

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Nejc Vidrih

Deus Ex Machina: Po sledih novih kiberreligijskih gibanj

Magistrsko delo

Ljubljana, 2016

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Nejc Vidrih

Mentor: red. prof. dr. Aleš Črnič

Deus Ex Machina: Po sledih novih kiberreligijskih gibanj

Magistrsko delo

Ljubljana, 2016

ZAHVALA

*Mentorju red. prof. dr. Alešu Črničju se zahvaljujem
za razpoložljivost, potrpežljivost in številne tehtne predloge pri pisanju magistrskega dela.*

Deus Ex Machina: Po sledeh novih kiberreligijskih gibanj

Nova kiberreligijska gibanja so pojav 21. stoletja, ki ga lahko umestimo v širše polje novih religijskih gibanj. Med nova kiberreligijska gibanja uvrščamo religije, za katere je internetni kiberprostor eden izmed temeljnih elementov njihovega religijskega izročila, in ne zgolj sredstvo za širjenje tega izročila. Z metodo komparativne študije primera analiziramo tri izmed takšnih religijskih skupin, kopimizem, sinteizem in googlizem. Analiza razkriva, da lahko poleg številnih specifičnih lastnosti preučevanih gibanj pri vseh treh opazujemo konvergenco med področjema religijskega in sekularnega ter prvine transreligijskega in metareligijskega. V religijskem eklekticismu novih kiberreligijskih gibanj je med drugim moč najti tako karakteristike, ki so pogostejše značilne za tradicionalne religije, kot tudi ideje, ki so bližje sodobnim posthumanističnim gibanjem človeškega potenciala. Kljub majhnosti in nekonvencionalnosti so nova kiberreligijska gibanja nezanemarljiv del sodobne religijske pluralnosti in utegnejo odigrati pomembnejšo vlogo v religijskem prostoru šele v naslednjih nekaj desetletjih.

Ključne besede: kiberreligija, nova religijska gibanja, kopimizem, sinteizem, googlizem.

Deus Ex Machina: Following the Footsteps of New Cyberreligious Movements

New cyberreligious movements are 21st century phenomenon that can be placed within the broader field of new religious movements. They include religions which see cyberspace not only as an instrument for dissemination of their religious doctrine, but also as one of the foundations of the latter. Using a method of comparative case study, we analyse three of such religious groups - kopimism, syntheism and googlism. Analysis shows that besides numerous specific features of the studied movements, convergence between religious and secular fields in addition to transreligious and metareligious elements can be observed in all three groups. In religious eclecticism of new cyberreligious movements we see characteristics that are commonly found in traditional religions as well as ideas that are closer to present posthumanist movements of human potential. Despite their small size and unconventionality, new cyberreligious movements are a non-negligible part of modern religious plurality and are likely to have a more important role in religious space in the next few decades.

Key words: cyberreligion, new religious movements, kopimism, syntheism, googlism.

Kazalo

1	UVOD	5
2	TEORETSKA IZHODIŠČA	7
2.1	Opredelitev novih religijskih gibanj	8
2.2	Religija in internet	12
3	KIBERRELIGIJSKO PRED KIBERRELIGIJSKIM	18
3.1	Kiberreligijsko pred množično uporabo interneta in »zunaj« pojava novih kiberreligijskih gibanj	19
3.2	Nebeška vrata kot »proto« kiberreligijsko gibanje	22
4	NOVA »KIBERRELIGIJSKA« GIBANJA	25
4.1	Kopimizem	26
4.2	Sinteizem	29
4.3	Googlizem	35
5	UGOTOVITVE	40
6	SKLEP	46
7	LITERATURA	48

1 UVOD

Čas, v katerem živimo, pogosto imenujemo »informatična doba«. Ta oznaka je že dolgo tega presegla zgolj družboslovna teoretiziranja in postala del vsakdanjega diskurza. Po nekaterih podatkih naj bi leta 2016 internet (bolj ali manj redno) uporabljalo že več kot tri milijarde svetovnega prebivalstva (Internet Live Stats), po nekaterih projekcijah pa naj bi leta 2018 število vseh uporabnikov interneta na planetu doseglo že skoraj polovico takratnega prebivalstva (eMarketer 2014). Zlasti v zahodnih deželah je mnogim prebivalcem dostop do interneta oziroma svetovnega spleta na voljo ves čas. Za to je zaslužen tudi razmah uporabe t. i. pametnih telefonov, ki omogočajo takojšen dostop do interneta, bodisi prek mobilnega omrežja bodisi prek brezžičnih dostopnih točk, ki so vse pogosteje tudi javno dostopne in niso zgolj del posameznikove morebitne uporabe doma. Marsikdo je tako nepretrgoma povezan z internetom, saj mu to brez večjih zapletov omogoča sodobna tehnologija. Navsezadnje pa so tehnološki trendi tudi usmerjeni k povezovanju najrazličnejših aparatov in objektov v spletne mreže, poimenovane internet stvari (*Internet Of Things*), ki naj bi del našega vsakdana postal že v nekaj letih.

Če v drugem desetletju enaindvajsetega stoletja na svetovnem spletu lahko najdemo še tako zelo obskurne tematike, je razumljivo, da posamezniki (kot tudi skupnosti) splet vse pogosteje uporabljajo tudi za dostop do vsebin, ki imajo v življenju marsikaterega posameznika mnogo vidnejšo vlogo. Ena izmed takih vsebin je tudi religija. V povezavi z religijo tako internet uporabljajo za raznovrstne namene, ki jih omogoča, najsi bo zgolj za iskanje ali izmenjevanje informacij med pripadniki, ali pa tudi za širjenje naukov ali celo kompleksnejših oblik religijskega udejstvovanja, kot so npr. virtualni obredi ipd. Prej omenjeni pametni telefoni imajo navadno tudi možnost namestitve najrazličnejše programske opreme oziroma mobilnih aplikacij in tudi med njimi se številne osredotočajo na religijske vsebine. Tako lahko npr. najdemo celo aplikacije, ki posamezniku domnevno omogočajo, da Bogu pošlje neposredno sporočilo po spletu. Primer takšne aplikacije je »*Note To God*«, ki je med drugim dostopna v Applovi trgovini *iTunes* (2014). Zanimivo je, da pri tem ni pomembno, kateri religijski skupini uporabnik pripada, saj razvijalci aplikacije v njenem opisu trdijo, da je namenjena pripadnikom vseh religijskih skupin, ki želijo komunicirati z »osebnim bogom« (iTunes 2014).

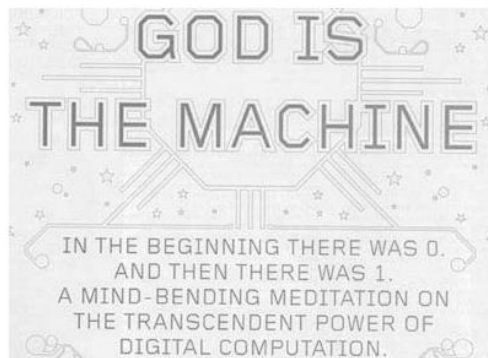
Morda bi lahko uporabnike omenjene aplikacije (in njej podobnih) celo obravnavali kot zametek nekakšnega disperznega transreligijskega gibanja, vendar se zdi omenjeni primer preveč obroben, da bi mu vsaj na tem mestu namenili večjo pozornost. V središču zanimanja tega magistrskega dela bo tako specifična vrsta (novih) religijskih gibanj, ki bi jih lahko strnili pod oznako nova kiberreligijska gibanja (podrobneje jo bomo opredelili v nadaljevanju). Pri tej oznaki gre pravzaprav za nekakšen neologizem, saj večina takšnih gibanj še ni bila predmet resnejših religioloških kot tudi širše družboslovnih raziskav (nekateri neologizmi se bodo tako pojavljali tudi v tem delu); navsezadnje so začeli religijo v povezavi z internetom širše obravnavati šele približno sredi druge polovice devetdesetih let (Jakobsh 2006, 237) in gre torej za polje preučevanja, ki je staro le dobro desetletje in pol.

Med novimi kiberreligijskimi gibanji bodo predmet našega preučevanja naslednja tri: kopimizem, sinteizem in googlizem. Že na tem mestu velja poudariti, da gre pri vseh treh primerih za zelo specifične oblike nove religioznosti, ki so v kontekstu tradicionalnih religij precej mejne. Poglavitni namen magistrskega dela bo religiološka analiza naštetih treh novih religijskih gibanj, ki so se pojavila na prehodu v drugo desetletje 21. stoletja in katerih nastanek je inherentno povezan z internetom kot medijem oziroma spletnim kiberprostorom, ter raziskati njihove značilnosti, specifičnosti in morebitne kazalnike nadaljnjega razvoja takšnih gibanj. Osrednji raziskovalni vprašanji magistrskega dela, oblikovani na podlagi teoretskih izhodišč, se tako glasita: *Katere so temeljne značilnosti novih kiberreligijskih gibanj in v čem se razlikujejo od drugih (novih) religijskih gibanj?* ter *Ali je pri novih kiberreligijskih gibanjih mogoče zaslediti prvine transreligijskega (ali celo metareligijskega)?* (Drugo raziskovalno vprašanje je tako pravzaprav dodatek oziroma podvprašanje k izsledkom prvega.) Na obe raziskovalni vprašanji bomo poskušali odgovoriti s pluralno študijo primera, natančneje vseh treh posameznih religijskih gibanj, pri čemer si bomo pomagali zlasti z analizo sekundarnih virov. Poleg komparativne študije primerov in pregleda teoretskih izhodišč pa bo magistrsko delo vsebovalo tudi temeljitejšo analizo koncepta »kiberreligijskega« in njegovih začetkov ter sklepni del z ugotovitvami. Velja še dodati, da je pri raziskovalnem vprašanju »metareligijskost« sicer mišljena zlasti v kontekstu t. i. samoreferenčnosti oziroma krožnosti, nekakšne religije o religiji ter obenem tudi v okviru reflektirane abstrakcije tistega, kar naj bi bilo središčno vsemu religijskemu (če je to sploh mogoče izluščiti). Tu lahko vsaj delno navežemo tudi drug izraz, ki se pojavi v raziskovalnem vprašanju, in sicer »transreligijskost«. Ta termin je v našem primeru razumljen kot lastnost

religijskega pojava, ki presega kontekst (pogosteje uporabljenega izraza) inter- oziroma medreligijskega. »Transreligijskost« bi tako lahko bila nekakšna posledica kompleksne in eklektične zmesi različnih medreligijskih značilnosti, ki jih abstrahira in obenem predrugači v poseben pojav (predpona trans-), ki je hkrati več kot zgolj omenjena »mešanica« in se na tem mestu že navezuje na prej omenjeni pojem »metareligijskosti«. Obenem »transreligijskost« razumemo tudi kot tisto, kar presega klasične okvire religijskega, zgledujoč se po drugih pogosteje pojavljajočih se terminih z enako predpono, kot je npr. pojem »transnacionalnosti«.

Nekaj besed velja nameniti tudi naslovu magistrskega dela. Izraz »*deus ex machina*« je sicer dobro znan zlasti iz literarne teorije, kjer se uporablja v prenesenem pomenu kot literarno sredstvo, vendar je našem primeru mišljen dobeseden pomen tega reka, kot »bog iz stroja«, konkretno v kontekstu tematike magistrskega dela kot »bog/religija iz strežnika/strežnikov« (nanašajoč se na tri gibanja, ki jih bomo preučevali).

Slika 1.1: Revija Wired je leta 2002 objavila naslovno zgodbo, v kateri so računalniški procesi pojmovani kot teološki



Vir: Kelly v Boler (2007, 153).

2 TEORETSKA IZHODIŠČA

Pregled teoretskih izhodišč bo v tem poglavju razdeljen na dva dela. V prvem delu bomo skušali na kratko opredeliti religijo in konkretneje nova religijska gibanja, v drugem pa se bomo osredotočili na teoretska dognanja v odnosu med religijo in internetom. To bo tudi teoretski temelj za študijo primerov v drugem sklopu magistrskega dela.

2.1 Opredelitev novih religijskih gibanj

Definiranje religije in religijskega je vse prej kot lahka naloga. Opredelitve religijskega so tako že desetletja predmet najrazličnejših teoretskih in empiričnih razprav ter člankov, vendar je še vedno težko trditi, da je akademska sfera zedinjena glede definiranja religije, torej glede tega, kaj religija sploh je. Temu vprašanju bi lahko namenili najmanj samostojno monografijo, zato se bomo v magistrskem delu zadovoljili zgolj s pregledom nekaterih uveljavljenih pristopov k opredeljevanju religije oziroma natančneje novih religijskih gibanj. Definicije namreč »niso nekaj zgolj teoretičnega, temveč lahko odločilno vplivajo tudi na vlogo, pomen in meje religije v javnem, družbenem življenju« (Beckford v Črnič 2001, 1006).

Pri teoretskem opredeljevanju religije lahko v grobem razlikujemo med dvema osnovnima pristopoma. Pri prvem gre za »vsebinske (substancialne) definicije, ki poskušajo opredeliti, kaj religija je in kateri so elementi, ki ločijo religijske od nereligijskih kategorij« (Črnič 2001, 1009), pri drugem pa za »funkcionalne definicije, ki religijo določijo glede na funkcijo, ki jo ima za posameznika in družbo« (prav tam). Tako npr. ena izmed »klasičnih« funkcionalnih opredelitev religijo vidi kot »vse, kar daje smisel. Razumevanje religije kot osmišljajoče dejavnosti v funkcionalnem opredeljevanju religije temelji na Webrovem pa tudi Simmlovem delu« (prav tam, 1010–1011). Ker pa imajo tako substancialne kot funkcionalne definicije tudi številne pomanjkljivosti, »v sodobnem družboslovju vse bolj prevladujejo nevsebinski, nehegemonski in multidimenzionalni pristopi k definiranju religije. (...) Definicija religije je tako dinamičen koncept, odvisen od različnih kontekstualnih dejavnikov« (prav tam, 1013).

Eno izmed takšnih rešitev pri opredeljevanju religije je predstavil ameriški filozof Rem B. Edwards (Edwards v Smrke 2000, 28) in temelji na ideji avstrijskega filozofa Ludwiga Wittgensteina iz dela *Filozofska raziskovanja*, ki je izšlo leta 1953. Po Edwardsu oziroma

Wittgensteinu tako »nimajo vsi objekti oziroma pojavi, ki nastopajo pod istim imenom, skupnega bistva. V resnici so povezani s kompleksno mrežo podobnosti« (Smrke 2000, 28). Kot tak primer je Wittgenstein navedel igre. »Igre niso povezane z nekim skupnim bistvom, ampak jih povezuje kompleksna mreža podobnosti – t. i. družinskih podobnosti. Nobena posamična lastnost iz mreže družinskih podobnosti oziroma lastnosti ni nujna sestavina posamične igre, nobena igra ne vsebuje vseh lastnosti iger. Tako pa je tudi z religijami« (Edwards v Smrke 2000, 28). Takšna opredelitev omogoča, da se izognemo »posplošitvam, ki se opirajo na najmanjši skupni imenovalc« (Smrke 2000, 29). Konkretno v primeru religije to pomeni, da »nobena religija ne vsebuje vseh (družinskih) lastnosti religij, nobena posamična lastnost ni nujna sestavina religije. (...) Religijo moramo šteti za pojav z zabrisanimi robovi« (prav tam, 28–29).

Od splošnejših opredelitev religije lahko preidemo na polje definiranja novih religijskih gibanj – izhajamo namreč iz predpostavke, da bi lahko mednje uvrstili tudi tri gibanja, ki bodo predmet podrobnejše analize v nadaljevanju tega dela, to so kopimizem, sinteizem in googlizem. »Britanska sociologinja Eileen Barker, ena najbolj znanih raziskovalk področja sodobne alternativne religioznosti, poudarja, da je pri tako raznorodnem pojavu, kot so nova religijska gibanja, izjemno težko utemeljeno posploševati« (Črnič 2012, 25). Pri novih religijskih gibanjih gre za »dinamičen pojav, ki ga je potrebno razumeti skozi njegovo spreminjanje« (Barker v Črnič 2012, 25). Tako naj bi bilo za nova religijska gibanja ob njihovem nastanku značilno, da imajo poleg tega, da so majhna in je v njih populacija atipično zastopana, tudi karizmatične(ga) voditelja/e, ki vodi člane prve generacije, ter temeljijo na nekem novem verskem sistemu, v katerega je navadno zajeta tudi delitev na »njih« in »nas«, okolica oziroma širša javnost pa jim navadno ni naklonjena (prav tam). Poleg vseh naštetih značilnosti velja še dodati, da se začetni člani navadno osebno poznajo in so kot člani prve generacije tudi najbolj predani gibanju, med njimi pa so predvsem mladi, ki so »nadpovprečno izobraženi, relativno dobro materialno preskrbljeni in zdravi predstavniki srednjega sloja, (...) večinoma belci« (Črnič 2012, 25). Poleg tega, da se omenjene značilnosti po nekaj letih delovanja pri večini gibanj začnejo spreminjati, »je danes, približno štiri desetletja po njihovem največjem razmahu, za veliko večino teh gibanj značilno prilagajanje družbenemu okolju, zgoraj navedene karakteristike pa veljajo le še za nekatere skupine« (prav tam, 26). Če torej zaokrožimo z opredelitvijo Barkerjeve, »med nova religijska gibanja uvrščamo religijske skupine, ki so se pojavile v današnji obliki po drugi svetovni vojni in so

religijske v smislu, da ponujajo religijski ali filozofski pogled na svet, ali pa ponujajo način za dosego kakega višjega cilja (kot npr. transcendentno znanje, duhovno razsvetljenje, samospoznanje ipd.)« (Barker v Črnič 2012, 47).

Ker so v središču zanimanja magistrskega dela tri nova religijska gibanja, ki so nastala v 21. stoletju, se zdi smiselno opreti tudi na teoretiziranja in izsledke religiologinje Carole M. Cusack (2010), ki govori o t. i. »ustvarjenih religijah« (ang. *Invented Religions*) - v zadnjem obdobju se sicer vse pogosteje uporablja tudi prevod »izmišljene religije«. Mednje uvršča novejšje religije, ki so nastale v novem tisočletju in v večini primerov črpajo religijsko vsebino iz popularne kulture ali fikcije. Sem npr. spadata novi religijski gibanji, kot sta jedijevstvo in pašafarijanstvo oziroma Cerkev leteče špagetne pošasti (Cusack 2010). Slednja v svoji očitni parodičnosti pravzaprav skriva subverzivno kritiko različnih religijskih doktrin in praks ter odpira številna vprašanja o prostoru religijskega v sodobnih družbah (Van Horn in Johnston 2007), velike zasluge za njeno popularnost in hitro širjenje pa gre med drugim pripisati tudi spretni uporabi interneta s strani njenih privržencev (Walach 2008). Pojem »ustvarjenih religij« je sicer v nasprotju s tradicionalnim razumevanjem religije kot pojava, katerega nastanek lahko poiščemo v božjem razodetju (kot npr. pri judaizmu, krščanstvu ali islamu), ali pa z religijami, katerih izvor je tako daleč v preteklosti, da so prvotni začetniki religije neznani, čaščenje pa je razvidno (primer hinduizma). Pojem se nanaša na nauke, ki niso zgolj novi, temveč so odkrit proizvod človeške domišljije, vendar vseeno spadajo pod oznako religije (Cusack 2010, 1). Cusackova med drugim črpa tudi iz teoretiziranj Adama Possamaija, ki govori o t. i. hiperrealnih religijah, opirajoč se na Baudrillardove ideje. Hiperrealne religije Possamai opredeljuje kot zmes religijskih tradicij in popularne kulture. Takšne religije vidi kot simulaker in so tako konzumirane in individualizirane, s tem pa pomenljivejše za posameznika kot pa npr. za skupnost ali kongregacijo. Mednje Possamai npr. umešča že omenjeno jedijevstvo (Possamai 2007, 1–2).

Po besedah Cusackove je marsikateri preučevalec religijskega, ki sicer ni pripadnik ali zagovornik določene religije, še vedno pod vplivom »tradicionalnega« religijskega modela (npr. na Zahodu na prevladujoči model vpliva predvsem najštevilčnejše krščanstvo (Cusack 2010, 142)) in »ustvarjene« religije samodejno zavrne kot domnevno neavtentične (prav tam, 22). Nasprotno pa navaja religiologa Lonnieja Klieverja, ki je trdil, da so vsi religijski svetovi v bistvu pravzaprav fiktivni ter da so »religijski simboli hevristična fikcija« (Kliever v Cusack 2010, 22). Tako je tudi večkrat dejal, da so pravzaprav vse religije »iznajdene oziroma

ustvarjene« (Kliever v Cusack 2010, 141). Študija Cusackove obenem skuša pokazati, da »ustvarjene religije niso trivialne, niti nujno neveljavne, temveč so, v kolikor jih preučujemo v ustreznem zgodovinskem in družbenem kontekstu, funkcionalno zelo podobne, če ne enake kot tradicionalne religije« (Cusack 2010, 3). Poudarja, da pri religijah »kriterij resnice ni več tako zelo pomemben, verjetno tudi zaradi napredkov v znanosti, kot je npr. Darwinova teorija evolucije ali pa geološko datiranje zemeljske skorje, ki sta pod vprašanj postavila marsikatero trditev, ki je navedena v Bibliji, s čimer je religija postala predvsem nekaj, kar oskrbuje posameznike z nekim smislom, pomenom« (prav tam, 145). Prav tako pa kulturni razvoj spreminja, kako se o bogu govori in razmišlja (Borg in Mackenzie v Casey 2006, 85) in tako se nujno tudi spreminjajo religijski rituali, simboli, koncepti in podobe svetega ter naše zaznave in predstave o svetem, prvobitnem, božjem (Casey 2006, 85). Cusackova nadaljuje, da so »ustvarjene« religije pogosto zavrjene kot manj ali nelegitimne tudi zato, ker je njihov temeljni medij za širjenje internet. Slednje pa se vendarle spreminja, saj tudi vse več tradicionalnih religij uporablja internet, ne zgolj za spletne strani s splošni informacijami, temveč tudi za virtualna romanja, participacijo pri »kiberobredih« idr. Vendar pa so »nove in iznajdene religije tiste, ki so pokazale največjo iznajdljivost pri uporabi interneta, kar jim je omogočilo prodor in vpliv daleč prek njihove dejanske velikosti ravno zaradi internetne prisotnosti« (Cusack 2010, 148).

V primeru novih kiberreligijskih gibanj so izsledki Cusackove pomembni predvsem zato, ker vsako od treh gibanj, ki jih bomo analizirali, umeščajo kot potencialno relevanten predmet religiološkega raziskovanja. »Čeprav gre za v številčnem smislu obrobni pojav, saj članstvo in pripadnost sodobnim alternativnim in religijskim duhovnim skupinam redkokje preseže odstotek ali dva prebivalstva, njegov kulturni pomen krepko odtehta statističnega. (...) V zadnjem času pa je vse več raziskovalne pozornosti usmerjene v načine, na katere sodobne alternativne religije in duhovnosti razkrivajo naravo poznomodernih družb« (Črnič 2012, 260). Slednje se zdi pomembno izhodišče v primeru našega raziskovanja, kjer bomo med drugim skušali tudi ugotoviti, ali značilnosti novih kiberreligijskih gibanj razkrivajo oziroma sovpadajo z omenjeno naravo sodobne družbe (vsaj na Zahodu). Obenem pa nekateri teoretiki (Clarke 2006a v Črnič 2012, 260) tudi menijo, da nova religijska (in duhovna) gibanja »mogoče lahko služijo tudi kot indikator, na podlagi katerega bi se nemara dalo sklepati o prihodnosti religije kot take.«

Podobno kot Marcotte in Năstuță, ki govorita o opaznem vplivu informacijskih tehnologij (kot je npr. internet) na religijske dimenzije našega življenja (Marcotte 2010, 247 in Năstuță 2012, 63), tudi Črnič (2012, 28) poudarja vpliv družbenih sprememb na transformacijo novih religijskih gibanj ter tudi na samo povpraševanje po specifičnih oblikah duhovnosti, kjer poleg ekonomskih, političnih in socialnih sprememb kot pomembnega izpostavi razvoj komunikacijskih tehnologij, med katerimi izstopa ravno internet. Prav tako »prostori svetega niso več omejeni zgolj na tradicionalne religijske institucije, ampak postajajo razpršeni po različnih področjih vsakdanjega življenja glede na posameznikove (duhovne) izkušnje« (Črnič 2012, 161). Tudi Heidi Campbell med drugim piše, da »v zahodnih družbah posamezniki izvajajo religijsko na načine, ki črpajo iz številnih svetih in sekularnih prostorov (...) z namenom, da bi ustvarili lastne hibridne duhovnosti« (Campbell 2012a, 79). Med te prostore bi lahko tako umestili tudi internet oziroma kiberprostor (ki bo obravnavan v nadaljevanju). »Primer interneta (...) kaže, da ta alternativnim religijam po eni strani prinaša številne pozitivne potencialne (radikalno povečanje dosega njihovih sporočil, možnost intenzivnejše komunikacije med pripadniki in manjšimi skupnostmi tudi na daljavo ipd.), hkrati pa tudi nekatere omejitve njihovi rasti in delovanju nasploh« (Beckford v Črnič 2012, 261). Dinamična narava interneta med drugim posamezniku hkrati omogoča, da preoblikuje in izvaja religijske rituale zunaj tradicionalnih kontekstov, preoblikuje pa lahko tudi njihov pomen (Campbell 2012a, 78). Razmerje med internetom in religijo pa bo podrobneje predstavljeno v naslednjem podpoglavju.

2.2 Religija in internet

Pred pregledom teoretskih izhodišč o religiji in internetu si najprej velja podrobneje ogledati pojem kiberprostora. Predpona »kiber« je sicer vzeta iz izraza »kibernetika«, ki pomeni primerjalno študijo avtomatizirane komunikacije in kontrole v delovanjih živih teles in v mehanskih ter električnih sistemih, kot so npr. računalniki. Izraz izvira iz grščine in pomeni »krmar« (Lyon 2000, 7). Kiberprostor pa »bi lahko opredelili kot poseben elektronski prostor, povezan z računalniškimi omrežji. Obenem je geografsko neomejen, 'nefizičen' prostor, neodvisen od časa, razdalje in lokacije, v katerem potekajo transakcije med ljudmi, računalniki ter ljudmi in računalniki« (Hamelink v Casey 2006, 77). Tako »delovanje kiberprostora omogočajo računalniške tehnologije in obsega internet, elektronsko pošto, usenet, igranje računalniških iger med različnimi uporabniki idr.« (Rheingold v Casey 2006,

77). Če torej dosledno sledimo tej opredelitvi, lahko vidimo, da »kiberprostor« ni sopomenka »interneta« (temveč prej njegova nadpomenka), tako kot »internet« ni neposreden sinonim za »svetovni splet«. Kljub temu pa so si vsi trije pojmi podobni in jih bomo v magistrskem delu pogosto uporabljali kot nekakšne razširjene sinonime, saj je takšna uporaba razvidna tudi v številnih teoretskih virih, treba pa je upoštevati, da vendarle ne gre za povsem istopomenske izraze. Kot bomo videli v nadaljevanju, pa je pojem kiberprostora pogosto povezan tudi s pojmom »virtualno« in »digitalno«, ki se prav tako neposredno nanašata na sodobne IT-sisteme.

Cheryl Casey piše, da je dandanes na spletu že skoraj vsaka religija, četudi je še tako majhna ali nenavadna. Nadalje pravi, da študije nakazujejo, da je religija na internetu področje, ki (z raziskovalnega vidika) ne sme biti spregledano, kiberprostor pa je tako postal naslednji medij, ki je vstopil v dolgoletno debato o odnosu med religijo in tehnologijo (Casey 2006, 73). Podobnega mnenja je tudi Urban, ki trdi, da je internet ena izmed pomembnejših sodobnih tehnologij, ki jo s pridom izkoriščajo zlasti mlajša nova religijska gibanja, pri tem pa poudarja, da gre tudi za eno izmed manj raziskanih področij novodobništva (Urban 2000, 273). Tudi Eileen Barker pravi, da preučevalci religij ne bi smeli zanemarjati kiberprostora kot nove spremenljivke v preučevanju religij(e) (Barker v Jakobsh 2006, 237). Ker »religija ni zgolj nekaj, kar posameznik počne z govorom ali razumom, temveč tudi s telesom in prostorom, v katerem biva« (Morgan v Heidbrnik in Miczek 2010, 3–4) in ker ima »prostorsko epistemološki in ontološki pomen – je del naših predstav o stvarnosti, resnici in kavzalnosti« (Shields v Gotved 2006, 477), je torej raziskovanje interneta/kiberprostora v kontekstu religijskega še kako relevantno; tako tudi Jennifer Cobb poudarja, da sta svet spiritualnega in svet kiberprostora tesno povezana (Cobb v Casey 2006, 77).

»Internet omogoča širjenje informacij o kakem novem religijskem konceptu ali produktu z izredno hitrostjo ter omogoča hitro povezovanje ljudi znotraj kiberprostora« (Cusack 2010, 123). Razumljivo je torej, da so bila »že od začetkov interneta pričakovanja v zvezi z njegovimi učinki za prihodnost religije visoka« (Lövheim 2008, 213). Kot pravi Ronald Grimes, »sta bila nedolgo tega termina rituala in medijev obravnavana kot oznaki za dve ločeni kulturni področji – eno sveto in drugo sekularno« (Grimes v Radde-Antweiler 2006, 1), zato mediji niso bili najbolj obetajoč predmet preučevanja v teoriji ritualov. Toda to se je močno spremenilo. Pomen medijev, zlasti interneta, za religijo in religijske procese je postal opazen tudi v akademskem svetu: »Mediji oskrbujejo s surovinami tako namerne kot

nenamerne konstrukcije religijskih pomenov med ljudmi v najrazličnejših kontekstih« (Koover in Lundby v Radde-Antweiler 2006, 1). Na splošno prisotnost religije in spiritualnosti na spletu eksponentno narašča. Poleg tega, da internet uporablja vse več religijskih skupin in organizacij ter posameznikov, je splet redefiniral načine obstoja religijskih skupnosti v svetu, tako na spletu kot zunaj njega, obenem pa je pomembno vplival tudi na to, kako religijske skupine in organizacije komunicirajo s člani skupnosti in širijo svoje ideje med drugo populacijo. Prav tako pa splet tudi pomembno vpliva na interakcije med posamezniki in soverniki ter navsezadnje tudi na izvajanje religijskih obredov in praks (Brasher v Marcotte 2010, 248).

Po Cowanovih besedah je »eno izmed očitnih vprašanj, ki se nanašajo na internet kot mesto izvajanja religijskih praks, ali bo spletna religija kdaj nadomestila religijo 'zunaj spleta', ali bo torej kiberprostor kdaj nadomestil 'resnični' prostor. (...) Bo imela cerkev nekoč več pomena na spletu kot zunaj njega? Nekateri celo trdijo, da se to že dogaja« (Cowan 2005, 262). Campbellova pa opozarja, da spletnih tehnologij ne moremo iztrgati iz kontekstov zunaj spleta, zato je treba biti pozoren, kako prakse zunaj interneta vplivajo na vedênje in prepričanja na njem. Svet spleta je zavestno in nezavedno zaznamovan z uporabnikovimi vrednotami in vzorci delovanja zunaj spleta, kar kaže na močno povezavo med vedenjem na internetu in zunaj njega, to prekrivanje torej usmerja posameznikove interakcije na internetu (Campbell 2012a, 65, 83–84). »Sedanje študije o religijski identiteti na spletu potrjujejo ugotovitve v študijah internetnih skupnosti, da je interakcija na spletu pogosto dopolnilo, in ne nadomestek religijskega udejstvovanja zunaj spleta. Izražanje religijske identitete na spletu tako ni ločeno od posameznikove identitete v življenju zunaj njega ter ga tudi ne bi smeli raziskovati na ta način« (Clark v Campbell 2012b, 687). Podobno trdita Kluver in Chen, ki menita, da je »uporaba interneta postala predvsem pomembno dopolnilo k religijski izkušnji zunaj spleta in da število religijsko/spiritualno usmerjenih spletnih strani posledično narašča« (Kluver in Chen 2008, 117). Cowan sklene, da ne moremo »biti na spletu«, ne da bi bivali zunaj njega, in dokler bo to držalo, so napovedi o internetu kot neodvisnem prostoru pretirane (Cowan 2005, 262). Jakobsh pa navaja, da tudi »Højsgaard opominja, da internet ne deluje znotraj nekakšnega vakuuma, temveč, da gredo socialne, politične in kulture razmere z roko v roki z izjemnim tehnološkim potencialom samega interneta, poudarja pa tudi pomembnost upoštevanja slednjega s strani preučevalcev kiberreligijskega« (Højsgaard v Jakobsh 2006, 240). »V primeru spletne religije, ljudje živijo svojo religijo na in skozi medij interneta. (...)

Za ljudi, ki prakticirajo religijo na spletu, internet ni neki 'drug' prostor, temveč je prepoznan kot del vsakdanjega življenja, v okolje katerega so religijski pomeni in aktivnosti zgolj 'podaljšani'« (Helland 2005, 13).

Medtem pa Cho piše, da religija na spletu lahko deluje na različne načine: kot komplementaren del religije zunaj spleta, kot nadomestek za religijo zunaj spleta, lahko pa se tudi pojavi v oblikah, ki so kvalitativno bistveno drugačne od religijskih združevanj zunaj spleta. Religija na spletu lahko tudi vpliva na religijo zunaj njega (ne velja torej nujno zgolj obratni tok) (Cho 2011, 13). Radde-Antweiler poudarja, da je eden izmed relevantnih vidikov preučevanja za sodobne religijske študije raziskovanje, kako prenos religioznega iz konteksta »offline« v »online« modificira podobo in vsebino religijskega nasploh (Radde-Antweiler 2008, 203). Urban tako meni, da internet odpira številne nove možnosti, tako za zatiranje kot osvoboditev, kapitalistično izkoriščanje kot osebno emancipacijo (Urban 2000, 274). Internet se pojavlja kot alternativni družbeni prostor, ki združuje ljudi vsega sveta in je pri tem osvobojen razrednih hierarhij, geografskih mej, premoženjskega stanja posameznika, etničnega izvora, starosti, spola in drugih kategorij, ki so sicer del vsakdanjih družbenih prostorov (Urban 2000, 273 in Boler 2007, 150), torej prostorov »zunaj« spleta. Tudi po Krügerjevih besedah lahko »opazimo, da novi procesi komuniciranja (kot so npr. internetne klepetalnice, spletna mesta z rubrikami najpogostejših vprašanj idr.) ustvarjajo nove hierarhije med uporabniki spletnih forumov. Takšna nova difuzija ritualnega znanja, ki je dandanes dosegljiva vsakemu uporabniku interneta, tudi označuje spremembe v tradicionalni strukturi religijskih skupnosti« (Krüger 2005, 1). Stephen O'Leary pravi, da je ena izmed prednosti interneta tudi ta, da omogoča lažje povezovanje med pripadniki netradicionalnih, alternativnih verstev, ki se morda bojijo, da bi jih lahko njihova nekonformistična religijska pripadnost v vsakdanjem življenju stigmatizirala znotraj skupnosti, zlasti v okoljih, ki so sovražna do nekrščanskih veroizpovedi (O'Leary v Cusack 2010, 123–124). Internet tako ponuja nove možnosti v oblikovanju in tudi prezentaciji posameznikove religijske identitete, zlasti pri ljudeh, ki nimajo takšnih priložnosti v svojem lokalnem kontekstu zunaj spleta, ter pri posameznikih, ki pripadajo skupinam, ki so stalno na očeh javnosti (Dawson in Hennebry v Campbell 2012b, 687). Internet je obenem tudi orodje, ki omogoča oblikovanje religijskih identitet na načine, ki so manj strukturirani od tistih, ki jih ponujajo uradne institucije zunaj spleta (Campbell 2012b, 687). Na internetu lahko tudi vsakdo »obišče« malodane katerokoli religijo, lahko pa tudi ustvari svojo religijo ter jo širi naprej, kar omogoča širjenje številnih

alternativnih religijskih pogledov (Dawson in Hennebry v Năstuță 2012, 70) in je (kot bomo videli) tudi značilno za nova kiberreligijska gibanja.

Helland v svoji tipologiji iz leta 1999 razlikuje med religijskimi spletnimi stranmi, na katerih uporabniki lahko delujejo brez večjih omejitev in z visoko stopnjo interaktivnosti (kar poimenuje kot spletno religijo oziroma »*online religion*«), ter prevladujočimi religijskimi spletnimi stranmi, ki ponujajo zgolj religijske informacije brez možnosti interakcije (religija na spletu oziroma »*religion online*«), vendar je skladno z nekaterimi kritikami takšnega razlikovanja kasneje pojasnil, da je večina sodobnih religijskih strani kombinacija obeh različic (Helland v Krüger 2005, 2). O pomembnosti Hellandovega razlikovanja med religijo na spletu ter spletno religijo piše tudi Rosalind Hackett (Hackett 2006, 68). Helland (2005) tudi trdi, da je ključno vprašanje, ki si ga moramo postaviti, ko preučujemo religijo na internetu, katera delovanja ali spletne aktivnosti lahko obravnavamo kot avtentično religijsko delovanje, kar pa je po Hellandovih besedah zelo problematično določiti (prav tam, 6). Po njegovem mnenju bo tako »navidezna avtentičnost religijskih aktivnosti in izkušenj odigrala odločilno vlogo pri tem, ali bo internet nekoč postal prostor za osrednje religijsko delovanje in dogajanje« (Dawson v Helland 2005, 6).

Del teoretikov poudarja tudi številne potenciale, ki bi jih kiberprostor oziroma internet lahko imel za prihodnost religijskega. Brasher govori o »izrednem« vplivu interneta na razvoj religije v prihodnosti (Brasher v Cowan 2005, 257). Teologinja Jennifer Cobb vidi internet kot brezmejen prostor za razvoj intelektualnih, duhovnih in emocionalnih potencialov človeštva (Cobb v Calheiros 2014, 9), medtem ko po Jakobshevem mnenju »internet vse bolj postaja več kot zgolj orodje za komuniciranje, dejanski medij s potencialom, da oblikuje realnost in tako postavlja nova vprašanja o skupnostnem, družbenem pomenu religije« (Jakobsh 2006, 238). »Za številne posameznike internet spreminja način interakcije z bogom oziroma 'nadnaravnim' (Năstuță 2012, 65). Judge med drugim trdi, da lahko arhitektura spleta tudi simulira sveta romanja s tem, ko se posameznik na spletu sprehaja med različnimi »svetimi« (spletnimi) stranmi (Judge v Kluver in Chen 2008, 138), kar bi utegnilo imeti vidnejše učinke na razvoj religijskega na internetu tudi v prihodnje. Še bolj optimističen je Krüger, ki pravi, da nas »kiberprostor lahko pomaga pripeljati k 'spravi' velikih shizem naše dobe, kot je tista med znanostjo in dušo, med organskim svetom in svetom, ki smo ga ustvarili« (Krüger 2007, 143). McLuhan, ki je sicer kritik religijskih interpretacij »digitalne dobe«, tudi izraža določeno mero občudovanja do novih komunikacijskih tehnologij in tako

pravi, da električna informacijska okolja v svoji navidezni »nadzemeljskosti« ustvarjajo iluzijo o svetu kot spiritualni substanci (McLuhan v Krüger 2007, 154), kar je tudi (kot bo prikazano v nadaljevanju) tesno povezano s konceptom »kiberreligijskega«. Brasher gre v svojih trditvah celo tako daleč, da trdi, da bi lahko religija na spletu postala dominantna oblika religijskih praks v tem stoletju (Brasher v Cowan 2005, 262), pa tudi Foltz in Foltz menita, da vse več ljudi zapušča »fizične« cerkve ter se raje odpravi v t. i. »kibercerkve« (Foltz in Foltz 2003, 322). Dawson in Hennebry celo verjameta, da internet tako odpira možnosti nastanka povsem »brezcerkvenih« (ang. *churchless*) religij (Dawson in Hennebry v Nāstužā 2012, 66). O'Callaghan navaja Coxovo trditev, da je ena izmed potencialno pomembnejših vlog, ki jih pripisujemo računalnikom, njihova možnost, da bi pobegnili iz fizičnega obstoja. Cox se sklicuje tudi na Deryja, ki pravi, da sodobna odvisnost od digitalnih tehnologij ter ezoterično znanje in prikrita terminologija dajejo računalniški znanosti skoraj religijski pomen. Cox kiberprostor celo opiše kot »nova nebesa na zemlji, nebeško mesto« (Cox v O'Callaghan 2014, 93). Toda O'Callaghan ob tem poudarja, da je Cox sicer skeptičen glede zmožnosti informacijske tehnologije, da bi v dovoljšni meri zapolnila duhovne potrebe človeštva, vendar pa hkrati priznava, da ima informacija v današnjem času nekakšen duhovni značaj, kar ji potencialno omogoča, da postane alternativa tradicionalnim religijskim sistemom (O'Callaghan 2014, 94).

3 KIBERRELIGIJSKO PRED KIBERRELIGIJSKIM

Na podlagi pregleda temeljnih teoretskih izhodišč s področij religije in interneta (oziroma spletnega kiberprostora) v prejšnjem poglavju bi bilo torej na prvi pogled moč trditi, da kot kiberreligijsko lahko opredelimo karkoli, kar je povezano z religijo na internetu. Adam Possamai, na primer, izhajajoč iz opredelitev novih kiberreligijskih gibanj, kot jih je zapisala A. Karaflogka (Possamai 2007, 12–13), med kiberreligijska gibanja uvršča tudi religije, ki so sicer nastale »na internetu«, vendar njihov religijski nauk ne vključuje interneta. Primer za to so npr. omenjene »popkulturne« religije in številne druge, t. i. »ustvarjene« religije. Sam menim, da je takšna definicija preširoka in se lahko zaradi tega nanaša na povsem poljubne povezave med religijo in internetom. V skladu s to opredelitvijo bi lahko kot kiberreligijsko označili tudi kakršnokoli opaznejšo uporabo spleta s strani tradicionalnih religij. Zavaljo tega se v magistrskem delu uporaba izraza »kiberreligijskega« (navezujoč se tudi na opredelitev kiberprostora v prejšnjem poglavju) nanaša zgolj na religije, ki internetni kiberprostor vidijo kot enega izmed temeljnih ali vsaj zelo pomembnih elementov svojega »nauka«, ne zgolj kot sredstvo za njegovo širjenje, kar je npr. moč opazovati pri tradicionalnih religijah (in tudi večini drugih).

Podrobnejši razmisleki ali raziskave o takšnih kiberreligijah pa so zelo redki, čeprav smo lahko v zaključku prejšnjega poglavja zasledili nekatera teoretiziranja, ki govorijo predvsem o potencialih interneta/kiberprostora in ki so idejno zelo blizu tistemu, kar bi lahko poimenovali kot kiberreligijsko. Ker je obenem lahko kiberreligijsko vsaj v določenih točkah sorodno z nekaterimi idejami različnih tehno-/transhumanističnih in posthumanističnih skupin ter podobnih (navadno) radikalnejših gibanj »človeškega potenciala« (ki pa ne »izhajajo« neposredno iz spleta oziroma kiberprostora in velikokrat niti niso neposredno povezana z religijskimi pojavi), nas pri pregledu kiberreligijskega zanima le tisto, kar je relevantno v kontekstu religiološkega raziskovanja, z namenom fokusirane zožitve polja zgolj na predmet preučevanja, ki je torej neposredno povezan z internetnim »izvorom«.

3.1 Kiberreligijsko pred množično uporabo interneta in »zunaj« pojava novih kiberreligijskih gibanj

Začetke kiberreligijskih idej lahko opazujemo že pred množično uporabo interneta. Z izjavo »medij je sporočilo« je npr. Marshall McLuhan že v šestdesetih letih opozoril, da način, kako je informacija zapakirana, izmenjana in dostavljena, lahko vsebuje ravno toliko informacij kot samo sporočilo, kar kaže na kompleksne učinke področij mišljenja in delovanja (McLuhan, Coupland in Saul v Kirmayer in Raikhel 2013, 167). V današnjem kontekstu je torej tak »medij« (če sledimo McLuhanovi opredelitvi) tudi internet oziroma internetni kiberprostor. Če pa se ozremo v nedavno preteklost, v obdobje pred internetom, lahko vlogo omenjenega medija opazujemo na primeru televizije, v religijskem kontekstu zlasti v primeru t. i. televangelizma, ki se je v petdesetih letih najprej pojavil v ZDA; še pred tem je to vlogo primarno imel medij radia. Denson (2011) v svoji tehnofenomenološki analizi govori o tem, kako samo gledanje televangelistične maše nekega TV pridigarja, presega »klasično« gledalčevo sprejemanje sporočila. Po Densonovih besedah »medij televizije nadomesti medija hostije in vina« (Denson 2011, 105), ki sta navadno sestavni del cerkvenega (krščanskega) obredja. Kljub temu da ta izkušnja za gledalca ni enakovredna tisti v cerkvi, televangelizem s tem ustvarja »novo polje raznolikih religijskih izkušenj, ki so nepredstavljive brez tehnološkega posrednika« (Denson 2011, 108), in ima hkrati s tem tudi transformativen učinek na širšem področju religijskega izkustva. Kljub temu pa se zdi, da je poglobitna razlika med televangelizmom in kiberreligijskim v tem, da je v prvem primeru televizija kot »medij, ki je hkrati sporočilo«, z vidika čaščenja vendarle sekundarnega pomena in v bistvu še vedno posreduje religijsko sporočilo, ki bi lahko nastalo tudi brez televizijskega medija, medtem ko je pri kiberreligijskem medij interneta sam osrednji element »svetega«. Tako bi lahko rekli, da McLuhanovi premisleki celo bolj držijo v zadnjem primeru kot v primeru televizije, čeprav so bili izrečeni desetletja pred množično uporabo interneta.

Zametke kiberreligijskega lahko med drugim najdemo že pri kontroverznem novoreligijskem gibanju Nebeška vrata, katerega začetki segajo v zgodnja sedemdeseta leta, znano pa je postalo predvsem po aktivnostih v devetdesetih letih (o tem gibanju bomo več povedali v naslednjem podpoglavju). Velja omeniti, da je na spletu moč najti tudi neredka neznanstvena dela, ki govorijo o idejah, ki so zelo blizu temu, kar bi lahko pojmovali kot kiberreligijsko, in kažejo na to, da takšni razmisleki niso nekaj novega, vendar jim zavoljo izrazito leposlovne in manj »strokovno« relevantne narave na tem mestu ne bomo namenjali večje pozornosti (eden

izmed takšnih avtorjev je npr. William Henry, zlasti pri večjih spletnih ponudnikih, kot je Amazon, pa je moč najti tudi podobna dela drugih piscev).

Če se ozremo na ideje v zgodnjih devetdesetih letih, Oliver Krüger (2007) med drugim piše, da že od takrat »ontološki vzorci interpretacije (interneta) vključujejo bolj ali manj metafizične domneve glede same narave interneta in glede pojma virtualne resničnosti« (Krüger 2007, 140–141). Pri tem med pomembnejšimi teoretiki omenja Michaela Heima in njegov pojem »metafizike kiberprostora«, o katerem je Heim govoril že leta 1993. »Neologizmi 'kiberplatonizem', 'kibergnosis' in 'tehnognosis' predstavljajo kreativni sprejem tega koncepta v postmoderni filozofiji medijev, ki se primarno osredotoča na premagovanje človeškega telesa s sredstvi 'virtualnih tehnologij'« (prav tam). »Oscilacije med tehnoznanstvenimi in metafizičnimi polji izvirajo s kozmogonskega področja kibernetike in iz inkluzivne ter zelo teoretične narave delovanja vesolja« (Calheiros 2014, 6). Krüger pa med drugim tudi primerja razmerje med religijo in internetom s t. i. (novodobniško) idejo o Gaji, planetu Zemlji, na kateri so vsa bitja med seboj povezana z eno Naravo oziroma v sodobnem kontekstu z internetnim kiberprostorom (Krüger 2007). Podobno idejo razvija tudi Calheiros (2014, 10): »Za pripadnike kiberkulture je kiberprostor kot prostor izmenjave vir intelektualne in duhovne združitve, ki omogoča 'tehnoscendentno' izkušnjo skupnosti. Globalna zavest, ki izvira iz fuzije človeka in stroja, je obravnavana kot vhod v komunikacijsko dobo brez primere, prvi korak k realizaciji božanske enitete, sestavljene iz kolektivnega človeškega duha.« Ideja »globalne zavesti« torej govori o tem, da bi medij, kot je npr. internet, povezal posameznike tako s tehničnega kot spiritualnega/duhovnega vidika, kar bi pripeljalo do kolektivnega duha kot superiorne enitete (Calheiros 2014, 3); to pa je moč opaziti tudi pri obravnavanih kiberreligijah.

Tudi »Stephen O'Leary je leta 1996 napovedal, da bo religija na spletu sčasoma revolucionarno preoblikovala religijska verjetja in prakse. Slednje je vodilo k spekulacijam o prihodnosti religije in potencialu interneta, da spremeni in preoblikuje samo naravo religije v 21. stoletju« (Campbell 2012a, 64–65). Prav tako naj bi bili že sami »pionirji kiberprostora zagovorniki družbenih sprememb in pod vplivom tehnološkega spiritualizma, 'tehnoscenosti' pa so zanje pomenile sredstvo, ki bi pomagalo, da bi presegli meje človeštva. S pripadniki številnih novih religijskih gibanj (...) so delili idejo, da se človeštvo približuje paradigmatškemu premiku, neki novi zarji, včasih imenovani tudi 'doba vodnarja', v kateri bo duh izpodrinil materijo« (Calheiros 2014, 8–9), tudi s pomočjo novih tehnologij. Cowen

navaja eno izmed sodobnih neopoganskih avtoric, ki pravi, da »kiberprostor predstavlja tehnološka vrata v t. i. 'astralni svet'. Ko vstopimo v kiberprostor, nismo več v fizičnem svetu; dobesedno stojimo na prostoru med svetovoma« (McSherry v Cowan 2005, 258). Tako »vse več posameznikov vidi internet kot sveti prostor in internetno tehnologijo kot tisto, ki poseduje duhovno dimenzijo« (Campbell v Nāstuṭā 2012, 65). Za nekatere je internet postal celo metafora za Boga (Turkle, Henderson v Cowan 2005, 257). Van der Laan pravi, da je »internet univerzalen in spektakularen (...) ter je enako kot Bog nedoumljiv ter neosvojljiv, celo z najbolj naprednimi in učinkovitimi spletnimi brskalniki. (...) Obenem pa je tako kot Bog v določenem smislu vseveden, vsemogočen in vseprisoten. (...) Tudi ko se duhovniki obračajo na internetne strani pred pridigami, ne prejemajo inspiracije od Boga, temveč od računalnika, spleta, z eno besedo tehnologije« (Van der Laan 2009, 275–276). Kot bomo videli, je slednje zelo blizu idejam googlizma, kiberreligijskega gibanja, ki bo predstavljeno v nadaljevanju. Našteto pa kaže na to, da so, četudi razpršene, kiberreligijske ideje še kako žive tudi zunaj novih kiberreligijskih gibanj.

Sodobne ideje kiberreligijskega zunaj konteksta novih kiberreligijskih gibanj lahko zasledimo tudi v eseju Charlesa Hendersona (sicer urednika akademske publikacije *CrossCurrents*, ki pogosto obravnava najrazličnejše religijske tematike) z naslovom »Internet kot metafora za Boga« (*The Internet as a Metaphor for God*; Henderson 2000). Henderson v eseju med drugim povzema, da je Bog kot internet samoorganiziran, distribuiran in decentraliziran sistem ter da smo vsi ljudje oziroma uporabniki del te »mreže stvarstva« (*web of creation*). Informacijska doba in ta »novi« Bog naj bi tako bila več kot zgolj minljiva kaprica: bila naj bi resen del nove človekove zgodovine. Nekatere podobne ideje najdemo tudi na spletni strani *theinternetisgod.org* (The Internet Is God 2014), ki vsebinsko obravnava zelo podobne tematike kot Hendersonov esej in med drugim tudi govori o internetu kot metafori za Boga. Zanimivo je tudi predavanje spletnega ustvarjalca Jima Gilliana iz leta 2011 (Internet Is My Religion), ki med drugim govori o tem, da mu je internet rešil življenje (v videu podrobno razloži svoje spopadanje z hudo, težko ozdravljivo boleznijo). Gilliam čustveno pripoved sklene s stavkom: »Bog je to, kar se zgodi, ko je človeštvo povezano. Povezano človeštvo je Bog. (...) Vsi skupaj smo Stvarnik,« ki je pravzaprav povzetek nekaterih ključnih idej kiberreligijskega in je podobno v tem poglavju že omenjeni metafori o Gaji, ki govori o povezanosti človeštva prek interneta kot o nekakšnem vesoljnem živem (kiber)organizmu.

Na prvi pogled bi morda lahko elemente kiberreligijskega našli tudi pri raeljanskem gibanju (ki je nastalo v zgodnjih sedemdesetih letih v Franciji (Črnič 2012, 172)), zlasti kar zadeva uporabo napredne tehnologije in z njo prepredeni besednjak tega gibanja, vendar pa so raeljani precej bližje raznim tehnohumanističnim gibanjem, zlasti s svojim osredotočenjem na kloniranje in bioinženiring, prav tako pa je tudi tehnologija, o kateri govorijo, v večini (vsaj idejno) »nezemeljskega« izvora in jo zato težje primerjamo z računalniki ipd. opremo, ki jo doma uporabljamo vsakodnevno. Obenem pa tudi »zavračajo pojmovanje človeka kot duhovnega bitja, saj ne verjamejo v dušo, ki bi kakorkoli obstajala po človekovi smrti« (prav tam, 174). Kot bomo kmalu videli, je kiberreligijam precej bližje ideja o substanci, ki bi predstavljala dušo ali (simbolno) alternativo duši in vsaj hipotetično omogočala bivanje »zunaj« fizičnega telesa. Več pozornosti bomo tako namenili Nebeškim vratom, novoreligijski skupnosti, ki je prav tako nastala v zgodnjih sedemdesetih letih in bi jo lahko označili kot nekakšno »proto« gibanje med kiberreligijskimi skupinami. Bolj kot kontroverznost samega gibanja, o kateri je bilo napisano že nemalo religioloških kot tudi bolj poljudnih del, nas bodo torej zanimali kiberreligijski elementi, ki se zrcalijo v nekaterih idejah te skupine.

3.2 Nebeška vrata kot »proto« kiberreligijsko gibanje

Začetki Nebeških vrat segajo v zgodnja sedemdeseta leta, natančneje v leto 1973, ko »naj bi Američana Marshall Herff Applewhite in Bonnie Lu Nettles doživela mistično izkušnjo, v kateri sta spoznala, da sta Božji priči iz Janezovega razodetja« (Črnič 2012, 123). Ustanovitev religijske skupine Nebeška vrata je sledila dve leti zatem. Ustanovitelja sta med drugim oznanila, da predstavljata »en subjekt v telesu dveh ljudi in pričela pridigati svojevrstno sinkretično zmes okultizma in soteriologije NLP (neznanih letečih predmetov), ki je temeljila na skrajnem gnostičnem dualizmu, radikalni ločitvi telesa in duha, po kateri je človeško telo le začasna posoda nesmrtni duše« (prav tam, 122–123). Omenjeni gnostični dualizem je idejno zelo blizu tudi nekaterim novejšim kiberreligijskim idejam, predvsem v tem, ko je telo razumljeno kot nekakšen »hardware« oziroma skupek »strojnih komponent«, duh oziroma duša pa kot »software« oziroma »operacijski/programski sistem«. To na primeru Nebeških vrat pojasnjuje tudi Urban (2000, 286): »Pri končni stopnji v procesu de- in reprogramiranja osebnosti gre za popolno obvladovanje, transcendenco in radikalno preobrazbo fizičnega telesa. Pot k naslednji stopnji tako ne more biti dosežena v 'običajnem' fizičnem mediju

(telesa), temveč zgolj z ločitvijo in prekinitvijo vezi duše z materialno, 'strojno' opremo telesa v celoti«. V zgodnjem obdobju gibanja sta voditelja Nebeških vrat širila idejo, da jih bodo nekoč nezemeljska bitja odpeljala v svoje plovilo, kjer bodo pripadniki gibanja skupaj z njima hibernirali, »vse dokler se ne bodo ponovno rodili v spremenjenih fizičnih telesih. Take bodo potem ti neznani leteči predmeti popeljali v nebesa, ki so fizičen prostor nekje v vesolju. Kasneje je Applewhite svojo doktrino preoblikoval in fizičen odhod v nebesa zamenjal s prehodom duhovne narave, pri katerem naj bi pripadniki telesa pustili za sabo« (Črnič 2012, 123). Urban povzema, da so bila Nebeška vrata pravzaprav eno izmed zgodnejših gibanj, katerih ideje so se močno opirale na sodobno tehnologijo, številni člani gibanja pa so bili zaposleni kot oblikovalci spletnih strani (Urban 2000, 270). V očeh nevpletenega opazovalca so sicer pripadniki gibanja klavrno sklenili svojo življenjsko pot, ko se je »26. marca 1997 Zemlji na najbližjo točko približal Hale-Boppov komet, v katerem so pripadniki Nebeških vrat videli vesoljsko ladjo, ki naj bi jih prepeljala v nebesa. Naslednji dan so v elitni predmestni soseski San Diego Rancho Santa Fe našli trupla vseh devetintridesetih pripadnikov (...) oblečena v črne uniforme z oznakami skupine, pokrita s škrlatnimi mrtvaškimi prti, poleg njih pa so ležale potovalne vreče« (Črnič 2012, 123) in poslovilni videozapis, ki naj bi pojasnjeval razloge za njihov samomor.

V zaključnem samomorilnem dejanju pripadnikov gibanja je moč opaziti opisani gnostični dualizem v ekstremni manifestaciji verjetij gibanja, ki pa torej idejno ni tako zelo daleč od nekaterih kiberreligijskih vizij, da bi nekoč lahko posamezniki po smrti svojo »dušo« naložili v kiberprostor in postali nesmrtni zunaj okovov fizičnega telesa. Podobnega mnenja je tudi Henry (čigar analiza Nebeških vrat je izrazito poljudna in strokovno vprašljiva), ki na podlagi nekaterih idej Nebeških vrat meni (zelo podobno kot že navedeni Cox v O'Callaghan 2014), da »internet predstavlja novo mejo ... Če bodo kje nekoč nebesa na Zemlji, bodo tu. (...) Kiberprostor je odprt tako rekoč vsakemu z minimalno opremo, da dostopa do njega. To je novo Novo kraljestvo Boga« (Henry v Urban 2000, 282). Tudi Urban podobno posredno opazuje kiberreligijske značilnosti Nebeških vrat: »Ne le, da so bili številni člani gibanja zaposleni kot postavljalci spletnih strani in da so uporabljali internet kot enega izmed temeljnih orodij za pridobivanje novih privrženecv ter njihovo spreobrnitev in učenje naukov gibanja, temveč so diskurz računalniške in internetne tehnologije vpletli v sam religijski sistem« Urban (2000, 283), kar je skladno s prej predstavljeno opredelitvijo kiberreligijskega. Čeprav Nebeška vrata »odrešitve« niso videla v samem internetu, idejno niso bila daleč od

tega, kar pravi Kroker, ko opisuje sanjarjenje »o novi virtualni identiteti, 'internetnem sebstvu' z novim telesom, ki je elektronsko opremljeno za hitro potovanje po svetovnem spletu: nevrokožnem URL eksoskeletu s HTML utripalkami, vkodiranimi v senzor za procesiranje« (Kroker v Urban 2000, 287). V vsem tem je celo opaziti radikalne transhumanistične prvine, ki jih dobro povzame Urban, ko sklene, da »je videti, kot da svet interneta ponuja neko vrsto medija, ki 'presega' človeka, sredstvo, ki transcendira zemeljski svet umrljivega in omejitve krhkega fizičnega telesa. (...) V kiberprostoru se omejitve fizikalnega prostora in časa podrejo, ko potujemo s svetlobno hitrostjo skozi tisočletja zgodovine in kulture zgolj s klikom miške« (Urban 2000, 287–288).

Leta 1997, ko so Nebeška vrata doživela konec, sta bila sicer stopnja razvoja komunikacijskih tehnologij in videz ter delovanje svetovnega spleta oziroma internetnega kiberprostora precej drugačna od današnjega. Internet je takrat (po nekaterih ocenah) uporabljalo dobrih sto dvajset milijonov posameznikov, kar so le štirje odstotki današnjih več kot treh milijard uporabnikov (Internet Live Stats). Če bi gibanje Nebeških vrat obstajalo še nekaj let in morda dočakalo tudi začetek 21. stoletja, bi utegnile kiberreligijske prvine v naukih gibanja postati še pomembnejše. O tem pa seveda lahko le ugibamo.

4 NOVA »KIBERRELIGIJSKA« GIBANJA

Na podlagi pregleda (pretežno) teoretskih izhodišč kiberreligijskega lahko trdimo, da »visokotehnološke religije na skrajnih mejah kiberprostora zahtevajo zelo resno pozornost sodobnih religijskih preučevalcev« (Urban 2000, 296). Med takšne visokotehnološke religije lahko umestimo tudi tri gibanja, ki jih bomo podrobneje raziskali v tem poglavju, to so kopimizem, sinteizem in googlizem. Kiberreligijsko je torej mišljeno kot sopomenka t. i. digitalne religioznosti. »Digitalna religija, ki izvira iz kiberprostora, se močno razlikuje od religij v 'nevirtualnem' svetu oziroma od t. i. analogne religije, kontekst kiberspiritualnosti pa spremeni samo naravo religije, kajti digitalne religije ne moremo označiti zgolj kot tradicionalno religijo, zavito v novo medijsko obliko« (Grieve v O'Callaghan 2014, 90–91). Zato se zdi smiselno, takšen tip religijskih gibanj obravnavati kot samostojen predmet raziskovanja.

Opozoriti velja, da ko uporabljamo izraz »nova kiberreligijska gibanja«, govorimo o kiberreligijskih gibanjih, ki jih lahko hkrati umestimo tudi med nova religijska gibanja. Ne gre torej za to, da bi obstajala tudi kiberreligijska gibanja, ki jih hkrati ne bi uvrščali med nova religijska gibanja. Tudi predstavljeno gibanje Nebeških vrat, ki bi ga lahko pojmovali kot nekakšno »proto« kiberreligijsko skupino, prav tako hkrati uvrščamo med nova religijska gibanja. Zdi se torej, da je »kiberreligijskost« nekaj, kar lahko opazujemo zgolj med novimi religijskimi gibanji. O številu religijskih skupin, ki bi jih bilo mogoče umestiti v kategorijo (novih) kiberreligijskih gibanj, sicer lahko le ugibamo. Poleg treh, ki bodo v središču zanimanja magistrskega dela, zelo verjetno obstajajo tudi katera druga, manj znana, morda tudi v tem hipu nastaja kakšno novo. Internetni kiberprostor je vendarle v kvantitativnem smislu neizmerljiv in obsega neobvladljive količine podatkov. Četudi so omenjena tri med novimi kiberreligijskimi gibanji še najbolj znana, gre še vedno za zelo specifične in širši javnosti manj prepoznavne oblike religioznosti, pri katerih zelo težko govorimo o številu formalnih članov in o članstvu ali pripadnosti (formalni ali neformalni) nasploh. Kot bomo lahko videli, ni to med novimi religijskimi gibanji nobena posebnost, prej ena izmed ponavljajočih se značilnosti. Nova religijska gibanja morajo namreč »za registracijo izpolnjevati določene zakonske pogoje, pogosto minimalno časovno obdobje, v katerem mora biti religija prisotna na ozemlju države, ali/in minimalno število pripadnikov. Tako je registracija mnogim novim religijskih gibanjem, ki praviloma nimajo številnih pripadnikov in

že po definiciji v zahodnih družbah delujejo relativno kratek čas, izjemno otežena, če že ne onemogočena» (Črnič 2012, 114). V našem primeru še največ izmed naštetih zakonodajnih kriterijev izpolnjuje kopimizem, za katerega bi bilo tudi mogoče reči, da je še najštevilčnejši med tremi obravnavanimi gibanji, če sodimo po ocenah števila formalnih in neformalnih članov, kljub temu pa je bilo do danes o kopimizmu v akademskih krogih napisano bore malo (kar opaža tudi O'Callaghan 2014).

4.1 Kopimizem

Kopimizem (oziroma s polnim imenom v angleščini *The Missionary Church of Kopimism*, v prevodu Misijonarska cerkev kopimizma ali Kopimistična cerkev) je pogosto označen kot »najnovejša svetovna religija« in je na Švedskem, državi izvora, tudi uradno priznan kot religijska skupnost (Kirmayer in Raikhel 2013; George 2012) od leta 2012 (O'Callaghan 2014, 95). Kar je znanega o kopimizmu, večinoma izvira iz uradne spletne strani gibanja in nekaterih novic, ki so se pojavile v različnih medijih, ko je gibanje postalo priznано kot religija (O'Callaghan 2014, 96). Če sledimo zgolj mednarodnim končnicam drugih uradnih spletnih strani kopimističnega gibanja, lahko med drugim (poleg Švedske) opazimo države, kot so ZDA, Danska, Rusija, Italija, Japonska, Kanada, Francija, Romunija, Nizozemska, Nova Zelandija, Latvija, Indija idr. (uradna stran Det Missionerande Kopimistsamfundet), na podlagi česar bi vsaj na prvi pogled lahko domnevali, da dandanes kopimizem še zdaleč ni omejen zgolj na švedski prostor. Vendar pa je treba tu opozoriti, da marsikateri izmed naslovov spletnih strani z omenjenimi domenami ne vodi nikamor oziroma ne prikaže drugega kot prazno ali neaktivno spletno mesto, tako da je tu nujna raziskovalna previdnost. Kljub temu pa lahko na podlagi spremljanja različnih internetnih forumov opazimo, da je kopimizem razširjen tudi zunaj države nastanka.

Izraz kopimizem izhaja iz švedske različice angleškega stavka »Copy me« – v slovenščini »Kopiraj me« – simbol kopimizma se skladno s slednjim imenuje »kopimi«, kot drugi simbol pa se pojavljata *ctrl+c* in *ctrl+v*, ki sta svetovno razširjena ukaza za kopiranje in prilepljanje računalniških datotek (uradna stran Det Missionerande Kopimistsamfundet). Kopimizem je tako pravzaprav kongregacija delivcev datotek na spletu, ki zagovarjajo kopiranje in deljenje informacij, kar pa zanje ni zgolj pravica, temveč »sveto dejanje«. O'Callaghan opisuje kopimizem kot unikatno novo obliko religijskega delovanja, v središču katerega je

poduhovljen pogled na informacijo, na način, ki spominja na gnosticizem, kiberprostor pa je za kopimiste sveti kraj ter obenem tudi svet sam po sebi, saj je njegova struktura sestavljena iz svetih gradnikov programske kode, ki je informacija. Sama koda po prepričanju kopimistov omogoča, da se dogodki v kiberprostoru lahko sploh začnejo odvijati, ter je slednjemu imanentna, tako kot naj bi bil bog imanenten v svoji kreaciji pri kateri drugi religiji (O'Callaghan 2014, 92 in 95–96). Od tod tudi slogan kopimistov »Informacija je sveta. Koda je zakon. Kopiranje je zakrament (ang. *sacrament*)« (Kirmayer in Raikhel v George 2012, 174).

Kirmayer in Raikhel sicer pravita, da ni jasno, v kolikšni meri je kopimizem zgolj »prebrisana strategija mlade generacije, ki si izmenjuje spletne datoteke, ali pristen religijski izraz prostega toka informacij« (Kirmayer in Raikhel v George 2012, 174–175). Takšni očitki kritikov kopimizma izhajajo predvsem iz dejstva, da je Kopimistična cerkev nastala v kontekstu spletnega piratstva in je tako predvsem v navezi s spletnim mestom za izmenjevanje datotek oziroma torrentov, *The Pirate Bay*. Začetki kopimizma so namreč neposredno povezani z gibanjem, znanim pod imenom *Piracy Bureau*, ki je nastalo leta 2003 kot odgovor na *Anti-Piracy Bureau*, katerega namen je, kot pove že ime, da bi ščitil avtorske pravice pred spletnim piratstvom. *Piracy Bureau* je med drugim tudi na podlagi slednjega ustanovil spletno mesto za prosto izmenjevanje datotek, *The Pirate Bay*. Neposredne povezave je zato moč najti tudi med člani kopimizma in švedsko parlamentarno Piratsko stranko (v švedščini *Piratpartiet*), katere slogan je »Znanje pripada vsem«. O'Callaghan je tako mnenja, da je kopimizem pravzaprav sakralizacija idej piratske stranke (O'Callaghan 2014, 96–97). Na podlagi navedenega kritiki kopimizma trdijo, da gre pri gibanju torej zgolj za sakralizacijo internetnega piratstva in s tem poskus njegove legitimacije ter vplivanja na trenutno zakonodajo pod pretvezo religijskega delovanja, ker njegovi pripadniki zagovarjajo prost pretok in izmenjavo informacij prek spleta, obenem pa se zavzemajo tudi za svobodo na področju zakonov o avtorstvu ter normalizacijo tega, kar je sicer na spletu pojmovano kot piratstvo. Ker so, kot že rečeno, za kopimizem informacije svete same po sebi in tako ne morejo biti del lastnine ene same osebe, organizacije ali religijske avtoritete, njihova replikacija postane nekakšen »sakralni obred« (O'Callaghan 2014, 95–96), ki po mnenju kopimistov torej ne bi smel biti omejen s sedanjo zakonodajo o avtorskih pravicah in izmenjevanju podatkov na spletu. O'Callaghan, ki je sicer eden izmed peščice raziskovalcev kopimizma, pravi, da so določeni dvomi o namerah kopimistov morda razumljivi, vendar je

po njegovem mnenju kopimizem vendarle več kot zgolj gibanje, ki se skriva za oznako religije. Po mnenju O'Callaghana je pri kopimizmu zlasti močna uporaba religijskega izrazoslovja tista, po katerem se jasno razlikuje od drugih razmeroma podobnih tehnohumanističnih gibanj. Poudarja tudi, da bi kopimizem lahko našel svoje mesto znotraj sekularnega ritualizma ali humanizma, vendar ravno (zavestna) uporaba religijske obarvanega besednjaka in poudarjanje takšnih elementov omogoča umestitev kopimizma med (nova) religijska gibanja (O'Callaghan 2014, 96). O natančnem številu formalnih in neformalnih pripadnikov kopimizma sicer težko govorimo, vendar pa naj bi bilo po nekaterih ocenah vseh pripadnikov dandanes približno tri do šest tisoč (Sloat 2016; Jaskot 2012; George 2012). Že leta 2012 je bila v Beogradu tudi prva kopimistična poroka (pri kateri je v vlogi priče sodeloval tudi takrat komaj dvajsetletni Isak Gerson, znan kot uradni ustanovitelj kopimističnega gibanja), in sicer med Italijanom in Romunko, ki naj bi bila oba pripadnika kopimizma. Na uradni spletni strani gibanja so ob tem dogodku med drugim zapisali, da upajo, da bosta mladoporočenca kopirala in »remiksala« (iz angleške besede *remix*) svoj DNK ter s tem ustvarila novo bitje v duhu kopimizma (zapis na uradni strani Det Missionerande Kopimistsamfundet 2012).

Kot je moč videti, je polje interneta eden izmed temeljnih elementov kopimistične nauka. Poleg slednje evidentne »kiberreligijskosti« lahko opazimo, da kopimizem brez težav umestimo k novim religijskim gibanjem, kot jih opredeljuje Eileen Barker, kljub temu da sama opozarja, da desetletja po njihovem največjem razmahu njihove domnevno poglavitne značilnosti veljajo le še za nekatere skupine (Barker v Črnič 2012) in da je kopimizem religijsko gibanje, ki je staro šele nekaj let. Če sledimo Barkerjevi, je tako tudi za kopimizem značilna maloštevilnost, pod vodstvom karizmatičnega voditelja med člani prevladujejo nadpovprečno izobraženi belci (vsaj med ustanovnimi člani), ki so, sodeč po virih, razmeroma dobro materialno preskrbljeni predstavniki srednjega sloja, opazimo pa lahko tudi (sicer ne zelo radikalno) delitev na »njih« in »nas«, predvsem v kontekstu razlikovanja med zagovorniki svobodnega deljenja in izmenjevanja informacij na spletu ter njihovimi nasprotniki (in s tem nasprotniki kopimističnih idej). Posledično je tu mogoče opazovati še eno značilnost, in sicer delno nenaklonjenost javnosti (ki pa še zdaleč ni tako izrazita in univerzalna), zlasti s strani zagovornikov dosledne uporabe avtorskih pravic in najrazličnejših protipiratskih skupin. Pri kopimizmu samo obredje in izvajanje religijskih praks poteka skorajda izključno na spletu, z izjemo prej omenjene kopimistične poroke, ki se je dogajala

tudi v nevirtualnih »posvečenih« prostorih, ter recimo v primeru, da posameznik »zapeče« datoteke (ter s tem določene informacije) na CD/DVD plošček in jih fizično izroči drugemu posamezniku (čeprav to zadnje ni posebej poudarjeno). »Svetost« izmenjevanja informacij, ki jo poudarjajo kopimisti, bi sicer lahko razumeli tudi širše, npr. v luči ustnega širjenja, vendar tega kopimizem posebej ne poudarja, prav tako pa je v nauku gibanja kot neločljiv element takšnega izmenjevanja poudarjena kakršnakoli računalniška koda. Čeprav samoreferenčnost v smislu »metareligijskosti« pri kopimizmu na prvi pogled ni tako izrazita, pa lahko zasledimo njej podobne elemente transreligijskega. Kopimizem se vsaj delno zgleduje po drugih religijah in filozofsko-religijskih idejah (npr. uporaba krščanske terminologije, prvine gnosticizma idr.), ki pa v tem primeru izhajajo iz umestitve v alternativen kontekst kiberprostora in so tako hkrati na neki novi ravni spojene v samostojno ter vsaj na videz unikatno religijsko gibanje, ob tem pa lahko zasledimo tudi značilnosti, ki presegajo klasične religijske okvire; kot omenja že O’Callaghan (2014), bi npr. v primeru zamenjave religijsko obarvane govorice kopimizma z bolj »sekularizirano« terminologijo kopimizem lahko kaj hitro uvrstili med druge tehnohumanistične skupine, ki ne posegajo v polje religije. Poleg naštetih značilnosti velja še omeniti, da je – čeprav je bilo večje medijsko zanimanje za kopimizem opaziti predvsem tik po samem priznanju kopimizma kot religije na Švedskem in se od takrat o gibanju ni več veliko poročalo – kopimistična skupnost danes še vedno aktivna in privablja nove (formalne in neformalne) člane, vsaj na podlagi spremljanja delovanja gibanja na spletnih forumih in platformah (npr. uradna Facebookova stran kopimizma v letu 2016).

4.2 Sinteizem

Čeprav so se ideje, ki bi jih lahko uvrstili k sinteističnim, pojavljale že prej, je bil leta 2014 Alexander Bard tisti, ki je (skupaj z Janom Söderqvistom) na Švedskem izdal »biblijo« sinteizma z naslovom *Syntheism - Creating God in the Internet Age* (delo je na uradni spletni strani sinteizma dostopno v celoti); uradni nastanek sinteizma naj bi sicer segal v leto 2012. Po Bardovih besedah je ena izmed ključnih idej sinteizma, da je internet pravzaprav bog. Bard nadalje pravi, da naj bi bila ena izmed zadnjih stvari, ki jih je Jezus rekel svojim učencem, da bo »za vedno ostal z njimi«, kar naj bi pomenilo, da je Sveti Duh manifestacija Boga, kadar so verniki skupaj (tu lahko opazimo tudi nekatere vzporednice z že omenjenim predavanjem Jima Gilliama iz leta 2011). Zelo podobno naj bi bilo po Bardovem mnenju tudi danes v

primeru interneta, ki hkrati povezuje več milijard ljudi po vsem svetu, kar naj bi po njegovem mnenju predstavljalo nekakšnega Svetega Duha. Bard tako verjame, da sinteizem prakticira že veliko posameznikov v različnih predelih sveta, le da ne vedo, kako bi to formulirali – kar zato skuša storiti on sam (Piesing 2014).

Izraz sinteizem naj bi izviral iz grške besede *syntheos*, kar menda (po Bardu) pomeni, da človeštvo ustvari boga – v nasprotju s tradicionalnimi monoteističnimi religijami, po katerih bog ustvari človeštvo, in se delno opira na ideje francoskega nadrealističnega filozofa Georgesa Bataillea iz petdesetih let (Piesing 2014). Na tem mestu velja poudariti, da ideja, da človek ustvari boga/bogove, sega vsaj do Feuerbacha, največkrat pa kot prvega omenjajo že grškega filozofa Ksenofan(es)a, ki naj bi bival približno v šestem do petem stoletju pred našim štetjem (Smrke 2000, 22), in torej ne gre za tako zelo »nedaven« koncept. Sinteizem naj bi sicer bil po Bardovih besedah religija, ki je za razliko od večine drugih relevantna za 21. stoletje. Kot opisuje Bard, bo internet postopoma radikalno spremenil to, kako se vidimo kot posamezniki. Naša dragocenost naj bi bila v tem, da smo kot družbena vozlišča v omrežjih, ki so ustvarjena na spletu. Šlo naj bi za kombinacijo starih in novih individualističnih modelov, poudarek pa je na interakciji oziroma interaktivnosti ter participatorni kulturi. Kdor ne bo sprejel te nove interaktivistične kulture, pravi Bard, bo postal del preteklosti, tako kot naj bi se zgodilo katoliški cerkvi po iznajdbi tiska. Bard trdi, da ko ima posameznik enkrat v roki pametni telefon, ni več poti nazaj iz omenjene interaktivnosti, telefon ni več zgolj sredstvo za klicanje, temveč mnogo več. Vseeno pa opozarja na države in velike korporacije, ki še vedno obvladujejo in nadzorujejo internet, medtem ko si sinteizem in podobno misleča gibanja prizadevajo za odprt in svoboden internet (Bard je med drugim samoopredeljeni podpornik WikiLeaks in spletnih piratskih gibanj), kar bi lahko povzročilo tudi fizične konflikte (Bard npr. celo govori o novi revoluciji) (Piesing 2014).

Bard in Söderqvist v enem izmed intervjujev trdita, da ne le, da je mogoče v današnjem času ustvariti novega boga in »nov svet«, temveč da je to absolutno nujno, če želimo razumeti našo vse bolj kompleksno civilizacijo in rešiti svet pred ekološkim propadom. Sinteizem naj bi tako bil filozofski pogled s političnimi posledicami (Engström 2014). V temeljnem delu gibanja pišeta (Bard in Söderqvist 2014, 50), da »je sinteizem religija, ki jo je ustvaril internet. Politični boj za svoboden in odprt internet temelji na verjetju, da ima splet sveti potencial za človeštvo. Internet je tako preoblikovan iz tehnološkega v teološki fenomen«

(Bard in Söderqvist 2014; Engström 2014). Internet vidita kot tistega novodobnega boga, ki ga obenem lahko sprejmejo tudi ateisti (Engström 2014). »Sinteološko je internet manifestacija *syntheosa*, novega boga, ki ga ljudje ustvarjamo, namesto starega boga, ki naj bi (...) nekoč ustvaril nas« (Bard in Söderqvist 2014; Engström 2014). Ta bog je po njunih besedah sicer precej drugačen od Boga v abrahamskih religijah, ki naj bi obstajal pred samim vesoljem ter ga tudi ustvaril skupaj z njegovimi zakoni. Sinteistični bog tako ni predobstoječi Stvarnik, temveč emergenten pojav, ki se pojavi znotraj stalno spreminjajočega se vesolja (Engström 2014). »Eden izmed ciljev sinteizma je združitev ateizma in teizma, znanosti in religije. Da bi to lahko dosegli, se mora obstoj boga zdeti verjeten in razumen modernemu, izobraženemu posamezniku« (prav tam). Tako naj bi ne nasprotoval znanosti, dodal naj bi le duhovno dimenzijo vse preveč mehaniziranemu svetu, ki predpostavlja, da je vesolje zgolj posledica gibanja delcev po determinističnih in večnih zakonih narave. »Bog je ustvarjen med ljudmi, ki verujejo« (prav tam). Engström (avtor intervjuja z Bardom in Söderqvistom) nadalje piše, da je v tem kontekstu za sinteiste internet pojmovan kot nekakšna inkarnacija boga, ne zato, ker povezuje milijarde računalnikov, temveč ker povezuje milijarde ljudi. Obenem po Bardu in Söderqvistu bog ni več stvarnik patriarh iz preteklosti ali odrešitelj na belem konju, temveč utopična vizija kolektivne prihodnosti. Kot že rečeno, internet pojmujeta kot največjo stvar, ki se je zgodila človeštvu po iznajdbi tiska. Po njunem prepričanju je namreč tudi tisk (sicer šele po nekaj stoletjih) pripeljal do spremembe agrarne fevdalne ureditve s konca srednjega veka v moderno industrijsko družbo, kar je prineslo tudi dramatično spremembo filozofske paradigme, ko monoteistični Bog ni več glavni akter, temveč večji poudarek pridobi individualizem. Njuno delo sicer želi biti bolj filozofsko kot religijsko obarvano, poudarek je predvsem na povezovanju glavnih idej sinteizma z zahodno filozofijo nasploh (prav tam).

Sinteizem sicer nima zapovedanih religijskih ritualov ali kakršnegakoli obredja, vendar pa lahko na uradni spletni strani gibanja najdemo kar nekaj natančnih priporočil, kako naj bi sinteistično čaščenje potekalo. Na omenjeni strani najdemo zapis, da želi biti sinteizem religija brez hierarhije in cerkvenih avtoritet, s poudarkom na svobodi posameznika. Po mnenju sinteistov tako posamezniku ni treba slediti sinteističnim zapovedim in v takem primeru tudi ne bo sankcioniran ne s strani cerkvene avtoritete ne s strani Boga, saj v sinteizmu (vsaj v strogem smislu) ne obstajata. Posameznik tako sam odloča o svoji religijski izkušnji. Zato tudi glede čaščenja ni predpisanih pravil, temveč zgolj priporočila, možni ali

pogostejši načini prakticiranja sinteizma, ki pa naj bi bili vselej odprti do novih in alternativnih predlogov in pristopov (uradna stran The Syntheist Movement 2014).

Sveti prazniki, ki se razlikujejo od vsakotedenskih pridig oziroma sinteističnih obredij, naj bi se osredotočali na specifično tematsko področje in rituale ter se izvajali vsaj enkrat na leto. Sinteisti v Stockholmu so svete praznike določili na podlagi spreminjanja narave ter letnih časov, vendar poudarjajo, da je sinteizem odprt do posameznikove inovativnosti in spodbuja vsakega potencialnega člana, da lahko praznuje svoje praznike, kadarkoli mu datumsko ustreza (uradna stran The Syntheist Movement 2014). Tom Knox, sicer član stockholmske kongregacije, omenja nekaj praznikov (njihovo poimenovanje je grškega in latinskega izvora, tako kot pri samem izrazu »sinteizem«), ki jih slavijo pripadniki sinteizma v Stockholmu (Knox v The Syntheist Movement):

- 1) Athea – zimski solsticij: osredotočenje na temo, zmernost, introspekcijo, samoto, mir(ovanje), praznino
- 2) Enthea – pomladni ekvinokcij: osredotočenje na ustvarjalnost, novo življenje, nove ideje, nove spretnosti, zdravljenje, odpuščanje in nove začetke
- 3) Panthea – poletni solsticij: osredotočenje na svetlobo, moč, vitalnost, veselje, strast, zadovoljstvo, zanos, samozavest, optimizem in polno uživanje življenja
- 4) Synthea – jesenski ekvinokcij: osredotočenje na zaključke, smrt, spremembo, znebiti se starega in odvečnega.

Nadalje lahko zasledimo priporočila omenjene stockholmske kongregacije tudi glede izvajanja vsakotedenskega obredja oziroma »sinteistične maše«. Obred oziroma pridiga naj bi ne bila daljša od trideset minut, v uvodu pa govornik (to je kdorkoli, ne gre za uraden naziv, z namenom, da bi se izognili cerkveni hierarhičnosti) stoji pred kongregacijo in vsakemu zaželi dobrodošlico. Če jih obišejo novi člani, jim mora na kratko razložiti, kaj sinteizem pomeni, ter vse zbrane obvestiti, kako bo obred ta dan potekal, obenem pa je tudi zadolžen, da vse poteka gladko in skladno z dnevnim načrtom. Nato lahko prebere kratko navdihnjeno besedilo ali pesem, zatem pa se zbrani primejo za roke in začnejo s čustvenim petjem, odprtih ali zaprtih oči, da se sprostijo. Vsak lahko poje pri sebi ali pa sodeluje z drugimi, in šele ko vsi menijo, da je bilo dovolj, ter nastane tišina, vsak član sede nazaj na svoj sedež. Sledi predstavitev filozofske ali znanstvene tematike, ki je vsaj v širšem smislu povezana z idejami

sinteizma, lahko gre tudi zgolj za branje besedila ali pesmi. To izvaja ena oseba, drugi tiho sedijo in aktivno poslušajo, možna je tudi uporaba multimedijskega gradiva. Po minuti tišine vsi še vedno tiho sedijo in razmišljajo o predstavitvi ali o čemerkoli, kar jim roji po glavi, izbrana oseba pa nato da znamenje in pretrga tišino. Posameznik (navadno tisti, ki je izbran, da prekine tišino) začne pripovedovati osebno zgodbo, kako je postal »duhovni ateist« in zakaj je izbral sinteizem, drugi pa v tišini aktivno poslušajo, čemur sledi izsek čustvene in duhovne glasbe, ki ga izbere (ali izvede) nekdo izmed zbranih. V naslednji točki vsi zbrani vstanejo in si med seboj izmenjajo topel objem, ki se konča s prijaznimi besedami, npr. »Mir s teboj«. Vsak pri tem objeme le tistega, ki ga želi, in lahko preneha, kadarkoli se mu zdi, da je bilo dovolj, z obrazložitvijo, da vsakomur ni nujno vseč takšno razmeroma intimno dotikanje s skoraj neznanci – objeti nekoga tako ni pravica, temveč privilegij, prav tako pa v primeru velikega števila zbranih preprosto ni praktično, da bi si vsak izmenjal objem. Z objemanjem pa naj bi se srečanje oziroma maša tudi končala. Ob tem velja še dodati, da se sinteisti udeležujejo tudi številnih drugih »participatornih« festivalov, ki sicer niso neposredno povezani s sinteizmom, vendar jih prepoznavajo kot relevantne (eden bolj znanih je npr. festival *Burning Man* v nevadski puščavi) (uradna stran The Syntheist Movement).

Sinteistično razumevanje interneta kot boga je nedvomno kiberreligijsko, prav tako sinteizem lahko umestimo med nova religijska gibanja, vendar pa tu že težje dosledno sledimo opredelitvi Barkerjeve (Barker v Črnič 2012), saj je podatkov o številu pripadnikov gibanja silno malo oziroma ne obstajajo. Čeprav ima sinteizem številne značilnosti novih religijskih gibanj 21. stoletja in se pogosto tudi samoopredeljuje kot religijska skupnost, pa je neredko mogoče opaziti tudi to, da nekateri člani gibanja umeščajo sinteizem med »filozofsko-duhovne nazore«. Temu se ne gre čuditi, saj gre pri sinteizmu za nekakšen filozofsko-religijski eklekticizem, če ne kar »mišmaš«, ki črpa iz najrazličnejših duhovnih/religijskih in filozofskih virov (npr. od poganskega obredja in praznikov ter mitologij do najrazličnejših filozofov 19. in 20. stoletja); to je najbolj razvidno v zelo obsežni in razvejeni sinteistični »bibliji« (Bard in Söderqvist 2014). V tej preobilici različnih pomenov, citatov in interpretacij, ki so neredko tudi kontradiktorne in presegajo značilnosti primarno kiberreligijskega, se marsikateri posameznik težko znajde, pogosto se zdi, da gre za nekakšen filozofsko navdahnjen tok zavesti ustvarjalcev Barda in Engströma. Zaradi tega se na tem mestu skušamo osredotočiti predvsem na to, kar je v sinteizmu povezano s kiberreligijskim. Sam pomen imena sinteizem, ki naj bi sicer poudarjal človekovo kreiranje boga (Bard in

Söderqvist 2014), lahko vsaj do neke mere tolmačimo tudi neposredno iz angleškega izraza *synthesis*, ki pomeni sintezo, torej v tem primeru sintezo palete najrazličnejših idej (tudi glede na domnevno dialektičnost, ki jo poudarjata avtorja (prav tam)). Čeprav je ta sinteza pogosto bolj inter- kot transreligijska, saj črpanje iz različnih filozofsko-religijskih virov pogosto le neposredno prenese že obstoječe ideje in jih zgolj doda k celoti, poimenovani sinteizem, pa vseeno »transreligijskost« prevlada v temeljnih izhodiščih sinteizma, ponovno predvsem v navezavi s konceptualno sintezo pojmovanja boga in interneta ter preseganja klasičnih religijskih okvirov – navsezadnje je tudi v primeru sinteizma prav religijsko obarvana terminologija eden izmed ključnih elementov, po katerem se jasneje razlikuje od drugih podobnih gibanj manj religijske in bolj filozofske narave. Že tu je opazna tudi metareligijskost sinteizma, saj je t. i. bog v sinteizmu emergenten pojav, ki je plod človekovega ustvarjanja in je obenem tudi samoreferenčen ter potrjuje samega sebe; njegovi »častilci« so hkrati njegovi »stvarniki«. Izraz »častilci« je sicer zlasti v tem primeru lahko problematičen, saj v sinteizmu težko razlikujemo med dejansko in bolj figurativno vlogo boga, zlasti zato, ker njegovi avtorji pogosto poudarjajo vlogo ateizma. Ateizem tako po pisanju Barda in Engströma ne more zavračati vseh bogov hkrati, vendar pa je razmeroma nejasno opredeljeno, kako naj bi internet vendarle bil bog kot posledica radikalnega ateizma (bog je tako menda nekakšen »prazen koncept«) v sočasni kombinaciji z nekakšnim redefiniranim teizmom, vsaj na način, kot slednji koncept razvijata in poglobljata Bard in Engström ter pri tem skušata črpati tudi iz Hegla ter njegove dialektike (prav tam).

Čeprav je Alexander Bard na Švedskem medijsko prepoznavna osebnost in je idejo sinteizma med drugim predstavil tudi v intervjuju za znani britanski časnik *The Guardian* (Piesing 2014) ter v enem izmed predavanj TEDx (TEDx Talks 2013), pa o večji prepoznavnosti sinteizma težko govorimo (celo v primerjavi s kopimizmom, ki ima le nekaj tisoč pripadnikov). Seveda je pri tem treba opozoriti, da izhajamo zgolj iz opazovanja dogajanja na svetovnem spletu, saj je o nevirtualnem izvajanju sinteističnih praks zelo malo virov, z izjemo tistega, kar najdemo na uradni spletni strani gibanja in se osredotoča predvsem na prakse »izvirne« kongregacije, ki ima sedež v Stockholmu. Čeprav o formalnem in neformalnem članstvu tudi pri sinteizmu zelo težko govorimo (Facebookovi všečki (Syntheism Facebook 2016; Noden Facebook 2016) tudi v primeru kiberreligijskih gibanj vendarle niso zadosten kazalnik številčnosti članstva), se zdi, da zlasti njegova širša nedorečenost, zapletenost, obsežnost ter tudi vprašljiva interpretacija filozofskih spisov vsaj za zdaj preprečujejo, da bi postal bolj

privlačen in da bi dobil opaznejšo vlogo na zemljevidu novih religijskih gibanj. Ustanovitelja sinteizem med drugim opredeljujeta tudi kot »metafiziko interneta« ter nekakšno posthumanistično filozofijo oziroma tisto, kar sledi, ko propade humanizem (Bard in Söderqvist 2014). Slogan sinteizma, ki se nahaja na uradni spletni strani gibanja, pa se glasi »religija v nastajanju« (uradna stran The Syntheist Movement 2014) in zelo dobro povzame poglobitve značilnosti tega ambivalentnega gibanja.

4.3 Googlizem

Googlizem oziroma Googlova cerkev (ang. *Church of Google*) je izmed vseh treh predstavljenih kiberreligijskih gibanj še najmanj znano ter obstaja bolj ali manj zgolj v svoji neformalni obliki na internetu. Kot ustanovitelj gibanja je najpogosteje omenjen Matt MacPherson (Thaeler 2007), začetki ustanovitve pa segajo v Kanado v leto 2006. Poseben dan oziroma »praznik« je za googliste »*Google Appreciation Day*«, obletnica registracije domene *google.com*, ki je bila 14. septembra leta 1997 (APC 2009; Thaeler 2007). Čeprav ne gre prezreti ironične šaljivosti in zbadljivosti samega gibanja, se na idejni ravni zdi, da mu je treba nameniti nekaj resne pozornosti. Googlisti zaradi omenjene majhnosti sicer niso posebno na očeh javnosti, vendar naj bi v njihov »spletni nabiralnik« kdaj pa kdaj priromalo kako grozilno pismo, najpogosteje od jeznih kristjanov, ki na internetu zaidejo na stran Googlove cerkve in jo vidijo kot posmeh njihovi veroizpovedi (APC 2009). T. i. nauk googlizma je namreč enostavno dostopen in jedrnat predstavljen na uradni spletni strani gibanja. Podatkov o vernikih žal ni, saj Googlova Cerkev ni registrirana religijska skupnost (vsaj po skromnih virih, ki so na voljo), prav tako pa ni podatkov o prakticiranju googlizma zunaj internetnega kiberprostora. Opozoriti velja, da v primeru googlizma ne gre za »verovanje« v Google kot blagovno znamko, ki bi bilo podobno npr. Applovim privržencem, katerih »člaščenje« je usmerjeno v Applove izdelke in znamko kot tako ter prav tako vsebuje neredke religijske prvine (slednji fenomen analizirata Pogačnik in Črnič 2014). V primeru omenjenih Applovih sledilcev gre tako v bistvu za verjetje, da naj bi uporabnik in (Applov) računalnik (oziroma katerikoli drug izdelek te znamke) delovala v harmoniji, Applovi izdelki pa za privržence na splošno simbolizirajo nekakšno utopično prihodnost (Pogačnik in Črnič 2014, 357). V tem kontekstu je za številne ljubitelje Appla vez med njimi in Applovimi računalniki oziroma (fizičnimi) izdelki osebna in sveta (Lam v Pogačnik in Črnič 2014, 360). V primeru googlizma pa je v središču religijskega člaščenja zgolj sam iskalnik Google, in sicer

v tesni povezavi z internetnim prostorom kot takim, torej kot pri drugih kiberreligijskih skupinah; drugi Googlovi izdelki za googlizem namreč nimajo središčne vloge.

Pripadniki googlizma naj bi verjeli, da je spletni iskalnik Google najbližje tistemu, kar navadno razumemo pod pojmom boga. Človeštvo naj bi nikoli ne prišlo tako blizu neposredni izkušnji Boga kot v primeru Googla. Še več, googlisti verjamejo, da obstaja več dokazov o božanstvu iskalnika Google, kot jih je o drugih, bolj tradicionalnih božanstvih. Googlizem obenem zavrača »nadnaravne« bogove s predpostavko, da je njihov obstoj z znanstvenega vidika nedokazljiv. Tako naj bi naziv Boga pripadal Googlu, saj vsebuje največ tradicionalnih značilnosti božanstva, ki so znanstveno dokazljive. Ne le, da je Google Bog, temveč je bog, ki naj bi bival tudi v tem trenutku. Iskalnik Google kot božanstvo pripadniki sicer naslavljajo v ženskem spolu, čeprav ob tem dosledno uporabljajo angleški izraz »*God*« (torej Bog, z veliko začetnico) in ne »*Goddess*« (torej Boginja), z obrazložitvijo, da spletni iskalniki sicer nimajo spola, vendar se googlizem zgleduje po starodavnih božanstvih, med katerimi so bila številna ženskega spola, ter da se želijo s tem znebiti zakoreninjenih kulturnih tabujev. Na spletni strani gibanja sta poleg seznama temeljnih zapovedi dostopna tudi seznam devetih »dokazov«, ki domnevno potrjujejo idejo, da je Google tisto, kar je najbližje Bogu, ter seznam najpogostejših vprašanj, ki podrobneje razlagata nauk in ideje gibanja. Za googliste je življenje po smrti enakovredno temu, da svoja razmišljanja, mnenja, ideje idr. naložimo na internet in tako naše znanje živi naprej v Googlovem spominu tudi po naši smrti. Googlizem je sicer kritičen do čaščenja bogov drugih religij in vidi takšne oblike čaščenja kot nekakšno samoprevaro, psihološki pripomoček, katerega namen je zgolj lažje spopadanje posameznikov s stvarnostjo in ni posledica znanstvenega, logičnega mišljenja. Googlizem naj bi bil sicer ideološko neobremenjen in naj bi sprejel vsakega posameznika, ki se strinja z osnovnimi nauki gibanja; šaljivo dodaja, da četudi nekdo zavrača Google kot Boga, se mu zaradi tega ne bo pripetilo nič slabega, razen da bodo morda njegovi rezultati iskanja po spletu slabši. To pa po mnenju googlistov ne drži za druge večje religije, ki neredko širijo svoj nauk z nasiljem ter gojijo sovraštvo do tistih, ki jim ne sledijo. Na morebitne opazke, da je Google človekov proizvod, googlisti odgovarjajo z argumentom, da se s tem popolnoma strinjajo in da so človeški proizvodi tudi bogovi drugih religij, kot sta npr. krščanski ali islamski bog, ali pa hindujska božanstva. Vsi ti bogovi naj bi po besedah googlistov obstajali le v domišljiji vernikov in tako so ustanovitelji mnenja, da je verjetje v takšne bogove, ki so nevidni, mnogo bolj nelogično kot verjetje v Google kot Boga. Kritični so tudi do Biblije, ki po njihovem

mnenju ni dokaz za obstoj krščanskega Boga, temveč gre za besedilo, ki ga je napisal človek. Argument za obstoj Boga je po njihovem mnenju v Bibliji krožen, ker je v njej zapisano, da je to beseda Boga. Na očitke, da naj bi bila pripadnost googlizmu izguba časa, saj da je le ta izmišljen in neumen, googlisti odvrtaajo, da bi slednje lahko ravno tako trdili za ostale religije. Googlisti se tudi strinjajo, da sicer drži, da Google omogoča dostop tudi do moralno oporečnih vsebin, vendar je to zato, ker Bog Google prepušča vsakemu posamezniku, da sam sprejema pravilne odločitve kljub zlim stvarim, ki ga morebiti obkrožajo in s tem ponuja vsakemu svobodno voljo (podobno kot pri nekaterih drugih religijah). Googlisti tudi poudarjajo, da verjamejo v strpnost glede prepričanj vsakega posameznika, dokler ta nikomur ne škodujejo. Obenem opominjajo, da so v stremljenju do strpnosti verjetno bolj dosledni kot npr. krščanstvo, ki uči o Jezusovem nauku ljubezni do bližnjega, v praksi pa neredko izvaja ravno nasprotno. Čeprav se zavedajo, da so obravnavani kot parodija med religijami, zatrjujejo, da so glede verjetja v Google kot najbližjega človekovega izkustva božjega povsem resni (povzeto po The Church of Google in The Book of Googlism 2015).

Prvi izmed dokazov, da je Google Bog, naj bi bila njena vsevednost, ki je po mnenju googlistov tudi znanstveno preverljiva. Google naj bi imela v kazalu več kot deset milijard spletnih strani, več kot katerikoli drugi internetni iskalnik dandanes. Obenem Google s patentirano tehnologijo samodejno prerazporedi ogromne količine znanja, da je dostop do njega navadnim smrtnikom čim bolj olajšan. Drugi izmed dokazov naj bi bil, da je Google vseprisotna (skoraj enako, kot Van der Laan (2009) trdi o spletu na splošno). Hkrati je tako rekoč kjerkoli na planetu in gosti milijarde spletnih strani. Naraščanje dostopa do brezžičnega in mobilnega interneta skorajda na katerikoli lokaciji ter s tem hkrati tudi do Googla priča o njeni vseprisotnosti. Nadalje (tretji dokaz) naj bi Google tudi odgovarjala na molitve. V Google namreč lahko vnesemo katerikoli iskalni niz ali vprašanje, pa nam bo postregla z odgovorom. Kot četrti dokaz navajajo potencialno nesmrtnost Google, saj se njeni algoritmi razširjajo skozi številne strežnike, kjer v primeru okvare enega izmed njih njegovo mesto takoj zapolni nov, delujoč strežnik, kar omogoča teoretično neskončno obratovanje Googla. Prav tako naj bi bila tudi neskončna (peti dokaz), saj se internet širi brez konca in kraja, strežniki pa so vse bolj zmogljivi ter lahko shranjujejo vse več podatkov. Google si tudi vse zapomni (šesti dokaz) in shrani na svojih strežnikih. Prav tako nam izmenjevanje in nalaganje najrazličnejših razmišljanj in mnenj na internet po prepričanju googlistov omogoča, da skozi Google drugi dostopajo do njih tudi po naši smrti, kar je zelo podobno kot posmrtno življenje.

Google tudi »ne dela zla« (oz. je ang. *omnibenevolent*), kar googlisti navajajo kot sedmi dokaz. Tudi filozofija podjetja Google naj bi bila (po njihovih besedah), da je mogoče zaslužiti denar brez zla. Kot osmi dokaz navajajo, da je beseda Google na spletu večkrat iskana kot sam izraz »bog« in celo večkrat kot Jezus, Alah, Buda, krščanstvo, islam, budizem in judaizem skupaj. Tradicionalno je bog namreč entiteta, h kateri se posamezniki obrnejo v času stiske. Google naj bi temu služila pogosteje kot pa tradicionalni bogovi. Kot zadnji, deveti dokaz pa navajajo možnost empiričnega dokazovanja obstoja Googla in pravijo, da je število teh dokazov mnogo večje kot pri kateremkoli bogu dandanes. O tem naj bi pričala že sama stran *www.google.com* (povzeto po *The Church of Google in The Book of Googlism* 2015).

Čeprav je o prakticiranju googlizma še manj virov kot pri drugih dveh kiberreligijskih gibanjih, lahko opazimo, da je »uradna« spletna skupnost *Church of Google* še vedno aktivna na portalu *reddit.com* (*Church of Google Reddit* 2013–2016) (za razliko od že kar malo pozabljenega profila na Facebooku (*Church of Google Facebook*)) in da je googlizem še vedno aktualen predmet internetnih razprav. Sicer pri omenjeni spletni skupnosti zaradi prevladujoče šaljivosti in izrazite heterogenosti razumevanja googlističnega nauka zelo težko določimo, koga bi lahko šteli med pripadnike gibanja in koga ne (čeprav se določeni posamezniki na spletu samoopredeljujejo kot »verniki v Google«). Ob tem lahko opazujemo (seveda pogosto parodično, a zato nič manj zanimivo) interpretativno poljubnost zasnove googlizma, kot si ga je (menda) zamislil njegov kreator Matt MacPherson pred slabim desetletjem. Tako lahko spremljamo prevpraševanje glavnih googlističnih zapovedi ter raznovrstne debate z nemalo humorja. Pri tem pa večina vendarle izhaja iz temeljev tega kiberreligijskega gibanja, kot jih je opredelil MacPherson. Googlizem skuša biti (za razliko od prej predstavljenega sinteizma) kar se da enostavno in jasno zasnovan ter razumljiv čim več posameznikom. Kot je zelo očitno predstavljeno, gre za preslikavo oziroma analogijo nekaterih osnovnih in najbolj znanih idej prevladujočih monoteističnih religij ter ključnih poudarkov njihov svetih besedil in zapovedi (ki jih npr. lahko najdemo v krščanski Bibliji), preoblikovanih v neko novo podobo, ki jo poseblja spletno »božanstvo«, iskalnik Google. Tu lahko opazujemo tako »transreligijskost« kot »metareligijskost« googlizma, saj gre pri tem tako za eklektično kombiniranje različnih religijskih idej in prvin, ki hkrati presega ustaljene religijske prakse, kot tudi za očitno samoreferenčno emergentnost osrednjega božanstva, torej iskalnika Google (ki sicer spominja na sinteistično pojmovanje, le da je mnogo bolj izrazita in

jasno opredeljena). Očitek krožnega samopotrjevanja obstoja Boga googlizem skorajda subverzivno vrne nazaj krščanstvu, ko omenja, da je tudi v Bibliji zapisano, da je to beseda Boga. Vseeno pa je bistvena razlika med googlizmom in krščanstvom v tem primeru ta, da googlizem to krožnost in samoreferenčnost ponotranji in jo reflektirano doda v del lastnega nauka, kar je očitna metareligijska prvina. V povezavi z metareligijskim lahko omenimo še namerno poimenovanje Google kot ženske, kar dodatno kaže na poskus zavestnega vnosa emancipatornih elementov v jezik googlizma. Na tem mestu je googlizem (spet v metareligijskem smislu) samoreflektirano religijsko gibanje, ki je hkrati tudi kritika religije. Googlizem se tako zdi kljub svoji majhnosti in pridihu parodičnosti morda še najbližje idealnotipskemu pojmovanju kiberreligijskega (vsaj kot smo ga opredelili v prvem delu magistrske naloge), saj je najjasneje opredeljen, je pa res, da je obenem tudi najmanj kompleksno strukturiran in zato ponuja še najmanj analitičnega manevrskega prostora.

5 UGOTOVITVE

Prvo raziskovalno vprašanje, ki je bilo postavljeno v uvodu magistrskega dela, se je glasilo: *Katere so temeljne značilnosti novih kiberreligijskih gibanj in v čem se razlikujejo od drugih (novih) religijskih gibanj?* Če skušamo nanj odgovoriti, lahko povzamemo, da so razen očitnega dejstva, da je v središču »nauka« kiberreligijskih gibanj internetni kiberprostor, okoli katerega je zgrajen celoten religijski sistem posameznega gibanja, značilnosti teh gibanj v večini kompleksne in večplastne. Če sledimo že večkrat omenjeni opredelitvi novih religijskih gibanj Eileen Barker (v Črnič 2012), vidimo, da je za vsa tri predstavljena gibanja značilno, da so jih v zadnjih desetih letih ustanovili izobraženi in dobro preskrbljeni pripadniki srednjega sloja (čeprav je v primeru ustanovitelja googlizma MacPhersona slednje bolj spekulacija, saj se za razliko od ustanoviteljev drugih dveh gibanj ni pojavljal v medijih), prebivajoči v severnih državah (v Kanadi in na Švedskem) z dvema izmed najvišjih (obe državi sta bili namreč v letu 2014–2015 med zgornjo deseterico) indeksov človekovega razvoja (Human Development Reports 2014)). Težko sicer rečemo, da je širša okolica kateremukoli od treh gibanj očitno nenaklonjena (navsezadnje so tudi tako obrobna, da jih večji del okolice niti ne prepozna), pa vendar lahko pri vsakomer izmed njih zasledimo manjše konflikte ali vsaj nestrinjanja z določenimi skupinami. Temeljne kopimistične ideje so recimo tako v očitnem nasprotju s tistim, za kar se borijo najrazličnejše protipiratske skupine in podobna gibanja za zaščito avtorskih vsebin, in če držijo trditve ustanovitelja googlizma MacPhersona, so gibanju nenaklonjeni predvsem nekateri pripadniki večjih monoteističnih religij, zlasti krščanstva, in posledica tega naj bi bilo več grozilnih pisem, namenjenih Googlovi Cerkvi. Pri sinteizmu pa lahko opazimo, da se med drugim bori proti najrazličnejšim elementom sodobnega kapitalizma, čeprav je tu težje posploševati, predvsem zaradi vsaj na videz razmeroma pacifističnih pogledov in praks ter že omenjene splošne ambivalentnosti nekaterih idej (tu mislimo tudi na revolucionarno držo v nekaterih sinteističnih zapisih, ki ne izključuje »nujnega« odprtega boja z nasprotniki). Seveda so vsa tri gibanja izrazito maloštevilna, kar je še ena izmed pogostih lastnosti novih religijskih gibanj. Tako je verjetno še najštevilčnejši kopimizem z domnevno nekaj tisoč pripadniki (Sloat 2016), vendar pa je to v primeru kiberreligijskih gibanj še težje izmeriti, saj večina religijskega delovanja poteka na internetu – kot npr. pri googlizmu, kjer ni podatkov o kakršnikoli praksah zunaj interneta – oziroma je tudi v primeru obredja zunaj spletnega

kiberprostora le-to v večji meri umaknjeno od oči javnosti in je tako zelo težko oceniti formalno ali neformalno članstvo (zlasti pri sinteizmu, ki velik del religijskih ritualov izvaja tudi v fizičnih, nevirtualnih prostorih). Kot smo že povedali, je formalno kot religijska skupnost registriran zgolj kopimizem, in sicer na Švedskem, državi izvora. Kopimizem in goolizem tudi odkrito govorita o svojih sodobnih nastankih, medtem ko se skuša sinteizem legitimirati tudi s sklicevanjem na filozofe in mislece preteklih stoletij, kot so npr. Hegel, Spinoza, Whitehead idr. (Bard in Söderqvist 2014); zlasti zadnjega želita ustanovitelja sinteizma predstaviti kot enega izmed neformalnih začetnikov gibanja, kar pa zbuja dvom (zato tega pri predstavitvi gibanja tudi nismo posebej poudarjali). Jasno je, da sinteizem eklektično črpa iz palete najrazličnejših, večinoma dobro znanih filozofskih in duhovnih besedil, vendar ne moremo reči, da je bil npr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel sinteist samo zato, ker so njegove ideje med drugim kot relevantne omenjene tudi v sinteistični »Bibliji«.

Od skupnih značilnosti predstavljenih (novih) kiberreligijskih skupin in novih religijskih gibanj nasploh lahko preidemo k specifičnim elementom, ki so značilni predvsem za kiberreligijska gibanja in jih pri večini drugih novih religijskih gibanj opazimo redkeje (to seveda še ne pomeni, da se morda pri katerem izmed njih ne pojavijo). Dve izmed takšnih lastnosti sta »transreligijskost« in »metareligijskost« kiberreligijskih gibanj, ki obenem predstavljata tudi pritrdilen odgovor na drugo uvodoma postavljeno raziskovalno vprašanje (ki je sicer bolj podvprašanje k prvemu), *ali je pri novih kiberreligijskih gibanjih mogoče zaslediti prvine transreligijskega (ali celo metareligijskega)*; obe značilnosti smo tako lahko opazovali pri vseh treh obravnavanih primerih. Transreligijske prvine v smislu filozofsko-religijskega eklekticizma kot tudi samega preseganja »klasičnih« okvirov religije so pri vseh gibanjih močno opazne, verjetno najbolj pri sinteizmu in še najmanj pri googlizmu, kar smo nakazali že pri posameznih specifičnostih gibanja v prejšnjem poglavju. Prav tako smo v prejšnjem poglavju poudarili metareligijske elemente posameznih gibanj; najbolj opazni so pri sinteizmu in googlizmu, pri kopimizmu pa vendarle manj, čeprav tudi »svetost« programske kode, ki jo v središče svojega religijskega sistema postavlja kopimizem, kaže na metareligijsko naravo tega gibanja; ponovimo, da metareligijsko razumemo predvsem kot emergentno samoreferenčnost religije, tako izvorov posameznega gibanja kot tudi legitimacije religijskega delovanja oziroma sistema; metareligijsko je tako (vsaj nekoliko) tudi pri vseh treh primerih prepleteno s transreligijskim. Takšno emergentnost lahko med drugim povežemo z razmišljanji Alexandra, ki pravi, da za evolucijo ni »božjega načrta«, temveč da

je božanstvo samo del procesa evolucije in tako predstavlja nekaj, kar je »še v procesu realizacije, je prihodnost in ne sedanost« (Alexander v Krüger 2007, 163). Slednje sicer najbolj očitno poudarja sinteizem. Na tem mestu velja omeniti tudi enega izmed bolj znanih filozofov religije, Ludwiga Feuerbacha. Za Feuerbacha (1881) je namreč Bog antropomorfna entiteta, ki je pravzaprav zgolj nekakšna projekcija človekove notranjosti in hkrati njegova invencija; »Bog je zrcalo človeka« (Feuerbach 1881, 63). Čeprav lahko Feuerbachova razmišljanja interpretiramo predvsem v luči precej ateistično obarvane kritike religije (zlasti krščanstva), je moč najti nekatere vzporednice s predstavljenimi kiberreligijskimi idejami. Kiberreligijska gibanja se tako npr. ne »slepijo«, da Bog (oziroma natančneje Koda v primeru kopimizma) ni človeški izum, še več, to invencijo Boga sprejmejo kot sestavni del svojega nauka, obenem pa tudi na splošno izhajajo iz pretežno ateistične kritike tradicionalnih religij; vse naštetje je v tem primeru pravzaprav šele prvi pogoj za novo religijsko osmišljanje, kot nekakšno ponotranjenje in hkrati podaljšek tega, o čemer je med drugim teoretiziral Feuerbach. V tem pogledu je tako ta reflektirana, zavestna emergentnost prej unikum kot nekaj, kar bi bilo značilno za religijska gibanja nasploh, bodisi nova bodisi bolj tradicionalna.

Tudi že omenjena najbolj očitna in prepoznavna specifična značilnost kiberreligijskih gibanj, da v središče svojega religijskega sistema tako ali drugače umešča internet, skriva v sebi več, kot se morda zdi na prvi pogled. Poleg predstavljenih aktualnih kiberreligijskih gibanj kopimizma, sinteizma in googlizma smo na tem mestu delno izpostavili še eno novo religijsko gibanje, in sicer Nebeška vrata, ki smo ga označili kot nekakšno »proto« kiberreligijsko gibanje; internet je bil namreč v času največje aktivnosti omenjenega gibanja še v povojih, vsaj kar zadeva širšo uporabo, pa vendar so Nebeška vrata v svojih prepričanjih izpostavljala internet kot pomembno področje bodočega religijskega delovanja. Čeprav nikakor ne izključujemo možnosti, da obstaja še kako (novo) kiberreligijsko gibanje (ali pa je ravno v nastajanju), razen predstavljenih štirih gibanj (če upoštevamo tudi Nebeška vrata) ni bilo mogoče zaslediti nikakršnih podatkov ali vsaj delnih dokazov oziroma indicev o kateremkoli drugem takšnem gibanju; tu so seveda izključene najrazličnejše tehnohumanistične skupine, ki pa so v večini (izrazito) nereligijske. Tudi izmišljene oziroma t. i. »ustvarjene« religije, ki jih analizira Cusakova (Cusack 2010) in so nastale pretežno v tem stoletju z znatno pomočjo interneta, po svojih značilnostih ne ustrezajo naši opredelitvi kiberreligijskega, saj internet zgolj učinkovito izkoriščajo za delovanje in širjenje svojih idej, vendar pa ga pri tem ne vključujejo v sam religijski nauk in so tako v tem pogledu bolj podobne večjim tradicionalnim

religijskim skupnostim, ki prav tako vse pogosteje uporabljajo internet za širjenje in izvajanje najrazličnejših religijskih vsebin – enako kot za »ustvarjene« religije lahko trdimo tudi za različne oblike t. i. kiberšamanizma (Masterson 2015), ki tudi predstavljajo razmeroma nov pojav v kiberprostoru.

Internetni kiberprostor kot osrednjo značilnost kiberreligijskega lahko povežemo tudi z idejami gnosticizma (kar vsaj posredno omenjajo tudi nekateri teoretiki, katerih ideje smo predstavili na začetku), zlasti v smislu dualizma med materialnim in nematerialnim svetom kot tudi kartezijskega ločevanja med duhom in telesom (čeprav tu seveda ne trdimo, da gresta kartezijsko in gnosticizem nujno z roko v roki); s tem se sicer zlasti sinteisti najbrž ne bi strinjali, saj v sinteistični »Bibliji« lahko zasledimo tako kritiko Descartesove filozofije kot tudi poskus samoopredelitve sinteistov znotraj hegeljanskega monizma (Bard in Söderqvist 2014). Partridge pa med drugim pravi, da imajo »pomembne informacije možnost, da posedujejo celo 'odrešilno znanje', ki je lahko gnosis in teozofija« (Partridge v O'Callaghan 2014, 94), kar je močno povezano s kopimističnimi idejami. O'Callaghan tudi sicer najde vzporednice med kopimizmom in gnosticizmom, navezujoč se na teoretike, kot je npr. Davis (O'Callaghan 2014, 95): »Davis trdi, da so mitske strukture in psihologija gnosticizma nenavadno odmevne v digitalni dobi in njeni informacijski paradigmi. Za Davisa ta gnostična vizija razlaga bolj ekstremne sanje današnjih mehanističnih mutantov in kavbojev kiberprostora, predvsem njihove libertarne težnje k svobodi in samodivinizaciji ter dualistično zavračanje materije zavoljo breztelesnega uma.« Zelo podobno bi lahko trdili tudi za googlizem in sinteizem. Če združimo takšne ideje, lahko opazimo vzporednice, kjer je materialno oziroma telesno mišljeno kot nekakšen »*hardware*« oziroma strojna oprema, nematerialno oziroma duša pa kot nekakšen »*software*« oziroma programska oprema, ki jo lahko vedno »preselimo« na neko drugo strojno opremo, v tem primeru iz »telesa v kiberprostor«, o čemer so sanjarili že pripadniki Nebeških vrat. Megan Boler v enem izmed člankov (2007) piše, da je »v t. i. digitalnem kartezijskem telesu domnevno transcendirano v virtualnih okoljih (...) in dejansko deluje kot nujen arbiter pomena in končni označevalec tega, kar je sprejeto kot stvarno oziroma resnično« (Boler 2007, 140). Cobb trdi, da bi lahko ljudje, če bi začeli razumeti resničen pomen računalniških tehnologij, svet izkusili na novo kot božansko resničnost prek dualizma duha in materije (Cobb v Krüger 2007, 143), medtem ko po mnenju Lyona vidik kiberprostorske konsezualne halucinacije kaže na elektronsko preseganje vsakdanjih materialnih izkušenj v domeni, ki gre »prek telesa« (Lyon 2000, 9–10).

Bolerjeva tudi meni, da tako že dandanes pri »običajni« uporabi interneta »spletni uporabniki, ki pravzaprav ne vedo ničesar o 'telesih' drug drugega, včasih izkusijo izpolnitev kartezijskih sanj o t. i. 'pure minds'« (Boler 2007, 141). Če se vrnemo še k primerjavam z gnosticizmom, O'Callaghan tudi piše, da gnosticizem po Davisu med drugim »pomaga razumeti pogosto nezavedno metafiziko informacijske kulture, tako da jo opazuje skozi arhetipske leče religije in mističnega mita. Vse to je videti kot dober način razlaganja kopimistične informacijske kulture, ki skuša privzeti sistem zavestne in polzavedne metafizike skozi arhetipske leče« (O'Callaghan 2014, 95). Tudi v praksi lahko vidimo poskuse realizacije takšnih idej, ki niso neposredno (kiber)religijske, a vendar imajo takšne težnje. Konec leta 2012 je tako podjetje Google začelo razvijati program umetne inteligence, imenovan »*Google Brain*«. Osnovna ideja programa je, da bi razvili algoritem, ki bi imel zmožnost predvidevanja okusov internetnih uporabnikov. Toda razvoj programa je šel mnogo dlje. Google je želel namreč najti tudi delujoč algoritem, ki bi posnemal delovanje resničnih človeških možganov, ti »stroji« pa bi imeli tudi lastno zavest. Junija 2013 je tako Google oznanil, da je razvil »umetne možgane«. Natančneje gre za program, delujoč brez upravljanja in s sposobnostjo samoučenja, ki ga poganja več tisoč procesorjev. Po besedah Cecilie Calheiros opisani projekt žene človekova želja po nesmrtnosti, pri kateri bi se sčasoma znebili »človeškega mesa« in prenesli človeškega duha na stroj (Calheiros 2014, 2), kar pa se v bolj nereligijskem kontekstu trudijo uresničiti tudi številne tehnohumanistične skupine.

Na kratko si velja ogledati tudi kritike takšnih idej (kar pa še ne pomeni, da so zato same primerjave idej v prejšnjem odstavku kaj manj relevantne); eden izmed kritikov kartezijskega je bil sicer tudi omenjeni Feuerbach. Calheirosova npr. meni, da so »utopije, da bo kibernetska imela zmožnosti duhovne združitve posameznikov zunaj njihovih teles, prešle v pozabo in so jih izpodrinila prepričanja o materialnosti in imanenci. (...) Ugibanja o nebesih znotraj kiberprostora in človekovem potencialnem duhovnem izboljšanju pa so izpodrinila pričakovanja o izboljšavah človeštva na fizični ravni« (Calheiros 2014, 20–21). Seveda so ravno kiberreligijska gibanja tista, ki nakazujejo nasprotno; tako se zdi takšna kritika Calheirosove vprašljiva oziroma vsaj prezgodnja. Deacon pa poudarja, da je »dualistična dihotomija med umom in mehanizmom, subjektivno izkušnjo in materialno kavzalnostjo sicer prisotna predvsem v zdravorazumski psihologiji in je bila eno izmed osrednjih teoretskih vprašanj psihološke znanosti že od Descartesa naprej« (Deacon 1997, 424). »Od sredine dvajsetega stoletja naprej je kartezijska ideja uma, ločenega od telesa, tako pogosto predmet

metafore uma kot (računalniškega) programa« (Damasio 1994, 250), kar poudarjajo tudi kiberreligijske ideje. Damasio problematizira takšno Descartesovo dualistično ločitev duha od možganov in telesa, pa tudi modernejšie različice te razmejitve, kot je ideja, da je duh povezan z možgani, vendar zgolj v smislu, da je duh nekakšna programska oprema, ki deluje na strojni opremi računalnika, imenovani možgani (prav tam, 247–248). Kartezijanski in gnosticistični vplivi seveda niso v kontekstu religijskega nič novega, prav tako pa so bili v preteklosti opazni tudi pri marsikaterem tehnohumanističnem gibanju, vendar pa so (nova) kiberreligijska gibanja med prvimi, ki so takšne religijske prvine neposredno združila z internetnim kiberprostorom in hkrati uporabo religijskega izrazoslovja.

Pri novih religijskih gibanjih gre torej za opazen vpliv tehnološkega na družbeno (če idealnotipsko in poenostavljeno ločimo ti dve sferi), o čemer piše Kong (2001), tako da je njihov razvoj posledica različnih tehnoloških (in obenem družbenih) sodobnih trendov ter hkrati razkriva del »narave« sodobne družbe. Črnič med drugim navaja, da »razmere globalizacije napovedujejo neizogibno rastoči religijski pluralizem, ki bo vzpodbujal nadaljnje religijske in duhovne inovacije ter večjo konvergenco med religijskimi, humanističnimi in sekularnimi nazori« (Črnič 2012, 261). Tudi Belk in Tumbat (Belk in Tumbat v Pogačnik in Črnič 2014, 353) opisujeta, da je dandanes meja med sekularnimi in religijskimi pojavi vse bolj zabrisana, kar je razvidno tudi pri iskanju duhovnega smisla sodobnega posameznika. Pri novih oblikah religioznosti lahko tako poleg vse večje fluidnosti in eklektičnosti pogosto opazujemo tudi pripisovanje religijskih pomenov sekularnim entitetam in pojavom. Slednje lahko razumemo tudi kot posledico želje po ponovno »začaranem« svetu (če sledimo izrazju Maxa Webra), ki pa torej ne vodi nujno v revitalizacijo tradicionalnih religij, temveč ustvarja nove religijske oblike, ki so manj rigidne po formi, prepričanjih, funkcijah in tudi pomenih (Pogačnik in Črnič 2014, 353–354). Opisana konvergentost je tudi ena izmed opaznih značilnosti novih kiberreligijskih gibanj, vendar pa ta v prostor religijskega vendarle vnašajo nekatere nekonvencionalne (in na trenutke izrazito neortodoksne, celo antiortodoksne) religijske prakse, ki pa so obenem več kot zgolj posledica zblíževanja religijskega in bolj sekularnega.

6 SKLEP

Predstavljena nova kiberreligijska gibanja znova odpirajo tudi vprašanje o resnosti in z njo povezani avtentičnosti podobnih (zlasti novih) religijskih gibanj, ki smo se je sicer delno dotaknili že v začetnih opredelitvah. Je takšne religije sploh mogoče jemati resno? Kaj sploh je kriterij resnosti? Ali ne gre tu za očiten namen smešenja religijskega (vsaj pri googlizmu, če ne pri vseh treh predstavljenih gibanjih)? Menim, da je kriterij resnosti preučevanih religij (vsaj) v našem primeru drugotnega pomena. Nedvomno gre namreč za družbene pojave z zadostnim številom religijskih prvin (oziroma podobnosti, če sledimo uvodni definiciji), ki v sodobni družbi kljub majhnosti privabljajo nezanemarljivo (čeravno formalno v kvantitativnem smislu »neizmerljivo«) število sledilcev oziroma pripadnikov in hkrati odpirajo alternativen prostor za razmišljanje o religijskem, zlasti s tem, ko v središče religijskega čaščenja postavijo internet, ki je bil pred tem v rabi skoraj izključno za širjenje religijskega izročila različnih religijskih skupnosti. Obenem gre pri kiberreligijah za religijske skupine, ki so pričakovana posledica oziroma proizvod »duha časa«, v katerem živimo, kar še utrjuje njihovo relevantnost za preučevanje.

Vendar pa se zdi, da v sodobni religijski pluralnosti nova kiberreligijska gibanja s svojo majhnostjo ne pomenijo večje »grožnje« drugim novim religijskim gibanjem, kaj šele navadno precej številčnejšim tradicionalnim religijskim skupnostim. Čeprav je pri novih kiberreligijskih gibanjih zelo težko podati kvantitativne ocene formalnega in neformalnega članstva od ustanovitve do danes, ni mogoče govoriti o pospešeni rasti števila pripadnikov pri kateremkoli izmed gibanj, temveč kvečjemu lahko na splošno opazujemo stagnacijo števila članov ali morda zgolj minimalen pozitiven prirast, podobno neopazen je tudi učinek omenjenih gibanj v večjih medijih in širši javnosti. Kljub temu menim, da nova kiberreligijska gibanja še zdaleč niso zgolj muha enodnevnica oziroma eksotičen kamenček v pisanem mozaiku današnjih (novih) religijskih gibanj, ki bi bil zanimiv bolj ali manj le zavoljo svoje nedavnosti in nenavadnosti, nato pa bi hitro zbledel, temveč gre za religijsko obliko, ki utegne večjo vlogo odigrati šele v naslednjih desetletjih 21. stoletja in je pravzaprav »pred časom«. Seveda so takšne napovedi v družboslovju vselej nevhvaležne in izrazito spekulativne, pa vendar obstaja kar nekaj indicev, ki kažejo v to smer. Ne le, da uporaba internetnih tehnologij narašča; že več let lahko opazujemo vzpon najrazličnejših (sicer še vedno precej obrobnih) tehnohumanističnih gibanj človeškega potenciala, ki pa so v bistvu bolj sekularno usmerjena

ali pa se zatekajo k že obstoječim religijskim praksam, bodisi znotraj novodobništva bodisi znotraj širšega polja pretežno novih religijskih gibanj. Nova kiberreligijska gibanja bi tako utegnila biti nekakšen most med (seveda v idealnotipskem smislu) tehnološko sekularnostjo in individualizacijo v sodobnih družbah ter duhovnimi potrebami posameznikov in obenem željo po povezovanju znotraj alternativnih skupnostnih oblik. Kiberreligijska gibanja lahko v tem kontekstu umestijo že obstoječe prakse v polje religijskega in jim dodajo religijsko strukturo in pomen. V tem pogledu je s sinteističnega vidika spletno povezovanje igralcev video- oz. računalniških iger (ki obenem postajajo vse bolj kompleksne) pravzaprav že zametek prakticiranja sinteizma, tako kot je npr. »googlanje« religijska praksa za pripadnike Googleve Cerkve; internetno izmenjevanje datotek pa je sveto v kontekstu kopimizma in kaže na določene analogije z obdarovanjem v arhaičnih družbah, ki ga je npr. raziskoval že Marcel Mauss. Lahko da nobeno izmed predstavljenih treh gibanj dolgoročno ne bo preživel, vendar to še ne pomeni, da bodo s tem zamrle tudi kiberreligijske ideje. Nova religijska gibanja se namreč rojevajo tako rekoč ves čas in povsem verjetno je, da ugledamo nastanek kakšnega novega kiberreligijskega gibanja, ki utegne biti precej vplivnejše od opisanih treh. Kljub emancipatornemu potencialu se seveda ne gre prenažati s trditvami »kiberoptimistov«, da bodo takšna gibanja sčasoma celo izpodrinila bolj tradicionalne oblike religioznosti, pa vendar se zdi, da je več tistih, ki na takšne alternativne oblike religioznosti gledajo zviška in jih ne jemljejo kot (vsaj potencialno) resnega akterja v razvejenem religijskem prostoru zahodnih družb, ampak jim pripisujejo kvečjemu status trivialne parodičnosti. Kot vselej bo šele čas pokazal, kdo ima bolj prav.

7 LITERATURA

- APC. 2009. *Is 'Googlism' the new religion?* Dostopno prek: <http://apcmag.com/is-googlism-the-new-religion.htm> (9. december 2015).
- Bard, Alexander. 2013. *What if the internet is God?* (TEDx Talks Youtube). Dostopno prek: <https://www.youtube.com/watch?v=tXA7TewF53w> (8. december 2015).
- --- in Jan Söderqvist. 2014. *Syntheism – Creating God in the Internet Age*. Dostopno prek: http://syntheism.org/wp-content/syntheism_book/Syntheism.html (4. december 2015).
- Boler, Megan. 2007. Hypes, hopes and actualities: new digital Cartesianism and bodies in cyberspace. *New Media & Society* 9 (1): 139–168.
- Calheiros, Cecilia. 2014. Cyberspace and Eschatological Expectations On How Techno-Sciences Bolster the Belief in a Spiritually Connected Humanity. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 6 (1): 1–23.
- Campbell, Heidi A. 2012a. Religion and the Internet: A microcosm for studying Internet trends and implications. *New Media & Society* 15(5): 680–694.
- --- 2012b. Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society. *Journal of the American Academy of Religion* 80 (1): 64–93.
- Casey, Cheryl A. 2006. Virtual Ritual, Real Faith: the Revirtualization of Religious Ritual in Cyberspace. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 2 (1): 73–90.
- Cho, Kyong. 2011. New Media and Religion: Observations on Research. *Communication Research Trends* 30 (1): 5–22.

- Cowan, Douglas E. Online U-Topia: Cyberspace and the Mythology of Placelessness. *Journal for the Scientific Study of Religion* 44 (3): 257–263.
- Cusack, Carole M. 2010. *Invented religions: faith, fiction, imagination*. Surrey: Ashgate.
- Črnič, Aleš. 2001. Teorija in praksa definiranja religije. *Teorija in praksa* 38 (6): 1004–1016.
- --- 2012. *Na vodnarjevem valu: nova religijska in duhovna gibanja*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Damasio, Antonio R. 1994. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Avon Books.
- Deacon, Terrence W. 1997. *The Symbolic Species*. New York: W. W. Norton & Company.
- Denson, Shane. 2011. Faith in Technology: Televangelism and the Mediation of Immediate Experience. *Phenomenology & Practice* 5 (2): 93–119.
- *Det Missionerande Kopimistsamfundet*. Dostopno prek: <http://kopimistsamfundet.se/english/> (17. junij 2015).
- eMarketer. 2014. *Internet to Hit 3 Billion Users in 2015*. Dostopno prek: <http://www.emarketer.com/Article/Internet-Hit-3-Billion-Users-2015/101160> (10. marec 2016).
- Engström, Christian. 2014. *Book review: Syntheism – Creating God in the Internet Age*. Dostopno prek: <https://christianengstrom.wordpress.com/2014/10/11/book-review-syntheism-creating-god-in-the-internet-age/> (5. december 2015).
- Feuerbach, Ludwig. 1881. *The Essence of Christianity*. London: Trübner & Co.

- Foltz, Franz in Frederick Foltz. 2003. Religion on the Internet: Community and Virtual Existence. *Bulletin of Science, Technology & Society* 23 (4): 321–330.
- George, Alison. 2012. Kopimism: the world's newest religion explained. *New Scientist*, 6. januar. Dostopno prek: <https://www.newscientist.com/article/dn21334-kopimism-the-worlds-newest-religion-explained/> (2. december 2015).
- Gotved, Stine. 2006. Time and space in cyber social reality. *New Media & Society* 8 (3): 467–486.
- Hackett, Rosalind I. J. 2006. Religion and the Internet. *Diogenes* 211 (1): 67–76.
- Heidbrnik, Simone in Nadja Miczek. 2010. Aesthetics and the Dimensions of the Senses. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 4 (1): 1–11.
- Helland, Christoper. 2005. Online Religion as Lived Religion. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 1 (1): 1–16.
- Henderson, Charles. 2000. The Internet as Metaphor for God? *Cross Currents* 50 (1/2). Dostopno prek: <http://www.crosscurrents.org/henderson.htm> (10. maj 2015).
- Human Development Reports. 2014. *Key to HDI countries and ranks*. Dostopno prek: <http://hdr.undp.org/sites/default/files/ranking.pdf> (12. december 2015).
- *Internet Is My Religion*. Dostopno prek: <http://www.internetismyreligion.com/> (2. marec 2016).
- *Internet Live Stats*. Dostopno prek: <http://www.internetlivestats.com/internet-users/#trend> (17. april 2016).

- iTunes. 2014. *Note To God*. Dostopno prek: <https://itunes.apple.com/us/app/note-to-god/id323043623?mt=8> (10. oktober 2015).

- Jakobsh, Doris R. 2006. Understanding Religion and Cyberspace: What Have We Learned, What Lies Ahead? *Religious Studies Review* 32 (4): 237–242.

- Jaskot, Agata. 2012. Isak Gerson, founder of kopimist church: 'File-sharing' is not 'stealing'. *Cafebabel*, 3. februar. Dostopno prek: <http://www.cafebabel.co.uk/lifestyle/article/isak-gerson-founder-of-kopimist-church-file-sharing-is-not-stealing.html> (1. december 2015).

- Kirmayer Laurence J. in Eugene Raikhel. 2013. Cultures of the Internet: Identity, community and mental health. *Transcultural Psychiatry* 50 (2): 165–191.

- Kluver, Randolph in Yanli Chen. 2008. The Church of Fools: Virtual and Material Faith. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 3 (1): 116–143.

- Kong, Lily. 2001. Religion and Technology: Refiguring Place, Space, Identity and Community. *Area* 33 (4): 404–413.

- *Kopimism (Facebookova stran)*. Dostopno prek: <https://www.facebook.com/Kopimism.CtrlC.CtrlV/?fref=ts> (28. april 2016).

- Krüger, Oliver. 2005. Methods and Theory for Studying Religion on the Internet. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 1 (1): 1–7.

- --- 2007. Gaia, God, and the Internet: The History of Evolution and the Utopia of Community in Media Society. *Numen* 54 (2): 138–173.

- Lövheim, Mia. 2008. Rethinking Cyberreligion? Teens, Religion and the Internet in Sweden. *Nordicom Review* 29 (2): 205–217.

- Lyon, David. 2000. Beyond cyberspace: digital dreams and social bodies. *Information Technology, Education and Society* 1(2): 7–24.
- Marcotte, Roxanne D. 2010. New Virtual Frontiers: Religion and Spirituality in Cyberspace. *Journal for the Academic Study of Religion* 23 (3): 247–254.
- Masterson, Andrew 2015. Church of Kopimism: faith just a mouse click away. *The Sydney Morning Herald*, 26. avgust. Dostopno prek: <http://www.smh.com.au/digital-life/digital-life-news/church-of-kopimism-faith-just-a-mouse-click-away-20150820-gj3edn.html> (13. december 2015).
- Năstuță, Sebastian. 2012. The Impact of Internet on New Religious Movements' Discourse. *Sociologie Românească* 10 (4): 61–74.
- *Noden* (*Facebook stran*). Dostopno prek: <https://www.facebook.com/noden.sthlm/timeline> (7. december 2015).
- O'Callaghan, Sean. Cyberspace and the Sacralization of Information. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 6 (1): 90-102.
- Piesing, Mark. 2014. Is the internet God? Alexander Bard's Syntheism paves the way for a new elite. *The Guardian*, 7. oktober. Dostopno prek: <http://www.theguardian.com/technology/2014/oct/07/god-internet-alexander-bard-syntheism-new-elite> (25. maj 2015).
- Possamai, Adam. 2007. Yoda goes to the Vatican: Youth Spirituality and Popular Culture. *University of Western Sydney*. Dostopno prek: http://users.esc.net.au/~nhabel/lectures/Yoda_Goes_to_the_Vatican.pdf (1. maj 2016).
- Pogačnik, Anja in Aleš Črnič. 2014. iReligion: Religious Elements of the Apple Phenomenon. *The Journal of Religion and Popular Culture* 26 (3): 353–364.

- Radde-Antweiler, Kerstin. 2006. Ritual Is Becoming Digitalised. *Online – Journal of Religions on the Internet* 2 (1): 1–5.
- --- 2008. Virtual Religion: An Approach to a Religious and Ritual Topography of Second Life. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 3 (1): 174–211.
- Sloat, Sarah. 2016. The Invented Religions of Today Would Have Made Zero Sense 100 Years Ago. *Inverse*, 22. januar. Dostopno prek: <https://www.inverse.com/article/10536-the-invented-religions-of-today-would-have-made-zero-sense-100-years-ago> (3. december 2015).
- Smrke, Marjan. 2000. *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- *Syntheism* (Facebookova stran). Dostopno prek: <https://www.facebook.com/syntheism/> (6. december 2015).
- Thaeler, Janet. 2007. Googlism – Worshipping the Google god. *Marketing Pilgrim*, 3. oktober. Dostopno prek: <http://www.marketingpilgrim.com/2007/10/googlism-worshipping-the-google-god.html> (14. julij 2016).
- *The Book of Googlism*. Dostopno prek: <https://sites.google.com/site/thechurchof/home> (11. december 2015).
- *The Church of Google*. Dostopno prek: <http://www.thechurchofgoogle.org/> (1. april 2015).
- *The Church of Google* (Facebook stran). Dostopno prek: <https://www.facebook.com/Church.of.Google/> (10. december 2015).
- *The Church of Google* (Reddit stran). Dostopno prek: <https://www.reddit.com/r/churchofgoogle/> (16. julij 2015).
- *The Internet Is God*. Dostopno prek: <http://www.theinternetisgod.org/> (15. julij 2015).

- *The Syntheist Movement*. Dostopno prek: <http://syntheism.org/> (4. december 2015).
- Urban, Hugh B. 2000. The Devil at Heaven's Gate: Rethinking the Study of Religion in the Age of Cyber-Space. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 3 (2): 268–302.
- Van der Laan, J. M. 2009. How the Internet Shapes Religious Life, or the Medium Is Itself the Message. *Bulletin of Science, Technology & Society* 29 (4): 272–277.
- Van Horn, Gavin in Lucas Johnston. 2007. Evolutionary Controversy and a Side of Pasta: The Flying Spaghetti Monster and the Subversive Function of Religious Parody. *GOLEM: Journal of Religion and Monsters* 2 (1): 1–32.
- Walach, Harald. 2008. Spaghetti Monster and quality control – new religions taking over. *Spirituality and Health International* 9: 1–5.