

Opole, 8.10.2024 r.

dr hab. Marzena Makuchowska, prof. uczelni
Instytut Językoznawstwa
Uniwersytet Opolski
pl. Kopernika 11, 45-040 Opole

Recenzja rozprawy doktorskiej pani mgr Eweliny Berdowicz pt.:
Verbal strategies in Neo-Pentecostalism. Language as a trigger for spiritual awakening and transformation (Strategie werbalne w neopentekostalizmie. Język jako wyzwalacz duchowego przebudzenia i transformacji)

Recenzja została sporządzona w związku z powołaniem mnie przez Radę Naukową Dyscyplin nauki o kulturze i religii oraz etnologia i antropologia kulturowa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu uchwałą z dn. 1 lipca 2024 r. do pełnienia funkcji recenzentki w postępowaniu w sprawie nadania stopnia doktora pani mgr Ewelinie Berdowicz.

Podstawą faktyczną recenzji jest przedłożona mi rozprawa doktorska, w języku angielskim, licząca 258 stron tekstu naukowego, w tym spis treści oraz bibliografia licząca 8 stron.

Przedstawiona dysertacja poświęcona została zjawiskom perswazji w języku grup religijnych z kręgu chrześcijaństwa zielonoświątkowego (neopentekostalnego). Wybór takiego obiektu badań przez polską Badaczkę wydaje się wyjątkowo trafny, ponieważ ze względu na dominację katolicyzmu w Polsce większość uwagi skupia sfera komunikacyjna tego właśnie wyznania, inne natomiast pozostają trochę na uboczu. Ponadto praca pani Berdowicz dotyczy nurtu, który zajmuje coraz ważniejsze miejsce w pejzażu religijnym świata, warto więc rozważyć, na czym polega jego fenomen. Po trzecie wreszcie, opisywany ruch jest na tyle inny od form tradycyjnej pobożności chrześcijańskiej, zwłaszcza katolickiej, że wciąż budzi zainteresowanie, a jego badania mogą znacznie poszerzyć horyzonty wiedzy o religii i związanych z nią zjawiskach.

Pytanie, w jaki sposób użycie języka wyzwało to, co ujmuje się jako duchowe przebudzenie i transformacja, jest pytaniem zasadnym, ponieważ istnieją ludzie, którzy wierzą, iż to właśnie się dokonuje i że jest wynikiem działania człowieka aktywującego siły nadprzyrodzone przy pomocy

(m.in.) języka, a także rezultatem działań człowieka wobec człowieka – również przy pomocy (m.in.) języka. Ideą pani mgr Berdowicz było więc zobaczyć i opisać, na czym polega ten udział i jak wygląda język, który pełni takie funkcje.

Procesy perswazji to zjawiska skomplikowane w swej naturze, trudno uchwytnie, gdyż nie należą bynajmniej wyłącznie do sfery języka, ale też do psychiki człowieka, jego sfery intelektualnej oraz emocjonalnej, mają też swą stronę społeczną. Młoda Badaczka zdaje sobie z tego sprawę, dlatego właśnie czytała się w literaturze z różnych dziedzin i w niej szukała wyjaśnień. Świadoma jest także, iż rzeczywistość jest złożona i wieloaspektowa i dlatego trzeba do niej podchodzić z wielu stron i na różne sposoby. Włożyła więc wiele starań, by Jej przedstawienie problemu było wyczerpujące, spójne i eksplikatywne, a badania własne – owocne, dlatego też do znanej już wiedzy o ruchu pentekostalnym i jego języku proponuje dołożyć własną koncepcję mechanizmów, na których może się opierać skuteczność działań językowych.

Najpierw więc nakreśliła pani Berdowicz kontekst kulturowy problemu, poświęcając obszerny rozdział historii ruchu pentekostalnego na świecie, a następnie we Włoszech i w Polsce. Jest to narracja ciekawa, uporządkowana chronologicznie, a także ideowo, co – wobec bogactwa faktów – stanowi nie lada wyzwanie, trzeba więc pochwalić Autorkę. Jako niereligioznawca pełniejszą ocenę tej części pozostawię specjalistom, wspomnę jeszcze tylko monografię Zbigniewa Paska z 1992 roku, do której – jak sądzę – też warty by się odwołać.

Tytuł rozdziału drugiego brzmi *Multimodality in Religious Communication*, pani Berdowicz wyróżniła więc fakt, że teksty realizowane w ramach opisywanej działalności religijnej mają charakter wielokodowy. Umiejętnie zreferowała główne idee tzw. multimodalnej analizy dyskursu, opracowanej właśnie na potrzeby takiego całościowego badania, wielokrotnie też w pracy wspomina o udziale elementów pozawerbalnych i trafnie ocenia ich znaczenie (wskazując np. na aranżację przestrzeni, udział muzyki, operowanie dynamiką głosu, dmuchanie w mikrofon, by zasugerować obecność Ducha św., itp.). Trudno jednak uznać, że własne analizy Doktorantki są rzeczywiście realizacją opisywanej metodologii, żadnego bowiem ze swoich przykładów nie rozpatruje w taki sposób, że ujmuje wszystkie semiotyczne tryby przekazu i określa udział (hierarchię, sposób, miarę itd.) każdego z nich w powstaniu sensu, realizacji funkcji i osiągnięcia efektu danej wypowiedzi. Do pracy musiałaby dołączyć nagranie, aby dokładnie omówić wszystkie składniki danego wystąpienia – parametry mowy lidera, jego ruchy, czynności, operowanie muzyką, światłem itp. Deklaracja złożona na str. 95, iż nie tylko język, ale także inne sposoby wyrażania siebie stosowane przez wyznawców religijności pentekostalnej zostaną tu szczegółowo (*in detail*) zbadane, jest więc nazbyt optymistyczna.

W sekcji o multimodalności mgr Berdowicz wyjaśnia też zjawisko resemiotyzacji, czyli – zgodnie z definicją, którą podała na s. 100 – zmiany znaczenia przekazu pod wpływem zmiany kontekstu, w którym jest on umieszczany. Dalej jest też osobna sekcja zatytułowana *Resemiotyzacja (Resemiotization)*. W świetle poprzednich wywodów oczekuje się, iż chodzi o resemiotyzację multimodalnego komunikatu (a więc bytu znakowego), tymczasem podrozdział jest o zmianie postrzegania ludzi będących po transformacji religijnej. Niejasność wynika już z tego, że tytułowe słowo nie ma uzupełnienia: *resemiotyzacja czego* lub *kogo*? Pomogłoby ono kwestię doprecyzować, choć raczej trzeba by użyć jakiegoś innego terminu.

Wracając jednak do rozdziałów wcześniejszych, zatrzymam się na tym, który charakteryzuje język religijny (2.1.). Słusznie przywołuje pani Berdowicz funkcjonalną definicję Ireny Bajerowej. Ale nie mogę pochwalić uznania za kluczowe zestawu cech w brzmieniu proponowanym przez księdza Jana Sochonia, teologa i poety. Choć o języku często mówimy metonimicznie, to w tym wypadku metonimie trochę za bardzo odbiegają od precyzji dyskursu naukowego. Czy na przykład cały język religijny ma „niezwykłą moc perswazyjną”? Czy wszystkie wypowiedzi „skłaniają do zadawania pytań egzystencjalnych”? Czy to *język* „podkreśla wagę czynienia dobra” lub „zwraca się do Boga”? Tu należałoby uściślić, że chodzi nie o *język*, ale o jego użycia, o teksty (wypowiedzi/dyskurs), które powstają i funkcjonują w sferze religii. Z konkretnych użyć (tekstów) da się wyodrębnić pewne typowe, względnie stałe właściwości – np. w warstwie poznawczej (typowe tematy i sposoby ich ujęcia), genologicznej (typowe gatunki), pragmatycznej (typowi nadawcy, odbiorcy i układy między nimi, typowe funkcje, sytuacje komunikacyjne itp.), wyrażeniowej (formuliczość, słownictwo i terminologia, metaforyczność, środki retoryczne, stylistyczne etc.). Pojęcie *język religijny* mówi o istnieniu pewnego repertuaru zachowań, strategii, środków językowo-tekstowo-komunikacyjnych typowych dla sfery religijnej, które – w różnej mierze i w różnych konfiguracjach – pojawiają się w wypowiedziach. Nie jest to jednak żaden *kod*, który byłby realnym bytem o ustalonej, zawsze takiej samej postaci, wywoływanej w każdorazowym użyciu.

Irena Bajerowa sformułowała swą definicję jeszcze w poprzednim wieku, postulując zarazem podjęcie badań nad komunikacją w życiu religijnym, co też się stało, tak iż dorobek polskiej teolingwistyki jest naprawdę spory (syntezę tych badań zawiera np. tom *Style współczesnej polszczyzny*, Universitas 2013). Trudno więc nie żałować, iż Doktorantka nie skorzystała z tego bogatego, a zarazem łatwo dla niej dostępnego zasobu.

Pragmatyczne nachylenie pracy pani mgr Berdowicz wyraziło się w skupieniu na funkcjach, jakie pełni język w życiu religijnym, co jest mądrą decyzją, która ujawnia, że młoda Badaczka zdaje sobie sprawę, iż pytanie: *po co ludzie używają języka?* daje szansę na zrozumienie,

dlatego ten język jest właśnie taki, jaki jest. Doktorantka widzi wiele różnorodnych funkcji, w czym na pewno pomogła jej obserwacja uczestnicząca: robiła coś razem z grupą religijną i doświadczyła sensu tych działań. Pochwalić również należy, że – wykonując pracę lekturową – dla swych przeżyć i spostrzeżeń szuka właściwych kategorii naukowych. Zgadzając się zasadniczo z Jej propozycjami, chciałabym upomnieć się o bardzo istotną rolę języka w religii, jaką jest konstruowanie rzeczywistości religijnej (co dobitnie uświadomił w swych znakomitych pracach Sławomir Sztajer), czy choćby rolę kreacyjną języka w szerszym sensie, polegającą na tym, że za jego pomocą stwarza się określoną wizję rzeczywistości. Doktorantka wymienia funkcję poznawczą, którą definiuje jako opisywanie i kategoryzowanie sfery nadprzyrodzonej (*describing and categorizing the supernatural sphere*, s. 103), ale problem polega na tym, że człowiek nie może opisać tego, czego nie postrzega zmysłowo (zob. Sztajer). Ponadto – z tego, co wiemy – proces nawrócenia religijnego polega na reinterpretacji (obrazu świata, ludzkiego życia itp.), a więc na aktywności twórczej, a nie opisowej (zob. pracę Załęckiego umieszczoną w bibliografii doktoratu). Sekcję 2.1. pani Berdowicz kończy informacją, że przy okazji spotkań grupowych język służy jako katalizator emocjonalnych wybuchów i aktów retrospekcji (*On this occasion, the language serves as a catalyst for emotional outburst and acts of retrospection*, s. 104), czym rozbudza ciekawość czytelnika, ale jej nie zaspakaja.

Przedstawienie teorii aktów mowy dobrze wpisuje się w logikę wywodu i służy spójności dysertacji. Uwagę można tu mieć tylko do własnych analiz Doktorantki, jak np. co do stwierdzenia pragmatycznej szczerości Tomasza Dorożały wykonującego egzorcyzm – szczerość można jedynie założyć, a nie badawczo stwierdzić (a jeśli „przedsiębiorca” religijny chce tylko dać przekonujący spektakl?). Mam też poważniejszy zarzut, taki mianowicie, że ani tu, ani gdzie indziej należytej uwagi nie poświęcono właśnie specyfice performatywów tego religijnego ruchu – ruchu znaków i cudów (*the signs-and-wonders movement*, s. 103), jak pisze sama Autorka. Czasownikom wynotowanym z tekstu Dorożały pani Berdowicz przypisała tylko bycie performatywami – co jest poprawne, ale nie wystarczające, bo aż się prosi, by szerzej skomentować owe: *przeklinam* (2 razy), *usuwam demoniczne siły*, *wyciągam wszystkie zaklęcia* (s. 104-105). Myśl o magicznej naturze tego typu aktów przewija się co prawda w pracy (stąd też odwołanie m.in. do książki Anny Chudzik), lecz jest za mało wykorzystana, choć jest to myśl istotna dla podjętych badań. Podobnie za szybko i bez właściwych konsekwencji przemknęła uwaga, że Dorożała często używa czasownika *ogłosić*, aby sprawować władzę, ale jeśli mówi: „Ojcze, ogłaszam nowy sezon jego życia”, czyli zwraca się do Boga, to performatyw ten nabiera innego charakteru niż w komunikacji między ludźmi, a cóż, jeśli nie to, czyni ten język specyficznym i wartym badań?

Dalej spotykamy rozdział pod tytułem *Rejestr i gatunek* (2.1.2.), co także należy pochwalić jako zasadne. Wielka szkoda jednak, że Doktorantka ogólnikowo zdefiniowała tę kategorię na podstawie prac anglojęzycznych, choć daleko bardziej precyzyjnych i owocnych badawczo koncepcji dostarcza znakomita genologia polska (m.in. Bożena Witosz, Danuta Ostaszewska, Maria Wojtak oraz liczni autorzy zajmujący się poszczególnymi gatunkami, w tym religijnymi, jak np. modlitwa, kazanie, prorocstwo lub świadectwo). Znajomość tego dorobku mogłaby zaowocować analizami znacznie wnikliwymi, gdyż można się z niego nauczyć np. rozkładania wypowiedzi na czynniki pierwsze i obserwacji każdego z nich z osobna oraz we wzajemnych relacjach.

Przede wszystkim chodziłoby mi o znacznie bardziej precyzyjne potraktowanie sytuacji nadawczo-odbiorczej tekstów religijnych. Wyraźnie trzeba by odróżnić od siebie poszczególne typy odbiorców, należących do różnych płaszczyzn ontologicznych (a więc ludzkich i nieludzkich, jak istoty nadprzyrodzone lub choroby czy inne stany); jasno określić status odbiorcy, który jest 1) adresatem, jeśli jest *expressis verbis* wpisany w tekst, lub 2) odbiorcą niewyrażonym w tekście, ale jak najbardziej uwzględnianym, jak publiczność, na którą obliczony jest przekaz. Świadomość tych wielowarstwowych układów, nazwanych potem przez Marię Wojtak rozszczepieniem komunikacyjnym, zawdzięczamy klasycznej pracy Jana Wierusza-Kowalskiego z 1973 roku pt. *Język a kult*. Pani Berdowicz jest bystrą obserwatorką i dostrzega to zjawisko, ale brak odpowiedniego warsztatu nie pozwala Jej docenić wagi tego spostrzeżenia ani też odpowiednio go wykorzystać. Za Anną Chudzik mówi co prawda o odbiorcach bezpośrednich i pośrednich, ale nie wyjaśnia, o co chodzi, co znaczą te określenia.

Dokładnych rozróżnień domaga się też kategoria nadawcy: co znaczy *ja* oraz *my* w konkretnym tekście? Kiedy nadawca ma rzeczywiście charakter zbiorowy, a kiedy za *my* ukrywa się *ja*, nadając *my* znaczenie retoryczne (tu przydatna byłaby np. książka Tomasza Łysakowskiego, *Wpływowe osoby: gramatyka i perswazja*).

Analiza aktów mowy, które widzimy w cytowanych w pracy tekstach, oraz zastosowanych w nich strategii byłaby głębsza i więcej wyjaśniająca, gdyby jasno rozróżnić, kto do kogo lub do czego się zwraca. W ten sposób tak kluczowe zjawiska, jak magiczny charakter aktów mowy oraz kwestia ich dyrektywności, zostałyby nakreślone wyrazistszą kreską, a byłoby to bardzo cenne w pracy o religii, w której człowiek rozkazuje chorobom i usiłuje poddać swej woli samego Boga. Przytoczone przykłady aż się proszą, by zapytać: czym jest dany akt? Prośbą, poleceniem, rozkazem? Jak stopień dyrektywności koreluje z gatunkiem, czyli jak to się kształtuje w egzorcyzmie oraz w modlitwie (i jej różnych odmianach)? Czy liderzy zwracają się do *Sacrum* w sposób niezależny od ich usytuowania w danej tradycji (np. w katolicyzmie, gdzie wobec Boga

obowiązuje postawa pokornego petenta)? Jakie efekty dane zwroty do pozaludzkiego adresata mają osiągnąć wobec człowieka – co zasugerować, o czym przekonać? Co może być tu obliczone na kształtowanie wizerunku lidera, który – zgodnie z tezą obecną w doktoracie – jest „przedsiębiorcą” chcącym zdobyć religijny „rynek”?

Wątek genologiczny (o gatunkach) kontynuowany jest w kolejnych sekcjach (2.1.3. i 2.1.4.), których tytuły powiadają, że rozpatruje się w nich rytuał jako cechę omawianej komunikacji. Bez uwzględnienia tego fenomenu rzeczywiście nie mogłoby się obejść, więc obecność tej problematyki niewątpliwie podnosi wartość dysertacji. Znajdujemy tu wiele przekonujących uwag o naturze, funkcjach i znaczeniu rytuałów. Dzięki świadomości, że ich istotą jest regularność i powtarzalność, umiała pani Berdowicz dostrzec znamiona rytualizacji w obserwowanych przez siebie formach życia religijnego. Właśnie z powtarzalnością działań Doktorantka powiązała wspomnianą kategorię gatunku, który jako utrwalony wzorzec komunikacji rzeczywiście wnosi element stałości do opisywanych praktyk. Słusznie też wyakcentowane zostały akty o charakterze magicznym, potraktowane jako te, które należą do specyfiki omawianej pobożności, inspirowanej stylem Johna Wimbera, choć trochę mgliście rysują się tu zakresy pojęć: *rytuał*, *gatunek* oraz *akt mowy*.

Jeszcze parę uwag do wątku genologicznego. Jak wspomniałam, słusznie dostrzegła Badaczka ich charakter formalizujący, a przez to rytualizujący pobożność neopentekostalną, co też tłumaczy mówienie o gatunkach w tym miejscu (choć była już poświęcona im sekcja). Pojawia się wiele nazw gatunkowych, jak: prorocтво (*prophecy*), modlitwa (z rozróżnieniem na kilka form), pieśni, maksymy, żart, a także publiczne spowiedzi, świadectwo, nauczanie i dzielenie się (slang duszpasterski to nie jest gatunek). Należy pochwalić zamiar mgr Berdowicz zarysowania pola gatunkowego badanego języka. Tu jednak charakterystyki są także bardzo skrótowe, niewiele mówiące ani o samym gatunku, ani o sferze czy typie działań, z którymi jest on związany. Co właściwie kryje się za nazwami, które mogą być wspólne dla wielu religii czy konfesji, ale których desygnaty mogą być różne? Na ile moje wyobrażenia np. o modlitwie, ukształtowane w badaniach komunikacji katolickiej, przystają do tego, co tutaj nazywa się *modlitwą*? Rodzą się też pytania: na ile kompletna jest to lista gatunków? W dalszym toku pracy, przy innych tematach, pojawiają jeszcze jakieś – gdzieś jest mowa o poradzie, gdzie indziej o kazaniach, wykładach, nabożeństwach, błogosławieństwie. Warto byłoby zatrzymać się chociażby przy gatunkach szczególnie istotnych, a są takie, w kolejnej sekcji bowiem pisze Badaczka, że w Hillsong Rome Connect oczekuje się, że niedawno nawrócona osoba złoży świadectwo i podkreśli różnice między jakością swojego życia przed i po chrzcie, że chrzest w Duchu św. daje szczególną moc składanym świadectwom. To są ważne fakty dla tych badań..

Kolejny fragment pracy (2.1.5.) wynikał z dostrzeżenia metaforycznego charakteru języka używanego w badanym nurcie religijnym. Dowiadujemy się, że wizje rzeczywistości w ruchu pentekostalnym kształtuje metafora wojny między siłami zła i dobra, metafory orientacyjne typu góra-dół czy ontologiczne, reifikujące lub personifikujące zjawiska, w tym metafora pojemnika. Co trzeba szczególnie docenić, ma też Doktorantka świadomość, iż jest to myślenie według metafor, a nie tylko używanie ich jako środka wyrazu. Rzecz by można, że szukając „wyzwalaczy” duchowej transformacji, tu właśnie złapała wyjątkowo obiecujący trop. Szkoda jednak, że tak szybko trop ten porzuciła. O metaforach, które widać w każdym z cytowanych fragmentów Jej materiału analitycznego, można by bodajże napisać osobny doktorat. Niewykorzystana pozostała przede wszystkim rola metafory pojemnika. Postrzeganie wielu obiektów i zjawisk świata, w tym samego siebie jako pojemnik należy do najbardziej podstawowych schematów wyobrazeniowych człowieka, a rozumienie jako pojemnik ciała, serca, duszy czy umysłu, a także grup społecznych jest głęboko zakorzenione w naszej kulturze (o tym np. w literaturze na temat języka religijnego). Z łatwością więc można kreować wizje, że jesteśmy pojemnikiem na zdrowie i chorobę, na boską moc i na demony, na cierpienie i radość etc. Wimber mówił w Warszawie: *Napełnij ich...*, a potem stwierdził: *Teraz moc, którą widzisz w ciałach tych ludzi, jest mocą Ducha Pańskiego, pytał: czy czujecie moc w swoich ciałach?* W tekście Krzywodajcia mamy: *uznajesz moc Ducha Świętego w sobie; jednostka powinna usunąć z duszy wszystko, co zagłusza komunikację..., boskość, która cię zamieszkuje, ziarno, które spoczywa w Tobie...Bożą obecność zarówno w tobie, jak i nad tobą.* Wiele performatywów ma właśnie znaczenie czynności opróżniania i napełniania pojemnika – *napełnić, wylać Ducha św.*, a także zajmowania ścian zewnętrznych *na pojemniku*, gdzie może *zstąpić* lub *spaść* Duch św. W pojemniku deponowane są dary od *sacrum*, tam też mogą się toczyć dalsze procesy, np. – jak u Zielińskiego – *ogień Boży wypali wszystkie choroby.*

Dobro i zło może do pojemnika przyjść z zewnątrz i odejść na zewnątrz. Woła więc Wimber: *Nich to przyjdzie!* W tekście Zielińskiego czytamy: *Niech przyjdzie Twój ogień, niech przyjdzie Twoja radość, Twój pokój.* Egzorcyzymy są *wyrzucaniem, wypędzaniem złych duchów, uzdrawianie – wypędzaniem chorób* (por. magię ludową opartą na tych samych wierzeniach). Metafora pojemnika dobrze też koresponduje z tym, co Doktorantka określa jako reatrybucja, czyli „wyjmowanie” np. przyczyn złych stanów z człowieka, a umieszczanie ich poza nim. Ważne pojęcie *zanurzenia* też bazuje na metaforze pojemnika (zob. s. 163, gdzie metaforyczny charakter tego słowa został podkreślony, ale bliżej nieomówiony).

Warto by też zauważyć, że pojemnik sugestywniej orientuje przestrzeń, wyznaczając w niej kierunki: wertykalny i horyzontalny. Moce Boga schodzą sponad pojemnika (z góry, z nieba),

a następnie mogą być po wektorach poziomych przekazywane między ludźmi. W ten sposób lider wyraziściej kreuje obraz akcji dziejącej się między dwoma ontologicznie różnymi światami, a przy okazji może też wykreować niezwykle charakterystyczny w niej udział.

Nie sposób też pominąć faktu, że metafora opróżniania i napełniania pojemnika odwołuje się do odruchu higienicznego – chęci pozbycia się brudu, który budzi obrzydzenie, i pragnienia bycia czystym. Stąd też symboliczna rola wody, a także krwi Chrystusa jako substancji oczyszczających.

Sumując – metafora pojemnika jest tak silnie zakotwiczona w ludzkim doświadczeniu, że bardzo ułatwia przyswajanie sensów, które kreują liderzy religijni. Co więcej – ułatwia też liderowi religijnemu wykreowanie obrazu własnej aktywności, jako tego, który „przeprowadza” akcję. Jak słusznie zauważyła Doktorantka, spektakl współtworzą różne kody, a jest to tym łatwiejsze, że metafora, której domeną źródłową są działania fizyczne, może być dodatkowo wizualizowana właśnie takimi działaniami, stąd np. gesty imitujące czynności – wyrzucania, usuwania, ściągania czegoś z góry itp., co ponadto można robić z różną dynamiką, sugerując wysiłek.

To tylko pojemnik, ale jest jeszcze wiele innych, równie nośnych i silnie perswazyjnych metafor (np. drogi – por. *zmiana kursu, nawrócenie, konieczność powrotu* etc.). Naprawdę warto eksplorować to pole i tutaj szukać mocy języka w skutecznym oddziaływaniu na ludzi. Chcę jednak podkreślić, że doceniam samą intuicję pani Berdowicz, która Jej kazała zwrócić oczy w tę właśnie stronę,

Sporo cennych informacji przynosi natomiast kilka kolejnych sekcji, poświęconych charakterystyce lidera religijnego typowego dla omawianego ruchu. Sięgając do prac, które zjawiska religii ujmują w kategoriach ekonomicznych, pani Berdowicz nakreśliła typ lidera „przedsiębiorcy”, który musi zdobywać religijny „rynek” i utrzymać się na nim, pokazała też, jak wygląda struktura organizacyjna jego działalności i zasady jej funkcjonowania, poruszyła problem cech osobowościowych ludzi odnoszących tego rodzaju sukcesy, słusznie odwołując się do pojęcia charyzmy. Za równie dobrą uznać należy decyzję przywołania koncepcji Goffmanna, by wyraźniej zaakcentować sceniczną naturę zadań, jakim lider i jego współpracownicy muszą sprostać, zarówno podczas spektaklu, jaki i poza nim, by utrzymać swój wizerunek. Trafnie też Doktorantka uświadamia, że wizerunek lidera dla wiarygodności i skuteczności perswazyjnej jest w tym wypadku szczególnie istotny. Cenne są uwagi, że ta specyficzna rola odzwierciedla się w języku wyrażeniami typu: „*Duch Święty próbuje mi powiedzieć*”, które tworzą sposób definiowania (czy autodefiniowania) statusu lidera, a więc jego wyróżnionej pozycji między ontologicznie różnymi światami. Oprócz wymienionych dwóch wyrażen z pewnością jest coś jeszcze, co tę liderką (czy

nawet kapłańską) rolę manifestuje. To świetny trop, ale znów porzucony, choć byłby to wątek arcyciekawy.

Ładnie zsyntetyzowane zostały główne mechanizmy perswazji opracowane przez A. Awdiejewą, G. Habrajską oraz R. E. Petty'ego. Przedstawienie retorycznych typów argumentów nie znalazło co prawda kontynuacji w ich konsekwentnym wykorzystaniu w analizach, niemniej przywołane tu treści rzeczywiście pomogły we wskazaniu i wyjaśnieniu różnych faz oraz strategii perswazyjnych, jakie Badaczka zauważyła w obserwowanych wspólnotach neopentekostalnych. Nie raz i nie tylko w tym miejscu pada stwierdzenie o emocjonalnym charakterze tego typu religijności, a tym samym o emotywno-aksjologicznym typie perswazji. Jak wynika z pracy, do specyfiki tego nurtu należy wywoływanie silnych emocji czy wręcz wstrząsu emocjonalnego, głębokich przeżyć (ekstaza, odmienne stany świadomości itp.), pisze też pani Berdowicz o energii emocjonalnej, szkoda więc, że Jej opis tak mało wnika w konkretną materię językową. Jakie słownictwo, jakie środki retoryczne są tu typowe? Przydałoby się choć parę przykładów, aby w pracy było mniej gotowych stwierdzeń, więcej analizy.

W kolejnej sekcji Doktorantka konsekwentnie podąża za tezą o ekonomicznej naturze omawianego nurtu religijnego, przekonując, że spotykane tu formy działalności oraz ich określona sekwencja w istocie odwzorowują postępowanie marketingowe, obliczone na zdobycie oraz utrzymanie wyznawców-klientów, w czym – podobnie jak w handlu – pomaga tzw. marka. Ma oczywiście rację pani Berdowicz, że wszystko to tworzy aurę zaufania do lidera, a tym samym źródło jego mocy perswazyjnej.

Rozdział 3. pt. *Neo-Pentecostal Awakening and Transformation* rozpoczynają rozważania definicyjne nad kluczowym w pracy pojęciem przebudzenia i transformacji, z których Autorka wywodzi swoje główne zadania analityczne. Ponieważ w centrum jest kwestia języka, definiuje tu również język neopentekostalny, określając go jako wyjątkowy rodzaj mowy, który „powstał, a następnie został ukształtowany we wspólnotach neopentekostalnych, które używały go do nawiązania bliskiej relacji z nadprzyrodzonym, do eksploracji sfery chrześcijańskiej i do interakcji z innymi członkami poprzez zastosowanie specjalnego kodu”. Akceptuję funkcjonalny charakter tej definicji (język ukształtowany przez używanie go gdzie i do czego), ale nie mogę nie zapytać, co jest tym specjalnym kodem? Wyjaśnienie: *język X to wyjątkowa mowa powstała przez zastosowanie specjalnego kodu* niczego nie wyjaśnia. Definicja nie jest poprawna, gdy tłumaczy jedno pojęcie przy pomocy jeszcze bardziej niejasnego (błąd logiczny typu *ignotum per ignotum*).

Z aprobatą natomiast i satysfakcją poznawczą czyta się dalszy ciąg wyводу, pani Berdowicz opisuje bowiem przebieg rytuału neopentekostalnego, którego była świadkiem i który przekonująco zinterpretowała, wykorzystując koncepcje R. Collinsa. Tym razem mamy wgląd w

konkret, a uwzględnienie różnych elementów tworzących sens, nastrój, dynamikę i w rezultacie – efekt perlokucyjny wydarzenia rzeczywiście zbliża ten ogląd do analizy multimodalnej. Można by oczywiście zapytać, na ile opisany rytuał był reprezentatywny, typowy, a także specyficzny, odróżniający go od rytuałów innych nurtów zielonoświątkowych, ale studium jednego przypadku też ma swoją wartość (byle jej nie przeceniać). Mimo dwukrotnego poruszenia kwestii rytuału w pracy nie do końca też wiadomo, w jakim miejscu język neopentekostalny lokuje się na osi między biegunami rytualizacji oraz spontaniczności, nie ma też całkowitej klarowności w kwestiach terminologicznych – jak się mają do siebie pojęcia: *rytuał uzdrowienia, zanurzenia i chrztu Duchem św.*

Ciekawe są opisy permanentnej praktyki komunikacyjnej omawianej grupy, ich różnych form, kanałów oraz funkcji. Doktorantka ujęła więc perswazyjną działalność badanego podmiotu w szerokiej perspektywie, wiarygodnie przekonując, że wszystko to w sumie ma znaczenie dla duchowej transformacji, co dalej logicznie powiązała z tezą, że jest to proces, składający się z trzech etapów: przygotowania, zanurzenia i wzmocnienia. W przyszłości można by tu bardziej wniknąć w kwestie językowych strategii kreowania więzi międzyludzkich, cieplej, intymnej, rodzinnej atmosfery, wszystkiego tego, co może stanowić magnes dla człowieka jako istotny społecznej.

Sekcja zatytułowana *Restrukturyzacja poznawcza* oraz następujące po niej sekcje empiryczne to (jak się wydaje) *clou* dysertacji. Doktorantka, czerpiąc z literatury psychologicznej, proponuje tezę, że postępowanie perswazyjne w badanym typie religijności ma charakter terapii poznawczo-behawioralnej, polegającej na zmianie tzw. nieadaptacyjnych schematów poznawczych na schematy przystosowawcze. To interesujący pomysł, świadczący o tym, że młoda Badaczka poszukuje oryginalnych rozwiązań. W tym wypadku uzasadnia go wimberowski styl działalności religijnej, o którym w pracy wielokrotnie się przypomina, iż ma on charakter uzdrawiania zarówno ciała, jak i duszy. Jak najbardziej możemy więc przypisać mu funkcję terapeutyczną, w pełni też zgodzić się można, że zarówno w terapii psychologicznej, jak i w działalności religijnej chodzi o zmianę stanu mentalnego. Interpretacja przytoczonych tekstów polega więc na zidentyfikowaniu w nich strategii składających się na postępowanie terapeutyczne, mające przeprowadzić uczestników neopentekostalnych rytuałów ze świata chorych do świata zdrowych (w różnym sensie tych słów). Interpretacjom pani Berdowicz nie można odmówić pewnej wartości eksplikacyjnej – rzeczywiście można wraz z Nią dostrzec takie prowadzenie narracji przez badanych liderów, które tematyzuje sytuację cierpienia człowieka, daje wyjaśnienie tej sytuacji, odciążając jednocześnie od osobistej winy za nią (co nazywa się tu reatrybucją), a następnie przedstawia sposoby na pozbycie się problemów i uzyskanie nowego, szczęśliwego

życia (co nazywa się dekatastrofizacją oraz reorientacją pozytywną); widzimy także typowe wątki, z których utkana jest ta narracja (szatan jako sprawca zła, Bóg jako ratunek itp.), choć niestety zbyt „migawkowo”.

Na ile koncepcja pani Berdowicz adekwatnie odkrywa psychologiczne mechanizmy tłumaczące sukces perswazyjny badanych liderów, mógłby to kompetentnie ocenić (ale również po stosownych badaniach) wytrawny psycholog, do jego to bowiem kompetencji należy taki sposób ujęcia badanej materii. W moim odczuciu obrana metoda nie całkiem wyjaśnia udział tego, co – jak wielokrotnie przekonuje pani Berdowicz – stanowi specyfikę badanego nurtu, a mianowicie *cuda i znaki*, czyli – jak się wierzy – powodowanie interwencji sił nadprzyrodzonych, odczucia ich obecności, wstrząsu emocjonalnego itp. To chyba jednak element jakościowo różny od każdego z faz psychologicznej terapii. Co innego przekonywanie do zmiany spojrzenia na swą sytuację i przyjęcie nowej perspektywy, a co innego wiara, że oto właśnie Bóg mnie – tu i teraz – uzdrowił, a Duch św. wstąpił na mnie. Co innego proces terapeutyczny, co innego operowanie wiarą w działanie sił nadprzyrodzonych. Pani Berdowicz wspomina o wykorzystaniu określonych performatywów, ale bardzo pobieżnie, nie wnikając w ich semantykę, a tym samym możliwe oddziaływanie na odbiorcę ludzkiego, zbyt pobieżnie też potraktowała owo *teraz*, które – jak pisze – znamionuje omawiany styl wimberowski i które na pewno ma istotne znaczenie dla dynamiki performansu. Nie zawsze mam też jasność co do trybu epistemologicznego niektórych twierdzeń, np. czy Badaczka uzdrowienie umieszcza na płaszczyźnie faktów czy przekonań? Jak w odniesieniu do uzdrawianych należy rozumieć określenia o nieadaptacyjnych schematach poznawczych (czy nawet *chorobach psychicznych*)? Czy wszyscy ludzie (każdy z tłumu na spektaklach) cierpią na nie? W jakim sensie są to schematy *nieprzystosowawcze* – kto i w świetle jakich kryteriów uznał je za takie? Mgliście rysuje się kwestia kreacyjnego charakteru religijnej narracji, niezależnie bowiem od tego, jakie kto ma schematy myślowe, zadaniem lidera jest takie skonstruowanie oglądu rzeczywistości, żeby lokowało się w wizji świata, którą proponuje. Załęcki pisze o wprowadzaniu nawracanego do nowej dziedziny znaczeń, o zmianie uniwersum dyskursu. Nie sposób rozwinąć tu tej myśli, dodam więc tylko, że kreowanie stanu cierpienia i sposobów wyjścia z niego należy do reguł tego dyskursu.

Zamysł drugiej empirycznej części pracy, poświęconej analizie wypowiedzi osób po transformacji, jest trafny, jeśli bowiem pytanie brzmi, jak język wyzwała transformację duchową, to pytanie o efekty nasuwa się samo. Jak wiadomo, dane pochodzą z ankiet przeprowadzonych w środowisku włoskim, choć Doktorantka twierdzi, że miejsce jest bez znaczenia, gdyż badane zjawiska mają charakter uniwersalny (i tu zaleciłabym ostrożność w takim ogólnym wykluczeniu ewentualnego wpływu danej kultury). Przedstawiony materiał jest bardzo ciekawy i chwala pani

Berdowicz za jego zebranie. Samą interpretację natomiast przyjmuję już mniej entuzjastycznie. Przede wszystkim niejasne jest zastosowane pojęcie *konceptualizacji* (jak respondenci *konceptualizują* przygnębienie, boskie spotkanie itp.). Definicji nie ma, a z samych komentarzy Autorki też nie do końca można się zorientować, do jakich kategorii (motywów, obrazów, struktur mentalnych) chciałaby sprowadzić uzyskane narracje. Najczytelniej brzmiąca uwaga o ujmowaniu swych doświadczeń w kategoriach relacji dziecka do Boga jako kochającego ojca to tylko jedno zdanie, bez rozwinięcia (zob. 227). Wydaje się też, iż w swych badaniach pani Berdowicz na własną rękę odtwarzała strukturę zjawisk już opisaną w literaturze, choćby w książce Pawła Załęckiego, w której autor przekonująco opracował morfologię konwersji, wyróżniając w niej trzy kolejne fazy i charakteryzując ich istotę. Choć religioznawca zastosował inną siatkę pojęciową, to ta proponowana przez Doktorantkę nie wydaje się bardziej eksplikatywna. Mało klarownie rysuje się też świadomość, że respondenci wypowiadali się z pozycji *ex post*, czyli po włączeniu ich w nowe uniwersum dyskursu (por. Załęcki) lub – po restrukturyzacji poznawczej (w terminologii pani Berdowicz), patrzą więc na przeszłość, moment (czy fazę) przebudzenia i terażniejszość z tego właśnie punktu widzenia, a więc w określony sposób, według reguł dyskursu, w który weszli (a zarazem też według gatunkowych reguł świadectwa, bo to do niego zasadniczo można sprowadzić treści ankiet. *Nota bene* o świadectwie jako gatunku i jak on odwzorowuje proces konwersji, też już pisano, zob. np. książkę Małgorzaty Nowak). Struktura świadectwa jest przewidywalna: przeszłość ze znakiem minus (w czarnych czy choćby szarych barwach), terażniejszość ze znakiem plus (i przez „różowe” okulary), moment przebudzenia – świetliście (by rzecz najkrócej). Tu również narracja ma charakter kreacyjny, a nie opisowy, nie można więc wnioskować z materiału, że każdy z respondentów był w szczególnej sytuacji osoby cierpiącej lub nieprzystosowanej – wszyscy tacy jesteśmy, wystarczy tylko odpowiednio popatrzeć na siebie i swoje życie. Zgoda, iż to właśnie ludzie na różny sposób utraپieni stanowią najlepszą „klientelę” religijnych uzdrowicieli, może też być tak, że opis złej przeszłości zawiera fakty, w dalszym ciągu jednak mamy tu do czynienia z narracją według określonego wzorca, z realizacją oczekiwań gatunkowych (jak we wspomnianym Hillsong Rome Connect).

Niestety, sporo też zastrzeżeń mam do tego, na co – jako lingwistyka – cieszyłam się najbardziej: do charakterystyki języka badanego nurtu religijnego, określonego tu jako język neopentekostałny. Proponowany zestaw cech jest zbiorem zjawisk z różnych – że tak powiem – parafii, a nawet diecezji: por. (1) zdania rozkazujące (imperative sentences) i (17) opinie eksperta (expert opinion). Enumeratywnie wylicza się tu: zjawiska natury gramatycznej, semantycznej, tematycznej, prozodycznej, akty mowy, gatunki, kategorie estetyczne (humor), środki retoryczne – różnego rodzaju, bo i te należące do fazy inwencji, i te czysto elokucyjne. Wyliczenie to, jak

również kolejne, które otrzymujemy w wyniku analizy kazania ojca D'Aloisi'ego, są nazbyt ogólnikowe, ale też jakby nie całkiem wynikały z tejże dysertacji.

Stwierdzić, że na specyfikę języka neopentekostalnego składają się zdania rozkazujące, to praktycznie nic nie powiedzieć – gdzież takich nie mamy? Nawet w matematyce: *weźmy dowolną liczbę naturalną n*. Koniecznie trzeba by więc dopowiedzieć, jaką rolę one tu pełnią, w jakich typowych dla tejże komunikacji aktach illokucyjnych się pojawiają. To samo dotyczy zdań oznajmujących i warunkowych (*nota bene* nie zostały dokładniej omówione). Czasowniki modalne też spotkamy wszędzie, dlatego należy dodać, które z nich znajdują tu szczególne zastosowanie. Gdzie umknęły wyjątkowe performatywy, związane z religią *znaków i cudów*? Te o magicznym charakterze oraz te wynikające z terapeutycznego charakteru perswazji religijnej? Na ile typowe jest *łagodzenie* (6) *mitigation*, o którym dowiadujemy się na str. 231. Nagle mamy komplementy i pochlebstwa, choć dopiero we *Wnioskach* są one jakoś (ale niewystarczająco) opisane. Są *opinie ekspertów*, a gdzieś się podziały pozostałe gatunki, przez które realizuje się badany język, w tym tak znamienne, jak świadectwo, modlitwa (i jej różne rodzaje), egzorcyzmy itp. Metafory też są wszędzie, metaforyczność jest cechą całego naszego myślenia, trzeba by więc koniecznie dopowiedzieć, jakie metafory są tu typowe i do czego wykorzystywane. Słownictwo nacechowane wartościująco i emocjonalnie też nie jest wyróżnikiem języka neopentekostalnego – wystarczy przywołać domową kłótnię. Bez wskazania typowych funkcji, które pełnią, typowych wartości, które wyrażają, typowych emocji, które budzą, konstatacja ta nic nie mówi. Szkoda, że Doktorantka nie weszła w szczegóły, bo emocjonalność uważa się za wyróżnik religijności charyzmatycznej, a także czynnik, który tak do niej przyciąga. Brakuje wskazania typowych motywów, na których bazuje neopentekostalna perswazja, jak również wzmianki na temat roli odniesień do Biblii, która na pewno nie sprowadza się do funkcji „dowodów anegdotycznych” w religii chrześcijańskiej o charakterze ewangelikalnym (por. *sola scriptura*, autorytet Biblii, jej znaczenie dla życia religijnego itp.).

Powtórzę moją uwagę już wyrażoną na początku, że pojęcie *języka neopentekostalnego* jako języka obsługującego daną sferę komunikacji nie jest dla Doktorantki zupełnie jasne, stąd te rozbieżności między analizami a ich syntezą, jak również zmagania z mglistością tej kategorii wyczuwalne w całej pracy.

Kończące doktorat *Wnioski* uświadamiają rozmach problemowy dysertacji, raz jeszcze przeprowadzając czytelnika przez jej zasadnicze wątki. Podsumowując wyniki i podkreślając ich znaczenie dla odpowiedzi na pytanie badawcze, w nieustającej trosce o jej wyczerpujący i przekonujący charakter Autorka czyni też pewne uzupełnienia, choć byłyby one znacznie cenniejsze poznawczo, gdyby rozwinąć je w odpowiedniejszym miejscu. Pozostałe elementy tej

sekcji czynią zadość regułom gatunkowym, jak np. zarys dróg, którymi można (czy należałoby) dalej podążyć, biorąc przedstawioną pracę za punkt wyjścia. Tu także – zgodnie z anglosaskim stylem narracji naukowej – pani Berdowicz dokonuje ewaluacji (czy też autoewaluacji) uzyskanych wyników. Kto i z jakim efektem z nich skorzysta, czas pokaże, choć z pewnością praca pani Berdowicz inspiruje i zachęca do dalszych badań.

W ostatecznej konkluzji chciałabym podkreślić mój szczerzy i wielki podziw dla Doktorantki za podjęcie tak trudnego, a jednocześnie ważkiego zadania, za ogromny wysiłek, jaki włożyła w skonstruowanie bogatego instrumentarium badawczego, by uzyskać wgląd w skomplikowaną naturę działań perswazyjnych, odbywających się przy udziale języka, ale także innych kodów semiotycznych, w sferze komunikacji o bogatej charakterystyce, obejmującej tak wiele specyficznych właściwości. Pracowitość, solidność i pasja badawcza pani Berdowicz jest tu widoczna na każdym kroku, jak również nieprzeciętna bystrość umysłu oraz dar intuicji, dzięki któremu wchodziła na właściwie szlaki (choć zbyt szybko porzucane). Taka intuicja jest niezwykle cenna w nauce, a nie wszystkim się ona trafia. Jedyne, czego zabrakło młodej Badaczce, to bardziej zaawansowany warsztat metodologiczny, ale tu – wykorzystując Jej własną propozycję – dokonam aktu reatrybucji, stanowczo i całkowicie lokując przyczynę nie w Doktorantce, a w obecnym systemie kształcenia. Uważam bowiem, że w tak krótkim czasie, gdy doktoranci muszą jeszcze wykonać mnóstwo innych czasochłonnych zadań, a podkreślę, że pani Berdowicz ambitnie sama ich sobie dołożyła (stypendium badawcze), nie ma szans na skończone i dojrzałe opracowanie problemu, niełatwego nawet dla doświadczonego badacza.

Stwierdzam zatem, iż praca doktorska autorstwa mgr Eweliny Berdowicz pod tytułem: *Verbal strategies in Neo-Pentecostalism. Language as a trigger for spiritual awakening and transformation (Strategie werbalne w neopentekostalizmie. Język jako wyzwalacz duchowego przebudzenia i transformacji)* spełnia warunki określone w art. 13.1. ustawy z dnia 14 marca 2003 r. W mojej ocenie, dysertacja ta stanowi oryginalne rozwiązanie problemu naukowego, wykazuje ogólną wiedzę teoretyczną Kandydatki w Jej dyscyplinie naukowej i zaświadcza o Jej umiejętności samodzielnego prowadzenia pracy naukowej. Wnoszę więc o to, aby pani mgr Ewelina Berdowicz została dopuszczona do kolejnych etapów postępowania doktorskiego.

Kamila Hakielowska