

ŻYDZI CZĘSTOCHOWIANIE

LOSY ŻYDÓW CZĘSTOCHOWIAN 1945–2009

Redakcja naukowa
Jerzy Mizgalski
Jerzy Sielski



RECENZENCI

prof. zw. dr hab. Ryszard Szwed
dr hab. Jerzy Juchnowski, prof. UW

REDAKTOR PROWADZĄCY

Marlena Marchewka

KOREKTA

Ewa Jankowiak

PROJEKT OKŁADKI

Krzysztof Galus

REDAKTOR TECHNICZNY

Dariusz Żulewski „Dartekst Studio dtp”

Publikacja współfinansowana przez Zygmunta Rolata

© Copyright by Wydawnictwo Adam Marszałek
Toruń 2011

ISBN 978-83-7780-123-9

Wydawnictwo prowadzi sprzedaż wysyłkową:
tel./fax 56 648 50 70, e-mail: marketing@marszalek.com.pl

Wydawnictwo Adam Marszałek, ul. Lubicka 44, 87-100 Toruń
tel. 56 664 22 36, 56 660 81 60, www.marszalek.com.pl, e-mail: info@marszalek.com.pl
Drukarnia nr 2, ul. Warszawska 52, 87-148 Łysomice, tel. 56 678 34 78

SPIS TREŚCI

JERZY MIZGALSKI	
Ocaleni – w poszukiwaniu swojego miejsca w powojennej rzeczywistości . . .	9
SIGMUND ROLAT	
Mój wyjazd i powroty do Polski	17
ALAN SILBERSTEIN	
Wywiad	31
JAN BŁUSZKOWSKI	
Cechy dystyktywne stereotypów Żydów w świadomości Polaków.	43
REGINA RENZ	
Mój dom, moje miasto i miasteczko. Obraz życia żydowskiego sprzed zagłady	57
JERZY SIELSKI	
Uwarunkowania polityczne w Polsce po II wojnie światowej a mniejszości narodowe na przykładzie społeczności żydowskiej	72
MICHAŁ ŚLIWA	
Szukam antysemityzmu. O stosunku polskich socjalistów do kwestii żydowskiej w Drugiej Rzeczypospolitej.	89
FELIKS TYCH	
Ocaleni z Hasagu	102
SZEWACH WEISS, MAŁGORZATA SOJA	
Być Żydem dzisiaj.	107
SYLWESTER WRÓBEL	
Spółeczne funkcje miasta	118
ANNA ZASUŃ	
Psychospołeczne i psychopolityczne zróżnicowanie pojęcia tożsamości ze szczególnym uwzględnieniem społeczności żydowskiej	139

DARIUSZ ZŁOTKOWSKI

Testamenty częstochowskich Żydów z lat 1834–1865 obrazem ich aktywności gospodarczej i społecznej 171

ARYE EDELIST

Wspomnienia. 192

ELIZABETH FISZER

Landauowie w Częstochowie 209

EDWARD GABRIEL HOROWITZ

Ocalenie w centrum Częstochowy 215

KAZIMIERZ ŁASKI

Kilka wspomnień. 230

ADA OFIR

Tak się zaczęło moje przysze życie 235

FELICJA KARAY

Kilka słów o książce *Obóz Hasag-Apparatebau w Częstochowie* 319

BOLESŁAWA PROSKUROWSKA

Wspomnienia. 324

ANDREW RAJCHER

Powojenna emigracja i tożsamość – australijskie doświadczenie 360

LEA SIGIEL-WOLINETZ

Wywiad. 383

HALINA WASILEWICZ

Moje życie w Częstochowie 395

SAMUEL WILLENBERG

Perec Willenberg 402

ANNA GOLDMAN

Wywiad 409

HASSENFELD MARIAN

Wspomnienia. 422

ELŻBIETA MUNDLAK-ZBOROWSKA

Wywiad 429

SEWERYN SZPERLING

Syn czworga rodziców 436

Anna Zasuń¹

PSYCHOSPOŁECZNE I PSYCHOPOLITYCZNE ZRÓŻNICOWANIE POJĘCIA TOŻSAMOŚCI ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM SPOŁECZNOŚCI ŻYDOWSKIEJ

WPROWADZENIE

„Tożsamość” (*identity*) jest terminem znanym na gruncie wielu nauk, jest też potocznie i często używany w codziennym języku. Pojęcie tożsamości jest także wieloznaczne: to identyczność i prawdziwość, ale też bycie tym samym, termin ten może również dotyczyć odniesienia wobec kogoś lub czegoś, wskazania granic, różnicy i zarazem podobieństwa. Pojęcie tożsamości odnosi się do każdego, ponieważ: zwykle z czymś się utożsamiamy, jesteśmy kimś – to znaczy, mamy tożsamość i określoną indywidualność, należymy też do jakiejś grupy. Zawsze istnieje coś, co nas określa: poglądy, wyznanie, rasa, płeć, kultura, grupa społeczna, polityczna itd. Podstawa mówienia o tożsamości może być szersza lub specyficzna (wąska): np. tożsamość ogólnoludzka (więzi naturalne i wspólnotowe) a tożsamość w obrębie wspólnot ludzkich (więzi społeczne, kulturowe)². W obrębie nauki pojęcie tożsamości posiada wiele definicji i modeli teoretycznych, rozwijanych przez różne dyscypliny humanistyczne. Przedstawione tu ujęcie tożsamości dotyczyć będzie zasadniczo stanowiska psychologii społecznej i psychologii polityki z uwzględnieniem – tam gdzie to uzasadnione – psychologii osobowości. Osobną częścią

¹ Pracownik Instytutu Nauk Politycznych Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie.

² J. Mizgalski, *Tożsamość polityczna. Studium zjawiska*, Toruń 2008, s. 19.

będzie charakterystyka kulturowych przykładów funkcjonowania silnej tożsamości grupowej, ze szczególnym uwzględnieniem społeczności żydowskiej. Zaznaczyć należy jednak, że nie jest to studium przypadku, a raczej analiza porównawcza, dla której Żydzi są szczególnym, lecz nie jedynym egzemplarzem.

Człowiek jako istota z natury społeczna posiada szczególnie silną potrzebę samookreślenia, samodefiniowania, także potrzebę porządkowania rzeczywistości. Funkcjonowanie jednostki w złożonym świecie byłoby niemożliwe bez pewnych psychologicznych strategii radzenia sobie z nieograniczoną wręcz porcją informacji, które do niej docierają. Jednym z ważniejszych mechanizmów motywacyjnych jest dążenie człowieka do prawdy o świecie i o sobie. Zasadniczą strategią porządkowania wiedzy o świecie i organizowania informacji, które nas otaczają, jest posługiwanie się schematami. Nasza wiedza, a dokładnie wiedza społeczna, to „względnie trwała, poznawcza reprezentacja społecznego otoczenia jednostki – sytuacji społecznych, ludzi, ich działań i własności, zdarzeń, w których uczestniczą”³. Jednostka korzysta ze schematów, które umożliwiają szybką, niewymagającą każdorazowo uczenia się i poznawczej analizy informacji, orientację w sytuacjach nowych, nieznanach. Schematy są pod pewnym względem pokrewne względem pojęcia stereotypu, a także kategoryzacji. W każdym z tych zjawisk zachodzi to, co Gordon Allport nazwał upraszczaniem myślenia, oszczędzaniem na poznawaniu, aby sprostać złożoności otaczającego nas świata. W przypadku schematów, są to punkty odniesienia, swego rodzaju matryce w umyśle, a korzystanie z nich jest aktywnością, która ma charakter przystosowawczy. Schemat jest terminem znanym m.in. dzięki pracom Jeana Piageta, współcześnie używanym na określenie strukturalnego i funkcjonalnego elementu wiedzy semantycznej, posiadanej przez jednostkę, a odnoszącym się do określonego wycinka rzeczywistości⁴. Wśród kilku kategorii schematów (schematy przedmiotów, schematy zdarzeń, tj. skrypty, schematy atrybutywne oraz tzw. metaschematy)⁵, występuje także schemat Ja, dzięki któremu wiemy, kim jesteśmy, tj. potrafimy określić samych siebie pod względem działania, emocji i motywacji. Schematy Ja są „strukturami myślowymi, które pomagają nam w organizowaniu wiedzy o sobie”⁶. Dzięki schematom działamy,

³ B. Wojciszke, *Teoria schematów społecznych. Struktura i funkcjonowanie jednostkowej wiedzy o otoczeniu społecznym*, Wrocław 1986, s. 7.

⁴ Ibidem, s. 16.

⁵ Ibidem, s. 20–32.

⁶ E. Aronson, T.D. Wilson, R.M. Akert, *Psychologia społeczna*, Poznań 2006, s. 127.

regulują nasze zachowania i wybory, a funkcję tę można nazwać samoregulacją. Schematy można uznać za „budulec” dla tożsamości.

W najprostszym ujęciu pojęcie tożsamości zawiera w sobie trzy cechy: 1) podobieństwo/różnica między przynajmniej dwoma obiektami, 2) podobieństwo może być tak znaczne, że gubi się odrębność obiektów, 3) cechy, z których powodu istnieje podobieństwo/różnica (choć nie muszą to być wszystkie cechy, a wyróżnione) – w rezultacie tożsamość to „bycie tym samym”⁷, co automatycznie, w innym kontekście (wobec innego obiektu) oznaczać może „bycie różnym”. Doświadczenie z drugim człowiekiem jest ważnym czynnikiem kształtowania się tożsamości, która wyłania się „poprzez identyfikację [...] jak i poprzez różnicowanie się [...] i znajdowanie własnej odrębności”⁸. Jeżeli tożsamość jest determinantą wielu postaw i decyzji, w tym także społecznych i politycznych, można uznać ją za kategorię samoświadomości i samoregulacji, byłaby więc swego rodzaju schematem Ja. Przemawia za tym ujęcie tożsamości własnej osoby jako zbiór „określeń, reprezentacji własnej osoby” – to posiadane przez podmiot „wizje własnej osoby, a dokładniej wizje tego, co dla autocharakterystyki najważniejsze, najbardziej charakterystyczne i specyficzne”⁹. Kristen Monroe, mając na uwadze niektóre rodzaje aktywności politycznej, uznanej za ekspresję tego, w jaki sposób jednostka spostrzega siebie w relacji względem innych, gdzie percepcja ta jest zarazem rodzajem ograniczenia wyborów osoby, stwierdziła, że – „tożsamość jest pierwotna wobec wartości człowieka”, a „czyny o charakterze etycznym [...] wynikają z głęboko zakorzenionych instynktów, predyspozycji i nawyków zachowania związanych z centralną sferą tożsamości człowieka”¹⁰. Tożsamość można uznać za zasadniczy konstrukt osobisty, na który składają się, poza reprezentacją własnej osoby, także elementy światopoglądu, uczucia i wartości. Można dalej powiedzieć, że „Tożsamość jest bardziej podstawowa niż świadomie deklarowane wartości. Rdzeń owej tożsamości zawiera nasze dominujące przekonanie o tym, kim jesteśmy oraz jaki rodzaj zobowiązań i związków łączy nas z innymi ludźmi”¹¹. Zgodnie z tak rozumianą tożsamością, wybory dokonują się według ściśle określonych możliwości wynikających z tego, kim jesteśmy lub w jaki sposób postrzegamy sami siebie i świat

⁷ J. Mizgalski, *Tożsamość polityczna polskich Żydów w XIX i XX wieku na przykładzie Częstochowy*, Częstochowa 2007, s. 19.

⁸ H. Malewska-Peyre, *Ja wśród swoich i obcych*, [w:] P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Peyre (red.), *Tożsamość a odmiennosc kulturowa*, Warszawa 1992, s. 20.

⁹ Ibidem, s. 19.

¹⁰ K. Skarżyńska (red.), *Podstawy psychologii politycznej*, Poznań 2002, s. 170.

¹¹ Ibidem, s. 170.

zewewnętrzny. Pojęcie tożsamości stanowi pomoc w wyjaśnianiu tego, jak jednostka postrzega i rozumie świat, jak wyodrębnia siebie i innych, pomaga też zrozumieć analizę zjawisk i autoanalizę, której osoba dokonuje w toku codziennych wyborów i działań.

TOŻSAMOŚĆ – WYBRANE UJĘCIA TEORETYCZNE

Pojęcie tożsamości doczekało się wielu definicji¹². Różnie też prezentowane są jej zasadnicze składowe. Można powiedzieć, że najbardziej elementarnym i zarazem naturalnym aspektem tożsamości jest własna płeć. Jest ona uwarunkowana nie tylko biologicznie. Poczucie własnej płci zdeterminowane jest także czynnikami kulturowymi, które różnicują funkcje, postawy i koncepcje płci. Naturalnym wyznacznikiem preferencji specyficznych dla każdej płci jest ludzka psychofizjologia. Nie zawsze jednak biologiczna płeć odpowiada psychicznemu poczuciu własnej płci. Zatem w tym znaczeniu można także mówić o specyficznej tożsamości transwestyty, transseksualisty czy psychologicznego androgyna. Tożsamością naturalną, już nie w wymiarze biologicznym a psychologicznym, można nazwać także indywidualny sposób określenia samego siebie, samoświadomość, której szczególne znaczenie i kształtowanie psychologowie rozwojowi wskazują w okresie dorastania. To z tym znaczeniem tożsamości, która jest niezbędnym aspektem właściwego rozwoju osobowości, wiąże się w sposób szczególny pojęcie „kryzysu tożsamości”. Problematyką kryzysu tożsamości¹³ zajmował się szczególnie Erik Erikson w swojej teorii rozwoju psychospołecznego, wywodzącej się z nurtu psychoanalitycznego. Erikson zwracał uwagę na dynamiczne i rozwojowe aspekty tożsamości. Warto zaznaczyć, że Eriksonowska teoria rozwoju, opisana właśnie na bazie kryzysów pojawiających się na każdym etapie rozwoju, została przedstawiona w postaci dychotomicznych stadiów. Jednym z kluczowych momentów rozwoju jest w tym ujęciu stadium: tożsamość *versus* rozproszenie ról. Za początek kryzysu zwykle uznaje się pojawienie się refleksji nad sobą i próba odpowiedzi na pytanie, „kim jestem”? Młodemu człowiekowi niezbędne dla pomyślnego rozwiązania kryzysu są nie tylko wartościowe doświadczenia z samym sobą, ale i grupą społeczną. Dowodzą

¹² Obraz komplementarnej tożsamości jednostki – zob. np. J. Mizgalski, *Tożsamość polityczna. Studium...*, op. cit.

¹³ Kryzysem tożsamości, szczególnie jego negatywnym rozwiązaniem, zajmował się także Leon Festinger, twórca teorii porównań społecznych i dysonansu poznawczego.

tego krytyczne warunki, których wymaga zyskanie pomyślnej identyfikacji. Należą do nich: poczucie wewnętrznej identyczności i ciągłości, potwierdzenie tej identyczności przez innych, pozytywna weryfikacja obrazu siebie w kontaktach z innymi ludźmi¹⁴. Tożsamość pozytywna jest rezultatem pozytywnie rozwiązanego kryzysu i w konsekwencji umiejętności zakorzenienia w świecie społecznym, oznacza także przywiązanie do trwałych, zwykle zapośredniczonych w młodym wieku, wartości i ideałów pochodzących od wczesnych wzorców społecznych (rodzice, wychowawcy), a zweryfikowanych w toku indywidualnych doświadczeń. To pomyślne rozwiązanie (przypada na późny okres młodzieńczy) prowadzi do ukształtowania jasnego obrazu siebie – przez Pawła Boskiego nazwane pozytywnym modelem tożsamości, ponieważ indywidualność i autentyczność „zakładają włączenie jednostki w kulturę a nie »emigrację wewnętrzną«”¹⁵. Tożsamość negatywna może być wynikiem fiaska kryzysu, braku pozytywnej identyfikacji z własną rolą, dezorientacji w postrzeganiu siebie (Leon Festinger dodaje tu negatywne porównania z innymi), a nawet alienacji społecznej, przy czym „negatywna” oznacza tu przyjęcie postaw sprzecznych z tymi, które prezentują zewnętrzne autorytety, może też prowadzić do buntu przeciwko nim¹⁶. Grupą społeczną, która ma ogromny wpływ na regulację tego kryzysu, jest rodzina. Jest to zarazem najmniejsza i najbardziej podstawowa grupa społeczna. Ponieważ jest ona kształtowana także przez wpływy przeszłości (czynniki osobiste, społeczne, kulturowe i in.), można powiedzieć, że jest pierwszym, wielowymiarowym wzorcem dla kształtującej się tożsamości młodego człowieka. „Tożsamość kulturowa społeczności oddziałuje na kształtowanie się tożsamości społecznej, która wyraża się nie tylko w określonym stylu życia, poziomie posiadania i zaspokajania potrzeb, lecz także w wyposażeniu i funkcjonowaniu domu, posiadaniu pewnych przedmiotów, organizacji przestrzeni domu i jego otoczenia. [...] Dom rodzinny jest wielofunkcyjna, podstawową i praktycznie najważniejszą instytucją w formowaniu tożsamości społecznej, a w tej tożsamości politycznej”¹⁷. Kształtowanie się tożsamości wiąże się jednak z szerszym problemem niż tylko dorastanie, jest to proces

¹⁴ Maria Kielar-Turska, *Rozwój człowieka w pełnym cyklu życia*, [w:] J. Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 1, Gdańsk 2000, s. 314.

¹⁵ P. Boski, *O byciu Polakiem w ojczyźnie i o zmianach tożsamości kulturowo-narodowej na obczyźnie*, [w:] P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Peyre (red.), *Tożsamość a odmiennosc...*, op. cit., s. 85.

¹⁶ Maria Kielar-Turska, *Rozwój człowieka...* op. cit., s. 315; por.: H. Malewska-Peyre, *Ja wśród swoich...* op. cit., s. 45–46.

¹⁷ J. Mizgalski, *Tożsamość polityczna polskich Żydów...*, op. cit., s. 26–27.

zmian i podatności na wpływy jednostki (lub grupy), polega na „wylanianiu się owej tożsamości jednostki lub/i zbiorowości pełnej, z nieograniczonej liczby jej aspektów (tj. cząstkowych tożsamości – tożsamości aspektowych), jako całości spójnej i zintegrowanej w formie tożsamości autonomicznej, częściowo stereotypowej (do pewnego stopnia stałej, ustabilizowanej), ale która jest równoważona przez tożsamościowe czynniki kreatywne”¹⁸. Jest to proces „historyczny”, zatem ma on moment początkowy (narodziny jednostki lub powstanie grupy), sięga wstecz do dziedzictwa (wpływy tradycji, kultury, norm itd.) i zawiera w sobie potencjalnie przyszłe możliwości, bowiem podlega stałym zmianom. W tym sensie można powiedzieć, że tzw. „ostateczna tożsamość” jednostki jest raczej możliwa do opisanie w kontekście danego etapu życiowego lub momentu historycznego, nie zaś z perspektywy całego istnienia (osoby, grupy)¹⁹, i choć zwykle przedstawia się jako koherentna, to jej spójność odpowiada właśnie tym momentom w czasie. Malek Chebel, antropolog i specjalista od islamu, tak pisze o tożsamości: „jest fenomenem niestałym, którego cechą jest poszukiwanie stałości w zmienności”²⁰.

Pojęcie tożsamości wiąże się z zakorzenieniem osoby w świecie zewnętrznym (kultura, grupa społeczna, naród itp.), związanym z procesami przyswajania wzorców kulturowych, socjalizacji, edukacji, doświadczenia itd. W tym wypadku można mówić o formowaniu się tożsamości społecznej i kulturowej. Ponieważ jednym z najważniejszych punktów odniesienia dla jednostki pozostaje przez całe życie grupa społeczna, zatem między tożsamością osobistą a społeczną związki są szczególnie silne. Uwagę na to zwrócił już Henri Tajfel, autor eksperymentów dotyczących tzw. „grup minimalnych”, badacz zjawiska uprzedzeń i kategoryzacji społecznej. Dzięki niemu tożsamość społeczna jest definiowana przez przynależność do grup społecznych²¹. W związku z tym i funkcja, jaką pełni tożsamość społeczna w życiu jednostki, dotyczy przede wszystkim przestrzeni międzyludzkiej, relacji i wzajemnych oddziaływań na siebie ludzi. Tożsamość kulturowa, którą można także nazwać zbiorową, pozostaje pod wpływem zasadniczo trzech składowych: dziedzictwo kulturowe, składowe elementy danej kultury, kontekst zewnętrzny, uwzględniający wpływy innych kultur²². Rzeczą osobną jest oczywiście definicja samej kultury, od niej zależeć będzie sposób opisanie

¹⁸ J. Mizgalski, *Tożsamość polityczna. Studium...*, op. cit., s. 46.

¹⁹ Ibidem, s. 46.

²⁰ H. Malewska-Peyre, *Ja wśród swoich...* op. cit., s. 21.

²¹ Ibidem, s. 22.

²² J. Mizgalski, *Tożsamość polityczna. Studium...*, op. cit., s. 27.

wymienionych składowych, a także funkcji, jakie spełniać będzie tożsamość kulturowa. Obydwa przywołane powyżej określenia tożsamości – tej szerszej, raczej naturalnej i tej społecznej, kulturowej – można uznać za składowe tzw. tożsamości ogólnoludzkiej. Podział ten sugeruje zarazem, że funkcjonowanie jednostki w świecie uwarunkowane jest zawsze siłą oddziaływania tak indywidualnych (biologicznych, osobowościowych itd.), jak i kolektywnych czynników. W nawiązaniu do tych ostatnich, psychologia polityki omawia pojęcie tożsamości na gruncie rozważań poświęconych m.in. nacjonalizmowi, patriotyzmowi, państwowości i ponadpaństwowości²³. Szczególne znaczenie pojęcia tożsamości podkreśla się także przy zjawisku etnocentryzmu (zob. też dalej), tj. forowaniu grupy własnej w poczuciu wyższości i osobistej doskonałości jej członków. Stosunki międzynarodowe – czy, mówiąc ogólnie, międzygrupowe – są ufundowane na podstawach tożsamościowych, na dostrzeganiu odmienności w połączeniu z silną wewnątrzgrupową identyfikacją. Są ważnym zagadnieniem nauk politycznych, społecznych, ale też psychologii. Włączają także problematykę z zakresu teorii komunikacji, konfliktów i strategii ich rozwiązywania. Doskonałymi przykładami dla tej tematyki mogą być zróżnicowane orientacje jednostek i grup względem własnego narodu, mające szereg określeń: „narodowa świadomość i tożsamość”, „narodowa asertywność”, „narodowa lojalność”, „narodowa duma”, „patriotyzm”, „pseudopatriotyzm”, „narodowy szowinizm” czy wręcz „ksenofobia” rozumiana jako lęk przed „obcymi”, oraz „nacjonalizm”²⁴. Każda z tych orientacji, będąc postawą, zawiera specyficzny dla siebie komponent emocjonalny, poznawczy (system przekonań) i behawioralny (zachowania). Relacja osoby względem grupy własnej (ja i mój naród) może być określona jako przywiązanie, poczucie wyższości czy dominacji, jako identyfikacja uwzględniająca lub wykluczająca wartości grup „obcych”, czy wreszcie może być nazwana czynem i poświęceniem, które są uwarunkowane uczuciami, jak pisze Tadeusz Bodio, o romantycznej wymowie patriotyzmu²⁵. Postawy te stanowią ważny aspekt osobowości, powiedzieć można, że „układają się w umysłach ludzi jako słabo powiązane syndromy przekonań i emocji”²⁶.

Innego spojrzenia na kulturowe i społeczne wyznaczniki tożsamości, jak również na samą tożsamość, dostarcza nurt psychologii kultury. Jest to

²³ Ciekawym przykładem mogłaby tu być także tożsamość apatrydy, tj. bezpaństwowca.

²⁴ K. Skarżyńska (red.), *Podstawy psychologii...*, op. cit., s. 275.

²⁵ T. Bodio, *Między romantyzmem i pragmatyzmem. Psychopolityczne aspekty transformacji w Polsce*, Warszawa 2000, s. 33.

²⁶ K. Skarżyńska (red.), *Podstawy psychologii...*, op. cit., s. 281.

ujęcie, dla którego istotną podstawą teoretyczną była psychologia głębi. Na gruncie psychologii kultury tożsamość opisuje się jako złożoną ze sfery naturalnej, społecznej, psychologicznej i kulturowej. Zenon Waldemar Dudek²⁷ wyjaśnia każdą z nich: 1) tożsamość naturalna, nazywana także biologiczną, wiąże się z przeżyciami naszego ciała, ze zmysłową percepcją świata, ale też z czuciem wewnętrznym, wrażeniami itp.; 2) tożsamość społeczna kształtowana jest przez sferę społeczną, jej obyczaje i tradycję (naród, rodzina, religia), przez fakt przynależności czy identyfikacji z grupami, dzięki społecznym procesom inicjacji w różne obszary działalności (zawodowej, publicznej, organizacji itp.) oraz przez wypełnianie obowiązków itd. Sfera społeczna angażuje osobę tak fizycznie, jak i psychicznie, jest to zarazem ten obszar, który w sposób znaczący może zdominować psychologiczną tożsamość, kiedy społeczna identyfikacja góruje nad indywidualnością psychiczną jednostki; 3) sfera psychologiczna tożsamości jest wyrazem subiektywnego przetworzenia i wyrażania wszystkich doświadczeń obecnych na powyższych poziomach z uwzględnieniem indywidualnych potrzeb, wartości, jest ona integracyjnym obszarem i źródłem pełnej osobowości, nazywanej tożsamością indywidualną; 4) tożsamość kulturowa wpływa na osobę poprzez wzorce kultury, których oddziaływanie i przyswajanie odbywa się w takich sytuacjach, gdy możliwe jest doświadczanie ich znaczenia, np. w przeżyciach inicjacyjnych: „Tradycyjne wartości kultury obiektywnej, tak materialnej, jak i symbolicznej, są kluczowym punktem odniesienia tożsamości psychologicznej jednostki, pozwalającym na odkrycie i doświadczenie kulturowych korzeni psyche”²⁸. W obrębie tak rozumianej tożsamości Dudek wyodrębnił, biorąc pod uwagę aspekt rozwojowy, a) tożsamość pierwotną (tj. dziecięcą), b) tożsamość graniczną (nazwaną tu „relacyjną” z uwagi na kluczowe relacje ja z innymi, ja z obrazem siebie i ja z wzorcami), oraz c) tożsamość wtórną, zwaną transkulturową (dojrzałą psychologiczno-kulturową). W rezultacie, w ujęciu psychologii kultury powstają wymiary tożsamości, na które, według Dudka, składają się: **tożsamość fizyczna**, odpowiadająca sferze naturalnej (biologicznej), **tożsamość psychologiczna** (osobowość, świadomość indywidualna i poczucie ja), **tożsamość społeczna** (relacje, więzi i role społeczne, autorytety w świecie zewnętrznym, osobowość ukształto-

²⁷ Psychiatra i psycholog zajmujący się teoriami w nurcie psychologii głębi, psychologii analitycznej oraz psychologią marzeń sennych i psychologią kultury. Typologia tożsamości i objaśnienie każdej z nich: Z.W. Dudek, *Doświadczenia transkulturowe*, [w:] Z.W. Dudek, A. Pankalla, *Psychologia kultury*, Warszawa 2008, s. 306–307.

²⁸ Ibidem, s. 307.

wana przez otoczenie społeczne itd.), **tożsamość kulturowa** (nazwana tu transpsychiczną, duchową, jako uwewnętrznione wzorce i wartości kulturowe, np. wzorce narodowe, wartości historyczne czy religijne dogmaty)²⁹. W trakcie życia jednostka nieustannie balansuje między adaptacją do świata zewnętrznego a wewnętrznym. Mówiąc inaczej, może przedstawiać się albo w większym stopniu jako byt kolektywny bądź indywidualium. Osobowość ludzi utożsamiających się z własną rolą społeczną, „zrośniętych” z publiczną osobowością (nazywaną tu „maską”, „personą”) streszcza pytanie: „czy król jest nagi?”, odnoszące się do jednostek o „rozmytym poczuciu tożsamości”³⁰.

TOŻSAMOŚĆ W KONTEKŚCIE WYBRANYCH MECHANIZMÓW SPOŁECZNYCH I KULTUROWYCH

Dominującym czynnikiem kształtującym tożsamość jest przede wszystkim rzeczywistość społeczna i kulturowa. Historia, język, religia i tradycja są elementami identyfikacji dla jednostki, uczestniczą w zjawisku kategoryzacji społecznej, są obszarami dostrzegania różnic między grupami, a przede wszystkim tworzenia poczucia odrębności grupy własnej. W psychospołecznych i psychopolitycznych ujęciach teoretycznych, można powiedzieć, że punktem odniesienia dla tożsamości jest zbiorowość. Według Krystyny Skarżyńskiej wewnątrzgrupowa spójność wytwarza poczucie wspólnej tożsamości, a w konsekwencji także przekonanie o odrębności (narodowej, etnicznej, religijnej itp.). Grupa jest tu istotnym czynnikiem weryfikującym poczucie ja. Tożsamość może być jednak także produktem wtórnej adaptacji do zmieniających się warunków: opresyjnych, niekorzystnych dla jednostki i/lub grupy, wynikających z nieuświadomianych potrzeb własnych i zarazem potrzeb indukowanych przez np. dominującą jednostkę i/lub grupę, braki, szeroko rozumiany kontekst społeczny czy polityczny. Przykładem mogą tu być opisane przez Fromma w pracy „Ucieczka od wolności” (z 1941 r.) przyczyny powszechnej akceptacji i poparcia (czy wręcz utożsamienia się) z ideami faszystów przez niemiecką niższą klasę średnią. Poczucie wyalienowania, bezsilności, samotności czy frustracji jest katalizatorem dla mechanizmów obronnych, a rodzaj mechanizmów psychologicznych, jakie zostaną wzbudzone, zależy od czynników społeczno-kulturowych, które oddziałują

²⁹ Ibidem, s. 310–312.

³⁰ Ibidem, s. 303.

na człowieka, a także od jego indywidualnej aktywności³¹. Fromm, mówiąc o charakterze społecznym, ma na uwadze pewną wspólnotowość ideologiczną, jedność wartości, zasad i norm, a także warunków historyczno-kulturowych. Fromm mówi także o wspólnocie, którą charakteryzuje psychologiczna gotowość na przyjęcie określonej ideologii – nie jest to jednak jakaś ideologia, lecz ta dokładnie, która stanowi kompensację jej braków, nadziei i słabości. W konsekwencji wspólnota ta rozwija daną ideologię, która uzupełnia społeczno-ekonomiczno-psychologiczny byt społeczeństwa, w jakim dotąd wzrastała³². Tożsamość może być także mechanizmem obronnym, jak w przypadku Frommowskiej interpretacji osobowości autorytarnej, którym to terminem nazywa on postawę niższej klasy średniej względem faszyzmu. W podobny sposób można omawiać postawę jednostki tożsamościowo zależnej od wszystkich systemów totalitarnych, jak chce Fromm, ale też od idei religijnych (Boga, doktryny, organizacji religijnej). Tak wytworzoną silną tożsamość przejawiają członkowie organizacji o wyraźnych strukturach hierarchicznych i władzy (np. sekty). Tak przedstawiona tożsamość wiąże się także z koncepcją automatycznego (tj. bezrefleksyjnego) konformizmu, który Fromm uznał za formę ucieczki od wolności i poczucia niemocy. Tożsamość świata zastępuje wówczas tożsamość jednostki, potrzeby innych pojawiają się w miejsce potrzeb własnych, a silna potrzeba akceptacji i przynależności, ciągłości i potwierdzenia własnej wartości eliminują krytycyzm, ale też konsekwentnie indywidualizm³³. Zgodnie z interpretacją Fromma, ten, komu brak poczucia własnej wartości, bezpieczeństwa, zagrożony w podstawach własnej tożsamości – będzie skłonny identyfikować się z silnym przywódcą, ideologią, systemem, który kompensuje braki i zarazem będzie się dystansować (nie wykluczając otwartej wrogości) wobec grup mniejszościowych, odstępstwa i odmienności. Tak rozumiana tożsamość pozorna, jako forma psychologicznej nadbudowy, może być tu narzędziem wyjaśniającym chęć identyfikacji grupy słabszej (niższej klasy średniej) z doktryną hitlerowską³⁴.

Tożsamość zbiorowa, rozumiana jako identyfikacja z grupą, wiąże się ze społecznym zjawiskiem kategoryzacji. Postawy związane z kategoryzacją społeczną, tj. podziałem na grupy (wyróżnienie „swoich” i „obcych”) oraz identyfikacja z własną grupą (rasa, grupą etniczną, narodem), są dość wcze-

³¹ U. Jakubowska, *Preferencje polityczne...*, op. cit., s. 18.

³² Ibidem, s. 19.

³³ Ibidem, s. 24.

³⁴ Ibidem, s. 24; por. K. Korzeniowski, *Autorytaryzm i jego psychopolityczne konsekwencje*, [w:] K. Skarżyńska (red.), *Podstawy psychologii...*, op. cit., s. 59–79.

śnie kształtowane w życiu jednostki, między 7 a 13 rokiem życia. Są to także ważne determinanty politycznej postawy i zachowań politycznych w życiu dorosłym³⁵. Skarżyńska zauważa, że silna identyfikacja z własną grupą etniczną, a także pozytywna perspektywa, w jakiej postrzegana jest własna grupa, mają wpływ na szereg czynników psychologicznych – autorka zalicza do nich samoocенę, pozytywne relacje i funkcjonowanie w otoczeniu społecznym. Można powiedzieć, że ma także wpływ na trwałe i silne wartości, postawy i idee związane z grupą, a tożsamość jednostki staje się kluczowym predykatorem jej działań, wyborów i celów, jest też względnie odporna na wpływy zewnętrzne, pochodzące spoza własnej grupy. Silna identyfikacja może jednak prowadzić do izolacji względem reszty społeczeństwa. Z problemem tym spotykamy się nie tylko na gruncie mniejszości narodowych czy różnic rasowych, ale także grup o charakterze religijnym, mniejszości wyznaniowych. Ich status w społecznej większości jest uwarunkowany z jednej strony charakterem samej grupy (otwarta lub zamknięta), a z drugiej stosunkiem społeczeństwa wobec tej grupy (hermetyczność grupy może być wtórną reakcją na negatywny czy nawet agresywny stosunek większości względem niej)³⁶. Tożsamość jawi się tu jako pojęcie graniczne, bowiem jest związane z dynamiczną relacją między mniejszością i większością. Współżycie obydwu zależy w dużym stopniu od podobieństwa, poziomu zbieżności celów, a także potrzeb – każdy z tych czynników może być także przyczyną konfliktów międzygrupowych. Trzeba jednak powiedzieć, że w niektórych sytuacjach negatywny stosunek grup względem siebie nie wymaga ani wzajemnej wiedzy o sobie, ani też bezpośredniego kontaktu, kiedy sporne stają się nie tyle realne interesy, co raczej systemy wartości grup. W skrajnych przypadkach grupa mniejszościowa (np. gdy możliwości obrony są niewielkie, a grupa jest łatwa do wyodrębnienia) może stać się „kozłem ofiarnym”. Terminem tym opisuje się sytuację, gdy kryzys nie ma racjonalnych wyjaśnień, a frustracje społeczeństwa potrzebują jakiegokolwiek dającego się zaakceptować wyjaśnienia. Częstym przykładem tego zjawiska jest stosunek Niemiec wobec mniejszości Żydów w okresie gwałtownej inflacji, nędzy, masowych bankructw i demoralizacji społeczeństwa po pierwszej wojnie światowej. W nazistowskich Niemczech łatwo rozpoznawalnym czynnikiem „od-

³⁵ K. Skarżyńska, *Człowiek a polityka. Zarys psychologii politycznej*, Warszawa 2005, s. 127.

³⁶ Zob. np. E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, Kraków 1997, Z. Pasek, *Nietolerancja religijna jako skutek społecznych działań przeciw sektom*, [w:] *Sekty. Uwarunkowania i niebezpieczeństwa w III RP*, St. Pamuła i A. Margasiński (red.), Częstochowa 2001, s. 67–77.

powiedzialnym" stała się żydowska mniejszość – „koziół ofiarny" stał się tu zracjonalizowanym przez społeczeństwo winnym „katastrofy gospodarczej", a zjawiskiem pokrewnym może być współczesny antysemityzm³⁷. Analogiczny mechanizm zaistniał w stosunkach Amerykanów wobec napływowych Chińczyków na przestrzeni niemal całego XIX w., w konfliktach gospodarczych i ekonomicznych, związanych rywalizacją o zasoby, czy na drodze do zdobywania wolności i niezależności w stosunkach organizmów państwowych, powstałych wskutek rozpadu ZSRR czy Bałkanów³⁸.

Relacje grupy mniejszościowej względem większości mogą jednak prowadzić do zbliżenia obydwu, powstania silnej zależności, szczególnie, gdy jedna z nich (zwykle większość) posiada władzę i status. Skarżyńska pisze tu o zjawisku „wrastania" grup mniejszościowych w kulturę, gdzie alternatywą jest identyfikacja albo z własną grupą etniczną, albo z głównym nurtem kultury dominującej, pod tym względem wyróżniła dwa stanowiska: 1) liniowe – jest to model akulturacji, w którym osoba identyfikuje się z grupą własną bądź z większością, oraz 2) dwukierunkowy (tzw. „multikulturacja" zwana też wielokulturowością jednostek) – jest to model akulturacji, w którym osoba identyfikuje się jednocześnie z własną grupą etniczną i z głównym nurtem kultury³⁹. Problem „wrastania" w kulturę dotyczy także jednostki w warunkach imigracji, która prowadzić może do kryzysu tożsamości, spowodowanego zmianą kulturową. Jest to proces długotrwały, gdzie „wrastanie" czy integracja z nową kulturą zwykle rozkłada się na pokolenia (trzecie pokolenie uznaje się za zintegrowane)⁴⁰. Obydwa przykłady – kolektywny i indywidualny – wiążą się z pojęciami akulturacji, asymilacji i adaptacji kulturowej⁴¹, z których każde dotyczy przemian tożsamościowych. Zjawiska te mogą zachodzić nie tylko pomiędzy grupami, ale też między grupą a jednostką, znajdując odzwierciedlenie w przemianach tożsamościowych i często są okupione kryzysem. Procesom tym, czy w ogóle społeczeństwu o charakterze wielokulturowym, sprzyja ponadto kształtowanie tzw. tożsamości hybrydalnej. Tadeusz Paleczny używa tu określenia „uniwersalizacji tożsamości kulturowej", która może występować w społeczeństwach pluralistycznych, gdzie zaobserwować można „nakładanie się na siebie i współwystępowanie różnych modeli pluralizmu", jest nim także dla autora dwukulturowość (transkulturowość) hybrydalna. Paleczny nazywa ją także mechanizmem, dla

³⁷ E. Aronson, T. D. Wilson, R. M. Akert, *Psychologia społeczna...*, op. cit., s. 374–375.

³⁸ Ibidem, s. 375.

³⁹ K. Skarżyńska, *Człowiek a polityka. Zarys...*, op. cit., s. 127–128.

⁴⁰ H. Malewska-Peyre, *Ja wśród swoich...*, op. cit., s. 15.

⁴¹ J. Mizgalski, *Tożsamość polityczna. Studium...*, op. cit., s. 42–44; wyjaśnienie pojęć.

którego odpowiednim określeniem byłaby „transkulturowość”⁴². Pojęcie „hybryda” wskazuje na pomieszanie dwóch różnych elementów, używane jest na określenie np. „mieszkańca” jako potomka rodziców różnej rasy, jako osobnika będącego rezultatem skrzyżowania genetycznie odmiennych osobników itp. „Tożsamość hybrydalna”, będzie zatem terminem na określenie poczucia tożsamości u osoby, która rozwija równoległe identyfikację z grupą własną (tożsamość kulturowa grupy mniejszościowej) i grupą obcą (tożsamość kulturowa większości). Spójność tak rozumianej tożsamości zależeć może od: podobieństwa kulturowego mniejszości i większości, zakresu prawnego, który określa poziom funkcjonowania jednostki w danym społeczeństwie i zarazem pozostawia obszar swobody zgodnej z podstawami wolności dla danej grupy mniejszościowej. Paleczny pisze, że „Tożsamości te nakładają się i krzyżują ze sobą w toku złożonych procesów asymilacji narodowej, hybrydyzacji rasowej, synkretyzacji religijnej i amalgamacji etnicznej, prowadząc do utrwalania się nowego społeczeństwa wielokulturowego”⁴³.

Pojęcie tożsamości rozważać można także pod względem jej funkcji przystosowawczych, szczególnie, jeśli dotyczy ona grupy. Zarówno w psychologii społecznej, jak i na gruncie psychologii polityki punktem wyjścia jest tu dorobek ewolucjonistów. Grupa i inne jednostki są nam potrzebne z różnych względów: 1) biologicznych (umożliwiają przetrwanie), 2) społecznych (są źródłem informacji i orientacji; według Festingera inni są dla nas źródłem „porównań społecznych”), 3) psychologicznych (z uwagi na potrzebę więzi, afiliacji, poczucia bezpieczeństwa)⁴⁴. Na gruncie psychologii polityki uwzględnia się tu także powstałą w pierwszej połowie XX w. tezę, że ewolucja może wpływać na kształtowanie organizmów w taki sposób, aby ich cechy służyły interesom lokalnej grupy, gatunku czy ekosystemu, a przy wyjaśnianiu m.in. potrzeb współdziałania w grupie, posługuje się tu teorią doboru krewniaczego⁴⁵. Następstwem ewolucyjnego modelu wyjaśniania niektórych zjawisk społeczno-politycznych jest interpretacja etnocentryzmu jako szczególnego przykładu tożsamości grupowej. Etnocentryzm jest zjawiskiem identyfikacji i zarazem wywyższania własnej grupy etnicznej, na

⁴² T. Paleczny, *Procesy uniwersalizacji tożsamości kulturowej czy amerykański wariant procesów narodotwórczych społeczeństw wielokulturowych? Kilka socjologicznych refleksji*, <http://www.isr.wsmip.uj.edu.pl/publikacje/procesy.doc>. [pobrano: 12 listopada 2009].

⁴³ Ibidem, [pobrano: 12 listopada 2009].

⁴⁴ C.K. Oyster, *Grupy*, Poznań 2002. Rozdz. 2: *Dlaczego ludzie tworzą i wybierają grupy: dlaczego? Podejście funkcjonalne do problemu powstawania grup*, s. 57–65.

⁴⁵ J. Sidanius, R. Kurzban, *Ewolucyjne podejścia do zachowań politycznych*, w: D. O. Sears, L. Huddy, R. Jervis (red.), *Psychologia polityczna*, Kraków 2008, s. 133–157 (134, 136).

gruncie psychologii ewolucyjnej traktowany był jako „rozpowszechniona cecha ludzkiej stadności”⁴⁶. Etnocentryzm jest także szczególnym przejawem zjawiska kategoryzacji społecznej, które jest powszechne i obecne w każdej kulturze, dotyczyć też może różnych wymiarów: społecznego, politycznego, religijnego⁴⁷. William D. Hamilton i m.in. jego teoria doboru krewniaczego dały asumpt do pierwszych opracowań ewolucyjnej teorii etnocentryzmu⁴⁸. Na podstawie analizy specyfiki trybu życia człowieka w toku antropogenezy, gdy tworzył on niewielkie grupy blisko spokrewnionych osobników (społeczności zbieracko-łowieckie), wnioskuje się, że etnocentryzm jest formą rozszerzonego doboru krewniaczego, ale też dobór ten tłumaczy się tylko wobec najsilniejszego pokrewieństwa. Oczywiście grupa etniczna nie jest grupą krewniaczą w ewolucyjnym tego słowa znaczeniu. Można zadać pytanie: jeśli pokrewieństwo rzeczywiste nie jest tu spoiwem, to co jest jego odpowiednikiem? Ludzka, konformistyczna tendencja „do przyjmowania idei i praktyk, które są powszechne w obrębie grup”, jest ona „adaptacją służącą do przyswajania idei lub informacji uznanych za dobre przez inne jednostki w populacji”⁴⁹. Konformizm jest jedną z konsekwencji tego, że człowiek jest istotą społeczną⁵⁰. Jest także korzystny dla grupy – lepsza kooperacja, zbiorowe działania zmierzające do celów korzystnych dla całej grupy, lepsze porozumiewanie się. Spójność grupy zależeć będzie od istnienia, stopnia znajomości i podzielenia wspólnych norm, od posługiwania się wspólnym kodem (np. język), od wspólnych obyczajów, przepisów prawnych, tradycji, religii itd. „Ludzie wszędzie używają wyróżników tożsamości grupowej, »odznak« kulturowych, takich jak zwyczaje społeczne, tradycje, skaryfikacja, style ubierania się, fryzury, język i dialekt [...] etniczne oznakowanie mogło powstać po to, aby umożliwić jednostkom dokładną identyfikację ludzi, których należy naśladować” – zatem kulturowym odpowiednikiem ewolucyjnego pojęcia pokrewieństwa jest „pokrewieństwo” społeczno-kulturowe, nie są to już dosłowni krewni, lecz członkowie grup o „społecznie wymyślonym pokrewieństwie”⁵¹. Autorzy ewolucyjnego podejścia do zachowań społecznych i politycznych wyjaśniają to zjawisko w kontekście typowo ludzkiej zdolności do symbolizacji, która dotyczy także zjawisk społecznych. W rezultacie „za

⁴⁶ Ibidem, s. 147.

⁴⁷ Typowym przykładem podkreślającym specyfikę pojęcia odrębności mogą być cechy zawodowe lub kasty, o których będzie mowa w dalszej części.

⁴⁸ Sidanius, R. Kurzban, *Ewolucyjne podejścia...*, op. cit., s. 147.

⁴⁹ Ibidem, s. 148–149.

⁵⁰ E. Aronson, *Człowiek istota społeczna*, Warszawa 1995, s. 26.

⁵¹ Sidanius, R. Kurzban, *Ewolucyjne podejścia...*, op. cit., s. 149.

sprawą ludzkiej zdolności do tworzenia symboli i abstrahowania, to, co rozpoczęło się jako forma współdziałania w grupie własnej i etnocentryzmu, oparta na stopniu genetycznego pokrewieństwa (dobór krewniaczy), została przekształcona w możliwość współdziałania w grupie własnej i etnocentryzmu na znacznie szerszą skalę, obejmujących niemal nieskończenie wielką liczbę społecznie zdefiniowanych »krewnych«⁵². Takie symboliczne braterstwo będące reliktem faktycznych więzi pokrewieństwa mogą wytworzyć jednostki podobnie myślące, mające wspólne zainteresowania, ten sam cel, potrzeby itd. To „społecznie wymyślone pokrewieństwo” dotyczyć może każdej grupy, w której wytworzyły się silne zależności.

Zjawisko kategoryzacji, przejawiające się w różnych sferach funkcjonowania człowieka, polega na wyraźnym wyodrębnianiu siebie i własnej grupy od „innych”, „obcych”, „onych”. Przyczyny kategoryzacji mogą być trywialne, ale spójność tak powstałej grupy zawsze będzie realna i trwała. Poczucie identyczności grupy zawiera element a) poznawczy (sposób definiowania rzeczywistości, wspólny język, symbole określające więź wewnątrzgrupową), b) emocjonalny (sposób przeżywania emocji, emocjonalny stosunek do rzeczywistości, aspektów świata społecznego, politycznego), c) światopoglądowy (wspólna historia, wartości kulturowe i normy). Podzielanie podobieństw tworzy poczucie tożsamości grupowej, zarazem stwarza okoliczności zaistnienia odrębności. Jednakże można zauważyć, że poczucie odrębności wskutek kategoryzacji (zwłaszcza, gdy grupą własną jest naród) maleje – tzn. zmniejsza się poziom faworyzowania „swoich” i dyskryminowania „obcych” – w sytuacji wewnątrzgrupowego różnicowania. Można przypuszczać, że pod jego wpływem oraz dzięki podzieleniu doświadczeń z „obcymi” zmienia się rozziw międzygrupowy⁵³. Zmiana może być także wywołana pierwotną, niepewną własną tożsamością, można powiedzieć, że im mniej jednoznaczne i wyraźne samookreślenie jednostki, tym mniejsza siła jej identyfikacji. Nie tylko cechy indywidualne, ale też charakter grupy, typ kultury (zachodnia, wschodnia, rozwinięta, tradycyjna itp.) decydują o sile identyfikacji i charakterze tożsamości grupowej. Najlepszym egzemplarzem pojęcia tożsamości zbiorowej i zarazem absolutnej identyfikacji, mogą być społeczności tradycyjne, będące przedmiotem badań antropologii.

Do cech charakteryzujących społeczności tradycyjne które zarazem wyznaczają ich tożsamość zbiorową, obok aliterackości, ahistoryczności, anonimowości wytworów, małej dynamiki rozwoju, podmiotowego stosunku

⁵² Ibidem, s. 149.

⁵³ K. Skarżyńska (red.), *Podstawy psychologii politycznej*, op. cit., s. 285.

do rzeczywistości itd.⁵⁴, należy znajomość własnej kultury, odzwierciedlana w świadomości społecznej, w życiu każdej jednostki czy wręcz w zastępowaniu świadomości Ja, świadomością My⁵⁵. Wzory kulturowe są tu odzwierciedlane w indywidualnym życiu jednostki: „Kultura w tych społecznościach stanowi silnie zintegrowaną całość, wszystkie normy są ważne, a społeczna kontrola obejmuje całe życie jednostek. Zasady postępowania są przyjęte raz na zawsze jako naturalne i jedynie możliwe, nie istnieje problem wyboru zasad postępowania i nie ma różnicy między »jest« i »być powinno“⁵⁶. Jest to rodzaj wyłącznej czy absolutnej tożsamości grupowej, ustanowionej przez jedyny możliwy porządek, ale także przez specyfikę struktury społecznej i politycznej, w której odzwierciedlone jest szczególne rozumienie pokrewieństwa (powinowactwo i krewniactwo)⁵⁷. W społecznościach tego typu nie mówimy już nawet o kategoryzacji, bowiem w świadomości zbiorowej istnieje tylko jedna grupa – nasza: „Ludźmi jesteśmy zawsze my, nigdy oni. Dlatego większość etnonimów (nazw plemion) oznacza w tłumaczeniu po prostu »ludzie«. [...] Identyfikacja plemienna występuje na zasadzie »swoi – obcy«. Swoi to ci, którzy bytują tak jak ja, w sposób podobny do mojego, mieszkający ze mną (*orbis interior*). Obcy to cała reszta zamieszkująca gdzieś na tamtym świecie (*orbis exterior*). Świadomość plemienna jest wyróżnieniem opartym na zasadzie negatywnej, nie pozytywnej“⁵⁸. Jest to wyłączność grupy własnej w całej rzeczywistości, w tej świadomości „oni” czy „obcy” nie są dyskryminowani, ile raczej nie istnieją (w takim znaczeniu, w jakim istniejemy my). Omawiając na gruncie psychologii polityki realne lub wyimaginowane więzi, obecne w postawie nacjonalistycznej i przynależności do wspólnoty narodowej, a które opierają się na wspólnym pochodzeniu i wspólnych cechach osobowościowych, zaznacza się, że istnieją one w związku z przekonaniem o uwarunkowaniu wynikającym z podobieństwa genetycznego, biologicznego. Na opisanie tych więzi S. Ossowski używa pojęcia tzw. „więzi substancjonalnej”⁵⁹. Określenie „substancjonalna”, w nawiązaniu do wspomnianych społeczności tradycyjnych i świadomości zbiorowej, zdaje się być uzasadnione specyfiką społeczno-kulturowej i mityczno-religijnej mentalności, według której pokrewieństwo jest faktyczne, nie symboliczne. W przypadku więzi narodowej jest to raczej pozostałość archaicznej mentalności, która istnieje

⁵⁴ A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2008, s. 47–54.

⁵⁵ Ibidem, s. 62.

⁵⁶ Ibidem, s. 48.

⁵⁷ Ibidem, s. 60–61.

⁵⁸ Ibidem, s. 63.

⁵⁹ K. Skarżyńska (red.), *Podstawy psychologii politycznej...*, op. cit., s. 287.

raczej dla podkreślenia odrębności narodowej, w tym znaczeniu: „Nie można być Polakiem, jeżeli się nie ma polskiej krwi”⁶⁰. Warto tu wspomnieć, że w przeciwieństwie do tożsamości, którą określa np. grupa etniczna, historyczno-geograficzne kryteria, tradycja, religia, płeć itd., istnieje też rodzaj tożsamości wykreowanej dla jakichś celów, w obrębie której poczucie wspólnotowości jest wypracowane dzięki wspólnemu wysiłkowi jednostek. Przykładem może tu być Unia Europejska – twór sztuczny, łączący kraje demokratyczne, zjawisko zakrojonej na szeroką skalę międzygrupowej integracji (obejmującej wiele płaszczyzn: społeczną, gospodarczą, polityczną).

Z pojęciem tożsamości wiąże się także rozróżnienie pojęć: przynależność i identyfikacja. W ujęciu Leonie Huddy, u podstaw relacji jednostki względem grupy leży pojęcie subiektywnej identyfikacji względem grupy oraz obiektywnej przynależności grupowej – obydwie zjawiska badane były pod kątem zachowań i preferencji politycznych. Subiektywna identyfikacja oznacza identyfikację z grupą, do której jednostka nie należy, raczej uznaje samą siebie za członka grupy, niż jest przez innych za taką uważana. Nowe ujęcie psychologii społecznej mówi o tożsamości społecznej, gdzie przynależność jest obiektywna (dana nam, nie zaś wybrana przez nas), Huddy zwraca jednak uwagę, że właśnie subiektywna identyfikacja jest obecnie ważnym elementem rozumienia przynależności, tak w naukach politycznych, jak i w psychologii społecznej⁶¹. Z pojęć subiektywnej i obiektywnej identyfikacji wyprowadza Huddy kolejne rozróżnienie: przynależność grupowa i identyfikacja grupowa. „Przynależec”, według autorki, to być włączonym do grupy przez innych, bez konieczności wewnętrznie odczuwanej więzi z grupą. Tymczasem „identyfikować się”, to być włączonym do grupy na mocy własnego, zinternalizowanego poczucia więzi. Pierwsze zostało tu nazwane obiektywnym włączeniem, drugie – subiektywnym poczuciem członkostwa, przy czym obiektywna przynależność nie musi iść w parze z subiektywnym poczuciem więzi, przynależność może być, zdaniem Huddy, „prekursorem identyfikacji”, ponadto identyfikacja jest węższą i zinternalizowaną przynależnością⁶². Przynależność i identyfikacja to dwa rodzaje związku jednostki z grupą, które mogą, ale nie muszą, współlistnieć. Subiektywna identyfikacja byłaby specyficzna szczególnie dla identyfikacji partyjnej czy wyznaniowej (ale raczej w odniesieniu do grup religijnych, do których jednostka przystę-

⁶⁰ Ibidem, s. 287.

⁶¹ L. Huddy, *Tożsamość grupowa a spójność polityczna*, [w:] D.O. Sears, L. Huddy, R. Jervis (red.), *Psychologia polityczna...*, op. cit., s. 468–469.

⁶² Ibidem, s. 469.

puje na mocy świadomego aktu woli, nie zaś przynależy z urodzenia) itp. Przynależność można natomiast zilustrować na przykładzie grupy etnicznej, do której osoba zwykle nie przyłącza się, lecz należy „automatycznie”, już choćby przez fakt narodzenia i wychowania w niej. Jednym z przekonań na temat narodu, według Jerzego Szackiego, jest właśnie to, że związek człowieka z narodem nie jest dobrowolny, a nadany przez narodzenie i ustalony „na zawsze”⁶³. Nie jest wynikiem subiektywnego poczucia, nie jest aktem woli, lecz związkiem naturalnym i „odgórnym”. Przykładem takiej przynależności są także wyznawcy religii narodowych, naturalnych w tym znaczeniu, że grupa, w której przychodzi na świat jednostka, automatycznie wiąże ją z określonym systemem religijnym (do obecnych religii narodowych zalicza się np. judaizm, hinduizm, shinto). W historii systemów religijnych doskonałym przykładem będzie tu jedna z dominujących religii Japonii, tradycyjne shinto. Cechą charakterystyczną tej religii jest „głęboki nacjonalizm leżący u jej podstaw”, oznacza to, że o ile znane inne systemy religijne wypowiadają prawdy dotyczące ludzkości w ogóle, o tyle shinto dotyczy tylko Japończyków⁶⁴. Kami (bogowie shinto) nie stworzyli ludzi, lecz Japończyków, są związane z pierwotnymi kultami rodowych i plemiennych bóstw, dlatego każdy Japończyk „i tylko on, czy tego chce czy nie, i bez względu na to, jaką wyznaje religię, od urodzenia należy do shinto”, a kami nie opiekują się każdym, a tylko swoim ludem⁶⁵.

Podsumowując powyższą problematykę, należy powiedzieć, że człowiek posiada nie tylko potrzebę samookreślenia. Równie silną potrzebą jest definiowanie rzeczywistości, tj. nadawanie jej obiektom nazw, umieszczanie ich w określonym porządku, miejscu, grupie. Na tej samej zasadzie na jakiej klasyfikujemy świat roślin, zwierząt, przedmiotów, tak też dokonujemy klasyfikacji społecznej. Definiowanie skierowane jest na obiekty (ożywione i nieożywione) świata zewnętrznego – niektóre są nam bliższe, a inne dalsze lub obce, ale o ich bliskości decyduje właśnie umiejętność ich określenia, zdefiniowania. Klasyfikowanie rzeczywistości społecznej może mieć różne podłoża: wynikające z czynników naturalnych (płeć, rasa, też grupa wiekowa, etniczność i religia) lub społeczno-ekonomicznych (stan, klasa społeczna, kasta, cechy zawodowe itp.). Dalej, można powiedzieć, że to definiowanie rzeczywistości ma charakter obiektywny, gdy w zgodzie z określonymi regułami, wiedzą lub doświadczeniem dokonujemy kategoryzacji obiektów

⁶³ K. Skarżyńska (red.), *Podstawy psychologii politycznej...*, op. cit., s. 276.

⁶⁴ S. Arutjunow, G. Swietłow, *Starzy i nowi bogowie Japonii*, Warszawa 1973, s. 12.

⁶⁵ Ibidem, s. 12–13.

zgodnej z ogólnie przyjętą wiedzą o świecie. Subiektywny charakter tego mechanizmu ma miejsce wówczas, gdy wbrew jakimkolwiek przesłankom, przy braku dostatecznej wiedzy, doświadczenia lub uzasadnionych reguł, dokonujemy kategoryzacji niemającej żadnych podstaw. W oparciu o ten mechanizm możemy subiektywnie dostrzegać w jednostce cechy (np. na podstawie wiedzy o jej pochodzeniu), których obiektywnie może nie być lub nie są w żadnym stopniu ujawniane. Historyczną ilustrację tego zjawiska podaje Aleksander Hertz, pisząc o kastowości Żydów w Polsce (zob. też dalej). Żydzi byli łatwi do zdefiniowania na podstawie wyróżniających cech materialnych (np. ubiór) i niematerialnych (np. język, zachowania), ale definicja ta stała się problematyczna, pisze Hertz, od drugiej połowy XIX w., kiedy wskutek asymilacji z miejscową kulturą stali się właściwie identyczni jak pozostała część społeczeństwa (nie tylko w kwestii wyglądu czy zachowania, ale też podejmowanych zawodów), zatem „nie odpowiadał [Żyd] wzorowi, według którego była tworzona definicja”⁶⁶. Ponieważ, obiektywnie rzecz biorąc, był Żydem, zatem 1) albo subiektywnie postrzegany musiał ujawniać także tylko subiektywnie dostrzegane cechy „typowego Żyda”, 2) albo definicja musiała się zmienić. Hertz wspomina tu o stosowanych określonych interpretacjach wyglądu, zachowania, sposobu mówienia, które musiały jakoś nawiązywać do znanego wzorca, gdyż tak oddziałuje mechanizm interpretacyjny, „Było obojętne, czy wszystko to rzeczywiście miało miejsce. Obiektywnie mogło tego nie być. Ale subiektywnie było dostrzegane i notowane [...] posługujemy się tu abstrakcjami i do tych abstrakcji sprowadzamy żywych ludzi. Na ludzi tych patrzymy poprzez szablony naszych definicji, ludzi tych widzimy w maskach, jakie doświadczenia zbiorowe i tradycje na nich nakładają”⁶⁷. Biorąc pod uwagę fakt, że opisane tu zjawiska dotyczą stosunku do grup mniejszościowych, a w postawach wobec nich szczególnym katalizatorem zachowań jest czynnik emocjonalny, wówczas wrogie zachowania wobec członków tychże grup, oparte na ich definicji, mogą prowadzić do poważnych konfliktów. Na przykład, atakując jednostkę na podstawie schematu (stereotypu), że jest ona „typem agresywnym” (według stereotypu: Murzyni są agresywni), sprowokuje się prawdopodobnie jej agresywną reakcję, która subiektywnie może być potraktowana jako potwierdzenie posiadanej definicji, zaś obiektywnie może zwyczajnie wynikać z prowokacji.

⁶⁶ A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa 2003, s. 101.

⁶⁷ Ibidem, s. 102.

KULTUROWE I SPOŁECZNE ILUSTRACJE

Socjologiczny termin stratyfikacja jako uwarstwienie społeczne wyraża fakt, że na podstawie głównych zasobów ludzkich, do których wlicza się majątność, ale też posiadaną władzę i prestiż, a nawet dobra kulturowe czy symboliczne, grupy społeczne są wyraźnie od siebie oddzielone i zhierarchizowane. W zjawisku tym zawiera się różnie wyjaśniany (naturalnie a nawet nadnaturalnie) fakt, że ludzie różnią się między sobą. Istnieją różne ujęcia klas społecznych zarówno w kwestii definicji, jak i sposobów oraz kryteriów ich podziału i zależności od systemu ideologicznego, którego dotyczą. W systemie klasowym, typowym kryterium przynależności do klasy społecznej jest posiadany dochód i zawód. Współcześnie, pisze Huddy, kryteria łączące jednostkę do danej klasy społeczno-ekonomicznej są mniej ostre⁶⁸, poza kwestią faktycznego rozwarstwienia społeczeństwa na podstawie poziomu życia (tj. dysponowanych zasobów), można powiedzieć, że – szczególnie w obrębie klas społecznych – należałoby uwzględnić różnicę pomiędzy rzeczywistym dochodem (obiektywna przynależność) a subiektywnym poczuciem dobrobytu u jednostki (subiektywna identyfikacja). W systemie kastowym (stanowym) przedmiotem waloryzacji jest kasta zajmująca określone miejsce w społeczeństwie – to „zajmowanie jakiegoś miejsca” uznaje Hertz za kluczową cechę systemu kastowego. Wiąże się z nim hierarchizacja, definiowanie z pomocą różnych kryteriów mających także swoje społeczne, ekonomiczne lub religijne uzasadnienie. Na przykład, kasty były określane jako „wyższe” i „niższe” (na podstawie poziomu uprzywilejowania, który różnicował szlachtę, chłopów, mieszczan i Żydów w dawnej Polsce⁶⁹) lub „czyste” i „nieczyste” (jako jedno z ważniejszych kryteriów obecnych w podziale społeczeństwa Indii – zob. dalej). Nad tymi przykładami warto się zatrzymać.

Szczególny kształt systemu kastowego, dla którego charakterystyczny był determinizm (tj. podział traktowany jako zasada fundamentalna, pierwotna, wywodząca się z boskiego zrządzenia), rozwijał się w historii wielu społeczności indoeuropejskich: m.in. starożytny Iran (cztery *pisztry*) czy starożytnych Indii (cztery klasy, *warny* z sanskr. *warna* – barwa)⁷⁰. W przypadku społeczeństwa indyjskiego nie są to dokładnie kasty, choć powszechnie używa się wobec czterech klas (braminów, kszatrijów, wajsjów, siudrów) tego terminu. *Castas* (szczepy, klany, rody) – jest terminem, którego używali w XVI wieku

⁶⁸ L. Huddy, *Tożsamość grupowa...*, op. cit., s. 470.

⁶⁹ A. Hertz, *Żydzi w kulturze...*, op. cit., s. 96.

⁷⁰ A.L. Basham, *Indie*, Warszawa 1964, s. 62, 183–184.

Portugalczycy, widząc społeczeństwo w Indiach tak rozwarstwione. Termin kasta stosowano jednak nie tylko w odniesieniu do indyjskiej klasy (warny), ale też typowej kasty, tj. hinduskiej dżati⁷¹. Różnica między kastami a warnami wiąże się m.in. z tym, że kasty się zmieniały, ich liczba rosła bądź malała, tymczasem uświęcone warny były zawsze cztery. Ale system kastowy nie jest wyróżnikiem jedynie starożytnych (np. egipska, indyjska) społeczności, współczesne rozwinięte organizacje przemysłowe i demokracje społeczne też go znają, był powszechny w Stanach Zjednoczonych, gdzie reprezentantami kast byli Murzyni⁷². Mogą mieć charakter ekonomiczny, gospodarczy. Taki charakter miały zwykle zgrupowania żydowskie w Polsce.

TOŻSAMOŚĆ W OBREBIE FORM ZGRUPOWANIA ŻYDÓW

Hertz, pisząc o obecności Żydów w polskiej kulturze, rozróżnia dwie formy ich zgrupowania: kastę i getto, przy czym kastę uznaje za szerszą, obejmującą całą grupę (wraz z jej odłamami) na danym terytorium, tymczasem getto jest jednostką węższą, dotyczy zamkniętej grupy na danym obszarze. Różnica odnosi się także do stopnia izolacji, w przypadku getta mamy do czynienia raczej z terytorialną izolacją, której konsekwencją jest również kulturowe i obyczajowe zamknięcie, w przypadku kasty ten drugi czynnik – kulturowego i obyczajowego wyodrębnienia – zdaje się stanowić zasadniczą cechę. Tak więc na terytorium całej Polski Żydzi stanowili kastę, ale w konkretnych regionach zgrupowani byli w getta, np. krakowskie, warszawskie, częstochowskie czy łódzkie w okresie okupacji. Jednocześnie Hertz przyznaje, że mimo obecności innych mniejszości, jak choćby Cyganów, jedynie Żydzi mieli wyraźne, charakterystyczne i jaskrawe cechy kastowe⁷³. Hertz uznaje dalej, że kastowość Żydów jest specyficznym wyróżnikiem ich historii na ziemiach polskich: „Nie zrozumie się nigdy Żydów polskich (ich dziejów), jeżeli nie weźmie się pod uwagę faktu, że stanowili kastę, a kasta wytwarza specyficzne stosunki międzyludzkie”⁷⁴. Niezależnie od geograficznych i historycznych uwarunkowań, przynależność do kasty wiąże się z wyraźnie określoną tożsamością, której szczególną składową stanowi tożsamość społeczna i kulturowa, w większym stopniu (w dzisiejszym świecie) ma ona też

⁷¹ Ibidem, s. 196.

⁷² A. Hertz, *Żydzi w kulturze...*, op. cit., s. 91, 95.

⁷³ Ibidem, s. 91.

⁷⁴ Ibidem, s. 114.

charakter obyczajowy niż prawny⁷⁵. Kastowość Żydów to istotny aspekt nie tylko kształtowania ich wewnątrzgrupowej tożsamości. Jako cecha społeczności żyjącej na gruncie innych kultur była też ważnym czynnikiem kształtującym ogólny charakter tożsamości tychże kultur. Kastowość wskutek emancypacji Żydów była także podłożem przekształceń w kierunku grupy narodowej. Uwagę na to zwrócił Mizgalski, pisząc o politycznej tożsamości Żydów: „Tożsamość polityczna żydowskich ugrupowań politycznych stanowiła istotny element w procesie segmentacji życia politycznego zarówno wewnątrz własnej społeczności jak i systemu politycznego państwa”⁷⁶.

Z pewnością kasty stanowiły formę wyodrębnienia, czasem było ono narzucone – przyjmując formę getta. Idea gett („gettowy system segregacji”⁷⁷) jako specjalnie wydzielonych w miastach miejsc osiedlania się społeczności żydowskiej znana była już w starożytności, znały ją także znaczące miasta islamskie, a także europejskie we wczesnym średniowieczu⁷⁸. Przykładem może być Wenecja, która jako ważne państwo o charakterze handlowym od X w. stanowiła istotny obszar osiedlania się Żydów. Osiedleńców, którzy, głównie z uwagi na ogromną liczebność, stanowili obiekt niechęci, wyróżniać miało nie tylko wyznaczone miejsce pobytu (wyspa Spinalunga w XIII w., a następnie na kontynencie w Mestre), ale też odzienie – początkowo był to żółty znak, następnie żółty kapelusz i wreszcie czerwony kapelusz⁷⁹. Żydów, na mocy decyzji państwowej (w latach 1515–1516), zamykano w specjalnie wydzielonych obszarach miast, np. *ghetto nuovo* – dawna odlewnia, dział, odgrodzona kanałami okolonymi wysokim murem od reszty miasta, które było pierwszym w tym obszarze gettem zamieszkałym przez włoskich Żydów niemieckiego pochodzenia⁸⁰. Getta były tworami społecznymi o ambiwalentnym charakterze. Z jednej strony izolacja była formą ucisku i narzucenia na grupę izolowaną statusu „ludzi drugiej kategorii”, a z drugiej strony getto „zapewniało bezpieczeństwo i nawet pewnego rodzaju komfort”, w przypadku Żydów umożliwiało „łatwiejsze pod wieloma względami zachowywanie nakazów Prawa”, stworzyło „możliwość wewnętrznej kontroli i samoobserwacji”⁸¹. Można powiedzieć, że taka forma wyodrębniania mniejszości była dla niej zarazem możliwością cementowania wartości kulturowych i tradycji

⁷⁵ Ibidem, s. 93.

⁷⁶ J. Mizgalski, *Tożsamość polityczna polskich Żydów...*, op. cit., s. 23.

⁷⁷ P. Johnson, *Historia Żydów*, Kraków 2004, s. 243.

⁷⁸ Ibidem, s. 237.

⁷⁹ Ibidem, s. 236.

⁸⁰ Ibidem, s. 237.

⁸¹ Ibidem, s. 238.

bez narażania na utratę specyficznej, własnej tożsamości. Częstokroć jednak społeczność żydowska stała w obliczu wyboru (nie rzadko narzucanego na jednostki przez własną gminę) – separacja z zachowaniem własnej odrębności bądź asymilacja oznaczająca wyjście z kasty, związana z koniecznością zmiany wyznania i obyczajów.

Obok pojęcia kasty czy getta jest jeszcze, związane z kwestią tożsamości, pojęcie diaspory, czyli skupiska społeczności żydowskiej w rozproszeniu w obrębie wielu narodów Europy. Życie w diasporze sprzyjało kształtowaniu złożonej i specyficznej tożsamości (społecznej, politycznej) Żydów. Jerzy Mizgalski nazywa ją diasporalną tożsamością polityczną: „Stanowi ona zlokalizowaną konkretnie tożsamość polityczną. Miejsca osiedlenia się i życia Żydów oraz zlokalizowane geograficznie ich skupiska ludzkie rzutowały swoiście na ich tożsamość polityczną”⁸². Ale Mizgalski zwraca też uwagę na możliwą w obrębie takich tworów społecznych jak diaspora (daje tu przykład polskich Żydów z Częstochowy), ze względów doktrynalnych oraz ideologicznych, typologię tożsamości politycznej.

Pojęcie tożsamości w obrębie kasty żydowskiej dotyczy szczególnie jednego istotnego spoiwa – religii. Judaizm cementował Żydów w wymiarze: 1) historycznym – mówiąc jak było, jest i jak być powinno (dla ortodoksji żydowskiej oznacza to niezmienność halachy w obliczu zmian cywilizacyjnych, kulturowych), oraz 2) kulturowym, gdyż prawo żydowskie mówi także, jak żyć w sferze obyczajów, zasad społecznych, politycznych, ekonomicznych i międzyludzkich. Reguluje praktycznie każdy aspekt życia Żyda, w tym także, jego stosunki z nie-Żydami. Prawo religijne uświęcało całokształt życia Żyda, a w porównaniu z innymi społecznościami Europy, sfera świecka i sakralna są tu bliżej siebie. Pod tym względem, podobieństwo można znaleźć w obrębie społeczności muzułmańskiej, o ile na gruncie islamu prawo i religia są ściśle powiązane, właściwie trudno mówić tu o duchowości jako kategorii wyraźnie (jak np. w zachodniej religijności) wyodrębnionej, jest ona w tym samym stopniu elementem modlącego się, co handlującego czy walczącego. Islam, podobnie jak judaizm, był systemem prawno-religijnym. Mizgalski w kontekście judaizmu mówi tu o triadzie prawno-religijno-kulturowej jako specyficznej dla kastowości Żydów⁸³. Już w swych początkach islam stanowił nowe prawo narodu arabskiego, ale wyrosło z jego kulturowych (przed-muzułmańskich) korzeni. Założone przez Muhammada państwo arabskie, było demokratyczne w swoich zasadach, arabskie w swojej tradycji, islamskie

⁸² J. Mizgalski, *Tożsamość polityczna polskich Żydów...*, op. cit., s. 41.

⁸³ Ibidem, s. 51.

w swoich ideałach. Solidarność muzułmańska, silne poczucie z jednej strony wolności, a z drugiej absolutnej więzi braterskiej i religijnej, są pochodną beduińskich współbraci, z którymi żył Muhammad. Arabski termin 'aṣabijja – czyli „solidarność grupowa”, nawiązuje tu do szczególnej prawno-religijno-kulturowej tożsamości i tradycyjnie jest podkreślana przez islam oraz wpojona całej społeczności muzułmańskiej⁸⁴.

TOŻSAMOŚĆ ŻYDOWSKA – MITY A RZECZYWISTOŚĆ

Czy pojęcie kategoryzacji ma coś wspólnego z rasą? Można powiedzieć, że tak, jeśli dokona się rozróżnienia między rasą biologiczną a psychiczną, społeczną czy kulturową klasyfikacją typów ludzkich. O ile fizyczne typy ludzkie pomaga określić klasa pewnych wspólnych cech anatomicznych, o tyle w przypadku kulturowych czy społecznych typów często kryterium wyselekcjonowania „rasy” jest mitologia społeczna⁸⁵. Uwagę na to zwrócił Hertz, opisując Żydów jako „rasę” sztucznie wytworzoną w mentalności kulturowo-społecznej. Przywołując antropologiczne rozumienie rasy ludzkiej, autor odrzuca jednocześnie pojęcie „rasy żydowskiej”, jak również „rasy semickiej”. „Żydowski” dotyczy kultury, tradycji i religii, jak również narodu i jego historii oraz stanowi kwestię przynależności i/lub identyfikacji. Żydem jest się przez narodzenie w określonej populacji, ewentualnie przez przyjęcie judaizmu, ale w niczym nie zmienia to cech anatomicznych (przyjmując, że skutek skaryfikacji nie jest naturalną cechą anatomiczną!). O tyle „semicki” odnosi się do grupy językowej i, pisze Hertz, nie ma nic wspólnego z antropologią, zatem jest równie nieuzasadnione mówienie o „rasie semickiej”, jak mówienie o „rasie anglojęzycznej”⁸⁶. O tym jak trwałe są ludzkie przekonania na temat „mitycznych ras” świadczą takie zjawiska, jak antysemityzm czy rasizm, jest to także dowód tego, że ludzie, dokonując kategoryzacji posługują się najłatwiej dostępnymi kryteriami – wygląd i zachowanie. W przypadku wyglądu kryterium wyróżniania obcych jest zasadniczo kolor skóry, w przypadku zachowania stanowią go zwykle odrębne obyczaje, reakcje na uznawany światopogląd, a ten jest zwykle tworzony kolektywnie, zatem odpowiada jakiejś grupie. Można potraktować jako egzemplarz doskonale ilustrujący kategoryzację opartą na zachowaniach – zjawisko odnoszące się w swych początkach do XIII w., gdy powstał pierwszy przytułek

⁸⁴ J. Bielawski, *Komentarz*, [w:] *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 776.

⁸⁵ A. Hertz, *Żydzi w kulturze...*, op. cit., s. 65.

⁸⁶ Ibidem, s. 65.

dla obłąkanych Bethlam. Aż po początek wieku XVIII każdy, kto stanowił element aspołeczny, dziwny, podejrzany, łądował w Bethlam, było to nie tyle miejsce leczenia czy resocjalizacji, co odosobnienia „innych” (i pod pojęciem tym rozumiano wiele – od szaleństwa po osoby wyjęte spod prawa). „Inne”, szczególnie gdy było trudne do określenia, zdefiniowania (np. obłęd dla ówczesnego stanu wiedzy), automatycznie oznaczało „groźne”, zatem należało oddzielić je od społeczeństwa.

Wyodrębnianie innych (jako „obcych”) opiera się zwykle na dwu przesłankach – po pierwsze, na obiektywnie dostrzeganych różnicach (wyglądu, zachowania), po drugie, na subiektywnym stosunku wobec dostrzeganych różnic. Można powiedzieć, że pierwsze nie wystarczy by wyodrębniona grupa stała się przedmiotem niechęci, wrogości czy izolacji. Stosunku do grup wyodrębnionych uczymy się w toku naśladowania innych, wychowania, socjalizacji. Stosunek ten nie wynika z prostej obserwacji rzeczywistości społecznej. Nawet, jeśli różnice są pierwotnie niedostrzegalne, to wskutek subiektywnej oceny ludzi (np. poznając ich pochodzenie) mogą być wtórnie wyodrębnione, można powiedzieć, że obiektywna identyczność (z drugim człowiekiem) staje się subiektywnym odróżnieniem (od niego). Hertz zwraca uwagę na ten fakt, pisząc m.in. o sytuacji Żydów w Polsce, ale też w innych krajach Europy – dopóki żydowskie pochodzenie osoby było nieznanie społeczeństwu, dotąd niczym nie różniła się od swoich, kiedy jednak pochodzenie zostało ujawnione, otoczenie zaczynało wtórnie dostrzegać cechy żydowskiego pochodzenia, częstokroć odnosząc je do przeszłych zachowań na zasadzie stereotypu działającego wstecz: „moment subiektywny, moment socjopsychiczny ma decydujące znaczenie w dostrzeganiu i ocenianiu przez nas różnic zewnętrznych, nawet, gdy zachodzą one obiektywnie. W wielu wypadkach różnice takie są widziane oczyma, ale nie umysłem. Nie są rejestrowane jako coś istotnego, jako coś, co może być podstawą rozróżnienia społecznego, społecznej kategoryzacji czy klasyfikacji. Ale zarazem są dostrzegane i oceniane różnice, które bądź obiektywnie nie istnieją, bądź też w innych warunkach nie narzuciłyby się uwadze. Są one dostrzegane wtedy, gdy w wyniku pewnych społecznie przyjętych założeń oczekuje się, że muszą one istnieć i zaznaczać się”⁸⁷. Tym, co zostało tu nazwane „społecznie przyjętymi założeniami”, mogą być interesy społeczne, wyznawane wartości i światopogląd, może to być także bardziej naturalna więź. Zjawisko tożsamości grupy można podzielić według kryterium więzi społecznej, „wyznaczającej dwa krańce uspołecznienia. Pierwszy kraniec skali wyznacza typ więzi lokalnie-wspólnotowych, wyrastających na gruncie więzów krwi, drugi

⁸⁷ Ibidem, s. 70.

kraniec skali zamyka typ więzi zrzeszeniowej, instytucjonalnej, reprezentowanej przez państwo⁸⁸. Pierwszy z krańców typowy jest dla grupy naturalnej (bliższe jest tu pojęcie tożsamości ogólnoludzkiej), drugi natomiast dla grupy, która wyewoluowała do postaci narodu, państwa. Mizgalski nazywa je „najwyższym stadium grupowej więzi społecznej”⁸⁹, w której więzy krwi przyjęły określoną symboliczną formę wyróżniającą naród. Należy zaznaczyć, że termin „naród” należy raczej do europejskiej rzeczywistości społeczno-kulturowej i do terminologii europejskich nauk społecznych, tymczasem w innych społeczeństwach (np. emigranckich – Kanada, USA) pojęcie narodu występuje rzadziej niż jego odpowiednik, którym jest „grupa etniczna” czy „tożsamość etniczna”⁹⁰.

ODRĘBNOŚĆ OBECNA W DYCHOTOMII ŻYDZI – GOJE

System wartości stanowi element fundamentalny dla istnienia grupy, jest najsilniejszym elementem identyfikacji, a także ważnym wzorcem dla tożsamości jednostki. Istnieją grupy kulturowe, w których języku zawiera się specjalne określenie dla podkreślenia specyfiki „swoich” i odmienności „obcych”. Najlepszym przykładem będą goje – dla Żydów. Należy zacząć od terminu „Żyd”, który nie był historycznie jednoznaczny, różnorodnie go definiowano. Pierwotnie oznaczał to, co Żydzi sami rozumieli pod pojęciem swojej tożsamości (o charakterze głównie religijnym), który określał zarazem precyzyjnie stosunki z nie-Żydami. Do czasów Rewolucji Francuskiej gminy żydowskie na podstawach religijnej czystości istniały jako zamknięte wspólnoty⁹¹. Wewnętrzne więzy gmin żydowskich rozluźnił historyczny moment wyłonienia się nowoczesnych państw, zainicjowany dzięki rewolucyjnym przemianom w wielu krajach Europy (nie tylko Francji). Ponieważ prawa Żydów we własnych gminach były radykalnie ograniczone – mowa tu o rabinicznym, klasycznym, tj. tradycyjnym judaizmie, który opowiadał się za ideą tego, co K.R. Popper nazwał, inspirując się wyobrażeniem Platona, „społeczeństwem zamkniętym”⁹², uzyskanie praw obywatelskich i samoświadomości przez ludność państw europejskich pociągnęło za sobą także uwolnienie Żydów spod

⁸⁸ J. Mizgalski, *Tożsamość polityczna polskich Żydów...*, op. cit., s. 16.

⁸⁹ Ibidem, s. 16.

⁹⁰ P. Boski, *O byciu Polakiem w ojczyźnie...* op. cit., s. 75.

⁹¹ I. Szahak, *Żydowskie dzieje i religia. Żydzi i goje – XXX wieków historii*, Warszawa–Chicago 1997, s. 27.

⁹² Ibidem, s. 25.

absolutnej władzy ich własnej gminy. Władza ta obejmowała przepisy dotyczące każdego detalu życia Żyda – od religijnych, poprzez edukacyjne, po praktyczne, codzienne kwestie. Choć judaizm klasyczny, jeśli traktować go jako okres w historii narodu żydowskiego, zakończył się wraz z wejściem państw europejskich w nową erę, to jako ideologia przetrwał w postaci dwóch sukcesorów: religijnej ortodoksji i syjonizmu⁹³. Ale Żydzi we współczesnym świecie stanowią także aspekt innych kultur, z którymi współżyją jako społeczność o charakterze otwartym. W tym sensie mamy jakby dwa znaczenia pojęcia „Żyd”. W kontekście kulturowej i społecznej izolacji oraz mechanizmów sprzyjających zamknięciu, pierwsze znaczenie terminu „Żyd” jest oczywiście bardziej reprezentatywne. Temu wariantowi odpowiada także idealistyczna, pod pewnymi względami, konstytucja państwa Izrael⁹⁴. Ponieważ pierwotnym celem istnienia państwa był powrót Żydów do swojej ziemi, na podstawie Prawa Powrotu z 1950 roku, rzeczą kluczową było zdefiniowanie Żyda. Problem ten doskonale ilustruje różnicę, jaka istnieje między przynależnością a identyfikacją. Otóż, w nowożytnych krajach europejskich, jak pisze Paul Johnson, Żydów definiowali antysemita, „Żydem jest każdy, o kim się mówi, że jest Żydem”⁹⁵. Dla Żydów istotnym elementem przynależności do społeczności żydowskiej było natomiast subiektywne poczucie związku z narodowością żydowską, a jej kluczowym elementem, zgodnie też z halachą (prawem żydowskim), miała być religia. Z uwagi na aspekt religijny, tak ważny w określeniu żydowskiej tożsamości, fiaskiem kończyły się próby „wypracowania czysto świeckiej definicji Żyda”⁹⁶. Mimo to, Prawo jako akt świecki przyjęło szersze, nie halachiczne, znaczenie terminu „Żyd” i choć w praktyce, pisze Johnson, problem definicji nie istniał, posługiwano się pojęciem „Żyd” na określenie „osoby urodzonej z żydowskiej matki bądź nawróconej na judaizm i niebędącej wyznawcą innej religii”, obok tego funkcjonował, pierwotny względem tej definicji, termin *olim* na określenie „Żydów imigrujących do Izraela w celu osiedlenia się”⁹⁷.

W obrębie wytyczonych granic tożsamości żydowskiej, funkcjonował termin podkreślający dychotomię „swoi” – „obcy”, było to pojęcie „goj”. Bodaj w obrębie żadnej narodowości nie przyjął się tak radykalny rozbrat

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ P. Johnson, *Historia Żydów...*, op. cit., s. 534.

⁹⁵ Ibidem, s. 534; są to słowa Karla Luegera (1844–1910), wiedeńskiego prawnika i polityka, reprezentował postawę pravicową, antysemityczne hasła stanowiły ważny element jego poglądów i rządów na stanowisku burmistrza Wiednia.

⁹⁶ Ibidem, s. 534.

⁹⁷ Ibidem, s. 534.

z resztą świata, jaki nadaje ludziom będącym poza społecznością żydowską termin „goj”. Nie jest to pojęcie jednoznaczne. Hebrajskie z pochodzenia słowo „goj” tłumaczy się jako „naród” i, choć w Biblii pojawia się w tym właśnie znaczeniu, z czasem termin ten przyjął się na określenie nie-Żydów. Gojem nazywana była także osoba, która wyręczała Żyda w pracach zabronionych w okresie szabasu, by nie dopuścić do złamania prawa religijnego i naruszenia świętości czasu szabasowego. Jest to także najszersza definicja nie-Żyda, chrześcijanina⁹⁸. Jest to ten sam sposób definiowania i zarazem stereotypizowania świata społecznego ze strony Żydów, jaki z kolei tworzone wobec Żydów. Żydowska kategoryzacja społeczna dzieląca obywateli na „swoich” i gojów jest zarazem swoistą hierarchizacją, która ma dwa oblicza. Z perspektywy ogółu społeczności goj zajmował pozycję wyższą, ale z perspektywy Żydów był istotą gorszą, choć skazaną raczej na drwinę, nieufność niż wrogość czy nienawiść. Hertz wspomina, co prawda o „antygoizmie” (neologizm będący odpowiednikiem antysemityzmu), ale też zwraca uwagę, że jako wyrażona postawa w kręgach żydowskich wiązała się raczej z emancypacją Żydów i pojawiła się dość późno, bo na przełomie XIX i XX w.⁹⁹ Trzeba też dodać, że relacje Żydów i gojów są wynikiem społecznego sprzężenia zwrotnego, tj. negatywne definiowanie Żydów i kastowa izolacja były rezultatem zagrożenia, jakie dostrzegano z ich strony, tymczasem niechęć Żydów wobec gojów była „wyłącznie postawą obronną wobec konsekwencji życia w ramach kasty”¹⁰⁰. Obcość nie musi oznaczać automatycznie antagonizmu, jest raczej wyrazem odrębności. Negatywna wymowa „obcych” nasila się raczej wraz z dogmatyzmem w gronie „swoich”, w którym brak miejsca dla uwzględniania wartości grup lub osób postrzeganych jako obce. Doskonałą uwagę poczynił na ten temat Hertz, uznając, że „obcość” i „swojskość” są raczej kategoriami historycznymi¹⁰¹, nie są to stałe, lecz subiektywne zmienne podlegające racjonalizacji pod wpływem różnych czynników – personalnych, społecznych, politycznych, ekonomicznych itd. Wspomniany dogmatyzm nawiązuje tu do mechanizmu, który można opisać jako zradykalizowanie poglądów, mogące prowadzić do zamknięcia grupy i jej hermetyczności na wpływy i ideologiczną ewolucję. Jest zjawiskiem, które opisał Irving Janis, wiążąc je z pojęciem syndromu myślenia grupowego. Według Janisa, w warunkach trudnych dla grupy (klęski, stresory – kulturowe, społeczne) pojawia się tendencja do za-

⁹⁸ A. Hertz, *Żydzi w kulturze...*, op. cit., s. 113.

⁹⁹ Ibidem, s. 114.

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Ibidem, s. 81.

chowania jedności i jednomyślności grupy, sprzyjająca uściśleniu grupy, ale też utracie krytycyzmu, wykształca się przekonanie o bezwarunkowej słuszności i absolutyzmie swoich racji i wartości¹⁰². Można się zastanowić, czy oddziaływanie tego mechanizmu nie było obecne, przynajmniej po części, w rozwoju współczesnego chasydyzmu. Powstania kozackie, jakie przetaczały się na przełomie XVII i XVIII wieku przez wschodnie obszary Rzeczypospolitej, doprowadziły ludność na skraj ubóstwa i wyczerpania, potrzeba było nie tylko stabilizacji ekonomicznej i politycznej, ale może przede wszystkim wsparcia dla podupadłej wiary i nadziei na lepszy byt. W takiej atmosferze dla społeczności żydowskiej wsparciem była nie ortodoksja i skostniały rabinizm, lecz mistyka i idee mesjanistyczne. Na tym gruncie rozwinął się chasydyzm, jako odejście od ortodoksji ku ekstatycznym, afirmującym i radosnym praktykom zmierzającym do zjednoczenia z Bogiem. Pierwotnie uważany za heretycki i zwalczany przez centra rabinackie, chasydyzm ostatecznie ukształtował się w postać najbardziej skrajnej ortodoksji żydowskiej.

PODSUMOWANIE

Kategoryzacja i definiowanie rzeczywistości jako mechanizmy, które oddziałują w przestrzeni „swoi” (*ingroup*) – „obcy” (*outgroup*), tworzą prawdę historyczną i zostały przez Hertza nazwane „mądrością narodów”, określającą wszelkie relacje interpersonalne¹⁰³. Jest to rodzaj wiedzy nabywanej w procesie historycznym, wskutek względnie trwale powtarzających się doświadczeń przez wiele pokoleń. Wiedza ta jest samą rzeczywistością człowieka i pod każdą szerokością geograficzną znajduje sobie właściwe uzasadnienie. Treść tej wiedzy jest związana z tożsamością: grupy, Ja w grupie, Ja w grupie wobec obcych, ale też Ja wobec siebie. Ponieważ dotąd była mowa przede wszystkim na temat tożsamości w kontekście grupy, warto zastanowić się nad problemem Ja wobec siebie. Dotyczy on samoświadomości, umiejętności odpowiedzi na pytanie, „kim jestem”? Ważnym zagadnieniem związanym z tym pytaniem jest kryterium pozwalające stwierdzić, które z udzielonych odpowiedzi są adekwatne. Postawione na wstępie pytanie: „czy król jest nagi?”, sprowadza się tu do trzech kwestii: kim jest król, jak król widzi siebie, i jak widzą go inni. „Nowe szaty króla”¹⁰⁴ są metaforą nie tylko niewłaściwej

¹⁰² K. Skarżyńska (red.), *Podstawy psychologii politycznej...*, op. cit.

¹⁰³ A. Hertz, *Żydzi w kulturze...*, op. cit., s. 103.

¹⁰⁴ Jedna z baśni Hansa Christiana Andersena (1805–1875), powstała w 1837 roku.

osoby na niewłaściwym stanowisku oraz bezmyślnego podporządkowania państwa, które udaje, że widzi to, czego nie widać, co zresztą udaje sam król. Można uznać, że jest to także aluzja do różnicy, jaka istnieje między tym, „kim jestem” (jako wewnętrznie spójny obraz siebie) a „jak wyglądam” (jako zewnętrzne cechy, które widzą inni). Czy król jest królem, ponieważ posiada podwładnych, insygnia władzy czy z innych powodów? Maria Jarymowicz zajmująca się problematyką tożsamości indywidualnej i społecznej uznaje, że na tożsamość jednostki składają się właściwości wyglądu, zachowanie, psychika, które pozwalają także innym na wyodrębnienie osoby, ale też włącza się tu indywidualną historię życia jednostki i jej doświadczenia¹⁰⁵ – jest to zatem szeroka perspektywa dotycząca zarówno samoświadomości, jak i zewnętrznej charakterystyki. Jarymowicz zwraca jednak uwagę na fakt, że mimo braku świadomości swej tożsamości, podmiot i tak posiada tożsamość, bowiem jest rozpoznawany przez innych. Występuje tu zatem rozróżnienie na tożsamość podmiotu związaną z jego samoświadomością i tożsamość tegoż podmiotu, której bardziej świadome jest otoczenie. Jak zostało powiedziane na wstępie, tożsamość, już choćby etymologicznie, oznacza „bycie tym samym”, zakłada też odróżnianie, dostrzeganie podobieństw i różnic w relacji Ja–Ty, Ja–My. Definiowanie siebie zawsze odbywa się na jakimś tle, ponieważ tożsamość to, obok poznawania własnego świata wewnętrznego, w dużej części także rozpoznawanie siebie wśród innych, odwołanie się Ja do My. Poszukiwanie tej specyficzności Ja jest silną potrzebą człowieka, przy braku odpowiedzi lub niepewności w obliczu pytania, „kim jestem”, uruchomiona zostaje motywacja. Jest ona odpowiedzią na poznawczą ciekawość, przeciwdziałą poczuciu dezorientacji, niepokoju w sytuacji poznawczej niepewności. Z uwagi jednak na to, że dookreślanie siebie (rozpoznawanie) jest procesem poznawczym, a te generalnie są uzależnione od wielu czynników mogących zakłócić lub zniekształcić percepcję, więc zarówno Ja, jak i My oraz relacja Ja–My podatna jest na deformację¹⁰⁶. Iluzoryczność szat króla, jego nagość jest tym, co zostało w procesie rozpoznawania utracone.

Streszczenie

Tożsamość jest pojęciem złożonym, bowiem uwzględnia zarówno psychologiczne mechanizmy funkcjonowania człowieka, jak również uwarunkowania społeczne

¹⁰⁵ M. Jarymowicz, *Tożsamość jako efekt rozpoznawania siebie wśród swoich i obcych. Eksperymentalne badania nad procesami różnicowania Ja–My–Inni*, [w:] P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Peyre (red.), *Tożsamość a odmienność...*, op. cit., s. 215.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 220–221.

ne, polityczne i kulturowe. Autorka, podejmując refleksję nad tożsamością, stara się wypunktować każdy z tych aspektów. Ponadto przedstawia problem z definiowaniem tożsamości, uwzględniając nie tylko podejście psychologii społecznej, psychologii polityki czy psychologii osobowości, ale też specyficzne ujęcie psychologii kultury. Kluczową częścią rozważań jest ukazanie problematyki tożsamości na tle nie tylko funkcjonowania jednostki, ale też grupy, uwzględnienie czynników nie tylko indywidualnych (osobowościowych), ale też kolektywnych. Tożsamość grupowa pojawia się tu między innymi z takimi pojęciami, jak: identyfikacja i przynależność (np. grupy etniczne, religijne czy naród), pokrewieństwo (affinity) w nawiązaniu do społeczności tradycyjnych i jako „społecznie wymyślone” więzi (relationship). Z drugiej strony, tożsamość grupowa omówiona jest tu w nawiązaniu do pewnych mechanizmów funkcjonowania grup, np. konformizm czy kategoryzacja, która wiąże się z pojęciem nacjonalizmu czy etnocentryzmu. Problem tożsamości, dotyczący grup ludzkich, został także przedstawiony w kontekście konkretnych przykładów kulturowych z uwzględnieniem zjawiska stratyfikacji społecznej. Dobrym przykładem religijno-społecznego rozwarstwienia na gruncie wschodnim jest np. społeczeństwo Indii, a dla Zachodu doskonałym egzemplarzem jest szeroko opisana specyfika organizacji społeczno-religijnej społeczności żydowskiej i typowych dla niej form, takich jak np. getto, kasta czy diaspora.

Summary

Identity is a complex conception because it regards both psychological mechanisms of man's functioning, and also social, political and cultural conditions. Author undertaking reflection about identity tries to emphasize each of them. Moreover, presents problem with definition of identity, regarding not only to approach of social psychology, psychology of politics or psychology of personality, but also specific approach of culture psychology. Fundamental part of these considerations is demonstration of identity problems on the ground not only functioning of individual, but also a group, including not only individual (personality), but also collective factors. Common identity appears here with – among others – such terms as: identifying and affiliation (e.g. ethnic groups, religious groups, or nation), affinity on the ground of traditional communities and as a “socially imagined” relationship. On the other side, common identity is handled with regard to some kind of mechanisms of group functioning, e.g. conformity and categorization (which is connected with nationalism or ethnocentrism). Problem of identity referring to groups is presented also with regard to specific cultural examples, including phenomenon of social stratification. Proper example of eastern religious and social stratification is society of India, and for the West, perfect example is wide characterized specific of religious and social organization of Jewish community and its typical forms as: ghetto, caste, diaspora.