia, Lofland rozlišuje tri základné:

1. psychiatrická perspektíva – pôvod problémov súvisí s psychickou stránkou človeka, riešením je teda práca s ľudskou psychikou a terapia,
2. politická perspektíva – príčina je vonkajšia, tkvie v politickom usporiadaní, resp. v sociálnej štruktúre, ktoré je nutné následne reorganizovať,

---

<sup>80</sup> J. Cigán, „Aplikácia Loflandovho modelu náboženskej konverzie na prípadovú štúdiu Cirkvi Zjednotenia na Slovensku“, (nepublikovaný rukopis) 2004.

<sup>81</sup> T. Robbins, *Cults, Converts and Charisma. The Sociology of New Religious Movements*, London, SAGE Publications 1988, 81.

3. náboženská perspektíva – príčina je transcendentálna, má náboženský charakter a v istom zmysle spája psychiatrickú a politickú perspektívu, no riešenie vidí v nadprirodzenom zásahu<sup>82</sup>.

Všeobecný rozdiel je, že prvé dva spôsoby interpretácie sekulárne, pričom posledný nie. Opozícia politického a náboženského riešenia napätia či deprivácie je všeobecným konceptom v sociológii. Niektorí neomarxistickí sociológovia poukazujú na to, že ak jedinec nemá dostatok politického vedomia na to, aby videl, že problémy je možné riešiť politickou a ekonomickou cestou, obracia sa k falošnému nadprirodzenému riešeniu – teda k náboženstvu<sup>83</sup>. Na druhej strane v tejto opozícii sú najväčšími konkurentmi psychiatrický a psychologický spôsob interpretácie<sup>84</sup>.

Ďalším potrebným článkom v procese konverzie je okrem pociťovania napätia, resp. odhodlania s ním skončiť i náboženský obsah interpretácie a spôsob ukončenia súčasného stavu. V rámci Loflandovho a Starkovho výskumu, väčšina potencionálnych konvertitov definovala už od počiatku svoj diskurz nábožensky a udalostiam pripisovala náboženský význam, aj keď konvenčné a tradičné náboženské doktríny a skupiny ich neuspokojovali, všeobecnou črtou bolo „uvalenie náboženského významu na všetky udalosti“<sup>85</sup>. Avšak ako Lofland správne poznamenáva, do úvahy treba brať i skutočnosť, že:

1. nie vždy človek svoju ťažkú situáciu rieši a je schopný ju znášať pomerne dlhý čas,
2. nie vždy na riešenie istej situácie prijíma istý vyhranený pohľad alebo dokonca mení stávavúci,
3. existuje množstvo spôsobov ako svoj problém „vypustiť z hlavy“ a ignorovať ho<sup>86</sup>.

V rámci môjho výskumu, všetci prekonvertiti považovali tradičný konvenčný náboženský náhľad prinajmenšom za nedostačujúci a neuspokojujúci. Rovnako však sa vyskytlo i absolútne nenáboženské nahliadanie na vzniknutú situáciu, paradoxne to bola informátorka, ktorá objektívne i subjektívne posúdené prežívala najvýraznejšie napätie. U ostatných by bolo nutné rozšíriť kritérium perspektívy nielen o pseudofilozofický rozmer, ale hlavne prítomnosť tendencie riešiť dôležité životné otázky týkajúce sa hĺbky významu a zmyslu prežívaného

---

<sup>82</sup> J. Lofland, *Doomsday Cult. Enlarged Edition*, New York, Irvington Publishers 1977, 42; tiež J. Lofland – R. Stark, „Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective“, in: *American Sociological Review*, 1965, 30, 867.

<sup>83</sup> W. S. Bainbridge, „The Sociology of Conversion“, in: H. N. Malony – S. Southard, *Handbook of Religious Conversion*, Alabama – Birmingham, Religious Education Press 1992, 178 – 191.

<sup>84</sup> J. Lofland, *Doomsday Cult. Enlarged Edition*, New York, Irvington Publishers 1977, 42.

<sup>85</sup> tamtiež, 43.

<sup>86</sup> tamtiež, 43 – 44.

napätia. Avšak ani takéto vymedzenie perspektívy nebolo možné uplatniť bezvýhradne na všetkých informátorov<sup>87</sup>.

Problematickosť tejto podmienky však tkvie nielen v jej samotnom obmedzenom vymedzení či požiadavky jej nevyhnutnosti, ktorá je mimochodom neudržateľná, no otázne je hlavne to, ako tento model, keď predpokladá prítomnosť náboženskej perspektívy, rieši konverziu ako zmenu nenáboženského človeka na náboženského, ktorá, ako výstižne poukazujú Stark a Bainbridge nie je v prípade nových náboženských hnutí ani náhodou zanedbateľná, naopak je veľmi častá. Je dokonca častejšia ako u náboženských ľudí. Nie je preto možné už samotné prijatie náboženskej perspektívy považovať za konverziu? A nakoniec množstvo ľudí nevníma spôsob svojho nazerania na svet výlučne ako náboženský či nenáboženský a napokon do veľkej miery je rozhodujúci, v prípade intelektuálneho motívu konverzie<sup>88</sup>, subjektívne vnímaný stupeň plauzibility, logiky a vnútornej koherencie vieroučného systému. Ako upozorňujú Greil a Rudy, intelektuálny motív konverzie spojený s rozhodnutím konvertovať, resp. začleniť sa do skupiny kvôli náuke je značne vzácny a závisí od typu skupiny. Prijatie náboženského spôsobu nahliadania je v mnohých, dokonca vo väčšine prípadoch sekundárne<sup>89</sup>. Marc Galanter a Eileen Barkerová<sup>90</sup> poukazujú na isté emocionálne a kognitívne odlišnosti medzi členmi a indoktrinovanými jedincami, ktorí sa nestali členmi.

#### 4.2.2.3 Náboženské hľadačstvo („Religious Seekership“)

Konvertita prežívajúce intenzívne napätie, je rozhodnutý zmeniť svoj stav a to prostredníctvom náboženskej perspektívy. Ako však bolo spomenuté konvenčné náboženské inštitúcie jedinca neuspokojujú. A tak sa stáva z jedinca náboženský hľadač, hľadajúci príslušný uspokojivý interpretačný náboženský rámec<sup>91</sup>. „Následne na to sa každý definuje ako náboženský hľadač, čo je osoba hľadájúca uspokojujúci systém náboženského typu slúžiaci na interpretáciu problému a vyriešenie svojej nespokojnosti, na dosiahnutie čoho jednotlivec vynakladá patričnú snahu a vyvíja istú aktivitu“<sup>92</sup>. Jedinec sa teda musí sám vedome charakterizovať ako náboženský hľadač. Do náboženského hľadačstva zaraďuje Lofland predovšetkým mnohé nekonvenčné náboženské smery a náuky, ktoré majú

<sup>87</sup> J. Cigán, „Aplikácia Loflandovho modelu náboženskej konverzie na prípadovú štúdiu Cirkvi Zjednotenia na Slovensku“, (nepublikovaný rukopis) 2004, 26.

<sup>88</sup> J. Lofland – L. N. Skonovd, „Conversion Motifs“, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1981, 20 (4), 373 – 385.

<sup>89</sup> T. Robbins, *Cults, Converts and Charisma. The Sociology of New Religious Movements*, London, SAGE Publications 1988, 82.

<sup>90</sup> tamtiež, 82.

<sup>91</sup> J. Lofland, *Doomsday Cult. Enlarged Edition*, New York, Irvington Publishers 1977, 44.

<sup>92</sup> J. Lofland – R. Stark, „Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective“, in: *American Sociological Review*, 1965, 30, 868.

i pseudovedecký a pseudofilozofický charakter. Napriek tejto rôznosti náboženských doktrín a smerov však Lofland uvádza niekoľko všeobecných črt týchto vier:

1. viera v nadprirodzený svet, ktorého sily zasahujú do nášho hmotného pozemského sveta a je možné s ním nadviazať spojenie,
2. tzv. teologická koncepcia univerza – viera, že všetko, čo existuje má zmysel, všetko bolo stvorené za nejakým účelom, dôležité postavenie má na zemi človek, pretože je predurčený na naplnenie vyššieho cieľa.

Diskutabilná je úloha doktríny v procese konverzie, podľa Loflanda existujú názory, že:

1. existuje silná kongruencia medzi ideológiou a príťažlivosťou skupiny
2. spochybňovanie kongruencie ako nedôležitej do tej miery do akej je ideológia nahliadaná ako to, čo skupina stelesňuje<sup>93</sup>.

Loflandom a Starkom zozbierané údaje predpokladajú, že dva všeobecné druhy kongruencie, ktorá robí z náuky nevyhnutnosť práve v štádiu náboženského hľadania. Predpoklad náboženského hľadania je posledným v rámci predispozičných podmienok, ďalej nasledujú už situačné faktory.

Náboženského hľadača, tak prísne ako ho vymedzil Lofland a Stark, je možné identifikovať len s jedným z piatich informátorov. U ostatných je nutné urobiť isté ústupky, napokon rovnako, ako to bolo i v prípade predošlých podmienok. U ostatných sa akoby vzorec „beznádej a deprivácia – hľadanie – nájdenie a konverzia“ naplňal až dodatočne. Traja z piatich informátorov sa teda spätne vymedzovali ako hľadači a ani to nie v úzkom náboženskom zmysle. Jeden informátor sa začal o náboženstvo a jeho perspektívu zaujímať až po poodhalení skutočného charakteru samotnou skupinou<sup>94</sup>. Skôr ako náboženské hľadanie by sa dala táto etapa označiť Downtonovov „zvýšenou citlivosťou a vnímavosťou“, ale nielen „k nekonvenčným náboženským prúdom a ich vodcom“<sup>95</sup>. Znova sa však jedna informátorka úplne odlišuje: „nehľadala som žiadne náboženstvo, bolo to čisto o ľuďoch, bolo to o ľuďoch, hľadala som spoločnosť ľudí... hľadala som kamarátov a spoločnosť, ale nie nejaké duchovno alebo niečo, to nie, absolútne“<sup>96</sup>. Náboženské skupiny nenapĺňajú len jeden typ potrieb, ktoré by uspokojovali výlučne náboženského hľadača, ale človeka ako takého.

---

<sup>93</sup> J. Lofland, *Doomsday Cult. Enlarged Edition*, New York, Irvington Publishers 1977, 47.

<sup>94</sup> J. Cigán, „Aplikácia Loflandovho modelu náboženskej konverzie na prípadovú štúdiu Cirkvi Zjednotenia na Slovensku“, (nepublikovaný rukopis) 2004, 29 – 30.

<sup>95</sup> D. Lužný, *Nová náboženská hnutí*, Brno, Masarykova Univerzita Brno 1997, 107.

<sup>96</sup> J. Cigán, „Aplikácia Loflandovho modelu náboženskej konverzie na prípadovú štúdiu Cirkvi Zjednotenia na Slovensku“, (nepublikovaný rukopis) 2004, 30.

Mohlo by sa zdať, že skutočnosť, že drvivá väčšina Loflandových a Starkových prekonvertitov sa definovala ako náboženský hľadač môže do istej miery súvisieť so všeobecným dobovým náboženským oživením 60. rokov a výstupením nových náboženských hnutí domáceho i kultúrne odlišného, najčastejšie súvisiaceho s „východnými“ náboženskými systémami. Faktom však ostáva, že Lofland so Starkom nie sú jediní, kto prikladá hľadačstvu istý význam a dôležitosť. Je teda prirodzené, že hľadačstvo, ako subjektívne vyvíjaná aktivita jedinca veľmi pomáha pri celkovej transformácii, no nie je nevyhnutná. V prípade náboženského hľadačstva však platia podobné námietky, ako v prípade náboženskej perspektívy. Greil a Rudy<sup>97</sup> uvádzajú, že náboženské hľadačstvo sa naplňa v šiestich prípadoch z desiatich a nespočíva v akomsi „dychtivom“, hľadaní náboženského významu (vo všetkom – pozn. aut.), ale skôr v otvorenosti voči náboženskej alternatíve. Rovnako sa spája so sociálne stigmatizovanými komunálnymi náboženskými hnutiami zahŕňajúcimi požiadavok totálnej diskontinuity predchádzajúcich sociálnych rolí potenciálnych konvertitov<sup>98</sup>. Otázkou je tu teda istá citlivosť voči alternatívnym náboženským hnutiam. Najčastejšie sa spája s jedincami s istou miernou psychickou dysfunkčnosťou, ktorá spôsobuje akúsi zvýšenú vnímavosť. Neraz sa poukazuje na oslabené ego a príliš zosilnené superego. Napriek tomu, že vznikli mnohé modely a koncepcie popisujúce náboženské hľadačstvo, žiadne nevysvetľujú prečo sa z človeka stáva náboženský hľadač<sup>99</sup>. Na druhej strane Bainbridge a Stark poukázali na veľmi dôležitú skutočnosť, že v čase keď Lofland a Stark skúmali začínajúcu Cirkev Zjednotenia v USA, museli takýto kult „krvopotne“ hľadať, kdežto o niekoľko rokov už v oblasti na západnom pobreží USA bolo množstvo podobných náboženských skupín<sup>100</sup>.

#### 4.2.2.4 Bod obratu („Turning point“)

Bod obratu tvorí prvú situačnú podmienku v rámci druhej úrovne procesu konverzie. „V čase prvého stretnutia so skupinou, všetci prekonvertiti dosiahli vo svojom živote istý bod, ktorý považovali za bod obratu..., to znamená, že dosiahli bod, kedy sa zavřila reťaz predošlého spôsobu života, zlyhala či bola narušená a jedinci čelia možnosti alebo nevyhnutnosti zmeniť svoj život“<sup>101</sup>. Bod obratu sa spája s istou dramatickou udalosťou, ktorá je subjektívne vnímaná ako zlomová. „Význam rôznych bodov obratu spočíva v uvedomení si

<sup>97</sup> A. L. Greil – D. R. Rudy, „What Have We Learned from Process Models of Conversion? An Examination of Ten Studies“, in: *Sociological Inquiry*, 1984, 54 (3), 306 – 323.

<sup>98</sup> T. Robbins, *Cults, Converts and Charisma. The Sociology of New Religious Movements*, London, SAGE Publications 1988, 82.

<sup>99</sup> D. A. Snow – R. Machalek, „The Sociology of Conversion“, *Annual Review of Sociology*, 1984, 180.

<sup>100</sup> R. Stark – W. S. Bainbridge, *A Theory of Religion*, New York, Peter Lang Press 1987, 225.

<sup>101</sup> J. Lofland, *Doomsday Cult. Enlarged Edition*, New York, Irvington Publishers 1977, 50.

svojej situácie a následne túžby a snahy riešiť vzniknutý problematický stav, čo je kombinované s novými možnosťami umožňujúcimi toto vykonať. Body obratu sú okolnosti, za ktorých staré bremená a línie aktivity miznú a žiadúcimi a možnými sa stávajú nové<sup>102</sup>. Toto je zároveň čas, do ktorého Lofland a Stark umiestňujú i konfrontáciu so skupinou, možno i vďaka tomu si jedinec neskôr uvedomuje situáciu ako zlomovú. Pretože práve do momentu stretnutia so skupinou môže jedinec umiestniť počiatok samotnej zmeny, ktorej predchádzalo nešťastné životné obdobie.

Tak, dvaja informátori interpretujú udalosť tesne pred kontaktom ako „udalosť pred nájdením“ majúcu vyšší zmysel a význam. Jedna informátorka interpretovala udalosť, ktorá by sa mohla považovať za bod obratu za „zhodu sprostých náhod“<sup>103</sup>. Zaujímavý fakt prikláňajúci sa na stranu tvrdenia, že výpovede konvertitu nemožno považovať za popis „objektívnej“ reality, ale je ich nutné podriadiť ďalšej analýze je, že bod obratu si uvedomovali len jedinci, ktorí boli v čase výskumu členmi náboženskej skupiny, naopak u bývalých členov, ako je vidno, takáto interpretácia chýbala.

Podľa Loflanda a Starka, by práve nesplnenie tejto podmienky malo vyradiť z „hry“ troch konvertitov. Avšak v rámci modelu postúpili ďalej všetci. Napriek skutočnosti, že nie všetci splnili predispozičné podmienky, navyše, čo je zrejme podstatnejšie, nesplnili ani prvú situačnú podmienku. Dá sa namietnuť, že v čase priebehu procesu nazerali na celú situáciu inak a mohli istú udalosť interpretovať ako bod obratu až keď konvertovali ku skupine. Navyše v prípade spomínanej informátorky, ktorá ani v tom čase nenahliadala na nijakú udalosť ako na bod obratu. Greil a Rudy tiež poukazujú na skutočnosť, že bod obratu je súčasťou vzorca, ktorým sa konštruuje všeobecné ponímanie konverzie. Rovnako, ako pri napätí, môže tvoriť stálu súčasť konvertitových výpovedí, ale nemusí byť nevyhnutnou podmienkou samotnej konverzie. Skôr je nevyhnutnou podmienkou v konštruovaní konverzie a tá hrá dôležitú úlohu v prijatí role konvertitu samotným jedincom. Tak Greil a Rudy uzatvárajú, že „formulácii Loflandových a Starkových troch predispozičných podmienok vládne veľmi slabá konceptuálnosť“<sup>104</sup>.

Ako sa však ukáže ďalej rozhodujúcejšou podmienkou v dovŕšení konverzie tak, ako ju vymedzuje i sám Lofland a Stark, je práve preváženie pozitívnych emocionálnych a sociálnych vzťahov vo vnútri či mimo skupinu.

---

<sup>102</sup> tamtiež, 51.

<sup>103</sup> J. Cigán, „Aplikácia Loflandovho modelu náboženskej konverzie na prípadovú štúdiu Cirkvi Zjednotenia na Slovensku“, (nepublikovaný rukopis) 2004, 31.

<sup>104</sup> T. Robbins, *Cults, Converts and Charisma. The Sociology of New Religious Movements*, London, SAGE Publications 1988, 82.



#### 4.2.2.5 Citové väzby v rámci skupiny („Cult-affective bonds“)

Táto podmienka sa vytvára už v rámci kontaktu prekonvertitu so skupinou. Prekonvertita musí rozvinúť alebo už mať vyvinuté pozitívne emocionálne väzby či sieť vzťahov a upevňovať ich či už s jedným alebo viacerými členmi skupiny: „...rozvinutie či už samotná prítomnosť pozitívnych emocionálnych, medziľudských vzťahov a reakcií vytvára nenahraditeľný most k prijatiu učenia Cirkvi Zjednotenia. Dalo by sa povedať, že konečná konverzia prichádza s prijatím názorov jedného z kamarátov či priateľov“<sup>105</sup>. Vhodným príkladom je aj príbeh samotnej prvej americkej misionárky vystupujúcej u Loflanda pod pseudonymom „slečna Čang“. Tá predtým než prijala Moonovo učenia, strávila dlhší čas v jeho prítomnosti. „Jej výrok, že „nemohla súhlasiť s posolstvom intelektuálne“ je veľmi mnohovravný<sup>106</sup>, podobne až rovnako je to však i u ostatných konvertitov. Na tomto mieste stačí len pripomenúť spomínanú skutočnosť, že prijatie náuky je voči existencii pozitívnych vzťahov až sekundárne.

#### 4.2.2.6 Citové väzby mimo skupinu („Extra-cult-affective bonds“)

Nemenej dôležité sú však i väzby mimo skupinu, tie ak sú príliš silné môžu doteraz úspešný proces konverzie narušiť, ba i ukončiť. Ideálnymi prípadom sú pre úspešné dovriešenie konverzie pre Loflanda sociálne atomizovaní jedinci („social atoms“), ktorí nemajú výraznejšie, resp. pozitívnejšie či rozvinutejšie vzťahy mimo skupinu. Ak však existujú účinným nástrojom ich prerušenia je strata osobného kontaktu s nimi, najčastejšie v dôsledku sociálnej mobility. Geografická vzdialenosť totiž znemožňuje účinnejšiu sociálnu kontrolu, aj keď tieto vzťahy boli predtým pozitívne či silné. Rovnako môžu úspešnej konverzii dopomôcť i oslabené, ambivalentné či neosobné vzťahy. Paradoxom je, že mnohokrát ak konvertita nejaké emocionálne väzby má, vzťahujú sa k iným náboženským hľadačom. K neutralizácii vonkajších vzťahov dopomáha i skupina prostredníctvom verbálnych prostriedkov dopomahajúcich lepšiemu oddeleniu. Mnohokrát sa stáva, že blízki prestanú s jedincom komunikovať, kvôli jeho vstupu do skupiny, hoci tento je len verbálny a skutočný proces začleňovania len prebieha. Naopak zase rýchle zakročenie v snahe obnoviť narušené či čiastočne neutralizované vzťahy mimo skupinu účinne pomáhajú zamedziť konverzii<sup>107</sup>. Lofland so Starkom rozlišujú z hľadiska sociálnych a emocionálnych väzieb mimo skupinu dva typy pre-konvertitov:

<sup>105</sup> D. Lužný, *Nová náboženská hnutí, Brno, Masarykova Univerzita Brno 1997, 107*, tiež J. Lofland, *Doomsday Cult. Enlarged Edition, New York, Irvington Publishers 1977, 52*.

<sup>106</sup> J. Lofland, *Doomsday Cult. Enlarged Edition, New York, Irvington Publishers 1977, 52*.

<sup>107</sup> *tamtiež, 54 – 57*.

- a) jedincov vzdialených od svojich príbuzných, rodín či manželských partnerov geograficky či už následkom ich fyzického opustenia alebo prostredníctvom sociálneho a emocionálneho oslabenia – tí tvoria tzv. „social atoms“, vzťahy a väzby mimo rodinu sú pre nich irelevantné.
- b) jedincov, ktorí síce nemajú oslabené sociálne a emocionálne väzby s ľuďmi mimo skupinu, ale tí si nie sú vedomí postupujúceho procesu konverzie a tak do neho ani nezasahujú, konvertujúci jedinec sa tak nedostáva do výraznejšej konfrontácie s nečlenským okolím a proces môže nerušene pokračovať ďalej<sup>108</sup>.

Druhý prípad je však u skupín takého typu ako je Cirkev Zjednotenia v 60. rokoch v USA veľmi neobvyklý, pretože vyžadujú komplexnú zmenu nielen identity, ale i zmenu stávajúcich sociálnych vzťahov, ak by sa chcel konvertita plne zapojiť do života skupiny, musí prerušiť predchádzajúce, čo už by zrejme najbližšia rodina za normálnych okolností snáď zaregistrovala.

Ak teda vzťahy mimo skupinu vydržia tento nápor konvertita ukončuje proces konverzie, v opačnom prípade pokračuje ďalej.

U všetkých informátorov hrá pozitívny dojem z člena, ktorý ho oslovil a následné nadviazanie kladných sociálnej väzieb rozhodujúcu úlohu. Zároveň však, v rámci môjho výskumu sa zdá, akoby nestál na konci, ale skôr na začiatku celého procesu konverzie ako začleňovania sa do skupiny, pretože je najvšeobecnejšou črtou. Vyskytuje sa u jedincov ktorý prežívali i neprežívali intenzívne napätie, mali alebo nemali náboženskú perspektívu, ktorou pohliadali na svoju viac-menej problematickú situáciu, ako i či sa považovali za náboženských hľadačov alebo nie, resp. išiel od začiatku ruka v ruku s ostatnými procesmi a v každej chvíli procesu bol determinujúci. Jeden informátor navštevoval kurzy bojového umenia „won-hva-do“ v rámci aktivít Cirkvi Zjednotenia, pričom nevedel, že ide o aktivitu Cirkvi. Ako sám vraví: „začneš tam chodiť postupne a postupne sa do toho dostávaš a dokonca ty začneš chodiť do nejakej organizácie, čo absolútne nemusí vyzeráť ako cirkev, ako bolo won-hva-do, nájdeš si tam kamarátov a tí kamaráti ťa začnú zasväcovať a vťahovať ťa viacej dnu“<sup>109</sup>. Informátor teda začal navštevovať kurzy náboženskej skupiny a napriek tomu, že nikdy, ako sám uvádza, neriešil otázky zmyslu života a „úlohy človeka na zemi“, postupne ho začínalo učenie zaujímať, zaujal ho jednoduchý a logický výklad Biblie, ktorá mu zrazu dávala zmysel. Traja

<sup>108</sup> J. Lofland – R. Stark, „Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective“, in: *American Sociological Review*, 1965, 30, 872.

<sup>109</sup> J. Cigán, „Aplikácia Loflandovho modelu náboženskej konverzie na prípadovú štúdiu Cirkvi Zjednotenia na Slovensku“, (nepublikovaný rukopis) 2004, 33.

informátori boli uchvátení jednou výraznou osobou, ktorá všeobecne zohrávala dôležitú úlohu pri získavaní nových členov. Posledná informátorka už od začiatku zdôrazňovala sociálny aspekt svojho hľadania po dlhšom čase, ktorý trávila s členmi skupiny začala čosi pravdy nachádzať i na náuke skupiny, ktorú predtým ostro odmietala. Jeden z informátorov spĺňal presne podmienky toho, čo Loflandd so Starkom pomenúvajú ako „social atoms“. Po dokončení strednej školy sa od rodiny odsťahoval a žil sám, v tomto období sa stretol i s členom Cirkvi Zjednotenia. Čoskoro si však musel splniť základnú vojenskú službu a napriek tomu, že odišiel, neprerušil kontakt s členom, ktorý mu posielal jednotlivé časti Moonovho Princípu. K výraznejšej konfrontácii s rodinou došlo až po obrade Požehnaní, kedy sa zosobášil s partnerkou, ktorú mu určil Moon. Po veľmi búrlivých počiatkových rodinných stretoch, ktorá predstavovala stret tradičného náboženského prúdu s deviantným, informátor znova obnovuje vzťahy s rodinou. Nato však bolo zo strany rodiny potrebné, aby akceptovala jeho transformáciu a hlavne plnohodnotné prijatie jeho manželky do rodiny. Informátor je i do súčasnosti popredným členom Cirkvi Zjednotenia na Slovensku. Rovnako i ďalší informátor sa stretol s členom Cirkvi po ukončení základnej vojenskej služby, kedy nebol výraznejšie sociálne ukotvený, na jeho úspešnú konverziu mohlo vplývať i prostredie vtedajšieho socialistického režimu. Kontakt s členmi bol tajný, odohrával sa v súkromných bytoch a jedinec nebol vystavený širšej spoločenskej konfrontácii, okrem toho blízke okolie pohliadalo na Cirkev Zjednotenia ako na kresťanskú skupinu, na ktorej nenachádzali nič zlé. U poslednej informátorky mal odchod dramatickejší priebeh. Presťahovala sa do väčšieho mesta a nemala tu silnejšie sociálne a emocionálne zázemie, čo sa znásobilo rozchodom z partnerom. Jediný, resp. hlavný zdroj bezprostredných sociálnych a emocionálnych väzieb jej poskytovala blízka priateľka, ktorá však bola aktívnou členkou Cirkvi. Avšak napokon si rovnako silné sociálne a emocionálne väzby vytvorila i v novom zamestnaní s kolegyňami. Intenzita týchto väzieb prevážila a informátorka po niekoľkých dramatickejších peripetiách Cirkev definitívne opustila. Iní informátor bol v čase konverzie veľmi mladý a sociálne silne ukotvený, predovšetkým mal silné rodinné zázemie, napriek tomu, že počas konverzie nedochádzalo k nijakým konfrontáciám s rodinou. Napokon jeho začlenenenie v Cirkvi malo skôr charakter „záujmového krúžku“, ako hlbšej transformácie svetonázoru a identity. Dvaja z piatich informátorov teda nesplnili tieto dve predposledné podmienky a tie ich vylúčili z procesu konverzie<sup>110</sup>.

---

<sup>110</sup> J. Cigán, „Aplikácia Loflandovho modelu náboženskej konverzie na prípadovú štúdiu Cirkvi Zjednotenia na Slovensku“, (nepublikovaný rukopis) 2004, 36 – 39.

Citové väzby považuje prevažná väčšina autorov za podstatný a závažný aspekt procesu konverzie. Neutralizácia mimoskupinových väzieb („extra-cult ties“), resp. požiadavka neutralizácie je výraznejšia v skupinách vyžadujúcich radikálnejšiu transformáciu sociálnych rolí. Naopak u iných typov hnutí, nevyžadujúcich komunálny život deviantných náboženských skupín, nie je žiadané prerušenie, resp. radikálna transformácia predchádzajúcich sociálnych väzieb<sup>111</sup>. To je prípad klientských a audienčných kultov, narozdiel od kultického hnutia.

Ako možno vidieť, dôležité miesto tu má i stratégia, akú zvolí skupina pri získavaní svojich členov, pričom je nesporné, že každá náboženská skupina takúto stratégiu má. Avšak jej prítomnosť ani len v najmenšom nenaznačuje možnosť „brainwashingu“.

#### **4.2.2.7 Intenzívna interakcia („Intensive interaction“)**

Je to práve splnenie tejto poslednej podmienky, ktoré pretvára verbálneho konvertitu na úplného. Ako na začiatku stanovil Lofland so Starkom, konverzia znamená plné začlenenie, tzv. „fulltime“ členstvo a úplné oddanie sa skupine. Intenzívnou interakciou sa myslí „neustála denná, ba hodinová fyzická zapojenosť a pripravenosť úplného konvertitu“<sup>112</sup>. Skupina presne určuje a vymedzuje každodennú činnosť a naplňa ju jednotlivými členskými aktivitami. Navyše je bežný život interpretovaný v kategóriách etického súboja dobra a zla. Ďalším znakom úplného konvertitu a jeho odlišením od verbálneho je snaha získavať ďalších členov<sup>113</sup>. Verbálna konverzia sa spája s prihlásením sa jedinca k nejakej doktríne, úplná konverzia súvisí s totálnou reorganizáciou spôsobu života jednotlivca, má i sociálny rozmer, je teda úplná. Rozdiel medzi verbálnym a úplným konvertitom tvorí táto jediná podmienka intenzívnej interakcie.

Ostali nám traja informátori, ktorí rozvinuli intenzívnu interakciu a aktívne participovali na živote skupiny. V prípade Cirkvi Zjednotenie je to predovšetkým absolvovanie členských aktivít (ako predaj rôznych predmetov, „svedčenie“ a získavanie nových členov), zúčastňovanie sa viacdňových seminároch a víkendových pobytoch organizovaných Cirkvou, ale predovšetkým, a to je hlavné kritérium, absolvovanie obradu Požehnaní, teda prijatie partnera, ktorého vyberá podľa istých kritérií sám Moon, či v súčasnosti jeho najbližšie okolie tzv. „matchingom“. Ten absolvovali všetci traja zostávajúci informátori, no jeden z nich opustil skupinu i po obrade Požehnaní, napriek tomu, že svojho času vyvinul značne

---

<sup>111</sup> T. Robbins, *Cults, Converts and Charisma. The Sociology of New Religious Movements*, London, SAGE Publications 1988, 82.

<sup>112</sup> J. Lofland, *Doomsday Cult. Enlarged Edition*, New York, Irvington Publishers 1977, 57.

<sup>113</sup> tamtiež, 58.

intenzívnu interakciu so skupinou, odhliadnuc od členských aktivít bol napríklad trénerom „munistického“ bojového umenia won-hva-do<sup>114</sup>. Je teda tento informátor úspešný konvertita alebo nie?

Intenzívna interakcia sa vo viacerých výskumoch i odlišných skupín ukazuje ako rozhodujúcim aspektom konverzie i začlenenia sa do skupiny.

Odhliadnuc od nepopierateľného, ba mnohokrát rozhodujúceho významu sociálnych a emocionálnych väzieb v procese konverzie, ako i intenzívnej interakcie, v prípade Loflandovho modelu je stále otáznou, kto je vlastne konvertita? Ten, kto raz už rozvinul intenzívnu interakciu, ale neskôr odišiel, alebo ten ktorý ju rozvíja a udržuje a je do uskutočnenia výskumu členom náboženskej skupiny? Môže byť jedinec konvertitom i po odchode zo skupiny? Intenzívna interakcia je podľa Loflanda i kontinuálna a súvisí s udržiavaním intenzívnej interakcie. Rovnako je s touto otázkou spojený i fenomén opustenia skupiny a jeho súvislosť s konverziou.

### 4.2.3 Zhodnotenie modelu

Model náboženskej konverzie Loflanda a Starka je hlavným predstaviteľom modelov konverzie ako sociálneho posunu („drift model“), definujúci konverziu ako postupný uvedomelý i neuvedomelý proces zmeny identity jednotlivca a jeho sociálnych väzieb, pričom sa nejedná o jednoznačný a jednosmerný proces, ktorý je závislý na mnohých individuálnych, sociálnych a situačných okolnostiach<sup>115</sup>. Stal sa jedným z najvplyvnejších pokusov o vytvorenie univerzálneho modelu konverzie. Svedčí o tom nezanedbateľné množstvo literatúry venujúcej sa tomuto modelu, ako i množstvo analýz a štúdií slúžiacich na jeho overenie na rôznych typoch náboženských skupín a hnutí. Samotný model však vyplýva z výskumu Cirkvi Zjednotenia v USA v 60. rokoch. Toto sa prejavuje hlavne na jeho „dobovom“ obmedzení a závislosti na type náboženskej skupiny, akou bola v tom čase Cirkev Zjednotenia. Ako ilustračne naznačil môj výskum, model neplatí výlučne ani v prípade súčasnej Cirkvi Zjednotenia, ktorej charakter sa veľmi zmenil, čo je logické ak si uvedomíme, akú dlhú cestu od svojich amerických počiatkov toto hnutie prešlo. Je nesporné, že kladné splnenie Loflandom a Starkom uvedených podmienok v procese konverzie pôsobí pozitívne na samotný proces. Otázkou však je miera ich univerzálnej aplikovateľnosti tak, ako ich

---

<sup>114</sup> J. Cigán, „Aplikácia Loflandovho modelu náboženskej konverzie na prípadovú štúdiu Cirkvi Zjednotenia na Slovensku“, (nepublikovaný rukopis) 2004, 39 – 40.

<sup>115</sup> D. Lužný, Nová náboženská hnutí, Brno, Masarykova Univerzita Brno 1997, 105 – 106; tiež D. Lužný – D. Václavík, CD-ROM Nová náboženská hnutí vz. 1.1, Webtvor.com 2004 (konverze.htm).

Lofland a Stark vymedzili a stanovili. Loflandov a Starkov model je najlepšie uplatniteľný na deviantné náboženské skupiny, je teda použiteľný, ako celok, v rámci jedného organizačného kontextu skupiny. Nestigmatizované a menej deviantné náboženské skupiny sú schopné získavať jedincov z existujúcich sociálnych väzieb bez potreby ich narušenia či zmeny. Túto skutočnosť si zaiste do istej miery uvedomil i sám Lofland, keď spolu so Skonovdom vydal pojednanie o mnohých typoch procesoch konverzie, ktoré vyústili vo formuláciu šiestich odlišných motívov vedúcich ku konverzii ovplyvňujúcich i charakter jej priebehu<sup>116</sup>. Avšak i tu je konverzia vnímaná výlučne ako členstvo v skupine a intenzívne zúčastňovanie sa na aktivitách skupiny, takže problém Loflandovho modelu konverzie zostal nevyriešený<sup>117</sup>.

Hlavným kladom tohto modelu je spôsob, akým sa vyrovnáva s „brainwashingovými“ modelmi konverzie, teda poukázaním na sociálnu povahu konverzie a aktívnej účasti konvertujúceho jedinca na nej. Loflandov model teda načrtáva cesty, po ktorých je možné a užitočné sa pri výskume konverzie uberať.

Základným problémom tohto modelu je však už počiatočné veľmi reduktívne a tým problematické vymedzenie samotnej konverzie. Lofland so Starkom dávajú znamienko „rovné“ medzi konverziou a začlenenie sa do skupiny. Napriek ich deklarácií, že konverzia zahŕňa i zmenu identity a náhľadu na svet, túto zmenu v skutočnosti podceňujú, zjednodušujú a neprikladajú jej väčší význam. Neuvedomujú si celkom, že prijatie sociálnej role konvertitu a rozhodnutie participovať v skupine, ku ktorej konvertujú je so samotnou konverziou ako transformáciou identity často chronologicky nekontinuálne a oddelené<sup>118</sup>, preto je postupnosť podmienok v modeli neudržateľná rovnako ako i jeho „lievikovitá“ podoba a nutnosť napĺňania za sebou idúcich podmienok. Postupná transformácia identity, rekonštrukcia diskurzu a postupný proces začleňovania idú ruka v ruku, sú to vzájomne súvisiace a doplňujúce procesy i keď oddelené, sú to dve strany jednej mince – konverzie. Začlenenie sa do skupiny („commitment“) a konverzia sú síce navzájom súvisiace, no nie identické javy. James Beckford šikovne poukázal, v prípade Svedkov Jehovových (a zaiste to platí i o iných náboženských skupinách) na skutočnosť, že jedinec prechádza v rámci svojej participácie na aktivitách skupiny rôznymi typmi začlenenia s rôznou mierou a intenzitou svojho zapojenia<sup>119</sup>. Zistil sa teda veľmi slabý vzťah medzi konverziou a členstvom; „členstvo je

---

<sup>116</sup> J. Lofland – L. N. Skonovd, „Conversion Motifs“, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1981, 20 (4), 373 – 385.

<sup>117</sup> K. A. Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, Illinois, The Dorsey Press 1984, 156.

<sup>118</sup> T. Robbins, *Cults, Converts and Charisma. The Sociology of New Religious Movements*, London, SAGE Publications 1988, 81.

<sup>119</sup> D. A. Snow – R. Machalek, „The Sociology of Conversion“, *Annual Review of Sociology*, 1984, 10, 171.

zriedkakedy, ak vôbec, dostatočnou podmienkou pre konverziu<sup>120</sup>, čo môžeme vidieť v mnohých tradičných a mainstreamových cirkvách či denomináciach. Konverzia môže označovať i regeneráciu do vlastnej skupiny, ktorej je jedinec už dlhšie členom. Je teda veľmi otáznou použitie členstva v skupine ako jediného či výlučného reliabilného idnikátora „skutočnej“ konverzie<sup>121</sup>. Loflandovo a Starkovo vymedzenie konverzie je o to problematickejšie, že vychádza z ponímania konverzie tak, ako ju konštruuje samotná skupina. Táto konštrukcia by nemala byť prijatá ako vedecká kategória a nástroj vedeckej analýzy, ale mala by sa stať predmetom analýzy slúžiacej na zmapovanie spôsobu konštruovania konverzie skupinou. Teda skúmania, do akej miery je konverzia, vnímaná ako individuálna zmena, konštruovaná sociálne v rámci konkrétnej skupiny. Rovnako je to i so samotnými výpoveďami konvertitov, ktoré Lofland a Stark používajú ako plnohodnotné vedecké výpovede o samotnom procese konverzie, no nepodrobujú ich podrobnejšej analýze.

### **4.3 Model náboženskej afiliácie Rodneyho Starka a Williama Simsa Bainbridgea**

Stark a Bainbridge stoja za novým prístupom a chápaním náboženstva. Počiatok ich prístupu môžeme nájsť v práci „Of Church, Sects and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements“<sup>122</sup>, v ktorej vymedzili základné koncepcie štúdia náboženstva. Tie neskôr rozvinuli vo svojich najvýznamnejších prácach „Budúcnosť náboženstva“ („The Future of Religion“)<sup>123</sup> a „Teória náboženstva“ („Theory of Religion“)<sup>124</sup>. Dielo „Theory of Religion“ ide za nové náboženské hnutia a pojednáva všeobecne o pôvode, dynamike a pretrvávajúcom charaktere náboženstiev v kultúrach. Vysvetľuje:

1. prečo musí byť náboženstvo nevyhnutne prítomné v kultúrach,
2. že náboženstvo predstavuje ľudský konštrukt a ten musí zákonite podliehať neustálej zmene,

---

<sup>120</sup> tamtiež, 171.

<sup>121</sup> D. A. Snow – R. Machalek, „The Sociology of Conversion“, *Annual Review of Sociology*, 1984, 10, 171.

<sup>122</sup> R. Stark – W. S. Bainbridge, „Of Churches, Sects and Cults. Preliminary Concepts for Theory of Religious Movements“, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1979, 18 (2), 117 – 131.

<sup>123</sup> R. Stark – W. S. Bainbridge, *The Future of Religion*, Berkeley, University of California Press 1985.

<sup>124</sup> R. Stark – W. S. Bainbridge, *A Theory of Religion*, New York, Peter Lang Press 1987.

3. že náboženské hnutia predstavujú principiálny mechanizmus, prostredníctvom ktorých vzniká náboženská zmena<sup>125</sup>.

Teória je priamo inšpirovaná „teóriou racionálnej voľby“ („rational choice theory“). Stark a Bainbridge totiž úzko spolupracovali so sociológom Rogerom Finkeom a ekonómom Lawrencom Iannacconom a v mnohom sa nechali inšpirovať práve ekonomickou teóriou a terminológiou. Stark s Bainbridgeom používajú zastrešujúci pojem „náboženská ekonómia“ („religious economy“), pod ktorý zahŕňajú celkovú náboženskú aktivitu konkrétnej kultúry, rovnako pracujú i s ekonomickými pojmami ako trh, (náboženstvo) strany ponuky, monopol či konkurencia. I z tohto dôvodu sa často stávajú objektom kritiky, ktorá im vyčíta prílišnú zviazanosť s ekonómiou a upozorňuje na všeobecné negatívne konotácie „teórie racionálnej voľby“.

### 4.3.1 Teória racionálnej voľby

Napriek tomu, že jej korene v sociológii siahajú až k Maxovi Weberovi, jej priame počiatky sú spojené až s prácou Jamesa Colemana v 60. rokoch 20. storočia. Jeho prístup spočíva v interpretácii makrosociálnych fenoménov prostredníctvom mikrosociálnej voľby sociálneho aktéra. Teória racionálnej voľby tak pozostáva z niekoľkých základných črt:

1. zacielenosť sociálnej akcie – považuje správanie jednotlivca za účelové a orientované predovšetkým na konkrétne zvolené hodnoty a ciele.
2. metodologický individualizmus – pričom sociálne štruktúry a inštitúcie sú považované za dielo predtým vymedzenej sociálnej akcie.
3. inšpirácia neoklasickou ekonomickou teóriou – na sociálnu skutočnosť sa nahliada prostredníctvom ekonomických pojmov<sup>126</sup>.

Rozšírenie tohto prístupu na seba nedalo dlho čakať a po Colemanovom použití na inštitúciu manželstva, sa tento prístup začal uplatňovať pri analýze sociálnych hnutí a ich normách, ako i kolektívnej akcie a organizačných procesov, ktoré ju podmieňujú. Avšak s tým rozdielom, že nebol aplikovaný na oblasť makrosociálnych fenoménov, ale uplatnil sa predovšetkým v sociálnej psychológii (predovšetkým v tzv. „teórii hry“ („game theory“)).

---

<sup>125</sup> J. K. Hadden, „Religious Movements“, in: E. F. Borgatta – R. J. V. Montgomery (eds.), *Encyclopedia of Sociology*, London, Macmillan (Gale Group) 2003, 2375 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).

<sup>126</sup> D. D. Heckathorn, „Rational Choice“, in: G. Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*, Vol. 2, Thousand Oaks: Sage Reference 2005, 620 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).



Teória racionálnej voľby, kvôli svojmu utilitaristickému, sexistickému a elitárnemu prístupu býva často kritizovaná zo strany postmodernistických a feministických autorov. Avšak rovnako sú jej často vyčítané mnohé mylné a nepravdivé skutočnosti:

1. spojitosť teórie s akýmisi vykonštruovanými bezcitnými oportunistickými aktérmi sociálnej skutočnosti – mnoho analýz v rámci teórie sa naopak zameriava na altruistické a neegoistické behaviorálne vzorce
2. spojitosť teórie s nejakou konkrétnou politickou ideológiou – naopak autori pôsobiaci v rámci teórie predstavujú rôznorodú vzorku prístupov v rámci sociálnych vied
3. teoretická postulácia, že konanie má výhradne intencionálne konzekvencie – pričom dôraz býva kladený práve na fenomén sociálnych dilém
4. celá teória je skutočnosti odcudzeným importom – naopak ako bolo naznačené na začiatku, teória priamo vychádza z weberovského partikularistického individualizmu<sup>127</sup>.

Dôležité je však spomenúť i emócie a ich miesto v teórii. Poprednú úlohu hrajú v otázke sociálneho príľnutia. V súvislosti s racionálnym správaním slúžia emócie ako blok pre akcie, ktoré sú racionálne v úzkom čase, ale iracionálne po väčšom časovom odstupe. Emócie sú teda vnímané ako prepožičiavajúce evolučné zvýhodnenia, čo je v kontraste s tradičným pohľadom na emócie, ako na iracionálne a impulzívne správanie.

Na druhej strane sa tejto teórii vyčíta, čo ke omnoho podstatnejšie, prehliadanie sociálnych, politických a historických faktorov, ako i prílišné zameranie sa na rozhodujúce individua vyrezané z príslušného sociálneho a kultúrneho kontextu<sup>128</sup>.

### 4.3.2 Teória náboženstva

Bainbridgeova a Starkova teória náboženstva vychádza zo všeobecných axiém súvisiacich s vyššie predstavenou teóriou racionálnej voľby a ekonomickej teórie.

Začiatkom 80. rokov vytvorili Bainbridge a Stark teóriu, ktorá vyvolala obrovský ohlas. Vznik ich teórie, podľa niektorých autorov, znamená začiatok novej paradigmy a posun v štúdiu náboženstva vôbec. Vymedzenie náboženstva predstavovalo odjakživa v religionistike značný problém. Definícia náboženstva Bainbridgea a Starka musí byť

---

<sup>127</sup> D. D. Heckathorn, „Rational Choice“, in: G. Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*, Vol. 2, Thousand Oaks: Sage Reference 2005, 621 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).

<sup>128</sup> M. Hamilton, *The Sociology of Religion. Theoretical and Comparative Perspectives* (2nd ed.), New York, Routledge 2001, 222.

vnímaná samozrejme v rámci celej ich teórie, rovnako ako konverzia, resp. náboženská afiliácia.

Ako bolo mnohokrát povedané, Bainbridgeov a Starkov prístup k náboženstvu sa charakterizuje ako intencionálne racionalizujúci, predpokladajúci vždy efektívne konanie človeka (každá alebo temer každá ľudská interakcia predstavuje výmenu), je to však podmienené tým, že autori predpokladajú, že fundamentálne základy náboženstva sú spojené so všeobecnými a univerzálnymi potrebami človeka vôbec. Teória je postavená na siedmych axiómoch:

1. „Ľudské vnímanie a konanie sa odohráva v čase a smeruje z minulosti do budúcnosti“<sup>129</sup>. Minulosť sa skladá zo známych okolností, ktoré však nemožno ovplyvniť, narozdiel od toho budúcnosť pozostávajúcej z neznámych okolností, ktoré však možno ovplyvniť.
2. „Ľudia vyhľadávajú to, čo vnímajú ako **odmeny** („rewards“) a vyhýbajú sa tomu, čo vnímajú ako **náklady** („costs“)“<sup>130</sup>. Pričom odmeny sú definované ako všetko, čo človek získava a na čo musí vynaložiť isté výdavky. Náklady sa človek snaží eliminovať, vyhýbať sa im či ich minimalizovať. Výdavky i odmeny sú komplementárne.
3. „Odmeny sa od seba navzájom odlišujú vo všeobecnosti, v druhu a hodnote“<sup>131</sup>. Hodnota odmeny závisí na subjektívnom úsudku jedinca, pričom však platí, že človek vymení pre neho hodnotnejšiu odmenu za menej hodnotnú. Človek plne pracuje so svojimi odmenami a nákladmi, je schopný ich vymieňať, vyjednávať, vzdávať sa jednej či niekoľkých menej hodnotných za účelom získania hodnotnejšej. To však nevylučuje okrem individuálnej i sociálnu a kultúrnu podmienenosť hodnoty istej odmeny. Všeobecnosť odmeny odkazuje na mieru špecifickejších odmien, ktoré zahŕňa. Všeobecnejší je súbor odmien, ako jedna špecifická odmena. Rovnako je všeobecnosť podmienená i druhom odmeny.
4. „Ľudské konanie je riadené zložitým, no obmedzeným systémom spracúvajúcim informácie slúžiacim na identifikovanie a riešenie problémov“<sup>132</sup>. Mysel je akýmsi „hardwareom“ – pozostáva zo súboru funkcií, ktoré riadia ľudské konanie prostredníctvom „softwareu“ teda

---

<sup>129</sup> R. Stark – W. S. Bainbridge, *A Theory of Religion*, New York, Peter Lang Press 1987, 27.

<sup>130</sup> tamtiež, 27.

<sup>131</sup> tamtiež, 28.

<sup>132</sup> tamtiež, 29.

informácii, ktorými ovplyvna človek. Problémy predstavujú opakujúce sa situácie, do ktorých sa človek dostáva a vyžadujú si náklady rôzneho druhu. Rovnako človek na ich vyriešenie používa isté „nástroje slúžiace na dosiahnutie vytúženej odmeny, resp. vybratie jedného s čo najväčším úspechom v súlade s prístupnými informáciami a nasmerovanie konania ku konkrétnemu cieľu, kým nedosiahneme odmeny“<sup>133</sup>. Dôležitú úlohu pri riešení problémov, ale i pri získavaní odmien hrajú **vysvetlenia**, tie môžu slúžiť dokonca i ako odmeny na istom stupni všeobecnosti. Riešenie problémov teda nie je púhym experimentovaním a vysvetlenia predstavujú „konceptuálne zjednodušenia reality, jej modely“<sup>134</sup>.

5. „Niektoré vytúžené odmeny sú vyčerpatel'né, iné limitované a ostatné jednoducho neexistujú“<sup>135</sup>. Limitovanosť odmien sa vzťahuje k ich rovnakému, resp. obmedzenému prístupu všetkých jednotlivcov. K neexistujúcim odmenám nemá prístup nikto, ani jednotlivec, ani skupina.
6. „Väčšina odmien sa použitím zničia“<sup>136</sup>. Väčšina odmien je teda spotrebných, tie uspokojujú značne špecifické potreby.
7. „Individuálne a sociálne atribúty, ktoré determinujú moc sú nerovnomerne distribuované medzi jedincami a skupinami v každej spoločnosti“<sup>137</sup>. Ako už bolo povedané vyššie človek plne nakladá so svojimi odmenami, predovšetkým dobrovoľne a aktívne vstupuje do výmenných vzťahov s cieľom kontroly odmien a ich zdrojov. Vo výmene hrá dôležitú úlohu „**výmenný kurz**“ („exchange ratio“). Výmenný kurz predstavuje pomer osobných odmien k cenám vo výmennom vzťahu. Mocou sa myslí stupeň kontroly nad výmenným kurzom jednotlivca. Atribúty determinujúce moc sa líšia druhom. Niektoré sú biologicky dané, no i ostatné predstavujú nadobudnuté schopnosti a vzdelanie, informácie ako i skúsenosť so získavaním moci<sup>138</sup>.

Výmenné kurzy sa v jednotlivých spoločnostiach líšia, no všeobecným rysom je, že mocnejší jedinci či skupiny tendujú k ovládnutiu a monopolizácii vzácnejších odmien a kontrole ich zdrojov, čím zabraňujú prístupu pre ostatných jedincov. Nemožnosť získania odmien u

---

<sup>133</sup> tamtiež, 29.

<sup>134</sup> R. Stark – W. S. Bainbridge, A Theory of Religion, New York, Peter Lang Press 1987, 30.

<sup>135</sup> tamtiež, 30.

<sup>136</sup> tamtiež, 31.

<sup>137</sup> tamtiež, 32.

<sup>138</sup> tamtiež, 14 – 35.

deprivovaných jedincov produkuje frustráciu. Zároveň z veľkej časti závisí na zhodnotení odmeny, to nezahŕňa len ich ohodnotenie, ale i nejaké vysvetlenie. Zároveň je hodnota odmeny ekvivalentná maximálnej cene, ktorú je jedinec ochotný za ňu „zaplatiť“. Navyše ak je odmena značne neprístupná, alebo neexistuje, vysvetlenia sľubujúce jej existenciu sú všeobecne drahšie. „Pri absencii požadovanej odmeny budú často prijímané vysvetlenia, ktoré predpokladajú dosiahnutie odmeny vo vzdialenej budúcnosti alebo v nejakom inom neoveriteľnom kontexte“<sup>139</sup>.

Tak Bainbridge a Stark do svojej teórie zahŕňajú veľmi dôležitý koncept **kompensátorov**. „Kompensátory sú postulátmi odmen, ktoré sú v súlade s vysvetleniami, ktoré nie sú ľahko prístupné jednoznačnému zhodnoteniu“<sup>140</sup>. Práve kompensátory predstavujú kľúčový a rozhodujúci koncept v teórii náboženstva. Po pretrvávajúcich neúspešných pokusoch získať vytúžené odmeny, môže jedinec akceptovať i vysvetlenia, ktoré však nepredstavujú samotnú odmenu, ale kompensátor odmeny. Napriek tomu s kompensátormi zaobchádzajú ľudia ako s odmenami a rovnako ako odmeny i kompensátory sa líšia vo všeobecnosti, druhu a hodnote. Zhodné je i vymedzenie kritéria všeobecnosti a hodnoty. Kompensátory tvoria kontinuum s pólmi špecifických a všeobecných kompensátorov. Špecifickosť a všeobecnosť kompensátorov závisí na všeobecnosti, resp. špecifickosti odmeny, ktorú nahrádzajú<sup>141</sup>.

Rovnaký vzťah ako medzi odmenami a nákladmi je i medzi kompensátormi a nákladmi. Zásadný rozdiel medzi kompensátormi a odmenami je ten, že kým odmeny môže jedinec objektívne reálne zakúšať, v kompensátory musí veriť. Avšak samotné kompensátory nemajú výhradne náboženskú povahu<sup>142</sup>.

Za azda najuniverzálnejší kompensátor možno považovať napríklad „život po smrti“ či „víťazstvo nad smrťou“. Táto skutočnosť sa nedá empiricky overiť a tak je nutná výlučná viera. Ak sa kompensátor stane pravdivým, mení sa na odmenu, v opačnom prípade ostáva kompensátorom. Ľudia vo všeobecnosti uprednostňujú neumieranie pred umieraním, no zatiaľ nemožno skutočne dosiahnuť nesmrteľnosť – odmenu a tak sa musia uspokojovať s kompensátorom.

Definícia náboženstva Bainbridgea a Starka sa zameriava na jeho aspekt uspokojovania ľudských potrieb. V súlade so skôr postulovaným konceptom kompensátorov, náboženstvo predstavuje systém najvšeobecnejších kompensátorov, tie môžu byť podporené výhradne

---

<sup>139</sup> R. Stark – W. S. Bainbridge, *A Theory of Religion*, New York, Peter Lang Press 1987, 35.

<sup>140</sup> tamtiež, 36.

<sup>141</sup> tamtiež, 36; tiež R. Stark – W. S. Bainbridge, *The Future of Religion*, Berkeley, University of California Press 1985, 7.

<sup>142</sup> R. Stark – W. S. Bainbridge, *The Future of Religion*, Berkeley, University of California Press 1985, 6.

nadprirodzenými vysvetleniami<sup>143</sup>, je to teda ľudská organizácia primárne sa zaoberajúca poskytovaním všeobecných kompenzátorov založených na nadprirodzených predpokladoch<sup>144</sup>.

Najvšeobecnejšie kompenzátory uspokojujú najvšeobecnejšie potreby a otázky, pre ktoré však neexistujú skutočné odmeny. Pretože sa týkajú najzákladnejších a najuniverzálnejších otázok života a smrti, zmyslu života atď., je možné ich uspokojiť výhradne nadprirodzenými kompenzátormi. „Nadprirodzené“ je vymedzené ako niečo, čo sa nachádza mimo, nahrádza alebo ignoruje prírodné sily a fyzikálne zákony, náboženstvo sa potom zakladá na systéme všeobecných kompenzátorov založených na nadprirodzených predpokladoch<sup>145</sup>.

Táto definícia náboženstva spočíva v nadprirodzených tvrdeniach, ktoré náboženstvo ponúka a zároveň počíta ako s náboženstvom univerzálnym sociálnym fenoménom.

### 4.3.3 Konverzia ako náboženská afiliácia

Dôležitým aspektom tohto modelu je skutočnosť zanechania používania pojmu a celého konceptu konverzie a to hlavne z dôvodu jej nevedeckého až nadprirodzeného charakteru. Konverzia totiž predpokladá radikálnu a hlbokú zmenu najhlbšieho vnútra človeka, ktoré je však vedecky temer nepostihnuteľné. Namiesto toho navrhujú používať hodnotovo neutrálny a teologicky nezaťažený pojem afiliácia, zahŕňajúci na jednej strane aktivitu skupiny pri získávaní nových členov, na druhej strane však i aktivitu „konvertujúceho“ jedinca<sup>146</sup>. Navyše koncept konverzie je sám kompenzátorom. „Každý jednotlivec hľadá pozitívne seba ohodnotenie. Vysvetlenia implikujúce pozitívne ocenenie jedincov a odmien, ktoré vlastnia predstavujú sami o sebe odmeny, naopak vysvetlenia implikujúce negatívne evalvácie predstavujú náklady“<sup>147</sup>. Dva primárne zdroje ohodnotenia pochádzajú od samotného jedinca a od okolia, s ktorým vstupuje do výmenných vzťahov. Pozitívne seba ohodnotenie predstavuje odmenu a to mnohokrát ťažko prístupnú. Výraznejšie deprivovaní ľudia urputnejšie hľadajú pozitívnejšie seba ohodnotenie, resp. sú omnoho náchylnejší prijať plauzibilné kompenzátory, ktorými sú i vysvetlenia, ktoré jedinca presvedčia nielen o skutočnej a hlbkej zmene, ale ktoré vyvracajú staré hodnotenie a nahrádza ho novým, lepším a hodnotnejším. To však neznamená, že len takto deprivovaní

---

<sup>143</sup> R. Stark – W. S. Bainbridge, *A Theory of Religion*, New York, Peter Lang Press 1987, 39.

<sup>144</sup> R. Stark – W. S. Bainbridge, *The Future of Religion*, Berkeley, University of California Press 1985, 8.

<sup>145</sup> R. Stark – W. S. Bainbridge, *A Theory of Religion*, New York, Peter Lang Press 1987, 39.

<sup>146</sup> tamtiež, 195 – 196.

<sup>147</sup> tamtiež, 106.

jedinci konštruujú svoju afiliáciu, no majú k tomu väčšie sklony. „Konverzia je afiliáciou jedinca k novej náboženskej skupine, konceptualizovaná ako pozitívna transformácia podstaty a hodnoty jedinca“<sup>148</sup>. Ak konverzia predstavuje kompenzátor, potom i populárne „brainwashingové“ modely môžu slúžiť ako kompenzátory pre vystupujúcich jedincov s negatívnym sebaohodnotením. Rovnako bolo spomenuté, že pri seba oceneňovaní hrajú rovnako dôležitú úlohu i okolití jedinci vstupujúci do výmeny. Tak i náboženská skupina, ku ktorej jedinec afiliuje istým spôsobom, nielen konštruuje, ale i podporuje neofytovu konceptualizáciu konverzie v jej tradičnom zmysle a význame ako totálnej všezahrnujúcej zmeny podstaty človeka. Rituálne dopomáhajú tejto konceptualizácii afiliácie iniciačné prechodové rituály v skupine so svojimi jednotlivými fázami, vyjadrujúce podstatu konverzie, teda „zomretie starého človeka“, prechod a „znovuzrodenie nového človeka“. V rámci deviantných skupín pripojenie sa jedinca k skupine prebieha podobne prostredníctvom narušenia starých vysvetlení, ich zmeny a nastolenia nových. Nutné je však podotknúť, že i v tomto zohráva jedinec aktívnu úlohu. Ďalším poukazom na konverziu ako kompenzátor je potreba jej neustálej aktualizácie, to znamená jej neustále obnovovanie prostredníctvom rôznych rituálov, či postupná alebo neustála konverzia ako zasväcovania do ďalších, vyšších a vyšších stupňov. Zaujímavou skutočnosťou je i vysoká fluktuácia členov nových náboženských hnutí.

#### **4.3.4 Reformulácia Loflandovho a Starkovho modelu konverzie**

Je celkom logické, že i Stark a Bainbridge sa zaoberajú predovšetkým konverziou k deviantným náboženským skupinám. Hlavnými dôvodmi sú jednak pokračovanie a zdokonalovanie staršieho Lofland-Stark modelu konverziu vo svetle novej teórie a rovnako i všeobecné sústredenie sa na nové náboženské hnutia, ktorých vznik spôsobil onú nutnosť preformulovania prístupu a paradigmy k náboženstvu vôbec. Všeobecne by sa dalo povedať, že na Loflandov model konverzie nahliadajú autori ako na niekoľkonásobnú teóriu, ktorá je schopná celkovo a komplexne postihnúť náboženskú afiliáciu.

##### **4.3.4.1 Vnútorne („tension“) a vonkajšie („strain“) napätie, deprivácia**

Bainbridge so Starkom pristupujú k prvej podmienke Loflandovho modelu – napätiu síce ako k veľmi dôležitej, no nie vždy nevyhnutnej. Pociťovanie čohosi, čo jedinec identifikuje

---

<sup>148</sup> tamtiež, 197.

ako neznesiteľné napätie vyžadujúce si riešenie celkom dobre zapadá do ich propozície, že jedinci, ktorí nie sú schopní získať vytúžené odmeny, sú ochotnejší prijímať kompenzátory. Kompenzátory, medzi ktoré patrí i konverzia, teda úzko súvisia s depriváciou vo všeobecnosti. Autori vychádzajú z depriváčnej typológie Trávise Hirschiho, ktorý sumarizuje tri základné prístupy v sociológii podľa zdroja deprivácie:

1. natlákové a motivačné teórie – jedinca vedie k deviantnému správaniu neuspokojenie legitímnych túžob konformným spôsobom,
2. kontrolné a väzbové teórie – jedinca vedie k deviantnému správaniu uvoľnenie väzieb s konformným okolím,
3. kultúrne teórie – deviantné správanie jedinca je podmienené nonkonformitou k jednému súboru kultúrnych noriem a konformitou k inému<sup>149</sup>.

Odhliadnuc od toho, všetky jednotlivé prístupy k deprivácii by mohli predstavovať jednotlivé typy či stupne náboženskej afiliácie, autori rozlišujú medzi:

- a) „vnútorným napätím“ (tension), vzťahujúcim sa k vnútornému psychickému stavu jedinca a
- b) „vonkajším napätím“ (strain), poukazujúcim na napätie s obklopujúcim sociokultúrnym okolím<sup>150</sup>.

Obe potom produkujú depriváciu. Napriek tomu, sebasilnejšia deprivácia nemusí byť podmienkov pre náboženskú afiliáciu. Loflandovo napätie je definované ako pociťovaná diškrepancia medzi ideálnym stavom a stavom aktuálnym a môže súvisieť s pocitom jedinca, že si zaslúži viac ako má. V Bainbrudge-Starkovej teórii je toto možné vykladať ako stratégiu snažiacu sa uvaliť na jedinca zvýšené náklady alebo mu vnútiť nevýhodný výmenný kurz, ktorý je pod aktuálnou trhovou cenou<sup>151</sup>.

Ako je však možné, že deprivácia akejkoľvek intenzity môže jedinca dohnať k deviantnému správaniu, navyše ak je takéto správanie v rámci konformnej spoločnosti vysoko sankcionované, čo znamená zvýšenie výdavkov? Odpoveďou by mohlo byť, že jedinec za tieto vysoké náklady očakáva vysoké odmeny, po ktorých veľmi túži. Oná túžba sa dá vymedziť ako ochota vynakladať vysoké náklady na dosiahnutie istej vytúženej odmeny. Náklady sa zvyšujú priamo úmerne so zvyšujúcou sa mierou sankcionovanosti deviantného (náboženského) správania. Aby mohla vzniknúť vyššia miera napätia medzi deviantnou náboženskou skupinou a sociokultúrnym okolím, v prípade náboženskej skupiny, je nutná

---

<sup>149</sup> R. Stark – W. S. Bainbridge, *A Theory of Religion*, New York, Peter Lang Press 1987, 202.

<sup>150</sup> tamtiež, 202 – 203.

<sup>151</sup> tamtiež, 78.

prítomnosť silného tradičného náboženského establišmentu či represívneho štátneho aparátu. Rovnako vyššia miera sankcionovosti deviantného správania v spoločnosti priamo úmerne znižuje okruh potenciálnych „konvertitov“, no zároveň však zvyšuje hodnotu odmien vyplývajúcich z pripojenia sa ku skupine. Spôsoby rozpoznania vlastnej relatívnej deprivácie boli načrtnuté už vyššie. Faktom však i naďalej ostáva, že odpoveď na relatívnu depriváciu je väčšinou (v Loflandovom zmysle) politická, nie náboženská. Podľa Bainbridgea a Starka však zmena nastáva ak jedinec nedosahuje získanie odmien politickou cestou. Avšak toto tvrdenie skôr platí pre štáty represívnejšieho charakteru, ktoré účinne zamedzujú získať odmeny politickou cestou, taktiež sa potom vzťahuje k milénaristickým náboženským hnutiam.

Naopak vonkajšie štrukturálne napätie je vymedzené ako „nedostatok integrácie či zvýšená kontradikcia medzi prvkami kultúrneho systému, ktoré by mali byť úzko spojené a vzájomne sa podporujúce“<sup>152</sup>. Tento stav je však všeobecný, pretože ľudská spoločnosť netvorí akýsi jednotný a harmonický kultúrny celok či jednotu. Napokon i samo náboženstvo tvorí kultúrny systém a tak je možné vypätie i v rámci náboženskej tradície. Dôležité je, že toto vonkajšie štrukturálne napätie môže podnietiť vznik anómie – „nedostatok dobrých vysvetlení slúžiacich na dosiahnutie najdôležitejších ľudských cieľov, resp. stav bytia bez efektívnych noriem pre život v spoločnosti“<sup>153</sup>, čo už môže viesť k vzniku deviantných náboženských skupín.

#### **4.3.4.2 Náboženská perspektíva**

Človek ju získava v rámci najužšej primárnej socializácie. Ak sú tieto vysvetlenia dostatočne plauzibilné a jedinca uspokojujú, nehľadá alternatívne a konkurenčné vysvetlenia. Pozitívne ohodnotenie konkrétneho systému nadprirodzených vysvetlení sa spája s vierou. Navyše vlastníctvo uspokojivého vysvetlenia predstavuje odmenu, kdežto jeho strata predstavuje výdavok. Ak však má jedinec zafixované, že náboženstvo vo všeobecnosti ponúka relevantné vysvetlenia, nepredstavuje zmena konkrétneho náboženského postoja väčší problém. Náboženstvo tvorí systém a môže byť otrasené niektorými prvkami v rámci systému, no to ešte neznamená otrasenie systémom samotným. Navyše náboženstvo je kultúrny systém, pre ktorý sú kontradikcie prirodzené. „Ak jedno vysvetlenie v rámci kultúrneho systému zlyhá, jedinec sa snaží nájsť iné, ktoré by ho nahradilo a to bez toho, že by narušilo zvyšok systému. Keď zlyhávajú vysvetlenia v kultúrnom systéme, jedinec sa snaží o čo najmenšiu revíziu, ktorá by opravila škodu. Jedinec, ktorý je presvedčený, že

---

<sup>152</sup> R. Stark – W. S. Bainbridge, *A Theory of Religion*, New York, Peter Lang Press 1987, 217.

<sup>153</sup> tamtiež, 218.



náboženstvo poskytuje obrovské odmeny a tieto odmeny nedostal v rámci jednej náboženskej organizácie, snaží sa nájsť ďalšiu s odlišnými špecifickými vysvetleniami<sup>154</sup>. Toto korešponduje so snahami sekty očistiť stávajúce a navrátiť pôvodné, či so snahami kultu priniesť niečo úplne nové, čo ešte doposiaľ nemohlo byť a nebolo zdiskreditované v rámci aktuálneho kultúrneho systému.

Bainbridge so Starkom však spochybňujú fakt, že človek vlastní jednoliaty súbor všeobecných vysvetlení, ktorý by bolo možné označiť za „perspektívu riešiacu problém“<sup>155</sup>. Napriek tomu, že jedinec túži po takomto jednoliatom súbore vysvetlení, no pri jeho hľadaní prichádzajú do stretu s mnohými alternatívami, ktoré si navzájom konkurujú a z tohto stretu, nemôže vyjsť nepoznačený ani za predpokladu, že nijakú vedome neprijme. Vhodnejšie je tak hovoriť o downtownovskej „citlivosti“ na alternatívne náboženské vysvetlenia, či Eisterovej „kríze významov“, ktorá vedie jedinca k akceptácii takýchto vysvetlení. I tu však paradoxne platí, že viac pretrvávajúca neúspešnosť v nachádzaní uspokojujúcich vysvetlení podmieňuje jedinca k prijatiu radikálnejších náboženských vysvetlení.

Toto vysvetľuje a upresňuje Loflandom a Starkom postulovanú podmienku náboženskej perspektívy, no neobjasňuje prijatie náboženskej perspektívy dovtedy nenáboženského jedinca. Zrejme i v tomto sú pozitívne citové väzby s ostatnými jedincami zastávajúcimi náboženské vysvetlenia rozhodujúce.

#### **4.3.4.3 Náboženský hľadač a bod obratu**

Bainbridge a Stark definujú náboženské hľadačstvo ako „stav mysle i behaviorálny vzorec nespokojnosti so svojou aktuálnou náboženskou afiliáciou“, náboženský hľadač potom „aktívne vyhľadáva afiliáciu a kompenzátory, ktoré by nahradili už zdiskreditované špecifické vysvetlenia jeho domácej cirkvi“<sup>156</sup>. Avšak náboženská afiliácia sa objavuje aj bez jedincovho predošlého aktívnejšieho hľadačstva, resp. bez toho aby sa vymedzil vedome ako náboženský hľadač. Rovnako existujú i „chronickí“ náboženský hľadači, ktorí nevydržia dlhší čas v nijakej náboženskej skupine. Bainbridge a Stark vymedzujú hľadačstvo ako akýsi medzistav zhodný s druhým štádiom prechodových rituálov. Je to teda obdobie kedy jedinec opustil jednu náboženskú skupinu, no nezaradil sa ešte do ďalšej. Náboženský hľadač je teda jedinec presvedčený, že vytúžené odmeny môže získať prostredníctvom participácie v nejakom náboženstve.

---

<sup>154</sup> tamtiež, 220.

<sup>155</sup> R. Stark – W. S. Bainbridge, *A Theory of Religion*, New York, Peter Lang Press 1987, 223.

<sup>156</sup> tamtiež, 223, 226.

Napriek tomu, že si Bainbridge i Stark uvedomujú charakter bodu obratu, ako súčasti konverzného kompenzátora, pohliadajú na neho z objektívneho hľadiska, ako na isté časové obdobie, ktoré má svoje objektívne vlastnosti v rámci sociálnej reality. Bod obratu vymedzujú ako „istý časový úsek zjavne zníženého pripútania („attachment“), investícií, zainteresovanosti a viery vystupujúce samostatne alebo vo vzájomnej kombinácii“<sup>157</sup>. Pričom pripútanie je pozitívnym zhodnotením výmenného partnera, investície zahŕňajú náklady vynaložené vo výmene, ktoré však zatiaľ neprinášajú odmeny, no zvyšujú ich potenciál do budúcnosti, zainteresovanosť sa vzťahuje k pomeru úplného súčtu investovaných zdrojov do výmeny a viera je pozitívnou evalváciou vysvetlenia<sup>158</sup>. Napriek tomu, je otázne či bod obratu môže slúžiť relevantný koncept vedeckej analýzy.

#### **4.3.4.4 Samotný proces náboženskej afiliácie**

Ten, rovnako ako u Loflanda, spočíva v upevňovaní skupinových vzťahov a väzieb a v oslabení mimoskupinových väzieb. Je to práve sociálna výmena, ktorá naplňa proces afiliácie začínajúci predošlými stupňami. Dôležitosť sociálnych väzieb v procese afiliácie a v procese začleňovania jedinca do skupiny je v rámci sociológie známou a mnohokrát zdôrazňovanou skutočnosťou, Bainbridge a Stark ju len zapojili do svojej komplexnej teórie náboženstva. V tom čiastočne vychádzajú z teórie diferencnej asociácie a tvrdia, že jedinec je náchylnejší prijať nové kompenzátory a vynaložiť na ne isté náklady ak už predtým získal od jedincov, ktorí prijali ponúkané kompenzátory isté odmeny vo výmene<sup>159</sup>. Jednoducho povedané jedinec prijíma kompenzátory výhradne od jedincov, ktorí sa vo výmenných vzťahoch ukázali nielen ako dôveryhodný vo veci investície, ale i užitočný v obstaraní odmien. Rovnako ak jedinec zistí, že jedinci a skupina sú schopný naplňať jeho všeobecné i špecifické potreby, je i on schopný prijať ostatné aspekty vieroučnej štruktúry. Jedinec je teda ochotný akceptovať viac ako len samotné kompenzátory uspokojujúce jeho potreby, je zahrnutý do výmenných vzťahov súvisiacich s celou sieťou kompenzátorov, čo zároveň prehľbuje existujúce sociálne vzťahy v skupine. Navyše členovia skupiny ako i neofyt budú smerovať k podpore jedincov, ktorí viery ich náboženstva podporujú a odmietajú, či sa izolovať od tých, ktorí ich viery spochybňujú. Tým sa dostávame nielen k loflandovskému prehľbovaniu vzťahov v skupine, ale i k oslabovaniu a neutralizácii vzťahov mimo skupiny.

---

<sup>157</sup> tamtiež, 226.

<sup>158</sup> R. Stark – W. S. Bainbridge, A Theory of Religion, New York, Peter Lang Press 1987, 228.

<sup>159</sup> tamtiež, 231.

„Vyvinutie hodnotných nových sociálnych vzťahov s členmi – proces afiliácie – je esenciálne“<sup>160</sup>.

Nadto Bainbridge so Starkom rozpracúvajú náboženskú afiliáciu i do náboženských skupín, ktoré sú vo vysokom napätí so svojim okolím, teda i pre sekty a kulty.

### 4.3.5 Zhodnotenie modelu

Teória náboženstva Bainridgea a Starka predstavuje veľký posun vo výskume náboženstva vôbec. Sformulovali totiž veľmi cennú a komplexnú, ale predovšetkým vysoko použiteľnú teóriu náboženstva zahŕňajúcu sekeularizáciu i desekularizáciu.

Vo vzťahu modelov konverzie Loflanda-Starka a náboženskej afiliácie Bainridgea-Starka vyvstáva otázka, čo prináša nové posledne menovaný model, keď preberá celkovú štruktúru a postupnosť svojho staršieho predchodcu? Ich prínos je vidno hlavne v aspekte, že významne metodologicky a konceptuálne posúva Lofland-Starkov model a zasadzuje ho do širšej a použiteľnejšej teórie náboženstva. Jedným z hlavných problémov tohto modelu bola jeho aplikačná obmedzenosť, ktorá hraničila temer, zjednodušene povedané, s platnosťou výhradne na Cirkev Zjednotenia v 60. rokoch v USA. Zasadením do širšieho konceptuálneho a teoretického rámca sa zvyšuje jeho použiteľnosť. Bainbridge a Stark uplatňujú model na náboženské skupiny všeobecne a to vďaka svojmu novému prístupu k náboženským skupinám prostredníctvom teórie racionálnej voľby a formulácie teórie náboženstva. Formulujú presné prepozície náboženskej afiliácie pre kulty a sekty. Otázne je však prebratie vymedzenia konverzie, resp. náboženskej afiliácie ako začlenenia sa do skupiny, napriek tomu, že Bainbridge so Starkom odlišujú jej dva aspekty aktivity jedinca pripájajúceho sa k skupine a skupiny snažiacej sa získať nových členov. Táto výčitka, bez toho, aby akokoľvek popierala či znižovala významný sociálny aspekt konverzie, je zanedbateľná v rámci sociológie náboženstva, no v rámci religionistiky už vystupuje viac do popredia a súvisí so širšími otázkami a problémami konceptuálneho a teoretického rámca religionistiky, ako i jej metodológie.

Na druhej strane je nutné zbežne poukázať i na niektoré nedostatky tejto teórie náboženstva, ktoré sa odrážajú i v modeli náboženskej afiliácie. Veľmi problematickým môže byť tvrdenie, že ľudia vo svojej povahe prirodzene hľadajú odpovede na zásadné existenčné a bytostné otázky. Takéto tvrdenie totiž ignoruje skutočnosť, že sa môže jednať skôr o sociálne

---

<sup>160</sup> tamtiež, 235.

determinovaný a kultúrne variabilný jav, ako prejav ľudskej prirodzenosti<sup>161</sup>. Rovnako nie je až také samozrejmé, ako uvádza Bainbridge so Starkom, že najvšeobecnejšie kompenzátory môžu byť uspokojené výhradne nadprirodzenými vysvetleniami. Týmto vyvstáva otázka do akej miery je možné dať do rovnosti náboženstvo a vieru v nadprirodzeno. Základným problémom teórie je však jej prílišná odkázanosť na teóriu výmeny, pretože podľa Bainbridgea a Starka akékoľvek ľudské konanie predstavuje výmenu. Výmenný vzťah vládne i vzťahu božstva a človeka. Navyše teória vôbec nevysvetľuje prečo je človek presvedčený o tom, že niektoré odmeny môže získať len z nadprirodzených zdrojov. Napokon i Guthrie<sup>162</sup> sa oprávnene pýta, ako to, že človek vstupujúci do istých vzťahov s nadprirodzenými bytosťami či sprostredkovateľmi s cieľom získať isté odmeny v rámci náboženstva, postuluje i existenciu zlých duchov a démonov<sup>163</sup>? Ďalší problém je spojený so samotným konceptom kompenzátorov. Napriek tomu, že Bainbridge so Starkom priznávajú odmene i nemateriálny charakter formulácia kompenzátora hovorí o opaku. Kompenzátor je konceptualizovaný ako náhrada, kým človek nezíska konkrétnu odmenu, čo zároveň implikuje, že náboženstvo v skutočnosti ľudom neposkytuje odmeny, ale ich len akosi chlácholí a odmeny nadprirodzeného charakteru im sľubuje, zatiaľ čo človek veriaci týmto sľubom vynakladá isté, mnohokrát vysoké náklady. Náboženstvo predstavuje odmenu len v rámci svojho sociálneho charakteru, teda v rámci toho, že jedincovi môže poskytnúť odmeny ako ktorákoľvek iná sociálna organizácia. Z tohto dôvodu bývajú Bainbridge a Stark obviňovaní zo substančného ateizmu, namiesto toho aby zastávali metodologický ateizmus<sup>164</sup>. Bainbridge so Starkom tak trochu zbytočne riešia otázku „existencie bohov“, ktorá môže spôsobovať isté problémy týkajúce nezaujatosti ich prístupu. Na druhej strane však Bainbridge so Starkom tvrdia, že odmena je čokoľvek, čo dokáže uspokojovať ľudské potreby. Potom by náboženstvo nepredstavovalo ani tak kompenzáciu, ale priamo odmenu, bez ohľadu na to či je skutočná alebo nie. Wallis a Bruce<sup>165</sup> ďalej obviňujú Bainbridgea a Starka s „explanačného dualizmu“ pri vysvetľovaní rozdielu medzi náboženstvom a vedou. Tvrdia, že rozdiel medzi vedou a náboženstvom sa netýka výlučne jednoznačnej platnosti a miery ich empirickej overiteľnosti. Nemožnosť falzifikovateľnosti istých vedeckých tvrdení ich robí nevedeckými

---

<sup>161</sup> M. Hamilton, *The Sociology of Religion. Theoretical and Comparative Perspectives* (2nd ed.), New York, Routledge 2001, 220 – 221.

<sup>162</sup> S. E. Guthrie, „Religion. What is it?“, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1996, 35 (4), 412 – 419.

<sup>163</sup> M. Hamilton, *The Sociology of Religion. Theoretical and Comparative Perspectives* (2nd ed.), New York, Routledge 2001, 222.

<sup>164</sup> tamtiež, 223.

<sup>165</sup> R. Wallis – S. Bruce, „The Stark-Bainbridge Theory of Religion. A Critique and Counter Proposal“, in: *Sociological Analysis*, 1984, 45 (1), 11 – 28.

a nie náboženskými. To platí i naopak. Navyše vedecké tvrdenia nie sú ani zďaleka až také neproblematické za aké ich považujú Bainbridge a Stark v opozíci k náboženstvu<sup>166</sup>.

Pre náboženskú afiliáciu je významnou námietskou, s ktorou prichádza Bruce<sup>167</sup>, ktorí poukazuje na významný rozdiel medzi náboženstvom a konzumným produktom. Napriek mnohým vonkajším podobnostiam, jedinec nemení a nestáva sa náboženským výlučne podľa toho, čo dané náboženstvo ponúka v zmysle tržnej ekonomiky<sup>168</sup>. Rovnakým problémom je i odvolávanie sa na koncept vysvetlenia, ktoré je schopné jedinec akceptovať a pozitívne ohodnotiť vierou. Dôležitou otázkou pre náboženskú afiliáciu je, že ako je možné, že človek je ochotný prijať vysvetlenia sľubujúce odmenu v inom svete alebo až po smrti. Odhliadnuc od toho, že mnohé, nielen nové náboženské hnutia sľubujú dosiahnutie „nadprirodzených“ odmien už v tomto svete. Nakoniec rovnako ako v prípade kompenzátora i vysvetlenie je istým typom odmeny, aj keď nie takým, akým je „večný život“.

Bainbridge a Stark urobili veľký kus cesty od modelu, z ktorého vychádzajú. Veľký prínos vidím predovšetkým v odmietnutí konceptu konverzie ako vedeckého nástroja analýzy. Vo svojom počíne, ale zostali akosi na pol ceste. Napriek odmietnutiu pojmu konverzie, neodmietli niektoré prvky samotného modelu a boli až príliš verní jeho počiatkovej štruktúre a podobe. V súvislosti s námietskou substantívneho ateizmu v rámci teórie Bainbridgea a Starka, resp. modelu náboženskej afiliácie je otázkou, či nie je vhodnejšie pýtať sa, ako človek konvertuje a nie, čo v človeku konvertuje a prečo, čo sa týka i kritikov Bainbridgea a Starka. Toto je nutné pre zachovanie jedného z najzákladnejších kritérií vo vede – princípu falzifikovateľnosti.

---

<sup>166</sup> M. Hamilton, *The Sociology of Religion. Theoretical and Comparative Perspectives* (2nd ed.), New York, Routledge 2001, 224 – 225.

<sup>167</sup> *tamtiež*, 222.

<sup>168</sup> M. Hamilton, *The Sociology of Religion. Theoretical and Comparative Perspectives* (2nd ed.), New York, Routledge 2001, 222.

## 5 Identita a konverzia

Týmto sa dostávame k samotnému konceptu identity, ktorý zohráva dôležitú úlohu v súčasných modeloch konverzie. Tá je týmto zasadená do všeobecnejších koncepcií transformácie identity, či identít. Jej korene môžeme vidieť jednak teóriách socializácie, symbolického interakcionizmu, všeobecnej teórie sociálnych rolí či amerického pragmatizmu.

### 5.1 Zmena identity a proces začlenenia podľa B. L.

#### Hardina a G. Kehrer

Táto nutná vsuvka slúži ako spätné ohliadnutie a ďalšie zbežné zhodnotenie a reflexia Loflandovho a Starkovho modelu konverzie, resp. Bainbridgeovho a Starkovho modelu náboženskej afiliácie. Predovšetkým by mala byť akýmsi prologom k nasledujúcej časti o konverzii a identite, jej cieľom by teda malo byť akési prepojenie umožňujúce plynulý prechod medzi rôznymi témami, ktoré konverzia zahŕňa.

Hardin s Kehrerom spracovávali a skúmali proces konverzie a začleňovania sa na príklade nemeckej odnoži Cirkvi Zjednotenia, ba dokonca snažili sa na túto odnož aplikovať Loflandov a Starkov model konverzie. Konverziu považujú za kognitívnu premenu – človek sa stáva tým, v čo uverí, že je<sup>169</sup>.

Autori venujú najväčšiu pozornosť vzťahu viery a začlenenia sa do skupiny. Na začlenenie pohliadajú podobne ako Bainbridge a Stark. Podľa nich pozostáva z istých investícií a ich neskoršieho zhodnotenia. V procese začleňovania upozorňujú, vychádzajúc z paralel so socializáciou, na fakt, že začlenenie „neprebieha prostredníctvom vodcu, ale prostredníctvom bežných a jednotlivých členov skupiny“<sup>170</sup>. Zistili, že správne začlenenie sa do skupiny je nadradené prijatiu vieroučného systému, no zohráva v ňom dôležitú až nenahraditeľnú úlohu. Každá doktrína musí mať svoj sociálny nosič, ku ktorému by sa bolo možné pripojiť a ktorý by mohol slúžiť ako ohnisko identity. Doktrinárna afiliácia v ich ponímaní hrá dôležitú úlohu v zabránení ďalších alternácií identít, resp. alternácii dominantnej a teda slúži na obhajobu, neustále obnovovanie a udržiavanie novozískanej. Pričom v tomto procese hrá dôležitú úlohu

---

<sup>169</sup> B. L. Hardin – G. Kehrer, „Identity and Commitment“, in: (ed.) H. Mol, *Identity and Religion – International, Cross-Cultural Approaches*, London, SAGE 1978, 83.

<sup>170</sup> tamtiež, 86.

zaužívaný koncept konverzie ako radikálnej a najvnútornejšej premeny človeka. Tej odporuje neustála potreba obnovovania konverzného zážitku v rôznych rituáloch danej skupiny.

Konverziu autori vnímajú v medziach členstva a začlenenia sa do skupiny a rovnako preberajú konštrukciu konvertitu Cirkvi Zjednotenia, no narozdiel od Loflanda a Starka, ju vzťahujú k zmene ohnísk identít, ktorá má sociálny charakter. Konverzia je vždy zakúšaná sociálne a zároveň i zmena identity je podmienená sociálne. Indoktrinácia zohráva dôležitú úlohu pri zamedzení alternácie identít a jej ohnísk. Napriek tomu, že vyzdvihujú sociálny aspekt konverzie, čo je úplne v poriadku, neobmedzujú konverziu výlučne na členstvo v skupine.

## 5.2 Sociálna povaha identity

Sociálna determinácia identity, či identít bola naznačená už vyššie, no je nutné jej sociálnu povahu ešte zdôrazniť.

Sociálna determinácia identity vychádza z teórie sociálnej konštrukcie reality, ktorú v rámci sociológie vedenia reprezentujú hlavne Peter Berger a Thomas Luckmann<sup>171</sup>. Realitu definujú ako „vlastnosť náležiacu javom, ktorým prisudzujeme existenciu nezávislú na našej vôli“ a vedenie ako „istotu, že tieto javy sú skutočné a sú nositeľmi istých vlastností“<sup>172</sup>. Realitou najvyššieho stupňa je každodenná realita tvorená osobnou interakciou. Možnosť rozšíriť niektoré významy a skúsenosti mimo osobnej interakcie – objektivizovať subjektívne javy a prepozičovať tak sociálnemu svetu charakter objektívnej existencie umožňuje jazyk<sup>173</sup>. Jazyk teda slúži na zachytenie subjektívnych myšlienok a významov vyplývajúcich zo sociálnych interakcií a súčasne ich zasadzuje do odosobnenej sociálnej reality medzi ostatných – umožňuje ich objektivizáciu. Následne, takto objektivizovaná sociálna realita je internalizovaná jedincom, čím sa utvárajú identity individua

Ďalšou významnou zakladateľskou osobnosťou tohto dnes dominujúceho prístupu v sociológii je behavioralistický sociálny psychológ George Herbert Mead. Mead vychádza z amerického pragmatizmu, za ktorého zakladateľa sa považuje i William James. Na neho nadviazal i Mead, ktorý Jamesove sociálne a osobné „ja“ prevzal. Mead odmietol Darwinovu

---

<sup>171</sup> P. L. Berger – T. Luckmann, Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 1999.

<sup>172</sup> tamtiež, 9.

<sup>173</sup> tamtiež, 39 – 41.

funkcionalistickú psychológiu, ktorá tvrdila, že vedomie je podmienkou pre sociálnu akciu a naopak tvrdil, že podmienkou vedomia je sociálny akt<sup>174</sup>.

Pre Meada bolo „ja“ výsledkom internalizácie sociálnych komunikačných a interakčných procesov. Narozdiel od fyziologických behavioristov nepopiera a neignoruje významný kognitívny aspekt človeka. Medzi externým stimulom a odpoveďou naň je ešte kognitívny proces, ktorý interpretuje, priraduje významy vonkajšiemu stimulu a komunikuje s oboma „ja“ a intencionálne a reflektívne manipuluje s vonkajšími objektami sociálneho sveta<sup>175</sup>. Mat „ja“ znamená získavať význam pre svoje konanie od ostatných. Pre Meada nie je „ja“ vrodené, ale získané v priebehu vývoja od dieťaťa po dospelého. Dieťa sa učí používať jazyk, aby sa mohlo začleniť do interakcie s ostatnými, táto interakcia – stávanie sa aktérom, obdržanie reakcií a odpovedí a vlastná reakcia na ne, sa odohráva i vo vedomí dieťaťa. Tento proces potom konštituuje vedomie „ja“ v človeku. Dalo by sa povedať, že človek si vlastné „ja“ uvedomuje len vo vzťahu k druhým, navyše vzťah k druhým významne ja jedinca formuje<sup>176</sup>. Dôležitým súborom faktorov na pozadí vývoja „ja“ tvorí hra. Toto štádium sa objavuje u dieťaťa v čase, keď sa začne rozprávať so svojimi imaginárnymi kamarátmi, hrať sa na mamičku, otecka, učiteľa a dokonca je schopné hrať, resp. zastávať niekoľko sociálnych rolí naraz. Takéto konštruovanie a organizovanie je v procese tvorby „ja“ nesmierne dôležité<sup>177</sup>.

Identita sa nielen utvára behom sociálnych procesov a interakcií, ale jej podoba, forma a spôsoby utvárania sú závislé od povahy sociálnej reality okolitej spoločnosti. „Akonáhle je vytvorená, je udržiavaná, obmieňaná, dokonca i prebudovávaná sociálnymi vzťahmi, ktoré sa podieľajú na udržaní identity, sú dané sociálnou štruktúrou“<sup>178</sup>. Jediným spoločným determinantom určujúcim charakter sociálnej reality je relatívne jednotná biologická povaha človeka, teda „organizmus vytyčuje hranice toho, čo je spoločensky možné“<sup>179</sup>. Subjektívna realita nášho individuálneho vedomia je tak sociálne konštruovaná „každá spoločnosť pozostáva z repertoáru identít, ktoré sú súčasťou objektívneho poznania jej členov... ako je jednotlivec socializovaný, tieto identity sú internalizované“<sup>180</sup>, stávajú sa nevyhnutnými

---

<sup>174</sup> J. J. Chriss, „Mead, George Herbert“, in: in: G. Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*, Vol. 2, Thousand Oaks: Sage Reference 2005, 487 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).

<sup>175</sup> tamtiež, 489.

<sup>176</sup> G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago, The University of Chicago Press 1967.

<sup>177</sup> J. J. Chriss, „Mead, George Herbert“, in: in: G. Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*, Vol. 2, Thousand Oaks: Sage Reference 2005, 490 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).

<sup>178</sup> P. L. Berger – T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 1999, 171.

<sup>179</sup> tamtiež, 177.

<sup>180</sup> J. R. Kenneth, „Paradigmatic Shift and Theory of Identity“, in: (ed.) H. Mol, *Identity and Religion – International, Cross-Cultural Approaches*, London, SAGE 1978, 65.



štruktúrami vlastného vedomia jedinca. „Identita s jej privlastnenými pripútaniami psychologickkej reality, je vždy identita so špecificky, sociálne konštruovaným svetom...“<sup>181</sup>. Podľa Bergera a Luckamanna „zažívať konverziu nie je nič veľkého. Jedinou nutnosťou je vnímať onú premenu vážne, uchovať si zmysel jej plauzibility. Toto je miesto, kde vystupuje do popredia náboženská skupina. Tá poskytuje nevyhnutné plauzibilné štruktúry pre novú realitu“<sup>182</sup>.

### 5.3 Všeobecná teória identity

Identita predstavuje zastrešujúci pojem na označenie ľudského vzťahovania v rámci interakcie s inými jedincami a orientácie k rôznym sociálnym svetom. V rámci interakcií existuje niekoľko identít, ktoré si človek privlastňuje či odmieta, alebo ktoré sú mu prisudzované a odopierané okolím<sup>183</sup>. Neexistuje teda jediná výhradná identita.

Všeobecná teória identity zahŕňa teoretické vysvetlenia týkajúce sa identity vychádzajúce zo štrukturálneho symbolického interakcionizmu, ktorého zakladateľom bol Herbert Blumer, Meadov žiak, a teórií správania voľbou rolí („role choice behavior“). Prejavuje sa to hlavne v skutočnosti, že preberá i jeho základné premisy:

1. človek vo svojej podstate pôsobí aktívne, no zároveň i reaguje na isté podnety
2. akcia a interakcia jedincov je výrazne formovaná interpretáciami situácií v rámci akcie a interakcie, ktoré sa vymedzujú a interpretujú na základe zdieľaných významov vyvinutých pri interakcii s ostatnými
3. významy, ktoré si jedinci pripisujú – vlastné koncepty o sebe samých („self-concepts“) sú dôležité v procese produkujúcom akciu a interakciu
4. koncepcie o sebe samých sú, rovnako ako iné významy formované v interakciách s ostatnými, zároveň sú teda akousi spätnou väzbou iných k jedincovi<sup>184</sup>.

Jednoducho povedané, teória identity preberá základnú interakcionistickú axiómu, že „spoločnosť formuje ja, ktoré formuje sociálne správanie“<sup>185</sup>.

---

<sup>181</sup> J. R. Kenneth, „Paradigmatic Shift and Theory of Identity“, in: (ed.) H. Mol, *Identity and Religion – International, Cross-Cultural Approaches*, London, SAGE 1978, 65.

<sup>182</sup> D. F. Gordon, „Identity and Social Commitment“, in: (ed.) H. Mol, *Identity and Religion – International, Cross-Cultural Approaches*, London, SAGE 1978, 229.

<sup>183</sup> D. A. Snow – S. S. Oselin – C. Corrigall-Brown, „Identity“, in: G. Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*, Vol. 2, Thousand Oaks: Sage Reference 2005, 390 – 393 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).

<sup>184</sup> S. Stryker, „Identity Theory“, in: E. F. Borgatta – R. J. V. Montgomery (eds.), *Encyclopedia of Sociology*, London, Macmillan (Gale Group) 2003, 1254 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).

<sup>185</sup> tamtiež, 1254..

Odborná literatúra rozlišuje tri typy identity:

1. sociálna identita („social identity“) – predstavuje fundamentálny koncept, ktorý je odvodený a zakotvený v sociálnych rolách a kategorických identitách pripisovaných sebe i ostatným. Interakcia sa odvíja už podľa pripísanej identity. V sociálnej psychológii je sociálna identita, seba-definícia („self-definition“) či identifikácia s istou sociálnou kategóriou alebo koncept o sebe („self-concept“) odvodený z členstva v konkrétnej sociálnej skupine ako i z emocionálnej signifikácie tohto členstva.
2. osobná identita („personal identity“) – zahŕňa osobnú biografiu či skúsenosti jedinca a funguje ako čosi, o čo sa zachytáva osobná identita.

Rozdelenie medzi sociálnou a osobnou identitou je veľmi dôležité hlavne preto, že sa ukázalo, že jedinci často odmietajú identitu prisudzovanú ostatnými, hlavne ak je táto v rozpore s idealizovaným konceptom seba. Koncept o sebe je vyjednaným výsledkom a kompromisom medzi ideálnou koncepciou individua a spätnou reakciou sociálneho okolia. Tento kompromis potom slúži na redukcii napätia medzi sociálnou a osobnou identitou jedinca. Erikson sa snažil toto napätie vyjadriť konceptom „ego-identity“, ktorá pomáha zachovať jednotvárnosť a kontinuitu identity jedinca.

3. kolektívna identita („collective identity“) – je príbuzná konceptom sociálnej i osobnej identity, no odlišuje sa od nich tým, že poukazuje na zdieľanú identitu („my sme“), spočívajúcu v zdieľaní statusov, atribútov, vzťahov, ktoré odlišujú istú skupinu od ostatných. Tak kolektívna identita nevzniká len stanovením spoločne zdieľaných atribútov, ale predovšetkým v opozícii k iným skupinám, teda vo vymedzení sa voči ostatným skupinám. Toto negatívne vymedzenie je dokonca primárne. Dôležitou súčasťou kolektívnej identity je „kolektívna solidarita“ („collective solidarity“)<sup>186</sup>.

Identity sa neodlišujú len typologicky a kontextuálne, ale i dimenzionálne. Dimenzie identity zahŕňajú: jej charakteristický rys, príľnutie, rozsiahlosť a kohéznosť. Charakteristický rys identity odkazuje na relatívnu prominenciu jednej identity vo vzťahu k ostatným identitám, čím vzniká akási hierarchia črt identít („salience hierarchy“). Relatívne dominujúca charakteristika je ovplyvnená mnohými faktormi. Tieto faktory sú ovplyvnené subjektívnym pohľadom a vlastným vnímaním a tým, ako je tento individuálny pohľad na seba podporovaný ostatnými jedincami, rovnako však i miera príľnutia jedinca k jednému, resp. k dominantnému obsahu identity. Táto rôznosť poukazuje na rôznosť príľnutia k tej-ktorej

---

<sup>186</sup> D. A. Snow – S. S. Oselin – C. Corrigan-Brown, „Identity“, in: G. Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*, Vol. 2, Thousand Oaks: Sage Reference 2005, 390 – 391 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).

identite. Prilnutie je teda výsledkom hierarchie identít – tá identita, ku ktorej jedinec najviac prilne, je v hierarchii logicky najvyššie. Jedinec navyše prilne najviac k takej identite, s akou sa najviac spája jeho vzťah k ostatným, čo poukazuje na sociálny charakter tohto prilnutia. Identity sa tiež odlišujú v stupni svojej rozsiahlosti a prevahy. Tento stupeň súvisí s intenzitou uplatňovania istej identity v rôznych situáciach – jej situačnej relevancie a miesta v sociálnej interakcii. Kohézia odkazuje na silu zviazanosti identít či volnejšej zviazanosti<sup>187</sup>.

Pri štúdiu identity sa rozlišujú tri hlavné prístupy. Prvý sa dá označiť za esencialistický. Zdroje identity redukuje na jediný determinatívny atribút považovaný za esenciu individua či skupiny. Esencialistický prístup v sebe spája primordialistický a štrukturalistický prístup. Štrukturalistický prístup vidí korene identity v sociálnej štruktúre, teda v rolách, sieťach vzťahov a v širších sociálnych kategóriach akými sú sociálna triedy, etnicita či národnosť. Primordialistické chápanie identity zakladá esencialitu identity na biologických danostiach, akými sú rasa a pohlavie. Oba však ignorujú historickú a sociálnu zmenu. Druhý prístup je dispozičný a vzťahuje sa k osobnostným charakteristikám a tendenciám a behaviorálnym črtám. Dominujú jej dve hlavné hypotézy, jedná sa týka problematickej a chybnej identity, jedinci s neuspokojivými či stigmatizovanými identitami sú nachýlnejší hľadať uspokojujúcejšie zdroje identít a druhou je verifikácie existujúcej identity, jedinci hľadajú identity, ktoré by verifikovali ich vlastné. Konštruktivistický prístup postuluje neurčitosť medzi identitami a pripisovanými, štrukturalnými a osobnostnými ukotveniami. Z tohto pohľadu je identita skôr výsledkom vyjednávania, interpretácií a spôsobu prezentácie, ako skutočných biologických, štrukturalných či predispozičných daností<sup>188</sup>.

Bez toho, že by bolo nutné prikoníť sa k nejakému prístupu a ostatné zavrhnúť je nutné podotknúť, že i tu ide skôr o mieru použiteľnosti a tak je potrebné nahliadať na tieto prístupy ako na „náradie“, ktoré sa používa v závislosti na samotnom jave.

Je však nutné zdúrazniť, že každá identita je zakotvená v súboroch sociálnych vzťahov.

---

<sup>187</sup> D. A. Snow – S. S. Oselin – C. Corrigan-Brown, „Identity“, in: G. Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*, Vol. 2, Thousand Oaks: Sage Reference 2005, 393 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).

<sup>188</sup> *tamtiež*, 398.

## 5.4 Konverzia ako zmena identity

Transformatívne procesy ako bežná zmena identít korešponduje so zmenou rolových identít a súvisí poväčšine s bežnou životnou zmenou sociálneho statusu, resp. zmenou jadrovej rolovej identity. Ďalšou transformatívnou zmenou identity je konsolidácia identity, no nezahŕňa takú zmenu ako predchádzajúca a súvisí so zmiešaním dvoch relatívne kongruentných či dvoch zdanlivo diškrepančných identít. Týmto sa dostávame k problematike konverzie. Poslednou transformatívnou zmenou identity je konverzia, ktorá, ako už bolo spomenuté v úvodných kapitolách je vnímaná zväčša ako radikálna socializácia. Konverzia sa vyznačuje adopciou nového diskurzívneho univerza zahrňajúca biografickú rekonštrukciu jedinca, ktorá sa vyznačuje zavrnutím predchádzajúcej identity či ja s cieľom prijatia inej dominantnej. Konverzia je tak vymedzená ako prítlučie k všadeprítomnej, objímajúcej a hlavnej identite („master identity“).

Konceptualizácia transformácie identity je úzko prepojená s konceptualizáciou identity ako takej, jej fundamentu. Na základe predchádzajúceho rozdelenia je esencialistický prístup v súčasnosti značne prekonaný, značne neflexibilný a nepoužiteľný a je blízky teologizujúcemu pohľadu na konverziu. Predtým ako by sme ho úplne zavrhlí, je nutné podotknúť, že rozdiel medzi esencialistami a konštruktivistami je podobný ako medzi autormi, ktorí konštruujú konverziu výhradne ako tú najhlbšiu a všezahujúcu vnútornú zmenu, pričom sprievodné procesy s konverziou súvisia, no netvoria ju samotnú. Rovnako i za skutočnú identitu sú považované výlučne hodnoty stojace na vrchole hodnotového rebríčku. Otázne však je, ako účinne zachytiť ich zmenu? Hans Mol vychádza z dôležitosti darwinovskej zmeny a následnej adaptácie na ňu. Nepoužiteľnosť statiky nemennej identity je tak vyvažovaná prisúdením jej dialektickej povahy<sup>189</sup>. Ak je však v samotnej stálosti identity začlenená jej zmena, načo je nutné ešte vymedzovať identitu ako stálu a esenciálnu? Oveľa vhodnejšie bude na identitu pohliadať ako na čosi výsostne nestále a neesenciálne, poprípade čo vzniká pri sociálnej interakcii. Človek je teda podobný „chameleónovi“, ktorý sa prispôsobuje vonkajším podmienkam. Kenneth transformáciu identity zovšeobecňuje bezohľadu na to či ide o konverziu alebo nie. Tieto stavy zmeny identity nazýva všeobecne alternáciou; „pojmem „alternácie“ a jeho sprievodných dramaturgií vymedzuje proces transformácie z jedného pohľadu na svet na druhý a zahrňa ako transcendentálne tak

---

<sup>189</sup> H. Mol, „Introduction“ in: (ed.) H. Mol, *Identity and Religion – International, Cross-Cultural Approaches*, London, SAGE 1978, 5 – 6.

sekulárne oblasti tejto aktivity“<sup>190</sup>. Konverzia nie je konštruovaná ako výmena, ale ako „proces „rozpletenia“ jedného vzorca identity a proces prijímania ďalšieho, často veľmi odlišného a kontrastujúceho“<sup>191</sup>. „Skúsenosť alternácie či konverzie nie je len istým spôsobom špecificky „vnútornou“ skúsenosťou, ale reorganizáciou sveta v transformatívnom slova zmysle so sprievodnou plauzibilnou štruktúrou udržiavajúcou novú realitu a novú (dominantnú – pozn. aut.) identitu“<sup>192</sup>. Tak sa do pozornosti dostáva nielen samotná zmena identít človeka a ich podriadenie jednej, ale i spôsob, akým si jedinec dominanciu jednej identity udržiava. Takáto práca s identitou a jej úpravy sa zvyknú označovať ako „manažment identity“ a javy tohto charakteru zahŕňajú hneď druhý najdôležitejší súbor po samotných transformatívnych procesoch<sup>193</sup>. Rovnako sa s týmto spája už toľkokrát spomínaná sociálna povaha identity, teda identita sa formuje v rámci interakcií s okolím a je teda výsledkom istých negociačných procesov, rovnako ako i manažment identity. Skupiny snažiace sa o transformáciu identity „manažujú identitu svojich príslušníkov poskytnutím istých plauzibilných štruktúr, ktoré podporujú a chránia počiatočnú alternáciu individua“<sup>194</sup>. Jones R. Kenneth na proces alternácie, konverziu nahliada i v pojmoch Loflandovho a Starkovho modelu konverzie, v ktorom zdôrazňuje stres a napätie, tie „vedú k hľadaniu stretnutia so sprostredkovateľom zmeny, čo vedie k transformačnému vzorcu správania sa s prijatím role konertitu. Zmena identity jednotlivca znamená zmenený spôsob nazerania na seba samého, svoju referenčnú skupinu, súbor celej sociálnej role. Rovnako sa mení i kultúrne prostredie“<sup>195</sup>. Konverzia tak pozostáva z aspektu samotnej zmeny a z kontextuálnych a relačných aspektov. I pri takto vymedzenej identite a jej transformácii ostáva otázkou kritérium indikácie onej zmeny.

---

<sup>190</sup> J. R. Kenneth, „Paradigmatic Shift and Theory of Identity“, in: (ed.) H. Mol, *Identity and Religion – International, Cross-Cultural Approaches*, London, SAGE 1978, 60.

<sup>191</sup> tamtiež, 60.

<sup>192</sup> tamtiež, 69.

<sup>193</sup> D. A. Snow – S. S. Oselin – C. Corrigan-Brown, „Identity“, in: G. Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*, Vol. 2, Thousand Oaks: Sage Reference 2005, 392 – 393 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).

<sup>194</sup> J. R. Kenneth, „Paradigmatic Shift and Theory of Identity“, in: (ed.) H. Mol, *Identity and Religion – International, Cross-Cultural Approaches*, London, SAGE 1978, 61.

<sup>195</sup> tamtiež, 71.

## 5.5 Hodnota a význam verbálních výpovědí konvertitu podľa Davida A. Snowa a Richarda Machalka

Odhliadnuc od toho, ako sa mení identita v priebehu konverzie a čo zahŕňa, je celkom dôležité, ako bolo načrtnuté i vyššie, čo je možné považovať za „skutočný“, resp. relevantný indikátor konverzie. U predchádzajúcich modelov to bolo členstvo a miera zapojenia sa do skupiny či vzťahovanie sa k istej dominatnej identite, teda istá sebakonštrukcia v rámci okolitej spoločnosti. Zároveň dôvodom uvedenia tejto koncepcie je jej dôležitosť v kritike „loflandovských“ modelov konverzie, ktoré jednak dávajú prílišný dôraz na členstvo a jednak pracujú s výpoveďami konvertitov ako so záznamami objektívnej skutočnosti. Toto rovnako narušuje i vnímanie konceptu konverzie ako vedeckého prostriedku analýzy.

Narozdiel od toho považujú Snow a Machalek za reliabilný indikátor konverzie výpoveď konvertitu, teda istý jazykový prejav zahŕňajúci konkrétny rečový vzorec, pričom dôležitosť osvojenie sa istých jazykových vzorcov v procese internalizácie bola spomenutá už vyššie. Je tiež zaujímavé, že jazyk, resp. „frázovitý jazyk“ („loading language“) je súčasťou nielen Liftonovho „brainwashingového“ modelu konverzie. Pričom jazyk, ako už bolo spomenuté, je hlavným nástrojom konštrukcie, resp. objektivizácie sociálnej reality a je úplne prirodzené, že človek ako príslušník istej sociálnej skupiny či člen organizácie „automaticky“ preberá jej slovník a signifikantný verbálny vzorec. Ďalšími indikátormi konverzie sú členský status a isté správanie, ktoré má sociálne demonštrovať zmenu, ktorú jedinec podstupuje<sup>196</sup>. Najväčší význam má však rečový prejav jednotlivca.

Snow a Machalek sa zameriavajú na samotnú osobu konvertitu, zameriavajú sa na jeho jednotlivé charakteristiky ako jedinca zapojeného do rôznych typov interakcií. Čo je však dôležitejšie na konvertitu pohliadajú ako na sociálny typ sústreďujúc sa na jeho jazyk a spôsob myslenia, skôr ako v rámci pripodobňovania sa členom a začleňovania sa do istého konkrétneho hnutia. Na základe typu prehovoru a usudzovania Snow s Machalkom zakladajú konvertitu ako špecifický sociálny typ.

Štúdia, v ktorej predstavili svoju koncepciu vychádza z analýzy opierajúcej sa o etnografický výskum založený na zúčastnenom pozorovaní americkej buddhistickej skupiny Ničiren Šošu,

---

<sup>196</sup> D. A. Snow – R. Machalek, „The Sociology of Conversion“, Annual Review of Sociology, 1984, 10, 171.

prebiehajúcim asi rok a pol. Pri formulácii tohto prístupu budem teda vychádzať z tejto ich štúdie<sup>197</sup>.

Prvou základnou črtou konverzie sa javí „jamesovské“ oddelenie starého a nového – **biografická rekonštrukcia**, tá zahŕňa na jednej strane demontáž minulosti a na druhej jej rekonštitúciu. Minulosť teda nie je len rozbitá, ale jednotlivé kúsky sú znova poskladané „v súlade s novým prijatým diskurzívnym univerzom a jeho gramatikou“<sup>198</sup>. Niektoré aspekty minulého života konvertitu sú zanechané, redefinované a ostatné sú spojené spôsobom, ktorý predtým neprichádzal do úvahy. Jeho usudzovanie o minulosti je vyjadrované dvomi základnými skutočnosťami. Konvertitove niekdajšie chápanie seba, minulých udalostí a ostatných je vnímané ako chybné a omylné. Staré fakty a aspekty získavajú nový význam a sú interpretované vo vzťahu ku konverzii, ktorá sa stáva primárnym konceptom, prostredníctvom ktorého sa nahliada na všetky či väčšinu udalostí majúcich istý dôležitý význam. Mimochodom i význam udalostí je konštruovaný konceptom konverzie. Konverzia má teda podobu biografickej rekonštrukcie. Tento postoj má svoje korene v prístupe Georga Herberta Meada, ktorý zastával názor, že súčasné osobné biografie a identity sú priebežne redefinované vo svetle nových skúseností a prežitkov. Skutočnosť konverzie reprezentuje dominantnú črtu konvertitovho vedomia<sup>199</sup>.

Druhou črtou konverzie je **prijatie dominantnej atributívnej schémy**<sup>200</sup>. Atributívnosť odkazuje na kognitívny proces, ktorým ľudia formujú kazuálne interpretácie svojho správania i ostatných, ako i udalostí, ktoré sa dejú okolo nich<sup>201</sup>. Proces prisudzovania atribútov má niekoľko predpokladov. Jednak sa jedná o každodennú kognitívnu aktivitu vychádzajúcu z potreby ľudí „ozmysleňovať“ si svet okolo seba. Predpokladá, že za prevažným správaním jedinca stojí práve skutočnosť atribúovania, pričom sa rozlišuje interné vzťahujúce sa k samotnej osobe a externé, ktoré sa vzťahuje k okoliu. Rovnako sa ukázalo, že schopnosť a forma atributívnosti jednotlivca sa odlišuje v závislosti od prístupných informácií, vlastných „sebeckých“ záujmov a od zmeny sociálnej role v konkrétnej situácii. Toto však predpokladá, že ľudia sa správajú racionálne, či skôr používajú vždy istý typ logiky pri riešení svojich problémov. Dôležitú úlohu tu zohrávajú i kazuálne schémy – všeobecné koncepcie, ktoré ľudia majú ohľadne toho, ako jednotlivé veci majú interagovať, aby spôsobili istý následok.

<sup>197</sup> D. A. Snow – R. Machalek, „The Convert as Social Type“, in: R. Collins (ed.), *Sociological Theory*, San Francisco, Jossey-Bass 1983.

<sup>198</sup> *tamtiež*, 266.

<sup>199</sup> *tamtiež*, 269.

<sup>200</sup> *tamtiež*, 269; tiež D. A. Snow – R. Machalek, „The Sociology of Conversion“, *Annual Review of Sociology*, 1984, 10, 173.

<sup>201</sup> D. A. Snow – R. Machalek, „The Convert as Social Type“, in: R. Collins (ed.), *Sociological Theory*, San Francisco, Jossey-Bass 1983, 269

Podľa Millsa<sup>202</sup> je kauzálne priradovanie atribútov odvodené zo „slovnej zásoby motívu“ („vocabulary of motive“). Motívy, ktoré ľudia zdôrazňujú, ako odpovedajú na otázky, verbálne organizujú udalosti okolo seba majú svoju hodnotu a význam len v istých sociálnych situáciách či zoskupeniach. Slovnú zásobu individua teda určuje konkrétna situácia a konkrétna skupina aktérov v rámci nej. Navyše smer kauzálnych inferencií závisí na sociálnej roli a situácii. Atributívne analýzy sú čisto racionálne, no obmedzené kauzálnymi schémami, resp. slovníkom motívu. Konverzia teda zahŕňa prijatie dominantnej atributívnej schémy, čo znamená, že jedna kauzálna schéma si podriadiť všetky ostatné. Rôzne udalosti a pocity, ktoré boli predtým nevysvetliteľné alebo podliehali množstvu kauzálnych schém sú teraz podriadené jedinej dominantnej. Narozdiel od predošlej situácie kauzálne inferencie zostávajú konštantné bez ohľadu na rôznosť situácií. Príčina je teraz stanovená dopredu, čo zamedzuje ambivalencii a nahodilosti významu jednotlivých situácií. Prijatie dominantnej atributívnej schémy sa nevzťahuje len k náboženstvu, teda ku konverzii, ale má všeobecnú platnosť. Rovnako sa vzťahuje i k radikálnejším sociopolitickým hnutiam.

Ďalším aspektom konvertitu je **potlačenie analogického uvažovania**. Tento aspekt sa vzťahuje k logike metafory. Snow s Machalkom vymedzujú metaforu ako opis niečoho pomocou, v pojmoch čohosi iného, niečo vzdialené pomocou čohosi blízkeho a známeho<sup>203</sup>. Metafora sa stáva základným prvkom a základným nástrojom konštrukcie reality a komunikácie skúseností. Metafora zastáva rozhodujúce miesto i v prehovore konvertitov. Prevažuje však používanie ikonických metafor nad analogickými. Analogické metafory majú podobu pripodobnenia nejakej veci k inej, ikonické metafory sa používajú na to, aby zdôraznili jedinečnosť onej veci. „Ikonické metafory zobrazujú veci také, aké sú skôr, ako čomu sa podobajú“<sup>204</sup>. Dôvodom je nutnosť zdôraznenia skutočnosti, že v prípade konverzie sa jedná o čosi k ničomu nepridobiteľnému. „Ikonická metafora potvrdzuje autencitu a posvätnosť konverzie, analogické metafory ju naopak spochybňujú a profanizujú“<sup>205</sup>. Rozdiel medzi ikonickou a analogickou metaforou je identický s rozdielom medzi sakrálnym a profánnym.

Posledným aspektom konvertitu je **úplne zahrnutie vlastnou rolou konvertitu**. Zahŕňa verbálne i behaviorálne vzorce, ktoré sú prispôbené roli konvertitu. Samotná rola konvertitu a jej plnenie je dobrovoľne chcená a dosahovaná samotným konvertitom. Identita konvertitu

---

<sup>202</sup> C. W. Mills, „Situating Actions and Vocabularies of Motive“, in: *American Sociological Review*, 1940, 5, 904 – 913.

<sup>203</sup> D. A. Snow – R. Machalek, „The Convert as Social Type“, in: R. Collins (ed.), *Sociological Theory*, San Francisco, Jossey-Bass 1983, 273.

<sup>204</sup> tamtiež, 273.

<sup>205</sup> tamtiež, 274



prekrýva všetky ostatné identity a podriaďuje si ich a interpretuje ich počas všetkých interakcií. Nejedná sa však o obyčajnú dominantnú rolu či základnú rolu, ale je to druh reprezentatívnej role. Pričom každý konvertita reprezentuje konkrétne hnutie, reprezentuje jeho ideály a snahy. Napriek tomuto i Snow a Machalek prirovnávajú toto úplné zahrnutie obliekaniu uniformy<sup>206</sup>. Ďalšou významnou vlastnosťou, ktorou je možné nahliadať na toto úplné zahrnutie je jej „všadeprítomné využitie“ („ubiquitous utilization“) identity spojenej s rolou konvertitu. Pre Snowa a Machalka nie je rola konvertitu maskou, ktorú nasadzuje v jednotlivých situáciách, ostatné role oproti roli konvertitu blednú<sup>207</sup>. Tieto jednotlivé fakty teórie je nutné podržať si v pamäti, aby bolo možné sledovať ďalší posun v uchopovaní konverzie resp. konceptu identity a jej zmeny.

Obrovským pozitívnym prínosom koncepcie Snowa a Machalka je posunutie konverzie za hranice členstva skupiny, bez toho, aby bol spochybnený jej sociálny aspekt, že skupina istým spôsobom konštruje konverziu.

Snow s Machalkom rovnako, ako väčšina autorov zaoberajúcich sa konverziou považujú za konverziu náhlu a úplnú zmenu, zmenu univerza diskurzu<sup>208</sup>. Zároveň nasledujú i Nocka v snahe odlíšiť konverziu od adhézie prostredníctvom štyroch atribútov, ktoré sú prisúdené konvertitovi na to, aby bol plnohodnotným konvertitom, tzv. skutočných indikátorov konverzie.

Zvýrazňovanie rozdielu medzi životom pred a po konverzii je všeobecné a stretol som sa s ním u všetkých informátorov vo viacerých skupinách. Zastavenie analogického uvažovania nie je nevyhnutnou podmienkou. V mojom výskume nebolo potlačenie analogického uvažovania až také výrazné. Je samozrejmé, že konvertiti sa snažia opisovať svoje zážitky, v prípade Cirkvi Zjednotenia, s Bohom ako čosi, čo je neporovnateľné a výnimočné. Na druhej strane informátori používali analogické i ikonické metafory. Svoj vzťah k Bohu prirovnávali ako vzťah k najlepšiemu priateľovi i keď sa to nedalo porovnať s ničím iným, informátor to v kontakte a v rozhovore som mnou pre lepšie priblíženie porovnával<sup>209</sup>.

Otázne je do akej miery je prijatie dominantnej atributívnej schémy dominujúcej a do akej miery sa to dá zistiť. Je nutné zistiť či skutočne atributívne schémy i naďalej nepodliehajú variabilite rôznych situácií. Rovnako je ťažko posúdiť i mieru zahrnutia rolou konvertitu a podriadenie jej všetkých ostatných identít a rolí. Napriek tomu, že Snow s Machalkom tvrdia,

---

<sup>206</sup> D. A. Snow – R. Machalek, „The Convert as Social Type“, in: R. Collins (ed.), *Sociological Theory*, San Francisco, Jossey-Bass 1983, 278.

<sup>207</sup> tamtiež, 278.

<sup>208</sup> tamtiež, 278.

<sup>209</sup> J. Cigán, „Aplikácia Loflandovho modelu náboženskej konverzie na prípadovú štúdiu Cirkvi Zjednotenia na Slovensku“, (nepublikovaný rukopis) 2004, 35.

že podrobujú, narozdiel od iných autorov, výpovede konvertitov prísnej analýze, je otázne do akej miery. Je celkom odvážne tvrdiť, že konvertita je úplne zahrnutý rolou konvertitu, len na základe jeho tvrdení a prehlásení, pričom sa nemusí spochybniť, že je konvertitom. Otázkou už nie je, ako odlišiť konverziu od konverzii podobnej zmeny, ale či je takéto odlíšenie možné, či príliš nesúvisí so všeobecne sociálne zavedeným konceptom konverzie a či je vôbec potrebné. Nakoniec je dôležité zistenia reflektovať s inou skupinou, aby sa minimalizoval nebezpečie, že zistenia snažiace sa byť univerzálne, budú platné len, alebo prevažne v rámci skúmanej náboženskej skupiny. Do pozornosti sa nám dostáva vývoj rečového vzorca a zahrnutie úlohou konvertitu a jeho zmena v závislosti od času. Ako i spôsoby udržiavania si a obnovovania istého rečového vzorca, či úplného zahrnutia rolou konvertitu.

## **5.6 Konverzia a zmena identity v koncepcii Ervinga Goffmana**

Teória identity Ervinga Goffmana vychádza zo symbolického interakcionizmu a ten z amerického pragmatizmu, ktorú do sociológie priniesol George Herbert Mead<sup>210</sup>. Na prístupe Ervinga Goffmana je asi najlepšie vidno konverziu ako sociálny konštrukt, ktorý je všeobecne zdieľaný spoločnosťou.

Goffman uvádza tradične tri typy identity: sociálnu identitu, osobnú identitu a identitu ega. Sociálna identita vyplýva zo zaradenia do sociálnej kategórie a je upravovaná cez sociálnu interakciu. „Termínom osobná identita mám na mysli... pozitívne znamienka alebo vešiaky na identitu a onú jedinečnú kombináciu prvkov životného príbehu, ktorá je k človeku prichytená pomocou týchto vešiakov. Pojem osobnej identity sa teda opiera o predpoklad, že okolo tohto prostriedku odlíšenia sa môže ako cukrová vata prichytiť a omotať jedinečný súvislý záznam sociálnych skutočností, z ktorého sa potom stane lepkavá substancia, ku ktorej môžu prilnúť ešte ďalšie biografické fakty“<sup>211</sup>. V súvislosti s takto ponímanou identitou je možno pohliadať i na identitu konvertujúceho. V procese konverzie môžeme rozoznávať (rovnako ako Snow a Machalek – viz vyššie) snahy samotného konvertujúceho o získanie novej osobnej identity a narušenie starej. Podľa Goffmana je zrejme najpoužívanejším a veľmi významným

---

<sup>210</sup> S. E. Cahill, „Social Interaction“, in: G. Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*, Vol. 2, Thousand Oaks: Sage Reference 2005, 821 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).

<sup>211</sup> E. Goffman, *Stigma*, Praha, Sociologické nakladatelství 2003, 71.

vešiakom na osobnú identitu meno<sup>212</sup>. Zmena mena je v procese transformácie identity veľmi častá a stretávame sa s ňou i v procese konverzie, no v rámci „goffmanovského“ pohľadu neslúži ako samotný symbol identity (a jej zmeny), ale skôr ako doklad identity (a jej zmeny) a aj to nie celkom dostatočný. Druhou rozhodujúcou príľnavou zložkou na vešiak identity je biografia udržiavajúca sa okrem rôznych záznamov predovšetkým v mysli daného jedinca a jeho blízkych. Vlastnosťou biografie je predovšetkým to, že jedinec môže mať len jednu, čo je podmienené viac sociálne ako fyzicky. Táto jednotnosť biografickej línie je v protiklade s mnohorakými ja, resp. so sociálnymi rolami, ktoré jedinec zastáva. Je nutné rozlišovať sociálnu identitu od osobnej identity. Sociálna identita sa spája s množstvom atribútov a charakteristík, ktoré človeku možno priradiť, ako i s biografiou jedinca. Osobná identita sa spája výhradne so spôsobom, akým jedinec nakladá a manipuluje s týmito informáciami<sup>213</sup>. Z čoho vyplýva, že k tvorbe osobnej identity sa používajú aspekty sociálnej identity. Goffmanove postrehy čo sa týka identity, jej zmeny a manipulácie s ňou sa dajú veľmi dobre použiť i na konvertitu. I keď konvertita nie je schopný vymaniť sa, či poprieť svoju minulosť, môže s ňou istým spôsobom nakladať, môže ju bagatelizovať, alebo ju istým spôsobom zvýrazniť a priradiť jej nový význam vzhľadom na súčasné osobné stotožnenie s jedným z aspektov sociálnej identity – sociálnej role konvertitu. Je tu teda značná zhoda so Snowom a Machalkom, prinajmenšom v zdôrazňovaní dôležitosti biografie jedinca a jej hlavnej črty vystupujúcej do popredia práve v procese konverzie. K sociálnej a osobnej identite Goffman priradzuje i nevyhnutnú identitu ega – „pocitovanú“ identitu – subjektívny pocit vlastnej situácie a vlastnej kontinuity charakteru, ktorý človek získa v dôsledku svojich rôznych skúseností<sup>214</sup>. Sociálna a osobná identita je identifikáciou jedinca a je objektívna v tom zmysle, že existuje relatívne nezávisle na ňom. Na druhej strane identita ega je čisto subjektívna a reflexívna, ktorá musí byť pocitovaná subjektom. Vo vzťahu k tomuto je i dôležitý spôsob a intenzita, akou sa snaží konvertita vytvoriť verejný obraz o sebe, ako drammatizuje svoju ohniskovú sociálnu rolu s cieľom vytvoriť istý dojem u publika. Avšak i identita ega má sociálny charakter „povaha jedinca, akú si on sám pripisuje a akú mu pripisujeme my, je plodom jeho skupinových členstiev“<sup>215</sup>.

Na konvertitu k novým náboženským hnutiam je možné nahliadať i ako na sociálne stigmatizovaného. Goffman sa venuje všeobecne fenoménu stigmy, stigmatizovaným jedincom v ich každodenných interakciách, ako i stratégiám diskreditovaných snažiacich sa

---

<sup>212</sup> E. Goffman, *Stigma*, Praha, Sociologické nakladatelství 2003, 72.

<sup>213</sup> tamtiež, 78 – 79.

<sup>214</sup> tamtiež, 123.

<sup>215</sup> tamtiež, 132.

znižiť alebo úplne eliminovať svoje znevýhodnenia, ktoré by mohli v priebehu sociálnej interakcie vyjsť najavo. Napokon, ako uvádza Goffman, všetci jedinci sú do istej miery sociálne diskreditovateľní a môže byť len otázkou času, kedy ich nedostatok v očiach okolitej spoločnosti vyjde najavo a jedinec sa zmení na diskreditovaného. Každá spoločnosť univerzálne vytvára sociálne normy. Spolu s nimi sa však vytvárajú i sociálne odchýlky a prispôsobenia. Zároveň univerzálne konštruuje, resp. kategorizuje jednotlivé typy osôb, s ktorým môže prísť jedinec do styku v rámci každodennej interakcie, s cieľom jej uľahčenia. Deviacia a norma, resp. rola „normálneho“ a stigmatizovaného sú komplementárne a tvoria spolu jeden celok. Spoločnosť dodržiava isté sociálne konštruované normy, každé odchýlenie sa od ich nedodržania je vnímané okolím ako deviacia. Človek tak vytvára nielen ideológiu a teóriu normy, ale zároveň i stigmy. Ak je stigma univerzálnou sociálnou charakteristikou, potom je všeobecným rysom i spôsob a stratégia jej zvládania. Stigma predstavuje diskreditujúci atribút jedinca či sociálnej skupiny, ktorý ho znevýhodňuje v bežnej interakcii. Avšak je nutné dodať, že istý atribút, ktorý môže byť u jedného nositeľa považovaný za stigmatu, u ďalšieho nemusí. „Stigma je teda v podstate zvláštnym druhom vzťahu medzi atribútom a stereotypom“<sup>216</sup>. Goffmanovo spracovanie stigmy a stigmatizácie je veľmi dobre použiteľné na členov deviantných náboženských skupín, ktoré sa nachádzajú v relatívne vysokom napätí s obklopujúcim sociokultúrnym okolím. Podobnosť sa odvíja na dvoch úrovniach: 1) intenzita vnímania stigmy samotným stigmatizovaným a jej interpretácia a 2) postoj okolitej spoločnosti k stigmatizovanému.

Spočiatku by sa mohlo zdať, že stigmatizovaný jedinec sa vymedzuje voči širšej spoločnosti tým ostrejšie, čím ho ona výraznejšie stigmatizuje a odmieta uznať za „normálneho“. Konvertita vzťahujúci sa k nejakej skupine ľudí, tým demonštruje nielen svoju odlišnosť, ale tiež upevňuje verejný obraz tejto odlišnosti. V snahe oddelenia sa od nejakej skupiny jedinec začína používať výrazové prostriedky svojich „nepriateľov“ s ich intenzitou. Toto korešponduje i s Bainbridgeovým a Starkovým tvrdením, že radikálne deviantné náboženské tradície sa objavujú a pretrvávajú predovšetkým v prostredí so silnou pozíciou a vplyvom domácej konformnej náboženskej tradície. „Naviac žiadosti, ktoré (jedinec) predkladá, údel, ktorý predstiera, stratégie, ktoré obhajuje, sú súčasťou zavedených vyjadrení a pocitov, ktoré sú majetkom celej spoločnosti“<sup>217</sup>. Na základe tohto by sa mohlo zdať, ako to naznačujú tradičné prístupy, že jedinec je touto stigmatizáciou a z nej vyplývajúcimi dôsledkami nedotknutý. Avšak je zřejmé, že „stigmatizovaný má zjavne totožné predstavy o identite, ako

---

<sup>216</sup> E. Goffman, *Stigma*, Praha, Sociologické nakladatelství 2003, 11.

<sup>217</sup> *tamtiež*, 133.

my<sup>218</sup>. Navyše „osoby stigmatizované i normálne majú rovnaký duševný charakter, ktorý je nevyhnutelne v našej spoločnosti bežný“<sup>219</sup>. „Konverzia či alternácia smeruje vždy k zmene nastavenia hodnotovej orientácie, tá môže byť konformná či deviantná, no vždy v rámci ostatnej majoritnej spoločnosti“<sup>220</sup>. Stigmatizovaný jedinec, uvedomujúc si svoju stigmú, o čom niet sporu, využíva množstvo stratégií, na čo najväčšie zníženie svojho „handycapu“ v interakcii s nestigmatizovanými jedincami. To zaiste platí i pre člena deviantnej náboženskej skupiny a to i mimo bežných každodenných interakcií. Najčastejšie sa jedná o snahu dočasne zatajiť vlastný „nedostatok“ alebo odchýlku pred ostatnými, na čo používa jedinec množstvo stratégií. Napriek tomu, že u členov deviantných náboženských skupín je snaha zapojiť sa plnohodnotne do všeobecných sociálnych interakcií s nečlenským okolím otázna, je viac ako jasné, že za istých okolností sú nútení interagovať i s nečlenmi. Príkladom vyjadrujúcim tento paradox sú proselytizačné snahy, na jednej strane ostré vymedzovania sa voči okoliu a na druhej strane nutnosti regrutácie nových členov z tohoto okolia. Odhliadnuc od procesu získavania nových členov. Zastávanie role stigmatizovaného naznačuje na schopnosť zastávať i iné sociálne role. Ukazuje sa teda, že sociálna deviácia je „normálna“, jedinec môže zastávať obidve role normálneho i stigmatizovaného v závislosti na situácii. Zastávané role normálneho a stigmatizovaného sú nielen komplementárne, ale vykazujú teda i množstvo podobností a paralel. Stigmatizovaní i normálni tvoria spolu jeden celok<sup>221</sup>. Nestigmatizovaní jedinci sa môžu občas istými prisúdeniami sociálnej identity dostatočne skompromitovať, sú teda rovnako ľahko zraniteľní, ako diskreditovaní<sup>222</sup>. Od niektorých členov Cirkvi Zjednotenia som sa do počul o mnohých vtipných príhodách, v ktorých zámerne démonizujú a zvyražňujú svoj deviantný charakter, aby sa potom bavili na reakciách „normálneho“ okolia. Rovnako niektoré stereotypy okolia sú predmetom každodenného žartovania jednotlivých členov, v ktorých jeden hrá úlohu „normálneho“ a druhý stigmatizovaného.

Poprední členovia Cirkvi Zjednotenia, ako to vyplýva i z mojej vlastnej skúsenosti, sa snažia s človekom „z vonku“ jednať tak, aby znížili pravdepodobnosť vlastnej diskreditácie. Podľa informácii jedného popredného člena, sa snažil mnohokrát podávať verejné rozhovory a vyhlásenia za Cirkev Zjednotenia, aby dokázal, že sa jedná o „normálnu“ náboženskú skupinu. Je taktiež samozrejmé, že pred „vlastnými“ takýto člen zastáva odlišnú sociálnu rolu

<sup>218</sup> E. Goffman, *Stigma*, Praha, Sociologické nakladatelství 2003, 15.

<sup>219</sup> *tamtiež*, 149.

<sup>220</sup> J. R. Kenneth, „Paradigmatic Shift and Theory of Identity“, in: (ed.) H. Mol, *Identity and Religion – International, Cross-Cultural Approaches*, London, SAGE 1978, 73.

<sup>221</sup> E. Goffman, *Stigma*, Praha, Sociologické nakladatelství 2003, 154.

<sup>222</sup> *tamtiež*, 154.

– normálneho a taktiež môže nečlenské okolie parodovať a ostrejšie sa voči nemu vymedzovať. O analýzu tejto, zdanlivo banálnej skutočnosti však ide i Goffmanovi, ktorý ju problematizuje a práve ďalej užitočne rozpracováva; „...i v rámci krátkeho sociálneho okamihu môže byť jedinec schopný hrať obe predstavenia, prejavuje pritom nielen všeobecnú schopnosť zotrvať v oboch rolách, ale i detailné vedomosti a znalosti potrebné k súčasnému výkonu požadovaného chovania v tej-ktorej roli. Je nanajvýš pravdepodobné, že každý človek sa v istom období svojho života a v istých situáciách stane stigmatizovaným. Z toho vyplýva Goffmanova viacúrovňová „ambivalencia ega“, premietajúca sa jednak do príslušnosti k vlastnej skupine a jednak do príslušnosti k cudzej skupine – širšej spoločnosti. Konvertita je teda nútení vidieť seba samého nielen ako člena vlastnej skupiny, ale i ako člena širšej spoločnosti i keď toto širšie členstvo podlieha istej interpretácii skupiny. Táto ambivalencia sa teda vzťahuje a prejavuje vo vzťahu k ostatným.

Navyše snaha potlačiť túto dvojznačnosť, môže byť jedným z viacerých dôvodov, prečo sa konverzia odohráva poväčšine v rámci vytvorenia (v prípade absencie), alebo istého dotvorenia či už existencie pozitívnych sociálnych a emocionálnych väzieb s niektorými jedincami. Je ľahšie a menej nákladnejšie zahrnúť blízkeho človeka do svojej skupiny a vytvoriť s ním ďalšie spoločné ohnisko identity slúžiace na upevnenie doterajších či formujúcich sa pozitívnych vzťahov, ako ho odmietnuť a vytvárať tieto putá úplne nanovo, čo so sebou nesie podstatne väčšie riziko.

Ambivalencia identity ega, prispôsobivosť identity v závislosti od konkrétnej situácie, sociálne podmienené „ja“, i to vedie Goffmana k vymedzeniu identity, resp. identít ako masiek nasadovaných v rámci sociálnych rolí.

V teórii rolí hrá pojem „rola“ úlohu inštrumentálneho metodologického „meta-konstruktu“ toto použitie však so sebou prináša isté konceptuálne ťažkosti. Všeobecne je však rola prijatým organizovaným behaviorálnym vzorcom, sprievodcom, predpisom a ohraničením majúca i formu očakávania. Keďže je rola prijatým behaviorálnym vzorcom a normou, tvorí základnú jednotku socializácie, pretože prostredníctvom učenia sa rolí sa jedinec socializuje. Zároveň týmto prepožičiava istú hierarchickú, funkcionálnu a sociálnu pozíciu alebo sa spája s istou špecifickou situáciou. Toto očakávanie môže byť explicitne či implicitne vyjadrené. Sociálna rola ovplyvňuje ako jedinec kognitívne rámcuje, interpretuje a upravuje fyzické a sociálne stimuly, čím určuje ďalšie podmienky emocionálnych odpovedí. Je však otázne do akej miery jednotlivci vstupujúci do sociálnych interakcií si sú vedomí

vykonávania a náplne tejto role<sup>223</sup>. Rolu v jej normatívnom význame je teda nutné odlišiť od „hrania role“ (osobného ustanovenia role), ktoré sa rovnako utvára cez osobné interakcie<sup>224</sup>. Nech už je to akokoľvek sociálna rola, resp. predstava o nej významne formuje správanie jedinca a tak sú predikátormi individuálnej akcie a interakcie, sú kľúčom k pochopeniu sociálnych systémov<sup>225</sup>.

Každý jedinec je zahrnutý do viac ako jedného systému či vzorca rolín a hrá viac ako jednu úlohu. Jedinec teda vlastní viacero ja. Otázka je v akom sú tieto ja vzťahu? Navyše jednotlivé ja, resp. role nemusia spolu ani celkom súvisieť. Tiež môžu byť niektoré role odsunuté do pozadia a vystupujú do popredia len v istý čas. Tento jav Goffman nazýva „segregáciou role“ („role-segregation“)<sup>226</sup>. Rolu Goffman vymedzuje ako „typickú odpoveď jednotlivcov na isté situácie“<sup>227</sup>. Intu však Goffman rozlišuje medzi typickou rolou, normatívnymi aspektami role a čiastočne individuálnym predstavením role. Goffman sa, pri skúmaní roli, zameriava na situáciu, v ktorej sa daný jedinec ocitol, na jej čas a miesto. Avšak ťažko posudzovať rolu komplexne len na základe pozorovania jej výkonu tu a teraz. Na druhej strane človek v rámci svojej roli svoje akcie opakuje a dostáva sa do jednotlivých uzavretých nezávislých aktivít – do situačných sktívnych systémov („situated activity system“)<sup>228</sup>. Častým opakovaním môžu vzniknúť „situačné role“ („situated role“), akcia sa redukuje zvládnuté súbory. Pri tomto je ešte dôležité spomenúť, že Goffman rozlišuje medzi skutočne presvedčeným hraním a predstieraným hraním role. Dôležitým pojmom, slúžiacim na odlišenie tohto, je u Goffmana „rolová dištancia“ („role distance“).

Identita v Goffmanovom „dramatizujúcom“ pohľade<sup>229</sup>, vychádzajúc pritom z Kennetha Burkeho, nie je čímsi skutočným stálym. Predstavuje skôr súbory masiek a jednotlivých situačných predstavení, ktoré jedinec vytvára alebo na nich participuje. Namiesto toho, aby jedinec prechovával v každej situácii stálé a nemenné „ja“, jedinec svoje „ja“ formuje a štylizuje nanovo v každej sociálnej interakcii vytvárajúc rôzne výrazové prostriedky

---

<sup>223</sup> J. R. Bailey – J. H. Yost, „Role Theory. Foundations, Extensions and Applications“, in: E. F. Borgatta – R. J. V. Montgomery (eds.), *Encyclopedia of Sociology*, London, Macmillan (Gale Group) 2003, 2420 - 2425 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).

<sup>224</sup> E. Goffman, *Encounters. Two Studies in the Sociology of Interaction*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company 1961, 85.

<sup>225</sup> J. R. Bailey – J. H. Yost, „Role Theory. Foundations, Extensions and Applications“, in: E. F. Borgatta – R. J. V. Montgomery (eds.), *Encyclopedia of Sociology*, London, Macmillan (Gale Group) 2003, 2420 - 2421 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).

<sup>226</sup> E. Goffman, *Encounters. Two Studies in the Sociology of Interaction*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company 1961, 90.

<sup>227</sup> tamtiež, 93.

<sup>228</sup> tamtiež, 96.

<sup>229</sup> E. Goffman, *Presentation of Self in Everyday Life*, Edinburgh, University of Edinburgh 1956 (český preklad E. Goffman, *Všichni hrajeme divadlo*, Praha, Nakladatelství studia Ypsilon 1999).

slúžiace na riadenie dojmu publika s cieľom spraviť skutočné vytúšené identity. V Goffmanovom pohľade je dôležité, že „nič nie je tak, ako sa na prvý pohľad javí“<sup>230</sup>. Tak jednotlivec svoju sociálnu rolu hrá s cieľom zapôsobiť istým dojmom a presvedčiť publikum o jej vážnosti, napriek tomu, že účinkujúci sa môže (ale nemusí) so svojim výkonom úplne stotožniť. Pretože táto skutočnosť je nezistiteľná a navyše nie je ani priveľmi dôležitá. Z toho rovnako vyplýva jej temporálny charakter. Rovnako i na rolu konvertitu k novým náboženským hnutiam je možno, vďaka Goffmanovi, nahliadať ako na dočasné umiestnenie jedinca do istej scény a úlohy, v ktorej jedinec plní isté očakávania. Prínosom tohto prístupu je, že nerieši neriešiteľnú mieru hĺbky „duchovnej“ zmeny jedinca, neprisudzuje tejto zmene stály a nemenný charakter, ale snaží sa ju skúmať tak ako „je“, ako sa sociálne vyjavuje v jednotlivých interakciách.

---

<sup>230</sup> P. Manning, „Goffman, Erving“, in: G. Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*, Vol. 2, Thousand Oaks: Sage Reference 2005, 337 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).



## 6 Záver

Konverzia je pojem spájajúci sa tradične s radikálnou náboženskou zmenou jedinca, je všeobecne chápaná ako akákoľvek zmena v spôsobe nahliadania, konštruovania, interpretácie či prežívania sveta a seba v ňom v náboženskom kontexte. A neraz súvisí i so začlenením sa do konkrétnej skupiny reprezentujúcej novo prijatý diskurz. Neschopnosť komplexne a univerzálne uchopiť konverziu v rámci sociálnych vied, nevyplýva len z jej kultúrnej a sociálnej determinovanosti, ale predovšetkým z rôznorodosti filozofických a teoretických východísk, konceptuálnom prístupe a spôsobe uchopenia študovanej problematiky jednotlivými autormi. Predkladaná práca sa zaoberá práve kritikou a meta-analýzou vybraných modelov konverzie, ktoré zohrali dôležitú úlohu v jej výskume. Ako i ďalšími perspektívnymi modelmi, v rámci svojej použiteľnosti. Tým si kladie za cieľ poukázať na nezadbateľnú rôznosť prístupov a spôsobov uchopenia tohto javu s príslušnými dôsledkami odrážajúcimi sa v jej vedeckej konceptualizácii. Vo všeobecnosti možno povedať, že väčšina modelov vzniknutých v priebehu 60. a 70. rokov zdôrazňuje v prípade konverzie tradičnú radikálnu zmenu „diskurzívneho univerza“ jednotlivca a spája ju teda s najhlbšou premenou ľudskej podstaty. Neskoršie modely 80. rokov vychádzajúce z tradícií amerického pragmatizmu, symbolického interakcionizmu a sociálneho konštruktivismu, sú už vo svojich vyjadreniach opatrnejšie. Pri štúdiu konverzie je nutné vyrovnať s nasledujúcimi teoretickými problémami a otázkami konštruovania konverzie:

1. samotné teoretické vyhodnotenie užívania pojmu konverzia v konkrétnej práci a kontexte
2. otázka esenciality náboženskej konverzie a vymedzenie si toho, čo podlieha zmene, s čím súvisí i
3. vymedzenie si špecifického a všeobecného charakteru konverzie, ako i toho,
4. do akej miery sa jedná o jednotný či heterogénny fenomén, ktorý možno začleniť do viac či menej všeobecného interpretačného rámca.

Vôbec za snahou univerzálneho zachytenia a konceptualizácie náboženskej konverzie do zvláštneho modelu ako navonok heterogénneho, no vo svojej podstate jednotného javu, stojí presvedčenie o jej výnimočnom, jedinečnom a autonómnom charaktere. Použitie rozdelenie modelov konverzie na sociologické a psychologické je formálne a platí výhradne pre staršie prístupy, v súčasnej dobe snažiacej sa o interdisciplinárny prístup k sociálnym fenoménom je takéto rozdelenie neudržateľné. Koncom 19. a v prvej polovici 20. storočia výskumu

konverzie dominuje psychologický výskum a teologizujúce tendencie. Súčasný výskum konverzie, predstavovaný v tejto práci Davidom A. Snowom a Richardom Machalkom či prístupom Ervinga Goffmana, najviac ovplyvnili práce Williama Jamesa, avšak paradoxne nie tie, ktoré sa týkali priamo konverzie, ale rozdelenia osobného a sociálneho „ja“.

Sociologické štúdium sa výraznejšie formuje až so vznikom nových náboženských hnutí znamenajúcich zmenu paradigmy a prístupu vo výskume. Rovnako však i po vytvorení „brainwashingových“ teórií konverzie. Najvýznamnejším modelom konverzie, od ktorého sa odvíjajú všetky ostatné je model Johna Loflanda a Rodneyho Starka vychádzajúci z výskumu Cirkvi Zjednotenia v USA v 60. rokoch, ktorý pozostáva z niekoľkých podmienok nevyhnutných pre úspešnú konverziu. Základnými a hlavným prínosom tohto modelu je spôsob, akým sa vyrovnáva s „brainwashingovými“ modelmi priznaním aktívnej účasti jednotlivca na celom procese začleňovania sa do skupiny, poukázanie na dôležitosť pozitívnych sociálnych väzieb, zároveň poukázali na množstvo atribútov, ktoré s konverziou často korelujú. Problémy modelu sú však nasledovné:

1. prílišné reduktívne a problematické vymedzenie konverzie identifikovanej s členstvom v náboženskej organizácii, namiesto toho, aby konverziu identifikovali so sociálnou príslušnosťou k istej (hoci i neorganizovanej) náboženskej skupine, ktorá reprezentuje konkrétnu náuku. Považovať členstvo za empirický indikátor je zaiste správne, no neopatrné je považovať členstvo za výhradný či jediný empirický indikátor konverzie. Navyše takýto prístup by len ťažko zachytil konverziu v rámci hnutia New Age, ktoré je nutné zahrnúť do modelov a teórií konverzie. Rovnako je nutné si uvedomiť dôležitý a všade prítomný sociálny charakter konverzie, keďže i doktrína potrebuje istý sociálny nosič, ktorý jedinec ustanoví ako jedno z ohnísk identity či identít. Navyše Lofland so Starkom prijímajú a preberajú konštrukciu konverzie skúmanej náboženskej skupiny;
2. úzke vymedzenie jednotlivých podmienok konverzie a prílišné lpenie na „lievikovitej“ forme modelu. Naopak jednotlivé podmienky si vyžadujú samostatnú aplikáciu a izolované testovanie. Tak sa všeobecne platnými podmienkami ukázalo vytvorenie pozitívnych citových väzieb so skupinou, mnohokrát i bez potreby neutralizácie mimoskupinových väzieb, čo závisí od typu skupiny, s touto námietkou je spojená i nasledujúca;
3. model, tak ako bol pôvodne formulovaný, je použiteľný len na radikálne deviantné nové náboženské hnutia, resp. na jeden istý sociálno-náboženský kontext,

4. práca s výpovedami konvertitov ako so záznamami objektívnej skutočnosti, namiesto toho, aby ich podriaďovali ďalšej analýze.

Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že v prípade modelu náboženskej afiliácie Bainbridgea a Starka sa jedná o púhe „napasovanie“ staršieho Lofland-Starkovho modelu na novú Bainbridge-Starkovu teóriu náboženstva. Zdanie však klame a bolo by nanajvýš vulgárne takto pohliadať na celú problematiku. Vyčistenie staršieho, no zato veľmi významného a užitočného „loflandovského“ modelu konverzie, jeho lepšie teoretické a konceptuálne ukotvenie zvyšuje jeho použiteľnosť, umožňuje ďalšiu prácu s ním a teda nesporne i ďalšie využitie jeho kladov. Toto v spojení s prístupom k náboženstvu cez teóriu racionálnej voľby obohacuje a posúva nielen výskum konverzie, ale i celú sociológiu náboženstva. Napriek úžasnému prínosu Bainbrodgeovho a Starkovho modelu náboženskej afiliácie je ešte stále veľmi, a celkom zbytočne, infikovaný vedeckými „dogmami“ Loflandovho modelu konverzie. Jedná sa predovšetkým o zásadnú chybu ekvivalencie konverzie a členstva, ktorá nie je spôsobená len abstrahovaním, ale značnou ignoráciou niektorých aspektov konverzie. Nie je však dôvod, aby sa ignorovali „nesociologické“ aspekty konverzie. Pre Bainbridgea a Starka ako sociológov náboženstva, ako i pre Loflanda, nie je problém dať do rovnosti konverziu a členstvo, pre religionistu to už problém je. Významným prínosom Bainbridgea a Starka je odmietnutie používania pojmu konverzia, resp. poukaz na jej pretrvávajúci „nadprirodzený“ charakter. Ten, v rámci ich teórie racionálnej voľby inšpirovanej ekonomickou teóriou, predstavuje kompenzátor rovnako, ako náboženstvo. V sociálnych vedách, najmä v starších modeloch, sa často stretávame s nereflexívnym preberaním konceptu konverzie ako hlbokjej vnútornej zmeny „duchovnej“ podstaty človeka. Napriek tomu, že táto nie je v modeloch explicitne prítomná, je prítomná vo svojich konceptuálnych a metodologických konzekvenciách týchto teórií. I táto skutočnosť len zdôrazňuje potrebu dôkladného vysporiadania sa s minulosťou pojmu konverzia, ako i nutnosť prísnej kritiky akademickjej konštrukcie konverzie. Zároveň však, okrem uvedených námietok na teóriu náboženstva Bainbridgea a Starka, je im vyčítaný celkom závažný substančný ateizmus, namiesto metodologického. Tomuto je nutné zabrániť voľbou vhodného konceptuálneho rámca s vedecky legitímnym vymedzením nositeľa náboženskej zmeny.

V súčasnosti je významná úloha jazyka, ako nástroja konštrukcie sociálnej reality, resp. objektivizácie individuálnych skúseností a zasadzovanie ich nad či za hranice osobnej interakcie, nespochybniteľná. Nehovoriac ani o viac ako významnej súvislosti jazyka s kognitívnymi procesmi a myslením vôbec. Zároveň je jazyk celkom spoľahlivým indikátorom príslušnosti k istej sociálnej skupine, bez toho, aby bol jedinec členom

konkrétnej organizácie. Z týchto predpokladov vychádzajú i Snow a Machalek, keď za zásadný empirický indikátor konverzie, okrem členstva a vonkajších manifestácií zmeny, považujú jazykový vzorec a špecifický slovník konvertitu. Tým zároveň zasadzujú konvertitu do živých a osobných každodenných interakcií. Rovnako prínosne využívajú koncept dominantnej identity a identít, ktorým prisudzujú výsostne sociálny charakter, o čom niet sporu. Týmto posunuli konverziu za hranice členstva v náboženskej organizácii bez toho, aby znižovali jej sociálny charakter. Jednotlivými črtami konverzie, resp. verbálneho prejavu konvertitu sú: biografická rekonštrukcia, prijatie dominantnej atributívnej schémy, potlačenie analogického uvažovania, úplné zahrnutie rolu konvertitu. Napriek spomínanému obrovskému prínosu, je možné ísť v konceptualizácii konverzie ešte ďalej. Ako problematické sa javí stanovenie a určenie jedinca absolútneho zahrnutia rolu konvertitu, prijatia tejto dominantnej role, popri ktorej všetky ostatné sociálne role ustupujú do pozadia. Celkom zvláštne pôsobí prebratie prístupu ku konverzii A. D. Nocka v značne problematickom až chymérickom odlišovaní „pravej“ a „nepravej“ konverzie, resp. stanovenie jasných, reliabilných a hodnotovo nezaťažených podmienok tohto oddelenia. Taktiež, ako v prípade predchádzajúcich dvoch modelov, je nutné prísne reflektovať a neustále analyzovať zozbierané dáta pri tvorbe modelu, aby nedošlo k čatému javu, že daný model bude použiteľný len v jednom socio-náboženskom kontexte.

Ďalší, už spomínaný, posun predstavuje prístup Ervinga Goffmana. Ten svojráznym spôsobom rieši práve totálne zahrnutie jedinca rolu konvertitu. Goffman je známy svojím dramaturgickým pohľadom, ktorý aplikuje i na vykonávanie, resp. hranie sociálnych rolí. Podľa Goffmana je jedinec zahrnutý do množstva sociálnych rolí, pričom táto skutočnosť významne vplýva na formovanie identít jedinca, ktorých podoba je podmienená skúsenosťami získanými behom osobných sociálnych interakcií. Tak sa identity podobajú maskám nasadzovaným v jednotlivých sociálnych interakciách. Jedinec teda nevlastní nijakú stálu a nemennú identitu odtrhnutú od svojho sociálneho okolia. Pretrvávanie, resp. časté nasadzovanie istej masky v sociálnych interakciách nesúvisí so stálosťou identity, resp. stálosťou dominantnej identity, ale s účinnými nástrojmi, ktoré tento „status quo“ udržujú. Jedinec svoje „ja“ formuje a štylizuje nanovo v každej sociálnej interakcii vytvárajúc rôzne výrazové prostriedky slúžiace na riadenie dojmu publika s cieľom spraviť skutočné vytúžené identity.

Na úplný záver je nutné jednotlivé čiastkové a hlavné ciele a závery zhrnúť:

- v priebehu práce sa ukázala dôležitosť, ba priam nevyhnutnosť neustáleho podriaďovania vedeckej konceptualizácie konverzie sebareflexii, analýze a kritike. Tá sa stáva nevyhnutnou súčasťou štúdia konverzie,
- rovnako sa ukázala nutnosť interdisciplinárneho prístupu v štúdiu konverzie,
- práca sa vyrovnáva s dvoma najvýznamnejšími modelmi konverzie a poukazuje na ich obmedzenia a prínos pre ďalšie štúdium,
- konverzia je v tejto práci vnímaná ako transformatívny proces identity, či identít s náboženským obsahom, ktorý je teda možno zasadiť do všeobecných teórií identity,
- rovnako sa v tejto práci prikláňam k teórii sociálnej konštrukcie reality a teórii identity vychádzajúcej zo symbolického interakcionizmu,
- z toho vyplýva i nevyhnutnosť vyrovnania sa s hodnotovou zaťaženosťou konceptu konverzie.

## Bibliografia

- Ch. **Allen**, „Brainwashed! Scholars of Cults Accuse Each Other of Bad Faith“, in: <http://www.rickross.org/reference/apologist29.html> (20. 10. 2005).
- J. R. **Bailey** – J. H. **Yost**, „Role Theory. Foundations, Extensions and Applications“, in: E. F. Borgatta – R. J. V. Montogomery (eds.), *Encyclopedia of Sociology*, London, Macmillan Reference (Gale Group) 2003, 2420 - 2425 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).
- W. S. **Bainbridge**, „The Religious Ecology of Deviance“, in: *American Sociological Review*, 1989, 54(2) , 288 – 295.
- W. S. **Bainbridge**, „The Sociology of Conversion“, in: H. N. Malony – S. Southard, *Handbook of Religious Conversion*, Alabama – Birmingham, Religious Education Press 1992, 178 – 191.
- E. **Barker**, *New Religious Movements. A Practical Introduction*, London, HMSO 1995.
- E. **Barker**, „Watching for Violence – A Comparative Analysis of the Roles of Five Types of Cult Watching Groups“ (<http://www.cesnur.org/2001/london2001/barker.htm>) (20. 10. 2005).
- D. V. **Barret**, *The New Believers – A Survey of Sects, Cults and Alternative Religions*, London, Cassell Illustrated 2001.
- P. L. **Berger** – T. **Luckmann**, *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii věděni*, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 1999.
- J. **Best**, „Deviance“, in: G. Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*, Vol. 2, Thousand Oaks: Sage Reference 2005, 198 – 199 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).
- D. G. **Bromley**, „A Tale of Two Theories: Brainwashing and Conversion as Competing Political Narratives“, in: B. Zablocki & T. Robbins (ed.), *Misunderstanding Cults*, Toronto, University Press 2001 (<http://www.people.vcu.edu/~dbromley/ATaleofTwoTheories.htm>) (20.10.2005).
- S. E. **Cahill**, „Social Interaction“, in: G. Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*, Vol. 2, Thousand Oaks: Sage Reference 2005, 744 – 747 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).
- J. **Cigán**, „Aplikácia Loflandovho modelu náboženskej konverzie na prípadovú štúdiu Cirkvi Zjednotenia na Slovensku“, (nepublikovaný rukopis) 2004.
- J. J. **Chriss**, „Mead, George Herbert“, in: G. Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*, Vol. 2, Thousand Oaks: Sage Reference 2005, 486 – 491 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).

- M. **Eliade**, *Iniciace, rituály, tajné společnosti. Mystická zrození*, Brno, Computer Press 2004.
- V. **Gecas**, „Socialization“, in: E. F. Borgatta – R. J. V. Montgomery (eds.), *Encyclopedia of Sociology*, Macmillan Reference (Gale Group) 2003, 2855 – 2864 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).
- A. **Giddens**, *Sociologie*, Praha, Argo 2003.
- Ch. Y. **Glock**, „The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups“, in: L. L. Dawson (ed.), *Cults in Context: Readings in the Study of New Religious Movements*, New Jersey – New Brunswick, Transaction Publishers 2003, 147 – 157.
- E. **Goffman**, *Encounters. Two Studies in the Sociology of Interaction*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company 1961.
- E. **Goffman**, *Presentation of Self in Everyday Life*, Edinburgh, University of Edinburgh 1956.
- E. **Goffman**, *Stigma*, Praha, Sociologické nakladatelství 2003.
- E. **Goffman**, *Všichni hrajeme divadlo*, Praha, Nakladatelství studia Ypsilon 1999.
- D. F. **Gordon**, „Identity and Social Commitment“, in: (ed.) H. Mol, *Identity and Religion – International, Cross-Cultural Approaches*, London, SAGE 1978.
- A. M. **Greeley**, *Religion – A Secular Theory*, New York, The Free Press 1982.
- J. K. **Hadden**, „Religious Movements“, in: E. F. Borgatta – R. J. V. Montgomery (eds.), *Encyclopedia of Sociology*, Macmillan Reference (Gale Group) 2003, 2364 – 2376 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).
- M. **Hamilton**, *The Sociology of Religion. Theoretical and Comparative Perspectives* (2nd ed.), New York, Routledge 2001.
- B. L. **Hardin** – G. **Kehrer**, „Identity and Commitment“, in: (ed.) H. Mol, *Identity and Religion – International, Cross-Cultural Approaches*, London, SAGE 1978.
- D. D. **Heckathorn**, „Rational Choice“, in: G. Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*, Vol. 2, Thousand Oaks: Sage Reference 2005, 620 – 624 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).
- M. **Heirich**, „Change of Heart. A test of some Widely Held Theories about Religious Conversion“, *American Journal of Sociology*, 1977, 3, 653 – 680.
- W. **James**, *Druhy náboženské zkušenosti*, Praha, Melantrich 1930; tiež W. James, *Principles of Psychology* (vol. 1), New York, Henry Holt 1918.
- W. **James**, *Principles of Psychology* (vol. 1), New York, Henry Holt 1918.
- R. L. **Johnstone**, *Religion in Society. A Sociology of Religion* (2nd ed.), Englewood Cliffs, Prentice-Hall 1983.

- J. R. **Kenneth**, „Paradigmatic Shift and Theory of Identity“, in: (ed.) H. Mol, *Identity and Religion – International, Cross-Cultural Approaches*, London, SAGE 1978.
- J. **Lofland** – R. **Stark**, „Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective“, in: *American Sociological Review*, 1965, 30, 862 – 875.
- J. **Lofland**, *Doomsday Cult. Enlarged Edition*, New York, Irvington Publishers 1977.
- J. **Lofland** – L. N. **Skonovd**, „Conversion Motifs“, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1981, 20 (4), 373 – 385.
- T. E. **Long** – J. K. **Hadden**, „Religious Conversion and the Concept of Socialization. Integrating the Brainwashing and Drift Models“, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1983, 22 (1), 1 – 14.
- M. **Lučenič**, „Bol som medzi vyvolenými...“, in: <http://www.sekty.sk/index.htm> (26.4.2004).
- D. **Lužný**, *Nová náboženská hnutí*, Brno, Masarykova Univerzita Brno 1997.
- D. **Lužný**, *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*, Brno, Masarykova Univerzita Brno 2005.
- D. **Lužný** – D. **Václavík**, CD-ROM *Nová náboženská hnutí vz. 1.1*, Webtvor.com 2004 (konverze.htm).
- P. **Manning**, „Goffman, Erving“, in: G. Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*, Vol. 2, Thousand Oaks: Sage Reference 2005, 333 – 339 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).
- G. H. **Mead**, *Mind, Self and Society*, Chicago, The University of Chicago Press 1967.
- C. W. **Mills**, „Situating Actions and Vocabularies of Motive“, in: *American Sociological Review*, 1940, 5, 904 – 913.
- H. **Mol** (ed.), *Identity and Religion – International, Cross-Cultural Approaches*, London, SAGE 1978.
- A. D. **Nock**, *Conversion*, New York, Oxford University Press 1933.
- L.R. **Rambo**, „The Psychology of Conversion“, in: H. N. Malony – S. Southard, *Handbook of Religious Conversion*, Alabama – Birmingham, Religious Education Press 1992, 159 – 177.
- P. **Říčan**, *Psychologie náboženství*, Praha, Portál 2002.
- K. A. **Roberts**, *Religion in Sociological Perspective*, Illinois, The Dorsey Press 1984.
- T. **Robbins**, *Cults, Converts and Charisma. The Sociology of New Religious Movements*, London, SAGE Publications 1988.
- T. **Robbins** – D. **Anthony**, „The Sociology of Contemporary Religious Movements“, in: *Annual Review of Sociology*, 1979, 5, 75 – 89.



- M. **Schvalbe**, „Self and the Self Concept“, in: G. Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*, Vol. 2, Thousand Oaks: Sage Reference 2005, 684 – 687 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).
- M. **Singer**, „The Process of Brainwashing. Psychological Coercion, and Thought Reform“, in: L. Dawson, *Cults and New Religious Movements. A Reader*, Cornwall, Blackwell Publishing, 2003.
- D. A. **Snow** – R. **Machalek**, „The Convert as Social Type“, in: R. Collins (ed.), *Sociological Theory*, San Francisco, Jossey-Bass 1983, 259 - 289.
- D. A. **Snow** – R. **Machalek**, „The Sociology of Conversion“, *Annual Review of Sociology*, 1984, 10, 167 – 190.
- D. A. **Snow** – S. S. **Oselin** – C. **Corrigall-Brown**, „Identity“, in: G. Ritzer (ed.), *Encyclopedia of Social Theory*, Vol. 2, Thousand Oaks: Sage Reference 2005, 390 – 393 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).
- R. **Stark** – W. S. **Bainbridge**, „Networks of Faith: Interpersonal Bonds and Recruitment to Cults and Sects“, in: *The American Journal of Sociology*, 1980, 85 (6), 1376 – 1395.
- R. **Stark** – W. S. **Bainbridge**, *The Future of Religion*, Berkeley, University of California Press 1985.
- R. **Stark** – W. S. **Bainbridge**, *A Theory of Religion*, New York, Peter Lang Press 1987.
- S. **Stryker**, „Identity Theory“, in: E. F. Borgatta – R. J. V. Montgomery (eds.), *Encyclopedia of Sociology*, London, Macmillan Reference (Gale Group) 2003, 1253 – 1258 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).
- R. H. **Turner**, „The Quest for Universals in Sociological Research“, in: *American Sociological Review*, 1953, 18(6), 604 – 611.
- Ch. **Ullman**, *The Transformed Self. The Psychology of Religious Conversion*, New York, Plenum Press 1989.