

## ZNANSTVENI POGLEDI NA SPREOBRNITEV V ALTERNATIVNE RELIGIJE

**Povzetek:** *Problematika pojasnjevanja spreobrnitve v alternativne religije je v evro-ameriški znanosti prisotna že več kot eno stoletje. V drugi polovici 20. stoletja je s pojavom modela pranja možganov spreobrnitev postala celo kontraverzna populistična tema. Zadnji dve desetletji, ko model pranja možganov zaradi neustrezne argumentacije izgublja na veljavi, je prevladujoči model postal procesualen model. V Sloveniji se srečujemo v glavnem s nedodelanimi aplikacijami v znanosti opuščene modela pranja možganov. Zato je potrebno v širšem obsegu raziskati domet procesualnih modelev in premisliti o možni aplikaciji le-teh na alternativne religije.*

**Ključni pojmi:** *spreobrnitev, pranje možganov, procesualni model, psihologija religije, alternativne religije, nove religije, sekte, kult*

### Uvod

Spreobrnitev v alternativne religije je postala znanstvena tema z razvojem eksperimentalne psihologije na koncu 19. stoletja. V 20. stoletju se pogledi na spreobrnitev začnejo diferencirati. Z vstopom številnih novih alternativnih religij v zahodni kontekst, je v 50. letih kot konservativna reakcija na le-te nastal model, ki opisuje spreobrnitev kot 'pranje možganov' ali miselno manipulacijo. Zaradi kritike omenjenega modela se v 80. letih začnejo razvijati različni procesualni modeli, katerim se v 90., potem ko so dokončno ovrgli model pranja možganov, pridružijo še številni drugi modeli. Omenjenega modela se v 80. začnejo razvijati različni procesualni modeli, katerim se v 90., potem ko je dokončno ovržen model pranja možganov, pridružijo še številni drugi modeli. Spreobrnitev se v glavnem percipira večstopenjski proces spreminjanja posameznika s ciljem njegove psiho-fizične integracije in/ali duhovnega razvoja. V slovenskem kontekstu se v zadnjem desetletju občasno srečujemo s predsodkovnimi pogledi na spreobrnitev v alternativne religije, ki se opirajo na model pranja možganov. Zato se zdi neizogibno odpreti možnost razvoju v zahodni znanosti uveljavljenih procesualnih modelev.

V članku bom predstavila problemske sklope, ki se kažejo kot bistveni pri pojasnjevanju spreobrnitve: najprej bom izpostavila konceptualne in analitične

---

\* Ariana Volarič je diplomirana filozofinja in etnologinja ter magistra kulturne antropologije.

dileme pri oblikovanju znanstvenih modelov za pojasnjevanje spreobrnitve, ki so bili navzoči v zadnjem stoletju, temu bo sledila interpretacija različnih variant v znanosti trenutno prevladujočega procesualnega modela, na kar se bo navezala problematika aplikacije procesualnega modela na alternativne religije prisotne v slovenskem kontekstu. V zaključnem delu bom odprla vprašanje odnosa dejstev in vrednot, kar v sodobni religiološki znanosti pogosto povzroča predsodke in s tem stigmatizacijo spreobrnjenec v alternativne religije. Pri tem bom tudi sugerirala, da je študij sprobnitve v alternativne oblike religioznosti priložnost za razvoj odprtega modela mišljenja.

## Konceptualne in analitične dileme pri oblikovanju znanstvenih modelov za spreobrnitev

### *Začetki*

Institucijsko kontrolo in z njo povezano stigmatizacijo in eliminalcijo posameznikov, ki so se zaradi izbire drugačnih oblik religioznosti oddaljili od konvencij obstoječe družbene realnosti, poznamo že od srednjega veka. Tudi prodor znanosti v 18. stoletju stigmatizacije ni zmanjšal, prispeval pa je k temu, da je ta dobila strokovno diagnozo mentalne bolezni, s čem so srednjeveško diagnozo obsedenosti s hudičem nadomestili z diagnozo religijske norosti.

Šele z razvojem federalizma v drugi polovici 19. stoletja, koncept religijske norosti izgubi veljavo (Rosen, 1968: 50-1). S federalizmom se namreč uveljavlja pluralizem, kar pomeni, da se alternativne oblike religioznosti ne kažejo več kot grožnja političnemu sistemu, nasprotno, dovoljuje se njihov razvoj, tako se že v prejšnjih stoletjih etabliranim protestantskim ločinam pridružijo različne spiritistične skupine in ezoterične ter azijske religije<sup>1</sup>.

Ker v novem sistemu pripadniki tovrstnih religij niso več predmet medicinske obravnave, pojasnjevanje religijskega fenomena prevzame takrat nastali eksperimentalna psihologija in psihologija pragmatizma. Znotraj njih se oblikuje psihologija religije, ki omogoči, da se prvič v zahodni zgodovini, začne raziskovati religijski fenomen brez predsodkov na vrednostno nevtralen način. Psihologija religije kot izhodišče raziskav postavi empirizem in indukcijo, tako da v ospredje pride izkustveno opazovanje in analiza religije, ne pa, kot je to bilo značilno pri teoloških pristopih, spoznavno-teoretsko in metafizično razpravljanje. Zaradi novega izhodišča se bolj poudarja vprašanje razvoja religijske zavesti ali z drugimi besedami, proces spreobrnitve posameznika.

V tem obdobju v okviru psihologije religije nastaneta dva vplivna modela spreobrnitve E. Starbucka in (1899) in W. Jamesa (1902).

Starbuck je v svojem pristopu metode naravoslovja poskušal prilagoditi empirični raziskavi religijske zavesti. To je v kontekstu raziskovanja spreobrnitve rezultiralo v povezovanju biologističnega pojasnjevanja s transcendentalnim.

---

<sup>1</sup> *Zgodovinski pregled pojavnosti alternativnih religij v evro-ameriškem prostoru v Irwin, 2001).*

Spreobrnitev je na osnovi tega opredeljeval kot 'sublimacijo globoko zasidranih instinktov samoohranitve' in kot stanje, ko 'večja svetovna zavest pritiska na individualno zavest' in oseba potem vstopi iz 'malega eksistencialnega sveta v večji svet biti' (Starbuck, 1989: xii). James je tej razlagi še dodal, da spreobrnitev nastopi, potem ko 'posameznik pride v stik s posebno religiozno stvarnostjo in ima izkustvo večje notranje enosti'. Za oba psihologa spreobrnitev lahko rezultira v kvalitativen premik v moralnem in kognitivnem smislu, t.j. s 'spremembo drže do življenja', kot je na primer prenehanje vznemirjenosti, razumevanje novih resnic, prepričanje, da se je svet spremenil ali da se bo vse spremenilo na dobro.

Starbuck je raziskoval spreobrnitev na podlagi izkustva navadnih metodistov, medtem ko se je James raje ukvarjal z 'izjemnimi primeri religioznosti' in izrecno vztrajal na ločevanju institucijske in osebne religioznosti. Jamesov princip je bil, da se je mogoče ukvarjati samo z razvitimi oblikami religioznih pojavov, kolikor o njih pričajo normalni posamezniki v različnih literarnih izdelkih, kot so na primer avtobiografije.<sup>2</sup> Starbuck se je kot eksperimentalni psiholog bolj posvečal odkrivanju zakonov in pogojev spreobrnitvenega izkustva in se drugače kot James, ki je pristajal izključno na kvalitativne metode, posluževal kvantitativnih metod. Podobno sodobnim raziskovalcem, je uporabljal vprašalnice v kombinaciji z intervjuji (v primeru, da odgovori niso bili jasni), snov je tudi statistično obdeloval in grafično prikazoval rezultate. Odprl je različne teme, od motivov, predspreobrnitvenega stanja, starosti spreobrnjenecv do spolov, oblikoval pa je tudi tipološki model spreobrnitve. Spreobrnitev je opredeljeval kot mladostni pojav (nastopi med 10 in 25 letom), čigar predhodnica je zavest o grehu, o spreobrnitvi pa je menil, da je posledica čustva strahu, različnih egocentričnih in altruističnih motivov, slabe vesti in podobno. Naredil je tudi distinkcijo med moškim in ženskim spreobrnitvenim izkustvom, ter med spreobrnitvijo, kot predanostjo Bogu, in voljno spreobrnitvijo, kot reakcijo na zavest o grehu.

Pomemben dosežek Jamesove in Starbuckove psihologije religije je zagotovo relativističen diskurz, katerega podlaga je pragmatizem. Pri religiji se ne sprašujeta o njeni spoznavno-teoretski vrednosti (ne postavljata kriterije, kaj je prava religija), ampak samo ugotavljata možne posledice. Izhajanje iz dejstev, kot kriterija, pa vpliva na tolerantno držo do različnih religij kakor tudi na neobremenjenost z moraliziranjem. Obenem lahko rečemo, da njun pristop k spreobrnitvi predstavlja radikalen rez z vso dotakratno pojasnjevalno metodologijo, katere posledica je bila nekaj stoletij dolga stigmatizacija in obsodba spreobrnjenecv v alternativne religije.

<sup>2</sup> V nasprotju od Starbucka, Jamesa religija navadnih vernikov ne zanima, to pa zato, ker so njihovo religijo ustvarili drugi, podedovali so jo z izročilom, s posnemanjem se je ohranila v nespremenjenih oblikah ter ohranjala z navado. Niti najmanj nam ne bi koristilo raziskovati rabljeno religiozno življenje. Bolje je poiskati izvirna izkustva, ki so ustvarila vzorec za vsa ta sugerirana občutenja in vedenja (Ibid.:4)

## Diferenciacija modelov v 20. st.

Znanstveni diskurz, ki sta ga začela James in Starbuck, se nadaljuje v 20. stoletju z različnimi nadgradnjami in odkloni. Nov tip postmoderne družbe je tudi podpiral razvoj religioznega pluralizma. Po statističnih podatkih je kar 75% danes prisotnih alternativnih religij nastalo po letu 1950 (Stark in Bainbridge, 1979: 347-59). Toda neglede na dejstvo, da ima postmoderna družba visoko toleranco do različnih modelov mišljenja in delovanja, pa se, po mnenju nekaterih psihiatrov (Pattison in Ness, 1989: 74), kaže tudi določena oblika naravnosti k stigmatiziranju pripadnikov alternativnih religij, posebej še, če ti "ogrožajo" politično stabilnost ali etos avtonomnega individualizma. Ozadje te "grožnje" po mnenju Richardsona (1989: 220, 1993: 80) velja iskati tudi v prikitem konzervativizmu sodobnih zahodnih družb, ki se manifestira v obliki etnocentrizma, nacionalizma in rasizma, ki alternativne religije, ker so večinoma tujega izvora in vodene s strani tujcev, stigmatizira z oznako norosti in totalitarnosti. Zdi se, da ta konservativna reakcija na alternativne religije tudi sovpada s krizo organiziranih religij in erozijo legitimnosti konvencionalnega načina življenja (Bellah, 1976: 340-1), mogoče pa je vzrok tudi dejstvo, da cerkvene organizacije finančno podpirajo raziskave, ki stigmatizirajo spreobrnjence v nove religije (Robbins, 1988: 207). O napetostih znotaj postmoderne družbe nam pričajo tudi spreobrnitveni modeli. V postmoderni se začne polarizacija spreobrnitvenih modelov, kajti obujajo se spet stari koncepti religijske norosti, ki tokrat dobi naziv pranje možganov.

Model pranja možganov je oblikoval E.Hunter (1951) v obdobju hladne vojne in antikomunizma. Temeljlil je na dveh predpostavkah: prvič, da so komunistična verovanja tuja človekovi naravi in družbeni realnosti ter da ustvarjajo noro ali zlo osebnost, in drugič, da so komunisti v kitajskih in korejskih taboriščih iznašli metode, ki omogočajo manipulacijo s človekovo zavestjo, t.j. vplivajo na spreobrnitev zapornikov v komunizem.

Prvi je model pranja možganov za pojasnjevanje religiozne spreobrnitve uporabil Surgant (1957). Zanj je spreobrnitev v zen budizem, kabalo ali scientologijo postala zelo nevaren pojav, ker temelji na spreminjanju normalnih možganskih funkcij t.j. na 'ultraparadoksalnem preklopu'. Receptivnost posameznika za religijske ideje. Surgant vidi kot posledico spodkopavanja njegovih kritičnih sposobnosti in moči ega z informacijsko kontrolo, prenadraženostjo živčnega sistema, izsiljenimi priznanji in ego destrukcijo. Skratka, spreobrnjenec je podobno zaporniku postal pasivni subjekt v zloveščih okoliščinah.

Omenjeni model je bil deležen različnih kritik, od Bidermana (1962: 560), Liftona (1963), Sheina (1961), Richardsona (1972) in Taylorja (1983), pa vse do Feuersteina (1992). Vendar pa vse te kritike niso preprečile nadaljevanje aplikacije modela pranja možganov na spreobrnitev v alternativne religije. Tako se v 70. letih srečamo z novo obliko omenjega modela, ki jo je uporabila, verjetno najbolj vplivna teoretičarka na tem področju, M.Singer (1979). Njena različica modela ima nekatere terminološke in analitične novosti. Posledice pranja možganov opisuje z izrazom atipična disocijacijska motnja in proces drsenja. Sicer podobno kot Surgant trdi, da postopki novačenja članov vsebujejo 'prefinjene tehnike pogoje-

vanja vedenjskih sprememb', vendar pri tem bolj natančno opisuje posledice, ki naj bi jih tehnike pogojevanja zavesti povzročile. Posledice, ki jih Singerjeva vidi, so naslednje: ožanje miselne zbranosti, opuščanje osebnih stikov, razvrednotenje razsodnosti, pojav tipičnih, življenju v sekti lastnih psihopatoloških simptomov zdrsov v disociativna stanja. Zanj je jedro samega spreobrnitvenega procesa premišljeno emocionalno zapeljevanje. Poleg M.Singerjeve so model pranja možganov v svojih raziskavah sprejeli še nekateri drugi raziskovalci, med najbolj znanimi so zagotovo Enroth (1977), Conway in Sieglemana (1978) ter West (1989).

Conway in Siegleman spreobrnitev opredeljujeta s pojmom 'informacijska bolezen', menita namreč, da je spreobrnitev posledica 'tleskanja' nečesa v posameznikove racionalne informacijsko-procesne kapacitete. West navaja v svojih raziskavah tudi predispozicijske faktorje, ki jih 'potencialne kultne žrtve' kažejo, kot na primer naivni idealizem, situacijski stres, odvisnost, razočaranost, preveč velika zaupljivost. Enroth pa obravnava spreobrnitev kot posledico sindroma zapeljevanja in mentalnega prevrata.

Paralelno z modelom pranja možganov se je razvijal tudi procesualni model. Začetnika procesualnega modela sta bila Lofland in Stark (1965). V znanstveni literaturi je predstavljen kot 'model spreobrnitve v deviantno perspektivo'. Združeval je Starbuckove predispozicijske faktorje s teorijo družbenega vpliva. Model je kasneje nadgradil njegov učenec Straus (1976) z vnašanjem koncepta 'iskanja' in 'ustvarjalne transformacije', ki opredeljuje spreobrnjence kot aktivne iskalce pomena. Apliciral ga je tudi Bainbidge (1978) v raziskavi Satanističnega gibanja, ker je menil, da 'ponuja prepričljivo evidenco, da psihopatologija in religiozna odločitev nista povezani' (Ibid: 13). V 80. letih se je uporaba procesualnega modela še razširila kot tudi njegove nadgradnje z različnimi znanstvenimi disciplinami. Tako v tem obdobju nastane tudi nekaj novih različic procesualnih modelov: Downton (1980), Snow in Philips (1980), Bateson in Wentis (1982), Lans in Derk (1983), Hexham in Poewe (1987), Moreland in Levin (1988).

Ostra polarizacija modelov v 70. in 80. letih ter velika medijska podpora modelu pranja možganov, je v znanstvenih krogih spodbujala pogoste polemične razprave. Konflikt interpretacij spreobrnitve v alternativne religije je obenem doprinesel k odpiranju nekaterih analitičnih in konceptualnih dilem v zvezi z motivacijskim in dispozicijskim faktorjem, alternacijo, tipologijami spreobrnitvenih izkustev itn. Stara tema motivacije, o kateri sta pisala že James in Starbuck se je tokrat v polemiki z modelom pranja možganov (ki motivacij ni opredeljeval, kajti pri omenjenih religijah imamo že a priori praviti z zapeljevanjem) pokazala kot zelo relevantna pri spreobrnitvi, kajti z motivacijo se upošteva tudi faktor volje. Običajni motiv za spreobrnitev je kriza, Starbuck je govoril o posebnem tipu religijske krize, ki jo povzroča zavest o grehu, sodobni raziskovalci pa govorijo o katalizatorjih za krizo in med te vključujejo: mistična izkustva, izkustva na meji smrti, bolezen in zdravje, spremenjena stanja zavesti. Raziskovalci iz psihiatričnih krogov pogosto vidijo krizo v terminih psihopatologije. Vlogo krize so si nekateri raziskovalci razlagali kot indikator psihopatologije (Hexam in Poewe, Braden in Johnson, Galanter), nekateri pa kot indikator prizadevanja po reorganizaciji življenja (Bainbidge, Van der Lans in Derks). To je delno vplivalo na perspektivo opredeljevanja alternativnih religij kot terapevtskih skupnosti.

Druga relevantna razpravljalna tema se je nanšala na posameznikovo vlogo v spreobrnitvi. Model pranja možganov je namreč spreobrnjenca obravnaval kot pasivne žrtve, ki jim je odvzeta svobodna volja, medtem ko so predstavniki nasprotnega tabora menili, da je njihova vloga aktivna. Tako na primer Gartrell in Shannon (1985) ter Barker (1984) podpirajo aktivno vlogo spreobrnjenca v svoji teoriji racionalne izbire, Long in Hadden (1980), Moreland in Levin (1988) pa so menili, da socialni akteriji ustvarjalno konstituira svojo vlogo in zato dosežejo spreobrnitev. Richardson (1989) pa je ob problematiki aktivni-pasivni spreobrnjenca celo sugeriral, da imamo opraviti s paradigmatiskim premikom od pasivnih k aktivnim. Menil je namreč, da je koncept pasivnih spreobrnjenca značilen za krščansko paradigmo, katere prototip je Pavlova spreobrnitev na poti v Damask, da pa nova paradigma temelji na aktivnih spreobrnjencah (Ibid: 219).

Polemika s teorijami pranja možganov je aktivirala tudi staro temo alternacije. Čeprav je Travisano že leta 1970 podal jasni vrednostno nevtralni definiciji alternacije in spreobrnitve kot dveh različnih tipov transformacije, pri čemer je spreobrnitev opredelil kot 'spremembo v orientaciji, z jasno diskontinuiteto verovanja ali svetovnega pogleda', ter kot 'aktivno reakcijo na prejšnjo pozicijo, alternacijo pa kot 'spremembo brez kompromitiranja esencialne kontinuitete v perspektivi', ker 'posameznik se razvija, izgrajuje ali razvija na prej zastavljenem temelju' (1970: 599). Zaradi polemike s modelom pranja možganov se je začelo poudarjati, da to, kar se dogaja v alternativnih religijah, ni spreobrnitev, ampak alternacija. Tako Bromley in Lewis (1988) postavita vrednostno definicijo spreobrnitve, za njiju spreobrnitev pomeni 'drastične spremembe v življenju, smislu in identiteti ter slepo podrejenost, alternacija pa 'prehodne spremembe v življenju, smislu in identiteti'. Vzroka za tovrstno negativno opredeljevanje spreobrnitve lahko iščemo v najslabšem primeru v predpostavki, da je model pranja možganov nastal po vzoru na religijsko spreobrnitev, da dejansko opisuje spreobrnitev (Luckmann, Berger, 1966, 1988), ter da zagovarjamo alternativne religije samo, če izključimo možnost spreobrnitve ali v boljšem primeru, če izhajamo iz statistik, ki kažejo na velik osip (Barker, 1983).

Neodvstno od polemik alternacija-spreobrnitev je v tem obdobju nastal tipološki model Loflanda in Skonovda (1980), ki klasificira spreobrnitvena izkustva in jih povežeta z motivacijskim faktorjem. Model upošteva šest tipov spreobrnitve: intelektualno, mistično, izkustveno, čustveno, prepovedno in prisilno in pet spreobrnitvenih motivov: stopnjo socialnega pritiska, trajanje spreobrnitvenega izkustva, nivo čustvenega zagona, čustveni ton in vero-participacijo. Tako na primer intelektualno spreobrnitev karakterizira mali socialni pritisk, srednje trajanje, srednje naraščanje iskustveno-čustvenega tona iluminacije, visok nivo verovanja pa je že dosežen pred udeležbo v religijski skupini. Mistično spreobrnitev karakterizira visoka subjektivna intenziteta in travma, mali ali nikakršen socialni pritisk, kratko obdobje spreobrnitve, s predhodnim dolгим obdobjem stresa. Prisilna spreobrnitev ali pranje možganov je po oceni omenjenih raziskovalcev v zahodnih družbah zelo redek fenomen. Nekatere novejšje aplikacije (Harrington, 2000) omenjene tipologije sugerirajo, da imamo v primeru alternativnih religij večinoma opraviti z intelektualnim, mističnim in izkustvenim tipom spreobrnitve.

V 80. letih se srečujemo tudi s razumevanjem spreobrnitve v alternativne religije zaradi transformacije sebstva. C.Ullman (1989) meni, da pogled na spreobrnitev odpira nova vprašanja na sicer dolgo tradicijo razumevanja sebstva. Po njeni oceni bi morali za raziskavo transformacije sebstva in spreobrnitvene dinamike kot izhodišče postaviti, da do spremembe prihaja samo v primeru, da je 'vpliv skupine integriran v subjektivno izkustvo osebnosti in kultiviran z navezanostjo na določene figure' (ibid.: 105). V tem smislu spreobrnitev ne nastopi kot prisila, in spreobrnjenec ni zgolj ta, ki odraža verovanja, vloge in predpise zarisane s strani skupin, ampak nastopi samo v primeru, če vpliva na transformacijo sebstva. To, kar je videti transformirano, 'ni zgolj ideja, interpretacija ali samopodoba, temveč temeljno emocionalno izkustvo v relaciji do drugih' (ibid. 106).

S postopnim opuščanjem modela pranja možganov, se v 90. spreobrnitveni modeli še bolj diferencirajo in razširjajo, poglobljajo pa se tudi nekateri aspekti Jamesovega in Starbackovega modela. Izraz spreobrnitev ponovno postane strokovni znanstveni termin, ki ni strogo definiran, ampak služi bolj kot fokus, ker predpostavlja različne ekspresivne oblike spreobrnitve.

V tem obdobju se srečujemo s feminističnim diskurzom, ki doprinese k poglobljanju v ženski tip spreobrnitve v odnosu do študija religijske spreobrnitve. Feministične teoretičarke Brereton (1991), Connor (1994) in Juster (1994) so raziskovale, če modeli spreobrnitve tlačijo in pačijo ženske motivacije, potrebe in želje ali zdravijo in pomagajo ženskam. Skratka, zanima jih, ali so spreobrnitveni modeli modusi dominacije. Na temeljih Jungove arhetipske teorije Smith (1990) razvije teorijo, da spreobrnitev nastopi, ko je posameznik očaran z močnim religioznim simbolom ali izkustvom, ki sovpade s potrebami njegove psihe. V tem smislu naj bi raziskovali simbolni sistem religije, če želimo razumeti privlačnost in učinek letih na spreobrnjenca. V tem obdobju prihaja tudi do aplikacije Eriksonove teorije identitete pri Gellespiju (1991).

S pojavom Boothove (1995) in Strombergove (1993) narativne teorije, ključni element za raziskavo spreobrnitve postane biografska rekonstrukcija. Perspektiva, ki jo je zarisal že James, rezultira znotraj te teorije s tem, da pripoved daje nov pomen definiciji sebstva, njeni identiteti, odnosu z drugimi posamezniki in z Bogom. Po njihovi oceni adaptacija nove zgodbe predpostavlja tudi rezonanco posameznika z zgodbo, odkrivanje povezav med 'moja' zgodba in 'ta' zgodba ter inkorporiranje zgodbe v posameznikovo življenje.

Nadaljuje pa se tudi stara polemika o posameznikovi vlogi v spreobrnitvenem procesu. Shinn (1993) se v svoji razpravi poskuša izogniti dilemi, da so spreobrnjenci ali pasivni ali aktivni in predlaga nedualen pogled na omenjeno problematiko. Meni namreč, da je distinkcija pasivni-aktivni spreobrnjenci preveč poenostavljena in ne ustreza empiričnim dejstvom. Na osnovi raziskovanja biografij spreobrnjenec v ISKCON se mu zdi bolj smotrno uveljaviti ločnico med spreobrnitvenim procesom in spreobrnitveno odločitvijo. V vsaki biografiji je po njegovi oceni evidenten kontinuiran transformacijski proces, in ta je običajno punktiran z dogodki posameznikovih zavestnih odločitev. Skratka, da je v spreobrnitvenem procesu prisotna kombinacija pasivnih in aktivnih vlog. Obenem meni, da je vzorec med spreobrnitvenim procesom in spreobrnitveno odločitvijo v vsaki biografiji drugačen (1993: 207).

Nekateri raziskovalci v tem obdobju pa si prizadevajo izpostaviti kriterije, ki bi določili, kaj je prava spreobrnitev. Feuerstein (1992) si prizadeva z uvajanjem stopenjskega modela razrešiti staro dilemo spreobrnitve in alternacije. Alternacija je za Feuersteina ideološka spreobrnitev ali readaptacija. Ideološko spreobrnitev opredeli kot 'prilagajanje ego osebnosti novim konvencijam realnosti', kar pomeni, da 'ne prihaja do nobene spremembe v percepciji realnosti ali do samotranscendence'. Pravi spreobrnitvi sta opredeljeni s pojmi duhovna spreobrnitev in transcendentalna spreobrnitev. Pod duhovno spreobrnitev misli na 'trajno spremembo srca', do te pa pride, če je posameznik odkril 'nematerialno, psihofizično eksistenco' in se 'vzklajuje s transcendentalno realnostjo'. Transcendentalna spreobrnitev pa predstavlja 'prebujanje impulsa po razsvetljenju in višjim mističnim nivojem življenja' (ibid 158-9).

Omenimo nj še Rambov poskus (1993) razvoja integralnega ali holističnega procesualnega modela. Omenjeni model sicer ne predstavlja večji konceptualni premik, je pa spodbuden v tem smislu, da svobodno vključuje različne znanstvene diskurze v relaciji do empiričnih raziskav posameznih religij. Skratka, imamo opraviti z modelom, ki reflektira teoretski pluralizem pri pojasnjevanju spreobrnitve in vzpodbuja eklektičnost in fleksibilnost.

## Procesualni modeli

Diferenciacija znotraj strok in tudi znotraj alternativnih religij je pripomogla k razvoju različnih tipov procesualnih modelov. Nekateri so nastali ob empiričnih raziskavah določenih skupin, drugi so teoretske konstrukcije, ki se šele kasneje valorizirajo skozi aplikacije na empirične raziskave, tretji pa kažejo pretenzijo po univerzalnosti, v smislu, da zajemajo vzorec, ki je veljaven za proces spreobrnitve pri vsaki religiji. Nekateri modeli dajejo večje poudarke na družbeno interakcijo, druge bolj zanimajo spremembe v kogniciji in vedenju pri posameznikih. Nasplošno lahko rečemo, da so elementi, ki jih upoštevajo procesualni modeli, večinoma dinamični in sinergični, tako da jih lahko opredelimo tudi kot 'hevristična sredstva' pri organizaciji kompleksnega področja študija spreobrnitve' (Rambo, 1999: 267).

V ilustracijo bom poleg izvirnega Lofland-Starkovega predstavila še štiri modele: Van der Lansov in Derksov model, narejen na podlagi humanistične psihologije (1983), Hexham in Poewetov antropološki model (1987) Moreland in Levinov behaviorističen model (1988) ter Rambov holistični (1993).

Izvirni Lofland in Starkov procesualen model je nastal ob raziskavi unifikacijske cerkve, takrat novonastajajoče religije v ZDA. Predstavljal je 'alternativen pogled na spreobrnitev' (Richardson, 1989:221), ker je inkorporiral oboje: predspozicijske in situacijske elemente in se fokusiral v primerjavi s tradicionalnimi teorijami na aktivnega subjekta. Model upošteva sedem stopenj, skozi katere gre posameznik do spreobrnitve: 1. izkustvo dolgotrajnih tenzij, 2. iskanje rešitve za probleme znotraj religijske perspektive, 3. opredeljevanje sebe za religijskega iskalca, 4. srečevanje s kultom na prelomni točki svojega življenja, 5. oblikovanje



odnosov naklonjenosti do ostalih privržencev, 6. nevtraliziranje izven kulturnih povezav, 7. prizadevanje po intenzivni interakciji s ciljem samorazvoja. Prve tri stopnje predstavljajo predispozicije ali faktorje ozadja, druge štiri pa situacijske faktorje. Iz modela je razvidno, da sociologa, kot predispozicijski faktor ali faktor motivacije, upoštevata stanje krize. Krizo opisujeta kot 'občutek diskrepance med imaginarnim idealnim stanjem stvari in okoliščinami, v katere vidijo ti posamezniki sebe užete' (ibid.: 865). Situacija krize je pri tem v funkciji ozaveščanja vsakdanjih rutin, kar naj bi po Loflandu in Starku povratno rezultiralo z zastavljanjem temeljnih vprašanj. V tem smislu iskanje odgovorov, s ciljem premagati krize, sproži proces iskanja ustreznega religijskega razlagalnega modela. Zato se v naslednji fazi posameznik odloči za akcijo samospreminjanja tako, da stopa v interakcijo z izbranimi posamezniki. Tako se postopoma njegov stik s prejšnjim življenjem nevtralizira in eventualno pride do radikalne spremembe mišljenja in vedenja.

Van der Lansov in Derkssov model je nastal ob raziskavi takrat novonastajajočih new age religij na Nizozemskem. V nasprotju od Loflanda in Starka ne izpostavlja iskustvo krize kot motivacijski faktor za spreobrnitev, temveč kot motivacijo vidi težnjo po odkrivanju smisla življenja ter delovanja v smeri samorealizacije. To vodi k ugotovitvi, da posamezniki v religiji ne iščejo izkustvo skupnosti, ampak individualno izkustvo. Za njih ni pomembno, ali so drugi člani njihovi prijatelji, ampak je pomembna možnost doseganja osebnega duhovnega izkustva' (ibid. 19). Pri poteku samega spreobrnitvenega izkustva ločita tri faze. Za prvo fazo pravita, da je značilen nekakšen fanatizem. Posameznik si namreč prizadeva prepričati druge v pravilnost svoje izbire. Večino svojega časa in energije porabi, da bi sprejel novo prepričanje in vsilil svoja prepričanja staršem in prijateljem. Ta, tako imenovana goreča faza po Van der Lansu in Derksu predstavlja neko vrst prehodnega obdobja, ki naj bi vodilo k fiksaciji. V drugi fazi posameznik doseže novo ravnovesje in nima več za nujno opravičevati svoje spremembe, adaptira namreč manj absolutistično držo glede na guruja in doktrine skupine. V tem smislu se spreobrnitev nadaljuje na temelju kreativne eksploatacije. Posameznik definira sebe kot 'raziskovalca svojih potencialov'. Tretja faza pa predstavlja vrst iniciacije, kar pomeni dokončanje spreobrnitvenega procesa.

Hexam in Poewetov model poskuša preseči dilemo, ali je spreobrnitev individualni ali skupinski proces, pravita namreč 'z vstopom v nove religije posamezniki dosegajo občutek ravnovesja in dobrobiti, hkrati pa začnejo živeti v skupnosti sebi podobnih. Le-ti in nova religija tvorijo njihovo reorganizacijo' (21). Model predvideva štiri faze spreobrnitvenega procesa. V prvi fazi določata, kateri tip posameznika se nagiba k vstopu v nove religije. Ugotavljata podobno Loflandu in Starku, da so to posamezniki, ki so v krizi, vendar krizo opisujeta z antipsihiatrično terminologijo (R.Laing, G.Bateson) kot shizoidno stanje razcepa. To pomeni, da je posameznikovo 'funkcioniranje v biti-v-svetu disharmonično in nekonvencionalno', ter da ga to stanje neizogibno vodi k 'ugotovitvi o manku ravnovesja'. Ugotovitev o manku ravnovesja, ki ga verniki običajno imenujejo 'zlo', po njuni oceni sproži željo po 'očiščevanju'. Zato nastopi tako imenovana druga faza, v kateri se posamezniki usmerjajo k iskanju religijskih načinov za vzpostavitev lastnega psihičnega ravnovesja. Tretja faza pomeni reorganizacijo posameznika, to je dose-

ganje izkustva 'ravnovesja in dobrobiti'. Spreobrnitev in osebna integracija na ta način sovpadeta. V Zadnji fazi se posameznik integrira v religijsko skupnost, razvija stike s sebi podobnimi posamezniki. S tem se spreobrnitev dokonča.

Moreland in Levinov model (1988) pa daje večje poudarke na socialno interakcijo med posamezniki. Socialna interakcija se jim kaže kot ključni faktor spreobrnitve. Moreland in Levinov model je znan v znanstveni literaturi kot model socializacije v male skupine in je naknadno apliciran na spreobrnitev v nove religije. Po tem modelu so trije procesi bistveni v procesu vstopanja v nove religije: evaluacija, odločitev in sprememba vloge. Odločitve za vstop v skupino temeljijo na kriteriju pragmatične evaluacije. Evaluacije nikoli niso definitivne, varirajo skozi obdobje posameznikove udeležbe v skupini in sprožajo odločitve. Nivoji odločitev se spreminjajo z ozirom na okoliščine in povzročajo prehode iz ene vloge v drugo. Po Levinovi oceni gre posameznik skozi različne faze ali vloge v skupini: 1. raziskovanje, 2. socializacija, 3. zagovarjanje, 4. resocializacija in 5. spominjanje. V prvi fazi skupina išče posameznika, ki lahko prispeva k realizaciji ciljev skupine in nasprotno posameznik išče skupino, ki lahko zadovolji njegove cilje in potrebe. Če skupina in posameznik zadovoljijo minimalni nivo interakcije, se za posameznika začne druga faza ali socializacija. V fazi socializacije se dogaja preverjanje: skupina si prizadeva spremeniti posameznika in posameznik poskuša spremeniti skupino, če ta interakcija privede k nivojem medsebojne odločitve se prične nova faza, faza zagovarjanja. To pomeni, da posameznik vidi sebe v specializirani vlogi, ki naj bi mu prinesla visoko stopnjo osebnega zadovoljstva, skupina pa mu poskuša najti vlogo, ki bo maksimalizirala prispevek posameznika ciljem skupine. Če je zadovoljstvo obojestransko, se ta faza lahko nadaljuje za nedoločen čas, ko pa se le-to prične krhati, se začne 4. faza ali resocializacija. V tej fazi se začne ponovna pogajanja med posameznikom in skupino s ciljem doseči konsenz. Če to dosežejo, se posameznik vrne na 3. fazo, v primeru da strinjanja ni pa nastopi 5. faza ali spominjanje.

Model obenem upošteva možnost, da interakcija med novinci in skupino sproži modifikacije v doktrini, četudi se vedenje ne modificira. Interakcija po Levinu pomeni izmenjavo, to pa rezultira s tem, da se religija skupine spreminja s prihodom vsakega novega člana. Obstajajo tudi primeri, da so novi člani zelo hitro postali vodje skupin, kar jim je dalo možnost, da spremenijo verovanja in prakse, oziroma sprožijo razcep znotraj skupine.

Lewis Rambo (1993) je v svoji obsežni knjigi podrobno razdelal holistični tip procesualnega modela. Pod holistično razume, da so v 'vsaki spreobrnitvi prisotne štiri komponente: kultura, družba, oseba in religija'. Model je sedem stopenjski: 1. spreobrnitev se pojavi znotraj določenega konteksta, 2. potencialni spreobrnjenec doživlja krizo, 3. loteva se iskanja, 4. sreča zagovornika religije, 5. zagovornik in potencialni spreobrnjenec prihajata v interakcijo, 6. ta rezultira v odločitve, da postane spreobrnjenec, 7. spreobrnitev prinese konsekvence.

Za Ramba, kot je razvidno iz modela, kriza igra sekundarno vlogo, primarni pa je kontekst. Ta primat konteksta izhaja iz dejstva, da se posameznik najprej nahaja v določenem kontekstu, preden nastopi kriza, ki ga vodi k spreobrnitvenemu procesu. Kontekst je pri tem opredeljen kot 'mnogofaseten', obsega namreč makro-

kontekst, t.j. politične, socialne, ekonomske in religijske domene, ter mikrokontekst, t.j. dom, prijatelje, etnične skupine, religijske skupnosti, sosesčine, druge osebe. Za krizo vzpostavi tudi možne katalizatorje: mistična izkustva, izkustva na meji smrti, bolezni, spremenjena stanja zavesti. Obenem pa sugerira psihološki-motivacijski model, ki upošteva štiri možne motive za vstop v religije: potreba po izkustvu zadovoljstva, potreba po konceptualnem sistemu, potreba po večjem samospoštovanju, potreba po etabliranju in ohranjanju odnosov. Srečanje potencialnega spreobrnjenca in zagovornika predstavlja dinamičen proces, kjer je tudi možna povezava med zagovornikovim stilom in doktrino religije ter tipom spreobrnjenca. Raziskuje tudi motivacijo zagovornikov za tovrstno vlogo in njihov 'strateški stil'. Pri tem omenja štiri dimenzije interakcije: a) odnos, ki konsolidira emocionalne vezi do skupine, b) rituale, ki zagotavljajo integrativne moduse indentificiranja in povezovanja z novim načinom življenja, c) retoriko, ki zagotavlja interpretativni sistem, d) vloge, ki konsolidirajo osebo s tem, da ji dajo posebno poslanstvo za izpolnitev. Ritualni pri tem igrajo ključno vlogo, so 'koreografije duše'. Razdeljeni so na dekonstrukcijske in rekonstrukcijske. Naloga prvih je zlomiti stare vzorce vedenja, ki se kažejo za kontraproduktivne in destruktivne, naloga drugih je rekonstruirati ali nadomestiti stare vzorce z novimi religijskimi.

Odločitev vključuje evaluacijo alternativ, pri čemer potencialni spreobrnjenec pretehtava: notranje pridobitve (samospoštovanje, osvoboditev od strahu, tenzij), kognitivne pridobitve (boljše solucije za praktične probleme) in pridobitve v izkustvih socialnih interakcij. Sama odločitev vodi potem spreobrnjenca k procesu samospreminjanja, ki poteka na več stopnjah, ki so v religijah različno opredeljene. Pomemben del teh stopenj je pisanje biografske rekonstrukcije. Rambova varianta spreobrnitve se konča z ugotavljanjem konsekvenc, ki jih razdeli na psihološke, moralne, teološke (kognitivne) in socialno-kulturne.

Značilnost Rambovega raziskovanja spreobrnitve je tudi uvajanje fenomenološkega pristopa, meni namreč, da je potrebno 'upoštevati pogled na spreobrnitev, ki ga ima spreobrnjenec sam' in 'izhajati iz opredeljevanja spreobrnitve, ki ga ima skupina'; s čimer naj bi se omogočila raziskava različnih izraznih oblik spreobrnitve, obenem pa tudi ozavestila naša lastna pozicija v sami raziskavi. Vendar, Rambova refleksija spreobrnitvenega procesa ne ostaja zgolj v območju fenomenologije (to bi bil za njega redukcionizem), kajti meni, da je potrebno le-to nadgraditi s pojasnjevalnimi modeli iz različnih znanstvenih disciplin.

## Aplikacija procesualnega modela na spreobrnitev v alternativne religije v Sloveniji

### Kontekst

V Sloveniji se v 90. letih bolj redko srečujemo s poskusi reflektiranja spreobrnitve v alternativne religije. Dva poskusa, ki jih zasledimo v obstoječi religijski literaturi, pa dejansko kažeta na neuglašeno avtorjev, z znanstvenimi raziskavami v svetu. Tako se na primer v publikaciji Verstva, sekte in novodobna gibanja (1998)

srečujemo s pojasnjevanjem spreobrnitve v alternativne religije, ali v njihovi terminologiji 'nevarne sekte', z aplikacijo opuščenih modelov M. Singerjeve in R. Liftona. Na osnovi 'strokovne ocene' enega od avtorjev zbornika J. Jeromena (1998) Liftonov model ponuja merila, na osnovi katerih lahko 'prepoznamo razmere in postopke, ki ponujajo obvladovanje mišljenja, po domače pranja možganov'<sup>3</sup> (ibid.: 420).

Pravila, ki jih Jeromen vidi kot bistvena za spreobrnitev v alternativne religije (sekte), so naslednja: nadzorovanje okolja in komunikacij, 2. mistična manipulacija, 3. zahteva po čistosti, 4. obred javnega izpovedovanja, 5. sveta vednost, 6. poseben jezik in način izražanja, 7. vsa doživetja in dogodki se razlagajo v luči nauka sekte, 8. kdor sekto zapusti bo nesrečen. Viri, na katere se ta teorija opre pri obravnavi alternativnih religij (nevarnih sekt) niso empirična dejstva ali znanstveni članki, ampak senzacionalistični novinarski članki in izjave bivših članov. Obenem se uveljavlja zorni kot 'edine prave religije', kar je bilo že v časa Jamesa predmet kritike.

Po drugi strani se tudi v psiholoških krogih srečujemo z aplikacijo M. Singerjeve teorije čustvene manipulacije. V skladu s to teorijo se slovenske spreobrnjence v alternativne religije percipira kot tiste, ki so 'izgubili stik s samim seboj', zaradi 'rigorozne discipline', 'manka spanca', 'vegetarianske diete', 'ustvarjanja skupinske identitete'. To pa obenem vodi k pozitivni obravnavi programa deprogramiranja kot takega, ki služi mentalni rehabilitaciji, seveda brez vpogleda v raziskave o negativnih posledicah deprogramiranja (Grego, 2000:4).

Značilno za omenjena poskusa je, da nekritično prevzemata teoretski model, ne da bi raziskali znanstveno literaturo znotraj omenjene problematike in jo empirično valorizirali, kar je nujno pri vsakem raziskovalnem procesu. Izogibanje empirični valorizaciji pa vodi h krepitvi predsodkov in oddaljevanju od znanstvenega diskurza.

## O možnem procesualnem modelu

Znanstveno raziskovanje spreobrnitve bi moralo biti vrednostno nevtralnno in temeljiti na empiričnih dejstvih. Proces samega raziskovanja pa bi moral vključevati različne metodološke strategije. V sodobni znanosti se trenutno srečujemo s poskusi povezovanja interpretativnih in pojasnjevalnih metodologij. To pomeni, da se raziskovanje začne s nekritičnim opazovanjem izbranega pojava, temu sledi poskus interpretativnega razumevanja opazovanega, v zadnjem delu raziskave pa se vključijo še pojasnjevalni modeli iz znanstvenih disciplin. V novejšem času se uveljavlja zvrst raziskovalne etike, kjer se upošteva lastna perspektiva in perspektiva spreobrnjenca, ne da bi se katera od njih imela za superiorno, skratka prizadevali naj bi si doseči recipročno priznavanje identitet. V končni konsekvenci se od raziskovalca pričakuje moralna zrelost, kar pomeni, da ne sme imeti predsodkov ali celo sovražnih emocij do drugačnega mišljenja in vedenja.

V primeru raziskave spreobrnitve bi to pomenilo, da si je potrebno najprej pridobiti izkustveni vpogled v potekanje spreobrnitev v izbranih alternativnih religi-

---

<sup>3</sup> Čepprav je to sklicevanje na Liftona netočno. Za ilustracijo Lifton (1961, 1985).

jah. Na osnovi tega se potem oblikuje okvirni procesualen model, ki naj bi služil bolj kot fokus, ki bi se ga lahko modificiralo, če se slučajno izkaže, da proces poteka drugače. Pri tem lahko tematiziramo nekaj vprašanj, ki se nam kažejo kot pomembna za razumevanje spreobrnitve, na primer: kdo se lahko spreobrne, kako poteka vstop v nove religije, kako poteka proces spreminjanja posameznika, kaj so posledice spreobrnitve, ali je res možno 'zamenjati svetove', si ustvariti novo religijsko identiteto? Temu bi sledilo interpretativno razumevanje posameznih stopenj spreobrnitve, pri čemer bi se upoštevali lastna perspektiva in perspektiva preobrnjenca. V zadnjem delu raziskave bi se apliciral ustrezen znanstveni model ali teorija za pojasnjevanje samega spreobrnitvenega procesa. Z aplikacijo pojasnjevalnega modela bi z vključevanjem drugih sistemov referenc, še dodatno osvetlili dinamiko samega spreobrnitvenega pojava.

Upoštevaloč ta znanstveni okvir, sem v svoji raziskavi spreobrnitve v nekatere v Sloveniji prisotne alternativne religije oblikovala okvirni pet stopenjski procesualen model. Prva stopnja je vključevala raziskavo predspreobrnitvenega stanja posameznika, to je: psihološke in socialne dispozicije, ki naj bi bile značilne za tiste, ki kažejo motivacijo po spremembi skozi religijski modus; druga stopnja, je predstavljala potek samega iskanja in način interakcije z ustrežno religijo; tretja je podajala potek procesa spreobrnitve posameznika skozi inkorporiranje religijskih idej in praks v življenje; na četrti so se ugotavljale morebitne posledice spreobrnitve; in peta stopnja, ki je tematizirala vprašanje spreobrnitve kot transformacije sebstva oziroma spreobrnitve kot identitetne spremembe. Ker se izkazalo, da se tretja stopnja dogaja na več nivojih, sem vpeljala še dodatno diferenciacijo znotraj te stopnje.

Ker alternativne religije niso del družinske tradicije, ampak se za njih posameznik odloča v zrelih letih, je bilo neizogibno raziskati predispozicije in motivacije. Raziskovanje predispozicij je pokazalo, da se religijske poti lotevajo posamezniki, ki kažejo določeno odprtost za religiozni način pojasnjevanja življenja. Ozadje te odprtosti so pogosto različna izkustva, kot na primer izkustvo luči, prisotnosti, čudežnega, skratka tipi izkustev, ki pripadajo religioznemu planu. Te predispozicije so v osnovi latentni faktor, ki se običajno aktivira po tem, ko je posameznik deležen izkustva krize<sup>4</sup>, ki jo ponavadi obravnavamo kot motivacijski faktor. Pri raziskavi se je izkazalo, da lahko ločimo med čustvenim in kognitivnim tipom krize. Pod čustveno krizo razumemo različna izkustva nesprejetosti, nizko samospoštovanje ter različna travmatska izkustva (v največjih primerih povezana z običajno družinsko patologijo). Pod kognitivno krizo pa lahko razumemo krizo miselnih modelov, manifestira pa se kot občutek praznine in brezcilnosti, skratka, opraviti imamo z razpoloženji, ki jih nekateri prištevajo duhu post-moderne, drugi pa razumejo kot adhedonijo ali kot blokade v individuacijskem procesu.

Kognitivno krizo kot motivacijski faktor za vstop v alternativno religijo ISKCON na primer ponazarja naslednja izjava: 'Spremljal me je občutek, da bi življenje bilo lahko drugačno. Čeprav sem bil dober študent, so me motili egoizem, želja po uspehu, materialne vrednote ljudi, ki so me obkrožali. Večina jih je bila neiskre-

<sup>4</sup> Nekateri raziskave, kot na primer Braden-Johnsova (1975) kažejo, da motivacija po iskanju nastopi v povprečju dve leti po kriznem izkustvu.

na in zlagana. Čutil sem obup in željo po duhovnem načinu življenja, po skupnosti z drugačnimi vrednotami'.

Izkustvo krize v tem kontekstu funkcionira kot motivacija za reorganiziranje življenja le v primeru, če posameznika privede k ozaveščanju vsakdanjih rutin in k zastavljanju bolj globalnih vprašanj v zvezi s lastno eksistenco. In samo v primeru, da posameznik kaže nagnjenost k religijskim načinom pojasnjevanja, bo ta reorganizacija nastopila znotraj religije.

Naslednjo stopnjo zato predstavlja iskanje integracije skozi ustrezno religijo. V Sloveniji so alternativne religije prisotne v različnih medijih. Obstaja več različnih revij, ki predstavljajo alternativno religijsko problematiko, od skupnih, kot je na primer *Aura*, do revij, ki jih izdajajo posamezne skupine. Obenem obstajajo tudi specializirane knjigarne in tudi informativna mesta za obvestila, kjer se iskalec lahko seznanj z idejami in dejavnostmi različnih alternativnih religijskih skupin. Za večino iskalcev to pomeni, da religije lahko opazujejo daljši čas, preden se odločijo za vstop, pa tudi, če se odločijo, običajno ohranjajo dozo zdravega dvoma v njihovo dejavnost in doktrino. Interakcija s privrženci in vodij skupin običajno nastopi šele po daljšem premisleku; pretehtavanju doktrine, praks, učitelja in ostalih privržencev izbrane skupine. Za nobeno od alternativnih religij ne moremo reči, da izvaja prisilo nad novinci ali da jih zavaja (Škafar, 1998: 6), ravno nasprotno, neosebni stil starih privržencev bolj ponazarja indiferentnost do novincev. Nekatero skupino, kot je Gurdjieff-Ouspensky center, Teozofsko društvo, Rožni križarji pripravijo za novince uvodna predavanja ali seminarje, ki lahko trajajo od enega do treh mesecev, v tistem času novinci lahko zastavljajo vprašanja predstavnikom skupin. Druge skupine, kot Univerzalno življenje, Unity of Men, pa tudi ISKCON sploh ne insistirajo na dialogu, novinci lahko prihajajo in odhajajo, ne da bi stopili v interakcijo z ostalimi člani. Običajna praksa je tudi, da se novincem da čas za premislek glede vstopa, v poprečju eno leto. Njihova odločitev tudi takrat ne šteje za definitivno, vedno lahko zapustijo skupino, brez posledic. V primeru, da se odločijo za vstop, imajo za to določene razloge, ki običajno temeljijo na izkustveni, racionalni ali intuitivni presoji.

V primeru, da se posameznik odloči za vstop v eno od alternativnih religij, bo to za njega pomenilo večletni razvoj. Spreobrniti se v alternativnih religijah ne pomeni zgolj sprejemanje religijske doktrine, ampak 'spreminjanje nivoja bitja' ali 'novo stanje zavesti'. Proces samospreminjanja je dolgotrajen, vključuje praktične tehnike in obsežen študij religijskih tekstov. Določen pomen pri tem ima tudi skupnost, ki ga spodbuja k tovrstnemu razvoju, in v dialogu preverja relevantnost svojih uvidov. Vendar se zdi, da za večino posameznikov življenje v skupnosti ne predstavlja primarnega spreobrnitvenega faktorja, ampak le sekundarnega. Kot primarni faktor se kaže individualna naravnost za duhovni razvoj. Res pa je tudi, da v Sloveniji pravzaprav stanovanjskih skupnosti, razen ašrama od ISKCON-a, ni, ter da so trenutno prevladujoči tip alternativnih religij *New age* in ezoterične religije, ki so po svojem značaju bolj individualistične. Upošteva dejstvo, da posamezniki iščejo v religijah podporo za individualni razvoj, da je bolj smotno dati večji poudarek idejnim vsebinam in duhovnim praksam, ki jih imajo alternativne religije za relevantne pri spreobrnitvenem procesu posameznika. To je obenem

pomenilo raziskovanje razvojnih duhovnih poti, katerih cilj naj bi bil 'transcendentalna spreobrnitev' oziroma (če upoštevamo terminologijo alternativnih religij) 'kozmična zavest', 'objektivna zavest' 'kristusova zavest', 'duh', 'operativni thetan', ali 'popolna osvoboditev'. Same stopnje, skozi katere posameznik gre, so opisane z različnimi izrazi, tako imajo na primer v Univerzalnem življenju naslednje stopnje: red, volja, modrost, resnost, potrpežljivost, ljubezen, usmiljenost, pri čemer naj bi se prve štiri realizirale za časa življenja, druge tri pa nastopijo po smrti, ko je posameznik že direktno pod Kristusovim vodstvom. Pri Gurdjieff-Ouspensky centru so štiri stopnje, ki so povezane s stanji zavesti: stanjem spanca, speče zavesti, samozavesti in objektivne zavesti. Rožni križarji pa omenjajo sedem stopenj: učene pripravnike, pričevalno učenčevstvo, šola višje zavesti, stopnja eklezije, povezača z magnetno verigo univerzalnega bratstva, razvoj novega življenjskega polja, popolna osvoboditev.

Analiza same spreobrnitvene poti pokaže, da le-to zaznamujeta dva temeljna procesa, ki jih lahko pogojno poimenujemo dekonstrukcijski in rekonstrukcijski proces. Ta dva procesa spremljata vsako stopnjo spreobrnitve, tako imamo na prvi stopnji na primer opraviti z dekonstrukcijo nezavednih vzorcev (socializacijskih, kulturnih). Dekonstrukcija na prvi stopnji je ozko povezana s praksami. Večina alternativnih religij razpolaga s nediskurzivnimi in diskurzivnimi praksami. Tip nediskurzivne prakse so na primer meditacije, mantre, plesi, različne yoga vaje, vaje simbolnega umiranja kot je gnostična endura, diskurzivne ali kognitivne prakse pa predstavljajo različne samoopazovalne in samoanalitične metode. Prakse so lahko prevzete v modificirani ali avtentični obliki iz različnih religijskih tradicij ali pa so tudi inovativne.

Rekonstrukcijske prakse pa označujejo religijske rituale in študij religijskih tekstov, ki uvajajo posameznika v nov kognitivni in vedenjski okvir. Na prvi stopnji so te povezane s sprejemanjem teorije o človeški naravi, ki naj bi bila podlaga za oblikovanje nove samopercepcije. Dekonstrukcija ni nikakršno 'pranje možganov', prav nasprotno, je pripomoček za doseganje pozornosti, večje umirjenosti, kontrole čutov.

Dekonstrukcijske metode so dokaj delikatne, lahko tudi sprožijo krizo ali odpor ter različne oblike projekcij na učitelja in ostale privrženca. To je seveda reakcija, ki se pogosto pojavlja pri soočanju s nezavednimi mehanizmi, kajti predstave, ki jih posameznik ima o sebi, se nenadoma izkažejo za oblike ego-identifikacije, skratka za iluzije. Seveda je to le prehodna faza, vendar nekateri v tej fazi religijsko skupino zapustijo. Problematizirati tovrstne reakcije in videti v njih prisilno pogojevanje, je povsem nestrokovno početje, kajti vse religijske in duhovne tradicije to stanje poznajo, vsaj v svojih mističnih vejah. To stanje je integralni del spreobrnitvenega procesa. Na primer izraz 'temna noč duše', uveljavljen v krščanski mistiki, priča o podobnem čiščenju zavesti od kognitivnih in čutnih vzorcev, s ciljem združevanja z božanskim<sup>5</sup>.

Na drugem nivoju se z dekonstrukcijskimi praksami poskuša doseči kontrola misli in čustev, kar pomeni tudi doseganje stanja samozavesti. Rekonstrukcija pa

<sup>5</sup> Za primerjavo si lahko ogledamo: *Janez od Križa: Temna noč duše*, Evelyn Underhill. *Mysticismem ali zanimiv primerjalni članek B. Kluna o krščanski mistiki in zen-budizmu v Tretji dan XXIX (3) 2000.*

vključuje poglobljanje v religijsko literaturo, učenje terminologije, študij tekstov predvidenih za novince, skratka je pridobivanje novega življenjskega nazora ali miselnega modela in nove samoperpcije. Pri tem večina religij poudarja, da teorije, ki jih novinec študira, ne sme sprejeti nekritično, ampak s razumevanjem, s kontinuirano valorizacijo skozi lastne življenjske izkušnje.

Ta nivo se konča s biografsko rekonstrukcijo, ki naj bi po nekaterih teorijah bila ena od retoričnih indikatorjev spreobrnitve. Biografska rekonstrukcija ima pri nekaterih skupinah (Unity of Men, Univerzalno življenje) obliko pisanja 'mističnega dnevnika', pri drugih pa je bolj refleksija na verbalnem nivoju (ISKCON, Gurdjieff-Ouspensky center). Seveda v religijah termin kot je biografska rekonstrukcija ne obstaja, mogoče mu je najbližji izraz 'samospominjanje' (Gurdjieff-Ouspensky center).

Za ilustracijo bom navedla fragment biografske rekonstrukcije pripadnice Scientološke cerkve: 'Odkrila sem, da mi je bil vcepljen zelo nevaren engram nepreživetja. V obdobju otroštva sta me starša pogosto navduševala z različnimi umetniškimi stvarmi, toda ko sem jih sprejela in se prepustila umetniškemu delu, so umetnost in umetnike začeli zaničevati, češ kako so umetniki največji bedniki. Ta engramski vzorec je po tem pogosto mehansko usmerjal moje življenje k destruktiji. Takrat ko sem začela uživati v nečem, in se je pokazalo, da imam talent, sem padala v depresije, ki so jih spremljali različni iracionalni strahovi. Tako sem bila velik del svojega življenja zaradi tega neozaveščenega engrama razpeta med željo po samorealizaciji in izkustvom nič. Moj tonski nivo, podobno kot pri ljudeh moje okolice, je bil zelo nizek, gibal se je med 0.05 ali stanjem obupa in 2.0 ali stanjem antagonizma. Živeti v tem stanju se mi je precej let zdelo povsem samoumevno, vendar danes opažam, da so za mene možna tudi druga stanja, ter da otožni in izničevalni svet mojega družinskega okolja še zdaleč ni vse, kar lahko izkusim na tem svetu.'

V biografski rekonstrukciji lahko razberemo posebno terminologijo, kot sta na primer engram ali tonski nivoji, kot tudi poseben način vzročnega analiziranja lastnih izkustev. Govorjenje v 'posebnem jeziku'<sup>6</sup> ne pomeni, da je posameznik programiran, nasprotno, srečujemo se z ustvarjalnim potencialom religijskega jezika. Raba jezika nam na primeru pokaže, da ponuja raziskovalno dimenzijo, ki posamezniku odpre nov vpogled v lastno eksistenco, omogoči novo samoperpcijo.

Naslednji dve stopnji sta bolj povezani s področjem intuicije, t.j. z aktiviranjem 'višjih centrov' ali 'višjega jaza', kjer prihaja do dekonstrukcije eksistencialnih in družbeno-političnih dogodkov ter kulture. Dogodki se namreč interpretirajo z vidika religijske doktrine. Seveda pri tem ni definitivnih interpretacij, in posamezniki člani lahko vedno vnesejo svoje interpretacije, s čimer prispevajo k razvoju religijskega sistema. Seveda morajo biti interpretacije vsaj delno konsistentne religijskemu sistemu.

Interpretacije dogodkov so povezane tudi z etično refleksijo. Etike v glavnem temeljijo na logiki, da je dobro tisto, kar pomaga razvoju, prebujanju, boju z meha-

---

<sup>6</sup> Preseneča, da se kritikom zdi problematično učenje religijske terminologije, kajti povsem samoumevno je, da religije podobno drugim idejnim sistemom razpolagajo s svojim terminološkim aparatom in termini, da imajo definicije ter svoja področja aplikacije. Uveljavljanje novega religijskega jezika je v osnovi ustvarjalno početje, zlasti če je v ozadju še konsistenten antropološki, etični in kozmološki sistem.



ničnostjo, slabo pa je tisto, kar podpira mehanične tendence, kar preprečuje posamezniku, da bi se spremenil.<sup>7</sup> V tem smislu se o zgrešenih dejanjih nič ne moralizira niti se ne pričakuje kesanja posameznika pred skupino. Biti etičen pomeni razpolagati z uvidom v naravo realnosti.

Naslednja stopnja pa vključuje sprejemanje sinkretističnega pogleda na kulturo in študij religijske kozmologije. To pomeni, da je posameznik ozavestil svoje običajne identifikacije s kulturnimi vzorci sveta, v katerem je rojen. Cilj tega osvobajanja od identifikacije z določenim tipom kulture naj bi posamezniku omogočilo odprtost za drugačne tipe kultur (pojem kulture se pogosto nanaša na starodavne tradicije) in njihovo vključevanje v svoj miselni horizont. Kulture so seveda sistemi vzorcev, dobri ali slabi konstrukti, zato je potrebno narediti sinkretistični model, iz tega, kar je v kulturah esencialnega. Mnoge new age in ezoterične skupine spodbujajo posameznika k raziskovanju različnih kultur. Tovrstno raziskovanje ima po vsej verjetnosti svoje ozadje v perenialističnem prepričanju, da znotraj širokega razpona religij in duhovnih tradicij lahko najdemo skupno 'duhovno jedro', ki je bolj pomembno od njihovih posebnosti. Osvobajanje od navezanosti na kulturo je predpogoj za študij kozmologije, s katerim se posameznikova samopercepcija še bolj razširi in poglobi.

Končni cilj teh raziskav vzorcev je v tem, da si posameznik pridobi vpogled v to, kar tvori njegovo samoidentiteto in ga pripelje k samozavedanju. Ker imamo opraviti z religijskim diskurzom je samozavedanje povezano tudi z vnašanjem tretjega faktorja: boga, veselja, duha. Posameznik naj bi se na tej stopnji čutil povezanega z nekim višjim principom, (mnoge skupine višji princip umeščajo v človeka), kar mu povratno omogoči transcendiranje dualizmov, ki zaznamujejo običajno eksistenco, kar ustvari občutek osvobojenosti.

Naslednja dva nivoja sta povezana z razvojem mističnega stanja zavesti. Na primer, v Univerzalnem življenju govorijo o aktiviranju Kristusove zavesti, kar naj bi pomenilo direktno zavedanje svoje enosti z bogom. Pri Rožnih križarjih govorijo o aktiviranju atoma duhovne iskre, ki poveže posameznika z gnozo, pri ISKCON-u pa o duhovni duši. Za to stanje naj bi bilo značilno, da človek spoznava svet tak kot je, in ne iz osebne stališča. Ni več poistoveten s subjektivnim samoobčutenjem ali s socializacijskimi vzorci, kar mu omogoča, da iz neke višje perspektive ali nadstališča opazuje lastne ideacijske komplekse. Posameznik začne slutiti lastno univerzalnost, enost z vsem, kar je ustvarjeno. Zadnja stopnja kozmične zavesti pomeni dokončanje človekovekevega religijskega razvoja. To je nov tip človeka, ki naj bi prerasel vse oblike kolektivnih tvorb, postal gospodar življenja in smrti, premagal vse dualizme. Gabriele Wittek, sodobna prerokinja v Univerzalnem življenju, pravi o kozmični zavesti naslednje: 'človek postane duhovno suveren, jasen in premočrten v mišljenju in dejanjih. Nima več hotenj, usmerjen je na večni božanski jaz sem, v vsem dojame bistvo, vidi pozitivno, popolnoma zakonito in na tem gradi'. Zato je za to stanje značilno, da je človek zmožen prenašanja božje besede in z njo tvori enost.

<sup>7</sup> Pogosti očitek, da v alternativnih religijah greh ne obstaja, kaže na nerazumevanje njihovega diskurza. Večina tovrstnih religij izhaja iz azijskih in zahodnih ezoteričnih tradicij, ki namesto o grehu govorijo raje o vplivu nevednosti ali mehanskosti za zgrešene oblike delovanja.

Razvidno je, da alternativne religije ponujajo metode za razvoj posameznika na več nivojih, ter da je spreobrnitev v smislu, kot jo opredeljuje Feuerstein, dosegljiva le po večletnem razvoju. Seveda ni nujno, da se posamezni religijski iskalec resnično razvija v tej smeri, možno je tudi to, kar predvideva Starback, da se nekateri tipi posameznikov ne spreobrnejo. Situacija v Sloveniji je glede tega podobna drugim zahodno-evropskim državam, le da še ne premoremo mistikov in prerokov.

Naslednja stopnja pri raziskavi spreobrnitve obravnava problematiko posledic, ki naj bi jih povzročila spreobrnitev v alternativne religije. Posledice se običajno razdelijo na moralne, kognitivne, teološke in družbeno-kulturne. V primeru slovenskih spreobrnjenec v alternativne religije so opazne različne pridobitve.

Glede na izjave, lahko govorimo o pridobitvah moralne zrelosti, razvoja analitičnih sposobnosti, splošnega izboljšanja psiho-fizičnega stanja. Nekaterim je spreobrnitev prinesla moralno zrelost, nekateri so premagali obup in samopomilovanje in so postali bolj zadovoljni s svojo eksistenco, drugi so postali bolj velikodušni, pri tretjih nagnjenih k rasizmu in etnocentrizmu, je opazno razumevajoče sprejemanje. Zaznati je tudi mogoče razvoj analitičnih sposobnosti za boljšo orientacijo v kritičnih življenjskih situacijah, manjšo dovzetnost za potrošniške manipulacije, krepitev raziskovalnega duha. Pri delovanju se kaže večja reflektivnost, sprejemanje etike pa vodi k uveljavljanju principa pravičnosti in preseganju realizacije lastnih želja.

Vpogled v kompleksnost spreobrnitvenega procesa je omogočil tudi psihološko-antropološki razmislek, in sicer, ali je spreobrnitev razložljiva v terminih transformacije sebstva. Vprašanji, ki sta se mi ob tem zastavljali sta bili: ali spreobrnitev lahko obravnavamo kot individuacijski proces, katerega končna konsekvenca je transformacija sebstva oziroma, ali se pri spreobrnitvi spreminja zgolj osebnost oz. periferni deli sebstva ali individualnost, notranji deli sebstva, in še, ali imajo alternativne religije potencial za konstituiranje religijske identitete?

Upoštevajoč Burridgeovo (1979), Kohlbergovo (1971) in Taylorjevo (1989) teorijo sebstva, v kombinaciji s teorijo Minskega o višjem in nižjem sebstvu ter Eriksonovo (1950) identitetno teorijo, sem na omenjeni vprašanji odgovorila pozitivno.

## Zaključek

Raziskovanje spreobrnitve v alternativne religije problematizira marsikatero konvencionalno predstavo. Zato tudi toliko priča negativnih reakcij s strani konservativnih raziskovalcev. Spreobrnitev nam namreč pokaže, da je nekaj narobe s konvencionalnim stanjem zavesti ter da človekova identiteta ni fiksna identiteta, kakor tudi, da so kulturne in družbene identitete konstrukti, ne pa metafizični determinizmi.

Dilema, ki jo odpira uveljavljanje znanstvenih modelov spreobrnitve, kot sta model pranja možganov in procesualen model, nas na nek način sooči tudi s problemom raziskovalne etike. Postavi nas pred problem, koliko smo zmožni tolerance in odprtosti do pojavov, ki se razlikujejo od naših predstav o naravi realnosti, ki jih imamo, kot tisti, ki pristajamo na znanstveni modus razmišljanja.

Če ne želimo vloge presojevalnih ideologov, se moramo izučiti v ločevanju dejstev od vrednot. Stoletja pred Starbuckom in Jamesom in desetletja za njima so obstajale ideološke vrednostne presoje, ki niso temeljile na raziskavi dejstev, ampak na obrambi lastnih, v konvencije družbene realnosti ujetih miselnih modelov o tem, kaj je pravilen način življenja in mišljenja.

Zato je pot, ki jo zarisuje sodobna vrednostno nevtralna znanost, da neobremenjeni s predsodki, stereotipi in negativnimi čustvi raziskujemo samospreminjajoče strategije, ki jih naši religiozni sodobniki razvijajo in vključimo njihove prispevke ali njihove eksistencialne moduse v pluralistični horizont sveta, v katerem živimo.

#### LITERATURA

- Bainbridge, William.S (1978): *Satans Power. A deviant Psychotherapy Cult*. Berkley: University of California Press.
- Barker, Eleeine (1984): *The Making of Moonie: Coice or Brainwashing?* Oxford: Blackwell.
- Bellah, Robert (1976): V Glock, CY in Bellah, R (ur.): *The New Religious Consciensus*. Berkeley: University of California Press.
- Booth, Wayne (1995): *The Retic of Fundamentalist Conversion Narratives*. V Marty, Martin E. in Appleby, Scott R. (ur.) *Fundamentalisms Comprehended* 367-395. Chicago: Chicago University Press.
- Braden-Johnson, (1975): *Observation on a sidewalk ashram*. Arhives of general psychiatry. 32
- Brereton, Virginia Lieson (1991): *From Sin to Salvation: Stories of Women's Conversions*. Bloomington: Indialna University Press.
- Burridge, Kenelm (1979): *Someone, No one: An Essay on Individuality*. Princeton: The Princeton University Press
- Connor, Kimberly Rae (1994): *Conversions and Visions in the Writings of African-American Women*. Konxville: University of Tennessee Press.
- Conway in Siegleman (1979): *Snapping: America's Epidemic of Sudden Personality Change*. New York: Delta Books.
- Downton, James V. (1980): *An Evolutionary Theory of Spiritual Conversion and Commitment: The Case of the Divine Light Mission*. *Journal of the Scientific Study of Religion* 19(4) 381-396.
- Enroth, Ronlad S. (1977): *Youth Brainwashing and the Extremist Cults*. Michingan: The Paternoster Press.
- Erikson, Erik (1950): *Childhood and Society*. New York: Waton.
- Feuerstein, Georg (1992): *Holly Madness*. New York: Arkana.
- Gartrell, David in Shannon, Zanon (1985): *Contacts, Cognitions and conversion: a rational choice approach*. *Review of Religious Research* 27 (1) 32-48.
- Grego, Ana (2001): *Nevarna razmerja*. *Panika* 3(IV):13-15.
- Harrington, Melissa (2000): *Conversion to Wicca?* *DISKUS* 6. Dostopno prek <http://www.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus>.
- Hexam, Irwin in Poewe, Karla (1986): *Understanding Cults and New Religions*. Grand Rapids: Erdmans.
- Hunter, Edward (1951): *The Story of Men Who Defied it*. New York: Pyramid Books.
- Irwin, Lee (2001) *Western Esotericism, Eastern Spirituality, and the Global Future*. *Journal of Esoteric Study*. Dostopno prek: <http://www.esoteric.msu.edu>, 5.9.2001.
- James, William (1902): *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. London.

- Jeromen, Janez (1998): Kaj storiti? V Škafar, Vinko (ur.): *Verstva, sekte in novodobna gibanja*, 410-426. Celje: Mohorjeva družba.
- Kohlberg, Lawrence (1971): From is to Ought. V Th. Mishel, ed *Cognitive Development and Epistemology*, NY.
- Van der Lans, Jan.M in Derks, France: (1983): Les nouvelles religions aux Pays-Bas. Contexte, appartenance, reaction. *Social Compass* xxx/1,63-83.
- Lifton, Robert J. (1963): *Thought Reform and Psychology of Totalitarianism*, NY, Norton.
- Lifton, Robert (1985): Cult Processes, Religious Liberty and Religious Totalitarianism. V Robbins, Shepard in McBride (ur.): *Cults, Culture and the Law*, 59-70. Chico: Scholars, Press.
- Lofland, John in Stark, Rodney (1965): Becoming a world saver: a theory of conversion to a deviant perspective. *American Sociological Review* 30 863-874.
- Lofland in Skondov (1981): Conversion motifs. *Journal for Scientific Study of Religion* 20 (4) 373-85.
- Minsky, M. (1986): *Society of Mind*. New York: Simon and Schuster
- Moreland, R. in Levine, J. (1985): Socialization in Small Groups: Temporal changes in Individual-Group Relations. V Berkowitz L.(ur.) *Advances in Experimental Social Psychology*. New York: Academic Press.
- Pattison, Mansell E. in Ness, Robert C (1989): New Religious Movements in Historical Perspective. V Galanter, Marc (ur.): *Cults and New Religious Movements*. 43-85. Washington: American Psychiatric Association.
- Rambo, Lewis R. (1993): *Understanding Religious Conversion*. New Haven & London: Yale University Press.
- Rambo, Lewis R. (1999): Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change. *Social Compass* 46(3) 259-271.
- Richardson, James T. (1972): Thought Reform and the Jesus Movement. *Youth and Society* 4, 185-200.
- Richardson, James (1989): The Psychology of Induction: A Review and Interpretation. V Galanter, Marc (ur.): *Cults and New Religious Movements* 211-239. Washington: American Psychiatric Association.
- Richardson, James (1993): A social psychological critique of 'brainwashing' claims about recruitment to new religions. V Hadden J. in Bromley, D (ur.): *The Handbook of Cults and Sects in America*. Greenwich: CT: JAI Press
- Robbins, Thomas (1988): *Cults, Converts & Carisma*. London: Sage Publications.
- Rosen, George (1968): *Madness in Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sargant, William (1957): *Battle for the Mind*. New York: Doubleday.
- Shinn, Larry D.(1993): Who gets to define Religion? The Conversion/Brainwashing controversy. *Religious Studies Review* 19(3) 195-208.
- Singer, Margaret (1979): Coming Out of the Cults. *Psychology Today* 12, 72-82.
- Smith, Curtis D. (1990): Religion and Crisis in Jungian Analysis. *Counselling and Values* 34 177-185.
- Starbuck, Edwin D. (1899): *The Psychology of Religion; an Empirical Study of the Growth of the Consciousness*. New York: Charles Scribner and Sons.
- Stark, R, Bainbridge WS in Doyle DP (1979): Cults of America: a reconnaissance in space and time. *Sociological Analysis* 40 347-359.
- Straus, R. (1976): Changing oneself: seekers and the creative transformation of life experience. V Lofland J.(ur.) *Doing Social Life*. New York: John Wiley and Sons.
- Stromberg, Peter (1993): *Language and Self-Transformation*. New York: Cambridge University Press.
- Škafar, Vinko (1998): Veliko sekt in novodobskih gibanj zlorablja človeško stisko ter hrepeneje po Bogu. *Ognjišče* 34 6-10.

- Taylor, Charles (1989): *Sources of Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, David (1983): *Thought Reform and Unification Church*. V Bromley, Richardson in Lewiston (ur.): *The Brainwashing/Deprograming Controversy*. NY, Edwin Mellen Press.
- Travisano, Richard (1970): *Alternation and conversion as qualitatively different transformations*. V Stone, G.P. in Farneman, H.A *Social Psychology through Symbolic Interaction*. 594-606. Massachusetts: Ginn-Blaisdell.
- Ullman, Chana (1989): *The Transformed-Self. The Psychology of Religious Conversion*. New York: Plenum Press.
- West, Lous Jolyon (1989): *Persuasive Techniques in Contemporary Cults. Apublic Health Approach*. V Galanter, Marc (ur.) *Cults and New Religious Movements* 165-193. Washington: American Psychiatric Association.