

Alina Nowicka-Jezowa **ZAPIS TOŻSAMOŚCI
W LITERATURZE EPOK
DAWNYCH***
Uniwersytet Warszawski

Stan badań nad tożsamością, skupiony głównie wokół problematyki współczesnej i nowożytnej, jest ogromny, wzrasta na obszarach filozoficznym, psychologicznym, socjologicznym, politologicznym, językoznawczym, kulturoznawczym, a także historycznoliterackim, choć kwestie tożsamościowe pozostają tu zwykle – ze szkodą dla interpretacji dzieł literackich – na drugim planie rozważań. Wielka jest też ilość koncepcji metodologicznych, by wspomnieć bliskie polskiemu odbiorcy z racji przekładów lub cytowań propozycje Benedicta Andersona, Hansa-Jürgena Bömelburga, Petera Burkego, Anthony’ego Giddensa, Anthony’ego D. Smitha, Georga Kelly’ego i Erika Eriksona, Charlesa Taylora, Paula Ricoeura, Leszka Kołakowskiego¹. Problematyka

* Szkic niniejszy jest nową, poszerzoną i opatrzoną przypisami redakcją artykułu publikowanego (jako wypowiedź w panelu dyskusyjnym kierowanym przez autorkę) pod tytułem: *Literatura epok dawnych jako laboratorium tożsamości. Wprowadzenie do dyskusji*, w tomie upamiętniającym V Kongres Polonistyki Zagranicznej, Opole 2012 (w druku).

¹ B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przekł. S. Amsterdamski, Kraków–Warszawa 1997; H.-J. Bömelburg, *Polska myśl historyczna a humanistyczna historia narodowa (1500–1700)*, przekł. Z. Owczarek, Kraków 2006, 2011; P. Burke, *Języki i społeczności w Europie wczesnonowoczesnej*, przekł. A. Szurek, Kraków 2009; A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość: „ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przekł. A. Szulżycka, Warszawa 2002; A.D. Smith, *Kulturowe podstawy narodów: hierarchia, przymierze i republika*, przekł. W. Usakiewicz, Kraków 2009; idem, *A Theory of Personality: The Psychology of Personal Constructs*, New York 1963; E. Erikson, *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*, New York 1958; idem, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, przekł. P. Hejmej, Poznań 2000, 2004; idem, *Tożsamość a cykl życia*, przekł. M. Żywicki, Poznań 2004; idem, *Dopełniony cykl życia*, przekł. C. Matkowski, Gliwice 2011–2012; Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, seria *Demokracja. Filozofia i praktyka*, Kraków 1996; idem, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, seria *Biblioteka współczesnych filozofów*, Warszawa 2001; idem, *Oblicza religii dzisiaj*, Kraków 2002; idem, *Źródła współczesnej tożsamości*, przekł. A. Pawelec, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, przygotował i przedmową opatrzył K. Michalski, Kraków 1995; L. Kołakowski, *O tożsamości zbiorowej*, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany...*,

tożsamości jest poruszana coraz częściej przez badaczy polskich, indywidualnie i w pracach zbiorowych².

Głównym przedmiotem rozpraw dotyczących tożsamości jest kultura współczesna, interpretowana w opozycji do epok wczesnonowożytnych. Przedstawienia ich są często stereotypowe, a ponadto kształtowane z prezentystycznego punktu widzenia. Służą jako kontrastowe tło uogólnień dotyczących nowoczesności i ponowoczesności, nieraz o tyle kategorycznych, o ile upraszczających i niepopartych głębszym rozpoznaniem kultury dawnej³. Należy jednak podkreślić już na wstępie, że obok tych koncepcji, skłaniających do dyskusji, w stanie badań można wskazać studia przedstawiające zrównoważony i pogłębiony obraz problematyki historycznej i współczesnej. Wśród nich

przekł. S. Amsterdamski; P. Ricoeur, *Tożsamość osobowa*, [w:] *Filozofia osoby*, przekł. M. Frynkiewicz, Kraków 1992, s. 33–43.

² B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, 1: 1997, 2: Kraków 2009 (szczególnie cenne są rozważania o tożsamości w aspekcie metafizycznym, nawiązujące do myśli Heideggera i Lévinasa). Na uwagę zasługuje także książka Zbigniewa Bokszczańskiego *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2005, 2008. Najnowszą pozycją spośród monografii rozpatrujących tożsamość przez pryzmat zapisów piśmienniczych (tu: „obron języka”) jest książka Manuelei Maciołek, *Tożsamość narodowa Czechów w świetle piśmiennictwa czeskiego do XVIII wieku*, Wrocław 2012. Wśród prac zbiorowych wymienimy: *Tożsamość człowieka*, red. A. Gałdowa, Kraków 2000 (tom ujmujący zagadnienie z psychologicznych punktów widzenia); *Tożsamość i rozdwojenie. Rekonesans. Materiały V Sesji Naukowej z cyklu „Świat jeden, ale nie jednolity”*, Bydgoszcz, 22–23 października 2001, red. L. Wiśniewska, Bydgoszcz 2002); *Multikulturalitás, nemzetiség, kisebbség, magyarországon és lengyelországon. Nyelv – irodalom – kultúra / Wielokulturowość, tożsamość narodowa, mniejszości na Węgrzech i w Polsce. Język – literatura – kultura*, red. É. Fórián, Debrecen 2004; *Tożsamość kulturowa i pogranicze identyfikacji*, red. I. Iwasiów, A. Krukowska, Szczecin 2005; *Tożsamość i odrębność w Zjednoczonej Europie: obrazy krajów i stereotypy narodowe w literaturze anglo- i niemieckojęzycznej*, red. G. Moroz, M. Ossowski, J. Sztachelska, Olecko 2006; *Wschód i Zachód. W poszukiwaniu Europy duchowej*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, M. Stebler, A. Woźniak, seria *Prace Wydziału Historyczno-Filologicznego*, nr 128, Lublin 2007; *Tożsamość a język w perspektywie slawistycznej*, red. S. Gajda, Opole 2008; *Tożsamość i obywatelstwo w społeczeństwach wielokulturowych*, red. E.H. Oleksy, Warszawa 2008; *Tożsamość i rozdwojenie w perspektywie mitów*, red. L. Wiśniewska, Bydgoszcz 2008; *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Warszawa 2009. Interesujące jest również pokłosie dyskusji *Tożsamość w czasach zmiany...*

³ Przykładem poczytna książka Charlesa Taylora, *A Secular Age* (Massachusetts–London 2007), która opiera wizję dziejów kultury europejskiej na uproszczonym i zideologizowanym wyobrażeniu o humanizmie renesansowym. Dyskusyjne są także tezy zawarte w książce Roya F. Baumeistera *Identity. Cultural Change and the Struggle for Self*, New York 1986. Streszcza je Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 104: „Baumeister twierdzi, że kulturom przednowoczesnym obca jest idea, że każda osoba ma wyjątkowy charakter i sobie tylko właściwe możliwości, które mogą zostać zrealizowane lub nie. (...) W pewnym sensie w kulturach tradycyjnych «jednostka» nie istniała, a indywidualność nie była w cenie”. Krytykę „retrospektywnego nacjonalizmu”, to jest wykorzystania historii przednowożytnej jako krzywego zwierciadła terażniejszości, przeprowadził Bruce Routledge, *The Antiquity of Nations? Critical Reflections from the Ancient Near East, „Nations and Nationalism”* 2003, vol. 9, s. 213–233. Por. A.D. Smith, *Kulturowe podstawy...*, s. 37, 46, przyp. 14. Dodajmy, że nadużycia interpretacyjne wynikają z programowej ahistoryczności i arbitralnego odwoływania się do wyobrażonego dowolnie przednowoczesnego *status ante*.

najbliższe proponowanej w tym szkicu perspektywie obserwacji są rozprawy Hansa-Jürgena Bömelburga, Anthony'ego D. Smitha oraz Rolfa Fiegutha⁴.

Próba przesłedenia i krytyki definicji tożsamości proponowanych przez badaczy przekraczałyby ramy krótkiego artykułu, w którym tożsamość jest traktowana jako akt, a raczej proces poznania, a następnie samookreślenia osoby w najważniejszych dla niej relacjach: w stosunku do siebie i do innych ludzi. Zwrócony ku sobie, proces ten – doświadczany jako subiektywne „poczucie” – integruje podmiot reflektujący siebie ze sobą jako bytem psychofizycznym i moralnym. Skierowany ku innym, tworzy więź z tradycją i kulturą. Poczucie tożsamości, budowane i wyrażane przez całe życie, nieustannie rozwijane i przeformułowywane, sytuuje osobę w sferze moralnej, określa hierarchię wartości, a zarazem warunkuje funkcjonowanie w przestrzeni społecznej⁵.

Nosicielami wartości wyznaczających tożsamość są zarówno podmioty indywidualne, jak i zbiorowości bytujące we wspólnym kręgu kultury, czyli narody, co wyraża się w postawach i wyborach egzystencjalnych⁶. W wypowiedzi tej zostało przyjęte założenie, że struktury tożsamości indywidualnej i zbiorowej są analogiczne. Tak postrzega je Leszek Kołakowski, wskazując komponenty: „substancję” (w perspektywie indywidualnej utożsamianą z istnieniem określonym psychofizycznie; w perspektywie zbiorowej – z „duchem narodu”), pamięć historyczną (pojmovaną jako doświadczenie ciągłości), antycypację przyszłości, „ciało” (ziemia, krajobraz, pory roku itp.) oraz umiejscowiony w czasie początek (np. mity etnogenetyczne)⁷.

Anthony Smith definiuje naród w kategoriach typu idealnego: *Jest to nazwana i samookreślona wspólnota ludzka, której członkowie kultywują wspólne mity, wspomnienia, symbole, wartości i tradycje, mieszkają w historycznej ojczyźnie, z którą się identyfikują, tworzą i rozpowszechniają wyróżniającą*

⁴ H.-J. Bömelburg, *Polska myśl...*; R. Fieguth, referat wygłoszony na V Kongresie Polonistyki Zagranicznej (w druku).

⁵ W definicji tej akcentujemy usytuowanie tożsamości indywidualnej w sferze osoby. Nie jest to ujęcie powszechnie akceptowane. Koncepcje związane ze szkołą amerykańską rozróżniają osobowość i tożsamość traktowaną jako konstrukt kulturowy.

⁶ Ujęcie to, przypisywane „niektórym psychologom”, a „zwłaszcza Erikowi Eriksonowi”, podaje analizie i krytyce Taylor, *Źródła współczesnej tożsamości*, s. 10–11. Zauważmy, że koncepcja tożsamości, ugruntowana w psychologii od czasów Eriksona, jest bardziej dojrzała i przekonująca, niż to wynika z relacji cytowanego autora. Odzwierciedla ją – w różnych odmianach – cytowany wyżej tom pod redakcją Anny Gałdowej, do którego odwołuje się przedstawiona definicja. Również Giddens (*Nowoczesność i tożsamość...*, s. 110) podkreśla prymarność etosu i wskazuje, że celem zintegrowanej tożsamości jest uwolnienie się od konieczności i osiągnięcie spełnienia egzystencjalnego. „Spełnienie jest do pewnego stopnia zjawiskiem moralnym, ponieważ oznacza pielęgnowanie poczucia, że jest się «kimś dobrym» i «osobą wartościową»”.

⁷ L. Kołakowski, *O tożsamości...*, s. 45–55.

kulturę życia publicznego oraz przestrzegają wspólnych zwyczajów i powszechnych praw. (...) Możemy opisać naród również jako „wyobrażoną, chcianą i odczuwaną wspólnotę” jego członków.

Zdaniem cytowanego autora tożsamość narodowa *jest to ciągła reprodukcja i reinterpretacja wzorca wartości, symboli, wspomnień, mitów i tradycji, które składają się na wyróżniającą spuściznę narodów, a także identyfikacja jednostek z tym wzorcem i spuścizną*⁸.

W tym miejscu trzeba zaznaczyć, że opinie badaczy w kwestii genezy tożsamości narodowej są podzielone. W rozprawach o orientacji modernistycznej uznana została teoria o ukształtowaniu się poczucia, a zarazem ideologii narodowej⁹ w tyglach rewolucji francuskiej czy amerykańskiej¹⁰. Dyskutuje z nią przekonująco Smith¹¹, przeprowadzając systematyczną analizę ujęć

⁸ A.D. Smith, *Kulturowe podstawy...*, s. 36, 40–41. Autor zauważa, że większość definicji jest usytuowana na płaszczyznach historycznej (faktograficznej) i socjologicznej. Zaslugę dowartościowania „namiętności” przyznaje „prymordialistom”, to jest badaczom zainteresowanym więziami pierwotnymi (s. 23–26). Zauważa przy tym: „Taki język (...) budzi podejrzenia o esencjalizm i reifikację. (...) W ten sposób wylewa się dziecko z kąpielą. Nie dość, że stawia się na uprzywilejowanej pozycji państwo (które samo w sobie jest w dużym stopniu tworem myślowym), to jeszcze całkowicie pomija się pojmowanie, sentymenty i zobowiązania wielu ludzi związane z «ich narodami», przez co trudno jest wytłumaczyć – inaczej niż w kategoriach masowego przymusu – (...) dlaczego tylu ludzi jest gotowych na wielkie poświęcenia dla narodu (z ofiarą życia włącznie)”.

⁹ Smith (ibidem, s. 32–33) zwraca uwagę na znaczenie pisarzy – od Rousseau i Herdera do Fichtego i Mazziniego – w rozpowszechnieniu nacjonalizmu rozumianego „jako ruch ideologiczny mający na celu osiągnięcie i utrzymanie autonomii, jedności i tożsamości w imieniu pewnej zbiorowości, której niektórzy członkowie uważają, że tworzą rzeczywisty lub potencjalny naród”.

¹⁰ Reprezentatywne dla szkoły modernistycznej jest stanowisko Ernesta Gellnera *Narody i nacjonalizm*, przekł. T. Hołówka, Warszawa 1991 (*Nations and Nationalism*, 1983). Badacz dowodzi, że narody nie mogły istnieć przed erą nowoczesności, gdyż społeczeństwa „agrarno-piśmienne” były zarządzane przez małą elitę, której kultura piśmienna różniła się radykalnie od masowej i nie była rozpowszechniana. Badacz wyraża też pogląd, że duchowieństwo nie przyczyniało się do rozpowszechnienia kultury, gdyż nie miało po temu środków. Kultury wysokie, warunkujące pojawienie się narodu, zaistniały dopiero w społeczeństwach industrialnych. Benedict Anderson łączy genezę narodu z „kapitalistycznym drukarstwem”, rozpowszechnionym w XVIII w. Zdaniem autora dzięki czytelnictwu gazet większa liczba osób zaczęła się interesować sprawami politycznymi, dotyczącymi zbiorowości, a dzięki wejściu w użycie zegara i kalendarza mogło zostać zdezaktualizowane mesjanistyczne i kosmologiczne rozumienie czasu. Por. komentarz Smitha, *Kulturowe podstawy...*, s. 17–18. Dyskusja z tymi sądami nie wydaje się uzasadniona, gdyż nie podlegają jej tak oczywiste fakty, jak szkolnictwo parafialne istniejące od czasów średniowiecza i docierające do wszystkich środowisk, także plebejskich, kultura religijna przekazywana drogą oralną (kazania, legendy hagiograficzne, egzempla), rozpowszechnione szeroko od czasu wprowadzenia druku piśmiennictwo popularne, religijne i świeckie, intensywna aktywność polityczna szerokich gremiów społeczeństwa szlacheckiego, a także ośrodków miejskich, stosowanie kalendarza i jego reformy od czasów starożytnych, użycie zegara mechanicznego od średniowiecza itp.

¹¹ Smith deklaruje we wstępie *O książce (Kulturowe podstawy...*, s. 13): „Zadanie postawione niniejszej książce to właśnie weryfikacja (...) założeń, a wraz z nimi całego gmachu myślenia modernistycznego”. Myślenie to – dowodzi badacz – sprowadza pojęcie narodu do terytoriali-

modernistycznych, neoperennialnych i prymordialnych. Badacz twierdzi, że świadomość narodowa ma korzenie etniczne i religijne¹², a trwa nieprzerwanie od starożytności¹³, przez okres narodów hierarchicznych, dalej narodów opartych na przymierzu, do ery narodów republikańskich.

Podzielając przekonania Smitha, Bömelburga i Fiegutha¹⁴, a także autorów polskich¹⁵, twierdzimy, że pytanie „kim i jacy jesteście?” stawiane było permanentnie, i to nie tylko w czasie zaborów, co zrozumiałe z powodów kompensacyjnych i ze względu na imperatyw kreowania „państwa ducha”¹⁶, ale znacznie wcześniej, od średniowiecza poczynając. Świadczą o tym rozważania kronikarzy na temat mitów etnogenetycznych, mające na celu dowiedzenie wspólnoty mieszkańców Polski¹⁷, a również nobilitacja pieśni pełniących

zmu, standaryzacji prawnej, udziału obywateli, masowej kultury i edukacji, suwerenności politycznej i ograniczenia problematykę horyzontem ideologii burżuazyjnej XVIII w., która posługiwała się hasłem „naród” w walce z porządkiem monarchicznym.

¹² Autor odwołuje się do koncepcji prymordialnych, reprezentowanych przez Edwarda Shilisa i Stevena Grosby'ego. Badacze ci eksponują więzi pierwotne: pokrewieństwo i terytorium, a także lokalne otoczenie i „swoich ludzi”, którzy są nośnikami, przekazicielami i strażnikami życia, mają więc prerogatywy sakralne. Smith relacjonuje także ujęcie Adriana Hastingsa (*The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge 1997) oraz Susan Reynolds (*Kingdoms and Communities of medieval Europe, 900–1300*, Oxford 1984), badaczki, która ujmuje mity etnogenetyczne jako jądra krystalizacji i legitymizacji państw (*regna*). Por. s. 19, 20, 24 cytowanej monografii. Ze swej strony autor stwierdza (s. 22–23): „Religia i to, co święte, odegrały decydującą rolę i nie da się pojąć znaczenia narodów (...) bez zrozumienia związków między motywami i obrzędami religijnymi a późniejszymi mitami, wspomnieniami czy symbolami etnicznymi i narodowymi”. W kontekście tego poglądu autor przeprowadza krytykę ujęć modernistycznych, minimalizujących rolę religii. Badacz poświęca tej problematyce rozdział *Korzenie etniczne i religijne*, s. 49–72.

¹³ Smith (*Kulturowe podstawy...*, s. 31, 39 i in.) przypomina elementarne fakty: funkcjonowanie pojęć *ethnos* i *genos* w starożytnej Grecji; *populus*, *natio* w Rzymie; *am Israel* i *goj* w Biblii; *natio*, *patria* w źródłach średniowiecznych. Przypomina również, że starożytne wzorce narodu: Izrael, Ateny, Sparta, Rzym oddziaływały na tożsamość narodów europejskich i pomnażały zasób kulturowy.

¹⁴ Por. argumenty zgromadzone przez Smitha (*Kulturowe podstawy...*, s. 19, 21–22) oraz Hastingsa (*The Construction...*) na rzecz średniowiecznej genezy narodów.

¹⁵ Por. rozprawy Antoniny Kłoskowskiej (*Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s. 74; *Skąd i po co naród*, „Znak” 1997, nr 3, s. 69–78) oraz Benedykta Zientary (*Świt narodów europejskich. Powstawanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej*, Warszawa 1985). Przekonujące argumenty na rzecz dawnego rodowodu tożsamości przedstawia Aleksandra Niewiara, *Kształty polskiej tożsamości: potoczny dyskurs narodowy w perspektywie etnolingwistycznej (XVI–XX wiek)*, Katowice 2009.

¹⁶ Trwałość narodu kulturowego po klęsce politycznej uznaje się za cechę polskiej kultury. Smith (*Kulturowe podstawy...*, s. 42, 44) przypomina, że kultura punicka trwała po zburzeniu Kartaginy aż do V w. Badacz podkreśla ważność „narodów bez państw”.

¹⁷ Obszerniej na ten temat w artykule autorki *Le mythe des trois frères ou la communauté slave programmée dans l'historiographie du Moyen Âge et de la Renaissance*, [w:] *Mythes et symboles politiques en Europe centrale*, sous la direction de Ch. Delsol, M. Masłowski, J. Nowicki, Paris 2002, s. 51–64. W wersji polskiej: *Mit trzech braci, czyli projektowanie wspólnoty słowiańskiej w historiografii średniowiecznej i renesansowej*, [w:] *Przekraczanie granic*. Ewie Teodorowicz-Hellman

rolę wspólnototwórczą: *Bogurodzicy* i *Gaude Mater Polonia...*¹⁸. Jest również bezsporne, że mitologemy etnogenetyczne utrwalone w piśmiennictwie średniowiecznym były w dobie renesansu wykorzystywane w celach politycznych. Służyły scalaniu Rzeczypospolitej Obojga Narodów i legitymizacji stanu posiadania, a także promocji państwa w Europie. W kolejnym stuleciu stały się elementami kultury sarmackiej.

Zauważmy przy tym, że państwo Jagiellonów spełniało kryteria, na podstawie których badacze modernistyczni wnoszą o zaistnieniu narodu w XVIII lub XIX w. Zaangażowanie dużej liczby osób w sprawy polityczne, odczuwanie solidarności i wyobrażenie narodu jako suwerennej zbiorowości, żyjącej w określonych granicach, to zjawiska powszechne w XVI, a nawet XV w. Dość wspomnieć o akcji antykrzyżackiej realizowanej konsekwentnie przez władców, dyplomatów, hierarchów duchownych, intelektualistów z Akademii Krakowskiej, a sfinalizowanej przez rycerstwo, następnie o sejmikach aktywizujących gremium szlacheckie czy o pospolitym ruszeniu, dalej o konsolidacji ponadstanowej w czasie potopu i o działaniach antytureckich. Trudno zrozumieć, dlaczego wielu badaczy europejskich nie dostrzega wczesnego rozwoju formacji, a zarazem świadomości demokratycznej w Rzeczypospolitej.

W epokach średniowiecza, renesansu i baroku konstrukt tożsamościowy powierzany był tekstom symbolicznym (ikonografii, sztandarom, insygniom, ceremoniom), dziełom artystycznym oraz literackim (co jest przedmiotem naszego zainteresowania). Bytując w nich, podlegał interpretacjom zmieniającym się na skutek okoliczności historycznych¹⁹. Kolejne pokolenia „czytały” w symbolach i dziełach kanonicznych to, co było przedmiotem ich dążeń i aspiracji. Reinterpretacja dokonywała się jednak przy zachowaniu stałości kanonu i pewnego kwantum cech konotujących „czytaną” ideę, owo

z okazji 60. rocznicy urodzin / Gränsöverskridanden, Tell Ewa Teodorowicz-Hellman på hennes 60-års dag, red. D. Tubielewicz-Mattson, J. Gesche, Warszawa 2006, s. 191–202.

¹⁸ J. Starnawski, O „Bogurodzicy” w dobie renesansu, reformacji i kontrreformacji, [w:] idem, *Wieki średnie i wiek renesansowy. Studia*, Łódź 1996, s. 123–139; J. Okoń, Św. Wojciech i Bogurodzica jako czynniki kształtowania polskiej świadomości narodowej (do początków renesansu w Polsce), „Ruch Literacki” 1998, z. 6, s. 699–719; A. Nowicka-Jeżowa, *Le millénaire de „Bogurodzica” – Mère de Dieu. Formation, continuations, réinterprétations et révisions du modèle de l'identité nationale*, [w:] *Culture et identité en Europe Centrale. Canons littéraires et visions de l'histoire*, sous la direction de M. Masłowski, D. Francfort et P. Gradwohl, Paris–Brno 2011, s. 103–112.

¹⁹ E. Panofsky, *Studies in Iconology: Humanist Themes in the Art of the Renaissance*, New York 1939; idem, *Ikonografia i ikonologia*, przekł. K. Kamińska, [w:] *Studia z historii sztuki*, wybrał, opracował i opatrzył posłowiem J. Białostocki, Warszawa 1971, s. 11–32. Tu wnikliwe uwagi na temat uwarunkowań historycznych „wewnętrzznego znaczenia” form ikonograficznych i wskazania dotyczące właściwej ich interpretacji ikonologicznej.

patrymonium miało bowiem dla konsolidacji wspólnoty znaczenie o tyle, o ile zachowywało – mimo historycznych zmian – zasadniczą ciągłość. W trakcie tego procesu, noszącego znamiona *longue durée*, pomnażały się zasoby kulturowe, a na ich gruncie kształtowała się tradycja skupiająca się wokół wartości oraz instytucji przejawiających moc trwania (zarówno społecznych, jak i kulturowych, takich jak język, style życia i zachowania, obrzędy, tradycje)²⁰. Nie tylko wszakże dzieła kanoniczne, ale liczne utwory spoza kanonu przejawiają wyraziste nacechowanie tożsamościowe²¹. Są one ważne dla badaczy ze względu na trudności w zrekonstruowaniu historycznych znaczeń takich pojęć, jak *natio*, *gens*, *patria*, *populus* itp., oraz ich polskich odpowiedników. Narzędzia filologiczne i interpretacyjne literaturoznawstwa umożliwiają rozpoznanie treści i zakresu tych pojęć, a przez to wspierają studia historyczne.

Obserwując literaturę epok dawnych jako laboratorium tożsamości, dostrzegamy wiele zagadnień otwartych badawczo. Wśród nich:

- formy i środki przekazu literackiego treści tożsamościowych, np. mitologemy miejsc, wydarzeń, postaci, stereotypy, wzorce osobowe;
- kształtowanie się dyskursu tożsamościowego w kontekstach europejskich, obejmujących w różnych proporcjach i konfiguracjach *Mare Nostrum*, Bliski Wschód, Słowiańszczyznę, kraje germańskie;
- wyodrębnianie się różnych przestrzeni tożsamości: od małej ojczyzny do Rzeczypospolitej;
- relacje *sacrum* narodowego i *sacrum* religijnego jako komplementarnych lub konkurujących z sobą centrów konstruktów tożsamościowych.

Artykuł nie pretenduje do systematycznego podjęcia tych zagadnień. Jego celem jest przedstawienie ogólnych refleksji przedmiotowych i metodologicznych z perspektywy badacza literatury dawnej, stojącego wobec trudnej już do ogarnięcia literatury przedmiotu.

Zauważmy na wstępie, że poważnym wyzwaniem jest w takiej próbie terminologia stworzona na użytek badań dotyczących współczesności i obwarowana klauzulą użytkowania wyłącznie w tym zakresie. Ugruntowana (często przyjmowana apriorycznie) teza o radykalnej odmienności kultury dawnej i współczesnej skłania badaczy nowocześnieści i ponowocześnieści do krytyki

²⁰ Odwołujemy się do rozważań Smitha (*Kulturowe podstawy...*, s. 21–22, 36) i Johna Armstronga (*Nations before Nationalism*, Chapel Hill 1982).

²¹ Hastings, *The Construction...*, zwraca uwagę na fundamentalne znaczenie zapisów literackich w procesie wyłaniania się narodów z płynnych zbiorowości oralnych. Badacz twierdzi także, że narody są swoiste dla świata chrześcijańskiego ze względu na rolę przekładów sakralnych. Por. A.D. Smith, *Kulturowe podstawy...*, s. 19.

wszelkich prób anektowania terminologii na innym niż współczesny obszarze kultury. Świadomi tej tendencji twierdzimy jednak, że „istotowa” odmienność kultury współczesnej od epok dawnych jest w wielu wypadkach iluzoryczna, i wobec tego dopuszczamy się translacji terminów służących opisowi dzisiejszych zjawisk tożsamościowych²².

Kilka uwag o „nowoczesności” i „przednowoczesności”

Zasygnalizowany w pierwszych słowach brak zgody na manipulowanie badawcze kulturą epok dawnych nie oznacza bynajmniej, że zamierzamy doprowadzić identyczności problematyki historycznej i współczesnej. Dostrzegamy zarówno cechy, które można uznać za analogiczne (czy też kontynuowane), jak te, które odróżniają konstrukty wyłaniające się z kultury dawnej i nowoczesnej. Przedstawimy niektóre z nich na podstawie opisu tożsamości nowoczesnej zawartego w cytowanej książce Anthony’ego Giddensa²³. Odwołujemy się przy tym do ponadhistorycznego modelu „wspólnot wyobrażonych” (idealnego, lecz oddziałującego na rzeczywistość), uwzględniając jednak różnice między historycznymi jego konkretyzacjami w kolejnych epokach: średniowieczu, humanizmie i stuleciach posthumanistycznych²⁴.

Giddens wychodzi z założenia, że tożsamość jednostki nie jest zdeterminowana (choć pozostaje uwarunkowana) czynnikami zewnętrznymi, lecz formuje się w trakcie refleksyjnego projektowania życia, ze świadomością

²² Autorka pragnie podziękować prof. Rochowi Sulimie za inspirującą dyskusję na temat artykułu. Konsultant przekonywał autorkę o konieczności stworzenia odrębnej terminologii lub ujęcia terminów współczesnych w nawias (np. „mała ojczyzna”) oraz o potrzebie zastosowania formuł sugerujących niedojrzałość konstruktów tworzonych w epokach dawnych (np. zamiast „treści tożsamości” – „treści funkcji tożsamościowych”).

²³ Odwołujemy się głównie do *Wprowadzenia* (s. 3–14) oraz rozdziału 3: *Trajektoria tożsamości, rozpoczynającego się od ujęcia syntetycznego: Tożsamość jednostki, historia, nowoczesność* (s. 104–111).

²⁴ Termin „wspólnoty wyobrażone” pochodzi od Benedicta Andersona, *Wspólnoty...* Por. P. Burke, *Języki...*, s. 15–16: „Niebezpieczeństwo używania terminu «społeczność», podobnie jak w wypadku słowa «kultura», polega na tym, że zdaje się on implikować homogeniczność, jasno wytyczone granice i jednomysłność, których, rzecz jasna, nie znajdzie się w badaniach na podstawowym poziomie, podczas pracy w terenie – czy to w pracy historyka, socjologa, czy antropologa”. O ile rzeczywiste społeczności to zagadnienia nadzwyczaj skomplikowane, o tyle społeczności idealne: „wspólnoty wyobrażone” – jak je nazywał Benedict Anderson – mają jasno określone granice. Wspólnoty wyobrażone, podobnie jak inne twory wyobraźni, mają wpływ na rzeczywistość. Konsekwentne rozróżnienie metodologiczne, definicyjne i analityczne obu tych poziomów obserwacji historycznej stosuje Smith, rozważając w kolejnych rozdziałach *Pojęcie i jego odmiany, Korzenie etniczne i religijne, Wspólnotę w starożytności, Narody hierarchiczne, Narody oparte na przymierzu, Narody republikańskie, Alternatywne przeznaczenia narodów*.

podejmowanego ryzyka, a także z poczuciem odpowiedzialności i przekonaniem, że *jesteśmy (...) tym, co z siebie zrobimy*²⁵. Projekt ten wzrasta na gruncie samozrozumienia, które *jest podporządkowane szerszemu i bardziej fundamentalnemu celowi, jakim jest wytwarzanie i odtwarzanie spójnego i satysfakcjonującego poczucia tożsamości*. Interpretacja siebie, wspierana autentycznością *polegającą na byciu szczerym z samym sobą, zrozumieniem, kim jesteśmy naprawdę, i umiejętnością rozdzielenia „ja” prawdziwego od „ja” fałszywego*, prowadzi – przez kształtowanie własnej osobowości – do pełnej samorealizacji. Ta zaś *zakłada panowanie nad czasem (...) jako sposób kontrolowania danego jednostce życia, (...) utrzymywanie dialogu z czasem*²⁶.

Ewidentne podobieństwa do przedstawionego opisu tożsamości nowoczesnej dostrzegamy zarówno w elitarnych (w sensie duchowym) środowiskach zakonnych średniowiecza, zmierzających do odkrycia, przez „siedem stopni pokory”, prawdy o sobie i osiągnięcia doskonałości osobowej, jak też – w odmiennym aspekcie – w centrum humanizmu renesansowego, w elitarnych środowiskach twórców pojmujących ideał *humanitas*²⁷ jako autokreację zmierzającą do urzeczywistnienia indywidualnych potencjałów, do kształtowania życia jako dzieła sztuki w danym człowiekowi czasie, który powinien być najlepiej wykorzystany, by *w dowolnym momencie dać satysfakcję życia pełnią życia*²⁸ i pozostawiać niezniszczalny, „trwalszy od spizu” ślad w cywilizacji. Przestrzeń wolności, w jakiej poruszał się św. Franciszek czy też humanista renesansowy, była odmienna, a być może – wbrew powszechnej opinii – szersza od tej, którą stwarza jednostce nowoczesność: zagwarantowana przez metafizyczne wyznaczniki człowieczeństwa i niepodległa żelaznym prawom rynku, stanowiącym rdzeń nowoczesności. Owocująca dziełem, które potwierdzało samorealizację bardziej niż doraźny sukces, budowany na autopromocji²⁹. Nie dostrzegamy w kulturze epok dawnych charakterystycznej dla nowoczesności

²⁵ Roch Sulima podkreśla procesualny charakter współczesnego poczucia tożsamości i przeciwstawia go typowi substancjalnemu. Rozgraniczenie to wydaje się słuszne, aczkolwiek paradygmat procesualny jest poświadczony w wielu tekstach dawnych, od kanonicznej autobiografii św. Augustyna poczynając.

²⁶ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 5, 105, 107, 109–110.

²⁷ Smith (*Kulturowe podstawy...*, s. 20) poddaje krytyce koncepcję masową: „Kultury i państwa są budowane przez mniejszości, zazwyczaj elitarne w ten czy inny sposób”. Na tym tle godne uwagi są refleksje Rocha Sulimy o tendencjach powrotu współczesnej popkultury do pierwotnych form, w których następowała identyfikacja tożsamości z „przewodnikiem stada”.

²⁸ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 107.

²⁹ Prof. Sulima zwraca uwagę na znaczenie autopromocji w osiągnięciu celu, jakim jest zamierzony sukces. W modelu humanistycznym wysoko wartościowane było obiektywnie istniejące dzieło. Jednak strategie życiowe humanistów nie abstrahują od sztuki autopromocji.

(zdaniem Giddensa) ambiwalencji lęku przed ryzykiem i zaufania, odnoszącego się do drugiej osoby lub zapośredniczających systemów eksperckich³⁰. Zaufanie to, dodajmy, kierowało się dawniej w pierwszym rządzie do nadrzędnych idei regulujących, szczególnie chrześcijaństwa (oraz reprezentującego je Kościoła), a także filozofii starożytnej. Obejmowało również świat jako uniwersum i naturę. Niezmałone poczucie bezpieczeństwa w kosmosie i na łonie natury znalazło odzwierciedlenie w sztuce renesansu. W tej perspektywie jawią się Riesmanowskie kategorie „wewnątrzsterowności” (datowanej przez uczonego amerykańskiego od czasów renesansu) i „zewnątrzsterowności”, typowej dla społeczności postindustrialnych³¹.

Na oddalonych od centrum obszarach kultury renesansowej nie dostrzegamy tak wyrazistej woli autokreacji. Nie brak tu jednak autorefleksji, zarówno – i przede wszystkim – na obszarze religijnym (o czym świadczą np. niezliczone modlitewniki), jak i świeckim. Narracje biograficzne, które konstytuują i weryfikują refleksyjny projekt „ja”, są uznawane przez usposobionych modernistycznie badaczy za swoiście nowoczesne, gdyż... nieobecne w piśmiennictwie dawnym³². Nie ma potrzeby dowodzenia nieprawdziwości tej opinii. Warto jednak podkreślić, że paradygmatyczne autobiografie humanistyczne, od *Secretum* Petrarcki poczynając, a na lirykach Szekspira kończąc, są przeniknięte namiętą wolą „zdarcia zasłon”, przeniknięcia wszelkich strategii maskujących, dotarcia do głębi egzystencji, do spotkania z tajemnicą śmierci. Czy takie ambicje są powszechne we współczesnej biografistyce, zapelniającej półki księgarskie, oceniają specjaliści.

Cytowany badacz podnosi do rangi wyznaczników nowoczesności wątplenie, rewizję dotychczasowych ustaleń, pozostające w dialektycznym związku

³⁰ „Głównym czynnikiem strukturyzacji tożsamości jednostki staje się refleksyjne planowanie życia, które (...) zakłada ocenę ryzyka zapośredniczoną przez kontakt z systemami eksperckimi” – stwierdza Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 9. Zauważmy, że charakterystyczna dla kultury humanistycznej była niezależność intelektualna, kontestowanie autorytetu współczesnych ośrodków akademickich. Wybór mistrza dokonywał się w trakcie swobodnych wędrówek po Europie.

³¹ D. Riesman, *The Lonely Crowd* (współaut. N. Glazer, R. Denney, 1950), wydanie polskie *Samotny tłum*, przekł. i wstęp J. Strzelecki, wyd. 1: Warszawa 1971; wyd. 2: Warszawa 1996. Za wskazanie dziękuję prof. Sulimie.

³² A. Giddens (*Nowoczesność i tożsamość...*) pisze: „Refleksyjny projekt «ja» (...) polega na utrzymywaniu spójnych, chociaż wciąż na bieżąco weryfikowanych narracji biograficznych” (s. 8). I na innym miejscu (s. 106): „tożsamość jednostki jako spójna całość zakłada narrację: narracja «ja» staje się jawna. (...) Stąd autobiografia, dziennik, który pomaga w utrzymaniu zintegrowanego poczucia «ja»”. „Historycy są na ogół zgodni co do tego, że zwyczaj pisania autobiografii (podobnie jak biografii) rozwinął się w okresie nowoczesnym”. Autor odwołuje się do Johna O. Lyonsa, *The Invention of the Self*, Carbondale 1978.

z przeskokiem w wiarę. Ujęcie to pozwala przeciwstawić formacje dzisiejsze, w których *tożsamość to problem tożsamości*, kulturom dawnym – *esencjalistycznym, etosowym*³³ – w których, jak zaznaczaliśmy, dominowało zaufanie do „systemów abstrakcyjnych”, do rozumnego osądu, empirii oraz doświadczenia indywidualnego i zbiorowego, nauczania Kościoła. Przypomnijmy jednak, komplikując to przeciwstawienie, że postawa sceptyczna zaznaczała się silnie w kulturze renesansu, a tożsamość indywidualna twórców baroku przejawiała cechy uznawane przez Giddensa za charakterystyczne dla świadomości człowieka doby nowoczesnej: stałą otwartość na rewizję formułowanych hipotez, poczucie niepewności sprzężone z koniecznością wybierania spośród rozmaitych opcji, ambiwalencje uczuciowe *szacunku i rezerwy, aprobaty i niepokoju, entuzjazmu i niechęci*³⁴.

Interesujące paralele zarysowują się w zakresie stosunku do ciała, które jest słusznie uznawane za formant tożsamości. Obsesje diet i dyscyplina ćwiczeń fizycznych *przywodzą na myśl reżimy stosowane w (...) tradycyjnych systemach religijnych*, czyli praktyki ascetyczne, są jednak wyzute z treści i motywacji duchowych: służą dobrej kondycji i urodzie, a zatem sukcesowi w świecie. Dodajmy (mając na uwadze obserwacje lekarzy), że ich celem jest zachowanie młodości i usunięcie myśli o przemijaniu i kresie. Iluzja życia „wiecznego” (bo projektowanego w nieokreśloną przyszłość, bez uświadamianego punktu końcowego), gwarantowanego przez medycynę i racjonalną samokontrolę, jak również tabu śmierci i przemijania (świadczące o regresie w stronę kultur pierwotnych)³⁵ to fundamentalne różnice między tożsamością dawną a współczesną, których nie doceniają badacze obserwujący zjawiska społeczne z materialistycznego punktu widzenia. Z drugiej strony świadomość ciała pozwala [zdaniem Giddensa] na „*uchwycenie pełni chwili*” i *umożliwia kontrolę wrażeń zmysłowych pochodzących z otoczenia zewnętrznego, jak również z głównych narządów*³⁶. Przywodzi to na myśl tendencje kultury XVII w., utrwalone w poezji spod znaku naturalizmu.

Ważnym wątkiem rozważań cytowanego badacza są odniesienia etyczne poczucia tożsamości. Czytamy tu o *separacji doświadczenia*, to jest eliminowaniu kwestii etycznych i moralnych z horyzontów nauki i techniki; o izolowaniu środowisk od *kryteriów zewnętrznych*: *Separacja doświadczenia oznacza, że*

³³ Por. cenne uwagi na ten temat Rocha Sulimy.

³⁴ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 5, 6, 9, 11, 12.

³⁵ Por. P. Ariès, *Rozważania o historii śmierci*, Warszawa 2007; G. Gorer, *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain*, New York–Doubleday 1965.

³⁶ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 12, 107–108.

większość ludzi rzadko i przelotnie uczestniczy w zdarzeniach i sytuacjach wiążących jednostkowe życie z szerszymi kwestiami moralności i skończoności. (...) „Izolacja egzystencjalna” to nie tyle oddzielenie jednostek od siebie nawzajem, ile ich oddzielenie od zasobów moralnych koniecznych do osiągnięcia życiowej satysfakcji i pełni egzystencjalnej. (...) „Autentyczność” staje się nadrzędną wartością i tworzy ramy samorealizacji, ale jest to proces moralnie upośledzony. (...) Wybory stylów życia (...) wiążą się z dylematami moralnymi, których – co staje się rzeczą coraz bardziej oczywistą – nie można spychać już po prostu na bok³⁷.

W tej kwestii rysuje się zasadnicza różnica. Generalnie rzecz ujmując, konstrukty tożsamościowe epok dawnych, zarówno indywidualne, jak i zbiorowe, były oparte na stabilnych podstawach aksjologicznych, już to chrześcijańskich, już czerpanych z filozofii starożytnej. Kwalifikacja etyczna egzystencji ludzkiej, pojmowanie człowieczeństwa jako zadania to ugruntowane w tradycji kulturowej – mimo sprzeciwu sceptyków, relatywistów i libertynów – aksjomaty. Powszechność ich akceptacji sprzyjała zdrowiu psychicznemu społeczności³⁸.

Horyzonty tożsamości: uniwersalny, zbiorowy i indywidualny

Kwestią frapującą badawczo pozostają relacje trzech sfer tożsamości: uniwersalnej (człowiek „każdy”, reprezentant ludzkości), zbiorowej (grupa etniczna, naród, państwo) oraz indywidualnej (podmiotowej). Z góry trzeba zastrzec, że konstrukt tożsamości zbiorowej nie jest w rzeczywistości monolityczny, lecz wyłania się na tle konfliktów jako *poczucie zbiorowej solidarności i tożsamości*³⁹, natomiast podmiot jednostkowy ma do dyspozycji różne tożsamości i aktualizuje jedną z nich stosownie do sytuacji (rodzinnej, zawodowej, towarzyskiej)⁴⁰. W literaturze przedmiotu spotkać można stwierdzenie, że tożsamość indywidualna pojawiła się dopiero w XVIII w. Przedtem funkcjonowały tylko

³⁷ Ibidem, s. 13–14.

³⁸ Giddens zauważa, że instytucjonalna represja nie przejawia się w poczuciu winy, lecz wstydu, a „indywidualne poczucie bezsensu (...) staje się w warunkach późnej nowoczesności fundamentalnym problemem psychicznym. To zjawisko należy rozumieć w kategoriach wypierania pojawiających się w życiu codziennym wątpliwości moralnych, którym odmawia się odpowiedzi (*Nowoczesność i tożsamość...*, s. 13).

³⁹ Por. przyp. 25. Mimo krytyki terminu „społeczność” Burke konkluduje (*Języki...*, s. 15–16): „Termin «społeczność» będzie się jednak przewijać w tej książce nieustannie – nie po to, by tuszować istnienie konfliktów językowych, kulturalnych czy społecznych (...), lecz by podkreślić, że poczucie zbiorowej solidarności i tożsamości jest również częścią codziennego życia”.

⁴⁰ P. Burke, *Języki...*, s. 17: „Indywidualni użytkownicy języka dokonują różnych «określeń tożsamości», zależnie od sytuacji, w jakiej się znajdują”.

wzorze zewnętrzne. Charles Taylor pisze: (...) Łatwo przypisujemy tożsamość przedwspółczesnym, ponieważ oni także żyli (...) w ramach pewnego horyzontu moralnego. Horyzonty te były jednak dalekie od tożsamości w naszym rozumieniu. Można by rzec, iż nie stanowiły one własności jednostek – co zakłada nasze użycie słowa „tożsamość” – i to z trzech różnych powodów. (...) Przede wszystkim dlatego, iż horyzonty te należały do sfery uniwersalnej, a nie osobistej. Ale były też horyzonty bardziej zróżnicowane, zwłaszcza w społeczeństwie stanowym. Również w tym przypadku horyzont nie należał do jednostki, lecz był własnością, na przykład, jej grupy, klasy, stanu, płci itd. Po drugie, horyzonty jawiły się jako już ustanowione. Nie istniała kwestia innowacji czy eksploracji; nie było miejsca na oryginalność, chyba że jako źródło błędu i dewiacji. Co wiąże się z trzecią różnicą, a mianowicie tą, że horyzont był całkowicie dany, na kształt przeznaczenia czy faktów obiektywnych, podczas gdy współczesna tożsamość, choć składa się z istniejących elementów, jest pojmowana jako rezultat indywidualnego wyboru. (...) rewolucja egalitarna nie była bynajmniej warunkiem wystarczającym: potrzebna była jeszcze (...) rewolucja ekspresywistyczna, która przyznaje każdej jednostce indywidualny sposób istnienia, i tym samym nakazuje, by każdy realizował swoje człowieczeństwo w całej jego wyjątkowości, a nie podporządkowywał się zewnętrznym wzorcom. (...) Moja tożsamość okazuje się przede wszystkim przedmiotem poszukiwań⁴¹.

Przedstawione uogólnienia opierają się na arbitralnym i kontrowersyjnym – naszym zdaniem – założeniu antytetyczności i rozłączności tego, co uniwersalne i/lub zbiorowe, oraz tego, co stanowi „własność jednostki”. Uprzedzając bardziej szczegółową dyskusję, zapytajmy, czy niezliczone w historii przykłady ofiarowania życia w obronie idei uniwersalnej lub zbiorowej nie świadczą, iż stanowiła ona „własność” głęboko indywidualną? Czy historia chrześcijaństwa (na przykład zakonów) nie świadczy o podejmowanym nieustannie wysiłku „innowacji i eksploracji”? Czy w biografjach świętych (np. Brygidy Szwedzkiej), twórców (np. Leonarda), mężów stanu (np. Dantyszka, Jana Zamoyskiego) nie było miejsca na oryginalność?

Sąd Charlesa Taylora wydaje się dyskusyjny zarówno z historycznego, jak i współczesnego punktu widzenia. Nie trzeba wszak dowodzić (czyniono to wielokrotnie, od Riesmana poczynając), że „wzorze zewnętrzne” wywierają w świecie zglobalizowanym ogromną presję na jednostki, które – usytuowane w perspektywie masowej – realizują swoje człowieczeństwo według modułów

⁴¹ Ch. Taylor, *Źródła...*, s. 11–12.

formowanych przez środowiska opiniotwórcze, a szczególnie według instrukcji przekazywanych za pośrednictwem mediów⁴².

Z drugiej strony, przysądzany tożsamości współczesnej indywidualny wybór wartości, które ją konstytuują, nie jawi się na tle tradycji, poświadczonej przez egzaminowaną w naszej dyskusji literaturę, jako zjawisko nowe. Postulat osobistego, rozumnego poznania wartości i antywartości, a następnie dokonania wyboru między nimi był wręcz toposem, jednym z najbardziej rozpowszechnionych w piśmiennictwie średniowiecznym, renesansowym i porenesansowym, a ikona Heraklesa *in bivio* może być uznana za emblemat literatury dawnej. Co więcej, decyzja o wyborze drogi życiowej łączyła się z indywidualnym ryzykiem i osobistą odpowiedzialnością. Zarówno hagiografia średniowieczna, jak biografistyka renesansowa wyrastały z przekonania, że *każdy realizuje swoje człowieczeństwo w całej jego wyjątkowości*.

Obserwacje te wydają się oczywiste, zważywszy, że kultura epok dawnych była oparta na fundamencie personalizmu chrześcijańskiego, wpajanego w elementarnej, powszechnej katechezie, ujętego filozoficznie przez św. Tomasa, następnie zaś przeformułowanego w kategoriach humanistycznej *paidei*, która zmierzała do samodzielnego odnalezienia i twórczej realizacji idealnego, a niepowtarzalnego w dziejach ludzkości projektu osobowego. Elementy indywidualistyczne i woluntarystyczne pozostawały więc immanentne poczuciu tożsamości.

Oczywiście konstytuujące tożsamość idee i wartości nie były emanacją spontanicznej subiektywności, lecz kształtowały się pod wpływem parenezy rodzinnej, szkolnej, religijnej i politycznej. Jednak konstrukt tożsamościowy podlegał introwertyzacji, zarówno zbiorowej, jak i indywidualnej; konkretyzował się w doświadczeniach wspólnotowych (aktach wojennych, ceremoniach państwowych i religijnych, wydarzeniach rodzinnych)⁴³ i osobistych, a również w towarzyszących tym doświadczeniom przeżyciach i racjonalizujących je

⁴² Giddens słusznie podkreśla, że w warunkach nowoczesności jednostka jest usytuowana między biegunami globalizmu i indywidualizmu, które – aczkolwiek sobie przeciwne – pozostają w ścisłej zależności. Celem książki jest opisanie tych powiązań. We *Wprowadzeniu (Nowoczesność i tożsamość...)*, s. 8) autor stwierdza: „Główną rolę odgrywają tu bez wątpienia środki przekazu: materiały drukowane i media elektroniczne. (...) Doświadczenie zapośredniczone kształtuje zarówno tożsamość jednostek ludzkich, jak i elementarny porządek relacji społecznych”. Media – zauważa autor – nie są „samozwrotne”, ale pozostają autonomiczne i rządzą się własnymi prawami. Stąd „wykluczenie i marginalizacja są efektami nowoczesności. Kusząc możliwością emancypacji, nowoczesne instytucje kreują jednocześnie mechanizmy tłumienia własnego «ja», a nie samorealizacji” (s. 10).

⁴³ Przykładem zalecenia dotyczące śpiewu *Bogurodzicy* w katedrze wawelskiej, szczególnie podczas uroczystości politycznych (koronacji). Por. J. Starnawski, *O „Bogurodzicy”...*, s. 124.

interpretacjach. Dość wspomnieć o *Testamencie* François Villona (nieuwarunkowanym wszak jego przynależnością do wspólnoty akademickiej Paryża) czy też o zapisach tożsamościowych w sylwach szlacheckich, w barokowej „poezji domowej” i rycerskiej, która najbardziej dobitnie, bo świadectwem krwi, dowodzi zakorzenienia się poczucia tożsamości zbiorowej w świadomości indywidualnej. Wespazjan Kochowski podkreśla, że bohaterskie akty sarmackiego żołnierza są świadectwem tożsamości składanym w wymiarze eschatologicznym, a śmierć na polu bitwy pozwala szlachcicowi, *by się przed Sędzią Wielkim kto i czym był, sprawił*. Zauważmy, że w tym krótkim zdaniu zawiera się wyrazista definicja tożsamości indywidualnej: oświadczenie i poświadczenie czynami wobec najwyższej Instancji oceniającej, kim (w sensie głęboko indywidualnym) i czym (w sensie społecznym) się było w spełnionym już życiu.

Otwarte pozostaje jednak pytanie o relacje tożsamości indywidualnej, zbiorowej i uniwersalnej. I tu chcę twierdzić (odwołując się do uwag wstępnych), że charakterystyczny dla dawnej kultury polskiej jest brak zasadniczego konfliktu między tożsamością indywidualną a zbiorową, mimo iż kategorie te – jedna z natury indywidualistyczna, druga standaryzowana – pozostają w stanie niezbywalnego napięcia. Konflikt ten wyeksponują, a raczej wykreują dopiero autorzy romantyczni. Renesansowi wychowawcy społeczeństwa (wśród nich Kochanowski) przekonywali, że uniwersalne wartości etyczne określają zarówno dobro indywidualne, jak i zbiorowe. Dobro i rozwój jednostki są zatem uwarunkowane, a wręcz tożsame z dobrem zbiorowym i *vice versa*. Potrydencycy moralści (wśród nich Skarga) powtarzali nieustannie, że autokreacja osobowa (*alias: humanitas; alias: świętość*) kulminuje w ofierze za miłą matkę Ojczyznę i jest legitymizowana ponad czasem i przestrzenią – w porządku metafizycznym. Kręgi indywidualny, zbiorowy i uniwersalny mają wspólne centrum. Jest nim Bóg, Stwórca kosmosu, Pan narodów i Ojciec każdego człowieka. W Nim odnajdują swoją tożsamość osoby, ludy i wszechświat.

Harmonia i komplementarność tożsamości indywidualnej, zbiorowej i uniwersalnej, ściśle między nimi interakcje wynikały z ich usytuowania w sferze aksjologicznej, a także z optymistycznych tendencji antropologii chrześcijańskiej i humanistycznej. Oba systemy uznawały Dobro i Mądrość za zwornik uniwersum i fundament ustroju politycznego, oba dowartościowały rozumność człowieka, pozwalającą rozróżnić dobro (zakorzenione w wartościach) od interesu (generowanego przez pożydlwość) i dokonać właściwego między nimi wyboru, profitującego w życiu osobistym i zbiorowym. W centrum obu konstruktywów sytuowała się wolność, interpretowana w duchu przyjętych założeń.

Wolność – zarówno indywidualna, jak i zbiorowa – to „przypojenie się” (jak mówił Skarga) do Dobra, to bowiem, co dobrem nie jest, zniewala i niszczy koherencję świata, państwa, jednostki. Stąd wniosek, że właściwie pojęta wolność indywidualna nie narusza wolności zbiorowej, lecz ją umacnia, zaś wolność zbiorowa (narodu, państwa) umożliwia realizację wolności indywidualnej. Nieprzypadkowo to właśnie polscy intelektualiści sformułowali koncepcję prawa międzynarodowego i wojny sprawiedliwej (także wobec pogan)⁴⁴, zaś teoria „makiaweliczna”, stawiająca niezależną od etyki uniwersalnej rację stanu ponad autonomią obywatela, obrosła w Polsce czarną legendą.

Dodajmy, odwołując się raz jeszcze do analiz Charlesa Taylora, że model interakcji między tożsamością zbiorową i indywidualną, ukształtowany w Pierwszej Rzeczypospolitej, odpowiada w znacznej mierze modelowi tożsamości w warunkach współczesnego państwa demokratycznego. To, co socjologowie odkrywają we współczesności i uznają za znamię jej „rewolucyjnego” nowatorstwa kulturowego, było w dawnej kulturze polskiej powszechnie akceptowane⁴⁵.

Między terażniejszością a przeszłością. Pamięć

W rozprawach na temat tożsamości w okresie poromantycznym wyrażane jest przekonanie, że dawne konstrukty różnią się od nowoczesnych statycznością, a wręcz bezruchem. Za słuszością tego stwierdzenia zdają się przemawiać: długowieczność struktur feudalnych oraz ideologia tradycjonalistyczna, głośno rezonowana w retoryce staropolskiej. Jednak w perspektywie obserwacji diachronicznej jawią się ewidentne różnice między zapisami tożsamościowymi w poezji Kochanowskiego, Kochowskiego i Krasickiego, choć wszyscy ci autorzy

⁴⁴ W książce Smitha (*Kulturowe podstawy...*, s. 33) znajdujemy rzadkie we współczesnej literaturze przedmiotu przypomnienie: „Idee narodu i wzajemnego poszanowania praw narodów były wyraźnie obecne podczas soboru w Konstancji w 1415 roku, a wiele odniesień do narodów i ich stosunków możemy znaleźć w wiekach wcześniejszych, aż po starożytność”. Warto dodać, że treści te wybrzmiewały w wypowiedziach polskich delegatów na sobór, przede wszystkim w traktacie Pawła Włodkowica *Tractatus de potestate papae et imperatoris respectu infidelium*.

⁴⁵ Charles Taylor (*Źródła...*, s. 14–19) stwierdza, że silna tożsamość zbiorowa we współczesnych państwach demokratycznych bazuje na suwerenności ludu, który jest uprawniony do podejmowania decyzji w oparciu o konsensus, na komunikacji, „słuchaniu się wzajemnym”, solidarności, wspólnym podejmowaniu zadań. Badacz konkluduje: „Rewolucja egalitarna doprowadziła do tego, iż mówi się teraz częściej o «godności», ale w znaczeniu zaproponowanym przez Kanta. Chodzi o status, który posiadają – przynajmniej w teorii – wszystkie istoty ludzkie”. Charakterystyka ta może być w całości przypisana projektowi ustroju demokracji szlacheckiej, a znaczenie przypisywane godności przez Kanta było ugruntowane w dobie humanizmu – od XV-wiecznych manifestów *de excellentia ac dignitate hominis* poczynając.

odwoływali się *unisono* do cnotliwych przodków⁴⁶. Gdzie zatem upatrywać różnicy między „ruchem” w poczuciu tożsamości dawnej i współczesnej?

Wydaje się, że różnica ta polega na osłabieniu, a nieraz wręcz zburzeniu dawnego fundamentu: wartości uniwersalnych. Tożsamość ponowoczesna nie jest zakorzeniona w porządku głębinowym (czy też metafizycznym), nie odwołuje się do prawd ponadczasowych, lecz do sfery zrelatywizowanej i nacechowanej tentatywnością. Natomiast tożsamość epok dawnych wyrastała na gruncie idei i wartości uznanych za obiektywne i niewzruszone. Różnice zaznaczające się w źródłach XV, XVI, XVII i XVIII w. dotyczyły więc z reguły historycznych upostaciowań tych samych w istocie lub podobnych principów. Innymi słowy: zmiany wynikające z aktualnych okoliczności nie naruszały pewnego kwantum wyznaczników tożsamości, obwarowanego pamięcią zbiorową, która – zdaniem Paula Ricoeura – jest *teraźniejszością przeszłości*⁴⁷. Definicja ta (z pochodzenia augustyńska) ujmuje istotę historyzmu humanistycznego, zmierzającego – przez głębokie poznanie przeszłości – do jej uobecnienia i wyzyskania w kreowaniu teraźniejszości (historia jest zwierciadłem naszych czasów) oraz projektowaniu przyszłości. Toposy pamięci i odwołania do *status ante*, uformowane pod wpływem wiary, że *historia* (= *memoria*) *vitae magistra*, zyskiwały zatem funkcje aktualizujące i projektujące. Oczywiście formantem tożsamości nie była historia „rzeczywista”, lecz „subiektywna”, włączona w narracje początku, szczególnie w mity etnogenetyczne. Możliwość scalenia temporalnego wynikała z ciągłości form strzeżonych przez tradycję.

„My” i „oni”

Autorzy rozpraw dotyczących związków europejskich Pierwszej Rzeczypospolitej⁴⁸ wielokrotnie podkreślali, że tożsamość młodych zbiorowości

⁴⁶ Zdaniem wielu badaczy, a wśród nich Walkera Connora (*When is a Nation?*, „Ethnic and Racial Studies” 1990, nr 1, s. 92–103), naród jest w istocie samoświadomą grupą etniczną, a więź narodowa opiera się na przekonaniu o pokrewieństwie ze względu na wspólnych przodków.

⁴⁷ P. Ricoeur, *Pamięć – zapomnienie – historia*, przekł. J. Migasiński, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany...*, s. 22–43. Przytoczona formuła na s. 26.

⁴⁸ Z obszernej literatury przedmiotu wymienię: *Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej. Materiały sesji naukowej na temat „Walka z cudzoziemszczyzną w kulturze polskiej (ksenofobia i postawa otwarta)”* zorganizowanej przez IBL PAN w dniach 25–27 XI 1971 r. w Warszawie, red. Z. Stefanowska, Warszawa 1971; *Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej*, red. J. Kłoczowski, t. 1–2, Lublin 1989; A. Walicki, *Sarmacja. Polska między Wschodem a Zachodem*, „Przegląd Polityczny” 2003, nr 62/63, s. 51–63; *Swojskość i obcość: o kategorii tożsamości w piśmiennictwie polskim na przełomie wieków. Prace literaturoznawcze poświęcone pamięci doktor Małgorzaty Żarczyńskiej*, red. A. Staniszeński, J. Chłost-Zielonka, Olsztyn 2004. Dodajmy, odwołując się do uwag prof. Sulimy, że przeciwstawienie „swojego” – „obcemu”, identyfikowanemu

konstruuje się w opozycji do „obcych”. W literaturze przedmiotu pojawiały się również opinie, że *o powstawaniu narodów w pełnym tego słowa znaczeniu możemy mówić dopiero wtedy, gdy ich członkowie w większości potrafią określić nie tylko to, kim nie są, lecz również kim są, a co ważniejsze, mają poczucie przynależności do narodu i uczestnictwa w jego życiu*⁴⁹.

Jak zatem opozycja ta jawi się w interesującym nas okresie?

Na pierwszy rzut oka widać, że na mapie politycznej XVI i 1. poł. XVII w. „oni” sytuowali się głównie poza kręgiem europejskim, na Wschodzie⁵⁰. Relacje z krajami europejskimi nie były (po wyeliminowaniu konfliktu krzyżackiego) nacechowane wrogością ani trwałym poczuciem zagrożenia⁵¹. Charakterystycznym tego przejawem jest zredukowanie przez Górnickiego passusu wyrażającego w tekście Castiglione’a lekceważenie dla innych nacji. Przykład to nieodosobniony. Zjawiska „filii i fobii” miały w dobie renesansu raczej subtelny charakter (by wspomnieć konfrontację Hussowczyka z literatami rzymskimi czy też narzekania Janicjusza na austriackie gospody) i znajdowały często ujście w śmiechu, na przykład z włoskiej diety czy przykrego dźwięku języka niemieckiego.

Znamienny był także prymat treści irenicznych (promowanych już, mimo akcji antykrzyżackiej, przez intelektualistów XV w., a potem czerpanych z erazmianizmu) nad ideologią ekspansjonistyczną (dymitriady miały ówczesnie licznych krytyków). Ważna w tym aspekcie stała się europejska solidarność antyturecka, która nadała naszej formule tożsamościowej charakter otwarty i nienacjonalistyczny, niwelowała antytetyczność tego, co przynależne Rzeczypospolitej, i tego, co europejskie. Na otwartość tę wpłynęło niewątpliwie doświadczenie wielonarodowości państwa jagiellońskiego.

Zauważmy, że ten stan świadomości zbiorowej świadczy o bezprecedensowej w Europie dojrzałości obserwowanego konstruktów, który – zdaniem Taylora – ukształtował się w demokracjach europejskich w końcu XIX lub na początku XX w.

Zasadnicza zmiana dokonała się w kulturze Rzeczypospolitej po inwazji szwedzkiej. Uprzejme wobec Szwedów opinie Andrzeja Zbylitowskiego

z „wrogiem”, jest niezwykle silne w kulturach wschodniosłowiańskich (por.: W.J. Propp, *Morfologia bajki*, przekł. W. Wojtyga-Zagórska, Warszawa 1976). Konsultant upatruje tu różnic międzykulturowych i wskazuje trop porównawczy.

⁴⁹ A.D. Smith, *Kulturowe podstawy...* (z odwołaniem do Connora, *When is...*), s. 16.

⁵⁰ Postawę tę dokumentuje bogata literatura pamiętnicza, m.in.: E. Otwinowski, *Wypisanie drogi tureckiej*, 1557; S. Niemojewski, *Diariusz drogi spisanej i różnych przypadków pociesznych i żalonych, prowadząc córkę Jerzego Mniszka, Marynę, Dymitrowi Iwanowiczowi w roku 1606*.

⁵¹ Oczywiście jest to upraszczające uogólnienie. Nie bierzemy pod uwagę konfliktów, które wszakże nie zmieniły radykalnie mentalności zbiorowej.

w *Drodze do Szwecyj* (1597) nie mogły funkcjonować po roku 1655. I to nie tyle ksenofobia polskiej szlachty, co konsekwentna polityka kulturalna Szwecji: odrzucenie uniwersalnej łaciny i wspólnoty religijnej, a także kontynentalnych konwencji estetycznych i towarzyskich, jak również pogwałcenie prawa międzynarodowego i zdradzieckie poczynania Karola Sudermańskiego wobec bliskiego krewnego, na koniec bestialstwo agresora spowodowały załamanie się humanistycznej równowagi między „my” i „oni”. Niestety, rzutowało to także na strukturę tożsamości wewnątrzpaństwowej (by wspomnieć o sprawie arian).

Co się tyczy wewnątrzpaństwowych aspektów tożsamości zbiorowej, powinniśmy docenić działania państwa i Kościoła, a także autorów renesansowych: historiografów, geografów, poetów, teoretyków ustroju i publicystów na rzecz integracji wielokulturowej Rzeczypospolitej. Łatwo dostrzec braki lub niepowodzenia i krytykować *ex post*, ale można zapytać, czy współczesne rządy i społeczeństwo sprostałyby tak trudnemu zadaniu...

Konstrukt tożsamościowy nie był oczywiście monolityczny. Obserwujemy stałe wyodrębnianie się i dyferencjację tożsamości szlachty, mieszczaństwa, magnaterii, a także kształtowanie się regionalnych i wyznaniowych konstelacji tożsamościowych. Wyraziste i zróżnicowane, nie destruowały one jednak tożsamości zbiorowej mieszkańców Rzeczypospolitej. Nawet formuła sarmacka, identyfikowana z *modus vivendi* szlachty, nie wykluczała ze wspólnoty „młodszej braciej” (przykładem utwory Jana Jurkowskiego, Jakuba Boczyłowica o Sobieskim, a przede wszystkim autorytet mieszczanina Piotra Skargi) i dopuszczała demokratyczną, a co więcej wieloetniczną interpretację mitów etnogenetycznych⁵². W kontekście opinii, że idealny typ narodu (w rozumieniu XIX-wiecznym) ma charakter etnocentryczny, należy docenić awangardowość kształtującej się w Rzeczypospolitej tożsamości wieloetnicznej.

Charakterystyczna jest również rzadkość w literaturze XVI i XVII w. zjawisk o charakterze ekskluzywnym (tak licznych np. w Paryżu Ludwika XIV), przy równoczesnym wzroście tendencji egalitarnych. Kariera „demokratycznych” *pieśni, tańców i padwanów*, literatura sowizdrzalska czy okolicznościowa

⁵² Podczas dyskusji „Sarmatyzm a barok – porządkowanie pojęć”. *Uniwersytet Warszawski 18 IV 1994* (podała do druku M. Elżanowska, „Ogród. Kwartalnik” 1994, nr 4, s. 48–107) Rostysław Radyszewskij interesująco mówił o uczestniczeniu we wspólnocie sarmackiej Rusinów (Ukraińców i Białorusinów) oraz o oddziaływaniu sarmatyzmu na Rosję. Badacz podkreślał wielonarodowościowy i wielowyznaniowy charakter państwa, niefortunnie – jego zdaniem – nazwanego Rzeczpospolitą Obojga Narodów. Wskazywał przykłady oryginalnie pojmowanych wartości (np. wolność jako brak bojaźni o przeszłość).

świadczą, że tożsamość zbiorowa obejmowała różne środowiska, zyskując wymiar ponadstanowy i ponadetniczny.

Ważnym czynnikiem integrującym tożsamość mieszkańców Rzeczypospolitej, rozpoznawalnym znakiem jej odrębności wśród państw europejskich, była tolerancja wyznaniowa. Działania na rzecz zgody były motywowane argumentami czerpanymi z ideologii humanistycznej: platońskimi lub erazmiańskimi. Porażka, jaką poniósł sędziwy Jan Zamoyski na sejmie w 1597 r., apelując o zaniechanie konfliktów wyznaniowych wobec zagrożenia Rzeczypospolitej, była wydarzeniem o wadze symbolicznej: zwiastowała radykalne prze wartościowanie, a zarazem restrukturyzację konstruktu tożsamości zbiorowej.

Od tej pory zaznaczał się w świadomości zbiorowej dyskurs wykluczający. Ukształtowany on został w retoryce wyznaniowej, i to po obu walczących stronach. I wprawdzie z historycznego oddalenia słychać przede wszystkim agresywny głos Skargi, to jednak trzeba pamiętać, że Marcin Krowicki, Krzysztof Kraiński czy Melecjusz Smotrycki nie byli mniej wymowni w inwektywach niż Marcin Łaszcz SI. Co więcej, że argumentami (już nie retorycznymi) w kontrowersjach wyznaniowych były takie wydarzenia, jak śmierć Marcina Laterny, Andrzeja Boboli czy rzeź w Humaniu.

Obserwacja zmian mentalnościowych dokonujących się w okresie poreneansowym rodzi na koniec pytanie, który z funkcjonujących w systemie konstruktów osoby i zbiorowości zyskał rangę rdzennego, które zaś zostały zdegradowane do roli podrzędnej lub peryferycznej⁵³. Nie przesądzając sprawy wymagającej poważnej debaty, zauważę tylko, że usiłowania obozu trydenckiego (reprezentowanego przez Skargę) zmierzały do wysunięcia się na plan pierwszy konstruktu religijnego, a zarazem do sakralizacji konstruktu politycznego, mającego dotychczas prymat i charakter ponadwyznaniowy. Usiłowania te nie zostały w pełni zrealizowane, dokonywała się jednak fuzja tożsamości religijnej, politycznej i stanowej. Doszło również – jak sądzę – do przesunięcia struktury tożsamościowej z obszaru idei na teren ideologii. Stąd zasadnicze zmiany tej struktury: dyskurs otwarty ulegał zamknięciu, zyskiwał cechy „zastosowania” i często przejawiał tendencje konfrontacyjne. Tendencje te uznaje się za przejaw oddalania się kultury Rzeczypospolitej od Europy. Czy słusznie – pozostaje to kwestią otwartą.

⁵³ G. Kelly, *The Psychology...*, definiuje konstrukt rdzenny jako taki, który nie może zostać zmieniony bez poważnych konsekwencji dla całego systemu.

Summary

Presentation of identity in the literature of the early times

The article aims to outline the issue of historical research on individual and collective identity and to establish the cognitive perspective in which one can interpret the identity issues presented in the literary texts of the early times: of the Middle Ages, the Renaissance, and the Baroque.

The author in a fragmentary way recounts the state of research and, by referring to the assumptions of Erik Erikson and Anthony Giddens, defines the identity of an individual as a process of self-determination of a person in relation to the person himself or herself and to others. This process, directed towards itself, integrates physical-psychological and moral entity. Directed towards others, it creates a bond with the cultural tradition. A sense of identity, constantly developed and restated, places the person in a moral sphere, defines the hierarchy of values, and at the same time determines the functioning in the social space.

Not only individuals are the bearers of values that define identity but also communities present in a common culture circle, i.e. nations, which is reflected in the attitudes and choices of human existence.

The author argues that awareness constructs appeared much earlier than is believed by researchers who trace their origins to the time after the French Revolution, i.e. already in the Middle Ages. By starting a discussion with a modernist approach, she argues that the democracy model of European bourgeois states has its antecedents in the democracy system of nobility of the 16th and 17th centuries. All the features recognized by these researchers for generating a sense of identity were developed here.

Observations of identity crystallizing in the culture of the Middle Ages, the Renaissance, and Baroque period were located in the background of the following horizons: universal, collective, and individual. The author argues that the assumption of antitheticism and separability of what is universal and/or collective, what is individual, is anachronistic. In the culture of those eras we can see analogous structures of individual and collective identity, their co-existence and complementarity.

Also under consideration are the similarities and differences between the constructs of identity operating in medieval and early modern cultures as well as in the culture of the 18th century. Mainly the properties of the collective memory are discussed, as well as one's relationship to the "Own" and the "Other", from which the excluding discourse emerges.

Translated by Zbigniew Zabielski