

NAUKOWE I POZANAUKOWE UWARUNKOWANIA Dyskursu na Temat Pogaństwa Słowiańskiego

Badania nad wierzeniami religijnymi przedchrześcijańskich Słowian są ważną częścią slawistyki, od lat zajmującą uwagę wielu badaczy. Spośród opublikowanych w ostatnim okresie syntez slawistycznych, kilka podejmuje problematykę etnogenezy i lingwogenezy Prasłowian. Jeśli chodzi o poświęcone kulturze duchowej Słowian publikacje, ich przyrost jest duży, choć nie przekłada się on na ilość prac o charakterze syntetycznym, tym bardziej – analitycznym, czy krytycznym. Tą lukę chciałby przynajmniej częściowo zapłacić ten artykuł.

„Poszukiwania w dziedzinie mitologii słowiańskiej wydają się ciekawym rozdziałem historii nauk humanistycznych...” – stwierdził autor jednej z popularnych książek na temat, historyk Aleksander Gieysztor⁴². O ile jednak łatwiej wskazać omówienia referujące stan badań⁴³, o tyle prace podejmujące terminologiczne, czy metodologiczne aspekty dotychczasowych badań należą do rzadkości i nie są szerzej znane.

Punktem wyjścia dla tych rozważań była konstatacja, do której skłoniła lektura wielu opracowań naukowych, podejmujących problematykę pogaństwa słowiańskiego z perspektywy rozmaitych specjalizacji i metodologii. Wniosek, do którego doprowadziła ich analiza, to nieprzydatność historycznej (diachronicznej) analizy literatury przedmiotu do rozwiązywania realnych naukowych problemów, stojących przed badaczami, jako generującej i utrwalającej stereotypowe sądy. Stąd idea, by diachroniczny zastąpić opisem synchronicznym, który odpowiedziałby przede wszystkim na jedno pytanie: dlaczego naukowe opisy pogańskich wierzeń tak się różnią?

Pierwszy to pytanie zadał slawista Leszek Moszyński⁴⁴. W metanaukowej refleksji był to niewątpliwie postęp, choć nie poruszył on wszystkich istotnych zagadnień. Dyskusja O. Trubačova z L. Moszyńskim, jedna z nielicznych publikowanych polemik na omawiany temat, pokazała wyraźnie różnice w postawach obydwu uczonych⁴⁵. Właśnie przy okazji tego sporu padło kilka istotnych spostrzeżeń, które postaram się tutaj wykorzystać. Nie był on pierwszym, który zadał pytanie o źródło różnic w poglądach uczonych. Thomas Kuhn, którego można nazwać twórcą teorii relatywizmu poznania naukowego, wskazywał na szereg subiektywnych czynników, a ogólnie: wybór przez badacza określonego paradygmatu w szerokim znaczeniu tego słowa. Celem artykułu jest ukazanie dotychczasowej praktyki naukowej na temat poganizmu słowiańskiego w ujęciu synchronicznym, wyróżniając w postawie ogółu badaczy ich naukowe (terminologiczne, paradygmatyczne, metodologiczne) oraz pozanaukowe (kulturowe, ideologiczne) czynniki, determinujące powstawanie określonych sądów naukowych.

Trafna wydaje się przede wszystkim uwaga Kuhna, że próba odtworzenia przeszłości wymaga od historyka zasadniczego przestawienia się, przyjęcia odmiennej postawy myślowej, a czytanie tekstów przeszłości przez pryzmat współczesnego (naukowego, potocznego) obrazu świata może co najwyżej prowadzić do anachronizmów. W sytuacji, gdy podmiot badania ze wszystkimi swoimi socjologiczno-psychologicznymi uwarunkowaniami musi określić ontologiczny i epistemologiczny status swojego postępowania, spotyka szereg ograniczeń, którymi tu się zajmę.

⁴² Aleksander Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 2006, s. 30-31.

⁴³ Np. Zdeněk Váňa, *K současnemu stavu studia slovanského pohanství*, „Památky Archeologické”, LXXVI, Praha 1985, s. 228-250; rozdział prezentujący historyczne koleje badań nad mitologią słowiańską zawiera właściwie każde większe opracowanie.

⁴⁴ Piszą o tym: Thomas S. Kuhn, *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, przełożył i posłowiem opatrzył Stefan Amsterdamski, Warszawa 1985; Oleg W. Leszczak, *Szkic typologiczny metodologii nauk humanistycznych* [w:] *The Peculiarity of Man*, vol. 6, Warszawa-Kielce 2001, s. 617-636; a w odniesieniu do slawistyki religioznawczej: Leszek Moszyński, *Dlaczego naukowe opisy prasłowiańskich wierzeń są tak różnorodne*, „*Studia Mythologica Slavica*”, I, 1998, s. 35-44.

⁴⁵ Leszek Moszyński, *Współczesne językoznawcze metody (etymologiczna i filologiczna) rekonstruowania prasłowiańskich wierzeń*, „*Światowit*”, t. XL, Warszawa 1995; O. H. Трубачев, *Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования*, Москва 2003; *ibid.*, *Продолжение диалога*, „Этимология” 1994-1996, Москва 1997.

Problemy z terminologią.

Niewspółmierność punktów widzenia, różnice pomiędzy poszczególnymi badaczami pojawiają się już na poziomie języka dyskursu, w używanej przez nich terminologii. Odbija się to na sposobie postrzegania, a co za tym idzie, definiowania obiektu badań, który badacze różnie definiują i co innego pod nim rozumieją.

Leszek Moszyński za jedną z głównych przyczyn różnicy poglądów na temat duchowego życia Prasłowian uznał brak jednoznacznej klasyfikacji badanych zjawisk, na co składa się rozumienie przedmiotu badań i stosowanych do niego terminów, innych dla każdej specjalności naukowej⁴⁶. Tylko ogólna orientacja w stosowanej terminologii pokazuje, że oprócz pojęcia *mitologia*, używa się i takich, jak *mitopoetycki obraz* (Iwanow, Toporow), *duchowa kultura* (Tolstyje, Vinogradova), *religijno-mitologiczne wyobrażenia, obraz duchowego świata, prasłowiańska kultura* (Trubaczow), *mitonimia* (Čerepanova), *polidoksja* (H. Łowmiański, L. Moszyński), i in.⁴⁷ Każdy z nich co innego oznacza, bywa też stosowany w różnych kontekstach, co determinuje rozumienie przedmiotu tych badań, implikuje też pewne założenia metodologiczne.

Aby ustalić, jakie ma to konsekwencje, należałoby przede wszystkim wykazać to, jak definiuje się obiekt i jakie formułuje postulaty, oraz jak to wygląda w praktyce naukowej. Tu zasygnalizuję jedynie problem, zagadnienie bowiem wymaga dalszych szczegółowych badań.

Po pierwsze, ewentualne różnice pojawiają się już na etapie klasyfikacji zjawiska, a więc, czy badacz zajmuje się magią, religią, mitologią, wierzeniami, albo jeszcze inaczej definiuje obiekt swojej refleksji. Po drugie, następuje jego dalsza konceptualizacja i typologizacja, przy czym wpływ na nią ma siatka pojęciowa danej dyscypliny naukowej, którą reprezentuje podmiot badania.

Na przykład, historyk rozumujący w kategoriach fenomenologicznych, rozumie go jako system symboli i idei (inaczej: obrzędów i mitów), używając pojęcia *mitologia*. I rozpatruje go, włączając wszystkie zjawiska szeroko rozumianej kultury do jednego opisu (tak: Gieysztor). Inaczej historyk o nastawieniu pozytywistycznym, rozumiejący pod pojęciem *polidoksja* autonomiczną sferę życia duchowego (Łowmiański). Inaczej postąpi historyk stosujący aparaturę pojęciową semiotyki kultury (Kowalik), a inaczej lingwista-onomasta operujący terminologią językoznawczą (Čerepanova). Jeszcze inaczej będzie obiekt swoich badań pojmował etnolingwista, który zajmie się sferą *kultury duchowej* będzie posługiwał się terminami: *koncept mentalny*, bądź *stereotyp* (Tolstyje). Każdy z nich na czym innym skupi swoją uwagę, co innego będzie uważał za przedmiot dociekań. Z racji swojego wykształcenia, wyciągnie również odmienne wnioski - często z tych samych danych źródłowych. Czy wobec tego można z faktu niewspółmierności poszczególnych wizji naukowych dziwić się?

Od pozytywizmu do kognitywizmu – w poszukiwaniu paradygmatu.

Z metodologicznego punktu widzenia od paradygmatu, tj. pewnej filozofii myślenia o sposobie rozumowania o obiekcie badań, zaczyna się – trawestując Kuhna – matrycowanie interdyscyplinarne. Interdyscyplinarne, gdyż właściwe dla nauki w ogóle, przy czym przez *paradygmat* rozumiem tutaj nadrzędny wzorzec postępowania naukowego, ogólne nastawienie do obiektu naukowej refleksji i sposobu, w jaki się ona dokonuje.

W praktyce w omawianej literaturze naukowej spotyka się na ogół przykłady kierowania się tylko dwoma paradygmatami: indukcyjnego w przynależnych do nurtu historyczno-porównawczego pracach pozytywistów i neopozytywistów, oraz dedukcyjnego weryfikacjonizmu, typowego dla strukturalistów i ich naśladowców. Mieszanie paradygmatów w ramach nawiązującej do kognitywizmu etnolingwistyki, to jeszcze stosunkowo młode zjawisko, o którym również wspomnę.

Zatrzymam się tu nieco dłużej tylko przy przejawach weryfikacjonizmu w badaniach sławistycznych na temat pogaństwa. W praktyce skutkowało on takim podejściem, w którym kierując się z góry przyjętą konkretną teorią, szuka się potwierdzających ją faktów w sferze duchowego życia Słowian. Może to być zarówno teoria G. Dumézila, teoria „mitu podstawowego” w ujęciu W. W. Iwanowa i W. N. Toporowa, czy też jakieś aprioryczne założenie, artykułowane bądź nie – ogólnie: *schemat*. Niektórzy naukowcy wierzą w schemat nawet, jeśli fakty nie zawsze chcą do niego pasować. W tym tkwi – moim zdaniem – problematyczność stosowania tutaj dedukcji. Oto przykłady.

⁴⁶ Leszek Moszyński, *Współczesne językoznawcze metody...*, s. 100; *ibid.*, *Dlaczego...*, s. 36.

⁴⁷ Por. o tym: Mikołaj Mikhailov, *Baltoslovanska mitologija – baltiska in slovanska mitologija – slovenska mitologija. Nekaj terminoloških opomb*, „Traditiones. Res Slovenica – quo vadis?”, Ljubljana 1997, s. 78.

Jednym z typowych przykładów stosowania dedukcji w badaniu sfery mitologii Słowian są prace strukturalistów Wiaczesława Iwanowa i Władimira Toporowa, zawierające koncepcję tzw. mitu podstawowego (ros. основной миф)⁴⁸. Wychodząc od hipotetycznego schematu, skonstruowanego na podstawie jego domniemych późniejszych przeobrażeń (inwariantów) i odpowiedników w innych kulturach, poszukują oni faktów potwierdzających ich przypuszczenie, przeprowadzając w szeregu prac jego pozytywną weryfikację. W praktyce wygląda to tak, że szuka się wyłącznie potwierdzeń, nie przeprowadzając prób falsyfikowania hipotezy. Powstało w ten sposób wiele prac, również rozwijających poboczne wątki „podstawowego mitu”.

Schemat typowy dla postępowania w paradygmacie dedukcyjnym zawiera też część publikacji, które łatwo mogłyby być uznane za przykłady realizacji paradygmatu indukcyjnego, a ściślej: pozytywistycznego. Wiele prac Leszka Moszyńskiego⁴⁹ zbudowanych jest zgodnie z procedurą weryfikacjonizmu, tyle że hipoteza negatywna jest w nich potwierdzana pozytywnie – w tym tylko różnią się one od klasycznych prób strukturalistów.

Mający stosunkową krótką tradycję paradygmat postmodernistyczny dopuszczający niejednorodność w opisie obiektu badań, w slawistycznych badaniach religioznawczych zrehabilitował tradycyjny indukcyjny językoznawstwa historyczno-porównawczego, jednocześnie wzbogacając go o perspektywy innych nauk. Jednocześnie powraca on do starego postulatu indukcyjnego, aby zdania ogólne budować tylko ze dań szczegółowych, formułując sądy na podstawie badań empirycznych. Podejście kognitywne zdradza badaczy religii Słowian, gdy starają się fakty języka i kultury połączyć z szeroko rozumianą rzeczywistością. Wszędzie tam, gdzie zastosowano postmodernistyczny paradygmat kognitywny, osiągnęto efekt wielostronnego naświetlenia jakiegoś zagadnienia.⁵⁰

Krajobraz metodologiczny.

Niewspółmierność metod badawczych jest bez wątpienia tym czynnikiem, który w największym stopniu wpływa na niejednorodność wizji słowiańskiego pogaństwa w literaturze naukowej. Praktyka badawcza potwierdza, że w zależności od przyjętych metod, dojść można do różnych, czasami przeciwstawnych wniosków.

Stosowane metody można z grubsza podzielić na kilka zasadniczych: rekonstrukcja wewnętrzna⁵¹, metoda retrospektywna (regresywna) i porównawcza, a w ich obrębie metody szczegółowe na gruncie poszczególnych dyscyplin naukowych (metody lingwistyczne, etnograficzna, historyczna).

Jak pisali N. I. i S. M. Tolstyje⁵², jednym z głównym metodologicznych problemów badań nad kulturą duchową Słowian jest relacja między metodą wewnętrzną rekonstrukcji i metodą porównawczą. Stwierdzają oni m.in., że w szeregu nowszych prac na ten temat jak gdyby opuszcza się etap wewnętrznej rekonstrukcji, sięgając od razu po analogie – zjawiska nowożytnego folkloru zestawiając bezpośrednio z faktami kulturowymi tradycji pozasłowiańskich. Choć czasem usprawiedliwione, generalnie takie podejście jest niewłaściwe. Jak w językoznawstwie – piszą oni – tak w mitologii pierwszeństwo ma zasada rekonstrukcji wewnętrznej. To istotne zwłaszcza w związku z „modą” na neokomparatystykę indoeuropejską, która obiecuje wyniki, której nie jest w stanie dostarczyć.

Metodę porównawczą w ograniczonym zakresie akceptował A. Brückner (uznawał głównie analogie bałtyckie⁵³); ekstensywnie wykorzystywał A. Gieysztor, natomiast komparatystykę totalną

⁴⁸ Główne prace to: В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*, Москва 1974; В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа*, Балто-славянские исследования 1982, Москва 1983.

⁴⁹ Np. Leszek Moszyński, *Daż(d)ьbogъ – rzekomy prasłowiański teonim*, „Slavia Orientalis”, 1989 nr 3-4, s. 285-291; *ibid.*, *Rzekomie prasłowiańskie feminativum *bogyñi*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Gdańskiego – Prace Językoznawcze”, nr 17-18, 1993, s. 161-170;

⁵⁰ Np. Maria Majerczyk, *Kobieta-ptak-dusza w archaicznym obrazie świata*, „Etnolingwistyka” 16, Lublin 2004, s. 2004-303; częściowo do tego nurtu można zaliczyć O. Trubaczowa.

⁵¹ O metodzie rekonstrukcji w naukach przyrodniczych i humanistycznych zob. Wiaczesław Iwanow, *Ewolucja języka, tekstu i kultury. Problem wzajemnej relacji badań*, przeł. Wincenty Grajewski, „Miesięcznik Literacki”, 1984, s. 91-103.

⁵² Н. И. И С. М. Толстые, *Теоретические проблемы реконструкции древнейшей славянской духовной культуры*, „Советская этнография”, 1984 № 4, s. 64-80.

⁵³ Aleksander Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1980, s. 73, 82, 119, 216.

uprawiają np. A. Kowalik⁵⁴, A. Szyjewski⁵⁵ i in. Po okresie kryzysu schyłku pozytywizmu „w obronę” wzięła tę metodę A. Vyncke⁵⁶. Dziś spodziewa się po niej rozwiązania wszystkich problemów, jakie stoją przed badaczami historii duchowej Słowian.

Pośród metod językoznawczych, metodę filologiczną stosował m.in. A. Brückner⁵⁷, uznając prymat krytycznego rozbioru filologicznego źródeł historycznych – w tym przypadku tekstów cerkiewnych. Jej odmiana, metoda filologiczno-historyczna polega w wydaniu L. Moszyńskiego na opieraniu analizy językowej na interpretacji historycznej. Filologia, jeżeli dochodzi do głosu, to tylko jako potwierdzenie koncepcji historyka, archeologia itd. Krytykę źródeł filologicznych w ramach metody filologicznej uprawiali przede wszystkim badacze dawniejsi, współcześnie prowadzi ją przede wszystkim N. I. Zubov⁵⁸. Nie widzą za to jej potrzeby badacze, którzy postulują podejść do tekstów w zasadzie tak, jak gdyby one odzwierciedlały rzeczywistość.⁵⁹

Ojcem metody etymologicznej w slawistyce mógłby zostać nazwany Aleksander Brückner, jako że uczynił z niej główny oręż w badaniach w ogóle (1980: 31). Po tym, jak otwarcie zaczęto poddawać w wątpliwość jej wartość dla badań mitologicznych, w obronie metody etymologicznej wystąpił R. Jakobson.⁶⁰ Można się zgodzić, że obydwie te metody językoznawcze (filologiczna i etymologiczna) są względem siebie komplementarne, wzajemnie się uzupełniają. Praktyka pokazuje jednak, że zarówno w uwzględnianiu etymologii przy analizie filologicznej, jak i na odwrót – krytyce źródłowej w badaniach etymologicznych i leksykalnych występuje dużo wątpliwości, których (wbrew oczekiwaniom) nie usuwa specjalność naukowa badacza.

Przedstawiciel metody historycznej, H. Łowmiański, za podstawę rekonstrukcji kultury uznaje dane historyczne, podczas gdy etnograficzne służyć mogą – według koncepcji tego badacza – jedynie jako naświetlenie dalszych losów wierzeń pogańskich. W jego ujęciu prowadzi to jednak do skrajnego historyzmu, w tym np. prób precyzyjnego oznaczania daty genezy takich form kultury, jak politeizm.

Krytykę metody etnograficznej zawierają partie wielu opracowań⁶¹. N. Mikhailov podkreśla⁶², że tendencja do uznawania wierzeń nowożytnego folkloru za słowiańską mitologię jest rozpowszechniona nad podziw, co jest reakcją na tzw. sceptycyzm, rozpowszechniony wśród filologów 1. poł. XX wieku. Stosowana jednostronnie, metoda etnograficzna może jednak skutkować nieuzasadnionym przerzucaniem faktów kultury a priori w odległą przeszłość.⁶³

Wszystkie wymienione metody mają zatem swoje plusy i minusy, żadna z nich – rozpatrywana osobno - nie ma w swoim instrumentarium narzędzi, które pozwoliły by jej naświetlić przedmiot badań z więcej niż jednej perspektywy. Nie mają też środków, by zapobiec arbitralności sądów w ramach jednej i tej samej dyscypliny naukowej. Jak stwierdził O. Trubaczow⁶⁴, jedna tradycja nie wystarcza dla rekonstrukcji języka i kultury. Z tego powodu tuż po II wojnie światowej konstatowano ograniczenie perspektywy jednej tylko metody w badaniach religii, jeżeli pozostają w izolacji, postulując interdyscyplinarność podejścia oraz studia porównawcze. Połączenie metod rozmaitych dyscyplin, a co za tym idzie – tzw. interdyscyplinarność, zapoczątkować miał R. Jakobson. Na aktualnym etapie badań widać jednak, że jako metoda wyczerpała się ona, a zmienić to może oparcie się na nowych studiach materiałowych.

⁵⁴ Artur Kowalik, *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*, Kraków 2004.

⁵⁵ Andrzej Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków 2003.

⁵⁶ Frans Vyncke, *Méthode comparative et postulats méthodiques dans l'étude de la religion des anciens Slaves*, "Communications présentées par les slavistes de Belgique au Ve Congrès International de Slavistique", Sofia-Septembre 1963, Bruxelles 1963, s. 29-46.

⁵⁷ Ibid., s. 81-82, 216-217.

⁵⁸ М.І.Зубов, *Слов'янські повчання проти язичництва в лінгвотекстологічному висвітленні*. Автореферат дис. ... доктора філол. наук, Київ 2005.

⁵⁹ Leszek Kolankiewicz, *Dziady. Teatr święta zmarłych*, Gdańsk 1999.

⁶⁰ Prace Romana Jakobsona zostały zebrane w tomie *Selected Writings. Vol. VII. Contributions to Comparative Mythology. Studies in Linguistics and Philology. 1972-1982*, Paris 1985.

⁶¹ Np. Aleksander Brückner, *Mitologia...*, s. 34, 72; Henryk Łowmiański, *Religia...*, s. 67.

⁶² Mikolai Mikhailov, *Baltoslovanska mitologija...*, s. 85.

⁶³ Tak: L. Moszyński.

⁶⁴ О.Н. Трубачев, *Этногенез...*, s. 422.

Interpretatio christiana, classica, mythologica - kulturowy aspekt badań

Jednym z problemów jest zjawisko „interpretatio”, jeden z wielu czynników subiektywnych wpływających na dyskurs (naukowy, literacki) o najstarszych wierzeniach religijnych Słowian.

Termin „interpretatio” pojawia się na ogół w kontekście historycznym, np. w związku z zakłócającym wpływem światopoglądu, czy konwencji literackiej na średniowieczne opisy pogaństwa u Słowian. W nauce pojawiły się warianty tego terminu: interpretatio Christiana, ecclesiastica, Islamica, Graeca, Romana, antiqua lub ogólnie – classica. Co jednak, gdy „interpretatio” spotyka się w tekstach naukowych (z założenia wolnych od tego typu wpływów)?

Do wyróżnionych przez Leszka Moszyńskiego subiektywnych czynników, wpływających na opracowania, dotyczące prasłowiańskich wierzeń, dodać można również metodę interpretacji. Stąd m.in. pojawiające się w polemikach terminy: interpretatio mythologica, slavica, czy Christiana, stosowane do naukowych opisów sporządzanych przez różnych autorów.

Częste w dotychczasowym dorobku naukowym jest stosowanie tzw. interpretatio christiana, patrzenie na pogaństwo przez pryzmat chrześcijańskiego światopoglądu. Jest to jedna z postaci ekstensywnie stosowanej metody historyczno-porównawczej, tyle że mającej ideologiczne tło (por. uwagi O. N. Trubaczowa o pracach Moszyńskiego). Dla celów tego przyczynku istotne jest stwierdzenie, że to tylko jedna z postaci metody porównawczej, tyle że modelem odniesienia jest tu katalog chrześcijańskich (katolickich) świętych i postacie panteonu chrześcijańskiego.

Interpretatio classica (przede wszystkim graeca) z kolei odnosi się do modelu grecko-rzymskiego pogaństwa jako punktu odniesień i porównań. Jak piszą Tolstyje, na opisy starosłowiańskiej religii silnie wpływała chęć odnalezienia u Słowian dostatecznie rozwiniętej formy religii, podobnej panteonom klasycznego typu (greckiego, rzymskiego, staroindyjskiego). Próba rozpatrywania starosłowiańskiej religii przez pryzmat innych była nieudana, jako że tamte religie nie mogły służyć adekwatnym modelem. Ten typ „interpretatio” ma stosunkowo długą tradycję naukową, która nie słabnie w pracach powstających współcześnie.

Najbardziej być może interesująca przez to, że właściwie umyka uwadze większości „recenzentów”, jest interpretatio mythologica⁶⁵. Polega ono na takim podejściu, które doszukuje się związku mitologii słowiańskiej z przedhistoryczną mitologią ludów indoeuropejskich, wychodząc z przeświadczenia, że musiał istnieć zwarty system mitologii u Słowian, tworząc przy tym tezy trudne do udowodnienia. Inaczej mówiąc, interpretacja mitologiczna jest skutkiem ubocznym reakcji na hiperkrytycyzm części badaczy [(neo)pozytywistów], którzy trzymali się ścisłych metod. Tak zwana neokomparatystyka indoeuropejska chętnie przyjęła imperatyw „optymizmu” w podejściu do materiału słowiańskiego. Wynika stąd wiele przykładów interpretatio mythologica.

Inną kwestią jest to, że podejście to – na ogół widoczne u historyków, archeologów – wynikało z niejasności na gruncie lingwistyki, dotyczących na przykład relacji różnych systemów onimicznych, czy fragmentarycznego stanu badań językoznawczych. Interpretatio mythologica wkraczała często tam, gdzie zabrakło precyzyjnych ustaleń językoznawców i filologów. Najlepiej chyba to zjawisko zilustruje następujący przykład.

Jeden z częściej powielanych to wykładnia fragmentu zabytku, zw. Rękopisem Pogodinskago drevlechranišča z XV w., który obejmuje m.in. dialog: „Koliko est' nebes' perun est' mnog'”⁶⁶. Tekst, utrzymany w konwencji pytań i odpowiedzi, nawiązuje do biblijnych wyobrażeń „siódmego nieba”. W kontekście mających semickie źródła wyobrażeń kosmologicznych o wielości stref nieba, zrozumiała stała się interpretacja leksemu strus. perun jako nomen appellativum. Tymczasem tradycja naukowa poszła inną drogą, powszechnie uznając ten fragment za świadectwo hipostaz bóstwa określanego teonimem *Perun.⁶⁷ To nie jedyny przykład identyfikacji apelatywu jako teonimu „na korzyść” interpretacji mitologicznej, choć jako ilustracja tej metody, typowy.

Zjawisko „interpretatio” występuje w badanych tekstach naukowych powszechnie. Jest to o tyle zrozumiałe, że badacze na to zagadnienie patrzą przez pryzmat przede wszystkim swojego warsztatu naukowego, w dodatku chcą powiedzieć coś nowego. Wydaje się, że dominuje tu interpretatio indo-

⁶⁵ Leszek Moszyński, *Zagadnienie wpływów celtyckich na starosłowiańską teonimie*, „Z polskich studiów slawistycznych”, seria VIII, Warszawa 1992, s. 171; *ibid.*, *Detronizacja Welesa*, „Studia nad polszczyzną kresową”, t. VII, Wrocław 1994, s. 227.

⁶⁶ Cyt. za: A. Афанасьев, *Поэтические воззрения славян на природу*, т. I, Москва 1994, s. 250.

⁶⁷ Ostatnio: A. Gieysztor, *Mitologia...*, s. 136, 307, 315.

iranica (np. wywodzenie leksyki prasłowiańskiej z rdzeni irańskich). Zjawisko to poza lingwistyką występuje również na gruncie innych nauk (w archeologii, folklorystyce i in.).

Ideologiczne aspekty badań.

Badacze R. Dupkala i M. Sado wykazali, że na procedury naukowe wpływ mają także czynniki ideologiczne⁶⁸. Refleksja nad obiektem badania może być rozwijana na „ideologicznym podkładzie” koncepcji kulturowo-historycznej czy religijnej. Badacze ci omówili ten problem na przykładzie wpływu panslawizmu na wczesne opracowania, a także marksizmu-leninizmu na opisy naukowe powstające w ZSRR, które implikują określone ideologiczne konteksty, tym samym wpływając nie tylko na warstwę werbalną (terminologia), ale założenia teoretyczne.

Niewątpliwie, również chrześcijaństwo jako ideologia religijna wpłynęła znacząco na dzieje badań, a także – choć bezpośrednio w mniejszym stopniu, zdołał dokonać tego współczesny, racjonalistyczny światopogląd. Pod pojęciem ideologia rozumiem bowiem tutaj nie tylko polityczno-religijne ideologie, ale też w ogóle wyobrażenia, czy nawet punkt widzenia – współczesny i potoczny.

Chryścianocentryzm badacza dochodzi do głosu, gdy ten rozpatruje archaiczne formy kultury w kategoriach dobra i zła, tłumaczy poprzez elementy chrześcijańskiej teologii - zagadnienia ludowej demonologii, i in. Oleg Tubaczow upatrywał genezy takiego podejścia w niedocenianiu różnic pomiędzy chrześcijańskim a przedchrześcijańskim sposobem widzenia, czy „modernizowaniu” pod współczesny sposób widzenia archaicznych zjawisk kultury (nazwał to „irradacją osobistego chrześcijańskiego światopoglądu na osobiste naukowe sądy”).

W tej samej funkcji występuje zwykły racjonalistyczny punkt widzenia, jeżeli determinuje wydawanie naukowych sądów, które w jego kategoriach niekiedy nie dadzą się opisać. Arbitralne sądy na temat tego, co mieści się, a co nie w kategoriach kulturowych, formułowane powierzchownie z punktu widzenia współczesnego potoczno-naukowego obrazu świata – wszystkie wymienione tu czynniki mieszczą się w kategorii ideologicznych aspektów badań naukowych nad kulturą pogańską.

Валерия МЕЛЬНИК

© 2009

ИНДИВИДУАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА В ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ

Особую актуальность и значимость приобретает анализ тех глобальных тенденций, которые могут иметь продолжение в грядущем столетии, бросая тем самым вызов человеческой цивилизации. Этот вызов имеет самое непосредственное отношение к сфере образования, которая призвана корректировать свои приоритеты и ценности с учетом перспективных и долговременных запросов человечества и общества.

В XXI в. принято считать, что самой непосредственной и непознанной является сфера образования. Так как именно образование принципиально определяет индивидуальную культуру человека его знания, умения, навыки, мировоззренческие и поведенческие приоритеты, регулируя отношения с социумом.

Под индивидуальной культурой данного человека мы будем понимать характер, нравы, обычаи, привычки, сознание, знание, умение, интеллект, чувства. Чем разнообразней культура сообщества, тем больше возможностей у индивидов. Философия образования насквозь пронизана эмоционально-ценностными и эстетическими отношениями.

Образованная личность имеет социальные, культурные, моральные, эстетические, психологические черты, структура которых очень сложна. Черты, которые составляют часть сознания, определенным образом иерархичны или субординированы. Индивид нуждается не только в пище, но и образовании. Высоко культурный человек, прежде всего, стремится удовлетворить свои рациональные и духовные потребности. Потребности людей являются движущей силой развития общества. Ради потребности и происходит человеческая деятельность. Поэтому

⁶⁸ Rudolf Dupkala, Milan Sado, *K problematike ideologických kontextov chápania slovenskej mytológie*, „Parerga. Międzynarodowe Studia Filozoficzne”, t. 1, Warszawa 2005, s. 161-165.