

Łukasz Zarzycki

University of Nizwa

O JĘZYKOWEJ TOŻSAMOŚCI CZŁOWIEKA W KONTEKŚCIE DYSKURSU RELIGIJNEGO

Wprowadzenie

Jesteśmy „pochłaniaczami słów”, gatunkiem, który żyje słowem – uważa psycholingwista z Harvardu Steven Pinker [2007: 24]¹. Obserwując złożoność i różnorodność pojemności ludzkiego umysłu, zauważa, że „szczególne miejsce musi zająć język – wszechobecny wśród wszystkich gatunków, unikalny w królestwie zwierząt, nierozzerwalnie związany z życiem społecznym, postępem cywilizacyjnym i technologicznym” [28]. Wiele osób, biorąc pod uwagę różne punkty widzenia, zgodziłoby się z tym. Nie zaskakuje zatem pojawienie się bogatego przekroju językowych i kulturowych prac badawczych traktujących o społecznych znamionach oraz przynależności rasowej, płciowej, etnicznej, narodowej, medialnej, politycznej i klasowej [Mooney 2011; Johnstone 2008]. Religia jednakże jest nowym trendem na scenie interdyscyplinarnych badań i analiz językowych. Ma ona za zadanie „ubrać pozaziemskie pomysły w świecki ubiór” [Edwards 2009: 99]. Stanowi bogate pole analiz językowych, stawiające szczególnie wysokie wymagania. W ramach nowego obszaru badań unikatowy zarys chrześcijańskiego dyskursu i wynikający z niego manifest oraz ukryte funkcje użycia języka w dużej mierze pozostały do tej pory niezbadane. Artykuł ten jest próbą zapalenia tej luki. W szczególności badane będą cechy używanego języka, wskazujące na konstruowanie się tożsamości Kościoła ewangelickiego zarówno na poziomie zbiorowym, jak i indywidualnym. Na wstępie jednak warto zrozumieć konstrukcję języka i rzeczywistości.

¹ Wszystkie tłumaczenia dokonane przez autora.

1. Konstrukcja języka i rzeczywistości – klasyczna teoria socjologiczna

W kręgu nauk socjologicznych Edward Sapir i Benjamin Lee Whorf są często uznawani za pionierów nauk kulturowych i językowych. Sapir, uczeń kulturowego deterministy Franza Boasa, i Whorf, uczeń Sapira, są kulturowymi antropologami, którzy w znacznym stopniu przyczynili się do wczesnego rozwoju lingwistyki antropologicznej. Według Sapira „istotą rzeczy jest fakt, że «prawdziwy świat» jest w dużej mierze zbudowany nieświadomie na językowych nawykach grupy. [...] widzimy, słyszymy, poznajemy w taki, a nie inny sposób, gdyż przyzwyczajenia językowe naszej społeczności wysuwają pewien określony wybór interpretacji” [Carrol 1964: 134]. W tym samym kontekście Chaika stosuje porównanie z lustrem – każdy język jest lustrem, które odbija realia społeczne danej grupy językowej [Chaika 1994]. Whorf czerpie z pomysłów swojego nauczyciela, Sapira, podsuwając następującą sugestię:

Lingwistyczny system każdego języka nie jest jedynie narzędziem służącym do reprodukcji jako udźwięcznienia pomysłu, ale raczej samoistną formą kształtującą pomysły, programem i przewodnikiem dla indywidualnej czynności mentalnej [Wardhaugh 1992: 219].

Edward Sapir sugeruje, że język wytwarza predyspozycje wyboru interpretacji. Z kolei Benjamin Lee Whorf twierdzi, że język determinuje sposoby interpretacji. W teoretycznej perspektywie Whorfa odnajdujemy wyraźne echa słynnych dzisiaj słów Wittgensteina: „Granice mojego języka są granicami mojego świata” [Wittgenstein 1966: 115]. Poprzez teoretyzowanie tych dwóch badaczy staje się jasne, że język ma potężny wpływ na kształtowanie lub tworzenie naszego pojmowania rzeczywistości. Efekt ich pracy jest często nazywany hipotezą Sapira-Whorfa.

Jedno z najbardziej teoretycznych podejść do języka, przypisane tradycji fenomenologii [Stones 2009; Ritzer 2008] oraz etnometodologii, które Ritzer kategoryzuje jako „socjologię życia codziennego” [Ritzer 2008: 218], pochodzi z klasyki socjologii, dzieła *Spoleczne tworzenie rzeczywistości* [Berger and Luckmann 1966], a także zostało podsumowane w książce *Święty Baldachim* [Berger 1967]. Ich główna teza zakłada, że tworzenie rzeczywistości wynika ze społecznych procesów eksternalizacji oraz uprzedmiotowienia. W przeciwieństwie do zwierząt, które urodziły się z „wysoko rozwiniętym i silnym napędem bezpośrednim” [Berger 1967: 5], ludzie przychodzą na świat z wrodzoną strukturą instynktów, która jest zarówno niewyspecjalizowana, jak i nieukierunkowana wobec specyficznego środowiska gatunku” [5]. Świat ludzi musi zostać stworzony przez czyny ludzkie dokonane w tymże świecie. Wynika stąd, że „tym, z czego stworzone jest społeczeństwo i wszystkie jego wykreowane twory, są ludzkie znaczenia uzewnętrznione poprzez czynność człowieka” [8], oraz to, że ludzie nie tylko wytwarzają świat, ale także produkują siebie w tymże świecie – jest to uzewnętrznienie. Jednorazowo skonstruowany, tenże ludzki społeczny i materialny świat odstaje od indywidualności i zbiorowości, uzyskując faktyczność oraz przedmiotową prawdziwość – jest

to uprzedmiotowienie. Kiedy ta uprzedmiotowiona faktyczność zostaje ponownie wchłonięta w indywidualną świadomość, zachodzi internalizacja – „w taki sposób, że struktury tego świata zaczynają determinować podmiotowe struktury własnej świadomości” [15]. Jednostka już nie posiada tych znaczeń, ale raczej zaczyna „reprezentować i wyrażać je, wcielając je w siebie i czyniąc je własnymi” [15]. A zatem zarówno posiadamy znaczenia, jak i one posiadają nas. Raz już zinternalizowana faktyczność, która funkcjonuje jako rzeczywistość, ma zdolność do kontrolowania i potępienia. Zgodnie z Bergerem i Luckmannem ludzki system symboli języka jest jednym z trzech głównych procesów konstruowania rzeczywistości. Język stanowi zewnętrzny rdzeń faktyczności, który jest niepodważalnie niezbędny do stworzenia wszystkiego, co jest poddane eksternalizacji, uprzedmiotowieniu, a następnie internalizacji. Na podstawie tego cały świat może zostać zaktualizowany w każdym momencie [Berger 1967: 54] poprzez zbudowanie „bezkresnych struktur symbolicznej reprezentacji, która zdaje się górować nad rzeczywistością codziennego życia, zupełnie jak gigantyczna istota z innego świata” [55]. Bez języka świat, który kreujemy i uprzedmiotawiamy, nie istnieje.

O ile teoria języka w naukach społecznych stworzona przez Sapira i Whorfa jest tą najbardziej pionierską, a Bergera i Luckmanna prawdopodobnie najprzenikliwszą, o tyle teoretyczna perspektywa interakcjonizmu symbolicznego (IS) jest chyba najbardziej elokwentna. Zgodnie z IS „wszyscy ludzie mogą pójść śladem swojej symbolicznej natury” [Charon 2004: 60]. Według Meada „osoba uczy się nowego języka i, tak jak mówi się, zyskuje nową duszę [...]. [Człowiek] staje się w tym znaczeniu inną jednostką” [1934: 283]. Język ma „zdolność przemienienia słabego, bezbronnego, nieinteligentnego, prostego organizmu w taki, którego złożoność, elastyczność i inteligencja wnoszą unikalność do natury” [Charon 2004: 64]. Ta przemiana jest możliwa dzięki czterem funkcjom języka. Po pierwsze, pozwala nam on na oznaczanie i przechowywanie wszystkiego, co napotykamy. Po drugie, ostrzega nas przed pewnymi czynnikami środowiska, a przed innymi nie. Ułatwia symboliczną interakcję z innymi jednostkami, np. myślenie, w tym świadomą symboliczną interakcję z samym sobą oraz rozwiązywanie problemów. Po trzecie, umożliwia nam przekazanie bezpośrednio całej historii, konceptualizację przyszłości, a nawet proste odniesienie do tego, co stało się chwilę wcześniej. Sprawia, że możliwe jest wkroczenie do myśli i odczuć innego człowieka oraz przekazanie własnych myśli i odczuć innej jednostce, dzięki czemu pozwala na istnienie poza granicami jaźni. Po czwarte, pozwala utworzyć pojęcie nienamacalnych realiów – pojęcia takie, jak „miłość”, „pokój”, „wolność”, „Bóg” mogą istnieć tylko dzięki językowi [Charon 2004].

Następująca parafraza podstawowych zasad IS Ritzera [2008] dostarcza wspólniejszej syntezy całkowitej natury języka w ludzkim doświadczeniu:

1. Istoty ludzkie, w odróżnieniu od zwierząt niższego rzędu, są obdarowane zdolnością myślenia, co ułatwia rozumienie symboli.
2. Interakcje społeczne są możliwe tylko dzięki zdolności rozumienia symboli.

3. Ludzie mogą się nauczyć rozumienia symboli tylko w wyniku interakcji społecznych.
4. Zwierzęta nie rozumieją symboli. Nasza zdolność do symbolizowania odróżnia nas od nich.
5. Nieustannie odtwarzamy nasze symbole.
6. Odtwarzanie symboli może zachodzić jedynie podczas interakcji społecznych.
7. Stwarzanie i odtwarzanie symboli tworzy nas i naszą rzeczywistość.

Podobnie jak biologiczny ekosystem, który jest podtrzymywany przez cykl życia, tak ludzki, społeczny ekosystem jest podtrzymywany przez symboliczny cykl życia, co wynika z powyższych zasad. Zaskakujący może się wydawać przypadek Helen Keller, będącej osobą niesłyszącą, niewidomą, podobną do zwierzęcia (według jej autobiografii) – gdy po raz pierwszy połączyła ona dziwne linie, które jej nauczyciel nieustannie rysował na wewnętrznej stronie jej dłoni: W-O-D-A, z chłodną, świeżą ciecżą płynącą po jej ręce, był to, podług jej własnych słów, „dzień, w którym moja dusza nagle się przebudziła” [Keller 1990: 16]. Brak zdolności symbolizowania powstrzymał Helen przed wkroczeniem w jej własne człowieczeństwo i wspólnotę ludzką. Wszyscy ludzie „są w chwili narodzin intrygująco niedokończeni” [Berger 1967: 4]. To właśnie język jest czynnikiem realizującym nasze człowieczeństwo na lepsze bądź gorsze. Jak na ironię, pomimo niemal totalitarnej władzy języka w konstruowaniu rzeczywistości, „język jest prawdopodobnie najmniej rozumianym przez ludzi wymiarem życia społecznego” [Coupland 2001: 19]. Ta oczywista natura języka skutkuje dalszym zwiększaniem jego siły.

Ze względu na nowatorską moc języka do tworzenia, utrzymania i odtworzenia ludzkiej rzeczywistości nie dziwi fakt, że roli języka w budowaniu tożsamości zaczęto poświęcać więcej teorii i uwagi badawczej. Ponieważ „język jest zasadniczym czynnikiem w byciu człowiekiem” [Edwards 2009: 20], wynika z tego, że język i tożsamość są „ostatecznie nierozzerwalne” [20]. Związek pomiędzy językiem a tożsamością obejmuje sfery zaczynające się od mikropoziomu prywatnych, intymnych interakcji w obrębie podstawowych jednostek społecznych (rodzina, przyjaciele), poprzez wzajemne oddziaływanie poziomu „mezo” – wewnątrz organizacji społecznych (kościół, szkoły, szpitale), po makroznaczniki tożsamości obowiązujące zarówno na poziomach „mikro”, jak i „mezo” (płeć, rasa, narodowość). To skupienie się na języku i konstrukcji świadomości jest w znaczący sposób obecne na polu analizy dyskursu, jak i pojawia się w jakiś sposób w początkującej dziedzinie socjologii języka i religii.

2. Socjologia języka i religii

Z historycznego punktu widzenia socjologia skupia się na teoretyzowaniu na temat centralnej roli języka w konstruowaniu rzeczywistości, w ostatnim czasie

w ramach dyscypliny socjologia języka i religii, która koncentruje się również na badaniu poszukiwawczym. Tope Omoni, czołowy naukowiec tej dojrzewającej subdyscypliny, odwołuje się do marksistowskiego określenia religii jako opium ludu, sugerując, jakoby „ma to znaczenie w ustaleniu, w jaki sposób język może służyć jako narzędzie w tworzeniu i rozprowadzaniu tego «narkotyku», a włączenie religii do tego procesu staje się legalną nauką” [Omoni i Fishman 2006: 1]. Według Bernarda Spolsky’ego [2006] pierwszym formalnym rozpoznanie tego nowego obszaru nauki jest *Krótka encyklopedia języka i religii* [Sawyer i Simpson 2001], która zawiera liczne artykuły, zarówno opublikowane niedawno, jak i sprzed piętnastu lat. Natomiast *Socjologia języka i religii* [2006] jest pierwszą systematyczną próbą stworzenia przeglądu intersekcji socjologii języka i religii. W tymże dziele Tope Omoni i Joshua Fishman prezentują pobudzające wyobrażenie ogólne badania dotyczące tego tematu, podczas gdy reszta książki oferuje bogatą różnorodność projektów naukowych, które obejmują tematy od języka i porządku świata oraz bahaizmu po judaistyczne dyskursy poprawności liturgicznej modlitwy w brytyjskich wspólnotach muzułmańskich [Omoni i Fishman 2006]. Fishman, lingwista, rektor, kierownik Katedry Nauk Socjalnych Szkoły Poddyplomowej w Ferkauf, profesor wizytujący i uczący w wielu akademickich instytucjach, został przez wielu okrzyknięty pionierem socjologii języka i religii. Przedstawił on następujący dekalog jako „teoretyczny dom rodzinny” [Fishman 2006: 13] dla powstającej dyscypliny:

1. Język i religia zawsze funkcjonują w szerszym kontekście językowym.
2. Powyższe obowiązuje zarówno między społeczeństwami, jak i wewnątrz nich.
3. Języki religijne są bardziej stabilne niż świeckie oraz mają większy wpływ na języki świeckie niż świeckie na religijne.
4. Produktem ubocznym powyższych procesów jest przeistaczanie się żargonów religijnych w języki uświęcone.
5. Nowo uświęcone języki w mowie społeczności czynią swój repertuar bardziej skomplikowanym i zróżnicowanym funkcjonalnie.
6. Wielotorowe różnorodności lingwistyczne mogą istnieć w tej samej społeczności religijnej.
7. Istnieją wielorakie powody uzasadniające egzystencję wielotorowej różnorodności lingwistycznej w tej samej społeczności religijnej.
8. Uświęcone języki funkcjonują regresywnie wobec progresowego planowania języka.
9. Władza ta (punkt powyższy) nie jest tak silna, jak utrzymują to zwolennicy tejże teorii.
10. Rozbieżność w religijnej emfazie powoduje rozbieżności lingwistyczne. Wpływa to na niereligijne użycie i odwrotnie.

Jeśli projekt badawczy prowadzony w tomie, w którym pojawia się powyższy dekalog, służy jako dowód i podstawa interpretacji owego dekalogu, sugerowałoby

to, że te przewodnie zasady zostały zastosowane pierwotnie na makroanalitycznym poziomie. Typowe przykłady zawierają wyzwania taktyki językowej, tłumaczenia świętych tekstów jako narzędzia władzy, a także intersekcje języka, religii oraz nauki. W swoich badaniach nad zmieniającą się rolą tożsamości, opartych na wyborze języka (angielski czy francuski) wśród libańskich chrześcijan i muzułmanów, John E. Joseph zaznacza istotność języka wobec religijnej formacji tożsamości, jako że tożsamości religijne są w tym podobne do etnicznych, że skupiają się na tym, kim jesteśmy i dokąd zmierzamy – w całej naszej egzystencji, nie tylko w danym momencie. To właśnie te tożsamości nade wszystko, w przypadku większości ludzi, nadały całkowite znaczenie nazwom, za których pomocą sami siebie identyfikujemy zarówno jako jednostki, jak i grupy [Joseph 2006: 165]. Co więcej, Anabelle Mooney bada, jak „język marginalnych ruchów religijnych kształtuje społeczność i tożsamość” [Mooney 2006: 292], a także analizuje zmagania o tożsamość, w czasach, kiedy marginalne społeczeństwa językowe zostają ponownie „zleksykalizowane” [301] w dyskursie prawnym.

Rodzaj zainteresowania, jaki Joseph i Mooney demonstrują wobec powiązania religii, języka oraz tożsamości, jest także obecny w tomie drugim redagowanym przez Omoniyi, pt. *Socjologia języka i religii: zmiana, konflikt i dostosowanie* [Omoniyi 2000]. Kontynuowany jest tu trend, zgodnie z którym badania koncentrują się na języku i religii na poziomie makro, a zwłaszcza na zmianach społecznych, jak wskazano w oczywisty sposób, opierając się na samym tytule książki, a także po wstępnej obserwacji Omoniyi – „nowym celem zainteresowań i centrum dziedziny jest język jako «system»” [Omoniyi 2010: 4]. Badania nad językiem i tożsamością realizowane są przez Rajaha-Carrima, który skupia się na muzułmanach używających języka do negocjacji zmian tożsamościowych w Mauritiusie [Rajah-Carrim 2010].

Pomimo że typowa dziedzina wyłaniająca się z socjologii języka i religii jest bardziej „makrozorientowana” niż kierunek, w którym ten artykuł będzie podążał, to jednak oferuje on kilka cennych przykładów badań nad językiem religijnym i konstrukcją tożsamości. Co ważniejsze, zasady dekalogu Fishmana są erudycyjnymi zasobami nie tylko dla makroanalitycznych badań, ale także dla mezo- i mikropoziomów tej pracy.

3. Analiza dyskursu

„Świat ten zbudowany jest w świadomości jednostki poprzez rozmowę ze znaczącą resztą... Świat jest utrzymywany jako subiektywna rzeczywistość poprzez ten sam rodzaj rozmowy... Zatem subiektywna rzeczywistość świata chwieje się na cienkiej nitce rozmowy” [Berger 1967: 17–18]. Z powodu tej funkcji języka w życiu codziennym autor niniejszego artykułu posłuży się narzędziami z pola

analizy dyskursu. Jest to nauka zajmująca się użyciem codziennego języka oraz skutkami tego użytkowania. Zwróciła ona znaczną uwagę na powiązania pomiędzy użyciem języka a kształtowaniem tożsamości. W tym dyscyplinarnym kontekście dyskursu nie jest to rozumiane jako system abstrakcyjny, ale raczej jako „to, co ma miejsce, kiedy ludzie zbliżają się do zdobycia wiedzy na temat języka, wiedzy opartej na ich wspomnieniach o rzeczach, które już kiedyś powiedzieli, słyszeli, widzieli, napisali, na wykonywaniu czynności w życiu: wymianie informacji, okazywaniu uczuć, prowokowaniu zdarzeń, stwarzaniu piękna, rozbawianiu innych itd.” [Johnstone 2008: 3]. Dyskurs nie jest językiem jako takim – jest językiem w użyciu. Materiał do analizy „składa się z samych słów, niekiedy zawiera obrazy, gesty, spojrzenia i inne kryteria” [Johnstone 2008: 9].

Najpowszechniejszymi polami badawczymi w analizie dyskursu są społeczności językowe, nazywane w literaturze badawczej także społecznościami dyskursywnymi, co rozumiane jest jako „każda ludzka grupa, określona geograficznie bądź społecznie, której członkowie dzielą ze sobą wspólną różnorodność języka oraz zestaw norm lingwistycznych” [Thomas 2005: 219]. Szczególnym zainteresowaniem cieszy się proces nieustannego nakładania się na siebie kształtowania tożsamości jednostek w społecznościach językowych, zgodnie z którym „proces wzajemnego oddziaływania poprzez dyskurs domaga się równości, nierównomierności, solidarności lub oderwania” [Johnstone 2009: 139]. Te żądania „równości, nierównomierności, solidarności lub oderwania” [139] poprzez język mają miejsce 1. pomiędzy członkami społeczności, kiedy ustalane i negocjowane są społeczne role, oraz 2. pomiędzy społecznością traktowaną jako całość a osobami znajdującymi się na zewnątrz jej lingwistycznych granic. W obydwu sytuacjach tożsamość „odnosi się do procesu, w którym ludzie wskazują innym ludziom ich podobieństwa i różnice, robiąc to czasami w sposób zaplanowany i świadomy, a czasami drogą nawyku” [151]. Tematem, który nie został jeszcze zgłębiany w sposób dokładny lub systematyczny w społeczeństwach językowych, jest kwestia, które aspekty użycia języka są celowe i mają orientację strategiczną bądź instrumentalną oraz które są bardziej przedodruchowym, oczywistym użyciem języka. Na poziomie indywidualnym „jesteśmy tym, czym zostaliśmy określani przez innych, i tym sposobem określamy samych siebie. Jednostka staje się tym, czym jest nazywana przez innych” [Berger 1967: 17–18].

Na poziomie zbiorowym „używamy języka do ulokowania innych i siebie samych w świecie” [LaBelle 2011: 291], a inni oceniają nasze użycie języka, aby ulokować siebie w świecie oraz nas w stosunku do nich. Podczas gdy stworzone tutaj rozróżnienie pomiędzy jednostką a zbiorowością może znaleźć odzwierciedlenie w teorii, to w codziennym świecie praktycznego języka „nie ma wyraźnej linii podziału, którą można nakreślić pomiędzy jednostką a społecznością, ponieważ najbardziej powierzchowny wgląd zwrócony na tę kwestię ujawnia, że bieg ludzkiej historii i jego wpływy na każdą «jednostkę» są w dużej mierze napędzane przez

wnikliwość grup” [Edwards 2009]. Na przykład młoda dziewczyna wykształca w sobie pewien szczególny typ kobiecej tożsamości, kiedy jej ojciec nazywa ją księżniczką, daje jej subtelne, niebezpośrednie wskazówki podczas bezpośredniej rozmowy z jej starszym bratem, a większość określeń użytych do opisanie jej osoby podkreśla jej wygląd. Jest to użycie języka w służbie konstruowania tożsamości na poziomie indywidualnym. Jednak ten scenariusz służy tak samo dobrze jako przykład użycia języka w konstruowaniu tożsamości na poziomie zbiorowym, jeśli skupimy się na ojcu, a nie na córce. Założenia, z których źródeł korzysta ojciec, są wynikiem potężnego, makrospołecznego dyskursu traktującego płeć jako głęboko zakorzenione, często zażarcie bronione, społeczne, ludowe i zwyczajowe pojęcie kobiecości i męskości wpojone w ojca.

Tworzenie tożsamości w obrębie grupy obejmuje poznawanie jej unikatowych lingwistycznych norm i stosowanie ich we właściwy sposób. Im większa umiejętność praktyczna pojedynczego członka grupy, do której chce należeć, tym bardziej prawdopodobne jest, że będzie on postrzegany jako rdzeń tejże grupy [Thornborrow 2005]. W procesie tworzenia tożsamości dla grupy sposób, w jaki dokonuje ona wyboru przedstawienia siebie, jest wskazaniem, jaki rodzaj tożsamości pragną osiągnąć jej członkowie. Ale tożsamość grupy jest także kreowana „poprzez sposób, w jaki jest postrzegana przez innych spoza grupy... Podobnie jak język tożsamość potrzebuje widzów, którzy nadadzą jej sens istnienia” [Labelle 2011: 176]. Kreowanie tożsamości grupy nie jest także często opozycyjne [Labelle 2011]. Karen Tracy rozwija ten koncept szerzej, sugerując, że czasami tożsamości w codziennych rozmowach są „poczęte jako kontrastywne zestawienia” [Tracy 2002: 18]. Na przykład „znaczenie bycia mężczyzną jest głęboko związane ze znaczeniem bycia kobietą” [18].

Tożsamości, które grupa pragnie uzyskać, często nie są zgodne z tożsamościami, jakie nadają im różnorodni odbiorcy. W dużej mierze jest to związane z głęboko zakorzenionymi społecznymi formami norm lingwistycznych, które dobrze funkcjonują wewnątrz grupy, ale nie funkcjonują dobrze dla grupy w znaczeniu potencjalnych tożsamości, jakie jej członkowie chcieliby uzyskać od szanowanych przezeń odbiorców. Teoria interakcjonizmu symbolicznego autoprezentacji, mimo że nie jest obecnie używana jako analityczne narzędzie w analizie dyskursu, ma potencjał, aby zwrócić uwagę na niektóre aspekty funkcjonowania języka. Do zadań autoprezentacji należy m.in. „próba mówienia i zachowywania się w pewien określony sposób lub też unikanie pewnych słów i zachowań, tak aby inni uformowali upragnione przez nas zdanie o nas i sytuacji, w jakiej się znajdujemy” [Sandstorm, Martin i Fine 2010: 126]. Tak samo Goffman [1956] skutecznie zwraca uwagę, że zazwyczaj ma to związek z wagą, jaką przywiązujemy do osądu własnych upragnionych cech, przy jednoczesnym zmniejszaniu wagi innych mniej upragnionych cech. Wynika to zarówno z wrażeń *wywartych* – tych, w które

wierzemy, że wywieramy, oraz wrażeń *przekazywanych* – właściwych wrażeń wywieranych przez nas na innych [Rohall, Milkie i Lucas 2007].

W odróżnieniu od niektórych bardziej ezoterycznych teorii na temat języka, do jakich interakcjonizm symboliczny elokwentnie dąży, analiza dyskursu ma praktyczniejsze ukierunkowanie. Edwards odnosi się do tego jako do lingwistycznej etnografii [Edwards 2009]. Jest ona skoncentrowana na „badaniu aspektów struktury i funkcji języka w użyciu” [Johnstone 2008: 4]. Oferuje szereg mikrokonceptów opracowanych w badaniach dyscyplinarnych, które umożliwiły przeprowadzenie dalszych analiz, a zarazem je urozmaiciły. Częstą funkcją systemu tytułowania jest ustalenie tożsamości jako zdeterminowanej przez stopień formalności, rodzaj pokrewieństwa wobec rozmówców oraz stopień ich intymnej znajomości. Ogromne różnice są odzwierciedlone w asymetrycznym nazewnictwie. Zdolność jednostki do sukcesywnego stosowania więcej niż jednego zbioru norm językowych to tzw. przełączanie kodu. Zmiana stylu ma miejsce wewnątrz społeczności językowej, która posiada różne normy językowe dla różnych kontekstów lub ludzi. Ma to ścisły związek z tzw. projektowaniem widowni, co oznacza, że mówca dostosowuje swój styl zależnie od tego, do kogo się zwraca, a jeśli chce podkreślić solidarność z rozmówcą, używa językowej zbieżności. Kolejnym strategicznym użyciem norm językowych innej grupy jest przejście językowe. Ci, którzy albo nie są chętni, albo nie mają zdolności do zmieniania swojego stylu mówienia, nazywani są rozmówcami jednojęzycznymi. Pomimo nacisku kładzionego na przestrzeganie norm językowych obowiązujących w obrębie danej grupy niektóre jednostki przyjmują swoje unikatowe wersje, które nazywane są idiolektami.

O ile każda z powyższych kwestii (a jest to wybiórcza lista) stanowi dobry punkt wyjścia do badania użycia języka i kreowania tożsamości, o tyle największą siłą analizy dyskursu jest podstawowe badanie natury jej metodologii, która pozwala i wymaga, aby badacz pozostał otwarty na samokrytycyzm wynikający z samego badania. Barbara Johnstone, profesor retoryki i lingwistyki Uniwersytetu Carnegie Mellon, proponuje ten heurystyczny sposób jako metodyczny przewodnik do rozwijania pytań zadanych w jakimkolwiek dyskursie w badaniach etnograficznych:

- Dyskurs jest ukształtowany przez świat, a świat jest kształtowany przez dyskurs.
- Dyskurs jest ukształtowany przez język, a język jest kształtowany przez dyskurs.
- Dyskurs jest ukształtowany przez uczestników, a uczestnicy są kształtowani przez dyskurs.
- Dyskurs jest ukształtowany przez poprzedni dyskurs, dyskurs kształtuje przyszłą możliwość przeprowadzenia kolejnego dyskursu.
- Dyskurs jest ukształtowany przez jego ośrodek, a tenże ośrodek jest kształtowany przez dyskurs.

- Dyskurs jest ukształtowany przez cel, a możliwe cele są kształtowane przez dyskurs [Johnstone 2008: 10].

W powyższych zdaniach podsumowujących interakcjonizm społeczny należy zauważyć obecność echa cyklicznej natury ludzkiego, społecznego ekosystemu.

4. Protestantyzm jako przykład lingwistycznej konstrukcji tożsamości

Protestanckie społeczności językowe oferują jedyne w swoim rodzaju możliwości obserwacji użycia języka i kreowania tożsamości. Jedną z cech wyróżniających protestancką tożsamość jest to, jak ta wspólnota rozumie wezwanie do nawrócenia – tak jak nakazuje jej Pismo Święte: „Idźcie więc i czyńcie uczniów z ludzi ze wszystkich narodów, chrzcząc ich w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, ucząc ich przestrzegać wszystkiego, co wam nakazałem” [Ewangelia wg św. Mateusza 28: 19–20, Pismo Święte w przekładzie Nowego Świata]. Według historyka Davida Bebbingtona „nawrócenie, aktywizm, biblicyzm oraz sens i istota ukrzyżowania zostały przekazane pokoleniom [...] i uformowały trwałe wkład wiary” [Bebbington 1992: 271]. Protestantyzm i jego subsekwentne nawrócenie stają się „przełomowym wydarzeniem i pasją dla protestantów” [Smith 2010: ix]. Ich założeniem, sparafrazowanym w żargonie analizy dyskursu, jest fakt, że jeden z podstawowych znaczników protestanckiej tożsamości polega na przemienieniu członków spoza ich grupy w członków należących do ich zgrupowania. Z uwagi na to, że w kontekście nawracania „język może pomóc zamienić nadnaturalne w wiarygodne albo chętnego w wyznawcę” [Keane 1997: 48], istotny wydaje się fakt, że system religijny, którego głównym celem jest nawracanie, będzie bardzo uważnie dobierał zasób słowny. Jednak pomimo tego polecenia, które sugerowałoby potrzebę dyskursu języka wyłącznego, protestanci często stwarzają normy języka, które funkcjonują powszechnie. Jak zaobserwowali to Tracy [2002] i Labelle [2011], tożsamości są częścią kreowaną za pomocą przeciwieństw. Wydawałoby się, że protestanci kładą nacisk na użycie kontrastujących ze sobą zestawów w kreowaniu grupowej tożsamości wobec odpowiednich odbiorców spoza grupy i że te przeciwieństwa są dość często zawarte w prawidłowych – błędnych, dobrych – złych wyborach językowych. Pozornie z minimalną świadomością, protestancki dyskurs ma w zwyczaju znakować jednostki spoza grupy w negatywny lub dyskryminujący sposób, co wpływa na zmniejszenie wydajności ich pierwotnego celu. Dosyć reprezentatywną ilustracją tej kwestii byłyby:

1. Odnoszenie się do każdego spoza protestanckiej społeczności językowej jako do niechrześcijan (z czego można wnioskować, że chrześcijanie są ośrodkiem, a reszta nim nie jest) lub niewierzących (z czego wnioskować można, że jedyną możliwą formą wiary jest ich własna). Wszystko, co nie jest chrześcijańskie, jest negatywne.

2. Powszechne nauczanie, że w małżeństwie partnerzy nie mogą okazać sobie prawdziwej miłości, dopóki nie skupią się na poznaniu, jak kochać miłością, którą obdarza ich Bóg (Bóg zdefiniowany przez teologów protestanckich). Skutkuje to zdefiniowaniem wszystkich niechrześcijańskich małżeństw jako kategorycznie niedojrzałych i niezdolnych do najgłębszych ludzkich korelacji.
3. Popularne założenie, że bez pomocy Boga (Bóg zdefiniowany przez teologów protestanckich) szczere przebaczenie nie jest możliwe. Ponownie naznacza to wszystkich niechrześcijan jako niezdolnych do jednego z największych emocjonalnych i psychologicznych osiągnięć ludzkiej duszy.

Normy językowe protestantów są często obciążone założeniami, które ukazują fundamentalny sens wyższości, brak tolerancji dla form duchowej mądrości oraz nieumiejętność rozpoznawania prawdy, chyba że jest ona wyrażona ich własnym żargonem i rozszerzona poprzez praktykowanie dyskursu. Godny uwagi jest u nich brak świadomości swoich zachowań oraz fakt, jak wyraźnie są one wplecione we wzory ich zachowań i wybór języka. W konwersacyjnych wzorach i normach, tak jak w powyższych przykładach, ukryte są przez ewangelistów założenia, że protestanci mają prawo do uprzywilejowanej pozycji w kwestii miłości, przebaczenia oraz innych wartości. Można zaobserwować niezliczone sposoby, jak zachowania tego typu są ułożone w konwersacyjnych wzorach, rodzajach i stylach żargonów, systemach tytułowania, asymetrycznym nazewnictwie, jednojęzycznych przyzwyczajeniach, idiolektach itd. Na przykład protestanci wielokrotnie wspominają o dbaniu o swojego sąsiada, jednak ich językowe normy naznaczają go jako obcego, a czasami nawet jako wroga.

Interesujące nawyki użycia języka są również obecne wśród członków społeczności ewangelickiej i funkcjonują w odniesieniu do ich indywidualnego kreowania tożsamości. Na tym etapie mogą zostać wyszczególnione dwa aspekty:

1. Aby być postrzeganym jako „odnoszący sukcesy” protestant, trzeba przemawiać do ludzi spoza religijnej społeczności. Należy założyć, że posiada się mądrość i prawdę, którą można im zaoferować przy ich obecnym stanie zdrowia duchowego. Z drugiej strony ważne jest, aby klarownie przedstawić członkom wspólnoty, że niechrześcijanin także ma do zaoferowania odrobinę, jeśli w ogóle, prawdy lub mądrości duchowej.
2. Kolejny dowód na to, że posiada się „pomyślną” tożsamość jako protestant, to wyrafinowanie, z jakim w tej wspólnocie przyswaja się cały zakres żargonu w stopniu pozwalającym na manipulację, mającą na celu wzbudzenie danego chrześcijańskiego zachowania zarówno u innych, jak i u siebie.

Podczas gdy właściwa publiczność jest zróżnicowana i liczna, pobieżny przegląd mediów obejmujący protestanckie dysputy publiczne wskazuje, że wiele z nich nie jest postrzeganych w dobry sposób lub odbieranych odpowiednio. Możemy tu zauważyć, iż normy językowe (często niezauważone przez samą grupę), które funkcjonują w odpowiedni sposób wewnątrz grupy, nie sprawdzają się dla grupy

w sytuacjach, gdy ta życzyłaby sobie widzieć potencjalne jednostki wśród jej oddanej publiczności. Proces uzewnętrznienia, uprzedmiotowienia i uprawomocnienia, dla którego język jest kluczowy, wykształciwszy głęboko uwewnętrznione struktury rzeczywistości wewnątrz owych protestanckich społeczności mowy, tworzy dokładnie to, co zaobserwował Berger. Nikt już nie posiada po prostu tych treści, lecz raczej „reprezentuje i wyraża je [...], wrysowując je wewnątrz samego siebie i czyniąc je swymi własnymi” [Berger 1967: 15]. Wytworzona nicość tych osób spoza protestanckiej społeczności stała się zewnętrznym czynnikiem dla grupy, która jest wzmacniana poprzez jej niezliczone normy językowe.

Podsumowanie

Jak wykazano, relacje pomiędzy językiem i tożsamością zostały do tej pory zbadane za pomocą różnych nauk interdyscyplinarnych. Jednak bardzo mały nacisk został położony na badania związane z użyciem języka w aspekcie religijnym, jako że odnosi się on do kreowania tożsamości. W niniejszym artykule, bazującym na teoretycznych fundamentach ustanowionych przez socjologiczną teorię języka (Sapir, Whorf, Luckmann, Berger), zasugerowano wykorzystanie socjologii języka i religii w partnerstwie analizy dyskursu, aby badać religijne społeczności językowe. Obszerne podejście do analizy dyskursu, który „jest kształtowany przez język i odwrotnie” [Johnstone 2008: 10], może ułatwić wybór materiałów do analizy np. kazań kościelnych, ogłoszeń, symboli i oznak kultu oraz stron internetowych. Chociaż niniejszy artykuł skupia się na konkretnym rodzaju wspólnoty językowej, to należy także zaznaczyć, że proces nawracania cechuje nie tylko chrześcijaństwo ewangeliczne, dlatego inne religie także mogą służyć jako materiał badawczy. Każdy z nas zamieszkuje w co najmniej jednej społeczności językowej. Jakikolwiek jest nasze stanowisko w kwestii religijnej, należy przyznać, że czasami zachęcamy innych, aby dołączyli do naszej grupy. Wszyscy w pewnym stopniu uczestniczymy w dyskursie prozelityzmu.

Wobec powyższego intencją autora tego artykułu było nie tylko poszerzenie wiedzy na temat dyskursu ewangelicznego, ale także ukazanie nas samych w obrębie naszych społeczności językowych – jakiegokolwiek by one były i gdzie by się znajdowały.

Bibliografia

- Bebbington, David. 1992. *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to 1980s*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Berger, Peter, and Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books.

- Berger, Peter L. 1967. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books Doubleday.
- Carroll, John B. 1964. *Language, Thought & Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Cambridge: The M.I.T. Press.
- Chaika, Elaine. 2007. *Language: The Social Mirror*. 4th ed. Massachusetts: Heinle & Heinle Publishers.
- Charon, Joel M. 2004. *Symbolic Interactionism: An Introduction, an Interpretation, an Integration*. 8th ed. Upper Saddle River: Pearson Prentice Hall.
- Coupland, Nikolas. 2001. "Introduction: Sociolinguistic Theory and Social Theory." In *Sociolinguistics and Social Theory*. Edited by Nikolas Coupland, Srikant Srandi and Christopher N. Candlin.
- Edwards, John. 2009. *Language and Identity: Key Topics in Sociolinguistics*. New York: Cambridge University Press.
- Fishman, Joshua A. 2006. "A Decalogue of Basic Theoretical Perspectives for a Sociology of Language and Religion." In *Explorations in the Sociology of Language and Religion*. Edited by Tope Omoniyi and Joshua Fishman. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday Anchor Books.
- Johnstone, Barbara. 2008. *Discourse Analysis*. 2nd ed. Singapore: Blackwell Publishing.
- Joseph, John E. 2006. "The Shifting Role of Languages in Lebanese Christian and Muslim Identities." In *Explorations in the Sociology of Language and Religion*. Edited by Tope Omoniyi and Joshua Fishman. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Keane, Webb. 1997. "Religious Language." *Annual Review of Anthropology* 26: 47–71.
- LaBelle, Suzanne. 2011. "Language and Identity: Introduction." In *The Language, Society & Power Reader*. Edited by Annabelle Mooney, Jean Stilwell Peccei, Suzanne Labelle, Berit Engoy Henriksen, Eva Eppler, Anthea Irwin, Pia Pichler and Satori Soden. London: Routledge Taylor and Francis Group.
- LaBelle, Suzanne. 2011. "Language and Identity." In *Language, Society & Power: An Introduction*. 3rd ed. Edited by Annabelle Mooney, Jean Stilwell Peccei, Suzanne Labelle, Berit Engoy Henriksen, Eva Eppler, Anthea Irwin, Pia Pichler, Sian Preece, and Satori Soden. London: Routledge Taylor and Francis Group.
- Mead, George Herbert. 1934. *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mooney, Annabelle. 2006. "Maligned and Misunderstood: Marginal Movements in UK Law." In *Explorations in the Sociology of Language and Religion*. Edited by Tope Omoniyi and Joshua Fishman. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Mooney, Annabelle, et al. 2011. *Language, Society & Power: an Introduction*. 3rd ed. New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Omoniyi, Tope. 2006. "Introduction: Part I." In *Explorations in the Sociology of Language and Religion*. Edited by Tope Omoniyi and Joshua Fishman. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Omoniyi, Tope. 2010. "Introduction: Change, Accommodation and Conflict." In *The Sociology of Language and Religion: Change, Conflict and Accommodation*. Edited by Tope Omoniyi. New York: Palgrave Macmillan.
- Pinker, Steven. 2007. *The Stuff of Thought: Language as a Window into Human Nature*. New York: Viking Penguin Group.
- Rajah-Carrim, Aaliya. 2010. "Mauritian Muslims: Negotiating Changing Identities through Language." In *The Sociology of Language and Religion: Change, Conflict and Accommodation*. Edited by Tope Omoniyi. New York: Palgrave Macmillan.

- Ritzer, George. 2008. *Sociological Theory*. 8th ed. Boston: McGraw-Hill Higher Education.
- Ritzer, George. 2010. *Contemporary Sociological Theory and Its Classical Roots: The Basics*. 3rd ed. New York: McGraw Hill.
- Rohall, David E., Melissa A. Milkie, and Jeffrey W. Lucas. 2007. *Social Psychology: Sociological Perspectives*. Boston: Pearson Education, Inc.
- Sandstrom, Kent L., Daniel D. Martin, and Gary Alan Fine. 2010. *Symbols, Selves, and Social Reality: A Symbolic Interactionist Approach to Social Psychology and Sociology*. 3rd ed. New York: Oxford University Press.
- Sawyer, John F.A., and J.M.Y. Simpson, (eds.) 2001. *Concise Encyclopedia of Language and Religion*. New York: Oxford.
- Smith, Gordon T. 2010. *Transforming Conversion: Rethinking the Language and Contours of Christian Initiation*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Stones, Rob. 2009. "Theories of Social Action." In *The New Blackwell Companion to Social Theory*. Edited by Bryan S. Turner. Singapore: Blackwell Publishing Ltd.
- Thomas, Linda, Shan Wareing, Ishtla Sing, Jean Stilwell Peccei, Joanna Thornborrow and Jason Jones. 2005. *Language, Society and Power: An Introduction*. 2nd ed. London: Routledge Taylor and Francis Group.
- Thornborrow, Joanna. 2005. "Language and Identity." In *Language, Society and Power: An Introduction*. 2nd ed. Edited by Linda Thomas, Shan Wareing, Ishtla Sing, Jean Stilwell Peccei, Joanna Thornborrow and Jason Jones. 2005. London: Routledge Taylor and Francis Group.
- Tracy, Karen. 2002. *Everyday Talk: Building and Reflecting Identities*. New York: The Guilford Press.
- Wardhaugh, Ronald. 1992. *An Introduction to Sociolinguistics*. 2nd ed. Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Wittgenstein, Ludwig. 1966. *Tractatus Logico-Philosophicus. The German Text of Logisch-philosophische Abhandlung, with a New Translation by D.F. Pears & B.F. McGuinness, and with the Introduction by Bertrand Russell*. London: Routledge & Kegan Paul.

THE RELATIONSHIP BETWEEN LANGUAGE AND IDENTITY ON THE BASIS OF RELIGIOUS DISCOURSE

Summary

The relationships between language and religious identity have been investigated so far using a variety of interdisciplinary sciences. However, very little emphasis has been put on the research related to the use of language in the religious aspect as it refers to the creation of one's identity. This paper is based on the theoretical foundations of sociological theory of language (Sapir, Whorf, Luckmann, Berger). The author suggests the use of the sociology of language and religion together with discourse analysis to examine religious language community (here Protestantism).